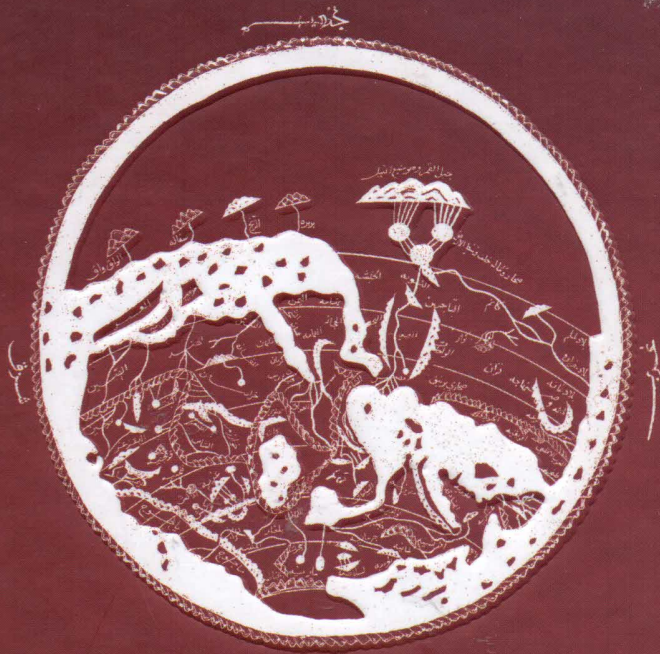


الطبعة الثانية
خلال أربعة أشهر



مختصر مقدمة ابن خلدون

مع المحافظة على جميع الأفكار
الحضارية والاجتماعية والإقتصادية والتربوية



اختصار وتعليق

د. / عبدالمحسن بن أحمد العصيمي

مع إضافة أكثر من 700 شرح وتعليق بالهوامش
وبيلوغرافيا جميع المؤلفات عن ابن خلدون

المقدمة ..

تمثل مقدمة ابن خلدون أشهر ما كتبه العرب في المجال الاجتماعي حيث تمثل اسهاما فكريا كبيرا في تاريخ البشرية فهي اول كتاب حوّل الحديث عن ما يجب ان يكون في عالم السياسة والتربية الى دراسة الواقع المعاش.

فالمقدمة من أهم نقاط التحول بطرق التفكير ومنهجيات التحليل في العلم الاجتماعي اضافة للمعلومات الضخمة والعميقة والرصينة التي تحويها.

وهذا الاسهام الذي زادت ايام اهمية وزادت الدراسات حوله ثراءً وقيمة ترجم إلى كافة اللغات الحية الفرنسية والانجليزية والتركية والالمانية والأسبانية وأثرت في الدراسات العالمية في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد والعمران.

اقدمها اليوم مختصرة حيث حافظت على كافة الافكار الرئيسية العميقة لابن خلدون واختصرت منها الاستطرادات الجغرافية والتاريخية والأدبية .

إنه كتاب يستحق
الإقتناء والقراءة والتأمل!!

العلامة / عبدالرحمن ابن خلدون :

أهم وأشهر شخصية اجتماعية عربية، ولد في اول رمضان سنة 732هـ، الموافق 27 أيار (مايو) 1332م، في تونس .

ويعتبر من أكثر العلماء نبوغاً وعبقريّة درس علوم عصره ، وعمل بمختلف المناصب السلطانية والوزارة والسفارة ثم تفرغ للعلم والقضاء، وتوفي في القاهرة في السادس والعشرين من رمضان سنة 808هـ (17 آذار (مارس) 1406م).

كتب في المجال الاجتماعي والتاريخ أفكار رصينة تضمنتها عدة كتب أهمها:

- المقدمة.

- كتاب تاريخ ابن خلدون.

وقد كتبت عن ابن خلدون أكثر من خمسمائة كتاب أو بحث أو دراسة.

ترجمت مقدمته لجميع اللغات الحية..

د. عبدالمحسن بن احمد العصيمي

- استاذ وباحث في علم الاجتماع.
- حصل على شهادة البكالوريوس والماجستير والدكتوراه في علم الاجتماع.
- درس في الجامعة عدة سنوات.
- شارك في أكثر من عشرين مؤتمر علمي محلي ودولي في مجال الحوار الحضاري، التغيير الاجتماعي، آثار الانترنت، التغيرات الاقتصادية.
- له العديد من المؤلفات أهمها:
 - الآثار الاجتماعية للانترنت.
 - تحرير العولمة في عالم متغير، بمشاركة 16 عالم.
 - أشرفات الحياة في 3 أجزاء (حكم-تعريفات- تأملات).
 - وكتب أخرى قيد الاصدار.



قرطبة للنشر والتوزيع

إحدى مؤسسات مجموعة قرطبة

الرياض 11456 ص.ب 24792 - هاتفنا 2060175 - فاكسنا 4791323

فاكسنا 4730055 www.qurtobah.com



للتواصل

ibn_khaldon@qurtobah.com

مختصر
مقدمة
ابن
خلدون



إختصارها وعلق عليها

د. / عبدالمحسن بن أحمد العصيمي

(ج) مؤسسة قرطبة للإنتاج الفني، ١٤٣٣هـ
معرض مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
المصبي ، عبدالحسن أحمد براك
مختصر مقدمة ابن خلدون / عبدالحسن أحمد براك المصبي - الرياض، ١٤٣٣هـ
٦١٦ ص : ٢٣x١٥,٧ سم.
ردمك : ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٢-٤٦-٣
١- علم الاجتماع ٢- ابن خلدون وعلم الاجتماع أ. العنوان

ديوي: ٣٠١ ١٤٣٣/٩٢٢٨
رقم الإيداع: ١٤٣٣/٩٢٢٨
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٢-٤٦-٣

الطبعة الثانية

جمادى الثاني 1434 هـ - الموافق: مايو 2013 م

الطبعة الاولى

1434 هـ / 2013 م



قرطبة للنشر والتوزيع

إحدى مؤسسات مجموعة قرطبة

الرياض 11456 ص.ب. 24792

هاتف 4731323 فاكس 4730055

www.qurtoba.com

الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خاتم النبيين
وعلى آله وصحبه وسلم

إلى من كتب المقدمة.. وسطر أفكاراً جدها الزمن.. واستفاد
منها الأعيان، واستبصر بها النقاد، وحرار بها الحساد، وغدت رغم
السنين يزيدها الدهر جدة.. وتزيدها القراءة قرباً..
إلى ابن خلدون صاحب المقدمة
أهدي إليه بعض ما كتبه..

د. / عبد المحسن بن أحمد العصيمي

مقدمة الطبعة الثانية

ما أن صدر كتاب "مختصر مقدمة ابن خلدون" وتسامع الناس به حتى نفذت الطبعة الأولى من الاسواق بمدة لا تتجاوز أربعة اشهر، ومن خلال توفيره بمعرض القاهرة ومعرض الرياض كان من الكتب الاكثر مبيعا. لذا تم اصدار الطبعة الثانية مباشرة.

إنني أرى أن الإقبال الواسع على مختصر المقدمة، خاصة من قبل الشباب الذين كان الاختصار مدخلاً لهم لقراءة أحد أهم المؤلفات الرصينة في حضارتنا، والذي أراه يعكس مناخاً حضارياً متجدداً يرفعون رأيتهم، فالمقدمة تحوي أسرار العمران ومذاهبه، والحضارة والتقدم والعصبية وبناء الدول، وأسباب افولها أو سقوطها وأنواع الصنائع وسبل التجارة وطرق طلب العلم وأبوابه، أنها تحكي قصة حضارة، وحكاية أمل وأخبار هموم، إنها الأمتاع حيث نراه، والهم الذي نحمله، إنها الكتاب الذي تجد فيه الأخبار وتحليلها وعبقرية العلم المتجدد لصاحبها.

وإذا كانت المقدمة أكثر كتاب اجتماعي تداوله قراء العربية، فإن الاختصار جسر تبسيط لها، والمرجوان تزيدنا المقدمة يقينا بحضارتنا وأملا بتقدمنا وارهاصا لحل مشاكلنا، وأنا نتطلع الى اليوم الذي نؤلف فيه كتب بقوة تحليل المقدمة وعمقها تحلل واقعا وتستشرف مستقبلنا، انها رحلة العلم الاجتماعي الذي لازلنا بيدايات استكشافه وهذا حلم قد يصير أملاً.

وبالله التوفيق،،،

د. عبد المحسن بن أحمد العصيمي



وراء

كل انتاج عظيم في العلوم والفنون والآداب، وخلف كل تخطيط ناجح في الحياة والاقتصاد والاجتماع وغيرها من الميادين عباقرة ومبدعون نابهون وقادة عظماء كانوا مصدرا للمعرفة الانسانية في أفاقها وتجدها، فالرجال العظماء اعمارهم كغيرهم لكن اعمالهم تصمد عبر العصور. فالأمم لا تقاس بعدد أفرادها مهما كان هذا العدد كبيرا انما تقاس بعدد اولئك القلائل الذي يشقون لها الطريق، ويذلون لها الصعب، وينهجون لها السبيل، ويحددون لها قيمها ومثلها ومعاييرها ويظلون منارات لها كلما تقادم بها الزمن او طال عليها العهد او تقاذفتها الاعاصير.

فالعظماء في حياة الامم هم القمم التي نتطلع اليها، وهم المنائر التي تكشف الدياجير وتفري الظلمات كأنهم كواكب درية يهتدي بها الناس في دروب الحياة، كالشمس تغمر الدنيا جميعا فيستثير الانسان بضوئها ويتدفأ بنارها ويستمتع بخيراتها.

وقد كان للعرب قسط وافر جدا من هؤلاء الاعلام الافذاذ الذين أرسوا دعائم حضارة راقية اسدت للانسانية خدمات لا تقدر بثمن. وابن خلدون أحد هؤلاء العباقرة، لقد كان ثمرة يانعة لحضارة تم نضجها وبلغت غايتها في العصور الاسلامية بعد سبعة قرون من ظهورها.

وقد كان ابن خلدون أحد أعمدة الفكر العلمي في الاسلام وقمة من قمم الثقافة العربية ومجدا من أمجادها التي تتباهي بها الانسانية جمعاء. انه يحتل منزلة فريدة في تراث العرب العلمي وفي تاريخ الفكر الانساني. فهو أحد الشوامخ الذين سيظلون دائما لآلئها وهاجة تشع في منائر ثقافتنا وتشهد بخصوصية ماضينا، كما تحدو بنا الى معاودة البناء واستئناف الحركة والعطاء.

لقد كانت "المقدمة" التي خلفها لنا ابن خلدون حدثا فذا لا في تاريخ التراث العلمي العربي وحده بل في تاريخ التراث الانساني كله. فهي نواة لعلم الاجتماع





الذي لم يطرقه قبل ابن خلدون طارق، كما شملت طرقاً علمية للبحث العلمي في دراسة المجتمع والتاريخ. ولا يدرك عظم الثروة الدفينة التي تختزنها تربة هذه "المقدمة" إلا من له المام كبير بعلم الاجتماع الحديث وأصول البحث التاريخي بالمعنى العلمي، ثم اكب على دراسة نصوص "المقدمة" بإنعام نظر واطراقة تفكير، وقارن بين ما ورد فيها بما يقدمه لنا اليوم المختصون في ميادين العلوم الاجتماعية.

وابن خلدون عالم بعيد النظر دقيق الملاحظة صاحب نزعة علمية وواقعية في أحكامه الاجتماعية والتاريخية. وتعد مقدمة ابن خلدون من أصول علم الاجتماع، وأساساً لفلسفة التاريخ وحجر الزاوية فيه. وهي مقدمة تاريخية فلسفية لم ينسج أحد على منوالها قبلها حتى علماء اليونان والرومان وغيرهم. وهناك من العلماء الغربيين من خرج بتصريح خطير بعد دراسة المقدمة، فاعترف بأثر هذه المقدمة في التاريخ وفلسفته. قال روبرت فلنت: "من وجهة علم التاريخ وفلسفته يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة والعالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيعان أن يقدموا أسماً يضاهي في لمعانه ابن خلدون" أن من يقرأ المقدمة بإخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن ابن خلدون يستحق لقب "مؤسس علم التاريخ وفلسفته". إضافة لذلك فإن "كريم" يعتبر ابن خلدون رائداً لنظرية التطور الدائري للمجتمع، ويعتبر انصار هذا الاتجاه أن ابن خلدون واضع حجر الأساس لعلم الاجتماع الوضعي.⁽¹⁾

والحضارة عند ابن خلدون بداية ونهاية التطور الاجتماعي والتنظيم السياسي، والإنسان اجتماعي بطبعه، وتنهض المجتمعات بتعاون الإنسان مع الآخرين، بهدف إشباع حاجاته الطبيعية. والحضارات أطوار واحوال، أبسطها البداوة حيث يسعى الناس وراء الطعام الضروري، وأوسطها المدينة حيث ترتقي

(1) الحفني، عبدالمنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر ص 76-77





حاجاتهم اقتصاديا وفكريا وروحيا ، وأرقاها الدولة التي تستهدف خير الجماعة كلها وأمنها⁽²⁾.

فابن خلدون يعتبر من المفكرين القلائل الذين أسسوا علما جديدا على المستوى البشري وصاغوا نظرية كبرى عن المجتمع الإنساني، وبناءه وفق علم متكامل اسماه علم العمران البشري فابن خلدون لم يكتف بتحديد اسم العلم ومجالاته بل ضمن ذلك عرضا تفصيلا متكاملا لأوجه التفاعل والآثار لهذا العلم، وقد اتسمت دراساته باستخدام العقل في تحليلاته المجتمعية والسياسية بدون تدخل للعاطفة أو تأثيراتها، ويمكن تحديد ذلك من خلال رؤيته عن السلطة أو العصبية والتعليم والتجارة، والنقد العقلي للمرويات التاريخية وغيرها من المعلومات. لذا فقد سبق ابن خلدون عصره بخمس قرون وأكد أن للمجتمع هوية مستقلة عن الافراد وأهوائهم وان التاريخ لا يجري عفو الصدفة والهوى بل له قوانينه ونواميسه، واكتشف طرائق الاستقراء العلمي في التاريخ ووصل الى نتائج في التاريخ والاجتماع هي من الحقائق الاساسية اليوم في هذين العلمين⁽³⁾.

كما إن المقدمة هي أشهر ما كتبه العرب في المجال الاجتماعي، وهي من الكتابات القليلة العميقة التي كتبت في المجال الاجتماعي في القرون الوسطى على مستوى العلم الإنساني ككل، أنني أرى المقدمة بداية لأعمال لاحقة نحتاجها، فنحن نحتاج إلى إعادة تحليل مجتمعاتنا والعلاقات الحالية فيها، واستخراج التظييرات التي تدرس المجتمع على غرار ما قدمته المقدمة أو أكثر منها⁽⁴⁾. إن مجتمعاتنا تحتاج إلى دراسات استبصارية عميقة لتحليل أوضاعها وترسم

(2) نفس المرجع السابق ص 46.

(3) انظر للاستزادة كتاب جديد في مقدمة ابن خلدون ص 5-9 د. محمد عبدالرحمن رجب.

(4) لدراسة المقدمة فوائد عديدة، فتبدأ الفوائد المباشرة من المعلومات المعقدة في المقدمة ثم المنهجية التي اتبناها ابن خلدون في ذلك، إلى تعدد الدراسات حول المقدمة التي تمكس مدى تخلفنا وضعفنا، ومن الفوائد أيضا أنها توضح اسلوب الكتابة السهل الممتنع الذي يميز القدرة على الكتابة المسترسلة عميقة المعاني، ويمكننا أن نعرف جزالة هذا الاسلوب قياسا بكتب اخرى عديدة في تلك المصور، أو بطريقة الكتابة التي تتسم بها معظم كتاباتنا المعاصرة.





طرق التقدم فيها، والمقدمة تعتبر خطوة في هذا الاتجاه.

كما أن دراسة المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في تحليل ودراسة المجتمع، وما يتضمنه هذا المنهج من تكامل وترابط يساهم في تطوير منهجيات البحث الاجتماعي والتاريخي بتطبيقاته المختلفة لذا فهي من اهم نقاط التحول بطرق التفكير ومنهجيات التحليل في العلم الاجتماعي وهي أول كتاب اجتماعي حوّل الحديث مما يجب أن يكون في كتب السياسة الشرعية الى ما هو كائن فعلا انه تحول نوعي وتغيير في الفكر الانساني لازالت آثاره مستمرة سواء على مستوى منهجيات التحليل أو نوع المعلومات، يدعم ذلك ما اتسمت به المقدمة من شمول حيث ناقشت كافة أوجه علم العمران من سياسة وتربية واقتصاد.

ان منهج ابن خلدون في تحليلاته اعتمد على احد مناهج الكتابة المعروف باسم الاستبصار العلمي، والذي من خلاله يعرض الباحث رؤية معينة من خلال خبرته واطلاعاته وتأمله بالأمر بطريقة منطقية، وتختلف الرؤية الاستبصارية من عالم لآخر باختلاف رؤية للحياة وتحليلها والعمق العلمي للفرد، اضافة الى المنظور الذي يستخدمه ومستوى التحليل الذي يتبعه والمنطلقات التي ينطلق منها. ويلاحظ أن معظم المفكرين والفلاسفة والعباقرة والدارسين في العلوم الانسانية الذين صاغوا النظريات الكبرى في الدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والتربوية انطلقوا في استبصاراتهم من منطلقات نظرية، دعمتها في أحيان عديدة بيانات أو مشاهدات واقعية او دراسات ميدانية أو خبرات تاريخية، لذا كان البناء الفلسفي لتحليلاتهم يؤدي الى رؤية نظرية متكاملة ومؤثرة في مسيرة العلم ككل.

ونتيجة عمق دراسة ابن خلدون وراثتها تأثر بها معظم العلماء الاجتماعيين العرب حيث كانت المقدمة محطة مهمة في حياتهم ودرسوها بشكل أو آخر تأييدا أو معارضة- بطريقة قرآته للمجتمع وتحليل تفاعلاته ومصادر القوة فيه⁽⁵⁾.

(5) معظم المفكرين والاجتماعيين العرب كانت دراسة المقدمة محطة رئيسية في دراساتهم من أمثال د.طه حسين





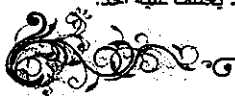
ونتيجة لأهمية المقدمة تم طباعتها منذ وقت مبكر في اللغة العربية والعديد من اللغات الأخرى حيث طبعت في مصر لأول مرة في العام 1274هـ/1858م بتصحيح الشيخ نصر الهوريني واعتمدت على عدة طبعات يكمل بعضها الآخر وهذه الطبعة انتشرت بطبعات بيروت والقاهرة، كما طبعت في باريس في العام ذاته بتصحيح المستشرق كاترمير Etienne Quartremere وتعددت طبعاتها، ولكن أول نشرة عربية علمية محققة لها هي نشرة العالم الكبير د.علي عبد الواحد وافي، وذلك في العام 1957م، ثم توالى هذه النشرات، وكان آخرها في الدار البيضاء 2005م د.عبد السلام الشدادي ثم في بيروت 2006 لإحسان عباس وابراهيم شبوح.

كان لما تحقق للمقدمة من بعد صيت عند الغرب وشهرتها تمت ترجمتها الى عدة لغات اجنبية. وكانت البداية مع البارون دي سلان M.de Slane الذي ترجمها الى الفرنسية في ثلاث مجلدات كبيرة بين سنتي 1863 و 1868 بعنوان Les Prologemenes d'Ibn Khaldun، ولكن أهم تلك الترجمات هي الترجمة الانجليزية التي قام عليها المستشرق الكبير الالماني الاصل فرانتس روزنتال Franz Rosenthal (ت2003) ونشرت في نيويورك في العام 1958 في ثلاث مجلدات كبيرة بعنوان:

The Muqadimah: An Introduction to History.

يهما في هذا المقام النشرة الكاملة للكتاب بمجلداته السبع، فبدأ المستشرق الفرنسي دفيرجيه Desverges (ت1867) في عام 1841 بنشر مقتطفات

والأستاذ سامع الحصري، ود.علي وافي، د.حسن الساعاتي، ود.محمود إسماعيل، ود.محمد اسعد نظامي، ود.محمد الجابري، ود.علي الوري، ود.محمود الزواوي، ود.أبويعرب المرزوقي، د.سامية الساعاتي، محمد عبدالله عنان، عبدالسلام الشدادي، عبدالرحمن بدوي، محمد بن تاويت الطنجي.... وغيرهم -انظر البيبلوغرافيا في آخر الكتاب- من المفكرين والكتاب الذين درسوا المقدمة وناقشوا أفكارها. وسواء مؤيدين أو معارضين لأراء ابن خلدون، وهذا الاهتمام نتيجة أهمية علمية عميقة في المقدمة، والمتأمل في المقدمة يرى قوتها العلمية ووجاهة أفكارها، وهذا لا يكاد يختلف عليه احد.





من هذا الكتاب، تدور حول تاريخ المغرب مع ترجمة فرنسية بعنوان:
**Histoire de l'Afrique sous les Aghlabites et la Sicile sous
la Domination Musulmane.**

تعددت بعد ذلك نشرات جزئية للكتاب عنيت في معظمها بتاريخ المغرب والاندلس، ومن جملة من قاموا على هذه النشرات البارون دي سلان، ودوزي Dozy R. (ت1883) وأماري Amari M. (ت1889) وويل A. Bell (ت1845) وروزنتال وغيرهم، وعادة ما كان ينشر النص العربي والترجمة للغات الأخرى معها ويكتفى بالترجمة⁽⁶⁾.

ان اسهام ابن خلدون في المقدمة الذي زادته الايام أهمية، وزادته الدراسات حوله قيمة وتاملا، يدعونا لقراءته بطرق شتى وما نقدمه اليوم من عمل هو محاولة لقراءة جديدة له شملت اختصاره مع الحفاظ على النصوص ذات القيمة العلمية او الاجتماعية أو المنهجية التحليلية مما يجعله أقرب للقارئ وأسهل تناولا له، بالإضافة الى الاضافات الاثرية في الهوامش التي تساهم في ربطها بالواقع مستفيدا من آراء اساتذة كبار قرأوا المقدمة، وامعنوا الفكر حول افكارها عرضاً وتحليلاً ومناقشة.

لذا فإصدار مقدمة ابن خلدون مختصرة، عرض المقدمة بشكل أكثر مباشرة وعمقا مع المحافظة على الجوانب المهمة المشرقة فيها والحفاظ على النص الأصلي والأفكار التي تضمنها والتي لازال أكثرها له أثرا إلى اليوم، لقد حافظت في الاختصار على منهج ابن خلدون وأسلوبه وجميع المعلومات العلمية الاجتماعية في المقدمة والأفكار الأصلية والحفاظ على سياقها العلمي في مكانها بصياغتها العلمية، ولم أضف عبارة او معنى على كلام ابن خلدون كما أن النقل الوحيد للمعلومات من مكان لآخر الذي قمت به في المقدمة هي وضع أغلاط المؤرخين كمقدمة سابعة تسهيلا للاستفادة منها حيث وضع ابن

(6) ا.د. عبادة كحيلة، مقدمة تاريخ ابن خلدون، ص21، طبعة الهيئة العامة لتصور الثقافة سلسلة رقم 159





خلدون ستة مقدمات. وذكر اغلاط المؤرخين مسرودة في أول الكتاب. كما قمت باختصار الاستطرادات والمعلومات الإضافية والتي مثلت نحو نصف المقدمة، وهي منقولة غالباً من كتب أخرى كما حذفتم المعلومات التي ثبت عدم صحتها كالحديث عن الكيمياء والسيميا أو تجاوزها العلم من خلال تأكيدها بشكل أكثر دقة، مثل التفصيلات الجغرافية التي نقلها عن الإدريسي بأكثر من خمسين صفحة، وهذه المعلومات أصبحت معروفة للناس بشكل أدق لذا تم الإشارة المختصرة لها مع عرض خريطة منقولة عن خريطة الإدريسي التي رسمها لجغرافيا الكرة الأرضية.

كما أنني أبقيت على النصوص ذات القيمة العلمية واختصرت النصوص التاريخية واستشهد بجزء منها عند الحاجة وتم تجاوز بعض النصوص والأدبية التي تعتبر قيمتها العلمية محدودة في الدراسات الاجتماعية.

كما أن الفصول التي تحوي معلومات شرعية أو علوم شرعية أو لغوية أو أدبية أبقيت على الأفكار التي لها علاقة في المجتمع حيث تدخل هذه الأفكار تحت مجالات في الدراسات المعاصرة مثل علم الاجتماع الأدبي أو علم الاجتماع الديني وغيرها من أفكار ذات علاقة في علوم معاصرة.

ورغم كثرة الكتب والأبحاث والدراسات التي ناقشت فكر ابن خلدون والأفكار التي عرضها بالمقدمة، ومواضيعها ومجالاتها، إلا أنه لا توجد حسب اطلاعي أي اختصار للمقدمة رغم وجود العديد من الكتب العربية والانجليزية كاختيارات من المقدمة⁽⁷⁾.

(7) لقد بدأت علاقتي مع المقدمة منذ وقت مبكر حينما كنت طالباً في صف ثاني ثانوي وسمعت عنها من مدرس مادة علم الاجتماع، واشترت نسخة من طبعة دار الشعب وقرأت أجزاء منها كنوع من صداقة المعلم أكثر من قدرة التعلم، وفي المرحلة الجامعية درست عن ابن خلدون في مقررات عديدة وتعرفت على العديد من أفكاره وكتبته أبحاث مختصرة في ذلك منها بحثاً (لماذا لم تنتشر أفكار ابن خلدون بعد عصره؟) وبعد إنهائي رسالة الدكتوراه عدت إلى المقدمة وتأملت من أفكار ابن خلدون، وبعد عودتي هذه خطرت لي فكرة اختصار المقدمة وتقريبها للقراء، ثم شاركت في الرياض عام 2007 في ندوة عن ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على وفاته، وقدمت ورقة عمل تحت عنوان "ابن خلدون والمجتمع المعاصر" وهناك دراسات أخرى أعدتها حول أفكاره أمل أن ترى النور قريباً.



فهذا الاختصار هو تقريب للمقدمة، وتسهيل للاستفادة منها ومحاولة تقريب المقدمة لعصرنا الحاضر خاصة لغير المختصين في الدراسات الاجتماعية وذلك من خلال الاختصار أولاً ثم التعليق على نصوص المقدمة وربطها بالواقع الحالي، حيث أن التعليقات التي تمت اضافتها تمثل حوار مع المقدمة تهدف الى تسهيل عرض العديد من أفكار المقدمة أو شرحها وربطها بالواقع المعاصر ومناقشتها مع النظريات والافكار الاخرى او الاعتراض عليها.

ان المقدمة عمل ذو قيمة فريدة وازدادت قيمتها بالقراءات الجديدة لها وتحليلها من علماء وخبراء من مختلف الأمم تأييداً أو معارضة ورغم تقادم الزمن لازال معظم نصوصها له قيمة علمية كبيرة حتى الآن.

اولاً : المنهجية العلمية لعملي في المختصر :

الاختصار هو إحدى المنهجيات العلمية لتقريب المادة أو تبسيطها أو التركيز على الأجزاء الأكثر أهمية، فالاختصار حذف تحكمي يقوم فيه الباحث بالمحافظة لما يراه مادة ذات أهمية أكبر في النسخة المختصرة. لذا كانت موسوعية أبواب المقدمة، وشمولها على أبواب عديد في مجالات عديدة يجعل الاختصار عملاً دقيقاً يحتاج إلى قراءات في مجالات عديدة لتسهيل استيعاب النص وتحليله ومن ثم القدرة على اختصاره بشكل مناسب. وقد تم الاختصار وفق التالي:

1. اعتمدت في اختصار المقدمة على عدة نسخ أهمها النسخة التي حققها وراجعها أ.د. علي عبد الواحد وافي، في الترقيم والفصول، وهي أكثر النسخ دقة وشمولاً، حيث أصدرها في ثلاثة مجلدات تضمنت مقدمة مطولة عن المقدمة وابن خلدون ونص متكامل من عدة نسخ ومخطوطات وتحقيق مفصل للنص ثم ملحق تحليل المفاهيم والمصطلحات الواردة في المقدمة، وأماكن وجودها وقد التزمت في متن الاختصار بهذه النسخة وضمنت



العديد من ملاحظات وشروحات د. وافي، في الهوامش وذيلتها باسمه ورقم صفحة النقل. بالإضافة إلى استفادتي من نسخة د. عبدالسلام الشداوي والتي تعتبر من أدق النسخ، خاصة من ناحية التحليل، مع المصادر الفرنسية إضافة إلى صورة من النسخة الأصلية التي طبعة بحروف حجرية وحققتها ونشرها الشيخ نصر الهويريني عام 1274هـ - 1858م، كما اطلعت على عدة نسخ أخرى مثل طبعة بيروت ودار الشعب.

2. وفي هذا الاختصار حافظت على المعلومات ذات الأهمية العلمية من نظريات وتحليلات اجتماعية واقتصادية والافكار الاجتماعية في تحليل المجتمع، مما جعل الأفكار الأساسية في المقدمة تخرج بصورة واضحة مع المحافظة على الأسلوب والتمن.

3. أرى ان هذا الاختصار يساهم بالتركيز في تحديد النصوص الأساسية التي تعتبر الانجاز المميز والعبقري لابن خلدون فتحديد هذه النصوص يساهم في إعادة القراءة للمقدمة بشكل أكثر عمقا وتركيزاً، مع المحافظة التامة لجمع النصوص العلمية حتى مواضيع السياسة والعصبية والاقتصاد والتربية.

4. من خلال قراءتي للمقدمة واختصارها استتارتني العديد من النصوص فقممت بالتعليق عليها بطريقة احسب أنها تثري النص وتزيده قربا من واقعنا.

5. جميع الآراء والملاحظات التي اضفتها أو النقولات الأخرى تم وضعها في هامش خاص.

6. بعض نصوص ابن خلدون تم نقلها في الهامش مع توضيح رقم الصفحة فيها.





7. ابقاء تسمية الفصول فصول والترقيم للوحدات الداخلية بأرقام بدل تكرار كلمة فصول.

8. تم الترقيم للفقرات التي تعرض أسباب أخطاء المؤرخين تسهيلاً للاستفادة.

9. تم شرح منهجيات ابن خلدون في التحليل وهي لا تقل أهمية عن المعلومات العلمية التي احتوتها المقدمة ويمكن تتبع العديد من المنهجيات بقراءة دقيقة لها "أنظر كتاب منطلق ابن خلدون" للدكتور علي الوردي. وكتاب "علم الاجتماع الخلدوني" للدكتور حسني الساعاتي.

10. تم إبقاء بعض النظم والمراسم التي كانت في عصر ابن خلدون والآن شبة منقرضة مثل المراسم السلطانية، والتجارة، والتعليم لما لها من قيمة في نوع المادة العلمية التي قد توجد في معظم المجتمعات كما أنها مهمة في دراسة التاريخ الاجتماعي، حيث يوجد في بعض الدول اليوم خاصة في دول المغرب العربي أنماط متطورة لهذه النظم.

ثانياً: منهجية كتابة الهوامش والتعليقات:

كتبت بعض التعليقات والمناقشات والشروح في الهامش، حيث اعتبرت هذه التعليقات حوار لي مع المقدمة ودعم أو تأييد أو شرحاً أو تبسيطاً أو ربطاً بالواقع. واهتمت بإضافة التعليقات التي أرى أنها تقيد القارئ وتقربه من المقدمة. وقد يزيد ما ثراءً وحيوية وتجديداً ويساهم في ربطها بالواقع وهذا ما حاولت أن أقدم فيه من خلال الهوامش في الحاشية كنوع من القراءة الجديدة لها. إضافة إلى التعريف اللغوي لبعض المصطلحات أو معالجة قضايا رئيسية ناقشتها المقدمة مثل العصبية أو السياسة أو الاقتصاد كوحدات بحث.

ولم أفضل -في هذه التعليقات- أن أحشوها بأراء الآخرين حول مختلف الأفكار التي طرحها ابن خلدون، بل فضلت أن تمثل هذه التعليقات أهم الآراء العلمية





التي أراها مع الاستفادة من بعض الايضاحات والمعاني التي أضافها بعض العلماء خاصة د.علي عبد الواحد وافي ود.عبد السلام الشداوي على حاشية النسخ التي أخرجوها للمقدمة.

وقد بلغ اجمالي التعليقات أكثر من ستمائة تعليق في الهوامش والتي تمت الاستفادة منها من مصادر عديدة وفق التالي:

1. تمت الاستفادة من أكثر من أربعين تعليق للدكتور علي عبد الواحد وافي نقلا من النسخة التي حققها، وتركزت معظم التعليقات على التحليل العلمي واللغوي لبعض نصوص المقدمة.

2. تم الاستفادة من تعليقات الدكتور عبد السلام الشداوي ذات العلاقة بالمقارنات العلمية والمرجعيات للنصوص حيث تم اقتباس نحو خمسة وعشرون تعليقا ذات عمق علمي ومنهجي.

3. تعليقات وشروح ومعاني لغوية تم الاستفادة من مراجع لغوية عديدة.

4. تعليقات من مراجع مختلفة ناقشت افكار ابن خلدون ثم عرض المراجع وتحديدها بالهوامش ذات العلاقة.

5. تعليقات علمية ومنهجية قمت بعرضها تساهم في ربط المقدمة بالعصر الحاضر والنظريات المعاصرة اضفتها لتقريب المقدمة الى القراء.

6. تعليقات انطباعية وتساؤلات تمت اضافتها لتثري المقدمة وتفتح أبوابا لنقاشات أخرى حولها.

7. تم ترقيم الهوامش برقم متسلسل لتسهيل ترتيبها وعدم التكرار وتسهيل الاستفادة منها.

وأخيرا أرى أن عظمة المقدمة تبدو في أن جميع الدراسات حولها تتقدم مع الزمن وتكون شواهد صغيرة عن المقدمة عبر التاريخ والمقدمة تتجدد قيمتها والاهتمام بها.





ان القوة العلمية لابن خلدون تبدو في أفكاره التي يتدارسها العلماء، اضافة الى عدم وجود اسهامات من العلماء والمفكرين مشابه للمقدمة رغم قوتهم العلمية فهل السر في قوة ابن خلدون أم السر في ضعف العلماء الآخرين، انه أمر يحتاج دراسة وتأمل، ويثير السؤال: كيف يمكن بناء نظام معرفي يجعل المفكرين ينتجون أفكاراً عميقة، بدل من علماء يكتفون بمناقشة ما كتبه أسلافهم أو غيرهم وبحوثهم محدودة الأثر؟

أما المقدمة فهي نص كلاسيكي تتجدد قراءته في كل عصر وسيبقى الباحثون مختلفون فيه سواء في المنهج أو المعلومات أو النماذج، ويختلف باحثو كل عصر تأييداً ورفضاً وتبقى المقدمة، وتتجدد الحوار حولها، وستستمر المقدمة إلى سنوات طويلة تمدنا بمعلومات قيمة ومنهجية مهمة للتحليل، وهذا المختصر هو خطوة من هذه التحليلات والدراسات.

وقبل الختام، واجب الشكر لكل من ساعدني وساهم في إتمام هذا العمل وهم: الصف: وفيق عيسى بدر الدين، ببلوغرافيا: عبد المنعم طه، تنسيق الهوامش: محمد اسماعيل، المراجعة اللغوية: عادل محمد ناصر، الإخراج والتصميم: عبد الباسط محمد علي، مع شكري للجميع على جهودهم

والله ولي التوفيق،،،

كتبه

د.د. عبد المحسن بن احمد العصيمي



1-52 المقدمة

- المدخل لعلم العمران: 5

9-52 الفصل الأول

- المقدمة الأولى: الاجتماع الإنساني ضروري: 10
- المقدمة الثانية: في قسط العمران من الأرض: 12
- المقدمة الثالثة: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم: 16
- المقدمة الرابعة: في أثر الهواء في أخلاق البشر: 21
- المقدمة الخامسة: في اختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم: 23
- المقدمة السادسة: أصناف المدركين للغبب بالفطرة أو الرياضة ويتقدم الكلام بصفة الوحي والرؤيا. 26
- والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف: 31
- المقدمة السابعة: في فضل علم التاريخ: 42
- أنواع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخين وأسبابها: 45

53-106 الفصل الثاني

1. في أن أجيال البدو والحضر طبيعية. 55
2. في أن جيل العرب في الخلقة طبيعي: 57
3. في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران، والأمصارُ مددٌ لها. 59
4. في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر: 61
5. في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر 62
6. في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمتعة منهم 63
7. في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية 66
8. في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في معناه 68
9. في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم 70
10. في اختلاط الأنساب كيف يقع 72
11. في أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم 73

12. في أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية..... 74
13. في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه..... 75
14. في أن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم..... 77
15. في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء..... 79
16. في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها..... 81
17. في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك..... 82
18. في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيلة في النعيم..... 84
19. في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم..... 85
20. في أن من علامات الملك التفاضل في الخلال الحميدة وبالعكس..... 87
21. في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع..... 91
22. في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية..... 92
23. في أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالفالب في شعاره وزِيَقُونَحْتِه وسائر أحواله وعوائده..... 94
24. في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء..... 96
25. في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط..... 98
26. في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب..... 99
27. في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة..... 102
28. في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك..... 103
29. في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار..... 105
- الفصل الثالث 107-270**
1. في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية..... 109
2. في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية..... 110
3. في أنه يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية..... 112
4. في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الديناُما من نبوة أو دعوة حق..... 113

5. في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها114
6. في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم115
7. في أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها117
8. فصل في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائم بها في القلّة والكثرة119
9. فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والمصائب قل أن تستحكم فيها دولة121
10. في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد123
11. في أن من طبيعة الملك الترف124
12. في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون125
13. في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الإنفراد بالمجد وحصول الترف والدعة126
14. في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص129
15. في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة132
16. في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها133
17. في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار134
18. في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها137
19. في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبية بالموالي والمصطنعين140
20. في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول141
21. فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه144
22. في أن المتلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك146
23. في حقيقة الملك وأصنافه147
24. في أن إرهاب الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر149
25. في معنى الخلافة والإمامة151
26. في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه153
27. في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة158
28. في انقلاب الخلافة إلى الملك160
29. في معنى البيعة166
30. في ولاية العهد167
31. في الخطط الدينية الخلافة170

32. في اللقب بأمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء 180
33. في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود 183
34. في مراتب الملك والسلطان وألقابها 187
35. في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول 205
36. في اشارات الملك والسلطان الخاصة به 207
37. في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها 217
38. في الجباية وسبب قتلها وكثرتها 223
39. في ضرب المكوس أواخر الدولة 225
40. في أن التجارة من السلطان مضره بالرعايا مفسدة للجباية 227
41. في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة 231
42. في أن نقص المعطاء من السلطان نقص في الجباية 235
43. في أن الظلم مؤذن بخراب العمران 236
44. في الحجاب كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم 241
45. في انقسام الدولة الواحدة بدولتين 244
46. في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع 246
47. في كيفية طروق الخلل للدولة 248
48. في اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايته ثم تضايقه طوراً بعد طور إلى قضاء الدولة واضمحلالها 253
49. في حدوث الدولة وتجديدها كيف يقع 256
50. في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاوله لا بالمانجزة 257
51. في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات 261
52. في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينظم بها أمره 263
53. في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الفطاء عنه ذلك 266
54. في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام عن الملاحم والكشف عن مسمى الجفر 268

271-324 الفصل الرابع

1. في أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها توجد ثانية عن الملك 273
2. في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار 275
3. في أن المدن العظيمة والهيكل المرتفعة إنما «يُشيدها الملك الكثير» 276

4. في أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل بيناتها الدولة الواحدة 278
5. فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة 280
6. في المساجد والبيوت العظيمة في العالم 283
7. في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة 287
8. في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول 289
9. في أن المباني التي كانت تختلطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأهل 290
10. في مبادئ الخراب في الأمصار 292
11. في أن تناضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تناضل عمرانها في الكثرة والقلة 293
12. في أسفار المدن 297
13. في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران 300
14. في أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفه والفقير مثل الأمصار 301
15. في تأثر المقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستفلاتها 303
16. في حاجات المتولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة 305
17. في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدولة وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها 306
18. في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده 310
19. في أن الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها 316
20. في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض 320
21. في وجود العصبية في الأمصار وتقلب بعضهم على بعض 321
22. في لغات أهل الأمصار 323

الفصل الخامس 325-390

1. في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية 327
2. في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه 331
3. في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي 333
4. في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي 335

5. في أن الجاه مفيد للمال 338
6. في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتلق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة 340
7. في أن القائمين بأمر الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب 346
8. في أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو 348
9. في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها 349
10. في أي أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغي له اجتناب حرفها 350
11. أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك 352
12. في نقل التاجر للسلع 353
13. في الاحتكار 354
14. في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخيص 355
15. في أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة 357
16. في أن الصنائع لا بد لها من المعلم 359
17. في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته 361
18. في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها 363
19. في أن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طالبيها 365
20. في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع 366
21. في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع 367
22. في من حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعدها ملكة في أخرى 368
23. في الإشارة إلى أمهات الصنائع 369
24. في صناعة الفلاحة 370
25. في صناعة البناء 371
26. في صناعة النجارة 373
27. في صناعة الحياكة والخياطة 375

28. في صناعة التوليد..... 376
29. في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية..... 377
30. في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية..... 379
31. في صناعة الوراقة..... 384
32. في صناعة الفناء..... 385
33. في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب..... 385
- الفصل السادس 391-548**
1. فصل في الفكر الإنساني..... 393
2. في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر..... 395
3. في العقل التجريبي وكيفية حدوثه..... 397
4. في علوم البشر وعلوم الملائكة..... 399
5. في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام..... 402
6. في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب..... 404
7. في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري..... 405
8. في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع..... 406
9. في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة..... 410
10. في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد..... 412
11. علوم القرآن من التفسير والقراءات..... 415
12. علوم الحديث..... 418
13. علم الفقه وما يتبعه من الفرائض..... 420
14. علم الفرائض..... 422
15. أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات..... 423
16. علم الكلام..... 426
17. في كشف الغطاء عن التشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في
الاعتقادات..... 429
18. علم التصوف..... 432

19. علم تعبير الرؤيا 434
20. العلوم العقلية وأصنافها 438
21. العلوم العددية 442
22. العلوم الهندسية 444
23. علم الهيئة 446
24. علم المنطق 447
25. الطبيعيات 449
26. علم الطب 450
27. الفلاحة 452
28. علم الإلهيات 453
29. علوم السحر والطلسمات 455
30. علم أسرار الحروف 459
31. علم الكيمياء 460
32. في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها 462
33. في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها 469
34. في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من الفاسد عن اقتحاليها 471
35. في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها 474
36. في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل 478
37. في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم 479
38. في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته 480
39. في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل 486
40. في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طريقه 488
41. في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم 491
42. في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم 493
43. في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها 494
44. في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم 496

45. في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي 499
46. في علوم اللسان العربي 503
47. في أن اللغة ملكة صناعية 508
48. في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير 510
49. في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر 512
50. في تعليم اللسان المضرى 513
51. في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم 515
52. في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من العجم 517
53. في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر 520
54. في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر 522
55. في أنه لا تتفق الإجابة في فني المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل 524
56. في صناعة الشعر ووجه تعلمه 525
57. في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني 532
58. في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ 533
59. في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيفية جودة المصنوع أو قصوره 536
60. في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر 537
61. في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد 539
62. من الموشحات والأزجال للأندلس 541

I-XLII _____ المراجع

- II..... سيرة ابن خلدون
- XVIII..... مؤلفات ابن خلدون
- XVII..... ببلوغرافيا- مؤلفات عن ابن خلدون
- Writings about Ibn Khaldun in foreign languages.....XXXIII



الملاحق

- سيرة ابن خلدون
- مؤلفات ابن خلدون
- ببلوغرافيا مؤلفات عن ابن خلدون





وتُضرب فيها الأمثال، وتُطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديهما دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق، وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المُضعفة لفقوها ووضعوها واقتنى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها. ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل. والغلط والوهم نسب للأخبار وخليق. والتقليد عريق في الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يقاوم سلطانه. والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه. والناقل إنما هو يملي وينقل. والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقّل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل.

هذا، وقد دونّ الناس في الأخبار وأكثروا، وجمموا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة. هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنام، مثل ابن إسحق والطبري⁽⁶⁾ وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير،

(6) يرى ابن خلدون أن هؤلاء هم أهم مراجع علم التاريخ والذي أتى بعدهم ناقل ومقلد. دون استحصار بوقائع الأحداث انظر ص 284، تأكيد رأيه هنا ما نراه من تفاصيل لحياة العرب في عصورهم الأولى إلى القرن الرابع وتفاصيل حياتهم وأحداثهم حيث كانت الحضارة مزدهرة ثم انحسار العلم واقتصاره على الأحداث المهمة دون كافة وقائع الحياة .





وان كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات ومشهور بين الحفظة الثقات إلا أن الكافة اختصهم بقول أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف وإتباع آثارهم والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم. فالعمران⁽⁷⁾ طبائع في أحواله ترجع إليه الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار.

ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسُمّت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم. فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتك بعلم الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك⁽⁸⁾.

سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، مفتدياً بالمرام السهل من العويص، داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، وذلك من الحكم النافرة صعباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً.

(7) العمران من أهم المصطلحات الخلدونية، لا يعادل بالضبط كلمة CIVILIZATION ولا كلمة CULTURE اللتين يترجم بهما عادة. فنحن نجد في كلمة CIVILIZATION عدة معاني أساسية، مثل التعارض بين المجتمعات المتطورة والمجتمعات الهمجية أو الوحشية، أو فكرة حالة الإنسان البدائية أو الطبيعية ETAT DE NATURE، التي ليس لها وجود في كلمة عمران. وفي استعماله لكلمة عمران يعتمد ابن خلدون بوضوح على فكرة الخلق الدينية. فالعمران في نظره هو الواقع الإنساني أو النظام الإنساني بصفة عامة، كما أراه الله. من هذا المعنى تنتقل إلى فكرة الحياة الاجتماعية للبشر أو أحياناً وأكثر تحديداً، فكرة الحياة الحضارية باحتشادها السكاني الكبير، بالتعارض مع الوحش الذي يعني الحياة المنعزلة في المناطق الجبلية أو الصحراوية. نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 7.

(8) يوضح ابن خلدون منهجيته في ذلك من خلال إتباعه مدخلاً واقعياً يستبصر الأحوال ويعرف الأسباب ومنطقها بعيداً عن التقليد.





ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحوول^(*)، في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت، جملة وأوضحت براهينه وعمله فجاء هذا الكتاب فذاً بما تضمنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة.

(*) الحول: التحول من حال إلى أخرى.





المدخل لعلم العمران⁽⁹⁾

أعلم إن هذا العلم - علم العمران - علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذا السياسة المدنية هي تدير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه.

وكانه علم مستنبط النشأة، ولمعري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري أفغلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكام في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر - رضي الله عنه - بحجوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم

(9) هذا العنوان من استحداث مختصر المقدمة وهناك أكثر من رأي لاكتشاف ابن خلدون علم العمران منهم من يراه اكتشافاً سرينديبياً - أي بالصدفة التي تؤدي إلى معلومة - وآخرون يرونه بوعي كامل مع استخداماته وتفاصيله وتطور التحليلات في كافة مناحي الحياة مع استفادة كبرى من علم التاريخ إلى أن وصل إلى مفهوم العمران البشري. انظر للمقارنة بحوث محمد أسعد نظامي عن ابن خلدون، والذي يراه المختصر أن ابن خلدون أسس هذا العلم بوعي كامل وشاهد بذلك شرحه للعلم وأبوابه وأن من يأتي بعده يتم ما بنى.





أمة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم. وإذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعية يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه، لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسأله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة لهذا هجره والله أعلم وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً⁽¹⁰⁾.

وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم⁽¹¹⁾، وهي من جنس مسأله بالموضوع والطلب: مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع. ومثل ما يذكر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، وأن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنسان مفسد للنوع، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع⁽¹²⁾، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها

(10) هذا النص المجلد يحدد أسلوب بناء العلوم و معرفة حقيقة العلم وأسس بنائه، أما علم التاريخ فاهتم بثمرته وهو الأخبار والأحداث، وانصرف عن منهجيته، وهذا ما يحاول ابن خلدون تأصيله فالحقائق والمفاهيم تصنع العلوم. كما أن علم العمران هو من العلوم المركبة التي تستفيد من علم التاريخ ولكنها لا تقف عنده، فالتاريخ أخبار عن الحقائق وتمحيصها أما العمران فهو معرفة النواميس والسنن والقوانين التي يسير عليها العمران البشري.

(11) تستند معظم العلوم على مبدأ التحليل في الأحكام والمسببات التي لها في كافة العلوم، وما تم ذكره في العلوم الشرعية مثال واضح بذلك.

(12) الحقيقة أن الحل والتحرير أكبر مما يمكن تحليله بسبب أو آخر، والتعليل قد يناسب زمان أو مكان معين ولكن التشريع أوسع من ذلك.





النظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة⁽¹³⁾. وكذلك أيضا يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة، لكنهم لم يستوفوه، فمن كلام المويضان بهرام بن بهرام في حكاية اليوم التي نقلها المسعودي: «أيها الملك إن الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشرعية إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل الى المال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرب وجعل له قيما وهو الملك» ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه «الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمال، وإصلاح العمال باستقامة الوزراء، ورأس الكل بافتقار الملك حال رعيته بنفسه واقتداره على تأديبها حتى يملكها ولا تملكه غيرها من أقوال الحكماء في هذا الباب.

وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفي بينا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفاذة مويضان.

ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً⁽¹⁴⁾، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجُهيته خبره⁽¹⁵⁾. فإن كنت قد استوفيت مسائله. وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت

(13) أي المذكورة.

(14) معظم العلوم بيتكرها علمائها عن طريق الإلهام أودقة الملاحظة والتأمل إضافة إلى أعمال العقل والاستنباط والاستقراء، والمقارنة بين مختلف الأمور، انظر كيف ابتكر الفراميني علم المروض أو الشافعي علم أصول الفقه أو نيوتن قانون الجاذبية.

(15) سن بكره مثل يطلق على من يأتي بالخبر الصادق، وجهنيه خبره مأخوذة من المثل المشهور عند جهينة الخبر اليقين والمقصود الخبر المؤكد.





بغيره مسأله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولئى الفضل لأنسى نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، واللّه يهدي بنوره من يشاء.

ونحن الآن نبين فى هذا الكتاب ما يعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق فى معارف الخاصة والعامة، وتُدفع بها الأوهام وترفع الشكوك ونقول:

لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها. فمنها العلوم والصنائع التى هى نتيجة الفكر الذى تميز عن الحيوانات، وشرف بوصفه على المخلوقات، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك، قال تعالى: (أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى).. ومنها العمران وهو التساكن والتنازل فى مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما فى طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدوياً، وهو الذى يكون فى الضواحي وفى الجبال وفى الحلال المنتجمة فى القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضرياً وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن⁽¹⁶⁾ للاعتصام بها والتحصن بجدرانها، وله فى كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له. فلا جرم انحصر الكلام فى هذا الكتاب فى ستة فصول وثمان مقدمات⁽¹⁷⁾.

وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعى وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعى أقدم من الكمالي، وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران، كما نبين لك بعد واللّه الموفق للصواب.

(16) مفهوم البدو عند ابن خلدون أوسع من المفهوم المستخدم الآن لأنه يشمل البادية ومن سكن بالقفار والضواحي لو كانوا مستقرين. لأنه يربط ذلك بالطبائع والسلوك والائتماء بينما ارتبط المفهوم المعاصر بالبدو بالانتقال.

(17) المقدمات المذكورة فى المقدمة ستة، وقد تم وضع أغلاط المؤرخين بشكل مختصر كمقدمة سابعة لأن مكانها مع المقدمات أفضل علمياً، وللاطلاع على أغلاط المؤرخين بشكل مفصل انظر المقدمة ص- 291 ص 331.





الفصل الأول | مقدمة السلم

فكي العمران على الجملة وفيه مقدمات المقدمات (18)

المقدمة الأولى | في أن الاجتماع الإنساني ضروري.
المقدمة الثانية | قسط العمران من الأرض والانهار
والأقاليم.

المقدمة الثالثة (19) | امتد من الأقاليم والمنحرف وتأثير
الهواء في ألوان البشر وأحوالهم.

المقدمة الرابعة | أثر الهواء في أخلاق البشر.

المقدمة الخامسة | اختلاف أحوال العمران من الخصب

والجوع وأثر ذلك على أبدان البشر وأخلاقهم.

المقدمة السادسة | المدركين للغيب من البشر.

المقدمة السابعة | التاريخ وما يتبع فيه من أخطاء (20).

1

(18) عرض المقدمات مع اختصار الاستطرادات.

(19) المقدمة الثالثة تم اختصارها والاستماتة بخريطتين يوضح ما ذكر بها وعرض مختصر لها.

(20) صاغ ابن خلدون ستة مقدمات وقد قمت بوضع المقدمة السابعة التي في علم التاريخ من

مقدمة الكتاب التي وضعها قبل هذه مع المقدمات مع قيامنا بتحديد أطلاط المؤرخين بما قام به من أسئلة
تسهيلاً للقائفة.





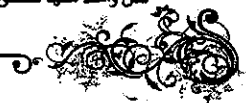
المقدمة الأولى: الاجتماع الإنساني ضروري:

في أن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: «الإنسان مدني بالطبع» أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهده إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه.

لذا فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها، وقسم القدر بينها، وجعل للإنسان عوضا من قوة الحيوانات ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة⁽²¹⁾، فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات المعجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تقي قدرته أيضا

باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها. فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وإذا كان التعاون حصل

(21) وجعل حظوظ كثير من الحيوانات المعجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرته الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان، كذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته، ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعتة ما يصل إليه من عادية غيره. المقدمة ص 340.





له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه. فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم.

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة⁽²²⁾، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان الطبيعية ولا بد لهم منها.

(22) يمثل هذا الرأي لابن خلدون أحد الاتجاهات الهامة في الدراسات السياسية الحديثة، التي تهتم بدور ووظيفة الدولة وهي قريبة من رأي هوبز في تحديد دور الدولة ووظائفها.





المقدمة الثانية: في قسط العمران من الأرض⁽²³⁾؛

اعلم أنه قد تبين في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليه. فانحسر الماء عن بعض جوانبها، لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانه بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرهما. والماء المحيط بها فهو فوق الأرض، وإن قيل في شيء منها إنه تحت الأرض فبالإضافة إلى جهة أخرى منه. وأما الذي انحسر عنه الماء من الأرض فهو النصف من سطح كرتها⁽²⁴⁾ في شكل دائرة أحاط العنصر المائي بها من جميع جهاتها بحرا يسمى البحر المحيط، ويسمى أيضا لبلاية بتقخير اللام الثانية، ويسمى أوقيانوس أسماء أعجمية، ويقال له البحر الأخضر والأسود، ثم إن هذا المنكشف من الأرض للعمران فيه القفار والخلاء أكثر من عمرانها والخالي من جهة الجنوب منه أكثر من جهة الشمال، وإنما المعمور منه قطعة أميل إلى الجانب الشمالي على شكل مسطح كروي ينتهي من جهة الجنوب إلى خط الاستواء، ومن جهة الشمال إلى خط كروي ووراء الجبال الفاصلة بينه وبين الماء العنصري الذي بينهما سد بأجوج ومأجوج. وهذه الجبال مائلة إلى جهة المشرق⁽²⁵⁾، وينتهي من المشرق إلى المغرب إلى عنصر الماء أيضا بقطعتين من الدائرة المحيطة. وهو المنقسم بالأقاليم⁽²⁶⁾ السبعة، وخط الاستواء يقسم الأرض بنصفين من المغرب إلى المشرق، وهو طول الأرض

(23) تمثل هذه المقدمة والتي بعدما تمهيدا للتطبيقات الاجتماعية في الكتاب خاصة في المقدمة الرابعة والخامسة.

(24) أوضحت البحوث الحديثة أن مساحة اليابسة تمثل 29% من مساحة الكرة الأرضية .

(25) يرى القدماء أن مكان يأجوج ومأجوج في آسيا الوسطى ويميل للشمال على أطراف شرق روسيا وبلاد التتار حالياً.

(26) كلمة إقليم ترجع إلى الأصل الإغريقي KLIMA الذي تعني انحناء. نجد نظرية الأقاليم السبعة المأخوذة

عن الجغرافيين الإغريقيين عند المنجمين والجغرافيين العرب على السواء. والإدرسي من الجغرافيين الذين أقاموا

وصفهم للعالم على أساس الأقاليم بأكثر دقة وانتظام. نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 72.





وأكبر خط في كرتها؛ كما أن منطقة فلك البروج ودائرة معدل النهار أكبر خط في الفلك. ومنطقة البروج منقسمة بثلاثمائة وستين درجة، والدرجة من مسافة الأرض خمسة وعشرون فرسخاً، والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع في ثلاثة أميال، لأن الميل أربعة آلاف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصباعاً، والإصبع ست حبات شعير مصفوفة ملصق بعضها إلى بعض ظهراً لبطن، وبين دائرة معدل النهار التي تقسم الفلك بنصفين وتُسَمِّتُ خَطَّ الاستواء من الأرض وبين كل واحد من القطبين تسعون درجة، لكن العمارة في الجهة الشمالية من خط الاستواء أربع وستون درجة والباقي منها خلاء لا عمارة فيه لشدة البرد والجمود، كما كانت الجهة الجنوبية خلاء كلها لشدة الحر كما نبين ذلك كله إن شاء الله تعالى.

ثم إن المخبرين عن هذا المعمور وحدوده وما فيه من الأمصار والمدن والجبال والبحار والأنهار والقفار والرمال مثل بطليموس⁽²⁷⁾ في كتاب الجغرافيا وصاحب كتاب «رُجَار»⁽²⁸⁾ من بعده، قسموا هذا المعمور بسبعة أقسام يسمونها الأقاليم السبعة بحدود وهمية بين المشرق والمغرب متساوية في العرض مختلفة في الطول، فالإقليم الأول أطول مما بعده وكذا الثاني إلى آخرها، فيكون السابع أقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة من انحسار الماء عن كرة الأرض، وكل واحد من هذه الأقاليم عندهم منقسم بعشرة أجزاء من المغرب إلى المشرق على التوالي، وفي كل جزء الخبر عن أحواله وأحوال عمرانته.

(27) لقد استفادت الجغرافية العربية في فترة تكوينها من الإرث الإيراني والهندي والإغريقي، وكان جلب الإرث الإغريقي عبر ترجمة مؤلفات الجغرافيين والمنجمين والفلاسفة الإغريقيين إما بصفة مباشرة وإما عن طريق اللغة السريانية. وقد ترجم كتاب الجغرافيا لبطليموس عدة مرات في العهد العباسي، غير أننا لا نملك اليوم إلا الصيغة المقتبسة التي كتبها محمد بن موسى الخوارزمي (المتوفى بعد سنة 847/232) ومن بين المؤلفات الأخرى لبطليموس التي ترجمت إلى العربية، نخص بالذكر الماجسطي والمقاتلات الأربعة (TETRABIBLON) وكتاب الأنواء. نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 73.

(28) يقصد الإدريسي واشتهر بالاسم الذي ذكره، لأنه كان عالماً في بلاط رجار حاكم صقلية ووضع له خريطة المشهورة.





ونحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة أقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد من عمرانها فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منهما، وأمم هذين الإقليمين وأناسيئهما ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك: فالقفار فيها قليلة، والرمال كذلك أو معدومة، وأممها وأناسيئها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً، والعمران فيها مندرج ما بين الثالث والسادس، والجنوب خلاء كله. وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرءوس. فلنوضح ذلك ببرهانه، ليتبين منه سبب كثرة العمارة فيها بين الثالث والرابع من جانب الشمال إلى الخامس والسادس⁽²⁹⁾.

ومن هنا أخذ الحكماء خلاء خط الاستواء وما وراءه. وأورد عليهم أنه معمور بالمشاهدة والأخبار المتواترة. والظاهر أنهم لم يريدوا امتناع العمران فيه بالكلية، إنما ادأهم البرهان إلى أن فساد التكوين فيه قوى بإفراط الحر، والعمران فيه إما ممتنع أو ممكن أقل، وهو كذلك، فإن خط الاستواء والذي وراءه وإن كان فيه عمران كما نُقل فهو قليل جداً، وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا، والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين، وإنما امتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب من جهة أن العنصر المائي غمر الأرض هنالك إلى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلاً للتكوين، ولما امتنع المعتدل لغلبة الماء تبعه ما سواه، لأن العمران متدرج ويأخذ في التدرج من

(29) عرض ابن خلدون تفاصيل الأقاليم السبعة وخطوطها المرضية، ومنها وأقاليمها بشكل مفصل حيث أن هذه المعلومات الخاصة بالمدن وأماكنها غنت في بديهيات علم الجغرافيا، وقد تم عرض أهم المعلومات في ذلك في خريطة واحدة تسهياً للاستفادة منها مع تحديد أهم الأماكن التي ذكرها في كل إقليم منها (أنظر خريطة الإدريسي).



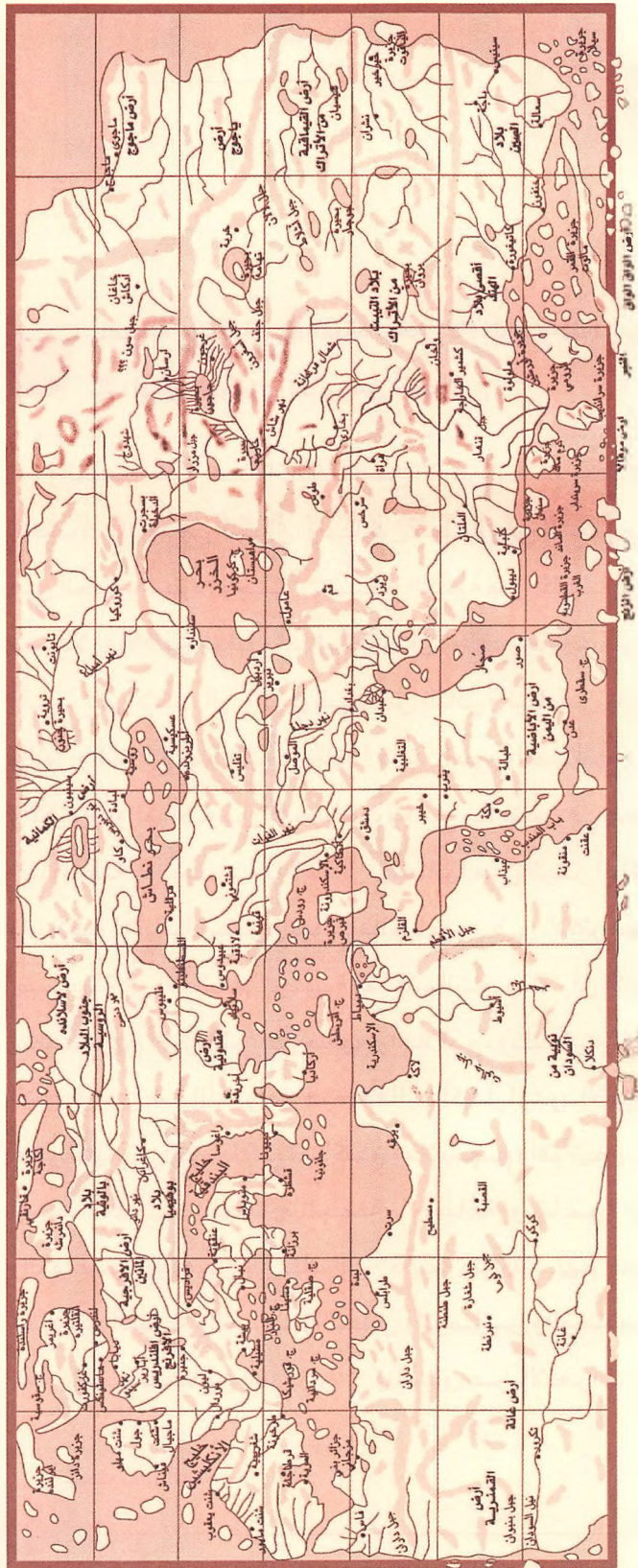


جهة الوجود لا من جهة الامتناع، وأما القول بامتناعه في خط الاستواء فيرده النقل المتواتر والله أعلم.

ويقال أن المعمور - من سطح الأرض - النصف والباقي خراب، وقيل المعمور سدسه فقط. والخلاء من هذا المنكشف في جهتي الجنوب والشمال، والعمران منهما متصل من الغرب إلى المشرق، وليس بينه وبين البحر من الجهتين خلاء. قالوا وفيه خط وهمي يمر من المغرب إلى المشرق مسامتاً لدائرة معدل النهار حيث يكون قطبا الفلك على الأفق وهو أول العمران إلى ما بعده من الشمال⁽³⁰⁾.

(30) عرض ابن خلدون تفاصيل الأقاليم السبعة وخطوط المرض العشرة التي بها، وأهم معالمها الجغرافية بشكل مفصل ثم الاكتفاء هنا بالخريطة مع إمكانية العودة إلى المقدمة أو كتاب بطليموس «المجسطي»، وكتاب الشريف الإدريسي نزهة المشتاق في اختراق الأفاق.





صورة خريطة مستمدة من خريطة الإدريسي توضح الأقاليم السبعة وخطوط الطول والعرض
 (نقلًا من الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي تأليف ماليز روثفن صفحة 7) (تم إضافة الخريطة من قبل مختصر الكتاب للإيضاح)



المقدمة الثالثة: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم:

والمعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال، ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً، فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النباتات فإنما توجد في الأكثر فيها، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله، وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين⁽³¹⁾ ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم.

(31) يقصد الذهب والفضة.





وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات⁽³²⁾، وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب وملايسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفيين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات⁽³³⁾ وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم في عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشرية، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد، ومثل أهالي مالي وكوكو والتكرور والمجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجية والترك من الشمال، ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم.

(32) أي وسط بالنسبة للأقاليم السبعة وخطوط الطول العشرة وكما كان معتبراً في الدراسات الجغرافية القديمة.

(33) هذه المعلومات لم تعد توافق الوضع الحالي وتم إثباتها لما تمظهره من قيمة تاريخية لا واقماً مماشاً.





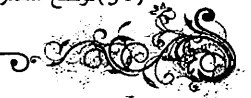
ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما إليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني ، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا ، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها ، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر ، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر⁽³⁴⁾ ونسبة السواد عائدة طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات ، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة ، قريبة إحداهما من الأخرى ، فتطول المسامته عامة الفصول ، فيكثر الضوء لأجلها ويُلح القِيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس، شمل سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرثي العين أو ما يقرب منها ولا ترتفع إلى المسامته ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها، ويشتد البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة. ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور⁽³⁵⁾.

وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدرج مع الأيام⁽³⁶⁾،

(34) يهمل ابن خلدون في هذا التحليل المبسط لإقليم اليمن وحضرموت عاملين رئيسيين في ذلك الأول تواصل الطريق بين هذه المدن والحجاز وتواصلهم مع الحضارات القديمة خاصة الهند، ثم الشام والعلاقة التاريخية بينهم، ثم أن معظم بلاد اليمن مرتفعة مما ساهم في برودة الجو ومن ثم اعتدال مزاج أصحابها، وفق نظريته الجغرافية.

(35) يبالغ ابن خلدون في تحديد أثر البيئة على الإنسان، ويمتبرها متحكماً رئيسياً خارجياً عليه مما يدعم أصحاب الاتجاهات الأيكولوجية والمناخية.

(36) توضح استمرار سلالات الزنج المهاجرون أي مناطق باردة في الشمال في لون بشرتها إلى عدم دقة هذه المعلومة.





وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسود ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء⁽³⁷⁾

وأما أهل الشمال فلم يُسمّوا باعتبار ألوانهم، لأن البياض كان لوناً لأهل تلك اللغة الواضحة للأسماء. فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية لموافقته واعتياده، ووجدنا سكانه من الترك والصقالبة والطفغر والخزر والكثير من الإفرنجية ويأجوج ومأجوج، أسماء متفرقة وأجيالا متعددة مُسمين بأسماء متنوعة⁽³⁸⁾.

وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمسكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس وبنو إسرائيل واليونان وأهل الهند والصين.

ولما رأى النسابون اختلاف هذه الأمم بسماتها وشعارها حسبوا ذلك لأجل الأنساب: فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث، وأكثر الأمم المعتدلة وأهل الوسط المنتحلين للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام، وهذا الزعم وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء فليس ذلك بقياس مطرد، إنما هو إخبار

(37) واستشهد ابن خلدون في بيت ابن سينا - قال ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حر غير الأجساد حتى كسا جلودنا سسوادا

والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

(38) يحتاج رأي ابن خلدون في تأثير المناخ على لون البشرة إلى دراسات عميقة وعديدة مرتبطة بالأبماذ الوراثية والايكولوجية وأثر الجينات.





عن الواقع، وما أداهم إلى هذا القلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط، وليس كذلك: فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم كما للعرب وبنو إسرائيل والفرس، ويكون بالجهة والسمة كما للزنج والحبشة والصقالبة والسودان، ويكون بالعوائد والشعار والنسب كما للعرب، ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم، فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط، التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها. والله ورسوله أعلم بغيبه وأحكم، وهو المولى المنعم الرؤوف الرحيم.





المقدمة الرابعة: في أثر الهواء في أخلاق البشر:

قد رأينا من خلق السودان⁽³⁹⁾ على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيته، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفضية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يُعبر عنه. وذلك بما يداخل بحار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعتها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتقشى الروح وتجيء طبيعة الفرح، وكذلك نجد المتعممين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالفناء الناشء عن السرور، ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرا فتكون أكثر تفشيا، فتكون أسرع فرحا وسرورا وأكثر انبساطا، ويجيء الطيش على أثر هذه، وكذلك يلحق بهم قليلا أهل البلاد البحرية، لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجيال الباردة، وقد نجد يسيرا من ذلك في أهل البلاد الجزيرية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول، واعتبر

(39) السودان كان يطلق على إفريقيا السوداء قاطبة.





ذلك أيضاً بأهل مصر، فإنها في مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مآكلهم من أسواقهم⁽⁴⁰⁾، ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يُرزأ شيئاً من مدخره⁽⁴¹⁾. وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثراً من كفيات الهواء: والله الخلاق العظيم.

(40) يحاول ابن خلدون أن يفسر التباين بين الشعوب تفسيراً بيئياً وهذا له جانب محدود من الصواب، لأن للتحضر ولبائعات المجتمعات أثر رئيسي في السلوك، ومن العجب أن سكان بلاد المغرب العربي لا زلوا حتى اليوم يحرصون على توفير القوت الرئيس للمام كاملاً في بداياته وهذا نمط ثقافي متأصل فيهم.

(41) إضافة إلى رأي ابن خلدون في الأثر الجغرافي للإدخار في المحاصيل من عدمه إلا أن لهذه القضية أبعاد عديدة اجتماعية وثقافية وحضارية واقتصادية وتربوية فمثلاً كلما كان البلد متقدماً وترد إليه الخيرات ومستقر سياسياً ولأهله وفر اقتصادي أدى إلى قلة الإدخار في المجتمعات الأخرى وانعدامه لدى معظم فئات المجتمع والعكس.





المقدمة الخامسة: في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم:

اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب وكل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش، من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزيادة المنابت واعتدال الطينة ووفر العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تثبت زرعاً ولا عشباً بالجملة، فسكانها في شظف من العيش. والساكين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أعذيتهم وأقواتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول إلا أن ذلك في الأحايين وتحت رقبة من حاميتها، وعلى الإقلال لقلة وجدهم فلا يتوصلون منه إلى سد الخلة أو دونها فضلاً عن الرغد والخصب، وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا في جسمهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش: فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أفتق في المعارف والإدراكات، وهذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم. واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجذب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقرة مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة، كيف تجد بينها بوناً بعيداً: في صفاء أديمها، وحسن رونقها وأشكالها، وتناسب أعضائها، وحدة مداركها، فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقرة أخو الحمار والبقرة، والبون بينها ما رأيت. وما ذاك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاق الفاسدة ما ظهر عليها أثره، والجوع لحيوان القفر حسن في خلقها وأشكالها ما شاء.





وكذا أهل الضواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضرة والأمصار. فإن أهل الأمصار⁽⁴²⁾ وإن كانوا مكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها فيذهب لذلك غلظها ويرق قوامها، وعامة مآكلهم لحوم الضأن والدجاج، فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم ويخف ما تؤديه إلى أجسامهم من الفضلات الرديئة، فذلك تجد جسوم أهل الأمصار ألطف من جسوم أهل البادية المخشنين في العيش، وكذلك تجد المعودين بالجوع من أهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظة ولا لطيفة. واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة. فتجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من المساواة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحم والأدم البر. ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب. وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طبيباته من أهل البادية وأهل الحواضر والأمصار، إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع إليهم الهلاك لا مثل العرب أهل الفقر والصحراء، ولا مثل أهل بلاد النخل الذين غالب عيشتهم التمر، فالهالكون في المجاعات إنما قتلهم الشيع المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق⁽⁴³⁾. وأما المتعودون للعيمة وترك الأدم والسمن فلا تزال رطوبتهم الأصلية واقفة عند حدها من غير زيادة، وهي قابلة لجمع الأغذية

(42) يقصد أهل الحضرة المتركزين في المدن.

(43) هذه الإشارة الطبية المهمة لابن خلدون ملاحظة بدراسة تعرض الأفراد إلى مجاعات، فهناك أقوام اعتادوا قلة الطعام أكثر تحملاً للجوع وأقل حاجة للطعام بعكس ممثلي الشيع الذين تندهور صحتهم عند أي تغير بالغذاء.





الطبيعية، فلا يقع في معاهم بتبدل الأغذية يبس ولا انحراف، فيسلمون في الغالب من الهلاك الذي يعرض لغيرهم بالخصب وكثرة الأدم في المأكل.

وأصل هذا كله أن تعلم أن الأغذية واختلفها أو تركها إنما هو بالعادة. فمن عود نفسه غذاء ولاءمه تناولها كان له مألوفاً وصار الخروج عنه والتبدل به داء، ما لم يخرج عن غرض الغذاء بالجملة كالسوموم واليتوع وما أفرط في الانحراف. فأما ما وجد فيه التغذية والملاءمة فيصبر غذاء مألوفاً بالعادة. فإن النفس إذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها لأنها كثيرة التلون، فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدرج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعية لها، وما يتوهمه الأطباء من أن الجوع مهلك فليس على ما يتوهمونه إلا إذا حُملت النفس عليه دفعة، وقطع عنها الغذاء بالكلية، فإنه حينئذ ينحسم المعى ويناله المرض الذي يخشى معه الهلاك، وأما إذا كان ذلك القدر تدرجاً ورياضة بإقلال الغذاء شيئاً فشيئاً، كما يفعله المتصوفة، فهو بمعزل عن الهلاك، وهذا التدرج ضروري حتى في الرجوع عن هذه الرياضة، فإنه إذا رجع به إلى الغذاء الأول دفعة خيف عليه الهلاك، وإنما يرجع به كما بدأ في الرياضة بالتدرج.

واعلم أن الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قدر عليه أو على الإقلال منها، وأن له أثراً في الأجسام والعقول في صفائحها وصلاحتها كما قلناه⁽⁴⁴⁾.

(44) يفصل الدكتور وافي في مناقشة أفكار ابن خلدون ورد عليها حيث يؤكد أن ابن خلدون فيما ذكره في المقدمات الثلاث السابقة (المقدمات الثلاثة والرابعة والخامسة) عن آثار البيئة الجغرافية وتوابعها في الظواهر الفردية والاجتماعية وفي حياة الأفراد والجماعات، وإلى مثل هذا، بل إلى أبعد منه، ذهب العلامة الفرنسي منتسكيو MONTESQUIEU في كتابه "روح القوانين DE L'ESPRIT DES LOIS ولا يخفى ما ينطوي عليه منه ابن خلدون ومنتسكيو ومن جاراهما من شطط في الحكم ومجانبة للقصد، ومبالغة في تقدير الأمور، وذلك:

1 - أن البيئة الجغرافية ليست إلا عاملاً واحداً من عشرات العوامل التي تؤثر في حياة الإنسان والجماعات. فالوراثة ونظم التربية وشؤون الاقتصاد والتراث الاجتماعي والبيئة الاجتماعية العامة. كل أولئك وما إليه لا يقل أثراً عن البيئة الجغرافية في شؤون الفرد والمجتمع.





المقدمة السادسة : أصناف المدركين للغيب بالفطرة أو الرياضة ويتقدم الكلام بصفة الوحي والرؤيا :

اعلم أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تتقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته، وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني، وأولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء، ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ويستحيل بعض الأوقات، والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على

2 - هذا إلى أن البيئة الجغرافية نفسها لا تتحقق آثارها إلا بفضل ما يحدث بينها وبين العوامل الأخرى من تفاعل وتضاضر فإن لم يتم هذا التفاعل والتضاضر لم تستطع هذه البيئة سبيلاً إلى إحداث أثر ما في حياة الأفراد ولا في حياة الجماعات.

3 - وكما تؤثر البيئة في الإنسان، ويؤثر الإنسان في بيئته، فكثيراً ما استطاع الأفراد والمجتمعات، وكثيراً ما يستطيعون بما أوتوا من علوم وفنون وحذق ومهارة وتجارب ومخترعات- أن يغيروا طبيعة البيئة الجغرافية، ويذلّوها لرغباتهم، وينقضوا كثيراً مما أبرمته، ويحولوا بينها وبين تحقيق كثير مما تقتضيه، ويجعلوها طوع مشيئتهم، ويشكلوها كما يشاءون وتشاء لهم غاياتهم.

فقد استطاع الإنسان أن يجعل الجبال ودياناً، ويشق فيها طرقاً، ويبني فيها أنفاقاً، ويجفف البحيرات والمستنقعات، ويغير مجاري الأنهار واتجاهات الرياح، وينزل المطر وفق مشيئته، ويجعل من الصحارى مزارع ومن الغابات مزارع واستطاع بما استنبطه من وسائل النقل السريعة وما اهتدى إليه من أساليب الاستبدال أن ينثر المواد الأولية ويجعلها موفورة في كل مكان، وبالجملة قد تجلت إرادته وسيطرته على بيئته في كل ما نرى من مظاهر الحضارة الحديثة.

4 - ولا أدل على ذلك من أن الشعوب قد تتفق في البيئة الجغرافية ولكنها تختلف اختلافاً كبيراً في شتى مظاهر الحضارة ومختلف شؤون الحياة، فسكان المناطق الاستوائية بإفريقية من الشعوب النامية، على حين أن سكان هذه المناطق نفسها بأمريكا يمدون من أرقى هذه الشعوب مادياً، والدنيا الجديدة كانت موطناً لشعوب بدائية بسيطة، وهي نفسها الآن موطن لأمم وصلت إلى درجة كبيرة في سلم الحضارة المادية. انظر هامش مقدمة ابن خلدون تحقيق د. وافي





هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذرله، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القدرة⁽⁴⁵⁾ الذي اجتمع

(45) يذكر د. وافي أن النص في جميع النسخ «عالم القدرة» وهو تحريف شنيع غيّر معنى العبارة تغييراً تاماً. بل جردها من الدلالة. وأخفى نظرية مهمة قال بها ابن خلدون في ارتقاء الكائنات وتطورها وسبق بها داروين وغيره من جماعة الارتقائيين EVOLUTIONISTS بنحو خمسة قرون. وإن اختلف رأيه عن رأيهم من بعض الوجوه. هذا وفكرة تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل آخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التالية لها ليست من مبتكرات ابن خلدون، بل قد سبقه إليها كثيرون من الباحثين من قبله، واستخدموا في تقريرها بعض الألفاظ والمبارات التي استخدمها وقسموا الكائنات إلى الأقسام نفسها التي قال بها.

فقد قرر هذه الفكرة القزويني (وهو سابق لابن خلدون) في كتابه «عجائب المخلوقات» إذ يقول: «فإن المعادن متصلة أولها بالجماد وآخرها بالنبات. والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية. ولكن ابن خلدون تختلف نظريته عن هؤلاء جميعاً من وجهين: (أحدهما) أن الرقي عند هؤلاء رقي في المرتبة فحسب، فهم يحاولون ترتيب الكائنات من الأسفل إلى الأعلى ترتيباً عقلياً منطقياً، حتى إن بعضهم ليضع الفيل والفرس والنحل والبيضاء وبعض الطيور الذكية في مرتبة قريبة من الإنسان، وفي أعلى مراتب الحيوانات كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مذهب إخوان الصفاء، أما ابن خلدون فيقصد الارتقاء من التاحية العضوية البيولوجية.

(وثانيهما) أنه لم يقل أحد من هؤلاء باستحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض، أما ابن خلدون فقد قرر في عبارات صريحة أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة بطبيعتها لأن تسجل إلى الكائنات الأولى من المرتبة التي تليها وأنها قد تستحيل إليها بالفعل - وقد قرر ابن خلدون هذا الرأي الخطير أكثر من مرة في العبارة التي نعلق عليها: فمن ذلك قوله: «نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأنوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض. وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للفيث، وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما هو في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون





فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل⁽⁴⁶⁾ وكان ذلك أول أفق من الإنسان وبعده. وهذا غاية شهودنا.

ثم إننا نجد الموالم على اختلافها آثار متنوعة. ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والإدراك، تشهد كلها بأن لها مؤثراً مابيناً للأجسام، فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها: وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضاً، ويكون ذاته إدراكاً صرفاً وتعقلاً محضاً، وهو عالم الملائكة، فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لمحة من اللحظات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها، شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه. فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل: فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستمد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك

والصدف من الحيوان، وكما في القدرة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية، صفحة 411 من الجزء الثالث من طبعة وافي.

ويهذين الوجهين نفسيهما تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية دارون ومن تابعه من جماعة الارتقائيين المحدثين EVOLUTIONNISTES LES بقدر ما تبعد عن آراء من عرض لهذا الموضوع من قبله، وما قاله د. وافي فيه جوانب من الصحة كما أن فيه ملاحظات عديدة أهمها أن تأكيد تضارب أفكار ابن خلدون مع أفكار دارون لم يتضح في الكتاب برغم من أهميته في أي مكان آخر، ولم تؤكد كتابات ابن خلدون الأخرى سواء في هذا الموضوع أو غيره، مما يؤكد أن ابن خلدون يرى التدرج في الأشياء مثل العلماء الذين سبقوه وهذا معروف وشاهد، ولكنه لم يذكر أو يرى التطور والتحول من مرحلة إلى أخرى، والتطور هو صلب نظرية دارون.

(46) معروف أن نظرية النشوء والارتقاء كانت أحد الصدمات التي واجهت البشرية بما قدمته من أصل الإنسان، ونمو الفكر اللاديني وتفسير الحياة والآن أصبح للنظرية قيمة في بعض المعارف وأخفقت في مجالات أخرى خاصة في الفشل الواسع للحلقات المفترضة في التطور من جنس لآخر، وأهمية عرض ابن خلدون ومن سبقه من العلماء هو تأكيد أن دور دارون هو تأطير النظرية وتأميل أفكارها ولكن الفكرة الأساسية نمت في متصل فلسفي من أرسطو إلى ابن خلدون ثم تطورت بعده، وأصبح لها دور في التشكير الإنساني.





العلمية والغيبية، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان، وهذا ما قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض. ثم إن هذه النفس الإنسانية غائبة عن العيان وآثارها ظاهرة في البدن، فكأنه وجميع أجزائه مجتمعة ومفترقة آلات للنفس ولقواها، أما الفاعلية فالبطش باليد والمشي بالرجل والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن متدافعاً، وأما المدركة، وإن كانت قوى الإدراك مرتبة ومرتقية إلى القوة العليا وهي المفكرة التي يعبر عنها الناطقة، فقوى الحس الظاهر بآلاته في البصر والسمع وسائرهما ترتقي إلى الباطن. وأوله الحس المشترك، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة، وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر؛ لأن المحسوسات لا تزدحم عليها في الوقت. ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال، وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجة فقط، وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن الأول من الدماغ؛ مقدمة للأولى، ومؤخرة للثانية. ثم يرتقي الخيال إلى الوهمية⁽⁴⁷⁾ والحافظة. فالوهمية لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب. والحافظة لإيداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة، وهي لها كالحزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها. وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن المؤخر من الدماغ: أوله للأولى، ومؤخرة للأخرى. ثم ترتقي جميعها إلى قوة الفكر، وآلته البطن الأوسط من الدماغ⁽⁴⁸⁾ وهي القوة التي تقع

(47) الوهمية أو القوة الوهمية: وهي عند ابن سينا القوة التي موضوعها الوجود، أي الأفكار الخاصة المقتبسة من المحسوسات. وهي تأتي بعد الفطاسية من المحسوسات. وهي تأتي بعد الفطاسية والخيال، وقبل العقل. انظر الشفاء، ج2، ص291 والنجاة ص266. نقلاً عن الشاذلي، ج1، ص154.

(48) وفق الدراسات الحديثة يتم تصنيف الدماغ إلى ثلاثة أقسام: الدماغ البدائي، الدماغ، قشرة الدماغ، ولكل منها وظائفه.





بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل، فتتحرك النفس بها دائماً لما رُكِبَ فيها من النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية، وتخرج إلى الفعل في تعقلها متشبهة بالملا الأعلى الروحاني، وتصير أول مراتب الروحانيات في إدراكها بغير الآلات الجسمانية. فهي متحركة دائماً ومتوجهة نحو ذلك. وقد تتسلخ بالكلية من البشرية وروحانيتها إلى الملكية من الأفق الأعلى من غير اكتساب، بل بما جعل الله فيها من الجِبلة والفطرة الأولى في ذلك.





والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف:

صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن، وكلها خيالي منحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسد فسد ما بعدها، وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني. وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم.

وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك. فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ.

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملائكة في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي، فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها، ونزهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية، بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة.





ومن علاماتهم أيضاً أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاة ومجانبة المذمومات والرجس أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها، وكأنها منافية لجبلته.

واتضح ذلك في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الصحيح أنه حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة فجعلها في إزاره، فانكشف فسقط مغشياً عليه حتى استتر بإزاره، ودعى إلى مجتمع وليمة فيها عرس ولعب فأصابه غشى النوم إلى أن طلعت الشمس ولم يحضر شيئاً من شأنهم، بل نزهه الله عن ذلك كله، حتى إنه بجبلته يتنزه عن المذمومات المستكرهة. فقد كان صلى الله عليه وسلم لا يقرب البصل والثوم، فقيل له في ذلك فقال: «إني أناجي من لا تتاجون» - وانظر لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما فجأته وأرادت اختباره، فقالت. اجعلني بينك وبين ثوبك، فلما فعل ذلك ذهب عنه، فقالت إنه ملك وليس بشيطان، ومعناه أنه لا يقرب النساء وكذلك سألته عن أحب الثياب إليه أن يأتيه فيها، فقال البياض والخضرة، فقالت إنه الملك، يعني أن البياض والخضرة من ألوان الخير والملائكة، والسواد من ألوان الشر والشياطين وأمثال ذلك.

ومن علاماتهم أيضاً دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف، وقد استدلت خديجة على صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، وكذلك أبو بكر، ولم يحتاجا في أمره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه. وفي الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم يدعو إلى الإسلام أحضر من وجد يبلده من قريش، وفيهم أبو سفيان ليسألهم عن حاله، فكان فيما سأل أن قال: بم يأمركم؟ فقال أبو سفيان: بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف إلى آخر ما سأله فأجابته، فقال «إن يكن ما تقوله حقاً فهو نبي وسيملك





ما تحت قدمي هاتين». والعفاف الذي أشار إليه هرقل هو العصمة. فانظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلاً على صحة نبوته، ولم يحتج إلى معجزة، فدل على أن ذلك من علامات النبوة.

ومن علاماتهم أيضاً أن يكونوا ذوي حسب في قومهم، وفي الصحيح «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»، وفي رواية أخرى «في ثروة من قومه»، استدركه الحاكم على الصحيحين، وفي مساءلة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال: «كيف هو فيكم؟»، قال أبو سفيان: «هو فينا ذو حسب»، فقال هرقل: «والرسل تبعث في أحساب قومها». ومعناه أن تكون له عصابة وشوكة تمنعه من أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته. ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم، وللناس في كيفية وقوعها ودلائلها على تصديق الأنبياء خلاف.

وركز في طبائعهم رغبة في العبادة تُكشِف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بتلك القدرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة. فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم، وتلقوا في ذلك الملام الأعلَى ما يتلقونه، وعاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد، فتارة يسمع أحدهم دويًا كأنه رمز من الكلام يأخذ منه معنى الذي ألقى إليه، فلا ينقضى الدوي إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يلقى إليه، رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله والتلقي من الملك، والرجوع إلى المدارك البشرية، وفهمه ما ألقى عليه كله، كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع





جميعاً، فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحياً، لأن الوحي في اللغة الإسراع. واعلم أن الأولى وهي حالة الدوي هي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه، والثانية وهي حالة تمثل الملك رجلاً يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى، وهذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي لما سأله الحارث بن هشام، وقال كيف يأتيك الوحي؟ فقال: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول». وإنما كانت الأولى أشد لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل فيعسر بعض العسر، ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه. وعندما يتكرر الوحي ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية، يأتي على جميعها وخصوصاً الأوضح منها وهو إدراك البصر. وفي العبارة عن الوعي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة، وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي: فمثل الحالة الأولى بالدوي الذي هو في المتعارف غير كلام، وأخبر أن الفهم والوعي يتبعه غب انقضائه، فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والانقطاع، ومثل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم، والكلام يساوقه الوعي، فناسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجديد.

واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن، قال تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا). وقالت عائشة: «كان مما يعاني من التنزيل شدة»، وقال: «كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً». ولذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة





من الغيبة والغطيط ما هو معروف. وسبب ذلك أن الوحي كما قررناه مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من ألقها إلى ذلك الأفق الآخر. وهذا هو معنى الغط الذي عبر به في مبدأ الوحي في قوله: « فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال اقرأ، فقلت ما أنا بقارىء، وكذا ثانية وثالثة» كما في الحديث. وقد يفضي الاعتياد بالتدرج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزو تبوك، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته، بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت، وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين وهي ما هي في الطول، بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحي والفلق وأمثالها. واعتبر ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات والله المرشد للصواب. هذا محصل أمر النبوة. وإذا تقرر ذلك فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن هو بنفسه الوحي المدعي وهو الخارق المعجز، فشاهده في الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهد بصدقه، والقرآن هو بنفسه الوحي المدعي وهو الخارق المعجز، فشاهده في عينه ولا يفتر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: « ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى إليّ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة »، يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان الصدق لها أكثر لوضوحها، فكثير المصدق المؤمن وهو التابع والأمة.





وأما الكهانة فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية. وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فُطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر.

وإذا كان كذلك، وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية، فيعطي التقسيم العقلي أن هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل، لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد الاستعانة فيه، وشتان ما بينهما. فإذا أعطى تقسيم الوجود إلى هنا صنفاً آخر من البشر مفطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجبلية، فيكون لها بالجبلية عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبث بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة، كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنح من طير أو حيوان، فيستديم ذلك الإحساس أو التخيل مستعيناً به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده ويكون المشيِّع له. وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة. وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشتغل به عن الحواس ويقوي بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فربما صادف ووافق الحق وربما كذب، لأنه يتم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم، فيعرض له الصدق والكذب جميعاً ولا يكون موثقاً به. وربما يفرغ إلى الظنون والتخمينات حرصاً على الظفر بالإدراك بزعمه وتمويهاً على السائلين، وأصحاب هذا





السجع هم المخصصون باسم الكهن لأنهم أرفع سائر أصنافهم. وقد قال صلى الله عليه وسلم في مثله: «هذا من سجع الكهان».. فجعل السجع مختصاً بهم بمقتضى الإضافة. والكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية كانت داخلة في إدراكه، والتبست بالإدراك الذي توجه إليه، فصار مختلطاً بها، وطرقه الكذب من هذه الجهة. فامتنع أن تكون نبوة. ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزته، لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة كما لكل إنسان من أمر النوم. ومعقولية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، ولا يصددهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب إلا قوة المطامع في أنها نبوة لهم، فيقعون في العناد كما وقع لأمية بن أبي الصلت فإنه كان يطمع أن يتنبأ، وكذلك وقع لابن صياد ولمسيمة وغيرهم. فإذا غلب الإيمان وانقطعت تلك الأمانى آمنوا أحسن إيمان، كما وقع لطليحة الأسدي وسواد بن قارب، وكان لهما في الفتوحات الإسلامية من الآثار الشاهدة بحسن الإيمان.

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صورة الواقعات. فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية وتعود به إلى مداركها. فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفاً وغير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال لتخلطه فيحتاج من هذه المحاكاة إلى التعبير. وقد يكون الاقتباس قوياً يستغني فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المثال والخيال. فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن: ومنه خاص كالذي للأولياء،





ومنه عام للبشر على العموم وهو أمر الرؤيا. وأما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات. ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكرراً في حالات الوحي، وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الإدراك (يكون) شبيهاً بحال النوم شبيهاً بيئاً، وإن كان حال النوم أدون منه بكثير. فلأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وفي رواية ثلاثة وأربعين، وفي رواية سبعين. وليس العدد في جميعها مقصوداً بالذات وإنما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب، بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه وهو للتكثير عند العرب.

وقد فطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبلي لهم، فتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوف إليه في عالم الحق. فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب. ولذلك جعلها الشارع من المبشرات، قال: «لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا وما المبشرات يا رسول الله؟ قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له».

ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية، كانت معرضة للوسن والفشل بما يدركها من التعب والكلال وتفتش الروح بكثرة التصرف، فخلق الله لها طلب الاستجمام لتجرد الإدراك على الصورة كاملة، وإنما يكون ذلك بانخسار الروح الحيواني من الحواس الظاهرة كلها، ورجوعه إلى الحس الباطن. ويعين على ذلك ما يفشى البدن من البرد بالليل، فتطلب الحرارة الغريزية أعماق البدن. وتذهب من ظاهره إلى باطنه، فتكون مشيئةً مركبها، وهو الروح الحيواني إلى الباطن، ولذلك كان النوم للبشر في الغالب إنما هو بالليل. فإذا انخس الروح عن الحواس الظاهرة ورجع إلى القوى الباطنة، وخفت عن النفس شواغل الحس وموانعه ورجعت إلى الصورة التي في الحافظة، تمثل منها بالتركيب

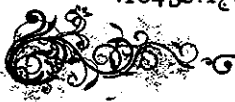




والتحليل صور خيالية، وأكثر ما تكون معناد لأنها منتزعة من المدركات المتعاهدة قريباً. ثم ينزلها الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة، فيدركها على أنحاء الهواجس الخمس الظاهرة. وربما التفتت النفس لفتة إلى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك بإدراكها الروحاني لأنها مفضورة عليه، وتقتبس من صور الأشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ.. ثم يأخذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة أو المحاكاة في القوالب المعهودة. والمحاكاة من هذه هي المحتاجة للتعبير. وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة قبل أن تدرك من تلك اللوحة ما تدركه هي أضغاث أحلام. وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان»⁽⁴⁹⁾. وهذا التفصيل مطابق لما ذكرناه: فالجلي من الله، والمحاكاة الداعية إلى التعبير من الملك، وأضغاث الأحلام من الشيطان لأنها كلها باطل والشيطان ينبوع الباطل، هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويُسبِعها من النوم، وهي خواص للنفس الإنسانية موجودة في البشر على العموم لا يخلو عنها أحد منهم، بل كل واحد من الأناسي رأى في نومه ما صدر له في يقظته مراراً غير واحدة، وحصل له على القطع أن النفس مدركة للغيب في النوم، ولا بد، وإذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الأحوال، لأن الذات المدركة واحدة وخواصها عامة في كل حال، والله الهادي إلى الحق بمنه وفضله.

وأما العرافون فهم المتعلقون بهذا الإدراك وليس لهم ذلك الاتصال، فيسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناء على

(49) انظر صحيح البخاري. مع العلم أن البخاري لم يذكر سوى نوعين من الأحلام، من الله ومن الشيطان. وقد استفاد علم الرؤيا عند المسلمين كثيراً من كتاب تمييز الرؤيا لأرطامدورس بعد أن ترجمه حنين ابن إسحق إلى العربية. انظر أرطامدورس الإفيسيسي، كتاب تمييز الرؤيا، تحقيق توفيق ههد، دمشق، 1964. نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 164.





ما يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال والإدراك، ويدعون بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة.

وأكثر هؤلاء في الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً خصوصاً بلاد الهند. ويسمون هنالك الحوكية ولهم كتب في كيفية هذه الرياضة كثيرة والأخبار عنهم في ذلك غريبة.

وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعريّة عن هذه المقاصد المذمومة، وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع - والجوع التغذية بالذكر، فيها تتم وجهتهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية، وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر، وحصول ذلك لهم معروف، ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث عن الخواطر فراسة وكشفاً، وما يقع لهم من التصرف كرامة، وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم، وقد ذهب إلى إنكاره الأستاذ أبو إسحق الإسفراينسي وأبو محمد ابن أبي زيد المالكي (في آخرين) فراراً من التباس المعجزة بغيرها، والمعول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي فهو كاف. وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن فيكم محدثين وإن منهم عمر»: وقد وقع للصحابة من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك. في مثل قول عمر رضي الله عنه: «يا سارية الجبل وهو سارة ابن زُئيم»، كان قائداً على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات، وتورط مع المشركين في معترك وهم بالانهزام، وكان بقربه جبل يتجهز إليه، فرُفِعَ لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة، فتأدها: «يا سارية الجبل». وسمعه سارية





وهو بمكانه ورأى شخصه هنالك، والقصة معروفة. ووقع مثله أيضاً لأبي بكر في وصيته عائشة ابنته رضي الله عنهما في شأن ما نحلها من أوسق التمر من حديثه، ثم نبهها على جذاذه لتحوزه عن الورثة. فقال في سياق كلامه: «وانما هما أخواك وأختاك» فقالت: «إنما هي أسماء فمن الأخرى؟» فقال «إن ذا بطن بنت خارجة، أراها جارية»، فكانت جارية. وقع في الموطأ في باب ما لا يجوز من النحل. ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولمن بعدهم من الصالحين وأهل الاقتداء.

وقد يزعم بعض الناس أن هنا مدارك للغيب، من دون غيبة عن الحس. فمنهم المنجمون القائلون بالدلالات النجومية ومقتضى أوضاعها في الفلك، وأثارها في العناصر، وما يحصل من الامتزاج بين طباعها بالتناظر، ويتأدى من ذلك المزاج إلى الهواء. وهؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء، إنما هي ظنون حدسية وتخمينات مبنية على التأثير النجومية وحصول المزاج منه للهواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيات في العالم وهو لو ثبت فغايبته حدس وتخمين وليس مما ذكرناه في شيء.



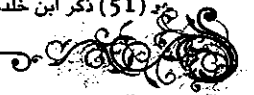


المقدمة السابعة : في فضل علم التاريخ (50)

وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها:

اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مأخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، ويُكبان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجد النقل، ولم تُحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلاً عن الحق، وتاهاوا في بیداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد⁽⁵¹⁾. وما ذلك إلا لولوع النفس

(50) تم نقل الحديث عن أغلاط المؤرخين والذي بدأ فيه ابن خلدون في بداية المقدمة تحت عنوان مقدمة في فضل علم التاريخ، من ص 291-328 وقد شملت هذه المقدمة إلى أسباب أخطاء المؤرخين، حيث تم إضافة الأسباب الباقية من فضل طبيعة العمران ص 329 - 337، وهذا هو المكان الأنسب لها نصاً وموضوعاً، طبعه (د. وافي) المقدمة السادسة مع المقدمات الست التي كتبها ابن خلدون عن البيئة والمجتمع وهذا المكان كما يرى المختصر أكثر فائدة وتحديداً من مكانها السابق في الترفيمات والمناوين الغير مختصرة . (51) ذكر ابن خلدون نماذج لأخطاء وتجاوز المؤرخين مثل ما ذكره بعضهم أن جيش بني إسرائيل في زمن موسى





بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه ويسيم في مراتع الكذب لسانه، يتخذ آيات الله هزواً ويشترى لهو الحديث ليُضل عن سبيل الله، وحسبك بها صفقة خاسرة.

ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين، ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامية من قصة العباسة أخته مع جعفر بن خالد مولاه وأنه لكفه بمكانها من معاقرة اياهما الخمر، أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعها في مجلسه، وأن العباسة تحيلت عليه التماس الخلوة به، لما شغفها من حبة حتى واقعها، زعموا في حالة سكر فحملت ووشي بذلك للرشيد، فاستغضب وهيئات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها.

وإنما نكب البرامية ما كان من استبدادهم على الدولة⁽⁵²⁾، واحتجائهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعظمت آثارهم وبعث صيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ودلهم وصنائعهم، واحتازوها عن سواهم، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابه وسيف وقلم، لما وقر في نفوسهم من الحسد، عواطف الرحم، ولا وزعتهم أوامر القرابة.

وكقصتهم في يحيى ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب،

ستمائة ألف أو يزيدون، وأن الفرس الذين انتصر عليهم في زمن بنوخت نصر لم يبلغوا هذا العدد، أو معشاهه، وإنما ذلك من حسب المبالغة والغرائب وقصة ملك التابعة مع الترك، وستذكر بعض القصص الأخرى مختصرة لإثبات المبالغة في ذلك. انظر بالتفصيل شرح ابن خلدون في المقدمة ص 292-294.

(52) ويقال إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيساً من بين صاحب سيف وصاحب قلم، زاحموا فيها أهل الدولة بالمناكب، ودفعوهم عنها بالراح، لمكان أبيهم يحيى من كفاة هارون ولي عهد وخليفة.





أخي محمد المهدي الملقب بالنفس الزكية الخارج على المنصور. ويحيى هذا هو الذي استنزله الفضل بن يحيى من بلاد الديلم على أمان الرشيد بخطفه، وبذل لهم فيه ألف درهم على ما ذكره الطبري، ودفعه الرشيد إلى جعفر وجعل اعتقاله بداره وإلى نظره. فحبسه مدة ثم حملته الدالة على تخلية سبيله، والاستبداد بحل عقاله، حُرماً لدماء أهل البيت بزعمه. ودالة على السلطان في حكمه. وسأله الرشيد عنه لما وشى به إليه، ففطن، وقال أطلقته، فأبدى له وجه الاستحسان وأسرهما في نفسه. فأوجد السبيل بذلك على نفسه وقومه، حتى ثلَّ عرشهم، وألقيت عليهم سماؤهم، وخُسفت الأرض بهم وبيدارهم، وذهبت سلفاً ومثلاً للآخرين أيامهم. ومن تأمل أخبارهم، واستقصى سير الدولة وسيرهم، وجد ذلك محقق الأثر، ممهد الأسباب.

والدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه ضوال الحكم، وتُحدى ركائب الروايات والأخبار، وما نفق فيها نفق عند الكافة، فإن تنزهت الدولة عن التعسف والأفئ والفسفة وسلكت النهج الأمم ولم تجر عن قصد السبيل، نفق في سوقها الأبريز الخالص واللجين المصفى وإن ذهبت مع الأغراض والحقود، وماجت بسامسة البغي والباطل، نفق البهرج والزائف والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتسمه.

قد زلت أقدام كثير من الإثبات والمؤرخين الحفَّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء⁽⁵³⁾ وعلقت بأفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكا، وعد من مناجي العامة.

(53) القصص التي فيها مبالغات أو كذب بسبب عدم التمهيص مثل نكبة البرامكة ونسب إدريس بن عبد الله بن الحسن، وجيش بني إسرائيل وغيرها من القصص التي ذكرها ابن خلدون ورد عليها.





أنواع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخين وأسبابها⁽⁵⁴⁾؛

فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والإعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، والا زيفه واستغنى عنه.

وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك، حتى انتحل الطبري والبخاري وابن اسحق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة، وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهولة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب، وإلى الله عاقبة الأمور.

1 - ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام، وهوداء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما

(54) هذا العنوان والترقيم الفرعي من إضافة المختصر تسهيلاً لترتيب الموضوع.





يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده.

وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياساتهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمارهم للعالم، تشهد بها آثارهم، ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها، وإلى ما يباينها أو يباعدها، ثم جاء الإسلام بدولة مضر، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابه أخرى، وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد، يأخذه الخلف عن السلف، ثم درست دولة العرب وأيامهم وذهبت الأسلاف الذين شيّدوا عزمهم، ومهدوا ملكهم، وصار الأمر في أيدي سواهم، من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال فذهبت بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد نُسِي شأنها وأغفل أمرها.

والسبب الشائع في تبدل العوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه⁽⁵⁵⁾، كما يقال في الأمثال الحكمية: «الناس على دين الملك». وأهل الملك والسلطان إذ استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يفتلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال

(55) تنظر نظريات التغيير إلى مداخل لأسباب التغيير منها ما يتم بأثر الطبقة العليا. ومنها ما يتم بأثر الطبقة الوسطى ورأي ابن خلدون أن الطبقة العليا أكثر أثراً.





تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة⁽⁵⁶⁾.

2 - والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجربها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد.

3 - ومن هذا الباب أيضاً ما يتوهمه المتصفحون لكاتب التاريخ إذا سمعوا أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرياسة في الحروب وقود العساكر، فتترامى بهم وساوس الهمم إلى مثل تلك الرتب، يحسبون أن الشأن في خطة القضاء لهذا العهد على ما كان عليه من قبل. يظنون فإذا سمعوا أن آباءهم كانوا قضاة أنهم مثل القضاة لهذا العهد، ولا يتفطنون لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة العوائد، حيث كان القضاء في الأمر القديم لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها، كما هي الوزارة لعهدنا بالمغرب، فيغلط السامع في ذلك ويحمل الأحوال على غير ما هي،، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة هي التي يكون لهم بها الغلب والتحكم، فتجد أهل الحرف والصنائع منهم متصدين لذلك ساعين في نيله، فأما من باشر أحوال القبائل والعصبية ودولهم بالعدوة الغربية، وكيف يكون التغلب بين الأمم والعشائر، فقلما يغلطون في ذلك ويخطئون في اعتباره.

4 - ومن هذا الباب أيضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمه ونسائه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره، كل ذلك تقليد لمؤرخي الدولتين من غير تفطن لمقاصدهم، والمؤرخون لذلك

(56) ما ينكره ابن خلدون هنا هو دراسة أحد أنماط التغيير الاجتماعي وهو التغيير المرحلي من جيل لآخر.

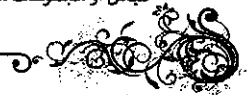




العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناؤها متشوقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتنوا آثارهم وينسجوا على منوالهم، حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم، وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائهم وذوهم، والقضاة أيضاً كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرناه لك، فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله، وأما حين تباينت الدول، وتباعد ما بين العصور، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة، ونسب الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبيتها، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها، فما الفائدة للمنصف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ، اللهم إلا ذكر الوزراء الذين عظمت آثارهم وعفت على الملوك أخبارهم كالحجاج وبنو المهلب والبرامكة وبنو سهل بن نوبخت وكافور الإخشيدي وابن أبي عامر وأمثالهم، فغير نكير الإلماع بأبائهم والإشارة إلى أحوالهم لانتظامهم في عداد الملوك.

5 - فحقيقة التاريخ خبر عن خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية⁽⁵⁷⁾ وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك

(57) مفهوم العصبية من المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع الخلدوني. وهو مفهوم متشعب، يحتوي على شبكة معقدة من الدلالات، فمن بينها أولاً التماسك وروح التضامن المبنية على أساس رابطة الدم أو الزبونية (الاصطناع. حسب المصطلح الخلدوني). من هناك، تنتقل إلى فكرة القوة الاجتماعية الناتجة عن تلك الروح والتي يمكن استخدامها في العمل السياسي أو الديني. أحياناً يستعمل ابن خلدون كلمة عصابات للكلام على المجموعات البشرية نفسها، أكانت قبائل أو مجموعات من نوع آخر، يتحقق ضمنها روح التماسك. نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 51.





من الملك⁽⁵⁸⁾ والدول⁽⁵⁹⁾ ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال، ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

6 - ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح⁽⁶⁰⁾.

7 - ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب.

8 - ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبس والتصنيع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنيع على غير الحق في نفسه.

(58) الملك، أي الحكم بصفة عامة، في معناه السياسي. يستعمل ابن خلدون هذا المفهوم بالتعارض مع الخلافة، أي الحكم الديني للخلفاء، للدلالة على الحكم الديني. ويحدد ابن خلدون الملك كالتالي: « وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور ولا يكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور». انظر أسفله ص 322. نقلاً عن الشدادي ص 52.

(59) يستعمل ابن خلدون كلمة دولة في معنى السلالة أو الأسرة الحاكمة، وفي نفس الوقت في معنى الجهاز السياسي والحربي والإداري للدولة. نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 52.

(60) الفقرات من (6-12) من فصل طبيعة العمران ص 329-337.





9- ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلية والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها .

10 - ومن الأسباب المتقضية له أيضاً وهي سابقة على جمع ما تقدم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله⁽⁶¹⁾. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض.

ولا بد لتحميم الاختبار بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أ، ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح، ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل، وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط.

(61) الوعي بأحوال المجتمع أمر مهم في فهم التغيير الذي يواجهه المجتمع وهنا آثاره مهمة لابن خلدون حول ذلك مما يؤكد وعي ابن خلدون الكبير لعوامل التغيير في المجتمع.





11- وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدا عليه: إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما نلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. هذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا.

ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها، وهي أن التاريخ⁽⁶²⁾ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تتبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره، وقد كان الناس يفرّدونه بالتأليف، كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب. شرح فيه أحوال الأمم والأفاق لعهد في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم، فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه، ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال، لأن الأمم والأجيال لعهد

(62) هذه الخاتمة ص 325 ختم فيها ابن خلدون مقدمة فصل علم التاريخ.





لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير، وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاد من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب⁽⁶³⁾ بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقى من البلدان لملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها. وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالتها، وقل من حدها، وأوهن من سلطانتها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبه ومقدار عمرانته. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانتقاض فبادر بالإجابة: واللَّه وارث الأرض ومن عليها⁽⁶⁴⁾، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده.

(63) يقصد ابن خلدون الهجرات التي وصلت للمغرب من قبائل بدو العرب التي انتقلت بسنين القحط الشديد إلى مصر، ومن ثم إلى المغرب في عهد الدول الفاطمية والمعروفة بهجرات بني هلال وبني سليم.

(64) يوضح هذا المقطع مقدار الحزن واليأس المسيطر على ابن خلدون حيث مات في ذلك العصر من الطاعون أبوه وأخوه ومعظم أقرانه (أنظر سيرة ابن خلدون في آخر الكتاب)، أما أهل البادية فقد كان أثر الطاعون عليهم محدوداً قياساً بالمدن فزاد ذلك من الخراب في المجتمع، حيث بدء البدو يغزون المدن التي فقدت رجالها وحامياتها.





تقديم

الفصل الثاني

فج العمران البدوي والأمم الوحشية
والقبائل وما يعرض فج ذلك من
الأحوال وفيه فصول وتمهيدات

2

تقديم





1 في أن أجيال⁽⁶⁵⁾ البدو والحضر طبيعية

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لتنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو⁽⁶⁶⁾ لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفتن⁽⁶⁷⁾ والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك⁽⁶⁸⁾.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على

(65) يعني ابن خلدون بكلمة جيل هنا مجموعة من البشر يعيشون في إطار اجتماعي موحد. أي في إطار مجتمع في المعنى المصري. فيما يخص المعاني الأخرى لكلمة جيل، انظر حاشية رقم 3، ص 5. نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 191.

(66) يستخدم ابن خلدون مفهوم البدو بشكل واسع ليشمل البادية وسكان القرى. لتشابه الطرفين بمعظم الأشياء من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، واختلافهم فقط بالتنقل للبادية، ويبدو أن تمييز المصطلح بشكله العلمي في بدايات العصر الحديث حيث شاع مصطلح القرية، والريف تميزاً عن البادية. مع العلم أن البادية تتميز لدى ابن خلدون بشكل واضح، كما تدل هذه العبارة -لابد للبدو- على رؤية اجتماعية لابن خلدون تدل على تدرج الحياة الاجتماعية من البادية إلى الحضر حيث يميز في مواقع أخرى بين فئات مختلفة من البادية وهذا ما بلورته المدرسة الحديثة في المتصل الريفي والحضري.

(67) الفدان: وحد قياس تساوي 4200 متر مربع، وكل فدان يساوي 24 قيراط، وكل قيراط يساوي 175 متر وحدة المقياس هذه قديمة ولا زالت مستخدمة في وادي النيل، مصر والسودان، ودول أفريقية أخرى.

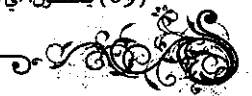
(68) يؤكد هذا النص وأمثاله على عقلية ابن خلدون الاقتصادية والتي انطلق منها العديد من الباحثين لدراسة آراء ابن خلدون، فابن خلدون أكد في بعض نصوصه على أن أصل التجمع الإنساني اقتصادي أساساً، ثم أمن بدرجة ثانية، وبذلك جعل العوامل الثقافية والدينية وغيرها من العوامل عوامل تابعة في التجمع الحضري ونموه من خلال التسلسل بدراسة الأثر الاقتصادي والسياسي، والنمو بأشكال عدة.





الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط الأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطايخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالجة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تجيدها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويُجرون فيها المياه، ويعالون في صرحها، وبيالغون في تجيدها، ويختلقون⁽⁶⁹⁾ في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو أنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم. فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منهما كما قلناه.

(69) يختلقون: أي يبتكرون طرق جديدة غير مسبقة.





2 في أن جيل العرب في الخلقة طبيعي:

فأهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات⁽⁷⁰⁾ والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقتصرون عما فوق ذلك من حاجى أو كمالي، يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير مُنْجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكنّ لا ما وراءه، وقد يأوون إلى الفيران والكهوف. وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج أو بغير علاج ألبتة إلا ما مسته النار. فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظُعنٌ في الأغلب لارتداد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالتقلب في الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطبية. وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظُعناً وأبعد في القفر مجالاً، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفء هوائه وطلباً لما خض الفجاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً وأحوجها في ذلك إلى الدفء فاضطروا إلى إبعاد

(70) يستخدم ابن خلدون في معظم فصول المقدمة كلمة «العرب» بمعنى الأعراب أو سكان الهادية الذين يمشون خارج المدن ويشتلون بمهنة الرعي، وخاصة رعي الإبل، ويتخذون الخيام مساكن لهم، ويظمنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنماهم التي يتوقف معاشهم عليها؛ وهم المقابلون لأهل الحضرة وسكان الأمصار (د. واهي ص 469). والحقيقة أن ابن خلدون يستخدم كلمة العرب بمعاني عديدة، وإن كانت تدل لديه على مفهومين رئيسيين الأول الأعراب، والثاني أمة العرب. وإن كان يميز بينهما في تحليل طبيعة الحياة لكل منهما كما تدل تحليلاته واستشاداته.





النُّجعة. وربما ذادتهم⁽⁷¹⁾ الحامية عن التلول أيضاً، فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة⁽⁷²⁾ منهم. فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً. وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العُجم. وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزنانة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نُجعه وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها. فقد تبين لك أن جيل العرب⁽⁷³⁾ طبيعي لا بد منه في العمران. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(71) ذادتهم: ويقصد فيه منعتهم من التلول القريبة من القرى والمدن.

(72) الضعة: الخضوع والطاعة.

(73) يقصد هنا الأعراب أي البدو.





3 في أن البدو أقدم من الحضرة وسابق عليه وأن البادية أصل العمران، والأمصارُ مددٌ لها

قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضرة المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضرة وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترح منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة⁽⁷⁴⁾. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضرة لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته.

ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضرة ومتقدم عليه، وأنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضرة. وذلك يدل على أن أحوال الحضرة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها فتفهمه، ثم إن كل واحد من البدو والحضرة متفاوت الأحوال من جنسه. فرب حي أعظم من حي، وقبيلة أعظم من قبيلة، ومصر أوسع من مصر، ومدينة أكثر عمراناً من مدينة.

(74) يمكن ملاحظة أن التحضر أصبح الآن مذاهب وأنواع، وتطبيق متصل ابن خلدون نرى أن التحضر أصبح مستويات وفروق واضحة بين مدينة وأخرى ودولة وأخرى، وهذا التباين كان موجوداً في عصر ابن خلدون ولكن بدرجة أقل وهذا أحد أسباب رحلته من المغرب إلى القاهرة.





فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها؛ بما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضرورة المعاشية والله أعلم.





4 في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة:

وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، قال عليه الصلاة والسلام: « كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه. فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته، بعد عن الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده.

وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يُقدعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصددهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً. وأهل البدو إن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة، وهو ظاهر. وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير⁽⁷⁵⁾. فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة. والله يحب المتقين.

(75) هذه أحد مفاهيم منطلق ابن خلدون التي تؤكد أن الحياة كلما تعمقت فسدت، ومن خلال ذلك يبني تقدم الحياة في الحياة الحضرية. وأن الحياة متصل من البداوة إلى التحضر، وليت عمري لو عاش ابن خلدون في عصرنا ربما تفشحت قريحته عن تحليل أعمق للمجتمع بتباين الأخلاق بين الحضرة أنفسهم أو تحول السلوك من طابع إلى تعلم أو كيف تتغير شخصية الإنسان من وقت لآخر، وربما تعلمه بعدة سلوكيات متعارضة وهذا ما بدأت المدرسة التفاعلية الحديثة تفصيله مثل الاتجاهات الدراما لوجي الانثروميثودولوجيا.





5 في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة

والسبب في ذلك أن أهل الحضرة ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة ولا يُنْفِر لهم صيد فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثوهم، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة.

وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي ويعدهم عن الحامية، وانتبأهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجلس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيئات، ويتفردون في القصر والبيداء مُدلين ببيأسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استتفرهم صارخ. وأهل الحضرة مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم. وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل، وسبب ذلك ما شرحناه وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفة لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً ومملكة وعادة تُنزل منزلة الطبيعة والجبلة. واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيراً صحيحاً. والله يخلق ما يشاء.





6

في أن معاناة أهل الرضخ للأحكام مفسدة للباس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم

وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولا بد.

فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة لا يعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها.

وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه⁽⁶⁷⁾.

وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للباس بالكيفية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك.

وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والالتقياد فلا يكون مدلاً بآس⁽⁷⁷⁾.

ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذ الأحكام.

(67) وقد نهى عمر سعداً رضي الله عنهما عن مثلها، لما أخذ زهرة بن جوية سلب الجالنوس، وكانت قيمته خمسة وسبعين ألفاً من الذهب، وكان اتبع الجالنوس يوم القادسية فقتله وأخذ سلبه، فانزعج منه سعد وقال له: «هلا انتظرت في إتباعه إذني؟». وكتب إلى عمر يستأذنه، فكتب إليه عمر: «تعمد إلى مثل زهرة وقد صلى بما صلى به أي كسب ما كسب، وبقي عليك ما بقي من حريك، وتكسر فوقه وتفسد قلبه». وأمضى له عمر سلبه المقدمة من 477.

(77) هذه الأفكار التربوية المهمة التي أشار إليها ابن خلدون حيث هناك علاقة عكسية بين شدة التربية وأثرها على شخصية الفرد واستقلال شخصيته وهذا يفسر بمفهومه الواسع الفرق بين الحكومات التي تعتمد القهر والإذلال بما يسمى اليوم الحكومات الدكتاتورية وكيف أن رعاياها أكثر ذلة وانقياداً، وعند حصول تصادم معها يكون دامياً، بعكس غيرها من الحكومات التي تكون رفيقة وعادلة والتي يكون للإنسان وكرامته أثر في شخصه وتقدمه ومن ثم تقدم المجتمع وتحل مشاكلهم بصراع غير دموي.





ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرياهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه، وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة، فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس⁽⁷⁸⁾.

ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة، ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم، لما تلى عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلاً يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة، كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه: « من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله » حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه وبقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد.

ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم.

فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة، لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم

(78) إن ابن خلدون هنا يشير إلى متصل التحضر التربوي بين المتوحشين من العرب أهل البدو، من جهة التحضر وعوامله من جهة هناك تغير في الأخلاق ونوع من التنازل سواء للسلطان، أو عند التعلم حيث هناك متصل بدوي حضري هي السلوكيات يتدرج من مستوى لأخر.





وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب. ولهذا قال محمد بن أبي زيد في كتابه في أحكام المعلمين والمتعلمين: «إنه لا ينبغي للمؤدب أن يضرب أحداً من الصبيان في التعليم فوق ثلاثة أسواط» نقله عن شريح القاضي.





7 في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية

اعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر، كما قال تعالى: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)، وقال: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا). والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذب الاقتداء بالدين. وعلى ذلك الجم الفقير، إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلا أن يصده وازع. فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان من الحاكم بنفسه، وأما العدوان من الذي خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه زياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة.

وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حللهم فإنما يدود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وقتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبية أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم. واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه: (لئن أكله الذئب ونحن عصابة إنا إذا لخاسرون)، والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبية له.





وأما المتقردون في أنسابهم فقل أن تصيب أحداً منهم نعمة على صاحبه. فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسال كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل، فلا يقدر من أجل ذلك على سكنى القفر كما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم.

وإذا تبين ذلك في السكنى الذي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفاً فاتخذة إماماً تقتدي به فيما نوره عليك بعد. والله الموفق للصواب.





8 في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في معناه

وذلك أن صلة الرحم الطبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبة أو العداة عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرد ما ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تتوسى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل واحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها. ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» معنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام، فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه، وإذا كان (79) إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار

(79) عند دراستنا للمصيبة اليوم نجد تأثيرها في المجتمعات البدوية والقروية وبعض حواضر المدن، خاصة المجتمعات التقليدية وهذه عند العرب في معظم المناطق في الجزيرة العربية والشام والعراق وصعيد مصر وليبيا والجزائر وأجزاء من الغرب وموريتانيا والسودان وهذا امتداد للأنماط البدوية والريفية في هذه المجتمعات، أما التجمعات الحضرية الذي للتقبلية أثر محدود فيها في بلاد العرب فتركز في دلتا النيل، وتونس ولبنان وبعض المدن كدبي وجدة واللاذقية، ولكل فيها تحضر خاص فيها والتمصّب القبلي اليوم يقوم بأدوار مختلفة عن الأدوار التي كانت في عصر ابن





الشفل به مجاناً ومن أعمال الله المنهى عنه ومن هذا الاعتبار معنى قوله:
النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار
من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتقت النعمة التي تحمل
عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ والله سبحانه وتعالى أعلم.

خلدون وان كانت الوظيفة الكامنة متشابهة وهي تحقيق الدعم والأمان والمناصرة لأبناء القبيلة أو المشيرة بما يتناسب
مع العصر الحاضر والذي يبدو أن معظم الحكومات والسلطات تستفيد من هذا الولاء للقبيلة أو لا تتضرر منه، لذا يبقى
الدعم لها أو السكوت عنها جزء من ثقافة أو نظم هذه المجتمعات على الرغم أن هذه الترابطية القبلية تقوم بأدوار
إيجابية في المجتمع إلا أن لها إضراراً تؤثر سلباً على المجتمع وتقدمه.





9 في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم

وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن، حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجرة ونتاجها في رماله كما تقدم، والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إفا وعادة وربيت فيه أجيالهم، حتى تمكنت خلقاً وجيلة. فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهموا في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال، بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه. فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفساده، ولا تزال بينهم محفوظة. واعتبر ذلك في مضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبعدوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الأدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عرف فيهم شوب. وأما العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش من حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطيب وقضاة وإياد فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف. وإنما جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم، وإنما هذا للعرب فقط، قال عمر رضي الله عنه: « تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد، إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا» هذا إلى ما لحق هؤلاء العرب أهل الأرياف من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي





الخصيبة فكثرت الاختلاط، وتداخلت الأنساب وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قنسرين جند دمشق، جند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس ولم يكن لا طراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها، وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها، وبقي ذلك في البدو كما كان. والله وارث الأرض ومن عليها.





10 في اختلاط الأنساب كيف يقع

اعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقراة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم من ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال. وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامها وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم، ثم إنه قد يتناسى النسب الأولى بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بأخرين في الجاهلية والإسلام والعرب. وعد منهم بكل وجه ومذهب. فافهمه واعتبر سر الله في خليقته. ومثل هذا كثير لهذا العهد ولما قبله من العهود. والله الموفق للصواب بمنه وفضله وكرمه.





11 في أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم

وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة. لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والأتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب إنما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والحلف، وذلك لا يوجب له غلبا عليهم ألبتة، وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتوسى هذه الأول من الالتصاق، وليس جلدتهم ودعى بنسبهم، فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية. فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حينئذ فكيف تتوقلت عنه، وهو على حال الإلصاق والرياسة لا بد وأن تكون موروثه عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية وقد يتشرف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم، أو ذكر كيف اتفق، فينزعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى في شعورية، ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رياستهم والطعن في شرفهم، وهذا كثير من الناس لهذا العهد.





12 في أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية

اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبية أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين. فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام. والنصرة تقع عن أهل نسبهم المخصوص وعن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة، والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل. ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجه أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها. فإذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة. فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه، لما قلناه من سر الغلب، لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافت العناصر⁽⁸⁰⁾، فلا بد من غلبة أحدها والا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية. ومنه تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه.

(80) المزاج في المتكون: هذا المصطلح يستخدمه ابن خلدون، ويشابه مفهوم الاتجاهات في العصر الحديث، وإن كان المزاج المتكون يتكون لدى أهل العصبية بعد طول تأمل وقناعة وتواصل. لذا يمكن اعتباره اتجاهًا شبه ثابت لا يتغير إلا بمبررات واضحة ومؤثرة وذو ارتباط بالعلاقات العصبية المختلفة بينما الاتجاه في استخداماته الحالية فهو تهيو نفسي للفرد لقبول أو رفض أمر معين قابل للتغيير لأسباب قد تكون بسيطة وظاهرة لأن الشعور النفسي المرتبط فيه فردي ليس له علاقات اجتماعية عميقة، ولأنه في غالب الأحيان لمواضع ليست ذات عمق كبير مثل ما وجد عنه في التعصب القبلي، وتحليل ذلك أن المجالات التي يواجهها الأفراد اليوم في حياتهم لأمور فردية أو أسرية ومعظم نظم حياته وشؤونها تدخل ضمن مؤسسات تحدد له السلوك ونمطه وتأثيرها عليه أما لدى الأشخاص في المجتمع القبلي سابقاً فإن تكوينه النفسي يتأثر بأمور رئيسية تؤثر في حياته مثل السلطة ومصادر الكلاً والظعن والرحيل، وهذا هو التباين بأثر الحضارة بين العصبية والقبيلية، ورجل اليوم.

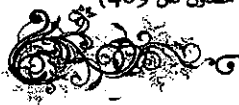




13 في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون تغيرهم بالمجاز والشبه

وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال، ومعنى البيت أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجله في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجله سلفه وشرفهم بخلالهم، والناس في نشأتهم وتنازلهم معادن، قال صلى الله عليه وسلم: «الناس معادن: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا». فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب. وقد بينا أن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للتمرة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمى تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى. وتعدد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها. فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب. وتفاوت البيوت في أهل الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرها. ولا يكون للمنفردين من أهل الأمصار بيت إلا بالمجاز، وإن توهموه فزخرف من الدعاوى. وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار، وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفا في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع، وهذا مغاير لسر العصبية التي هي ثمرة النسب وتعدد الآباء، ولكنه يطلق عليه حسب وبيت بالمجاز، لعلاقة ما فيه من تعدد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكه، وليس حسبا بالحقيقة وعلى الإطلاق وإن ثبت أنه حقيقة فيهما بالوضع اللغوي فيكون من المشكك الذي هو في بعض مواضعه أولى⁽⁸¹⁾.

(81) وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل. فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت، أولا لما تعبد في سلفهم من الأنبياء والرسول من لدن إبراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم، ثم بالعصبية ثانيا وما اتاهم الله بها من الملك الذي وعدهم به. ثم إنسلخوا من ذلك أجمع. وضربت عليهم الذلة والمسكنة، وكتب عليهم الجلاء في الأرض. وانفردوا بالاستعباد للكفر آلاف من السنين، وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم فتجدهم يقولون: هذا هاروني، هذا من نسل يوشع، هذا من سبط يهوذا، مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة وكثير من أهل الأمصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية ينهب إلى هذا الهذيان. (ابن خلدون ص 489)





وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها في شيء لذهاب العصبية جملة. وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك.





في أن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم

14

لا بأنسابهم

وذلك أنا قدمنا أن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية، فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالى، والتحموا بهم كما قتلناه، ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنها عُصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها، كما قال صلى الله عليه وسلم: « مولى القوم منهم»، وسواء كان مولى رق أو مولى اصطناع وحلف، وليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبية، إذ هي مباينة لذلك النسب، وعصبية ذلك النسب مفقودة لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر، وفقدانه أهل عصبيتها، فيصير من هؤلاء ويندرج فيهم. فإذا تعددت له الآباء في هذه العصبية كان له بينهم شرف وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوزه إلى شرفهم، بل يكون أدون منهم على كل حال.

وهذا شأن الموالى في الدول والخدمة كلهم، فإنهم إنما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها وتعدد الآباء في ولايتها، ألا ترى إلى موالى الأتراك في دولة بني العباس وإلى بني برمك من قبلهم وبني نُويخت كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة. فكان جعفر بن يحيى ابن خالد من أعظم الناس بيتاً وشرفاً بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه لا بالانتساب في الفرس. وكذا موالى كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها، ويضمحل نسبة الأقدم من غير نسبها ويبقى ملقى لا عبرة به في أصلته ومجده. وإنما المعتبر نسبة ولائه واصطناعه، إذ





فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف، فكان شرفه مشتقاً من شرف مواليه وبنائوه من بنائهم فلم ينفعهم نسب ولادته، وإنما بني مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية، وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبيته ودولته، فإذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى لم تنفعه الأولى لذهاب عصبيتها، وانتفع بالثانية لوجودها، وهذا حال بني برمك إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سدنة بيوت النار عندهم، ولما صاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار، وإنما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم، وما سوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجامحة ولا حقيقة له، والوجود شاهد بما قلناه. و (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ). والله ورسوله أعلم.





15 في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء

اعلم أن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته ولا من أحواله. فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات، الإنسان وغيره، كائنة فاسدة بالمعانية، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصاً الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذا الصنائع وأمثالها، والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين، فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آباءه من لدن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به وحياطة على السرفيه، وأول كل شرف خارجية كما قيل، وهي الخروج عن الرياسة والشرف إلى الضعة والابتدال وعدم الحسب، ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه، شأن كل مُحدث.

ثم إن نهايته في أربعة آباء، وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه، وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعين له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد، ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنين لم يكن بمعاناة ولا تكلف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصاوبة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم، والأخذ بمجامع قلوبهم،



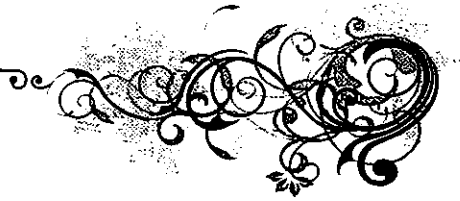


فيحتقرهم بذلك، فينغصون عليه، ويحتقرونه ويديلون منه سواء من أهل ذلك المنبت، ومن فروعه في غير ذلك العقب للإذعان لعصبيتهم كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتتمو فروع هذا، وتذوى فروع الأول، وينهدم بناء بيته، هذا في الملوك، وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع، ثم في بيوت أهل الأمصار. إذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب: (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ).

واشتراط الأربعة في الحسب إنما هو في الغالب. وإلا فقد يدرثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم. وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب. واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة. بان، ومباشر له، ومقلد، وهادم وهو أقل ما يمكن وقد اعتبرت الأربعة في نهاية الحسب في باب المدح والثناء. قال صلى الله عليه وسلم: «إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم» إشارة إلى أنه بلغ الغاية من المجد.

وهذا يدل على أن الأربعة الأعقاب غاية في الأنساب والحسب.





16 في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها

اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثانية، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار، فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم وأنفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدوتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الطيباء والبقرة الوحشية والحُمُر إذا زال توحشها بمخالطة الأدميين وأخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة حتى مشيتها وحسن أديمها. وكذلك الأدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسببه أن تكون السجايا والطبائع إنما هو عن المأثوقات والعوائد، وإذا كان القلب للآمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة والعصبية وانظر في ذلك شأن مُضرم مع من قبلهم من حمير وكهلان السابقين إلى الملك والنعيم، ومع ربيعة المتوطنين أرياف العراق ونييمه، لما بقى مضر في بداوتهم وتقدمهم الآخرون إلى خصب العيش وغضارة النعيم، كيف أرهفت البداوة حدهم في التغلب، فغلبوهم على ما في أيديهم وانتزعوه منهم⁽⁸²⁾، وكذا كل حي من العرب بلى نعيماً وعيشاً خصباً دون الحي الآخر، فإن الحي المتبدى يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافأ في القوة والعدد: سنة الله في خلقه.

(82) كلام ابن خلدون هنا دقيق في العلاقة بين الشجاعة والإقدام للناس الأقرب من البداوة نتيجة الشدة والتربية إضافة إلى أن أهل البادية أكثر اعتماداً على أنفسهم وجهداً في الحياة هروباً من شظف العيش كما أن هناك عوامل أخرى مساعدة لهذا الأمر منها أن الدخال بالحضارة مفهوم الحياة لديه مختلف، ومن ثم مفهوم الشخصية والتضامن مع الآخرين لديه أقل ممن لدى الأكثر بدواة ومفهوم التضامن هذا أعاد صياغته دور كايم بمفهومي التضامن العضوي والآتي.





17 في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمع عليه، وقدمنا أن الأدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هو سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب النفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت.

ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، والا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ).

ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً. وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من





يدها، وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات أنظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعين من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد. فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسهه الوقت المقارن لذلك. وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقفتم في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره.





18 في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيلة في النعيم

وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم، وضربت معهم في ذلك بسهم وحصّة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها. فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه من جبايتها، ولم تسهم آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلا الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابح ذلك، فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتعممون فيما آتاهم الله من البسطة، وتتشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستتكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية. فتتقص عصبيتهم ويسالنتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك، فإن عوارض الترف والفرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم. فقد تبين أن الترف من عوائق الملك. والله يؤتي ملكه من يشاء.





19 في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم

وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رثموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة⁽⁸³⁾.

فالعصبية وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدوها عجز عن جميع ذلك كله، ويلحق بهذا الفصل فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المغارم والضرائب. فإن القبيل الفارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه، لأن في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونتته عن القتل والتلف، وأن عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية ومن كانت عصبيتها لا تدفع عنه الضيم فكيف له بالمقاومة والمطالبة وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عاتقة كما قدمناه.

ومنه قوله - صلى الله عليه وسلم - في شأن الحرث لما رأى سكة المحراث في بعض دور الأنصار: « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل»، فهو دليل صريح

(83) واعتبر ذلك في بني إسرائيل لما دعاهم موسى عليه السلام إلى ملك الشام، وأخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها، كيف عجزوا عن ذلك، وقالوا (إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنذَرُهَا حَتَّىٰ يُخْرِجُوا مِنْهَا) ، أي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصبيتنا ونكون من معجزاتك يا موسى. ولما عزم عليهم لجوا وارتكبوا المصيان وقالوا له: (فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَهَاتِلَا) . وما ذلك إلا لما أنسوا من أنفسهم من المعجز عن المقاومة والمطالبة كما تقتضيه الآية، وما يؤثر في تسيرها، وذلك بما حصل فيهم من خلق الانقياد وما رثموا من الذل للقبيل أحقاباً حتى ذهبت العصبية منهم جملة، مع أنهم لم يؤمنوا حق الإيمان بما أخبرهم به موسى من أن الشام لهم، وأن الممالقة الذين كانوا بأريحاء فريستهم بحكم من الله قدره لهم، فانقصروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما علموا من أنفسهم من المعجز عن المطالبة، لما حصل لهم من خلق المذلة وطعنوا فيما أخبرهم به نبههم من ذلك وما أمرهم به، فمأقبيهم الله بالنتية، وهو أنهم تاهوا في فقر من الأرض ما بين الشام ومصر أربعين سنة لم يأووا فيها لعمران ، ولا نزلوا مصراً ولا خالطوا بشراً ، كما قصه القرآن. لنفظة الممالقة بالشام والقبيل بمصر عليهم، لمجزهم عن مقاومتهم كما زعموه ويظهر من مساق الآية ومفهومها أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة، وتخلقوا به، وأفسدوا من عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام القهر ولا يسأم بالمذلة، فنشأت له بذلك عصبية أخرى اقتدرتو بها على المطالبة والتغلب، ويظهر من ذلك أن الأريمين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة آخر، سبحانه الحكيم العليم المقدمة ص 497-498.





على أن المغرم موجب للمذلة. هذا إلى ما يصحب ذل المغارم من خلق المكر
والخديعة بسبب ملكة القهر. فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربقه من الذل⁽⁸⁴⁾
فلا تطمعن لها بمُلك آخر الدهر.

(84) العلاقة بين الزراعة والمغرم أن المزارع يحتاج في معظم أحيائه إلى الاقتراض والالتزام مع الآخرين لحين الحصاد، وهذا الاقتراض والالتزام في أحوال كثيرة يؤدي إلى الخضوع والمذلة لصاحب القرض.





20 في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس

لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبني عليه، وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرع يتم وجوده ويكمّله وهو الخلال. وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لضرورها وتماماتها، وهي الخلال، لأن وجوده دون متماماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب⁽⁸⁵⁾.

وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره. فإنه فاعل للخير والشر معاً ومقدرهما إذ لا فاعل سواه. فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير

(85) يبني المجد في أساسه على إتمام مكارم الأخلاق خاصة لصاحب الملك، وهذا ما أكده ابن خلدون، ولكن لهذا الموضوع أكثر سؤال يثار هل هذا خاص بالمغرب أم جميع الشعوب ما هي الشعوب التي تتشابه معهم في ذلك، والسؤال الآخر هل الاتصاف بالخلال خاص بعصر ابن خلدون واستقراراته وهل ينطبق على الملك في عصرنا الحالي وهل هذه الصفات بنظام الملوك أم هي عامة لكافة أنواع السلطات والرئاسات.





المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك. وهذا البرهان أوثق من الأول وأصح مبنى. فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية.

فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والنفوس عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل، وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحدونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم، ورغبة الدعاء منهم، والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي على الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك، علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، أو على العموم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وجد عبثاً منهم، والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم، فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم. وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة⁽⁸⁶⁾، ولا تزال في انتقاص

(86) يرى ابن خلدون أن الصفات الحسنة مثل الوفاء بالعهد وبذل الأموال وتعظيم الشريعة، والانقياد للحق هي الفضائل السياسية وهي السياسة، وأن فقدانها هو فقدان للفضائل السياسية وهذا معيار مثالي للسياسة بناءً على ابن خلدون من القيم الإسلامية يمارس مع المفهوم السياسي في المدارس الغربية التي تنطلق من آراء مدرسة هوبز وميكافيل وأمثالهم والذين ينطلقون من مفاهيم نفعية وانتهازية في الحصول على السلطة والسيطرة عليها على أن ما ذكره ابن خلدون من مثالية يساء استخدامه للسلطة نتيجة التقيؤ المطلق الذي يصل لحد القناسة أحياناً.





إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم ليكون نعيماً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا). واستقرى ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه، والله يخلق ما يشاء ويختار.

واعلم أن من خلال الكمال التي يتنافس فيها القبائل أو العصبية وتكون شاهدة لهم بالملك، إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأنصاف التجار والغرباء وإنزال الناس منازلهم. وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبية والعشائر لمن يناهضهم في الشرف ويجاذبهم حبل العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المُكْرَم أو التماس مثلها منه. وأما أمثال هؤلاء ممن ليس لهم عصبية تتقى ولا جاه يرتجى فيندفع الشك في شأن كرامتهم ويتمغض القصد فيهم أنه للمجد، وانتحال الكمال في الخلال والإقبال على السياسة بالكلية. لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه⁽⁸⁷⁾، وإكرام الطارئین من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة. فالصالحون للدين والعلماء والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بما في أيديهم والغرباء من مكارم الأخلاق، وإنزال الناس منازلهم من الإنصاف وهو من العدل، فيعلم بوجود ذلك من عصبية انتماؤهم للسياسة

(87) عند تحليل نظرية ابن خلدون في بناء المجد والوصول للملك يضع له درجات من قبيلة وعصبية وعدم الخضوع ثم تضاف باقي الخلال الجيدة حتى تجتمع له القلوب وتخضع له، ويطبق هذه النظرية على نماذج ملوك ودول عديدة في المشرق والمغرب لكن هذا الأمر ليس على استمرارية وتتابعه فهناك ممن حصل الملك بدون تلك العصبيات والصفات، مثل الحاجب المنصور وابن طولون والإخشيدى وغيرهم، وإن كان ابن خلدون يرى أن هؤلاء يجرون مجرى الملوك لأعمالهم، والحقيقة أن رأي ابن خلدون ينطبق إذا كان المجتمع الذي يتحدث عنه يعتمد في بناءه السياسي على القبيلة وسلطتها. كبلاد المغرب في عصره ودولتي الإسلام الأولى الأموية والعباسية ومن قبلهما الخلافة الراشدة، أما إذا كان المجتمع فيه درجة من التحضر كمجتمع الأندلس أو مصر فإن قيمة التجمع القبلي والعصبية القبلية محدودة لأن التحضر ينشئ نظم علاقات جديدة تؤثر على الناس يتراجع معها الدور القبلي ومناقبه ونظم صراعه.





العامّة وهي الملك، وأنّ الله قد تأذن بوجودها فيهم لوجود علاماتها. ولهذا كان أول ما يذهب من القبيل أهل الملك إذا تأذن الله تعالى بسلب ملكهم وسلطانهم إكرام هذا الصنف من الخلق. فإذا رأيتَه قد ذهب من أمة من الأمم فاعلم أن الفضائل قد أخذت في الذهاب عنهم، وارتقب زوال الملك منهم: (وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ) والله تعالى أعلم.





21 في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع

وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم⁽⁸⁸⁾. وانظر ما يحكى في ذلك عن عمر رضي الله عنه لما بُويع وقام يحرض الناس على العراق فقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجمة ولا يقوى عليه أهله إلا بذلك، أين القراء المهاجرون عن موعد الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال: (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) واعتبر ذلك أيضا بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحمير، كيف كانوا يخطون من اليمن إلى المغرب مرة وإلى العراق والهند أخرى ولم يكن ذلك لغير العرب من الأمم⁽⁸⁹⁾.

وهذا شأن هذه الأمم الوحشية فلذلك تكون دولتهم أوسع نطاقا، وأبعد من مراكزها نهاية. (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) وهو الواحد القهار لا شريك له⁽⁹⁰⁾.

(88) هؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتأفون منه، ولا بلد يجنحون إليه فتسبب الأقطار والمواطن إليهم على السواء، فهنا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود أفتقهم بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية.

(89) يرى ابن خلدون أن العرب منذ قديم زمانهم أشد الأمم وحشية لذا كانت مهمتهم بالملك أوسع حيث وصلوا المغرب في غرب أراضيهم والهند في شرقها وهذا أقصى ما يمكن الوصول إليه في عصرهم. وقارن ذلك بما ملكته مملكتي فارس والروم التي كان ملكهم غير بعيد من مركز حضارتهم.

(90) الحقيقة أن أمة المغول وهي أمة وحشية حسب مفهوم ابن خلدون احتلت في أحد عصورها نصف العالم القديم واحتلت نصف أوربا وروسيا والهند ومعظم بلاد العرب.





**في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته
إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية**

والسبب في ذلك أن الملك إنما حصل لهم بعد سورة الغلب والإذعان لهم من سائر الأمم سواهم، فيتعين منهم المباشرون للأمر الحاملون لسرير الملك. ولا يكون ذلك لجميعهم لما هم عليه من الكثرة التي يضيق عنها نطاق المزاحمة والغيرة التي تجدد أنوف كثير من المتطاولين للرتبة، فإذا تعين أولئك القائمون بالدولة انغمسوا في النعيم، وغرقوا في بحر الترف والخصب، واستعبدوا إخوانهم من ذلك الجيل، وأنفقوهم في وجوه الدولة ومذاهبها. وبقي الذين بُعدوا عن الأمر وكُبِحُوا عن المشاركة في ظل من عز الدولة التي شاركوها بنسبهم، وبمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف وأسبابه، فإذا استولت على الأولين الأيام، وأباد خضراءهم الهرم فطبختهم الدولة، وأكل الدهر عليهم وشرب، بما أرفه النعيم من حدهم واشتتت غريزة الترف من مائهم، وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الإنساني والتغلب السياسي.

كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة⁽⁹¹⁾، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة، وشارتهم في الغلب معلومة، فتسمو آمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم، وترتفع المنازعة لما عرف من غلبهم، فيستولون على الأمر ويصير إليهم. وكذا يتفق فيهم مع من بقي أيضاً منتبذاً عنه من عشائر أمتهم. فلا يزال الملك ملجأ في الأمة إلى أن تنكسر سورة

(91) إذا كان إسهام دوركايم في دراسة ظاهرة الانتحار وتأكيد على شيئية الظاهرة الاجتماعية وأن هناك آثاراً غير فردية وهو الأثر الاجتماعي، يؤثر في الانتحار، فإن إضافة ابن خلدون الاجتماعية تتركز في العصبية، فالعصبية منظومة اجتماعية ترتبط بالدم والنظام المحدد والملاقات المتداخلة والمتدرجة، لذا هي مفهوم معقد وذو أبعاد اجتماعية يربطها ابن خلدون بالإنسان كمخلوق له جانب حسي من جهة وله جانب أخلاقي من جهة أخرى، إنه تحليل علمي يجمع بين روعة التصوير ودقة التحليل وتعقيدات النفس البشرية وعلاقتها الاجتماعية وعبقورية ابن خلدون.





العصبية منها أو يفنى سائر عشائرها، سنة الله في الحياة الدنيا، (وَالْآخِرَةُ
عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ 35).

واعتبر هذا بما وقع في العرب لما انقرض ملك عاد قام به من بعدهم
إخوانهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانهم العمالقة، ومن بعدهم إخوانهم من
حمير، ومن بعدهم إخوانهم التباينة من حمير أيضا، ومن بعدهم الأذواء
كذلك، ثم جاءت الدولة لمضر. وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية ملك من
بعدهم الساسانية، حتى تأذن الله بانقرضهم أجمع بالإسلام. وكذا اليونانيون
انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم.

وأصل هذا كله إنما يكون بالعصبية، وهي متفاوتة في الأجيال، والمُلك يُخلقه
الترف ويذهب، كما سنذكره بعد. فإذا انقرضت دولة فإنما يتناول الأمر منهم
من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرف لها التسليم والانقياد، وأونس
منها الغلب لجميع العصبيات، وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم، لأن
تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. حتى إذا
وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من
قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك
التبديل، كما وقع لمضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي
أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً.





26 في أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزية ونحلته وسائر أحواله وعوائده

والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما نظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالظ به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الافتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول. ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله⁽⁹²⁾. وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسرى إليهم من هذا التشبه والافتداء حظ كبير. كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلائقة⁽⁹³⁾، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملبسهم وشاراتهم. والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت، حتى لقد يستشعر عن ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من

(92) ما يؤكد عليه ابن خلدون هنا هو أحد نظريات التغيير الاجتماعي ويدخل ضمن دراسات التغيير الاجتماعي بأثر الغزو والانتشار، ويمكن إجراء تحليل تفصيلي لعوامل التغيير من خلال التغيرات الاجتماعية المميقة تأتي من أسباب كبيرة وعميقة، وهي هناك تتمثل بالعوامل الكبرى مثل عوامل التقليد للغالب، أو تقليد أصحاب السلطة والملوك كأهم أنماط التغيير.

(93) يذكر ابن خلدون أحد صور تقليد الغالب في أمم الجلائقة التي عاصرها ابن خلدون في الأندلس وكانت هذه في أواخر عصر المسلمين في الأندلس، حيث كانت مملكة غرناطة فقط، وكيف أن المسلمين بدأوا يقلدون طبائع أمم الشمال، تقلد الغالب الأمم المنتصرة في طباعها فالتقليد للغالب سنة تضطرر لمعوم البشر، نراها اليوم تتجدد والله

الأمر من قبل ومن بعد.





علامات الاستيلاء والأمر لله، وتأمل في هذا سر قولهم: « العامة على دين الملك» فإنه من بابه، إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بأبائهم والمتعلمين بمعلميهم، والله العليم الحكيم، وبه سبحانه وتعالى التوفيق.





24 في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء

والسبب في ذلك والله أعلم بما يحصل في النفوس من التكاثر إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقتصر الأمل ويضعف التناسل والاعتماد إنما هو عن جدّة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاثر وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومسايعهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم، بما خضد الغلب من شوكتهم، فأصبحوا مُغلبين لكل مُتغلب وطعمة لكل أكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا⁽⁹⁴⁾ .

وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه ورى كيد، وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الأدميين فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء والبقاء لله وحده.

واعتبر ذلك في أمة الفرس كيف كانت قد ملأت العالم كثرة، ولما قنيت حاميتهم في أيام العرب، بقي منهم كثير وأكثر من الكثير، يقال إن سعداً أحصى ما وراء المدائن فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفاً، منهم سبعة وثلاثون ألفاً

(94) رأي ابن خلدون هذا ليس على إطلاقه حيث هناك أمم تضمحل وأمم تمود وتحكم وهذا يختلف من حال لأخرى خاصة مع وجود الدولة القومية، والقوى المختلفة، ولنا في شعب فلسطين أقوى مثال فرغيم بطش اليهود وتأمر الدول وضعف الإمكانيات إلا أن مطالبهم لا زالت راسخة وقوتهم متجددة وتحقق آمالهم يقرب يوماً بعد يوم أنه كما يقال شعب الجبارين.





رب بيت، ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا، ودثروا كأن لم يكونوا، ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم، فملكه الإسلام في العدل ما علمت، وإنما هي طبيعة في الإنسان إذا غلب على أمره، وصار آلة لغيره.

ولهذا إنما تدعن للرق في الغالب أمم السودان لنقص الإنسانية فيهم، وقربهم من عرض الحيوانات العجم كما قلناه. أو من يرجو بانتظامه في ربة الرق حصول رتبة أو إفادة مال أو عن كما يقع لممالك الترك بالمشرق والعلوج من الجلائقة والإفرنجة بالأندلس، فإن العادة جارية باستخلاص الدولة لهم. فلا يأنفون من الرق لما يأمولونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق⁽⁹⁵⁾.

(95) هذا الاستدراك من ابن خلدون عجيب، حتى وأن فسره تفسيرات مختلفة ومتباينة والملاحظ أن الانتظام أو الاضمحلال يرتبط بموامل عديدة طبيعة الشعوب أحد أسبابها .. إلا أن الظروف الأخرى أثر كبير في ذلك.





25 في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط

وذلك أنهم⁽⁹⁶⁾ بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وغيث ينهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم. فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه، ولا يعرضون له، والقبائل الممتعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيثهم وفسادهم، لأنهم لا يتسمنون إليهم الهضاب، ولا يركبون الصعاب، ولا يحاولون الخطر، وأما البسائط متى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم، يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم، إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم، ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة، إلى أن ينقرض عمرانهم. والله قادر على خلقه، وهو الواحد القهار لا رب غيره.

(96) العرب من مفهوم ابن خلدون هنا يعني الإمبراب والفصل الذي يمدد الذي يؤكد ذلك، ويتضح ذلك من سياق النص.





26 في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب

والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ريقه الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له. فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكن الذي به العمران ومناف له: فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخربون السقف عليه لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران. هذا في حالهم على العموم⁽⁹⁷⁾.

وأیضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه، فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران.

وأیضا فلأنهم يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، لا يرون لها قيمة ولا قسطا من الأجر والثمن، والأعمال كما سنذكره هي أصل المكاسب وحقيقتها⁽⁹⁸⁾، وإذا فسدت الأعمال وصارت مجانا. ضعفت الآمال في

(97) العرب في هذا المفهوم لدى ابن خلدون يقصد بهم الأعراب، فهم مادة العرب وأصلهم، والذين يكون مصدر رزقهم الغزو والغزو للحواضر متلف للحضارة والتمتع.

(98) الأعمال هي أصل المكاسب وحقيقتها: هذا نص اقتصادي نفيس يشابه في بنائه نظرية كينز التي تعتمد على التشغيل الكلي للعمالين والتي أنقذت الاقتصاد العالمي بعد الكساد العالمي العظيم عام 1929م، فالأعمال هي مرجعية الربح، ومركز ترابط المجتمع وإذا اضمحلت بدأ الكساد في المجتمع، وعلى الرغم من أن كينز اهتم بالتشغيل بدل نظرية آدم سميث الكلاسيكية بالاقتصاد وابن خلدون ربط العمل بدمم الهجوم عليه وتدميره من الغزو إلا إن نتيجة النظريتين واحدة بدون العمل يحصل الكساد ومن ثم يفسد العمران. مع ملاحظة أنا نظرية كينز تهتم بالتشغيل بأي طريقة حتى لو في إثارة الحروب وصناعة السلام بينما رأي ابن خلدون ذات بُعد اقتصادي واجتماعي (انظر كتاب جديد في مقدمة ابن خلدون ص 108).





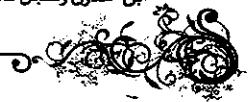
المكاسب، وانقبضت الأيدي عن العمل، وابتذر الساكن⁽⁹⁹⁾، وفسد العمران. وأيضاً فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفساد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهياً أو مغرماً، فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم وقهر بعضهم عن أغراض المفساد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصاً على تحصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها كما هو شأنهم، وذلك ليس بمغفٍ في دفع المفساد وزجر المتعرض لها، بل يكون ذلك زائداً فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حكم. والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران، بما ذكرناه من أن وجود الملك خاصة طبيعية للإنسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها، وتقدم ذلك أول الفصل⁽¹⁰⁰⁾.

وأيضاً فهم متنافسون في الرياسة، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقض. قال الأعرابي الوافد على عبد الملك لما سأله عن الحجاج وأراد الثناء عليه عنده بحسن السياسة والعمران، فقال: «تركته يظلم وحده».

وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوض عمرانه، وأقفر ساكنه، وبدلت الأرض فيه غير الأرض، فاليمين قرارهم خراب

(99) ابتذر الساكن: أي تفرق.

(100) يمسك رأي ابن خلدون هذا ما شاهدته من غزو الأعراب من قبائل بني هلال وبني سليم وغيرهما القادمة من الجزيرة العربية نتيجة القحط فيها للمغرب العربي نهاية القرن الخامس الهجري وما بعده، تلك الحقبة التي أذرت في المغرب في تلك الفترة وما بعدها وكانت أحد أسباب تدمير الحياة في المغرب وضعف عواصمه، استبصر بهذا التفسير ابن خلدون وسجل تحليلاته.





إلا قليلا من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانته الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك⁽¹⁰¹⁾، وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراننا، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن واللّه يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين⁽¹⁰²⁾.

(101) سبب خراب الشام والعراق تعاقب الحكام الضعفاء وتجزئتها لدويلات ثم هجوم المغول عليها ومن بعدهم التتار وليس كما حدث في المغرب العربي كما بينا من آثار القبائل البدوية.
(102) كما أن ابن خلدون يملك استبصارا كبيرا في تحليل الأسباب إلا أنه وقع في أحادية السبب - تضخيم أثر السبب الواحد - مثل رأيه بين عمران البلاد والعرب، وكأنه تناسى حضارات أقامها العرب في دمشق وبغداد والقاهرة وغيرها، لذا لا بد من التمييز بين العرب كأمة فيهم المتحضر والبادية، وبين العرب الأعراب وصفاتهم كما في هذا الفصل والذي بعده ودور كل منهم.

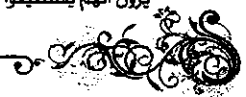




27 في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة
أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة⁽¹⁰³⁾

والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك، وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم عن عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيب لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات، فإن «كل مولود يولد على الفطرة» كما ورد في الحديث.

(103) يذكر ابن خلدون في العنوان أسباب عديدة لحصول الملك للعرب، ولكن لا يحل ضمن هذا الفصل إلا أثر الصيغة الدينية والولاية الدينية وتنظير ابن خلدون في هذا الفصل أن العرب بما أنهم أقرب إلى التوحش وأبعد عن الحضارة فإن قبولهم بالانقياد صعب ولا يحدث إلا بسبب أكثر منهم وأقوى مثل الصيغة الدينية أو ولاية قوية، أما من يرون أنهم يستطيعوا أن لا يتقادوا إليه يفعلون ذلك، وهذا جزء من قانون المدافعة الذي يستخدمه ابن خلدون.





28 في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك

والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلوث وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم، وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته.

وأيضاً فإن من طبيعتهم كما قدمناه أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم. وربما جعلوا العقوبات على المفسد في الأموال حرصاً على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد. فلا يكون ذلك وازعاً وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة على المفسد، واستهانة ما يعطي من ماله في جانب غرضه، فتتمو المفسد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض. فلا يستقيم لها عمران، وتخرب سريعاً، شأن الفوضى، كما قدمناه⁽¹⁰⁴⁾.

فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك. وإنما يصيرون إليها بعد

(104) يضع ابن خلدون - هنا بطريقة غير مباشرة - عوامل بناء الدول وهي عدم أخذ ما في أيدي الناس، وعدم تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فينتشر الأمان ومنع الفوضى، وهذه الأمور من أمور السياسة التي يجهلها الأعراب لأنهم يمالجون الأمور وفق بساطتهم ووفق حاجاتهم الأولية المنطلقة من عصبيتهم ضد غيرهم واندفاعهم إلى الحصول على ما يرونه غنيمة.





انقلاب طباعهم، وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض كما ذكرناه، واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شيد لهم الدين السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم. وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلبة على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران كما قدمناه⁽¹⁰⁵⁾ (وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكُهُ مَن يَشَاءُ).

(105) يقصد ما أوقفته قبائل بني هلال وبني سليم من خراب، وكانت قبائل عربية لم تختلط بحضارة قدمت من الجزيرة نتيجة المجاعة وانقطاع المطر سنوات متتالية حتى قيل مات ثلث الناس، وهاجر ثلث الناس، وبقي ثلث الناس لنا جازت مصر واستولت على شمال إفريقيا كما قدمنا.





29 في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار

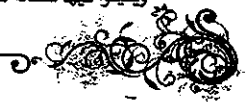
قد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن الحواضر والأمصار، لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو، وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلاح، ومواردها معدومة ومعظمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية، من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في المفلح وغيره. وكذا الدنانير والدرهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته ألباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً مما يحتاج إليه أهل الأمصار، فيعوضونهم عنه بالدنانير والدرهم، إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي الكمالي. فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم، فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك أو استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك، وطالبوهم به، وإن كان في المصر ملك كان خضوعهم وطاعتهم لغلب الملك. وإن لم يكن في المصر ملك فلا بد فيه من رياسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين وإلا انتقض عمرانه. وذلك الرئيس يحملهم على طاعته والسعي في مصالحه. إما طوعاً ببذل المال لهم، ثم يبذل لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مصره فيستقيم عمرانهم، وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتفريق بينهم، حتى يحصل له جانب منهم يغالب به الباقين، فيضطرب الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم. وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى، لأن كل الجهات معمور بالبدو الذين غلبوا عليها





ومنعوها من غيرهم، فلا يجد هؤلاء ملجأ إلى طاعة لمصر⁽¹⁰⁶⁾.
فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار، والله قاهر فوق عباده، وهو الواحد
الأحد القهار.

(106) يمكن الاستكشاف من تحليل ابن خلدون أنه يرى أن هناك متصلاً بنوياً حضرياً تسير فيه المجتمعات والبدو يحتاجون إلى الحضرة وهذا هو القانون العام لإلّا في حالات ضعف الحواضر، وطمع البدو فيها فإنهم يسيطرون عليها ويمشوا فيها فساداً كما تقدم أو يهدونها ويؤدي ذلك إلى الخوف وقلة البضائع وعدم الإزدهار.





قوله

الفصل الثالث

في الدول العامة والملك والخلافة
والمراتب السلطانية وما يعرض
في ذلك كله من الأحوال وفيه
قواعد ومتممات.

3





1 في أن الملك والدولة العامة^(*) إنما يحصلان بالقبيل والعصبية

وذلك أنا قررنا في الباب الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه. ثم إن الملك منصب شريف ملنوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفاً. وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها، وطال أمد مبراهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل، فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة، إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم، ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله، وما لقي أولهم من المتاعب دونه وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب⁽¹⁰⁷⁾. والله قادر على ما يشاء، وهو بكل شيء عليم.

(*) الدولة العامة أي الدولة المستقلة، تمييزاً لها عن الدولة التابعة لدولة أو سلطة أخرى.

(107) الحقيقة هناك علاقة عكسية بين التحضر والعصبية فكلما زاد التحضر تقل العصبية القبلية وربما تتشكل أنماط من التعصب الأخرى أو الترابطات القومية والترابطات بمفاهيم تنمو في المجتمع وتزدهر، وهي أحيان كثيرة تنشأ الاتجاهات والطموحات الفردية مع ضعف العصبيات والترابط الأخرى، وحديث ابن خلدون عن أهل الأندلس ينطبق على معظم الدول المعاصرة خاصة مع مفهوم الدولة القومية المعاصرة.





2

في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية

والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب، للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه فإذا استقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولوية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرياسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية. فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه. ولأمر ما يوضع الكلام في الإمامة آخر الكلام على العقائد الإيمانية⁽¹⁰⁸⁾، كأنه من جملة عقودها. ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما بالموالي والمصطنعين الذين نشئوا في ظل العصبية وغيرها وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخليين في ولايتها.

ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم⁽¹⁰⁹⁾. ثم تغلب العجم الأولياء على النواحي وتقلص ظل الدولة فلم تكن تعدو أعمال بغداد، حتى زحف إليها الديلم وملكوها، وصار الخلائق في حكمهم، ثم انقضت أمرهم وملك السلجوقية من بعدهم فصاروا في

(108) التمعن في هذا النص يوضح أن ابن خلدون لا يرى إضافة الإمامة للعقائد الإيمانية إنما لها أبواب أخرى ربما تكون من باب سياسية أو السياسة الشرعية.

(109) هناك فرق بين وزارة العجم -الفرس- ووزارة الترك، حيث أن العجم يميلون إلى العلم والثقافة والعمران، والبحث عن الفنون ولهم شيئاً من الشعوبية والتعصب لمذهبهم بينما الترك يميلون إلى الجندية والحزم والعسكرية والاستقلال بالممالك وهذا من أسرار انحدار المعارف والعلوم من عهد المعتصم وما بعده حيث أدخل الترك في صلب الدولة وسلطانها. انظر للتفصيل «ظهر الإسلام للأستاذ أحمد أمين».





حكمهم، ثم انقرض أمرهم وزحف آخر التتار فقتلوا الخليفة ومحووا رسم الدولة. فهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها، وقد ظن البعض أن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة، كما ذكر ذلك صاحب كتاب «سراج الملوك» وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، وإنما مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله. فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها وخلق جدتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة. ولم ير إلا سلطاناً مستبداً بالملك عن عشائره، قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية⁽¹¹⁰⁾. فهو لذلك لا ينازع فيه، ويستعين على أمره بالأجراء من المرتزقة، فأطلق القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية. فتفطن أنت له وأفهم سر الله فيه. « وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ ».

(110) هذا الكلام لابن خلدون من عجائب عبقريته السياسية فعلية ترك من عملوا مع القائد يكاد يكون قانوناً بشرياً للقادة وهو التضحية بالجيل الذي بنى سواء من أهل العصبية أو غيرها، نجد ذلك في معظم الدول المعاصرة كيف ينفرد القائد بأصحابه الذين حملوا معه الراية وضحوا بكل شيء من أجل الدولة، وكيف يجافيههم، وربما يؤذيهم ويقرب أناس يقتاتون على الأرزاق ويميشون بالتملق ويتنفسون المجاملة.





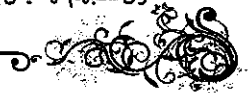
3 في أنه يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية

وذلك أنه إذا كان لعصبيته غلب كبير على الأمم والأجيال وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد، فإذا نزع إليهم هذا الخارج وانتبذ عن مقر ملكه ومنبت عزه، اشتملوا عليه وقاموا بأمره وظاهروه على شأنه وعُتوا بتمهيد دولته، يرجون استقراره في نصابه، وتناولوه الأمر من يد أعياصه، وجزاء لهم على مظاهرتهم باصطفائهم لترتب الملك وخططه من وزارة أو قيادة أو ولاية ثغر، ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه، تسليماً لعصبيته وانقياداً لما استحکم له ولقومه من صبغة الغلب في العالم، وعقدية إيمانية استقرت في الإذعان لهم، فلو راموها معه أو دونه لزلزلت الأرض زلزالها.

وهكذا كما وقع للأداسة بالمغرب الأقصى والعبيديين بإفريقية ومصر، لما انتبذ الطالبيون من المشرق إلى القاصية، وابتعدوا عن مقر الخلافة، فخرجوا بقاصية من المغرب ودعوا لأنفسهم، وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد أخرى، فأوربة ومغيلة للأداسة وكتامة وصنهاجة وهوارة للعبيديين، فشيدوا دولتهم ومهدوا بعصائبهم أمرهم، واقتطعوا من ممالك العباسيين المغرب كله ثم إفريقية، ولم يزل ظل الدولة⁽¹¹¹⁾ يتقلص وظل العبيديين يمتد إلى أن ملكوا مصر والشام والحجاز، وقاسموهم في الممالك الإسلامية شق الأبلمة. وهؤلاء البرابرة القائمون بالدولة مع ذلك كلهم مسلمون للعبيديين أمرهم مذعنون للمكهم. وإنما كانوا يتنافسون في الرتبة عندهم خاصة.. فلم يزل الملك في أعقابهم إلى أن انقضت دولة العرب بأسرها. (وَاللَّهِ يَحْكُمُ لَا مَعْقَبَ لِحُكْمِهِ).

(111) يرى ابن خلدون أن الدولة العبيدية دولة عربية من آل البيت ترجع إلى نسل فاطمة الزهراء (رضي الله عنها)

وأن نسبهم لها ليس إدماء كما يرى معظم مؤرخي الإسلام





في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق

4

وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: (لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ).
وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفسخ الخلاف⁽¹¹²⁾، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة، كما نبين لك بعد إن شاء الله سبحانه وتعالى، وبه التوفيق لا رب سواه.

(112) هذا الرأي ليس على إطلاقه فهناك أمم قديمًا وحديثًا قامت وسادت واتفاقها على دنيا لا على دين، وإن كانت الأمم ذات الدعوة الدينية غالبًا ما تنتصر إذا تساوت القوى المادية أما ما حدث في صدر الإسلام من انتصار للمسلمين في صدر الإسلام على فارس والروم فهو استثناء مرتبط بخصائص هذا الدين وبركة إشعاع النبوة وصدق إيمان الصحابة والتابعين وقد يتكرر ذلك في حالات أو أوقات نادرة من التاريخ وهذا الرأي سيذكره ويؤكد ابن خلدون لاحقًا.





5 في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة

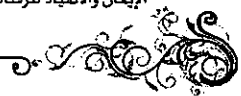
العصبية التي كانت لها من عددها

والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتقرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه.

وهكذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفاً بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزمهم وغلبوهم على ما بأيديهم.

واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقص الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كانت تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بدواة. وإن كانوا من حيث العصبية والبدواة أشد منهم، فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية ينقص الأمر ويضعف والله غالب على أمره (113).

(113) وفق هذا التسلسل يرتب ابن خلدون قوة الأثر وعصبية أولاً العصبية الدينية، ثم العصبية القبلية، وترتبط الأولى بقوة الإيمان والانقياد للرسالة وترتبط العصبية القبلية بحجم العصبية وقوة تلاحمها وشدّة بداوتها.





6 في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم

وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كما مر. « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه». وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية (114).

ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الذين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهاء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهلك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال صلى الله عليه وسلم: « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه». وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه.

وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم (115).

(114) كلام ابن خلدون هنا يحتاج تأمل لأننا نرى دعوات دينية أو عقائدية بدون عصبية، وربما يناسب مفهوم العصبية في عصره، أما الآن فإن هناك تجمعات أو جماعات تقوم مقام العصبية كالقومية والوطنية أو غيرها من الاتحادات. كما أن هناك دعوات دينية بدون عصبية إنما اتفاق على أفكار ومبادئ.

(115) من حكمة الله عز وجل أن يكون ما يحدث للأنبياء مثل ما يحدث لبقية البشر حتى يمكن للمؤمنين على مر الزمان الاقتداء بالأنبياء، وتبقى المعجزات دلالة تثبت لأهلها هذا باستثناء معجزة المسلمين الخالدة وهو القرآن الكريم.





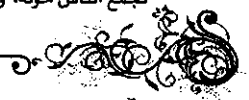
فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محققاً قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك، وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة، فأجدر أن تعوقه العوائق وتتقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانتته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم، ولا يرتاب فيه ذو بصيرة. ثم اقتسدى بهذا العمل بعد كثير من الموسومين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء. إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التكييل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجاً وإما إذاعة السخرية منهم وعدمهم من جملة الصفاعين⁽¹¹⁶⁾.

وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رياسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك، ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة وتسوء عاقبة مكرهم⁽¹¹⁷⁾.

وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها وأما إن كان التلبيس فأحرى ألا يتم له أمر، وأن يبوء بإثمه، وذلك جزاء الظالمين. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق .

(116) ذكر ابن خلدون أمثلة عن هؤلاء خاصة في عصره في الأندلس انظر ص 325.

(117) نرى منطق ابن خلدون لحكم العصبية مضطرباً بارتباط أي قوة بالعصبية ظروفها وحجمها، ومدى بداوتها وتحمس الناس حولها. ولنا أن نسأل: ما هو رابط الناس اليوم الذي يجعل الإنسان مؤثراً ومقبولاً. حتى يملك عصبية تجمع الناس حوله؟ وهل ما ذكره ابن خلدون حول أصحاب الإصلاح والدعوات ومآلهم لازال قائماً.





7 في أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها

والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهدين لها لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو، وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك، فإذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلا بد من نفاذ عددها، وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغراً للدولة: وتحمياً لوطنها، ونطاقاً لمركز ملكها. فإن تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها بقي دون حامية وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور، ويعود وبال ذلك على الدولة، بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة.

وما كانت العصابة موفورة ولم ينفد عددها في توزيع الحصص على الثغور والنواحي، بقي في الدولة قوة على تناول ما وراء الغاية، حتى ينفصح نطاقها إلى غايته، والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية⁽¹¹⁸⁾، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه⁽¹¹⁹⁾.

(118) يؤكد ابن خلدون النظرة الجبرية للعصبية وأنها أحد أوجه القوى الطبيعية المؤثرة في المجتمع وهي محور دراسة ابن خلدون في مقدمته خاصة في هذا الفصل.

(119) ما يذكره ابن خلدون هنا في أن كل دولة لها حصّة من الممالك لا تزيد عنه أمر على الأغلب، فهناك دول تصطنع مما تحتله من أمم جيوشاً لتوسع ملكها، كما أن ذلك يرتبط بمدى وعي الدولة التي تم احتلالها، ولتأكيد ذلك انظر كيف كانت الدول الاستعمارية تستغل الشعوب التي احتلتها في توسعات جديدة لها كما استغلت بريطانيا الهند في تكوين جيوش لاحتلال العراق وفلسطين وغيرها، واستغلال فرنسا الجزائر ودول ساحل أفريقيا في حروبها المديدة، أما عند اعتبارنا الدول المستعمرة تمتد ضمن عصبية الدولة هذا يحتاج إلى إعادة قراءة ولا يستقيم مع نظرية ابن خلدون المرتبطة بالتعصب على أساس القبيلة أو الحلف أو الدخالة، فما يحدث بين المستعمر والمُستعمر نظام جديد من العلاقة لم تشمله تحليلات ابن خلدون.



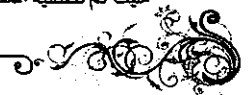


ثم إذا أدركها الهرم والضعف فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز. وإذا غلب على الدولة مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق بل تضمحل لوقتها، فإن المركز كالقلب الذي تبعث منه الروح. فإذا غلب القلب ومُلك انهزم جميع الأطراف.

وبالعكس من ذلك الدولة الرومية بالشام، لما كان مركزها القسطنطينية وغلبهم المسلمون بالشام تحيزوا إلى مركزهم بالقسطنطينية ولم يضرهم انتزاع الشام من أيديهم، فلم يزل ملكهم متصلاً بها إلى أن تأذن الله بانقراضه. وانظر أيضاً شأن العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقت، ثم تجاوزوا ذلك إلى ما وراءه من السند والحبشة وإفريقية والمغرب، ثم إلى الأندلس، فلما تفرقوا حصصاً على الممالك والثغور، ونزلوها حامية، ونفذ عددهم في تلك التوزيعات، أقصروا عن الفتوحات بعد، وانتهى أمر الإسلام، ولم يتجاوز تلك الحدود، ومنها تراجعت الدولة، حتى تأذن الله بانقراضها⁽¹²⁰⁾.

فهذا حال الدول من بعد ذلك، كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة وعند نفاذ عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء سنة الله في خلقه.

(120) مما يميز الفتح الإسلامية عن غيرها هي طبيعة الدعوة والديانة التي أبقت الإسلام في نفوس الناس حتى مع تغير الممالك من العرب إلى غيرهم من الهند والسند وفارس وشمال أفريقيا وغيرها. ولم يستثنى من ذلك إلا الأندلس حيث تم تصفية المسلمين بالقوة بالطردهم والتهمير غالباً وبالقتل أحياناً كما أكدته محاكم التفتيش ووثائق تلك المرحلة.





8 فصل في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة

والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها، وينقسمون عليها، فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك.

واعتبر ذلك بالدول الإسلامية لما ألف الله كلمة العرب على الإسلام وكان عدد المسلمين في غزوة تبوك، آخر غزوات النبي- صلى الله عليه وسلم-، مائة ألف وعشرة آلاف من مضر وقحطان، ما بين فارس وراجل، إلى من أسلم منهم بعد ذلك إلى الوفاة، فلما توجهوا لطلب ما في أيدي الأمم من الملك لم يكن دونه حمى ولا وزر، فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لعهدهم، والترك بالمشرق، والإفرنجة والبربر بالمغرب، والقوط بالأندلس وخطوا من الحجاز إلى السوس الأقصى، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال، واستولوا على الأقاليم السبعة⁽¹²¹⁾.

ثم انظر بعد ذلك دولة صنهاجة والموحدين مع العبّيين قبلهم، ثم انظر بعد ذلك دولة زناتة لما كان عددهم أقل من المصامدة قصر ملكهم عن ملك الموحدين لقصور عددهم عن عدد المصامدة منذ أول أمرهم.

وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضاً فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها وكان

(121) الأقاليم السبعة والتي تشمل جميع أقاليم العالم في الجغرافيا القديمة عند الإدرسي وغيره وقد تم إضافة خريطة توضيحية توضح هذه الأقاليم وأمها في الفصل الأول من هذه المقدمة.





أمد العمر طويلاً، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه. والسبب الصحيح في ذلك أن النقص إنما يبدو في الدولة من الأطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة، وكل نقص يقع فلا بد له من زمن، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها طويلاً.

وهكذا نسب الدول في أعمارها على نسبة القائمين بها: سنة الله التي قد خلت في عبادته.





فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن

تستحكم فيها دولة

9

والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء. وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمنع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة.

وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات، فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الإفرنجة شيئاً. وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى، وعظم الإثخان من المسلمين فيهم. ولما استقر الدين عندهم عادوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة. قال ابن أبي زيد: ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة. ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده. وهذا معنى ما ينقل عن عمر أن إفريقية مفرقة لقلوب أهلها. إشارة إلى ما فيها من كثرة العصائب والقبائل الحاملة لهم على عدم الإذعان والانقياد. ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام، فلما غلبهم المسلمون على الأمر انتزعوه من أيديهم لم يبق فيها ممانع ولا مشاق فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن إفريقية والمغرب. وكذلك كان الأمر بالشام لعهد بني إسرائيل.

وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعاً لقلّة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلوا من القبائل والعصبيات كأن لم يكن الشام معدناً لهم كما قلناه، فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلّة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعية، ودولتها قائمة





بملوك الترك وعصائهم يغلبون على الأمر واحدا بعد واحد، وينتقل الأمر فيهم من منبت إلى منبت⁽¹²²⁾.

فلا تظن أنه بغير عصابة فليس كذلك، وقد كان مبدؤه بعصابة إلا أنها قليلة وعلى قدر الحاجة، والله غني عن العالمين.

(122) عاش ابن خلدون في القرن الثامن الهجري وتوفي في مطلع القرن التاسع. وكان يحكم مصر والشام في عصر ابن خلدون دولة المماليك وهم من الترك الذين كانوا جنداً وموالي لدى الأيوبيين ثم انتزعوا الملك منهم، والحقيقة أن دولة المماليك دولتين الأولى ملوكها من الترك والثانية ملوكها من الشركس الذي أحضرهم بعض ملوك الترك كجند ثم ملكوا الملك منهم وقد فضل المؤرخون المختصون في تلك الفترة بذلك. أما سبب استتباب الأمن والملك لهم في تلك الفترة فله عاملان أساسيان الأول التحضر الذي تحولت له البلاد خاصة دنيا النيل من القاهرة إلى الإسكندرية وارتباطهم بالأرض والزراعة والنظام وليس بالتجمع القبلي، والأخر أن نظام المماليك يركز على السيطرة على الحواضر وإدارة الأمن فيها وأخذ الضرائب منها بينما النواحي والأطراف فيعتمد على وضع متعهد يمثلهم يسيطر عليها ويدفع ضرائب معلومة للدولة وينيب عنها في جمع الضرائب وأخذ الباقي. لذا كان الأمان والدعة في الحواضر. وقله الضغط على الأطراف مما ساهم في الاستقرار. واستمرت مثل هذه الأمور في عهد الدولة العثمانية.





10 في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد

وذلك أن الملك كما قدمناه إنما هو بالعصبية ، والعصبية متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها، حتى تصيرها جميعاً في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول، وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون⁽¹²³⁾، والمزاج إنما يكون عن العنصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية، واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها، وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خُلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التآله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا). فتُجدع حينئذ أنوف العصبيات وتُفجج شكائهم عن أن يسماوا إلى مشاركته في التحكم وتُقرع عصبيتهم عن ذلك⁽¹²⁴⁾، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملاً، فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لا بد منه في الدول: سنة الله التي قد خلت في عبادته، والله تعالى أعلم.

(123) المزاج المتكون هو تعبير آخر لما يسمى بالعصر الحديث بالاتجاه العام والموقف، وإن كانت في العنصر القبلي

بسبب الدم والعصبية للقبيل بدرجة أولى، بينما الاتجاه ينطلق من آراء الفرد.

(124) حتى في الدولة التي ليس فيها عصببيات واضحة نرى نزع الملك إلى التجبر والانفراد بالملك أساساً من صفاته، لذا فهذه الصفة من صفات الملك، وتحدث بالمجتمعات سواء احتاج إلى أضعاف العصبيات التي أمامه إذا وجدت، أو أضعاف المنافسين والأقران الذين يناهسونه سواء أخذ تلك القوة من مال لهم أو منصب أو وجهة أو غيرها، ومع الإنفراد تتم السيطرة على الرعية والرعايا والرعايا.





11 في أن من طبيعة الملك الترف

وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياسها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته. ويذهبون إلى إتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم. وتصير لتلك النواقل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية. ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم، في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها: سنة الله في خلقه. والله تعالى أعلم.





12 في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون

وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة. والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها. فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور، ويجرون المياه، ويفرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم الآنية والفُرش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم⁽¹⁰⁷⁾. ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره، وهو خير الحاكمين والله تعالى أعلم.

(107) عند تتبع رؤية ابن خلدون في تحليل طبيعة الملك والتحصيل عليه وثمراته نرى أنه يركز على الأمور المادية من مجد وهيبة وسلطان وتأنق في أوجه الحياة من مباني ومساكن ومشرب وملبس، مما يؤكد على منهجية ابن خلدون وقراءته لأثر الأمور المادية وكيف تتطور مع قلة اهتمامه في العوامل الأخرى التي تؤثر في الملك سواء الثقافية أو الحضارية. وهذا ما دعى بعض الكتاب برون ابن خلدون أبو المادية الحقيقي.





13 في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الإنفراد بالمجد وحصول الترف والدعة

أقبلت الدولة على الهرم وبيانه من وجوه

الأول أنها تقتضي الانفراد بالمجد كما قلناه. وما كان المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة أسوة في طموحها وقوة شكائهم، ومرامهم إلى العز جميعاً، وهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فسادهم، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وقشل ربحهم، ورثموا المذلة والاستعباد، ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواه، وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهناً في الدولة، وخضاً من الشوكة، وتقبل به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

والوجه الثاني أن طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه⁽¹⁰⁸⁾، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغز والحرب فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف

(108) إشارة غير مباشرة على التباين الطبقي بين الفقراء والأغنياء وكيف تؤثر العصبية والمخصصات في وجوده وتناميه. وتحتاج إلى دراسة هذا التباين في عصرنا خاصة إذا كان الدخل متعدد الأوجه والتباين اسماً في المجتمع.





صاحب الدولة بضعفهم، وأيضاً إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم، ويزيح عنهم. والجباية مقدارها معلوم، ولا تزيد ولا تنقص، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً⁽¹⁰⁹⁾. فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحماية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات. ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحماية، وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هوتحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته.

وأيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها كما يأتي في فصل الحضارة، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعع أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها.

الوجه الثالث: أن طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مأثفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن الموائد كلها وإيلافها، فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة⁽¹¹⁰⁾، وينقلب

(109) إضافة إلى الترف هناك عوامل تؤثر في الصرف المالي وهو ما يسمى التضخم والذي يرتبط بارتفاع أسعار السلع والمواد الغذائية قياساً بالنقد المدفوع مقابلها، وهذا سبب مباشر في رفع الأعطيات الذي يؤثر في قلة المخزون من النقد، وتقليص الحماية، وهي دورة متداخلة تؤدي كما ذكر ابن خلدون إلى ضعف الدولة.

(110) يتحدث ابن خلدون عن خلق الترف والدعة في عصره، ماذا سيقول ابن خلدون لو عاش بيننا، لو سمع بأنواع





خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك، من شدة البأس، وتعود الافتراس وركوب البيداء وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم، وتتخضع شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم، وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة، حتى يعودوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم.

واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبية.

وربما يحدث في الدولة إذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة أن يتخير صاحب الدولة أنصاراً وشيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جنداً يكون أصبر على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف، ويكون ذلك دواءً للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره (111).

الترف في هذا العصر، وماذا سيحدث له لو شاهد ذلك، وربما حكم على أولئك أنهم يعيشون في شظف عيش وشدة، إنها نسبية الحياة ونسبية التقييم، وربما تأتي أجيال قادمة تحكم أننا نعيش في شظف من الحياة وصموية قياساً بمصرهم، وقد تتبدل الأحوال ليروا عصرنا هذا عصر ترف ورخاء، كل شيء ممكن في هذه الدنيا، ولكن مما يصعب حياة أجيالنا المعاصرة أنها يمكن أن ترى ويدون أي تكلفة أنواع عديدة ومعقدة من الترف الذي لا يمكن الوصول إليه مما يؤدي إلى مشاكل فردية أو جماعية، وربما يؤدي إلى سقوط الدول التي تحدث عنها ابن خلدون ولكن بطريقة أخرى ... والله الأمر من قبل ومن بعد.

(111) مثل دولة الترك في الشرق فإن غالب جنوبها من الموالي من الترك فتتخير ملوكهم من أولئك الملوك المجلوبين إليهم فرساناً وجنوداً فيكونوا أجراً في الحرب وأصبر على الشظف من أبناء الملوك اللذين قبلهم الذين ريو في التميم والسلطان وظلة انظر ابن خلدون ص 535 وهذا أمر ملاحظ حتى الآن فأبناء البوادي والأرياف أكثر تحملاً للمل الشاق لذا نراهم أكثر تواجداً في الأماكن التي تحتاج ذلك كالأعمال العسكرية وأعمال النقل والسفر.





14 في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة⁽¹¹²⁾، وهي سنو القمر الكبرى عند المنجمين، ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرات، فيزيد على هذا وينقص منه. فتكون أعمار بعض أهل القرات مائة تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرات عند الناظرين فيها. وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث. ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرون إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام وقليل من قوم عاد وثمود. وأما أعمار الدول أيضا وإن كانت تختلف بحسب القرات إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال⁽¹¹³⁾، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته، قال تعالى: (حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً). ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل. ويؤيد ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه قناء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا النذل ولا عرفوه، فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد.

وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة

(112) الدورة الكلية للقمر 119 سنة ربما يكون هناك علاقة بينهما.

(113) يرى ابن خلدون أن عمر الأمة مائة وعشرون سنة لا تزيد إلا في النادر، وهذا العمر يرتبط بالأمة الحاكمة حيث في أحوال كثيرة ينتقل من فرع لآخر في نفس الأمة، كما انتقل من أبناء معاوية إلى أبناء مروان في دولة بني أمية وانتقل إلى أبناء المتوكل بعد ما مات أخوانه في دولة بني العباس وغيرها.





والافتراس والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مُرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون، والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميمهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم، وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم السترف غايته بما تنقصوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتهم، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يفني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت.

فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخليفها.

ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر في أن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء. وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات. فتأمله فلن تعدو وجه الحق إن كنت من أهل الإنصاف.





وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مر، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلًا مستوليًا والمطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا (114).

فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع، ولهذا يجري على السنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه، فاعتبره واتخذ منه قانوناً يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم، وكانت السنين الماضية منذ أولهم مُحصلة لديك، فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء، فتأمله تجده في الغالب صحيحاً. (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ).

(114) تأكيد ذلك في قراءة لتاريخ بعض الدول فالدولة العباسية لم تصمد أمام هولاكو إلا وقت يسير، وذلك لأنها كانت دولة ضعيفة وكانت الممالك حولها لم تنازعها ملك بغداد نتيجة تقديريهم وتقديسهم آل البيت من بني العباس فلما جاء المطالب سقطت الدولة وكذلك دولة المماليك حينما غزاها سليم الأول من بني عثمان، لم يصمد جيش المماليك إلا ساعات على ما قيل من خيانة حاكم حلب وحاكم دمشق إلا أن الدولة كانت في مرحلة ضعف لم تصمد أمام خصمها إلى ساعات، وهي التي كانت في وقتها الأول تناجز المغول والصليبيين معاً.



15 في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول. فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة، فطور الدولة من أولها بدعوة. ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال، والحضارة إنما هي تفتن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجاداته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتتعم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد فصار طول الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك.

وأهل الدول أبدأ يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم⁽¹¹⁵⁾ فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون.

ومن هذا الباب أعطية بني أمية وجوائزهم، فإنما كان أكثرها الإبل أخذاً بمذاهب العرب وبدواتهم، ثم كانت الجوائز في دولة بني العباس والعبيديين من بعدهم ما علمت من أحمال الماء وتخوت الثياب وإعداد الخيل بمراكبها⁽¹¹⁶⁾.

وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة، إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله. فاعتبره وتقهمه وتأمله تجده صحيحاً في العمران. واللّه وارث الأرض ومن عليها. وهو خير الوارثين.

(115) وفي العصر الحديث تقلد الدول دول أخرى تراها أكثر حضارة منها.

(116) ذكر ابن خلدون قصص عديدة للعرب في الدولة الأموية ثم العباسية يتأبمون فيه أحوال دولة فارس وما كانت فيه من الترف وطرق الأكل، واتباع سيرتهم في بعض هذه التقاليد انظر المقدمة ص(935) وما بعدها.



16 في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها

والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية ، فكثرت العصا، واستكثروا أيضاً من الموالى والصنائع وربيت أجيالهم في جو ذلك التعميم والرفه فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد⁽¹¹⁷⁾. فإذا ذهب الجيل الأولى والثاني وأخذت الدولة في الهرم لم تستقل أولئك الصنائع والموالى بأنفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها ، لأنهم ليس لهم من الأمر شيء ، إنما كانوا عيالاً على أهلها ومعونة لها ، فإذا ذهب الأصل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشى ، ولا تبقى الدولة على حالها من القوة⁽¹¹⁸⁾.

(117) كما أن حال الرفاه يؤدي إلى هجرة الناس إلى حواضر الدول وتزيد فيها الأعمال والتجارة وتجلب إليها النعيم والخيرات.

(118) ذكر ابن خلدون قصص تؤكد كيف نمت أعداد العرب أضعافاً نتيجة الرفاه في الحياة (المقدمة ص 245)





17 في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر (119)، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار.

الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزال بعد بحالها.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك، لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضارين في الملك بمثل سهمه، فهو يدا فهم عن الأمر، ويصد هم عن موارد، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه، حتى يقر الأمر في نصابه، ويُفرد أهل بيته بما يبني من مجده فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد، لأن الأولين

(119) هنا عرض لمفهوم التغيير الاجتماعي من خلال تغير الأطوار بأثر الزمن، إضافة إلى ما يسميه ابن خلدون بالمزاج المتكون والذي يمكن تسميته الاتجاهات والمواقف على المستوى الفردي والذائفة لاجتماعية على المستوى الجماعي وهذه تتأثر بأثر عوامل عديدة لكنها في مرحلة معينة قد تتحول بعض الأحداث والظروف إلى عوامل تنقض قوة الدولة وتساهم في زوالها وللوسائل التقنية المعاصرة دور أساسي في شكل الذائفة لدى الأفراد وسرعة تحولها.





دافعتم الأجنب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاھرہ على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعد، فیركب صعباً من الأمر (120).

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشبيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدراار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكّتهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدولة المسالمة، ويرهب الدول المحاربة. وهذا آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم، بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه، سلماً لأنظاره من الملوك وأفتاله، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتضى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه،

(120) هذه عادة مستحكمة في الملك لذا يقال "الملك يتيم" وكم دولة سقطت بسبب هذا محاولات الأفراد بالعصبية وتحول مناصريها إلى خصوم





واصطناع أخذان السوء وخضراء الدمن⁽¹²¹⁾، وتقليدهم عظيماات الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويزرون منها، مستقسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه، حتى يضطغفون عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مضيعاً من جنده بما أنفق أعطياتهم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء، إلى أن تنقرض، كما نبينه في الأحوال التي نسردها. والله خير الوارثين⁽¹²²⁾.

(121) "خضراء الدمن" هو النبات الأخضر الجميل يظهر في أكوام الزبل، والغرض منه من يكون جميلاً مظهره وهو خارج من أصل سيء، ووضع "د. وافي" ص(445).

(122) الأطوار الخمسة تنطبق كما يرى ابن خلدون على الدول الملكية القائمة على العصبية والتي استقرت توارثها أو عاصرها وليس بالضرورة أن تمر كل دولة - الملكية وشبه الملكية أو المذاهبية - بالأطوار الخمسة بل ربما تفنى في أحد الأطوار قبل تمام الخمسة، أما نظم الدولة المعاصرة فتحتاج إلى تحليل آخر لا يستقيم معه تحليل ابن خلدون حيث الدولة أكثر استقراراً وثبوتاً لمجدها كما أن تداول السلطة بين الأحزاب يعتبر نوعاً من مراحل البناء والتقدم أو الضعف





18 في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها

والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها كانت أولاً، وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدولة وهيكلها العظيمة: فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جداً وحُشروا من آفاق الدولة وأقطارها، فتم العمل على أعظم هيكله.

الأتري إلى مصانع قوم عاد وثمود وما قصه القرآن عنهما. وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس حتى إنه عزم الرشيد على هدمه وتخريبه فتكاد عنه وشرع فيه ثم أدركه العجز، وقصَّه استشارته ليحيى ابن خالد في شأنه معروفة⁽¹²³⁾، فانظر كيف تقدر دولة على بناء لا تستطيع أخرى على هدمه مع بون ما بين الهدم والبناء في السهولة تعرف من ذلك بون ما بين الدولتين، وانظر إلى جامع بني أمية بقرطبة والقنطرة التي على واديهما والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف. واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين إنما كانت بالهندام⁽¹²⁴⁾ واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، فبذلك شيدت تلك الهياكل والمصانع. ولا تتوهم ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها، فليس بين البشر في ذلك كبير بون، كما تجد بين الهياكل والآثار.

(123) استشار هارون الرشيد، يحيى اليرمكي أنه يريد هدم إيوان كسرى نتيجة أنه رأى بعض الباكين على دولة بني ساسان والمنصبين لها يرون الإيوان وأشار عليه يحيى بدم هدمه لكن الرشيد قرر هدمه، وعند ما بدأ صعب عليه الأمر فعاد إلى يحيى الذي أشار عليه في المرة الثانية بضرورة إتمام الهدم حيث قال له: إن الناس ستقول لم يستطع هدم بناء من قبله، فكيف سيبنى مثله؟ ورأى يحيى هذا يؤكد أن المستشار الحكيم خير من ألف من الجنود.

(124) يقصد حسن التنظيم والإدارة والإصلاح يقال شيء مهتمم إلى مصلح على مقدار "د. وافي"





وإنما مثار غلظهم في هذا أنهم استعظموا آثار الأمم، ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع والتعاون، وما يحصل بذلك وبالهندام من الآثار العظيمة فصرفوه إلى قوة الأجسام وشدتها بعظم هياكلها، وليس الأمر كذلك (125).

ومن آثارها أيضا عطايا الدول وأنها تكون على نسبتها، ويظهر ذلك فيها ولو أشرفت على الهرم، فإن الهمم التي لأهل الدولة تتكون على نسبة قوة ملكهم وغلبيهم للناس، والهمم لا تزال مصاحبة لهم إلى انقراض الدولة. واعتبر ذلك بجوائز ابن ذي يزن لوفد قريش، كيف أعطاهم من أرطال الذهب والفضة والأعبُد والوصائف عشراً عشراً، ومن كرش العنبر واحدة، وأضعف ذلك بعشرة أمثاله لعبد المطلب، وإنما ملكه يومئذ قراره اليمن خاصة تحت استبداد فارس، وإنما حملة على ذلك همة نفسه بما كان لقومه التبابعة من الملك في الأرض والغلب على الأمم في العراقين والهند والمغرب.

وفي تاريخ ابن الرقيق من ذلك أخبار كثيرة. وكذلك كان عطاء البرامكة وجوائزهم ونفقاتهم، وكانوا إذا كسبوا مُعدماً فإنما هي الولاية والنعمة آخر الدهر لا العطاء الذي يستنفده يوم أو بعض يوم. وأخبارهم في ذلك كثيرة مسطورة وهي كلها على نسبة الدول جارية (126).

فاعتبر ذلك في نسب الدول بعضها من بعض، ولا تتكرن ما ليس بمعهود عندك

(125) هذا الأمر على مجمله مقبول لكن هناك دلالات أن بعض الأمم كانت عظيمة الأجسام والقوة مثل قوم عاد إضافة إلى الحديث الذي يقول "كان الناس على عهد آدم ستون ذراعاً ولا زالوا ينقصون" مما يؤيد تباين الأجسام خاصة الأقوام القديمة البائدة.
(126) ذكر ابن خلدون عرضاً لما يحل من خراج في الدولة العباسية حيث معظم المدن تدفع كل عام مئات الآلاف من الدراهم، فخرسان خراجها ثمانية وعشرون ألف درهم وغللات السواد سبع وعشرون ألف درهم ومدينة قرمسين وهمدان خراجها أحد عشر ألف درهم والري اثنا عشر ألف درهم، والجزيرة أريمة وثلاثون ألف درهم وغيرها أي أن دخل الدولة كان ملايين جعلتها عاصمة العالم وقيلتها - ليؤكد كيف كانت عظمة الدولة وقوتها - أنظر المقدمة ص (458) مما يؤكد أحد أسرار قوة تلك الدول. كما ذكر أن عبد الرحمن الناصر خلف عند وفاته من الآلاف ألف ألف دينار مكرره ثلاث مرات أي مليار، وكان الحكام ولا يزالون يعرفون أثر المال في ملكهم من حيث هو نعمة ونقمة.





ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتك عند مُلتقط المكنات، فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن أحوال الوجود وال عمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصرُ المدارك كلها فيها، ونحن إذا اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعبيديين، وناسبنا الصحيح من ذلك والذي لا شك فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بوناً، وهو لما بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها: فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه، ولا يسعنا إنكار ذلك عنها، إذ كثير من هذه الأحوال في غاية الشهرة والوضوح، بل فيها ما يلحق بالمستفيض والمتواتر، وفيها المعاین والمشاهد من آثار البناء وغيره. فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها.

وكثيراً ما يعترى الناس في الأخبار كما يعترهم الوسواس في الزيادة عن قصد الإغراب كما قدمناه أول الكتاب. فليرجع الإنسان إلى أصوله، ولكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والمتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه⁽¹²⁷⁾. (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا)، وأنت أرحم الراحمين... والله سبحانه وتعالى أعلم.

(127) تحليل ابن خلدون وتمييزه هنا باستخدام العقل بين الإمكان الواقعي باستدراكه وتأمله من خلال العقل القائم على الشواهد والتحليل الواقعي وهذا ما يؤكد واقعية وعقلانية ابن خلدون، ويؤكد ذلك رده على الفلسفة في فصل فساد الفلسفة وطلان منتحلها الفلسفي، وهو الذي درس الفيلسفة في أول حياته وكتب فيها رسائل منطقية ثم تجاوزها لدراسة الواقع وتحليله وهذه أحد الماعاته بذلك.





19 في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي والمصطنعين

اعلم أن صاحب الدولة إنما يتم أمره كما قلنا بقومه، فهم عصابته وظهرأؤه على شأنه، وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته. هذا ما دام الطور الأول للدولة كما قلناه. فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم، والانفراد بالمجد، ودافعهم عنه بالراح، صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم، وأخص به قربا واصطناعا، وأولى إيثارا وجاهاً. لما أنهم يستमितون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم، فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية وما يختص به لنفسه وتكون خاصة له دون قومه من ألقاب المملكة، لأنهم حينئذ أولياؤه الأقربون ونصحاؤه المخلصون، وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض الزمن فيها، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها، ومرضى قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان، فيضعفون عليه، ويطربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة ولا يُطمع في برئها من هذا الداء، لأن ما مضى يتأكد في الأعقاب إلى أن يذهب رسمها (128).

(128) ذكر ابن خلدون كيف أن بني أمية كان اعتمادهم على العرب في قادتهم وفتوحاتهم وكذا صدر بني العباس ثم صارت الدولة- أي الرأي والقيادة فيها- للجم الفرس أمثال البرامكة وبني سهل. وبعدها تحولت للترك على يد المعتصم وأبنائه من بعد (انظر المقدمة ص45)





20 في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول

اعلم أن المصطنعين في الدول يتفاوتون في الالتحام بصاحب الدولة بتفاوت قديمهم وحديثهم في الالتحام بصاحبها. والسبب في ذلك أن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب، لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتخاذل في الأجانب والبعداء كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تنزل منزلة ذلك، لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر. وهذا مشاعر بين الناس⁽¹²⁹⁾. واعتبر مثله في الاصطناع، فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة، وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة⁽¹³⁰⁾.

فإذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم، كانت عروقتها أوشج، وعقائدها أصح، ونسبها أصرح، لوجهين: أحدهما أنهم قبل الملك أسوة في حالهم، فلا يتميز النسب عن الولاية إلا عند الأقل منهم، فيتزولون منهم منزلة ذوي قرابتهم وأهل أرحامهم، وإذا اصطنعوهم بعد الملك كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن المولى، ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطناع. لما تقتضيه أحوال الرياسة والملك من تميز الرتب وتفاوتها، فتتميز حالتهم ويتزولون منزلة الأجانب، ويكون الالتحام بينهم أضعف والتناصر لذلك أبعد، وذلك أنقص من الاصطناع قبل الملك. الوجه الثاني أن الاصطناع قبل

(129) يجسد ابن خلدون في هذه العبارات المجتمع وأنماط بنائه من خلال الدم أو الولاء أو التفاعل أو المصالح.

(130) الحقيقة أن الرابطة بغض النظر عن أصلها هي تعصب نفسي أقواها عصبية الدم ثم الولاء ثم تعصب الدين أو المذهب ثم والدخالة والاصطناع، لكنه بدأ يتمثل في عصرنا الحاضر بصورة أخرى مثل الرابطة القومية والوطنية، وأبناء البلدة أو المحلة الوحدة ولكل زمان روابطه ولكل مجتمع أولويات تعصبه.





الملك يبعد عهده عن أهل الدولة بطول الزمان، ويخفي شأن تلك اللحمة، ويُظن بها في الأكثر النسب فيقوى حال العصبية⁽¹³¹⁾. وأما بعد الملك فيقرب العهد ويستوى في معرفته الأكثر، فتتبين اللحمة وتتميز عن النسب فتضعف العصبية بالنسبة إلى الولاية التي كانت قبل الدولة.

واعتبر ذلك في الدول والرياسات تجده. فكل من كان اصطناعه قبل حصول الرياسة والملك لمصطنعه تجده أشد التحاماً به، وأقرب قرابة إليه، ويتنزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه، ومن كان اصطناعه بعد حصول الملك والرياسة لمصطنعه لا يكون له من القرابة واللحمة ما للأولين. وهذا مشاهد بالعيان، حتى إن الدولة في آخر عمرها ترجع إلى استعمال الأجانب واصطناعهم، ولا يُبنى لهم مجد كما بناه المصطنعون قبل الدولة، لقرب العهد حينئذ بأوليتهم ومشاركة الدولة على الانقراض، فيكونون منحطين في مهاوي الضعة، وإنما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول إليهم عن أولياء الأقدمين وصنائعها الأولين ما يعتر بهم في أنفسهم من العزة على صاحب الدولة، وقلة الخضوع له، ونظره بما بنظره به قبيلة وأهل نسبه، لتأكد اللحمة منذ العصور المتطاولة بالمربي والاتصال بأبائه وسلف قومه، والانتظام مع كبراء أهل بيته، فيحصل لهم بذلك دالة عليه واعتزاز، فينافرهم بسببها صاحب الدولة، ويعدل عنهم إلى استعمال سواهم، ويكون عهد استخلاصهم واصطناعهم قريباً، فلا

(131) أي أن هناك عامل إضافي أن الالتحام بعد الملك والسلطة يكون بعد تمكن القبيلة بالحكم والسيطرة، ويكون الرغبة في الدخول معها أو التذكير بحق سابق أو ولاية بينها يدخل في رأي أصحاب السلطة والملك أن هذا التقرب من أجل مصلحة أو منفعة مرجوة، لذا كان أثرها أضعف وربما ينعدم خاصة إذا وافق ذلك السلطة بعد انفراد الحكم أو في أطوار البتخ والانفراد بالملك، وهذا ملاحظ في كثير من العصابات في عصرنا الحاضر.





يبلغون رتب المجد، ويبقون على حالهم من الخارجية⁽¹³²⁾.

وهكذا شأن الدول في أواخرها، وأكثر ما يطلق اسم الصنائع والأولياء على الأولين. وأما هؤلاء المحدثون فخدم وأعوان. والله ولي المؤمنين، وهو على كل شيء وكيل.

(132) الحقيقة أن الاصطناع في أول الدولة هو نوع من الشراكة والتناصر والسمي لغاية متفق عليها، أما الاصطناع في وسط الدولة فهو متداخل العوامل فيهم شيء من النصر والاهتمام وشيئاً من المصلحة والعمل، أما المصطنعون في آخر الدولة فهم مصطنعون لأجل مصالحهم، وخدم في عين سادتهم وولائهم مرتبط بما يحصلون عليه وتغيره سريع عند كل أزمة أو حصول مصالح جديدة أفضل وهذا أحد الأسباب المساعدة على سقوط الدول وهناك أسباب أخرى تطيل أو تقصر بعمر الدول حسب ظروفها وأعمارها وعمالها.





21 فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه

إذا استقر الملك في نصاب معين ومنبت واحد من القبيل القائمين بالدولة، وانفردوا به ودفعوا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحداً بعد واحد بحسب الترشيح، فربما حدث التغلب على المنصب من وزراءهم وحاشيتهم، وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مُضعف من أهل المنبت، يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه وخوله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كافلة من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله، ويؤرى عنه بحفظ أمره عليه، حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك. فيحجب الصبي عن الناس، ويعوده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله ويُسيمه في مراعيها متى أمكنه، وينسبه النظر في الأمور السلطانية، حتى يستبد عليه، وهو بما عوده يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة، وخطاب التهويل، والقعود مع النساء خلف الحجاب، وأن الحل والربط والأمر والنهي ومباشرة الأحوال المملوكية وتقدها من النظر في الجيش والمال والثغور إنما هو للوزير، ويسلم له في ذلك، إلى أن تستحكم له صبغة الرياسة والاستبداد، ويتحول الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده. وقد يتفطن ذلك المحجور المقلب لشأنه فيحاول على الخروج من ربة الحجر والاستبداد، ويُرجع الملك إلى نصابه، ويضرب على أيدي المتغلبين عليه، إما بقتل أو برفع عن الرتبة فقط، إلا أن ذلك في النادر الأقل⁽¹³³⁾، لأن الدولة إذا أخذت في تغلب الوزراء والأولياء استمر لها

(133) استقر ابن خلدون هذا الأمر من العديد من الأحداث التاريخية التي أكدت ذلك مثل وزارة الحاجب المنصور في الأندلس وقصص العديد من الخلفاء الذين جلسوا للخلافة وهم أطفال أو صغار في دول بني العباس خاصة بعد القرن

الثالث ودولة العبيديين والعديد من الطوائف في الأندلس





ذلك، وقل أن تخرج عنه، لأن ذلك إنما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين في نعيمه، قد نسوا عهد الرجولة وألفوا أخلاق الدايات والأظفار، وربوا عليها، فلا ينزعون إلى رياسة، ولا يعرفون استبداداً من تغلب، إنما همهم في القنوع بالأبهة والتفنن في اللذات وأنواع الترف. وهذا التغلب يكون للموالي والمصطنعين عند استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهم. وهو عارض للدولة ضروري كما قدمناه. وهذان مرضان لا براء للدولة منهما إلا في الأقل النادر. والله يؤتي ملكه من يشاء، وهو على كل شيء قدير.





22 في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك

وذلك أن الملك والسلطان حصل لأوليئه منذ أول الدولة بعصبة قومه، وعصبيته التي استتبعتهم حتى استحكمت له ولقومه صبغة الملك والغلب، وهي لم تزل باقية وبها انحفظ رسم الدولة وبقاؤها. وهذا المتغلب وإن كان صاحب عصبة من قبيل الملك أو الموالي والصنائع فعصبيته مندرجة في عصبة أهل الملك وتابعة لها، وليس له صبغة في الملك، وهو لا يحاول في استبداده انتزاع الملك ظاهراً وإنما يحاول انتزاع ثمراته من الأمر والنهي والحل والعقد والإبرام والنقض، يوهم فيها أهل الدولة إنه متصرف عن سلطانته، منفذ في ذلك من وراء الحجاب لأحكامه، فهو يتجافى عن سمات الملك وشاراته وألقابه جهده ويبعد نفسه عن التهمة بذلك وإن حصل له الاستبداد لأنه مستتر في استبداده ذلك بالحجاب الذي ضربه السلطان وأولوه على أنفسهم عن القبيل منذ أول الدولة، ومغالط عنه بالنيابة. ولو تعرض لشيء من ذلك لنفسه عليه أهل العصبة وقبيل الملك، وحاولوا الاستئثار به دونه، لأنه لم تستحكم له في ذلك صبغة تحملهم على التسليم له والانقياد، فيهلك لأول وهلة⁽¹³⁴⁾.

(134) هناك شاهد مهم لذلك ذكره ابن خلدون، وهو محاولة عبد الرحمن بن الحجاب المنصور لما حاول مشاركة الخليفة الأموي في لقب الخلافة ولم يقتنع بما قنع فيه أبوه وأخوه من الاستبداد بالحل والحق والمراسم المتتامة فطلب من هشام خليفة أن يمهدهم له بالخلافة، (فتفسر) ذلك عليه بني أمية وسائر قریش وبايعوا ابن عم الخليفة وخرجوا عليه وكان في ذلك ملاك دولة المامرين وهلاك المؤيد واختلال الملك وظهور دول الطوائف في الأندلس بعدما كانت منقاداً للأمويين - المقدمة ص (555).





23 في حقيقة الملك وأصنافه

الملك منصب طبيعي للإنسان لأننا بيئاً أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه البارئ سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم. ولا بد في ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها، والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات، ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبية كما مر والعصبية متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها، وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبى الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة⁽¹³⁵⁾. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبية عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته، كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان وملكوك

(135) يشابه رأي ابن خلدون في السلطة من ناحية القهر والاستبداد والتحكم بالأمر والاستطاعة أن يحمي البلاد رأى الفيلسوف البريطاني توماس هوبز 1588-1679م الذي يرى أن سلطة الدولة غير مقيدة، وأن سياسات الدول تتفق مع مصالح الطبقات التي قامت بالثورة البرجوازية وتمطي نظريته بذور تقدير مادي للظواهر الاجتماعية أنظر (الموسوعة الفلسفية) صفحة 563.





العجم صدر الدولة العباسية. ومن قصرت به عصبية أيضاً عن الاستعلاء على جميع العصبية. والضرب على سائر الأيدي. وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضاً ملك ناقص لم تتم حقيقته، وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثيراً ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق، أعنى توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم.





24 في أن إرهاب الحد مضر بالملك ومضد له في الأكثر

اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع عمله أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم. فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم.

ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقبا عن عورات الناس وتعميد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج⁽¹³⁶⁾، وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلناه أولاً، وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية، وإذا كان رقيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كل جانب.

(136) كثير من الدول أزهقت الحد، وبطشت بالرعية لكن عمرها كان قصيراً والحقد عليها كثيراً، والثورة عليها متعينة، وسبب البطش وإرهاب السيف تعود لاستبداد السلطان وأن يرى أن لا أحد يمنعه ولا أحد يستطيع أن يواجهه، كما أن عدم الثقة وزيادة الفجوة مع الرعية تجتمع لتجعل السلطان متسلطاً. وقد ذكر ابن خلدون بعض مفاصد التسلط بين الحاكم والرعية إلا أن ما يمكن أن نذكره من مفاصد في هذا السلوك في هذا العصر لا يمكن حصره من تخلف المجتمع أو هروب الكفاءات العلمية والمهنية ورؤوس الأموال وانتشار الفساد بأنواعه.





وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم: فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم، والنظر لهم في معاشهم، وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية.

واعلم أنه قلما تكون ملكة الرفيق فيمن يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الغُفْل والمتغفّل. وأقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم واطلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بألمعيته فيهلكون. لذلك قال صلى الله عليه وسلم: « سيروا على سير أضعفكم ». ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الذكاء، ومأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق، وقال: « لم عزلتني يا أمير المؤمنين؟ العجز أم لخيانة؟ »، فقال عمر: « لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس »، فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص، لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة، وحمل الوجود على ما ليس في طبعه، كما يأتي في آخر هذا الكتاب. والله خير المالكين⁽¹³⁷⁾.

وتقرر من هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة، لأنه إفراط في الفكر، كما أن البلادة إفراط في الجمود، والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية، والمحمود هو التوسط، كما في الكرم مع التبذير والبخل، وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن، وغير ذلك من الصفات الإنسانية. ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان، فيقال شيطان ومثيطن وأمثال ذلك، والله يخلق ما يشاء، وهو العليم القدير.

(137) إلى أي مدى ينطبق رأي ابن خلدون هذا في هذا الفصل للملاقة بين الذكاء والإمارة، وهل لازالت تحتاج إلى أناس ذكائهم متوسط لإدارة الحياة اليوم، أم أن تمقد الحياة يحتاج اليوم إلى ذكاء مفرط من الحكام؟ إنه استبصار خلدوني يحتاج إلى تأمل في زماننا هذا.



لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحملة إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يُسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: (سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ). فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسية عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؟) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: (صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ). فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهج الدين ليكون الكل محوطةً بنظر الشارع.

فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مراعاة جور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً، لأنه بغير نور الله (وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ) لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور



آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره، قال صلى الله عليه وسلم: « إنما هي أعمالكم ترد عليكم»، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط: (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)؛ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة: وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها⁽¹³⁸⁾، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فأفهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد. والله الحكيم العليم.

(138) بهذا التصنيف الدقيق الذي يميز بين الملك الطبيعي الذي تستأثر فيه شخصية الإنسان الحيوانية، وحمل الناس على الغرض والشهوة ثم السياسي وهو مقتضى النظر العقلي والذي من خلاله يهتم الناس بالدنيا ويمالجونها "بمهارة" وهذه عموم نظم الحكم الموجودة اليوم تدور في هذا المنحى ثم الخلافة التي تجمع بين المصالح الدنيوية والدنيوية، وهذا النص يؤكد على وعي ابن خلدون للأنماط المختلفة للملك ومصادرها وأثارها بطريقة موضوعية تحلل الواقع بأسلوب علمي.





26 في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه

وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به سمي خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإماما.

وسماه المتأخرون سلطانا حين فشا التعدد فيه واضطروا بالتباعد وفقدان شروط المنصب إلى عقد البيعة لكل متغلب، فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في أتباعه والاقترداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله. واختلف في تسميته خليفة الله. فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للأدَمِيِّين في قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) وقوله: (جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ) ، ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعي به، وقال: « لست خليفة الله »، ولكني خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا.

ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام.

وقد ذهب بعض الناس إلى أن مُدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه. قالوا وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية.





وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم⁽¹³⁹⁾ من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممثلة بدم ذلك، والنعي عن أهله، ومُرغبة في رفضه - واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفسد محظورة وهي من توابعه، كما أتى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليهما، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق. وقد كان لداود وسليمان صلوات وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يفنيكم شيئاً، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم يُنصب إمام، وهو عين ما فررت عنه.

(139) نجد رأي الأصم حول الإمامة عند الماوردي كذلك، ونجد بعض التفاصيل الأخرى في كتاب أصول الدين للبندي. في رأي الأصم أن الأمة المثالية هي الأمة المكونة من ناس مقيمين للعدل، وهي في هذه الحالة غير محتاجة إلى رؤساء سياسيين. لمزيد من التفاصيل حول مختلف المذاهب في الإمامة، انظر HENRI LA POLITIQUE DE GHAZALI, PAUL GEUTHNER, PARIS, 1970. CH. V . نقلاً عن الشادي، ج 1، ص





وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية⁽¹⁴⁰⁾ وراجع

إلى اختيار أهل العقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعاً طاعته، لقوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ).

وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي.

فأما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال. وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه. ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها. وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف.

وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصية وأحوال الدهاء⁽¹⁴¹⁾، قوياً على معاناة السياسة، ليصح بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتديير المصالح.

وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقدمه من الأعضاء في العمل كفقْد اليدين والرجلين والأنثيين،

(140) فرض كفاية من أنواع الفروض التي تنظم فيها الشريعة الحياة ويقصد به أنه يجب القيام به ولكن إذا قام به جزء من الأمة يسقط الإثم عن الباقين، ومن أمثلة فروض الكفاية صلاة العيدين والجنائز وغيرها. لذا ابن خلدون لا يرى الحكم وجوباً وفرضاً عينياً، وهو هنا أقرب لبعض الفلاسفة.

(141) يرى ابن خلدون أن العصية من أسس الملك لذا دمجها ضمن الشروط الكفاية التي للخليفة أو السلطان، وهذا التحليل من ابن خلدون يجمع بين الشروط الشرعية والحاجات المدنية للحاكم.





فيشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقْد إحدى هذه الأعضاء، فشرط السلامة منه شرط كمال، ويُلقَق بفقْدان الأعضاء المنع من التصرف. وهو ضربان: ضرب يُلقَق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه، وضرب لا يلحق بهذه وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مُشاقفة، فينتقل النظر في حال هذا المستولى، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع عنته، حتى ينفذ فعل الخليفة.

وأما النسب القرشي فلا جماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا: « منا أمير منكم أمير» بقوله صلى الله عليه وسلم: « الأئمة من قريش»، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار، ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير، وعدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد لذلك، وثبت أيضا في الصحيح: « لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش» وأمثال هذه الأدلة كثيرة.

فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردناه العلة المشتبهة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشتدنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يُعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب





كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يُخص لهذا العهد كل قطر يمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم.





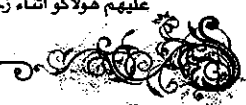
27 في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة

اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم. ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه. صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهاذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة، وتنقسم هذه النصوص عندهم إلى جلي وخفي.

ويسمى هؤلاء الإسماعيلية، نسبة إلى القول بإمامة إسماعيل، ويسمون أيضاً بالباطنية نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن أي المستور، ويسمون أيضاً الملحدة لما في ضمن مقالاتهم من الإلحاد. ولهم مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا إليها الحسن بن محمد الصباح⁽¹⁴²⁾ في آخر المائة الخامسة، وملك حصوناً بالشام والعراق، ولم تزل دعوته فيها إلى أن توزعها الهلاك بين ملوك الترك بمصر وملوك التتر بالعراق فانقرضت. ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني.

وأما الاثنا عشرية فربما خصوا باسم الإمامية عند المتأخرين منهم، فقالوا بإمامة موسى الكاظم بن جعفر الصادق لوفاة أخيه الأكبر إسماعيل الإمام في حياة أبيهما جعفر، فتص على إمامة موسى هذا، ثم ابنه علي الرضا الذي

(142) مؤسس فرقة الحشاشين وكانت لهم حصون في فارس ولهم بأس وأفسدوا في الأرض، دمر حصونهم وقضى عليهم مولوكو أثناء زحفه على بغداد قبيل عام 656هـ.





عهد إليه المأمون ومات قبله فلم يتم له أمر ، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي الهادي، ثم ابنه محمد الحسن العسكري ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر الذي قدمناه قبل.

وفي كل واحدة من هذه المقالات للشيعية اختلاف كثير، إلا أن هذه أشهر مذاهبيهم، ومن أراد استيعابها ومطالعتها فعليه بكتاب الملل والنحل لابن حزم والشهرستاني وغيرهما، ففيها بيان ذلك، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، وهو العلي الكبير⁽¹⁴³⁾.

(143) ذكرت مقدمة ابن خلدون معظم فرق الشيعة والأمامية . وأئمة كل فرقة وتسلسل أئمتهم . وقد اكتفينا بعرض ما ذكره لأهم فرقتين "الأمامية والإسماعيلية" لأن هاتين الفرقتين موجودتين حتى الآن أما باقي الفرق فقليلون أتباعها أو انقرضت أو انصهرت بإحدى هاتين الفرقتين.





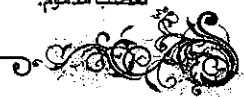
28 في انقلاب الخلافة إلى الملك

أعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يُحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها، وفي الصحيح: « ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه»⁽¹⁴⁴⁾.

ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى أطراحها وتركها فقال « إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وأدم من تراب»، وقال تعالى: (إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ). ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونهى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلق، والإسراف في غير القصد والتكبر عن صراط الله، وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة.

واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للأخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول، وليس مراده فيما ينهي عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة، كما قال صلى الله عليه وسلم: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار

(144) الحقيقة أن هناك فرق دقيق بين عصبية السلطة وبين ما أعطي الأنبياء من حماية أقوامهم لهم، فالأولى للقوة والتفاهر والأخرى لمنع الاجترار على النبي وحتى يتمكن من تبليغ دعوته، لذا وجدنا الشارع يذم الأولى لما فيها من تعصب مذموم.





للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يُذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحاً، وهو من شمائله صلى الله عليه وسلم. وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالها بالكلية، فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيض له باشتماله على المصالح، ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية. وكذا العصبية حيث ذمها الشارع، وقال: (لَنْ تَفْعَلَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ) فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد، لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار، فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل. وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الأدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه، فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً.

وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام ويداوة العرب. فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بدواتهم ومواطنهم، وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه.

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربعة واليمن، فلم يكونوا يتناولون إلى خصبها. ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس، ويفخرون بأكل العلهز وهو وير الإبل يمهونه





بالحجارة في الدم ويطبخونه، وقريبا من هذا كانت قريش في مطاعهم ومساكنهم.

حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم، واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرقة لديهم، حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها . فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر (145).

فكانت مكاسب القوم كما تراه ولم يكن ذلك منعياً عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفُيُوء ، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، إنما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم، وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد. وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والفضاضة إلى نهايتها ، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق (146).

(145) ذكر ابن خلدون نقلاً عن المسعودي أن الصحابة ومنهم كبار الصحابة كعثمان بن عفان ، وطلحة وسعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت رضي الله عنهم أجمعين غدت لهم أموال كثيرة من ضياع وخيول عند وفاتهم مما فتح الله عليهم ورزق فيه المسلمين على أن المسعودي مشهور بشيء من المبالغة في روايته.

(146) يعرف أن جد ابن خلدون الأول كان أحد التابعين الذين قدموا لفتح الأندلس في عهد الدولة الأموية، ثم عمل العديد من أجداده في الدولة الأموية بالأندلس، لذا كان يميل لها ومع ذلك كان ابن خلدون يحب آل البيت ويعظمهم. ولذلك حينما كتب تاريخه، وجاء لذكر مقتل الحسين رضي الله عنه من جند يزيد في الدولة الأموية، جعل صفحات ذلك الحديث فارغة ولم يسجل الرواية أو رأيه فيها، وربما لأنه كان متردداً بين ولاء وحب، وأنا أقول وليت شعري ((قبلة على جبين الحسين خير من يزيد وجيشه)).





ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه مُلحد. وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقصدهم على حق.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من أتباعهم فاعصو صوبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة.

ومن تأمل سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحة ما قلناه، وقد حكى المسعودي مثله في أحوال بني أمية عن أبي جعفر المنصور، وقد حضر عمومته وذكروا بني أمية فقال: «أما عبد الملك فكان جباراً لا يبالي بما صنع، وأما سليمان فكان همه بطنه وفرجه، وأما عمر فكان أعور بين عُمَيان، وكان رجل القوم هشام قال: «ولم يزل بنو أمية ضابطين لما مُهد لهم من السلطان يحوطونه ويصونون ما وهب الله لهم منه، مع تسنمهم معالي الأمور، ورفضهم دنياًتها، حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين، فكانت همتهم قصد الشهوات، وركوب اللذات من معاصي الله جهلاً باستدراجه وأمناً لمكره، مع أطراحهم صيانة الخلافة، واستخفافهم بحق الرياسة، وضعفهم عن السياسة، فسلبهم الله العز وألبسهم الذل ونفي عنهم النعمة» (147).

(147) ذكر ابن خلدون نقلاً عن المسعودي قصة عبد الله بن مروان، وهو أحد الناجين من مقاتل بني العباس





فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة. فهذا عثمان لما حُصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه، فأبى ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة، ولو أدى إلى هلاكه، وهذا عليّ أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته، وتتفق الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره وكان ذلك من سياسة الملك، فأبى فراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام، وغداً عليه المغيرة من الغداة فقال: لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق والنصيحة، وأن الحق فيما رأيته أنت. فقال عليّ: لا والله، بل أعلم أنك نصحتني بالأمس وغششتني اليوم. ولكن منعني مما أشرت به ذائد الحق. وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم ونحن:

نُرَقِّعُ دُنْيَانَا بِتَمْزِيقِ دِينِنَا

فَلَا دِينِنَا يَبْقَى وَلَا مَا نُرَقِّعُ (*)

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذهبه والجري على منهج الحق، ولم يظهر التفسير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض وُلده. ثم ذهب

فَلَا دِينِنَا يَبْقَى وَلَا مَا نُرَقِّعُ

(*) نُرَقِّعُ دُنْيَانَا بِتَمْزِيقِ دِينِنَا

يوضح هذا الاستشهاد الشعري رأي ابن خلدون الشرعي بكثير من الأمور مما يؤكد أن الاستشهادات أو الفواصل الدينية التي كان ابن خلدون يذيلها في معظم الفصول إنما تمكس شيئاً من شخصيته التي تجمع بين التدين والمنطقية وقوة الاستبصار والإلمام بالتاريخ والقدرة على إعادة جمع الأمور وتحليلها بطريقة مناسبة.





معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وقضاء جيلهم⁽¹⁴⁸⁾ وتلاشى أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركا، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين ومغراوة وبني يفرن أيضا مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان.

فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا، ثم التبتت معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افرقت عصبية من عصبية الخلافة، والله مقدر الليل والنهار، وهو الواحد القهار.

(148) يشير هنا ابن خلدون إلى جيل «الطبقة الثالثة من العرب» أي أجيال العرب التي تبتدئ بإسماعيل وتنتهي بسقوط الدولة العباسية. وبعد هذه الطبقة الثالثة، ستأتي «الطبقة الرابعة» التي تتكون على الخصوص من العرب الذين انتقلوا إلى مصر ثم إلى المغرب، انظر كتاب العبير، ج 6 . نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 355 .





اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمى بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة⁽¹⁴⁹⁾ وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء. ومنه أيمان البيعة: كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمى هذا الاستيعاب أيمان البيعة، وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب. ولهذا لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه، ورأوها قاذحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام رضي الله عنه.

فافهم معنى البيعة في العرف، فإنه أكيد على الإنسان معرفته لما يلزمه من حق سلطانه وإمامه، ولا تكون أفعاله عبثاً ومجاناً، واعتبر ذلك من أفعالك مع الملوك. والله القوي العزيز⁽¹⁵⁰⁾.

(149) يريد هنا العقبة الثانية، حيث بايع فيها الأنصار على الدفاع على النبي صلى الله عليه وسلم. انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1-2، ص 438 وما بعدها. والبيعة تحت الشجرة، أو بيعة الرضوان، تمت قبل رجوع النبي إلى مكة في السنة السادسة للهجرة. انظر ابن هشام، ج 3-4، ص 315 وما بعدها. نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 356.

(150) كما أن هناك أنواع أخرى من البيعة ذكرها ابن خلدون تسمى تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل، وهي من الخضوع والطاعة واستغنى بها عن المصافحة التي هي أصل البيعة وانتشرت بشكل كبير في الدولة العبيدية (الفاطمية) في مصر، وهذه إنما هي نوعاً من الذلة غنى عنها الإمام، وتزيد من أتى بها ذلةً ومواناً ونفاقاً





اعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقة النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم، فهو وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقوم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل. وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده. إذ وقع بعهد أبي بكر رضي الله عنه لعمر بمحضر من أصحابه وأجازوه وأوجبوه على انفسهم به طاعة عمر رضي الله عنه وعنهم. كذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة بقية العشرة وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين فقوض بعضهم بعضاً، حتى أفضى ذلك إلى عبد الرحمن بن عوف، فاجتهد وناظر المسلمين فوجدهم متقنين على عثمان وعلى علي، فأثر عثمان بالبيعة على ذلك لموافقته إياه على لزوم الاقتداء بالشيخين في كل ما يعين دون اجتهاده، فانعقد أمر عثمان لذلك وأوجبوا طاعته. والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية، ولم ينكره أحد منهم. فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفين بمشروعيتها. والإجماع حجة كما عرف.

ولا يُتهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته، خلافاً لمن قال باتهامه في الولد والوالد، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله، لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه، من إثارة مصلحة أو توقع مفسدة فتنتفي الظنة عند ذلك رأساً.

وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد





الدينية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العيب بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتية من يشاء (151).

ويدل ذلك أيضاً على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهماً كما هو اليوم، وشأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذٍ بذلك الاعتبار لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم، فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزه من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها، فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل، كما وقع، فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان.

استرسل ابن خلدون في عرض رأيه في شأن ولاية العهد، والحقيقة أن هذا هو أحد الآراء السائدة في توريث الحكم وكانت هي الطريقة التي السائدة في عصره، بل منذ بداية الدولة الأموية وإن كان هناك آراء أخرى ترى أهمية الشورى لأن الخلافة في عصر الراشدين كانت شورية بأشكال متعددة، كما أن أحداث التاريخ في عهد الدولة الأموية من ثورات ضد التوريث التي قام بها الحسين بن علي رضي الله عنه وعبد الله بن الزبير ضد مروان بن الحكم وبعده ابن عبد الملك بن مروان، كانت ترى عدم التوريث إضافة إلى عشرات الثورات حول هذا الأمر، وهناك حدث فصل جعل العلماء يرون جواز الولاية للحاكم المستبد منعاً للفتنة وإراقة للدماء، وهي ثورات ابن الأشعث حيث خرج ابن الأشعث وكان معه معظم أهل العراق حتى قيل خرج ومعه أربع مائة من الفقهاء، وبعد انكسار الشورى أسرف الحجاج في القتل، لذا رأى العلماء في العصر من المصلحة عدم الخروج، والقبول بالحاكم.

هذه المصلحة المرتبطة بالزمان والمكان أصبحت مع تتابع الزمان إلى جزء من الطاعة والبيعة والولاء للأمام والبعض وضعها في باب العقيدة. والحقيقة إن دراسة مواقف معظم الأئمة في القرون الثلاثة الأولى خاصة أبو حنيفة ومالك وغيرهم يدرك هذه المعاني.





فأنظر كيف كانت الخلافة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم غير مهمة، فلم يعهد فيها، ثم تدرجت الأهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات، فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه⁽¹⁵²⁾. ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية، والقيام بالمصالح، فاعتبرت فيها العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل، ومنشأ الاجتماع والتوافق، الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها⁽¹⁵³⁾.

(152) يؤكد هذا النص أن ابن خلدون يرى بالتدرج في السياسة ومسؤوليات الإمام وهذه الطريقة المتدرجة في الأمور هي أحد أسس منهجية ابن خلدون في تحليل الأمور ودراسة تطورها.
(153) ذكر ابن خلدون بمد هذا التفصيل ولاية المهدي في دولة بني أمية لما رآه فسق يزيد، ويرى ابن خلدون أن الذي كان ينقص خصومهم هو العصبية والتي كان يملكها بني أمية وإن كان الحسين رضي الله عنه أولى بها منه من ناحية الشرع والسياسة أنظر ص 591-601 المقدمة.





31 في الخُطط الدينية الخِلافية

لما تبين أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في الدين فمقتضى التكليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري. وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت، وقدّمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح. نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً ويكون من توابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة، وله كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خُططاً، وتوزع على رجال الدولة ووظائف، فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم، فيتم بذلك أمره، ويحسن قيامه بسلطانه، وأما المنصب الخِلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص بخُطط ومراتب لا تُعرف إلا للخلفاء الإسلاميين، فلنذكر الآن الخُطط الدينية المختصة بالخلافة، ونرجع إلى الخُطط الملوكية السلطانية.

فاعلم أن الخُطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدينية، وتنفيذ أحكام المشرع فيها على العموم.

فأما إمامة الصلاة فهي أرفع هذه الخُطط كلها وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة. ولقد يشهد لذلك استدلال الصحابة في شأن أبي بكر رضي الله عنه باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم





ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، أفلا نرضاه لديننا؟ فلو لا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس.

وأما المساجد المختصة بقوم أو محلة فأمرها راجع إلى الجيران ولا تحتاج إلى نظر خليفة ولا سلطان، وأحكام هذه الولاية وشروطها والمولى فيها معروفة في كتب الفقه ومبسوطة في كتب الأحكام السلطانية للماوردي وغيره، فلا نُطوّل بذكرها. ولقد كان الخلفاء الأولون لا يقلدون غيرها من الناس، وانظر من طعن من الخلفاء في المسجد عند الأذان بالصلاة وترصدهم لذلك في أوقاتها، يشهد لك ذلك بمباشرتهم لها وأنهم لم يكونوا يستخفون فيها. فلما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفع عن مساواة الناس في دينهم وديناهم، استنابوا في الصلاة، فكانوا يستأثرون بها في الأحيان وفي الصلوات العامة كالعيدين والجمعة إشادة وتبويها.

(وأما الفُتيا) فالخليفة تصفح أهل العلم والتدريس، ورد الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانتة على ذلك، ومنع من ليس أهلا لها وزجره، لأنها من مصالح المسلمين في أديانهم، فتجب عليه مراعاتها، لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيُضِل الناس. وللمدرس الانتصاب لتعليم المعلم وبثه والجلوس لذلك في المساجد: فإن كانت من المساجد العظام، التي للسلطان الولاية عليها أو النظر في أئمتها كما مر، فلا بد من استئذانه في ذلك، وإن كانت من مساجد العامة فلا يتوقف ذلك على إذن، على أنه ينبغي أن يكون لكل أحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنع عن التصدي لما ليس له بأهل فيُبدل به المستهدي ويضل به المسترشد. وفي الأثر: «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على جرائم جهنم». فللسلطان فيهم لذلك من النظر ما توجيه المصلحة من إجازة أو رد.

وأما (القضاء) فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا





في عمومها. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه، فولى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شريحاً بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة وهي مستوفاة فيه.

يقول: « أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدب إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذه . وأس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك ، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً ، ولا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك ، وهديت فيه لرشدك ، أن ترجع إلى الحق ، فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل ، الفهم الفهم فيما تلجج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة ، ثم أعرف الأمثال والأشباه ، وقس الأمور بنظائرها ، واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو بيئة أمدأ ينتهي إليه ، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه ، وإلا استحلت القضية عليه ، فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى . المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد ، أو مجرباً عليه شهادة زور ، أو ظنينا في نسب أو ولاء ، فإن الله سبحانه عفا عن الإيمان ، ودرأ بالبينات ، وإياك والقلق والضجر والتأفف بالخصوم ، فإن استقرار الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر ويحسن به الذكر والسلام . انتهى كتاب عمر .

وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم ، لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها ، من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة ، ولم يكن ذلك مما يقوم به غيرهم لعظم العناية ، فاستخلفوا القضاة في الواقعات بين الناس ، واستخلفوا فيه من يقوم به تخفيفاً على أنفسهم . وكانوا مع ذلك إنما يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء ولا يقلدونه لمن بعد





عنهم في ذلك. وقد خرجت هذه الوظيفة عن أهل عصبية الدولة، لأن الأمر لما كان خلافة دينية، وهذه الخطة من مراسم الدين، فكانوا لا يولون فيها إلا من أهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف أو بالرق أو الاصطناع ممن يوثق بكفايته أو غنائه فيما يدفع إليه ولما انقرض شأن الخلافة وطورها وصار الأمر كله ملكاً أو سلطاناً صارت هذه الخطة الدينية بعيدة عنه بعض الشيء، لأنها ليست من ألقاب الملك ولا مراسمه. ثم خرج الأمر جملة من العرب وصار الملك لسواهم من أمم الترك والبربر، فازدادت هذه الخطط الخلافية بعداً بمنحائها وعصبيتها. وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، وأن النبي صلى الله عليه وسلم منهم، وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الأمم وطريقهم، وغيرهم لا يرون ذلك، إنما يولونها جانباً من التعظيم لما دانوا بالملكة فقط، فصاروا يقلدونها من غير عصابتهم ممن كان تأهل لها في دول الخلفاء السالفة⁽¹⁵⁴⁾.

وأما أحكام هذا المنصب وشروطه فمعروفة في كتب الفقه، وخصوصاً كتب الأحكام السلطانية، إلا أن القاضي إنما كان له في عصر الخلفاء الفصل بين الخصوم فقط، ثم دفع لهم بعد ذلك أمور أخرى على التدرج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى، واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أمور المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفة، وفي وصايا المسلمين وأوقافهم، وتزويج الأيتام عند فقد الأولياء على رأي من رآه، والنظر في مصالح الطرقات والأبنية، وتصفح الشهود والأمناء والنواب واستيفاء العلم والخبرة فيهم بالعدالة والجرح ليحصل له الوثوق بهم. وصارت هذه كلها من تعلقات وظيفته وتوابع ولايته.

وقد كان الخلفاء من قبل يجعلون للقاضي النظر في المظالم، وهي وظيفة

(154) كانت البيوت في السابق يتابع الابن فيها عمل والده أو جده فهناك بيوت قضاء وبيوت تجارة وبيوت عرفوا بصناعة معينة، وهذه إحدى أنماط التوارث الموجودة في تلك المجتمعات، وهذا ما يشير إليها ابن خلدون، وإن كان هذا التورث اليوم غداً نادراً.





ممتزجة من سطوة السلطنة ونَصَفَ القضاء . وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تتمتع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى، وكأنه يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه، ويكون نظره في البيئات والتعزير واعتماد الأمارات والقرائن، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق، وحمل الخصمين على الصلح، واستحلاف الشهود، وذلك أوسع من نظر القاضي، وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهدي من بني العباس، وربما كانوا يجعلونها لقضاتهم. فكانت تولية هذه الوظائف إنما تكون للخلفاء أو من يجعلون ذلك له من وزير مفوض أو سلطان متغلب.

وكان أيضا النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس والعبيديين بمصر والمغرب راجعا إلى صاحب الشرطة، وهي وظيفة أخرى دينية كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول، توسع النظر فيها عن أحكام القضاة قليلا، فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محالها، ويحكم في القود والقصاص، ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة.

ثم تنوسى شأن هاتين الوظيفتين في الدول التي تنوسى فيها أمر الخلافة، فصار أمر المظالم راجعاً إلى السلطان، كان له تفويض من الخليفة أو لم يكن، وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين. منها وظيفة التهمة على الجرائم، وإقامة حدودها، ومباشرة القمع والقصاص حيث يتعين، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة، وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعاً فجمع ذلك للقاضي مع ما تقدم وصار ذلك من توابع وظيفته وولايته، واستقر الأمر لهذا العهد على ذلك.

وكان أولئك المتأهلون لما أخذهم ترف الدول منذ مئات من السنين قد نسوا عهد البداوة وخشونتها، والتبسوا بالحضارة في عوائد ترفهم ودعتهم، وقلة الممانعة





عن أنفسهم، وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهذا الصنف من المستضعفين في أهل الأمصار، ونزل أهلها عن مراتب العز لفقد الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة، فلهحقهم من الاحتقار ما لحق الحضرة المنغمسين في الترف والدعة، البعداء عن عصبية الملك، الذين هم عيال على الحامية، وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة وأخذها بأحكام الشريعة، لما أنهم الحاملون للأحكام المقتدون بها. ولم يكن إيتارهم في الدولة حينئذ إكراما لذواتهم، وإنما هو لما يتلمح من التجمل بمكانهم في مجلس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضوره فحضور رسمي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد وإنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوى منهم فتعم. والله الموفق (155).

وربما يظن بعض الناس أن الحق فيها وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «العلماء ورثة الأنبياء». فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه. وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران والا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها. وإنما هو عيال على غيره، فأى مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها. اللهم إلى شُوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شُوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقده العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها. وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء الشاهدة لهم

(155) يحاول ابن خلدون التمييز بين البعد الشرعي والسياسي ومدى ارتباطه بالأحكام الشرعية من خلال تحليل أنواع وموقف أهل الحل والعقد وقد رتبهم على التأثير. والقرار، والقضاء، والفتيا، وسياسة العمران والتأثير الحقيقي والتأثير الشكلي.





بجميل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه، بأي جهة انتسب، وأما قوله صلى الله عليه وسلم: « العلماء ورثة الأنبياء»، فاعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتف به إنما حملوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات ينصونها على من يحتاج إلى العمل بها، هذه غاية أكابرهم، ولا يتصفون إلا بالأقل منها، وفي بعض الأحوال والسلف رضوان الله عليهم وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها. فمن حملها اتصافاً وتحققاً دون نقل فهو من الوارثين. ومن اجتمع له الأمران فهو العالم وهو الوارث على الحقيقة، مثل فقهاء التابعين والسلف والأئمة الأربعة ومن اقتضى طريقهم وجاء على أثرهم⁽¹⁵⁶⁾. وإذا انفرد واحد من الأئمة بأحد الأمرين فالعابد أحق بالوراثة من الفقيه الذي ليس بعابد، لأن العابد ورث بصفة والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً، إنما هو صاحب أقوال ينصها علينا في كيفية العمل، وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا⁽¹⁵⁷⁾.

(العدالة) وهي وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن مواد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحملاً عند الإشهاد، وأداء عند التنازع وكتبا في السجلات تحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم. وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح، ثم القيام بكتب السجلات والعقود من جهة عبارتها، وانتظام فصولها، ومن جهة أحكام شروطها الشرعية وعقودها فيحتاج حينئذ إلى ما يتعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يحتاج إليه من المران على ذلك والممارسة له اختص ذلك ببعض العدول، وصار الصنف

(156) والسلف رضوان الله عليهم وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها، مثل أهل رسالة القشيري وأمثالهم. ومن اجتمع له الأمران، فهو العالم على الحقيقة وهو الوارث. مثل فقهاء التابعين والسلف والأئمة الأربعة ومن اقتضى طريقهم وجاء على أثرهم. نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 378.

(157) الحقيقة أن ما نراه اليوم قريب من عصر ابن خلدون من ناحية الفقهاء والقضاة، أما الورع فهو من أعمال القلوب الذي يصعب تتبع وجوده، وإن كان له إمارات ودلالات، وإذا كانوا قليلين في عصر ابن خلدون. أما اليوم فالحياة المادية ونمط القرية والإشكالات تجعلهم أكثر ندرة.





القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة، وليس كذلك، وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة.

ويجب على القاضي تصفح أحوالهم والكشف عن سيرهم رعاية لشرط العدالة فيهم، وألا يهمل ذلك لما يتعين عليه من حفظ حقوق الناس، فالعهدة عليه في ذلك كله، وهو ضامن دركه⁽¹⁵⁸⁾. وإذا تعين هؤلاء لهذه الوظيفة عمت الفائدة في تعيين من تخفى عدالته على القضاة بسبب اتساع الأمصار واشتباه الأحوال، واضطرار القضاة إلى الفصل بين المتنازعين بالبينات الموثوقة، فيعملون غالباً في الوثوق بها على هذا الصنف، ولهم في سائر الأمصار دكاكين ومصاطب يختصون بالجلوس عليها فيتعاهدهم أصحاب المعاملات للإشهاد وتقييده بالكتاب⁽¹⁵⁹⁾.

وصار مدلول هذه اللفظة مشتركا بين هذه الوظيفة التي تبين مدلولها وبين العدالة الشرعية التي هي أخت الجرح. وقد يتواردان ويفترقان، والله تعالى أعلم. (الحسبة والسكة) أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويمزور ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة: مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداد، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه. وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقاً، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعاش وغيرها، وفي

(158) الدرر: التبعة يقال ما لحقك من درك (مختار الصحاح).

(159) هذه الوظيفة التي كانت في عصر ابن خلدون أصبحت غير موجودة الآن على أن التسجيل والضبط وما يلزم من إشكالات أصبحت من إدارة القضاء وتوابعه.





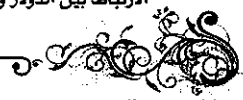
المكايل والموازين، وله أيضا حمل الماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بيينة ولا إنفاذ حكم⁽¹⁶⁰⁾.

وكانها أحكام ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها، فتُدفع على صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء، وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره. ثم لما انفردت وظيفه السلطان عن الخلافة وصار نظره عاما في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وأفردت بالولاية.

وأما السكة فهي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص إن كان يتعامل بها عدداً أو ما يتعلق بذلك ويوصل إليه من جميع الاعتبارات، ثم في وضع علامة السلطات على تلك النقود بالاستجادة والخلوص برسم تلك العلامة فيها من خاتم حديد اتخذ لذلك ونقش فيه نقوش خاصة به، فيوضع على الدينار بعد أن يقدر ويضرب عليه بالمطرقة حتى ترسم فيه تلك النقوش وتكون علامة على جودته بحسب الغاية التي وقف عندها السبك والتخليص في متعارف أهل القطر ومذاهب الدولة الحاكمة، فإن السبك والتخليص في النقود لا يقف عند غاية، وإنما ترجع غايته إلى الاجتهاد، فإذا وقف أهل أفق أو قطر على غاية من التخليص وقفوا عندها وسموها إماماً وعياراً يعتبرون به نقودهم وينتقدونها بمماثلته⁽¹⁶¹⁾، فإن نقص

(160) نوضح هذه المهنة مقدار التقدم الحضاري في عصرنا الحاضر بين جهات عديدة للمجتمع المسلم ولا زالت هذه المهام موزعة في عصرنا الحاضر على جهات عديدة، مثل إدارات البلدية. وجهات الإشراف على التعليم، وهيئة الحسبة المهمة بمنع وقوع المنكرات، وعقاب مرتكبيها. كما أن إدارات البيئية والصحة أخذت جزء من مهام الحسبة قديماً فالحياة اليوم أكثر تعقيداً وتخصصاً.

(161) ارتبطت العملة في العصور السالفة على النقدين الذهب والفضة. وإن كان هناك خلط بين هذين الممتمنين ومعادن أخرى أحياناً النحاس وغيره، أن وأول من أدخل العملة الورقية هم التتار حينما هجموا من المشرق على الشرق العربي، وأسيا الصنرى وأوريا. لكن عملتهم ذهبت معهم، وفي العصر الحديثة بدأت العملة الورقية في إنجلترا ثم انتشرت وإن كانت تصرف بناء على تأمين ذهبي، ثم توسع استخدام الورق ولم يعد مرتبط بالذهب خاصة بعد فك الارتباط بين الدولار والذهب أوائل السبعينات في القرن العشرين.





عن ذلك كان زيفاً⁽¹⁶²⁾.

والنظر في ذلك كله لصاحب هذه الوظيفة ، وهي دينية بهذا الاعتبار، فتندرج تحت الخلافة، وقد كانت تدرج في عموم ولاية القاضي ، ثم أفردت لهذا العهد كما وقع في الحسبة ، هذا آخر الكلام في الوظائف الخلفية، وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه وأخرى صارت سلطانية. فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية، نتكلم عليها في أماكنها بعد وظيفة الجهاد، ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه إلا في قليل من الدول يمارسونه ويدرجون أحكامه غالباً في السلطانيات، وكذا نقابة الأنساب التي يتوصل بها إلى الخلافة أو الحق في بيت المال قد بطلت لدثور الخلافة ورسومها. وبالجملة قد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد. والله مصرف الأمور كيف يشاء.

(162) ما ذكره ابن خلدون هنا هو بعض الوظائف السلطانية وبشكل مجمل وتشمل المقدمة عرض وظائف أخرى ورغم كون ما ذكره هي وظائف محدودة من الوظائف المناطة في السلطان في العصر الحاضر إلا أنها تغيرت هنا باعتبارها توضح التطور التاريخي للسلطات والوظائف وبناء الدولة خاصة المسلمة.





في اللقب بأمير المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء

32

وذلك أنه لما بويع أبو بكر رضي الله عنه، كان الصحابة رضي الله عنهم وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن هلك، فلما بويع لعمر بعده إليه كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأنهم استثقلوا هذا اللقب بكثرة وطول إضافته وأنه يتزايد فيما بعد دائماً إلى أن ينتهي إلى الهُجْنة ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها، فلا يعرف، فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى ما سواه مما يناسبه ويدعى به مثله. وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير وهو فعيل من الإمارة، وقد كان الجاهلية يدعون النبي - صلى الله عليه وسلم - أمير مكة وأمير الحجاز، وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية، وهو معظم المسلمين يومئذ.

واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضي الله عنه يا أمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به، يقال: إن أول من دعاه بذلك عبد الله بن جحش، وقيل عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، وقيل: بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر ويقول: أين أمير المؤمنين، وسمعا أصحابه فاستحسنوه، وقالوا أصبت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقاً، فدعوه بذلك، وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركون فيها أحد سواهم سائر دولة بني أمية.

ثم إن الشيعة خصوا علياً باسم الإمام نعتاً بالإمامة التي هي أخت الخلافة وتعريضاً بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر لما هو مذهبهم وبيعتهم، فخصوه بهذا اللقب ولن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده، فكانوا





كلهم يسمون بالإمام ما داموا يدعون لهم في الخلفاء ، حتى إذا استولوا على الدولة يحولون اللقب فيمن بعده إلى أمير المؤمنين ، كما فعله شيعة بني العباس . وتوارث الخلفاء هذا اللقب بأمر المؤمنين، وجعلوه سمة لمن يملك الحجاز والشام والعراق: المواطن التي هي ديار العرب، ومراكز الدولة وأهل الملة والفتح. وازداد كذلك في عنفوان الدولة وبذخها لقب آخر للخلفاء يتميز به بعضهم عن بعض لما في أمير المؤمنين من الاشتراك بينهم، فاستحدث ذلك بنو العباس حجاباً لأسمائهم الأعلام عن امتنانها في السنة السوقية وصوناً لها عن الابتذال، فلقبوا بالسفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيدي إلى آخر الدولة. واقتضى أثرهم في ذلك العبيديون بإفريقية ومصر. وتجافى بنو أمية عن ذلك: أما بالمشرق فجربا على الغضاضة والسذاجة : لأن العروبية ومنازعتها لم تفارقهم حينئذ ولم يتحول عنهم شعار البداوة إلى شعار الحضارة : وأما بالأندلس فتقليداً لسلفهم مع ما علموه من أنفسهم من القصور عن ذلك بالقصور عن الخلافة التي استأثر بها بنو العباس، ثم بالعجز عن ملك الحجاز أصل العرب، والملة والبعد عن دار الخلافة التي هي مركز العصبية، وأنهم إنما منعوا بإمارة القاصية أنفسهم من مهالك بني العباس. حتى إذا جاء عبد الرحمن الآخر لأول المائة الرابعة، واشتهر ما نال الخلافة بالمشرق من الحجر واستبداد الموالي وعيبتهم في الخلفاء بالعزل والاستبدال والقتل والسمل، ذهب عبد الرحمن هذا إلى مثل مذاهب الخلفاء بالمشرق وإفريقية، وتسمى بأمر المؤمنين وتلقب بالناصر لدين الله، وأخذت من بعده عادة ومذهباً لقن عنه ولم يكن لأبائه وسلف قومه.

واستمر الحال على ذلك إلى أن انقرضت عصبية العرب أجمع وذهب رسم الخلافة وتغلب الموالي من العجم على بني العباس، والصنائع على العبيديين بالقاهرة، وصنهاجة على أمراء إفريقية، وزناتة على المغرب، وملوك الطوائف بالأندلس





على أمر بني أمية واقتسموه وافترق أمر الإسلام ، فاختلف مذاهب الملوك بالمغرب والمشرق في الاختصاص بالألقاب بعد أن تسموا جميعا باسم السلطان (163) .
فأما ملوك المشرق من العجم فكان الخلفاء يخصونهم بألقاب تشريفية حتى يستشعر منها انقيادهم وطاعتهم وحسن ولايتهم ، مثل شرف الدولة وعضد الدولة وركن الدولة ومعز الدولة ونصير الدولة ونظام الملك وبهاء الدولة وذخيرة الملك وأمثال هذه .

ونزع المتأخرون أعاجم المشرق ، حين قوي استبدادهم على الملك ، وعلا كمعهم في الدولة والسلطان ، وتلاشت عصبية الخلافة واضمحت بالجملة ، إلى انتحال الألقاب الخاصة بالملك مثل الناصر والمنصور زيادة على ألقاب يختصون بها قبل هذا الانتحال مشعرة بالخروج عن رتبة الولاء والاصطناع بما أضافوها إلى الدين فقط ، فيقولون صلاح الدين ، أسد الدين ، نور الدين .

ولما مَحَى رسم الخلافة وتعطل دستها ، وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف بن تاشفين ملك لمتونة فملك العُدوتين ، وكان من أهل الخير والافتداء ، نزعته به همته إلى الدخول في طاعة الخليفة تكميلا لمراسم دينه . فخاطب المستظهر العباسي وأوفد عليه ببيعته عبد الله بن العربي وابنه القاضي أبا بكر من مشيخة إشبيلية يطلبان توليته إياه على المغرب وتقليده ذلك ، فانقلبوا إليه بعهد الخلافة له على المغرب واستشعار زيمهم في لبوسه ورتبته ، وخاطبه فيه بأمر المؤمنين تشريفاً له واختصاصا فاتخذها لقبا ، ويقال إنه كان دعا له بأمر المؤمنين من قبل أدباً مع رتبة الخلافة لما كان عليه هو وقومه المرابطون من انتحال الدين وإتباع السنة (164) .

(163) ذكرنا للنصوص المطولة في العرب وسلطانهم وتطور ألقابهم من المقدمة إنما يرجع لأهمية هذا التوثيق ، فابن خلدون عربي درس تاريخ قومه وتأمل بتطورهم الحضاري ولا زالت أحوال العرب ومن حولهم تتأثر بذلك التاريخ وتلك المفاهيم ودراساتها طريقاً للتعميش وتفسير الأحوال لازالت موجودة في بعض الدول هذه الألقاب والمراسيم .

(164) ذكر ابن خلدون أحوال أخرى لدول زناتة والموحدين في المغرب ، وهي لا تخرج عن ثلاث درجات للخلافة القرشبية أو من انتسب لأهل البيت والإمارة يسمى أمير المؤمنين كما وقع للمرابطين والثالثة الألقاب التي شاعت مع قادة الترك .





33 في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود

اعلم أن الملة لا بد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاء به من التكليف، والنوع الإنساني أيضاً، بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري، لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفسدهم بالقهر، وهو المسمى بالملك.

والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً أتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً.

وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه، لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.

ولذلك بقي بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليهما نحو أربعمائة سنة لا يعتنون بشيء من أمر الملك، إنما همهم إقامة دينهم فقط، وكان القائم به بينهم يسمى الكوهن، كأنه خليفة موسى صلوات الله عليه يقيم لهم أمر الصلاة والقربان، ويشترطون فيه أن يكون من ذرية هارون صلوات الله عليه لأن موسى لم يعقب. ثم اختاروا لإقامة السياسة التي هي للبشر بالطبع سبعين شيخاً كانوا يتولون أحكامهم العامة. والكوهن أعظم منهم رتبة في الدين، وأبعد





عن شغب الأحكام. واتصل ذلك فيهم إلى استحكمت طبيعة العصبية وتمحضت الشوكة للملك (165).

ثم جاء المسيح صلوات الله وسلامه عليه بما جاءهم به من الدين والنسخ لبعض أحكام التوراة، وظهرت على يديه الخوارق العجيبة من إبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى، واجتمع عليه كثير من الناس وآمنوا به، وأكثرهم الحواريون من أصحابه وكانوا اثني عشر، وبعث منهم رسلاً إلى الأفاق داعين إلى ملته، وذلك أيام أغسطس، أول ملوك القياصرة، وفي مدة هيرودس ملك اليهود الذي انتزع الملك من بني حشمناي أصهاره، فحسده اليهود وكذبوه، وكاتب هيرودس ملكهم ملك القياصرة أغسطس يغيره به، فأذن لهم في قتله، ووقع ما تلاه القرآن من أمره وافترق الحواريون شيعاً ودخل أكثرهم بلاد الروم داعين إلى دين النصرانية. وكان بطرس كبيرهم فنزل برومة، دار ملك القياصرة. ثم كتبوا الإنجيل الذي انزل على عيسى صلوات الله عليه، في نسخ أربعة على اختلاف رواياتهم: فكتب متى إنجيله في بيت المقدس بالعبرانية، ونقله يوحنا بن زبدي منهم إلى اللسان اللطيني، وكتب لوقا منهم إنجيله باللطيني إلى بعض أكابر الروم، وكتب يوحنا بن زبدي منهم إنجيله برومة، وكتب بطرس إنجيله باللطيني ونسبه إلى مرقاس تلميذه. واختلفت هذه النسخ الأربعة من الإنجيل، مع أنها ليست مواظ وقصص، والأحكام فيها قليلة جداً. واجتمع الحواريون الرسل لذلك العهد برومة، ووضعوا قوانين الملة النصرانية، وصيروها بيد اقليمنطس تلميذ بطرس، وكتبوا فيها عدد من الكتب التي يجب قبولها والعمل بها (166).

(165) عرض ابن خلدون بالتفصيل أن اليهود عندما قوية شوكتهم ملكوا أرض الكنعانيين في الشام ثم فقدوها بسرعة ثم جاءهم طالوت ملكاً كما ورد في القرآن وامتد ملكه وتوسع ثم داود عليه السلام ولكن ملكهم دمر بعد ذلك على يد بنوخذ نصر وسبي معظمهم الى العراق، مراجعة تاريخ بني إسرائيل، تلك معروفة انظر المقدمة صفحة 621 .

(166) وكان بطرس الرسول رأس الحواريين وكبير التلاميذ برومة، يقيم بها دين النصرانية إلى أن قتله نيرون خامس القياصرة، فيمن قتل من البطارق والأساقفة، ثم قام بخلافته في كرسي رومة اريوس. وكان مرقاس الإنجيلي بالإسكندرية ومصر والمغرب داعياً سبع سنين، فقام بعده حنانيا وتسمى بالبطرك وهو أول البطارقة فيها. وجعل معه اثني عشر قساً على أنه إذا مات البطرك يكون واحد من الاثني عشر مكانه، ويختار من المؤمنين واحداً مكان ذلك الثاني عشر، فكان أمر





ومن شريعة عيسى صلوات الله عليه المتلقاة من الحواريين نسخ الإنجيل الأربعة، وكتب القتاليقون سبع رسائل، وثامنها الإبريكسيس في قصص الرسل، وكتاب يولس أربع عشرة رسالة، وكتاب أقليمطس وفيه الأحكام، وكتاب أبو غالمسيس وفيه رؤيا يوحنا بن زبدي.

واختلف شأن القياصرة في الأخذ بهذه الشريعة تارة وتعظيم أهلها، ثم تركها أخرى والتسلط عليهم بالقتل والبغي، إلى أن جاء قسطنطين وأخذ بها واستمروا عليها. وكان صاحب هذا الدين والمقيم لمراسمه يسمونه البطرک، وهو رئيس الملة عندهم وخليفة المسيح فيهم يبعث نوابه وخلفاءه إلى ما بعد عنه من أمم النصرانية ويسمونه الأسقف أي نائب البطرک. ويسمون الإمام الذي يقيم الصلوات ويفتيهم في الدين بالقسيس، ويسمون المنقطع الذي حبس نفسه في الخلوة للعبادة بالراهب. وأكثر خلواتهم في الصوامع.

ثم اختلفت النصارى في دينهم بعد ذلك، وفيما يعتقدونه في المسيح وصاروا طوائف وفرقاً، واستظهروا بملوك النصرانية كل على صاحبه، فاختلف الحال في العصور في ظهور فرقة دون فرقة، إلى أن استقرت لهم ثلاث طوائف هي فرقتهم ولا يلتفون إلى غيرها، وهم الملكية واليعقوبية والنسطورية، ولم نر أن نسخم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر

البطارقة إلى القسوس، ثم لما وقع الاختلاف بينهم في قواعد دينهم وعقائده واجتمعوا ببنية أيام قسطنطين لتحرير الحق في الدين، واتفق ثلاثمائة وثمانية عشر من أساقفتهم على رأي واحد في الدين فكتبوه وسموه الإمام، وصبروه أصلاً يرجعون إليه. وكان فيما كتبه أن البطرک القائم بالدين لا يرجع في تعيينه إلى اجتهاد الأقسمة. كما قرره خانبا تلميذ مرقاس، وأبطلوا ذلك الرأي وإنما يقدم عن ملاً واختياره من أئمة المؤمنين ورؤسائهم، فبقي الأمر كذلك، ثم اختلفوا بعد ذلك في تقرير قواعد الدين وكانت لهم مجتمعات في تقريره. ولم يختلفوا في هذه القاعدة فبقي الأمر فيها على ذلك، واتصل فيهم نياحه الأساقفة عن البطارقة. وكان الأساقفة يدعون البطرک بالأب الأعظم تعظيماً له (فصار الأقسمة يدعون الأسقف فيما بعد عن البطرک بالأب) أيضاً تعظيماً له. فاشتبه الاسم في أصصار متطاولة. يقال آخرها بطركية هرقل بالإسكندرية. فأرادوا أن يميزوا البطرک عن الأسقف في التعظيم فدعوه البابا، ومعناه أبو الآباء. وظهر هذا الاسم أول ظهوره بمصر على ما زعم جرجس بن المميد في تاريخه، ثم نقلوه إلى صاحب الكرسي الأعظم عندهم وهو كرسي روما، لأنه كرسي بطرس الرسول كما قدمناه، فلم يزل سمة عليه إلى الآن. نقلنا عن المقدمة ص 631 ج 2.



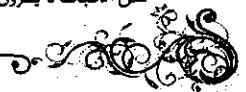


كما صرح به القرآن الكريم، ولم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل.

ثم اختصت كل فرقة منهم ببطرك، فبطرك روما اليوم المسمى بالبابا على رأي الملكية، ورومة للإفرنجية وملكهم قائم بتلك الناحية⁽¹⁶⁷⁾. وبطرك المعاهدين بمصر على رأي اليعقوبية وهو ساكن بين ظهرانيهم، والحبشة يدينون بدينهم، ولبطرك مصر فيهم أساقفة ينويون عنه في إقامة دينهم هنالك. واختص اسم البابا ببطرك رومة لهذا العهد⁽¹⁶⁸⁾. ولا تسمى اليعاقبة بطركهم بهذا الاسم، وضبط هذه اللفظة بيايين موحدتين من أسفل، والنطق بها مفخمة والثانية مشددة. ومن مذاهب البابا عند الإفرنجية أنه يحضهم على الانقياد لملك واحد يرجعون إليه في اختلافهم واجتماعهم تخرجاً من افتراق الكلمة، ويتحرى به العصبية التي لا فوقها منهم، لتكون يده عالية على جميعهم، وهذا ملخص شرح البابا والكوهن والله يظل من يشاء ويهدي من يشاء.

(167) ظهر بعد عصر ابن خلدون في عام 1504م تقريباً مذهب جديد وهو البروتستنتية من دعوة مارتن لوثر وهو حركة تصحيحية تحريرية عن الكنيسة في ألمانيا واليوم يدين بذلك معظم النصارى خاصة في شمال أوروبا وأمريكا الشمالية.

(168) في عصر ابن خلدون هناك ثلاث كنائس كبرى هي كنيسة روما مذهبهم كاثوليك، وكنيسة القسطنطينية ومذهبهم أرثوذكس، وكنيسة الأقباط في مصر. وإن كان البعض يرى أن الكنيسة القبطية جزء من الكنيسة الأرثوذكسية لكن الأقباط لا يقرون ذلك ولا يرونه.





34 في مراتب الملك والسلطان وألقابها

اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً ، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه ، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده. وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض من أنفسهم بامضاء الأحكام الوازنة فيهم، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم، وإلى حملهم على مصالحهم، وما تعهمم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من تقصد المعاش والمكايل والموازين حذراً من التطفيف، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش، وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له والرضا بمقاصده منهم وانفراده بالمجد دونهم. فيتحمل من ذلك فوق الغاية من معاناة القلوب. قال بعض الأشراف من الحكماء: « لمعانة نقل الجبال من أماكنها أهون عليّ من معاناة قلوب الرجال. ثم إن الاستعانة إذا كانت بأولى القربى من أهل النسب أو التريبة أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل، لما يقع في ذلك من مجانسة خلقهم لخلقهم، فتمت المشاكلة في الاستعانة. قال تعالى: (وَاجْعَلْ لِي وَاِزِيْرًا مِّنْ اٰهْلِ هٰرُوْنَ اَخِيْ اَشَدُّ بِهٖ اَزِيْرًا وَاَشْرِكْهُ فِيْ اَمْرِيْ).

وهو إما أن يستعين في ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه أو بحجابه عن الناس أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن النظر في مهماتهم، أو يدفع النظر في الملك كله ويعول على كفايته في ذلك واضطلاعه. فلهذا قد توجد في رجل واحد وقد تفرق في أشخاص، وقد يتفرع كل واحد منها إلى فروع كثيرة. كالقلم يتفرغ إلى قلم الرسائل والمخاطبات، وقلم الصكوك والإقطاعات، وإلى قلم المحاسبات، وهو صاحب الجباية والعطاء وديوان الجيش وكالسيف يتفرع إلى





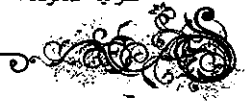
صاحب الحرب، وصاحب الشرطة وصاحب البريد وولاية الثغور.

ثم اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا كما قدمناه. فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحد منها في سائر وجوهها، لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقهاء ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبعاداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضا منها وهي معنى الوزارة عندهم كما يأتي، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً، أو في موجبات العزل إن عرضت، وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية⁽¹⁶⁹⁾، لا بد للفقهاء من النظر في جميع ذلك لما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان.

وانما تكلمنا في الوظائف الخلفية وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لتحقيق أحكامها الشرعية، فليس من غرض كتابنا، وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني. والله الموفق.

(الوزارة) وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من الموازنة وهي المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل كأنه يحمل مفاعله أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة. وقد كنا قدمنا في أول الفصل أن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة: لأنها إما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول

(169) يمثل عرض المناصب الخاصة بالدولة قراءة وتحليل للهيكل الإداري للدولة في العصور الإسلامية الأولى ويلاحظ أن هذه الوزارات هي ما يمكن اعتبارها من مؤسسات اليوم بالوزارات السيادية من رئاسة الوزراء (الوزرة) والقضاة، والحجاجة، والمالية، والداخلية... فإلى أي مدى يمكن الاستفادة من هذه المفاهيم في هذا العصر عصر الدولة





القديمة بالمشرق ولهذا العهد بالمغرب⁽¹⁷⁰⁾، وإما أن تكون في أمور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محجوب عنه وصاحب هذا هو الكاتب. وإما أن تكون في أمور جباية المال وانفاقه، وضبط ذلك من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق. إلا أن الأرفع منها ما كانت الإعانة فيه عامة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف، إذ هو يقتضي مباشرة السلطان دائماً ومشاركته في كل صنف من أحوال ملكه. وأما ما كان خاصاً ببعض الناس أو ببعض الجهات فيكون دون الرتبة الأخرى كقيادة ثغر أو ولاية جباية خاصة أو النظر في أمر خاص كحسبة الطعام أو النظر في السكة: فإن هذه كلها نظر في أحوال خاصة، فيكون صاحبها تبعاً لأهل النظر العام، وتكون رتبته مرعوسة لأولئك.

وما زال الأمر في الدول قبل الإسلام هكذا حتى جاء الإسلام وصار الأمر خلافة فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب رسم الملك إلا ما هو طبيعي من المعاونة بالرأي والمفاوضة فيه، فلم يمكن زواله، إذ هو أمر لا بد منه، فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاوضهم في مهماته العامة والخاصة، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسرى وقيصر والنجاشي يسمون أبا بكر وزيره. لم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسداجة⁽¹⁷¹⁾ الإسلام وكذا عمر مع أبي بكر، وعلي وعثمان مع عمر. وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان فلم يكن عندهم

(170) لا زال في دول المغرب العربي كتونس والمغرب لقب الوزير الأول والذي يأتي بعد الحاكم أو الرئيس منصباً معروفاً، وهو المفوض غالباً في إدارة البلاد ويقابل هذا المنصب في بعض الدول منصب رئيس الوزراء للدول ذات النظام الرئاسي.

(171) يقصد ابن خلدون لفظ السداجة الذي يعيد تكراره في ذكر أحوال الصدر الأول من الإسلام البساطة والفترة، وعكسه الرأي المبني على سياسة ودهاء ومصالح وهذا يتوافق ما يمكن تحليله من رأي ابن خلدون في متصل يربط بين بدايات الأمور وتطورها ولكل نظام متصلة المناسب له كما في السياسة والاقتصاد وتطور الدولة والبداوه والتحضّر.





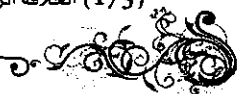
برتبة، لأن القوم كانوا عرباً أميين لا يحسنون الكتاب والحساب. فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفراداً من موالي المعجم ممن يجيده، وكانوا قليلاً فيهم، وأما أشرفهم فلم يكونوا يجيدونه، لأن الأمية كانت صفتهم التي امتازوا بها، وكذا حال المخاطبات وتنفيذ الأمور لم تكن عندهم رتبة خاصة للأمية التي كانت فيهم والأمانة العامة في كتمان القول وتأديته، ولم تُحوج السياسة إلى اختياره، لأن الخلافة إنما هي دين ليس من السياسة الملكية في شيء، وأيضا فلم تكن الكتابة صناعة فيستجد للخليفة أحسنها. لأن الكل كانوا يعبرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات. ولم يبق إلا الخط فكان الخليفة يستتيب في كتابته، متى عن له، من يحسنه. وأما مدافعة ذوي الحاجات عن أبوابهم فكان محظوراً بالشرعية فلم يفعلوه⁽¹⁷²⁾.

فلما انقلبت الخلافة إلى الملك وجاءت رسوم السلطان وألقابه كان أول شيء بُدئ به في الدولة شأن الباب وسده دون الجمهور بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم⁽¹⁷³⁾ كما وقع بعمر وعلي ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات، فاتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه الحاجب. ثم استنحل الملك بعد ذلك فظهر المشاور والمعين في أمور القبائل والعصائب واستتلافهم وأطلق عليه اسم الوزير. وبقي أمر الحسابان في الموالي والذميين. واتخذ للسجلات كاتب مخصوص حوطة على أسرار السلطان أن تشتهر فتفسد سياسته مع قومه، ولم يكن بمثابة الوزير، لأنه إنما احتيج له من حيث الخط والكتاب لا من حيث اللسان الذي هو الكلام، إذ اللسان لذلك العهد على حاله لم فكانت الوزارة لذلك أرفع رتبهم يومئذ. هذا في سائر دولة بني أمية فكان النظر إلى الوزير

(172) الخلافة هي ميراث النبوة، والملك ميراث الجبروت وهما طريقان مختلفان بالوسائل والغايات وإن اجتمع شيء

من التشابه فيها، وعرض ابن خلدون هنا يوضح طرق التحول وأثاره.

(173) الخلافة الراشدة هم الأربعة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم تحول إلى الملك في عهد معاوية.





عاماً في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحماية والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء بالأهله وغير ذلك.

فلما جاءت دولة بني العباس واستفحل⁽¹⁷⁴⁾ الملك وعظمت مراتبه وارتفعت، عظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في إنفاذ الحل والعقد وتعيين مرتبته في الدولة، وعنت لها الوجوه وخضعت لها الرقاب، وجعل النظر في ديوان الحساب لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات في الجند، فاحتاج إلى النظر في جمعه وتقريبه، وأضيف إليه النظر فيه. ثم جعل له النظر في القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة، لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور.

وجعل الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذیاع والشیاع ودفع إليه. فصار اسم الوزير جامعاً لخطتي السيف والقلم، وسائر معاني الوزارة والمعاونة. حتى لقد دعا جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة⁽¹⁷⁵⁾. ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب فلم تكن له، لاستكافه عن مثل ذلك.

ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان وتعاور فيها استبداد الوزارة مرة والسلطان أخرى. وصار الوزير إذا استبد محتاجاً إلى استتابة الخليفة أياه لذلك لتصح الأحكام الشرعية وتجيء على حالها كما تقدم. فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ، وهي حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه. وإلى وزارة تفويض وهي حال ما يكون الوزير مستبداً عليه. ثم استمر الاستبداد وصار الأمر للملك العجم وتعطل رسم الخلافة. ولم يكن لأولئك

(174) توسع وعظم من كافة النواحي سواء بزيادة الخراج ودخل الدولة أو الالتفات إلى العمران أو بالاستفادة من الأمم السابقة وتقليدهم في بعض الأعمال والمذاهب خاصة الفرس.

(175) كان حكام بني أمية يقومون بالأمر بأنفسهم وظل أن يقوم أحد غيرهم إلا بأمور مخصوصة فلما جاء بني العباس ظهر التفويض بأشكال عدة، وأصبح لبعض الوزراء قوة وأثراً يبادل الخليفة أو يزيد، ثم لما سيطر الترك على الجيش غدت سلطة الخلافة محدودة الأثر.





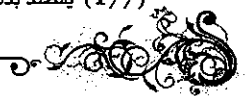
المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة، واستنكفوا من مشاركة الوزراء في اللقب لأنه خول لهم، فتسموا بالإمارة والسلطان. وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الأمراء أو السلطان. إلى ما يحليه به الخليفة من ألقابه. كما تراه في ألقابهم، وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة وخاصته. ولم يزل الشأن عندهم إلى آخر دولتهم. وفسد اللسان خلال ذلك كله⁽¹⁷⁶⁾، وصارت صناعة ينتحلها بعض الناس، فامتنت وترفع الوزراء، ولأنهم عجم، وليست تلك البلاغة هي المقصودة من لسانهم فتخير لها من سائر الطبقات واختصت. وصارت خدمة للوزير. واختص اسم الأمير بصاحب الحروب والجند ما يرجع إليها، وبده مع ذلك عالية على أهل الرتب، وأمره نافذ في الكل نياجه أو استبداداً واستمر الأمر على هذا.

ثم جاءت دولة الترك آخرها بمصر فأرأوا أن الوزارة قد ابتذلت بترفع أولئك عنها ودفعها لمن يقوم بها للخليفة المحجور⁽¹⁷⁷⁾، ونظره مع ذلك متعب بنظر الأمير، فصارت مرءوسية ناقصة، فاستكف أهل هذه الرتبة العالية في الدولة عن اسم الوزارة، وصار صاحب الأحكام والنظر في الجند يسمى عندهم بالنائب لهذا العهد، وبقي اسم الحاجب في مدلوله. واختص اسم الوزير عندهم بالنظر في الحجابة.

وأما دولة بني أمية بالأندلس فأنفوا اسم الوزير في مدلوله أول الدولة، ثم قسموا خطته أصنافاً وأفردوا لكل صنف وزيراً: فجعلوا لحسبان المال وزيراً، ولترسيل وزيراً، وللنظر في حوائج المظلّمين وزيراً، وللنظر في أحوال أهل الثغور وزيراً، وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك كل فيما جعل له. وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع

(176) كان النطق في أول الإسلام موافقاً للكتابة، ثم بدأت تظهر اللهجات والكلمات العامية ويتباين المكتوب عن المنطوق في اللغة العربية، إضافة إلى اللحن في قواعد النحو والصرف. كما هو الحال في هذا العصر.

(177) يقصد بذلك دولة المماليك، وكان للخليفة في تلك الدولة سلطة صورية، والحكم بيد السلطان المملوكي.





عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم وخصوه باسم الحاجب. ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم. فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب، حتى صار ملوك الطوائف ينتحلون لقبها، فأكثرهم يومئذ يسمي الحاجب كما نذكره.

(الحجابه) (178) قد قدمنا أن هذا اللقب كان مخصوصاً في الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويفلق بابه بدونهم أو يفتح له على قدره في مواعيته، وكانت هذه مُنزلة يومئذ عن الخطط مرءوسة لها، إذ الوزير متصرف فيها بما يراه. وهكذا كانت سائر أيام بني العباس وإلى هذا العهد، فهي مرءوسة لصاحب الخطة العليا المسمى بالنائب (179).

وأما دولة الترك بمصر فاسم الحاجب عندهم موضوع لحاكم من أهل الشوكة وهم الترك، ينفذ الأحكام بين الناس في المدينة، وهم متعددون. وهذه الوظيفة عندهم تحت وظيفة النيابة التي لها الحكم في أهل الدولة وفي العام على الإطلاق. وللنائب التولية والعزل في بعض الوظائف على الأحيان، ويقطع القليل من الأرزاق وثبتها، وتنفذ أوامره كما تنفذ المراسم السلطانية. وكان له النيابة المطلقة عن السلطان. وللحجاب الحكم فقط في طبقات العامة والجنود عند الترافع إليهم، وإجبار من أبى الانقياد للحكم، وطورهم تحت طور النيابة. والوزير في دولة الترك هو صاحب جباية، ثم الأموال في الدولة على اختلاف أصنافها من خراج أو مكس أو جزية ثم في تصرفها في الاتفاقات السلطانية أو الجرايات والتنفيذ على اختلاف مراتبهم وتباين أصنافهم. ومن عوائدهم

(178) عرض ابن خلدون وظيفة الحجابه في دول مختلفة وكيف تطورت فيه ومهامها ومن دول عديدة واستعرض ما كان للحاجب من مصر أيام المماليك من سلطات عديدة منها الحكم على العامة والجنود والتولية في الأعمال وغيرها (أنظر ص 643 المقدمة).

(179) النائب، وإنما الحاجب عندهم هو المتصرف بين يدي السلطان القائم على رأسه في المشاهد والمجالس العامة والخاصة. انظر الشدادي، ج 2، ص 11.





أن يكون هذا الوزير من صنف القبط القائمين على ديوان الحسبان والجباية لاختصاصهم بذلك في مصر منذ عصور قديمة⁽¹⁸⁰⁾.

وأما في الدولة الأموية بالأندلس فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامّة، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم. فكانت في دولتهم رفيعة غاية كما تراه في أخبارهم.

(ديوان الأعمال والجبايات) اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك، وهي القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العساكر بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم في إباناتها والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال، وقهارة⁽¹⁸¹⁾ الدولة وهي كلها مسطورة في كتاب شاهد بتفاصيل ذلك في الدخل والخرج مبني على جزء كبير من الحساب لا يقوم به إلا المهرة من أهل تلك الأعمال، ويسمى ذلك الكتاب بالديوان. وكذلك مكان جلوس العمال المباشرين لها. ويقال: إن أصل هذه التسمية أن كسرى نظر يوماً إلى كتاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يجادثون فقال: «ديوانه» أي مجانبين بلغة الفرس، فسمى موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفاً فقبل ديوان، ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين والحسابات. وقيل: إنه اسم للشياطين بالفارسية، سمى الكتاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلى والخفي وجمعهم لما شذ وتفرق، ثم نقل إلى مكان جلوسهم لتلك الأعمال. وعلى هذا فيتناول اسم الديوان كتاب الرسائل ومكان جلوسهم

(180) كانت الضرائب والجبايات المصدر الرئيسي لدولة المماليك وكانت كبيرة وتؤخذ بالقوة من الموالين ولازال هناك للجبايات والمكوس وطبيعة جمعها متأثرة بدولة الترك المماليك في مصر وتركيا، وأماكن أخرى متأثرة بذلك والحقيقة أن الشعوب التركية مشهورة بالتجارة ومنذ أزمنة قديمة. وما طريق الحرير الذي يربط الصين بأوروبا وغرب آسيا منا ببعيد.

(181) القهرمان: الخادم الخاص.





ببواب السلطان على ما يأتي بعد. وقد تفرد هذه الوظيفة بناظر واحد ينظر في سائر هذه الأعمال، وقد يُفرد كل صنف منها بناظر، كما يفرد في بعض الدول النظر في العساكر واقطاعاتهم وحسبان أعطياتهم أو غير ذلك على حساب مصطلح الدولة وما قرره أولوها.

واعلم أن هذه الوظيفة إنما تحدث في الدول عند تمكن الغلب والاستيلاء والنظر في أعطاف الملك وقتون التمهيد (182).

وأول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية عمر رضي الله عنه، يقال لسبب مال أتى به أبوهريرة رضي الله عنه من البحرين فاستكثروه وتعبوا في قسمه، فسموا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق، فأشار خالد بن الوليد بالديوان وقال: رأيت ملوك الشام يدونون، فقبل منه عمر. وقيل بل أشار عليه به الهُرْمُزَان لما رآه يبعث البعوث بغير ديوان، فقيل له ومن يعلم بغيبه من يغيب منهم؟ فإن من تخلف أخل بمكانه، وإنما يضبط ذلك الكتاب، فأثبت لهم ديواناً. وسأل عمر عن اسم الديوان فُعبّر له (183).

(182) تعتبر إيرادات الدولة من أهم أسباب قوتها وصمودها فالدول إذا استقرت تحتاج إلى مداخليل لاستقرارها سواء للجنود أو الموظفين وهناك علاقة بين دخل الدولة وإمكانيات استقرارها. المصدر الرئيسي لدخل الدولة قديماً هو الشعب بشكل مباشر أو غير مباشر مما يؤخذ منه من ضرائب ومكوس وجمارك ومصائدات وغنائم حروب، وأحياناً زكوات مقابل ما يتوقمه الشعب من أمن وأمان وازدهار اقتصادي أو تطبيق النظام، وهناك دراسات عميقة حللت العلاقة بين سقوط بعض الدول وقلة مداخليلها الاقتصادية، ومثل هذه الدراسات تحتاج إلى جمع وتوسع في التحليل. أما العصر الحاضر فدخلت مصادر جديدة لدخل الدولة إضافة للدخل الأول، وهي بيع المعادن والثروات أو الدم بين الدول، أو إيجار الأراضي أو السياحة وغيرها، مما جعل الدول لديها فرصة أكبر في الصمود من خلال تنوع الدخل.

(183) استعرض ابن خلدون تطور الديوان وأهم ما ذكره "وأما ديوان الخراج والجبایات فيقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قيل: ديوان العراق بالفارسية. وديوان الشام بالرومية. وكتاب الدواوين من أهل المهد من الفريقين. ولما جاء عبد الملك بن مروان، واستحال الأمر ملكاً، وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى رونق الحضارة، ومن سذاجة الأمية إلى حذق الكتابة، وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتاب والحسبان، فأمر عبد الملك سليمان بن سعيد والي الأردن لعمده أن ينقل ديوان الشام إلى العربية. فأكملة لسنة من يوم ابتدائه، ووقف عليه سرجون كاتب عبد الملك، فقال لكتاب الروم اطلبوا العيش في غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم. وأما ديوان العراق فأمر الحجاج كاتبه صالح بن عبد الرحمن، وكان يكتب بالعربية والفارسية، ولقن ذلك عن زاذان فرخ كاتب الحجاج قبله. ولما قتل زاذان في حرب عبد الرحمن بن الأشعث استخلف الحجاج صالحاً هذا مكانه، وأمر أن ينقل الديوان من الفارسية إلى العربية فعمل. ورغم





وأما ما يتعلق بهذه الوظيفة من الأحكام الشرعية مما يختص بالجيش أو بيت المال في الدخل والخرج وتمييز النواحي بالصلح والعنوة، وفي تقليد هذه الوظيفة لمن يكون، وشروط الناظر فيها والكاتب وقوانين الحسابات، فأمر راجع إلى كتب الأحكام السلطانية، وهي مسطورة هناك وليست من غرض كتابنا، وإنما يتكلم فيها من حيث طبيعة الملك الذي نحن بصدد الكلام فيه.

وهذه الوظيفة جزء عظيم من الملك، بل هي ثلاثة أركانه، لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فاحتاج صاحب الملك إلى الأعوان في أمر السيف وأمر القلم وأمر المال فينفرد صاحبها لذلك بجزء من رياسة الملك وكذلك كان الأمر في دولة بني أمية بالأندلس والطوائف بعدهم.

(ديوان الرسائل والكتابة) هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من الدول عنها رأساً كما في الدول العربية في البداوة التي لا يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام الصنائع، وإنما أكد الحاجة إليها في الدولة الإسلامية شأن اللسان العربي والبلاغة في العبارة عن المقاصد. فصار الكتاب يؤدي كنه الحاجة بأبلغ من العبارة اللسانية في الأكثر. وكان الكاتب للأمير يكون من أهل نسبه ومن عظماء قبيلة، كما كان للخلفاء وأمراء الصحابة بالشام والعراق لعظم أمانتهم وخلوص أسرارهم. فلما فسد اللسان وصار صناعة اختص بمن يحسنه⁽¹⁸⁴⁾. وكانت عند بني العباس ربيعة. وكان الكاتب يصدر السجلات مطلقاً ويكتب في آخرها اسمه، ويختم عليها السلطان، وهو طابع منقوش فيه اسم السلطان أو شارته، يغمس في طين أحمر مذاق بالماء ويسمى طين

لذلك كتاب الفرس وكان عبد الحميد بن يحيى يقول لله در صالح، ما أعظم منته على الكتاب. ثم جعلت هذه الوظيفة في دولة بني العباس مضافة إلى من كان له النظر فيه. كما كان شأن بني برمك وبني سهل بن نوبخت وغيرهم من وزراء الدولة⁽¹⁸⁴⁾ المقدمة ج 2، ص 645.

(184) معروف أن العرب أمة تتميز بالبلاغة من خطباء وشعراء العصر الجاهلي وما بعده تدل على تمكنهم اللغوي كما أن القرآن زاد من بلاغة العرب وهذبها، ومن خلال كتابة الشعر والنثر تطورت علوم العربية وأثر ذلك في خطاباتهم ومراسلاتهم والتمكن باللغة تساهم في رفعة الإنسان.





الختم، ويطلع به على طرفي السجل عند طيه وإصاقيه. ثم صارت السجلات من بعدهم تصدر باسم السلطان ويضع الكاتب فيها علامته أولاً أو آخراً على حسب الاختيار في جملها وفي لفظها. ثم قد تنزل هذه الخطة بارتفاع المكان عند السلطان لغير صاحبها من أهل المراتب في الدولة أو استبداد وزير عليه، فتصير علامة هذا الكتاب ملغاة بالحكم بعلامة الرئيس. وقد يختص السلطان بنفسه بوضع ذلك إذا كان مستبداً بأمره قائماً على نفسه، فيرسم الأمر للكاتب ليضع علامته.

ومن خطط الكتابة التوقيع⁽¹⁸⁵⁾، وهو أن يجلس الكاتب بين يدي السلطان في مجالس حكمه وفضله ويوقع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها، متلقاة من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه، فإما أن تصدر كذلك، وإما أن يحذو الكاتب على مثالها في سجل يكون بيد صاحب القصة. ويحتاج الموقع إلى عارضة⁽¹⁸⁶⁾ من البلاغة يستقيم بها توقيعه.

واعلم أن صاحب هذه الخطة لا بد أن يتخير من أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم وعارضة البلاغة، فإنه معرض للنظر في أصول العلم لما يعرض في مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلق بالفضائل، مع ما يضطر إليه في الترسيل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها.

وقد تكون الرتبة في بعض الدول مستندة إلى أرباب السيوف، لما يقتضيه طبع الدولة من البعد عن معاناة العلوم لأجل سذاجة العصبية فيختص السلطان

(185) التوقيع ألفاظ بلاغية مجازية إيجابية لرسائل محددة وقد شاعت في العصر العباسي وكانت المبالغة بها كبيرة وقد ذكر ابن خلدون تواقيع جعفر بن يحيى يوقع بين يدي الرشيد ويتنافس الناس فيه تحصيلها لفنونها البلاغية حتى أنها تباع تواقيمه بدينار مما يؤكد أن للمخطوطات الثرية قيمة منذ أكثر من ألف سنة فصناعة إقتناء الفرائد أو التراث قديمة متجددة.

(186) عارضة أي قدرة وتمكن وحسن أداء.





أهل عصبية بخطط دولته وسائر رتبته، فيقلد المال والسيف والكتابة منهم. فأما رتبة السيف فتستغني عن معاناة العلم، وأما المال والكتابة فيضطر إلى ذلك للبلاغة في هذه والحسبان في الأخرى، فيختارون لها من هذه الطبقة ما دعت إليه الضرورة ويقلدونه، إلا أنه تكون يد آخر من أهل العصبية عالية على يده، ويكون نظره متصرفاً عن نظره. كما هو في دولة الترك لهذا العهد بالمشرق، فإن الكتابة عندهم وإن كانت لصاحب الإنشاء إلا أنه تحت يد أمير من أهل عصبية السلطان يعرف بالدويدار، وتمويل السلطان ووثوقه به، واستنামته في غالب أحواله إليه، وتحويله على الآخر في أحوال البلاغة وتطبيق المقاصد وكتمان الأسرار وغير ذلك من توابعها⁽¹⁸⁷⁾.

وأما الشروط المعتبرة في صاحب هذه الرتبة التي يلاحظها السلطان في اختياره وانتقائه من أصناف الناس فهي كثيرة، وأحسن من استوعبها عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتاب.

أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة⁽¹⁸⁸⁾، فجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات أهل الأدب والمروءات. والعلم والرزانة. بكم ينتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها. وينصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم وتعمير بلدانهم. لا يستغني الملك عنكم، ولا يوجد كاف إلا منكم، فموقعكم من الملوك أسماهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبسطون. فأمتعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم.....»

«أيها الكتاب أن يكون حليماً في موضع الحلم، فهيماً في موضع الحكم، مقداماً في موضع الإقدام، مُحجماً في موضع الإحجام، مؤثراً للعفاف والعدل والإنصاف،

(187) الذي عليه الآن في قضية البلاغة والكتابة للحكام قريب مما كان في دولة الترك المماليك، هناك كاتب إعلامي وفوقه مسئول مؤتمن مقرب من الحاكم.

(188) الرسالة طويلة تم الاقتباس منها ماله علاقة لصيقة في الموضوع.





كثوماً للأسرار، وفيًا عند الشدائد، عالماً بما يأتي من النوازل، يضع الأمور مواضعها، والطوارق في أماكنها، قد نظر في كل فن من فنون العلم فأحكمه، وإن لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به، يعرف بغزيرة عقله وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده، وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره، فيُعد لكل أمر عدته وعتاده ويهيئ لكل وجه هيئته وعاداته» (189).

«فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين، وابدءوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض، ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وراووا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم، ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج».

«وارغبوا بأنفسكم عن المطاعم سنيهاً ودينيهاً، وسفساف الأمور ومحاقرها، فإنها مذلة للرقاب، مفسدة للكتاب، ونزهوا صناعتكم عن الدناءة، وارتبوا بأنفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه أهل الجهالات، وإياكم والكبر والسخف والعظمة، فإنها عداوة مجتلية من غير إحنة. وتحابوا في الله عز وجل في صناعتكم، وتواصوا عليها بالذي هو أليق لأهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم. وإن نبا الزمان برجل منكم فاعطفوا عليه وواسوه حتى يرجع إليه حاله ويثوب إليه أمره. وإن أقعد أحداً منكم الكبر عن مكسبه ولقاء إخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه واستظفروا بفضل تجربته وقديم معرفته، وليكن الرجل منكم على من اصطنعه واستظفر به ليوم حاجته إليه أحوط منه على ولده وأخيه. فإن عرضت في الشغل محمداً فلا يصرفها إلا إلى صاحبه، وإن عرضت مذمة فليحملها هو من دونه، وليحذر السقطة والنزلة والملل عند تغير الحال .

(189) هذه الرسالة تعتبر مثالية لعبد الحميد الكتاب وهي موجهة إلى صفوة الكتاب الذين يعتبرون بمثابة وزراء لدى الحكام في ذلك الزمن لأن مهامهم تشمل الاستشارة واستحضار الردود وعرض الحجج والكتابة نيابة عنهم مما يساعد على الرواجعة للحكام وتمكنهم من عرض آرائهم وتوصيلها للآخرين.





« وإذا ولي الرجل منكم أو صُير إليه من أمر خلق الله وعباله أمرٌ فليراقب الله عز وجل، وليؤثر طاعته، وليكن مع الضعيف رفيقاً وللمظلوم منصفاً ، فإن الخلق عيال الله، وأحبهم إليه أرفقهم بعباله.»

« ثم ليكن بالعدل حاكماً، وللأشراف مكرماً، وللفيء موفراً ، وللبلاد عامراً، وللرعية متأنفاً، وعن أذاهم مختلفاً، وليكن في مجلسه متواضعاً حليماً، وفي سجلات خراجهِ واستقضاء حقوقه رفيقاً» (190).

«وإذا صحب أحدكم رجلاً فليختبر خلأته، فإذا عرف حسنها وقبيحها أعانه على ما يوافقهِ من الحسن، واحتال على صرفه عما يهواه من القبح بألطف حيلة وأجمل وسيلة. والكاتب، لفضل أدبه وشريف صنعه ولطيف حيلته ومعاملته لن يحاوره من الناس وينظره ويفهم عنه أو يخاف سطوته، أولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم أوده. ألا فارفقوا- رحمكم الله- في النظر، واعملوا ما أمكنكم فيه من الروية والفكر، وبصير منكم إلى الموافقة، وتصيروا منه إلى المواخاة والشفقة إن شاء الله.»

« ولا يُجاوزن الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه، فإنكم مع ما فضلكم الله به من شرف صنعتكم خدمة لا تحملون في خدمتكم على التقصير، حفظة لا تُحتمل منكم أفعال التضييع والتبذير، واستعينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم. واحذروا متالف السرف وسوء عاقبة الترف، فإنهما يُعقبان الفقر ويُدلان الرقاب ويفضحان أهلها ولا سيما الكتاب وأرباب الأداب.»

« وللأُمور أشباه وبعضها دليل على بعض، فاستدلوا على مؤتلف، أعمالكم

(190) في كل فن أو علم أو مهنة جانب مهارة وتمكن يختلف من شخص لآخر. كما أن لكل منها مستوى معين من المهنية والالتزام بأخلاقياته ولها علماء مراجع، وعبد الحميد الكاتب هنا هو يؤكد للمهنية والمثالية التي يجب أن يكون عليها الكتاب لأنها سر تميزهم ونجاحهم ونمو مكانتهم.





بما سبقت إليه تجربتكم، ثم اسلكوا من مسالك التدبير أوضحها محجة، وأصدقها حجة، وأحمدها عاقبة، واعلموا أن للتدبير آفة متلفة وهو الوصف الشاغل لصاحبه عن إنفاذ علمه ورويته فليقصد الرجل منكم في مجلسه قصد الكافي من منطقه، وليوجز في ابتدائه وجوابه، وليأخذ بمجامع حججه، فإن ذلك مصلحة لفعله ومدفعة للشاغل عن إكثاره. وليضرع إلى الله في صلة توفيقه وإمداده بتسديده مخافة وقوعه في الغلط المضر ببدنه وعقله وأدابه، فإنه إن ظن منكم ظان أو قال قائل: إن الذي برز من جميل صنفته وقوة حركته إنما هو بفضل حيلته وحسن تدييره، فقد تعرض بحسن ظنه أو مقالته إلى أن يكله الله عز وجل إلى نفسه، فيصير منها إلى غير كاف، وذلك على من تأمله غير حاف. ولا يقول أحد منكم إنه أبصر بالأمور وأحمل لعبء التدبير من مرافقه في صناعته ومصاحبه في خدمته، فإن أعقل الرجلين عندي ذوي الألباب من رمي بالعجب وراء ظهره، ورأى أن أصحابه أعقل منه وأجمل في طريقته (191).

« تولانا الله وإياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه

بإسعاده وإرشاده، فإن ذلك إليه وييده. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

(الشرطة) ويسمى صاحبها لهذا العهد بإفريقية الحاكم، وفي دولة أهل الأندلس صاحب المدينة، وفي دولة الترك الوالي، وهي وظيفة مرعوسة لصاحب السيف في الدولة، وحكمه نافذ في صاحبها في بعض الأحيان، وكان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدائها أولاً ثم الحدود بعد استيفائها. فإن التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للشرع إلا في استيفاء حدودها، وللسياسة النظر في استيفاء موجباتها بإقرار يكرهه عليه الحاكم

(191) استعرضنا أجزاء مهمة من هذه الرسالة لما فيها من منطق ثقافي وسياسي مثالي يعتبر أحد أنماط التفكير والسلوك، وكما أنها تعطينا صورة من طرق الكتابة في عصر ما قبل ابن خلدون حيث كانت الكتابة قبل ذلك تتسم بالمثالية -أي ما يجب أن يكون- قبل ذلك كتب الماوردي وغيره وكل في مجاله- ومن أهم إضافات ابن خلدون أنه تحدث عما هو كائن أي عن الواقع.





إذا احتفت به القرائن لما توجهه المصلحة العامة في ذلك. فكان الذي يقوم بهذا الاستبداء وباستيفاء الحدود بعده إذا تنزه عنه القاضي يسمى صاحب الشرطة، وربما جعلوا إليه النظر في الحدود والدماء بإطلاق، وأفردوها من نظر القاضي. ونزهوا هذه المرتبة وقلدوها كبار القواد وعظماء الخاصة من مواليهم، ولم تكن عامة التنفيذ في طبقات الناس، إنما كان حكمهم على الدهماء وأهل الريب، والضرب على أيدي الرعاع والفجرة.

ثم عظمت نباهتها في دولة بني أمية بالأندلس، ونوعت إلى شرطة كبرى وشرطة صغرى. وجعل حكم الكبرى على الخاصة والدهماء. وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية والضرب على أيديهم في الظلمات، وعلى أيدي أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه. وجعل صاحب الصغرى مخصوصا بالعامه، ونُصب لصاحب الكبرى كرسي بباب دار السلطان ورجال يتبوءون المقاعد بين يديه، فلا يبرحون عنها إلا في تصريفه. وكانت ولايتها للأكابر من رجالات الدولة حتى كانت ترشيعاً للوزارة والحجابه.

(قيادة الأساطيل) وهي من مراتب الدولة وخططها، ومرءوسة لصاحب السيف وتحت حكمه في كثير من الأحوال. ويسمى صاحبها في عرفهم الملند بتفخيم اللام منقولاً من لغة الإفرنجية فإنه اسمها في اصطلاح لغتهم.

ولما ملك المسلمون مصر كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، رضى الله عنهما، أن صف لي البحر، فكتب إليه: «إن البحر خلق عظيم، يركبه خلق ضعيف، دود على عود»، فأوعز حينئذ بمنع المسلمين من ركوبه، ولم يركبه أحد من العرب إلا من افتأت على عمر في ركوبه ونال من عقابه، كما فعل بعرفجة ابن هرثمة الأزدي سيد بجيلة لما أغزاه عُمان، فبلغه غزوه في البحر، فأنكر عليه وعنفه أنه ركب البحر للغزو. ولم يزل الشأن ذلك حتى إذا كان لعهد معاوية أذن للمسلمين في ركوبه والجهاد على أعواده. والسبب في ذلك أن العرب لبداءتهم لم





يكونوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبه، والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله
ومر باهم في التقلب على أعواده مرنوا عليه وأحكموا الدراية بثقافته.

فلما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم وصارت أمم العجم خولا لهم تحت
أيديهم، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته، واستخدموا من النواتية
في حاجاتهم البحرية أمما وتكررت ممارستهم للبحر وثقافته، استحدثوا
بصراء بها، فشرهوا إلى الجهاد فيه، وأنشئوا السفن فيه والشواني، وشحنوا
الأساطيل بالرجال والسلاح، وأطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أمم
الكفر⁽¹⁹²⁾، واختصوا بذلك من ممالكهم وثغورهم ما كان أقرب لهذا البحر،
وعلى حافظه مثل الشام وإفريقية والمغرب والأندلس. وأوعز الخليفة عبد الملك
إلى حسان بن النعمان عامل إفريقية باتخاذ دار الصناعة بتونس لإنشاء الآلات
البحرية حرصا على مراسم الجهاد. ومنها كان فتح صقلية أيام زيادة الله الأول
ابن إبراهيم بن الأغلب على يد أسد بن الفرات شيخ الفُتيا⁽¹⁹³⁾.

وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية قد غلبوا على هذا البحر من جميع
جوانبه، وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه، فلم يكن للأمم النصرانية قبل
بأساطيلهم بشيء من جوانبه، وامتطوا ظهره للفتح سائر أيامهم، فكانت

(192) استعمل العرب أولاً المنشآت البيزنطية الموجودة في سورية ومصر. وبعد عدد من الانتصارات، تمكن المسلمون
من انتزاع السيطرة على شرق البحر الأبيض المتوسط من يد اليونانيين. وكانت واقعة ذات السوازي في ساحل ليبيا في
سنة 655/34 من أبرز هذه الانتصارات. انظر الشدادى، ج 2، ص 28.

(193) وكان معاوية بن حديج أغزى صقلية أيام معاوية بن أبي سفيان فلم يفتح الله على يديه، وفتحت على يد ابن
الأغلب وقائده أسد بن الفرات. وكانت له من بعد ذلك أساطيل أفريقية والأندلس في دولة المبيدين والأمويين تتعاقب إلى
بلاهما في سبيل الفتنة، فتجوس خلال السواحل بالإفساد والتخريب. وانتهى أسطول الأندلس أيام عبد الرحمن الناصر
إلى مانتى مركب ونحوها. وأسطول أفريقية كذلك مثله أو قريباً منه. وكان قائد الأساطيل بالأندلس ابن دماحس مرقأها
للحط والإقلاع بجاية والمرية وكانت أساطيلها مجتمعة من سائر الممالك، من كل بلد يتخذ فيه السفن أسطول. يرجع
نظرة إلى قائد من النواتية يدبر أمر حربه وسلاحه ومقاتلته، ورئيس يدبر أمر جريته بالريح أو المجاديف وأمر إرساله في
مرفته. فإذا اجتمعت الأساطيل لغزو محتمل أو غرض سلطاني مهم عسكرت بمرفتها المعلوم وشحنها السلطان برجاله
وانجاد عساكره ومواليه، وجعلهم لنظر أمير واحد من أعلى طبقات أهل مملكته يرجعون كلهم إليه، ثم يسرحهم لوجههم
وينتظر إياهم بالفتح والغنيمة. (انظر المقدمة صفحة 655 ج 2).





لهم المقامات المعلومة من الفتح والغنائم، وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل فيه، مثل ميورقة ومنورقة ويابسة وسردانية وصقلية وقوصرة ومالطة وأقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج.

ثم تراجعت عن ذلك قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر، بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية⁽¹⁹⁴⁾، ورجع النصراني فيه إلى دينهم المعروف من الدربة فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلب الأمم في لجمته وعلى أعواده. وصار المسلمون فيه كالأجانب الإقليميا من أهل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة من الأمصار والأعوان أو قوة من الدولة تستجيش لهم أعوانا وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكا⁽¹⁹⁵⁾.

والمسلمون يستهبون الريح على الكفر وأهله، فمن المشتهر بين أهل المغرب عن كتب الحدثان أنه لا بد للمسلمين من الكثرة على النصرانية وافتتاح ما وراء البحر من بلاد الإفرنجة. وأن ذلك يكون في الأساطيل. والله ولي المؤمنين، وهو حسبنا ونعم الوكيل⁽¹⁹⁶⁾.

(194) العوائد هي العادات المترسخة بالحياة سواء بالعمل أو السلوك.
(195) عرض ابن خلدون بالتفصيل كيف كان للمسلمين قوة بحر الروم في عصر الأمويين في الأندلس ثم في عصر دول الموحدين، وبني مرين ثم تراجع قوتهم في ذلك (أنظر ص 657-660 المقدمة)
(196) ربما يشير ابن خلدون إلى معنى الأحاديث التي تذكر في فتح روما للمسلمين وانتشار الإسلام في العالم كما أخبر بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم.





35 في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول

اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم⁽¹⁹⁷⁾، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة. وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوي الحاجة إليهم في حماية الدولة، والمدافعة عنها، كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدنا. فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاها وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً. وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف، لأنه قد تمهد أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهمة في مضاجع أعمادها، إلا إذا نابت نائبة أو دعيت إلى سد فُرجة وما سوى ذلك فلا حاجة إليها. فيكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاها، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً وفي خلواته نجياً: لأنه حينئذ آتته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم، مُبْعِدِينَ عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم بوادره⁽¹⁹⁸⁾.

(197) السيف إشارة إلى الجيش. والقلم إشارة إلى العلم والاستقرار ولكل وضعه ومراحله في الدولة.

(198) من طرائف الأمور أن توزيع الأعمال الآن في الدولة لازالت تنقسم إلى مدني وعسكري. ولازالت هذه الثنائية نوعاً من التوازن الكامن بين القوة والعقل. وربما سراً من أسرار تقدم البشرية أو تخلفها.





وفي معنى ذلك ما كتب به أبو مسلم⁽¹⁹⁹⁾ للمنصور حين أمره بالقدوم: «أما بعد فإنه مما حفظناه من وصايا الفرس أخوف ما يكون الوزراء إذا سكنت الدهماء» سنة الله في عياده، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(199) أبو مسلم الخرساني القائد العباسي الذي مهد للدولة انتصارها في المشرق وأسقط دولة بني أمية، كان خلافة واسماً مع أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس، قتله غيلة بعد استتباب الأمن، وبغض النظر عن أسباب قتله يؤكد ذلك أن الكرسي لا يعرف ولاه أو معروفاً، وأنه لا يعرف إلا نفسه.





36 في شارات الملك والسلطان الخاصة به

اعلم أن للسلطان شارات وأحوالاً تقتضيها الأبهة والبذخ فيختص بها ويتميز بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته. فلنذكر ما هو مشتهر منها بمبلغ المعرفة.

(الآلة) فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الأبواق والقرون، وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة، أن السرف في ذلك إرهاب العدو في الحرب، فإن الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة. ولعمري إنه وجداني في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه. وهذا السبب الذي ذكره أرسطو إن كان ذكره فهو صحيح ببعض الاعتبارات. وأما الحق في ذلك فهو أن النفس عند سماع النغم والأصوات يدركها الفرح والطرب بلا شك، فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب، ويستमित في ذلك الوجه الذي هو فيه. وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الإبل بالحداء والخيل بالصفير والصريخ كما علمت. ويزيد ذلك تأثيراً إذا كانت الأصوات متناسبة كما في الغناء، وأنت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا المعنى، ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية لا طبلًا ولا بوقاً، فيُحْدق المغنون بالسلطان في موكبه بألآتهم ويغنون، فيحركون نفوس الشجعان بضربهم إلى الاستماتة، ولقد رأينا في حروب العرب من يتغنى أمام الموكب بالشعر ويطرب، فتجيش همم الأبطال بما فيها، ويسارعون إلى مجال الحرب، وينبعث كل قرن إلى قرنة.

وأما تكثير الرايات وتلوينها وإطالتها فالقصد به التهويل لا أكثر، وربما يحدث في النفوس من التهويل زيادة في الإقدام، وأحوال النفوس وتلواناتها غريبة. والله الخلاق العليم. ثم إن الملوك والدول يختلفون في اتخاذ هذه الشارات.





فمنهم مكثرو ومنهم مقال بحسب اتساع الدولة وعظمتها. فأما الرايات فإنها شعار الحروب من عهد الخليفة، ولم تزل الأمم تعقدها في مواطن الحروب والغزوات، لعهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الخلفاء، وأما قرع الطبول والتفخ في الأبواق فكان المسلمون لأول الملة متجافين عنه، تنزها عن غلظة الملك ورفضاً لأحواله، واحتقاراً لأبهته التي ليست من الحق في شيء. حتى إذا انقلبت الخلافة ملكاً وتبجحوا بزهرة الدنيا ونعيمها، ولا بسهم الموالي من الفرس والروم أهل الدولة السالفة، وأروهم ما كان أولئك ينتحلونه من مذاهب البذخ والتترف، فكان ما استحسنوه اتخاذ الآلة فأخذوها، وأذنوا لعمالهم في اتخاذها تنويهاً بالملك وأهله. فكثيراً ما كان العامل صاحب الثغر أو قائد الجيش يعقد الخليفة من العباسيين أو العبيديين لواءه، ويخرج إلى بعثه أو عمله من دار الخليفة أو داره في موكب من أصحاب الرايات والآلات، فلا يميز بين موكب العامل والخليفة إلا بكثرة الألوية وقتلتها، أو بما اختص به الخليفة من الألوان لرايته كالسواد في رايات بني العباس.

وأما الاستكثار منها فلا ينتهي إلى حد. وهم فيه بين مكثرو ومقلل باختلاف مذاهب الدول في ذلك، فمنهم من يقتصر على سبع من العدد تبركا بالسبعة كما هو في دولة الموحدين وبني الأحمر بالأندلس، ومنهم من يبلغ العشرة والعشرين كما هو عند زناتة، وأما دولة الترك⁽²⁰⁰⁾ لهذا العهد بالمشرق فيتخذون أولاً راية واحدة عظيمة، وفي رأسها خصلة كبيرة من الشعر يسمونها الجاليش والجتر، وهي شعار السلطان عندهم، ثم تتعدد

(200) عاصر ابن خلدون بدايات ظهور دولة بني عثمان وتنبأ لها مع دول الفرنجة بمستقبل كبير كما رأى ودولة المماليك التي يسميها دولة التتر في مصر والشام ويلاحظ أن مراسم الملك بين المماليك والعثمانيين متشابهة في أول عصرها ثم تطورت في وسط وأخر دولة بني عثمان بأشكال عدة نتيجة توسع ملكهم الذي شمل بلاد العرب وتكتل أوروبا والبلقان، حيث وصل إلى أكثر من عشرين مليون كم² في وقت عزه.





الرايات ويسمونها السناجق، واحدها السنجق وهي الراية بلسانهم، وأما الطبول فيبالغون في الاستكثار منها ويسمونها الكوسات، ويبيعون لكل أمير أو قائد عسكر أن يتخذ من ذلك ما يشاء، إلا الجتر فإنه خاص بالسلطان. (السرير) وأما السرير والمنبر والتخت والكرسي فهي أعواد منصوبة أو أرائك منضدة لجلوس السلطان عليها مترفعا عن أهل مجلسه أن يساويهم في الصعيد، ولم يزل ذلك من سنن الملوك قبل الإسلام وفي دول العجم. وقد كانوا يجلسون على أسرة الذهب. وكان لسليمان بن داود صلوات الله عليهما وسلامه كرسي وسرير من عاج مغشي بالذهب. إلا أنه لا تأخذ به الدول إلا بعد الاستفحال والترف شأن الأبهة كلها كما قلناه. وأما في أول الدولة عند البداوة فلا يتشوفون إليه.

وأول من اتخذه في الإسلام معاوية واستأذن الناس فيه، وقال لهم إنني قد بدنت فأذنوا له، اتخذه واتبعه الملوك الإسلاميون فيه، وصار من منازع الأبهة. ثم كان بعد ذلك لبني العباس والعبيديين وسائر ملوك الإسلام شرقاً وغرباً من الأسرة والمنابر والتخوت ما عفا عن الأكاسرة والقياصرة. والله مُقلب الليل والنهار. (السكة) وهي الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدينار أو الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة مستقيمة، بعد أن يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى، وبعد تقدير أشخاص الدراهم والدنانير بوزن معين صحيح يصطالح عليه، فيكون التعامل بها عدداً، وإن لم تقدر أشخاصها يكون التعامل بها وزناً، ولفظ السكة كان اسماً للطابع، وهي الحديدية المتخذة لذلك، ثم نقل إلى أثرها وهي النقوش المائلة على الدنانير والدراهم، ثم نقل إلى القيام على ذلك والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه، وهي الوظيفة، فصار علماً عليها في عرف الدول. وهي وظيفة ضرورية للملك إذ





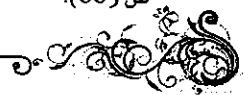
بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات، ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة. وكان ملوك العجم يتخذونها وينقشون فيها تماثيل تكون مخصوصة بها، مثل تمثال السلطان لعدها أو تمثيل حصن أو حيوان أو مصنوع أو غير ذلك، ولم يزل هذا الشأن عند العجم إلى آخر أمرهم.

ولما جاء الإسلام أغفل ذلك لسذاجة الدين وبداعة العرب. وكانوا يتعاملون بالذهب والفضة وزنا. وكانت دنانير الفرس ودراهمهم بين أيديهم يردونها في معاملتهم إلى الوزن ويتصارفون بها بينهم، إلى أن تقاحش الغش في الدنانير والدراهم، لغفلة الدولة عن ذلك، وأمر عبد الملك الحجاج، على ما نقل سعيد بن المسيب وأبو الزناد، بضرب الدراهم وتمييز المغشوش من الخالص وذلك سنة أربع وسبعين وصرفت عام ستة وسبعين وكان مكتوب عليها الله احد، الله الصمد⁽²⁰¹⁾، ثم ولي ابن هبيرة العراق فجود السكة ثم بالغ خالد القسري في تجويدها.

فلما رأى عبد الملك اتخاذ السكة لصيانة النقدين الجارين في معاملة المسلمين من الغش عين مقدارها على هذا الذي استقر لعهد عمر رضي الله عنه⁽²⁰²⁾، واتخذ طابع الحديد واتخذ فيه كلمات لا صوراً، لأن العرب كان الكلام والبلاغة أقرب مناحيهم وأظهرها، مع أن الشرع ينهى عن الصور. فلما فعل ذلك استمر بين الناس في أيام الملة كلها، وكان الدينار والدرهم على شكلين مدورين، والكتابة عليهما في دوائر متوازنة يكتب فيها من أحد الوجهين أسماء

(201) وكان للفرس وغيرهم أوزاناً غير هذه. كما أن لبعض المدن أوزان أخرى وقد عرض ابن خلدون أوزان العملات وطرق قياسها بالتفصيل. أنظر المقدمة ص 665.

(202) كانت العملة أيام الفرس مختلفة منها ما هو اثنا عشر درهم، ومنها عشرة دراهم ومنها عشرين وغيرها. فلما احتيج تقديره في الزكاة أيام عمر بن الخطاب أخذ بالوسط وذلك اثنا عشر قيراطاً ثم أخذ به عبد الملك (أنظر المقدمة ص 665).





اللَّهُ تهليلاً وتحميداً وصلوةً على النبي وآله، وفي الوجه الثاني التاريخ واسم الخليفة وهكذا أيام العباسيين والعبيديين والأمويين⁽²⁰³⁾.

ومن بعد ذلك وقع اختيار أهل السكة في الدول على مخالفة المقدار الشرعي في الدينار والدرهم، واختلفت في كل الأقطار والآفاق، ورجع الناس إلى تصور مقاديرهما الشرعية ذهناً كما كان في الصدر الأول، وصار أهل كل أفق يستخرجون الحقوق الشرعية من سكنهم بمعرفة النسبة التي بينها وبين مقاديرها الشرعية⁽²⁰⁴⁾.

وأما وزن الدينار باثنتين وسبعين حبة من الشعير الوسط فهو الذي نقله المحققون وعليه الإجماع إلا ابن حزم.

وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس، لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهناً لا اختلاف فيها.

(الخاتم) وأما الخاتم فهو من الخطط السلطانية والوظائف الملوكية، والختم على الرسائل والصكوك معروف للملوك قبل الإسلام وبعده. وقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب إلى قيصر، فقيل له إن العجم لا يقبلون كتاباً إلا أن يكون مختوماً، فاتخذ خاتماً من فضة ونقش فيه «محمد رسول الله». قال البخاري: «جعل ثلاث كلمات في ثلاثة أسطر وختم

(203) يذكر ابن خلدون أن الدينار والدرهم مختلفاً السكة في المقدار والموازين بالأفاق والأمصار وسائر الأعمال. والشرع قد تعرض لتكرهما وعلق كثيراً من الأحكام بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها. فلا بد لهما من حقيقة ومقدار معين في مقادير تجري عليهما أحكامه دون غير الشرعي منهما. فاعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن المشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب والأوقية منه أربعين درهماً، وهو على هذا سبعة أعشار الدينار، ووزن المثقال من الذهب انسان وسبعون حبة من الشعير. فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره، خمسون حبة وخمسا حبة. وهذه المقادير كلها ثابتة بالإجماع. وأما وزن الدينار باثنتين وسبعين حبة من الشعير الوسط فهو الذي نقله المحققون وعليه الإجماع إلا ابن حزم. وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس، لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهناً لا اختلاف فيها (المقدمة ص 666-667).

(204) عرضت إشارات الملك القديمة بشيء من التفصيل لأنها أحد سمات تلك الفترة التاريخية، كما أن عرض وتوثيق وتحليل هذه الأمور نادرة من كتب الأقدمين جملة والاطلاع عليها له قيمة علمية وحضارية وتاريخية.





به لا ينقش أحد مثله» قال: « وتختّم به أبو بكر وعمر وعثمان، ثم سقط من يد عثمان في بئر أريس، وكانت قليلة الماء فلم يدرك قعرها بعد، واغتم عثمان وتطير منه وصنع آخر على مثله».

وفي كيفية نقش الخاتم والختم به وجوه. وذلك أن الخاتم يطلق على الآلة التي تجعل في الأصبع، ومنه تختّم إذا لبسه. ويطلق على النهاية والتمام، ومنه ختمت الأمر إذا بلغت آخره. ويكون هذا من معنى النهاية والتمام بمعنى صحة ذلك المكتوب ونفوذه، كأن الكتاب إنما يتم العمل به بهذه العلامات، وهو من دونها ملغى ليس بتمام، وقد يكون هذا الختم بالخط آخر الكتاب أو أوله بكلمات منتظمة من تحميد أو تسبيح، أو باسم السلطان أو الأمير أو صاحب الكتاب كائناً من كان (205).

والحزم للكتب يكون إما بدس الورق كما في عرف كتاب المغرب، وإما بلصق رأس الصحيفة على ما تنطوي عليه من الكتاب كما في عرف أهل المشرق. وقد يجعل على مكان الدس أو الإلصاق علامة يؤمن معها من فتحه والاطلاع على ما فيه (206).

(الطراز) من أبهة الملك والسلطان ومذاهب الدول أن ترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم، من الحرير أو الديباج أو الإبريسم، تعتبر كتابة خطها في نسج الثوب أحاماً وأسداءً بخيط الذهب، أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب، على ما يحكمه الصناعات

(205) ويشهد لصحة هذا الإطلاق ما نقله الطبري أن معاوية أرسل إلى الحسن عند مرادته إياه في الصلح صحيفة بيضاء ختم على أسفلها، وكتب إليه أن اشترط في هذه الصحيفة التي ختمت أسفلها ما شئت فهو لك، ومعنى الختم هنا علامة في آخر الصحيفة يخطه أو غيره، وأول من أطلق الختم على الكتاب أي العلامة معاوية، لأنه أمر لعمر بن الزبير عند زياد بالكوفة بمائة ألف، ففتح الكتاب وصير المائة مائتين، ورفع زياد حسابه. فأنكرها معاوية، وطلب بها عمر وجبسه حتى قضاها عنه أخوه عبد الله، واتخذ معاوية عند ذلك ديوان الخاتم ذكره الطبري (المقدمة ص 670).

(206) هذه أهم الطرق وهناك طرق أخرى للختم ذكرها ابن خلدون في ص 671.





في تقدير ذلك ووضعه في صناعة نسجهم، فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلابسها من السلطان فمن دونه، أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته.

وكانت الدور المعدة لنسج أثوابهم في قصورهم تسمى دور الطراز لذلك، وكان القائم على النظر فيها يسمى صاحب الطراز، ينظر في أمور الصباغ والآلة والحاكة فيها وإجراء أرزاقهم وتسهيل آلتهم ومشاركة أعمالهم. وكانوا يقلدون ذلك لخواص دولتهم وثقات مواليهم. وكذلك كان الحال في دولة بني أمية بالأندلس، والطوائف من بعدهم، وفي دولة العبيديين بمصر، ومن كان على عهدهم من ملوك العجم بالمشرق. ثم لما ضاق نطاق الدول عن الترف والتفنن فيه لضيق نطاقها في الاستيلاء، وتعددت الدول تعطلت هذه الوظيفة والولاية عليها من أكثر الدول بالجملة.

وأما دولة الترك بمصر لهذا العهد ففيها من الطراز تحرير آخر على مقدار ملكهم وعمران بلادهم، إلا أن ذلك لا يصنع في دورهم وقصورهم وليست من وظائف دولتهم، وإنما ينسج ما تطلبه الدولة من ذلك عند صناعه من الحرير ومن الذهب الخالص⁽²⁰⁷⁾، ويسمونه المزرکش (لفظة أعجمية) ويرسم اسم السلطان أو الأمير عليه ويعدده الصناعات لهم فيما يعدونه للدولة من طرف الصناعة اللائقة بها، والله مقدر الليل والنهار، والله خير الوارثين⁽²⁰⁸⁾.

(الفساطيط والسياج) اعلم أن من شارات الملك وترفه اتخاذ الأخبية

(207) يوضح نمط دولة المماليك النمط الرأسمالي في الاقتصاد الذي كان بها من التعامل مع التجار والصناع، كما كان لتلك الدولة اتفاقيات بحرية مع جزر إيطاليا. أقر هذه الاتفاقيات سليم الأول - عندما احتل مصر وأسقط دولة المماليك - في التبادل التجاري وتنقل البحارة.

(208) كانت الدولة العثمانية والتي ظهرت بعد عصر ابن خلدون أكثر الدول الإسلامية اهتماماً بالبنخ في اللباس والأواني، وتدل متاحف تركيا على فخامة فريدة كان يليسها السلاطين، إضافة إلى كثرة الصناعات للحاكم حيث بلغوا في عهد محمد الفاتح ألفي صناعات لحاجات الحاكم وهداياه.





والفساطيط والفازات من ثياب الكتان والصوف والقطن بجدل الكتان والقطن،
فبهاهى بها في الأسفار وتُتوع منها الألوان ما بين كبير وصغير على نسبة الدولة
في الثروة واليسار، وإنما يكون الأمر في أول الدولة في بيوتهم التي جرت عاداتهم
باتخاذها قبل الملك. وكان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني أمية إنما يسكنون
بيوتهم التي كانت لهم خياماً من الوبر والصوف⁽²⁰⁹⁾.

بعد ذلك فلما تفتنت الدولة العربية في مذاهب الحضارة والبذخ ونزلوا المدن
الأمصار وانتقلوا من سكنى الخيام إلى سكنى القصور، ومن ظهر الخف إلى
ظهر الحافر⁽²¹⁰⁾، اتخذوا للسكنى في أسفارهم ثياب الكتان يستعملون منها
بيوتاً مختلفة الأشكال مقدرة الأمثال من القوراء والمستطيلة والمربعة ويحتفلون
فيها بأبلغ مذاهب الاحتفال والزينة ويدير الأمير القائد للعساكر على فساطيطه
وفازاته من بينهم سجاجاً من الكتان.

ثم جنحت الدعة بالنساء والولدان إلى المقام بقصورهم ومنازلهم، فخف
لذلك ظهرهم وتقاربت الساج بين منازل العسكر، واجتمع الجيش والسلطان في
معسكر واحد يحصره البصر في بسيطة زهواً أنيقاً لاختلاف ألوانه. واستمر
الحال على ذلك في مذاهب الدول في بذخها وترفها.

حتى إذا أخذت الدولة في مذاهب الترف وسكنى القصور عادوا إلى سكنى
الأخبية والفساطيط، وبلغوا من ذلك فوق ما أرادوه وهو من الترف بمكان: إلا
أن العساكر به تصير عُرضة للبيات⁽²¹¹⁾ لاجتماعهم في مكان واحد⁽²¹²⁾ تشملهم
فيه الصيحة ولخفتهم من الأهل والولد الذين تكون الاستماتة دونهم، فيُحتاج

(209) كان من عادة العرب كما ذكر ابن خلدون أهل بادية إذا نزلوا مكان تفرقوا حتى يغيب كل واحد منهم عن نظر صاحبه (انظر المقدمة ص (673) وكان توزعهم غالباً على أساس تقاربهم القبلي أو العائلي.

(210) ظهر الخف أي الجمال وظهر الحافر أي مركوب الحضر من خيول وبغال.

(211) بيت العدد أوقع بهم ليلاً والاسم البيات " من الصحاح " د. وافي.

(212) يقصد المعسكرات الخاصة بالجنود.





في ذلك إلى تحفظ آخر والله القوي العزيز.

المقصورة للصلاة والدعاء في الخطبة وهما من الأمور الخلافية ومن شارات الملك الإسلامي ، ولم يعرف في غير دول الإسلام.

فأما البيت المقصورة من المسجد لصلاة السلطان، فيتخذ سباجاً على المحراب فيحوزها وما يليه. فأول من اتخذها معاوية بن أبي سفيان حين طعنه الخارجي، والقصة معروفة، وقيل: أول من اتخذها مروان بن الحكم حين طعنه اليماني، ثم اتخذها الخلفاء من بعدهما وصارت سنة في تمييز السلطان عن الناس في الصلاة، وهي إنما تحدث عند حصول الترف في الدول والاستفحال شأن أحوال الأبهة كلها.

وأما الدعاء على المنابر في الخطبة فكان الشأن أولاً عند الخلفاء ولاية الصلاة بأنفسهم، فكانوا يدعون لذلك بعد الصلاة بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والرضا عن أصحابه. وأول من اتخذ المنبر عمرو بن العاص لما بنى جامعة بمصر. وأول من دعا للخليفة على المنبر ابن عباس دعا لعلي رضي الله عنهما في خطبته وهو بالبصرة عامل له عليها، فقال: اللهم انصر علياً على الحق. واتصل العمل على ذلك فيما بعد. وبعد أخذ عمرو بن العاص المنبر بلغ عمر بن الخطاب ذلك، فكتب إليه عمر بن الخطاب: «أما بعد فقد بلغني أنك اتخذت منبراً ترقى به على رقاب المسلمين، أو ما يكفيك أن تكون قائماً والمسلمون تحت عقبك؟ فعزمت عليك إلا ما كسرته».

«فلما حدثت الأبهة، وحدث في الخلفاء المانع من الخطبة والصلاة استتابوا فيهما. فكان الخطيب يشيد بذكر الخليفة على المنبر تنويهاً باسمه ودعاء له بما جعل الله مصلحة العالم فيه، ولأن تلك الساعة مظنة للإجابة، ولما ثبت عن السلف في قولهم. من كانت له دعوة صالحة فليضعها في السلطان. وكان الخليفة يُفرد بذلك.





فلما جاء الحجر والاستبداد صار المتقلبون على الدول كثيراً ما يشاركون الخليفة في ذلك، ويشاد باسمهم عقب اسمه وذهب ذلك بذهاب تلك الدول، وصار الأمر إلى اختصاص السلطان بالدعاء له على المنبر دون من سواه، وحظر أن يشاركه فيه أحد ويسمو إليه.

وكثيراً ما يغفل الماهدون من أهل الدول هذا الرسم عندما تكون الدولة في أسلوب الغضاضة ومناحي البداوة في التغافل والخشونة، ويقنعون بالدعاء على الإبهام والإجمال لمن ولى أمور المسلمين.

وهكذا شأن الدول في بدايتها وتمكنها في الغضاضة⁽²¹³⁾ والبداوة. فإذا انتبهت عيون ساستهم، ونظروا في أعطاف ملكهم، واستتموا شيات⁽²¹⁴⁾ الحضارة⁽²¹⁵⁾ ومعاني البذخ والأبهة، انتحلوا جميع هذه السمات وتفننوا فيها، وتجاروا إلى غايتها، وأنفوا من المشاركة فيها، وجزعوا من افتقادها وخلو دولتهم من آثارها. والعالم بستان. والله على كل شيء رقيب.

(213) تأتي كلمة الغضاضة على عدة معاني منها النظارة ومنها الذلة والمنقص (انظر وافي ص645) والذي أراه أنها تمنى هنا البساطة في ابتداء الشيء مثلما يقال غض أي طري.

(214) الشية الملامة واللون مأخوذة من قول الله تعالى في وصف بقرة بني إسرائيل (إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْعَرْثَ مُسَلِّمَةً لَا شِيَةَ فِيهَا) سورة البقرة الآية 71، وافي ص 676 والمقصود جمعوا ألوان الحضارة في عصرهم.

(215) يستخدم ابن خلدون مصطلح الحضارة في المقدمة بوعي ووضوح والحقيقة أن المصطلح شاع قبل عصر ابن خلدون واستخدمه الهمداني - قبل ابن خلدون بأربعة قرون- في مقاماته وغيره من الأدباء، ويدل المصطلح على تكامل الجانب المادي من الحياة من رفاهية وبذخ ونمط حياة ويتبعه طرق السلوك والتعامل. والحقيقة أن الحضارة والتحضر مفهوم نسبي في كل زمان ومكان. يتطور عبر الزمن. وعند التحليل الأدق توفّر إمكانات مادية يصاحبها قبول نفسي للبحث عن الأكثر راحة ورفاء، وأي مفهوم للحضارة تطوري يسير في اتجاه واحد، ويطلق اليوم على المستوى الكلي في التقدم المادي والتنظيمي والعقلي للمجتمع وما يفرزه من سلوكيات وتعاملات في المجتمع.





37 في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها

اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تنزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض⁽²¹⁶⁾، ويتعصب لكل منها أهل عصبته، فإذا تذا مروا لذلك وتواقفت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام، والأخرى تدافع، كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل.

وسبب هذا الانتقام في الأكثر: إما غيرة ومنافسة، وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعى في تمهيده. فالأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة، والثاني وهو العدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب⁽²¹⁷⁾ والترك والتركماني والأكراد وأشباههم، لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنه بالحرب، ولا بُغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك، وإنما همهم ونُصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم، والثالث هو المسمى في الشريعة بالجهاد. والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والمانين لطاعتها، فهذه أربعة أصناف من الحروب، الصنفان الأولان منها حروب بغي وقتنة، والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل⁽²¹⁸⁾.

(216) الحقيقة أن إرادة الانتقام هي إحدى أسباب الحروب، وإن كانت تشمل الإرادة إرادات أخرى مثل البحث عن المصالح أو نشر الأفكار والمبادئ أو حب السيطرة فالعرب غالباً سبب لغاية أكبر.

(217) يقصد بالعرب هنا الأعراب، وتداخل مفهوم العرب والأعراب من المأخذ على ابن خلدون حيث يرى العديد من الباحثين أنه استخدام بعضها مكان الآخر مما جعل بعض دارسي المقدمة يفسر أن ابن خلدون كان متحيزاً ضد العرب في مقدمته، كما أن ابن خلدون يميز بين العرب والدولة العربية كما ذكرها في حال التفتن والحضارة عند ذكر الفسطاط والسياج المذكور آنفاً، وإن كان تطور العرب وتحضرهم لم ينفك منهم معظم صفاتهم.

(218) يذكر ابن خلدون أهم أسباب القتال التي حللها حتى عصره، وإن كان هناك أسباب أخرى للقتال ظهرت في عصر ما بعد ابن خلدون مثل حروب الاحتلال والاستعمار، والاستبداد وحروب بيع السلاح وغيرها من طرق السيطرة.





وصفة الحروب الواقعة بين الخليقة منذ أول وجودهم على نوعين: نوع بالزحف صفوفاً، ونوع بالكر والفر. أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تعاقب أجيالهم، وأما الذي بالكر والفر فهو قتال العرب والبربر من أهل المغرب. وقتال الزحف أوثق وأشد من قتال الكر والفر. وذلك لأن قتال الزحف ترتب فيه الصفوف، وتسوى كما تسوى القداح أو صفوف الصلاة، ويمشون بصفوفهم إلى العدو قديماً.

وأما قتال الكر والفر فليس فيه من الشدة والأمن من الهزيمة ما في قتال الزحف. إلا أنهم قد يتخذون وراءهم في القتال مصافاً ثابتاً يلجئون إليه في الكر والفر، ويقوم لهم مقام قتال الزحف.

ثم إن الدول القديمة الكثيرة الجنود المتسعة الممالك كانوا يقسمون الجيوش والعساكر أقساماً يسمونها كراديس، ويسوون في كل كردوس صفوفه.

وكان الحرب أول الإسلام كله زحفاً. وكان العرب إنما يعرفون الكر والفر. لكن حملهم على ذلك أول الإسلام أمران: أحدهما أن عدوهم كانوا يقاتلون زحفاً فيضطرون إلى مقاتلتهم بمثل قتالهم، الثاني أنهم كانوا مستميتين في جهادهم لما رغبوا فيه من الصبر، ولما رسخ فيهم من الإيمان، والزحف إلى الاستماتة أقرب. ثم تنوى الصف وراء المقاتلة بما داخل الدول من الترف. وذلك أنها حينما كانت بدوية وسكناهم الخيام كانوا يستكثرون من الإبل وسكنى النساء والولدان معهم في الأحياء.

فلما حصلوا على ترف الملك وألقوا سكنى القصور والحواضر وتركوا شأن البادية والقفر نسوا لذلك عهد الإبل والظعائن وصعب عليهم اتخاذها، فخلفوا النساء في الأسفار، وحملهم الملك والترف على اتخاذ الفساطيط والأخبية، فاقتصروا على الظهر الحامل للأثقال والأبنية. وكان ذلك صفتهم في الحرب.





ولا يغني كل الغناء لأنه لا يدعو إلى الاستماتة كما يدعو إليها الأهل والمال. فيخف الصبر من أجل ذلك وتصرفهم الهيئات وتُخرم صفوفهم.

فاحتاج الملوك بالمغرب أن يتخذوا جنداً من هذه الأمة المتعوده الثبات في الزحف وهم الإفرنج، ويرتبون مصافهم المحقق بهم منها، هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر. وإنما استخفوا ذلك للضرورة التي أريناكها من تخوف الإجفال على مصاف السلطان، والإفرنج لا يعرفون غير الثبات في ذلك، لأن عادتهم في القتال الزحف، فكانوا أقوم بذلك من غيرهم، مع أن الملوك في المغرب إنما يفعلون ذلك عند الحرب مع أمم العرب والبربر وقتالهم على الطاعة، وأما في الجهاد فلا يستعينون بهم حذراً من ممالأتهم على المسلمين. هذا هو الواقع بالمغرب لهذا العهد، وقد أبدينا سببه. والله بكل شيء عليم.

وأنظر وصية علي - رضي الله عنه - وتحريضه لأصحابه يوم صفين تجد كثيراً من علم الحرب ولم يكن أحد أبصر بها منه (219).

قال في كلام له: « فسووا صفوفكم كالبنيان المرصوص، وقدموا الدارع وأخروا الحاسر. وغضوا الأبصار، فإنه أربط للجأش وأسكن للقلوب، وأخفتوا الأصوات، فإنه أطررد للفشل وأولى بالوقار. وأقيموا راياتكم فلا تميلوها ولا تجعلوها إلا بأيدي شجعانكم، واستعينوا بالصدق والصبر، فإنه بقدر الصبر ينزل النصر.»

فقد قال عمر لأبي عبيد بن مسعود الثقفي لما ولأه حرب فارس والعراق فقال له: « اسمع وأطع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأشركهم في الأمر، ولا

(219) يقال أن علي رضي الله عنه كان أشجع الصحابة رضي الله عنهم. وعموماً كان للمهاجرين من الصحابة شجاعة عظيمة فزع علي ابن أبي طالب هناك شجاعة الزبير وأبو عبيدة وطلحة وغيرهم. وكانت المعارك التي خاضوها شاهدة على ذلك. وترجع شجاعتهم لطبيعة قبيلة قريش، وبمدها عن الحضارة إضافة لكمال أجسامهم وقربهم من مواطن البداوة، ثم ذلك ما قر في قلوبهم من إيمان جعلهم يوقنون بوعد الدنيا والآخرة.





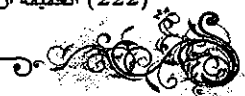
تجيبن مسرعا حتى تتبين، فإنها الحرب، ولا يصلح لها إلا الرجل المكيث الذي يعرف الفرصة والكف» وقال له في أخرى: « إنه لن يمنعني أن أوامر سليطا إلا سُرعته في الحرب. وفي التسرع في الحرب- إلا عن بيان- ضياع. والله لولا ذلك لأمرته لكن الحرب لا يصلح لها إلا الرجل المكيث». هذا كلام عمر: وهو شاهد بأن التناقل في الحرب أولى من الخُوف⁽²²⁰⁾.

ولا وثوق في الحرب بالظفر وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد، وإنما الظفر فيها والغلب من قبيل البخت والاتفاق وبيان ذلك أن أسباب الغلب في الأكثر مجتمعة من أمور ظاهرة وهي الجيوش ووفورها وكمال الأسلحة واستجاداتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف، ومنه صدق القتال وما جرى مجرى ذلك، ومن أمور خفية وهي إما من خدع البشر وحيلهم في الإرجاف والتشائيع التي يقع بها التخذيل⁽²²¹⁾، وفي التقدم إلى الأماكن المرتفعة ليكون الحرب من أعلى فيتوهم المنخفض لذلك، وفي الكمون في الغياض ومطمئن الأرض والتواري بالكُدَى عن العدو حتى يتداولهم العسكر دفعة وقد تورطوا فيتلفتون إلى النجاة، وأمثال ذلك: وإما أن تكون تلك الأسباب الخفية أمورا سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى في القلوب، فيستولى الرهب عليهم لأجلها فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة، وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية لكثرة ما يُعمل لكل واحد من الفريقين فيها حرصاً على الغلب، فلا بد من وقوع التأثير في ذلك لأحدهما ضرورة، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «الحرب خدعة»، ومن أمثال العرب: «رب حيلة أنفع من قبيلة». فقد تبين أن وقوع الغلب في الحروب غالبا عن أسباب خفية غير ظاهرة⁽²²²⁾، ووقوع الأشياء عن الأسباب الخفية

(220) على الرغم أن هذه نصوص تاريخية، بطرق الحرب التقليدية إلا أنها لازالت تملك قيم مهمة في فن الحرب وتوجيهها مهما اختلف السلاح.

(221) هذا ما يسمى اليوم بالحرب الإعلامية بأنواعها، وتتطور تقنيات هذه الحرب بتطور التقنيات الاتصالية والإعلامية بأنواعها، وإن كان جوهر هذه الحرب النفسية والسلوكية متشابه وقد أشار إليه ابن خلدون هنا.

(222) الحقيقة أن ابن خلدون يدمج بين الأمور غير المادية والبخت الذي هو الحظ مع بعض في له أثره بالحرب،





هو معنى البخت كما تقرر في موضعه . فاعتبره ، وتفهم من وقوع الغلب عن الأمور السماوية كما شرحناه معنى قوله - صلى الله عليه وسلم - : « نُصرت بالرعب مسيرة شهر » ، وما وقع من غلبة للمشركين في حياته بالعدد القليل وغلب المسلمين من بعده كذلك في الفتوحات . فإن الله سبحانه وتعالى تكفل لنبيه بإلقاء الرعب في قلوب الكافرين حتى يستولي على قلوبهم فينهزموا ، معجزة لرسوله - صلى الله عليه وسلم - ، فكان الرعب في قلوبهم سبباً للهزائم في الفتوحات الإسلامية كلها ، إلا أنه خفي عن العيون .

وقد ذكر الطرطوشي: أن من أسباب الغلب في الحروب أن تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر . وهو راجع إلى الأسباب الظاهرة التي قدمنا ، وليس بصحيح . وإنما الصحيح المعتبر في الغلب حال العصبية أن يكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم ، وفي الجانب الآخر عصابات متعددة ، لأن العصابات إذا كانت متعددة يقع بينها من التخاذل ما يقع في الوجدان المتفرقين الفاقدين للعصبية⁽²²³⁾ ، إذ تنزل كل عصابة منهم منزلة الواحدة ، ويكون الجانب الذي عصابته متعددة لا يقاوم الجانب الذي عصبته واحدة لأجل ذلك فتفهمه واعلم أنه أصح في الاعتبار مما ذهب إليه الطرطوشي . مع أن هذا وأمثاله على تقدير صحته إنما هو من

ودمجه هذا له وجه من الصواب ، وهو أن مختلف الأمور غير المادية تؤدي إلى البخت ، ولكن هناك أمور أخرى غير مادية وتتباين عن البخت من أمثلة ذلك الدعاء والثقة بالنصر والأقدار المكتوبة التي لا نراها ، وعموماً عند تحليل معظم الحروب نرى أن العوامل غير المادية بأبعادها عامل مؤثر في نتيجة الحرب .

(223) إلى أي مدى تؤثر العصبية تأثيرها على الحرب كما ذكر ابن خلدون في عصر الدولة القومية المحددة الحدود والنظم؟ وهل لازالت العصبية حاسمة في ذلك؟ وإلى أي مدى تساهم الدول بنظمها الحالية في هذا التأثير؟ ويلاحظ أن تحليل هذا الموضوع مرتبط بأبعاد معقدة للترابط القبلي أو الجغرافي . كما أن هناك نظم تجمعات عسكرية في الفرق يساهم في التساند والترابط والتضحية كما يتضح في بعض الكتابات العسكرية لبعض الدول . واتضح أثر هذا التساند في بعض الحروب وهناك قصص ونماذج عديدة لذلك في الحرب العالمية الثانية وغيرها . مما يعني أن مفهوم الترابط والتساند على أسس قومية أو دينية أو جماعات موجودة وليس فقط على أسس العصبية . وإن كانت العصبية أكثر أثراً من غيرها خاصة في المجتمعات البدوية والقرية من البداوة .





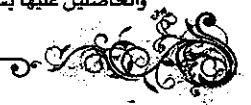
الأسباب الظاهرة مثل اتفاق الجيش في العدة وصدق القتال وكثرة الأسلحة وما أشبهها، فكيف يجعل ذلك كفيلاً بالغلب؟ ونحن قد قررنا لك الآن أن شيئاً منها لا يعارض الأسباب الخفية من الحيل والخداع ولا الأمور السماوية من الرعب والخذلان الإلهي. فافهمه وتقمهم أحوال الكون⁽²²⁴⁾. والله مقدر الليل والنهار.

ويلحق بمعنى الغلب في الحروب - وأن أسبابه خفية وغير طبيعية - حال الشهرة والصيت. فقل أن تصادف موضعها في أحد من طبقات الناس من الملوك والعلماء والصالحين والمنتحلين للفضائل على العموم، وكثير ممن اشتهر بالنشر وهو بخلافه، وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة وهو أحق بها وأهلها.

وقد تصادف موضعها وتكون طبقاً على صاحبها⁽²²⁵⁾. والسبب في ذلك أن الشهرة والصيت إنما هما بالأخبار، والأخبار يدخلها الذهول عن المقاصد عند التناقل، ويدخلها التعصب والتشيع، ويدخلها الأوهام، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال، لخفائها بالتلبس والتصنع أو لجهل الناقل، ويدخلها التقرب لأصحاب التجارة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، والنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطاولون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. وأين مطابقة الحق مع هذه كلها؟ فتختل الشهرة عن أسباب خفية من هذه، وتكون غير مطابقة. وكل ما حصل بسبب خفي فهو الذي يعبر عنه بالبخت كما تقرر. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(224) مبادئ الحرب وأهدافها واحدة والتي ذكر ابن خلدون أكثرها، أما أسبابها فتختلف من جيل لآخر ومن زمن لآخر ومن هدف لآخر.

(225) يرمز ابن خلدون إلى أن الحظ يعم أشياء عديدة بالإضافة إلى الانتصار في الحرب منها ذبائح الصوت والشهرة لأسباب مرتبطة بالرواة أو التعصب، كما أنه لا يوجد قانوناً محدداً للشهرة والقبول وهذا التباين بين المستحقين للشهرة والحاصلين عليها يسبب فجوة وصراع وخلاف وتعاقد في المجتمع.





38 في الجباية وسبب قلتها وكثرتها

اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع⁽²²⁶⁾ كثيرة الجملة، وآخر للدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة. والسبب في ذلك أن الدولة: إن كانت على سنن الدين فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية، وهي حدود لا تتعدى، وإن كانت على سنن التغلب والعصبية فلا بد من البداوة في أولها كما تقدم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها، وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه⁽²²⁷⁾، فيكثر الاعتماد. ويتزايد محصول الاغتباط⁽²²⁸⁾ بقلة المغرم، وإذا كثر الاعتماد كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها، فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد واتصفوا بالكيس، وذهب شر البداوة والسذاجة وخلفها من الإغضاء والتجافي، وجاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس، وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق⁽²²⁹⁾، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم،

(226) الوزائع جمع وزيمة وهو ما يتوزع على الأشخاص (د.وافي ص 688).

(227) هذه القضية خطيرة لأن ابن خلدون يوضح فيها أن العلاقة بين الضرائب من جهة والجد في العمل والاندفاع به علاقة عكسية، لذا يندفخ الناس للعمل إذا قلت الضرائب وهذه الحقيقة على بساطتها أثرت على اقتصاديات وأغفلت مصالح عند عدم مراعاتها. فالكثير من المشاكل قديمة ولكنها تتجدد بثوب جديد وطرق جديدة.

(228) الاغتباط التبيح بالحال الحسنه (من المصباح والقاموس) نقلاً عن وافي ص 688.

(229) التحذلق: حذلق أظهر الحذق أو أضعى أكثر مما عنده كتحذلق (القاموس).





ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر لهم الجباية⁽²³⁰⁾، ويضعون المكوس على المبايعات وفي الأبواب كما نذكر بعد، ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تثقل المغارم على الرعايا وتهضم وتصير عادة مفروضة، لأن تلك الزيادة تدرجت قليلاً قليلاً ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين، ولا من هو واضعها. إنما تثبت على الرعايا كأنها عادة مفروضة ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال فتذهب غبطة الرعايا في الاعتماد لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع، إذا قابل بين نفعه ومغارمه وبين ثمرته وفائدته⁽²³¹⁾، فتتقبض كثير من الأيدي عن الاعتماد جملة، فتتقص جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها. وربما يزيدون في مقدار الوظائف إذا رأوا ذلك النقص في الجباية ويحسبونه جبراً لما نقص، حتى تنتهي كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة، لكثرة الإنفاق حينئذ في الاعتماد وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة المرجوة به. فلا تزال الجملة في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقض العمران بذهاب الآمال من الاعتماد، ويعود وبال ذلك على الدولة، لأن فائدة الاعتماد عائدة إليها⁽²³²⁾. وإذا فهمت ذلك علمت أن أقوى الأسباب في الاعتماد تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن⁽²³³⁾، فبذلك تتبسط النفوس إليه لثقتها بإدراك المنفعة فيه. والله سبحانه وتعالى مالك الأمور كلها، ويبيده ملكوت كل شيء.

(230) هذه إشارة لبعض الأفكار التي تحملها نظرية الاقتصادي الكبير كينز حيث أن الوفرة الاقتصادية تؤدي إلى رفع مدخول الوظائف، وزيادة الأموال الموزعة للأفراد.

(231) نظام التحليل لأوضاع الضرائب الذي يحلله ابن خلدون يشابه دورة اقتصادية تبدأ بانفتاح ثم رخاء ثم تشدد ثم سقوط، ولكل فترة تاريخها بالنسبة للدولة ومسبباتها ونمط قبول الناس لها، وتحمل هذه الدورة أسباب وفوق الكساد وخطواته.

(232) زيادة الضرائب لنقص العجز الذي حلله ابن خلدون بسبب ترك الناس الصنائع أو الزراعة أو الأعمال في كثير من الأحوال إلا أنه له أثر آخر أكثر أثراً هو ارتفاع أسعار السلع وتضخم ثمنها لأن الدفع للضرائب لا يقوى على الاستمرار بدون وجود شخص يدفع كافة التكاليف وضرائبها. وهذا هو المستهلك النهائي وهذا المشهد نلاحظه دائماً في عصرنا ذو العملة الممثلة بالأوراق الملونة.

(233) يشير ابن خلدون لأحد أسباب نجاح الأعمال وهو العمالة على قدر العمل، لأن زيادة العاملين مع قلة العمل يسبب قلة مدخولاتهم ومن ثم قلة المنفعة والاهتمام بهم، وربما يؤدي ذلك إلى هجرها وهذا له آثار اقتصادية سلبية على الأفراد والنشاط والمجتمع.





39 في ضرب المكوس أواخر الدولة

اعلم أن الدولة تكون في أولها بدوية كما قلنا ، فتكون لذلك قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وانفاقها قليلاً ، فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها، بل يفضل منها كثير عن حاجاتهم، ثم لا تلبث أن تأخذ بدين الحضارة في الترف وعوائدها، وتجري على نهج الدول السابقة قبلها، فيكثر لذلك خراج أهل الدولة، ويكثر خراج السلطان خصوصاً كثرة بالغة بنفقته في خاصته، وكثرة عطائه⁽²³⁴⁾، ولا تقي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة إلى الزيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة، فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع أولاً كما قلناه، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية، ويدرك الدولة الهرم، وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال، والقاصية، فنقل الجباية وتكثر العوائد، ويكثر بكثرتها أرزاق الجند وعطاؤهم. فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضربها على البياعات، ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمنان في الأسواق، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة، وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية، وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة، فتكسد الأسواق لفساد الآمال، ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة، ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل.

وقد كان وقع منه بأمصار المشرق في أخريات الدولة العباسية والعبيدية

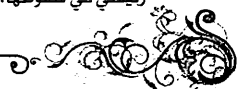
(234) هذا الصرف من قبل السلطان سواء لحاميته أو أتباعه يؤدي إلى زيادة الصرف، كما أن دخول السلطان في البذخ وأوجه الحضارة باب واسع يفضي على الكثير من المداخل كما أنه قد يعيق تقدم الدولة واقتصادها وربما صرف التزاماتها الرئيسية.





كثير⁽²³⁵⁾، وفرضت المغارم حتى على الحاج في الموسم، وأسقط صلاح الدين أيوب تلك الرسوم جملة واعاضها بأثار الخير، وكذلك وقع بالأندلس لعهد الطوائف حتى محا رسمه يوسف بن تاشفين أمير المرابطين والله تعالى أعلم.

(235) هناك دراسات عديدة عن العلاقة بين انخفاض دخل الدول وأسباب انهيارها واتضح ذلك في الدولة العباسية والعبيدية التي ذكرها ابن خلدون كما أن دولة المماليك والدولة العثمانية من بعدها كانت المشاكل الاقتصادية سبب رئيسي في سقوطها.



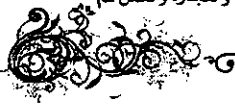


40 في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية

اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بيعات الرعايا وأسواقهم كما قدمنا ذلك في الفصل قبله، وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتلاك عظامهم⁽²³⁶⁾، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره، الحُسبان وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية، لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم، وأن الأرباح تكون على نسبة رءوس الأموال. فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار الجباية وتكثير الفوائد. غلظ عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة. فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك، وماله أعظم كثيرا منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد⁽²³⁷⁾.

(236) الضرائب والمكوس مستويات تصل أحيانا إلى جزء رئيسي من الدخل وهذا المستوى من التعامل تصبح فيه الضرائب مضرة بالناس وتبدأ عمليات التلاعب بين السلطة وداقمي الضرائب، ومعروف أن الضرائب إذا وصلت هذه المرحلة يصبح لها آثار اجتماعية عديدة ويبدأ الناس بالنفور من الحكومة ومعارضتها وربما استمداؤها وهذا مدخل مهم للثورات أو اللامبالاة عند وجود اعتداء على البلد من بلد آخر أو ثوار على السلطة.

(237) يؤكد ابن خلدون أن التجارة والحكم لا يجتمعان، وإذا تدخل الحكم بالتجارة فإنه يفسد قوانين التجارة التي تعتمد على التنافس وآليات السوق، والعرض والطلب ومواسم ارتفاع الأسعار وانخفاضها. والحاكم بقدراته المالية والسلطوية يمكنه البيع بسعر منخفض وقت ارتفاع الأسعار والاحتكار أو مصادرة بعض الماشية والمحاصيل، كل ذلك يؤدي إلى مشاكل للمزارعين والتجارة تبدأ بالخسارة وتمتد إلى عدم الثقة، ثم ترك الصنائع والزراعة والتجارة والعمل ثم





ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غصاً أو بأيسر ثمن، إذ لا يجد من ينافسه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه.

ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولإنفاق البياعات، لم يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضا جامدة ويمكثون عطلاً من التجارة التي فيها كسبهم ومعاشهم. وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن. وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله، فيتعد عن سوقه، ويتعد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية، فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار، لا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش.

وإذا قياس السلطان بين ما حصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل، ثم إنه ولو كان مفيداً فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانیه من شراء أو بيع، فإنه من البعيد أن يوجد فيه من المكس، ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلًا من جهة الجباية⁽²³⁸⁾، ثم فيه التعرض لأهل عمرانه، واختلال الدولة بفسادهم

الكساد فتتغير النفوس والأحوال.

(238) هناك نوع آخر من تسلط الراعي على الرعية في أعمالهم وأرزاقهم وهو نموذ قرابة الحاكم وبعض حاشيته ودخولهم التجارة واستقلالهم السلطة أو النظام بصورة مباشرة أو غيرها في تضخيم تجارتهم، والسيطرة على مفاصل الاقتصاد من خلال الدخول شركاء مع شركات ناجحة أو احتكار وكالات مهمة أو امتياز أخذ تراخيص لقطاعات معينة





ونقصه، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تسمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات، وكان فيها إتلاف أحوالهم، فافهم ذلك⁽²³⁹⁾.

وكان الفرس لا يملكون عليهم إلا من أهل بيت المملكة، ثم يختارونه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم، ثم يشترطون عليه مع ذلك العدل، وأن لا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه، ولا يتاجر فيحب غلاء الأسعار في البضائع، وأن لا يستخدم العبيد فإنهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة.

واعلم أن السلطان لا ينمي ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية وادارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال، والنظر لهم بذلك، فبذلك تبسط آمالهم، وتشرح صدورهم للأخذ في تسمير الأموال وتميتها، فتعظم منها جباية السلطان، وأما غير ذلك من تجارة أو فلاح فإنما هو مضررة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة. وقد ينتهي الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأمراء والمتغلبين في البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم. ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون، ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن⁽²⁴⁰⁾. وهذه أشد من الأولى وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم. وربما يحمل السلطان على ذلك من يداخله من هذه الأصناف، أعنى التجار والفلاحين لما هي صناعته التي نشأ عليها، فيحمل السلطان على ذلك ويضرب معه بسهم لنفسه ليحصل على

أو فتح فروع بامتيازات وأماكن مميزة كل هذه تعيدنا إلى الخطوة الأولى بفقدان الثقة من التجار ومن ثم قلة سيادتهم وانسجامهم من السوق وكل ذلك يؤهل لما ذكره ابن خلدون من قلة التجارة وقصورها.

(239) كما ذكرنا سابقاً من أن هذا العصر أصبح هناك مصادر دخل إضافية للدول مثل بيع المماد والنفط والسياحة، وهذه تقلل من الاعتماد على الضرائب لكن هذه من جهة أخرى تؤدي إلى زيادة دخل الدولة بشكل يقلل من أثر الرعية على الحاكم ويساهم في ظهور ما يسمى بالدولة الربعية التي تملك كافة السلطات والقرارات لأن ليس هناك شيء لدى الشعب يؤثر فيه على قرارات الحاكم.

(240) ما ذكره ابن خلدون هو بعض أنواع الاحتكار بالشراء أو البيع ويحلل أثره السلبي اقتصادياً واجتماعياً، ومعلوم أن الاحتكار من أهم أسباب تدهور الاقتصاد خاصة إذا كان في السلع الرئيسية.





غرضه من جمع المال سريعاً، سيما مع ما يحصل له من التجارة بلا مغرم ولا مكس، فإنها أجدر بنمو الأموال، وأسرع في تثميره، ولا يفهم ما يدخل على السلطان من الضر بنقص جبايته⁽²⁴¹⁾. فينبغي للسلطان أن يحذر من هؤلاء، يعرض عن سعايتهم المضرّة بجبايته وسلطانه والله يلهمنا رشد أنفسنا وينفعنا صالح الأعمال .

(241) يتحدث ابن خلدون عن نمط الدولة في عصره وهي الدولة السلطنة أو الإمارة التي تعتبر الحاكم هو صندوق المال يصرفها كما يرى في مصالحه ومصالح أتباعه وربما رعيته، ويفترض ابن خلدون بالحكم العقلانية للمقارنة بين أضرار مشاركة الناس في تجارتهم أو تركها لهم والاكتفاء بالضرائب والمكوس وهذا الافتراض نظري ومثالي فحفظ النفس قد تتداخل وتحول جمع المال والثروة يتحول من وسيلة إلى غاية ومن مصلحة الدولة إلى مصالح الأفراد.





41 في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة

والسبب في ذلك أن الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبة بمقدار غنائمهم وعصبيتهم، ولأن الحاجة إليهم في تمهيد الدولة كما قلناه من قبل. فرئيسهم في ذلك متجاف لهم عما يسمون إليه من الجباية، معتاض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليهم عزة وله إليهم حاجة، فلا يطير⁽²⁴²⁾ في سهمانه⁽²⁴³⁾ من الجباية إلا الأقل من حاجته، فتجد حاشيته لذلك وأذياله من الوزراء والكتاب والموالي مُملقين⁽²⁴⁴⁾ في الغالب، وجاههم متقلص لأنه من جاه مخدومهم، ونطاقه قد ضاق بمن يزاحمه فيه من أهل عصبيته.

فإذا استفحلت طبيعة الملك، وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه، قبض أيديهم على الجبايات إلا ما يُطير لهم بين الناس في سهمانهم، وتقل حظوظهم إذ ذاك لقلّة غنائمهم في الدولة، بما انكبح من أعنتهم، وصار الموالي والصنائع مساهمين لهم في القيام بالدولة وتمهيد الأمر، فينفرد صاحب الدولة حينئذ بالجباية أو معظمها، ويحتوي على الأموال ويحتجها للنفقات في مهمات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلئ خزائنه ويتسع نطاق جاهه، ويعتز على سائر قومه، فيعظم حال حاشيته وذويه، من وزير و كاتب وحاجب ومولى وشُرطي ويتسع جاههم، ويقتنون الأموال ويتأثلونها.

(242) أطار المال وطيره: قسمه (القاموس)

(243) سهمان جمع سهم وهو النصيب ويجمع على سهمان وأسهم وسهام (المصباح والقاموس)

(244) هذه إشارة هامة من ابن خلدون عن استغناء الحاكم عن بطانته الأولى إذا زانت موارده المالية واستطاع الاستغناء عنهم، ويمكن اعتبار ذلك قانوناً سياسياً فكم من زعيم ضحى أو همش أقرب الناس إليه بعد انفراده بالسلطة، وهذا التجاوز له أسباب مختلفة مثل عدم رغبته أن يشاركوه السلطة، أو لتقريبهم منه يشيرون عليه بصراحة أو جرأة لا يريدان أو التناضس ظاهراً أو خفياً بينه وبينهم، لذا تبدو الحاشية المستحثة التي قربت منه لجاهه وملكه ومطايها الأكثر طاعة والأقل معارضة وأكثر قرباً منه وهنا يتحول إليها ويترك من أسس معه الملك.





ثم إذا أخذت الدولة في الهرم بتلاشي العصبية وفضاء القبيل الماهدين للدولة احتاج صاحب الأمر حينئذ إلى الأعوان والأنصار ولكثرة الخوارج والمنازعين والثوار، وتوهم الانتقاض، فصار خراجه لظهورائه وأعوانه، وهم أرباب السيوف وأهل العصبية، وأنفق خزائنه وحاصله في مهمات الدولة، وقلَّت مع ذلك الجباية لما قدمناه من كثرة العطاء والإنفاق، فيقل الخراج وتشتد حالة الدولة إلى المال، فيتقلص ظل النعمة والترف عن الخواص والحجَّاب والكُتَّاب بتقلص الجاه عنهم، وضيق نطاقه على صاحب الدولة.

ثم يشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال وتتفق أبناء البطانة والحاشية ما تألَّه أباؤهم من الأموال في غير سبيلها من إعانة صاحب الدولة، ويقبلون على غير ما كان عليهم أباؤهم وسلفهم من المناصحة، ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم، فيصطلمها وينزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً وواحداً بعد واحد، على نسبة رتبهم وتكر الدولة لهم⁽²⁴⁵⁾، ويعود وبإل ذلك على الدولة بفضاء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها، ويتقوض بذلك كثير من مباني المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه.

وانظر ما وقع من ذلك لوزراء الدولة العباسية في بني قحطبة وبني برمك وبني سهل وبني طاهر وأمثالهم في الدولة الأموية بالأندلس عند انحلالها أيام الطوائف في بني شهيد وبني عبدة وبني حديرة وبني برد وأمثالهم، وكذا في الدولة التي أدركناها لعهدنا : سنة الله التي قد خلت في عباده.

(فصل) ولما يتوقعه أهل الدولة من أمثال هذه المعاطب صار الكثير منهم ينزعون إلى الفرار عن الرتب والتخلص من ربة السلطان بما حصل في أيديهم من مال

(245) مفهوم المضايقات والمصائب من عصر حاكم لأخر أمر متكرر، وتعدد الأسباب في ذلك وتجتمع بأنه نوع من الحسد للحاكم وحاشيته لحاشية وأعوان سلفه وهذا كله مضر بالدولة وتقدمها ولكل عصر دولة ورجال. وهذا واضح في

بلاد العرب اليوم لغياب مؤسسات التناوب على السلطة





الدولة إلى قطر آخر (246)، ويرون أنه أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته. وهو من الأغلاظ الفاحشة والأوهام المفسدة لأحوالهم وديناهم.

واعلم أن الخلاص من ذلك بعد الحصول فيه عسير ممتع، فإن صاحب هذا الغرض إذا كان هو الملك نفسه، فلا تمكنه الرعية من ذلك طرفة عين، ولا أهل العصبية المزاحمون له، بل في ظهور ذلك منه هدم الملكة وإتلاف لنفسه بمجاري العادة بذلك، لأن ربة الملك يعسر الخلاص منها، سيما عند استتجال الدولة وضيق نطاقها وما يعرض فيها من البعد عن المجد والخلال والتخلق بالشر، وأما إذا كان صاحب هذا الغرض من بطانة السلطان وحاشيته وأهل الرتب في دولته فقل أن يُخلَى بينه وبين ذلك. أما أولاً: فلما يراه الملوك أن ذويهم وحاشيتهم بل وسائر رعاياهم مماليك لهم مطلعون على ذات صدورهم، فلا يسمحون بحل ربقته من الخدمة ضناً بأسرارهم وأحوالهم أن يطلع عليها أحد، وغيره من خدمته لسواهم، ولقد كان بنو أمية بالأندلس يمنعون أهل دولتهم من السفر لفريضة الحج لما يتوهمونه من وقوعهم بأيدي بني العباس، فلم يحج سائر أيامهم أحد من أهل دولتهم، وما أبيع الحج لأهل الدول من الأندلس إلا بعد فراغ شأن الأموية ورجوعها إلى الطوائف، وأما ثانياً فلأنهم وإن سمحوا بحل ربقته هو فلا يسمحون بالتجافي عن ذلك المال، لما يرون أنه جزء من مالهم كما يرون أنه جزء من دولتهم، إذ لم يكتسب إلا بها وفي ظل جاهها، فتحوم نفوسهم على انتزاع ذلك المال والتقامه كما هو جزء من الدولة ينتفعون به.

ثم إذا توهمنا أنه خلص بذلك المال إلى قطر آخر، وهو في النادر الأقل، فتمتد إليه أعين الملوك بذلك القطر وينتزعونه بالإرهاب والتخويف تعريضاً أو

(246) تهريب الأموال عملية قديمة يشير إليها ابن خلدون هنا وهي فساد لصاحبها لكنها الحل الذي يراه للحفاظ على ما يمكن من أمواله، والأموال المهاجرة لا يستفيد منها صاحبها إلا حد العيش وربما الكفاف، ودائماً الأموال إذا قلت مشكلة وإذا زادت مشكلة أكبر.





بالتقهر ظاهراً⁽²⁴⁷⁾، لما يرون أنه مال الجباية والدول، وأنه مستحق للإنفاق في المصالح، وإذا كانت أعينهم تمتد إلى أهل الثروة واليسار المكتسبين من وجوه المعاش، فأحرى بها أن تمتد إلى أموال الجباية والدول التي تجد السبيل إليه بالشرع والعادة⁽²⁴⁸⁾. فهذا وأمثاله من جملة الوسواس الذي يعتري أهل الدول لما يتوقمونه من ملوكهم من المعاطب، وإنما يخلصون إن اتفق لهم الخلاص بأنفسهم، وما يتوهمونه من الحاجة ففقط ووهم، والذي حصل لهم من الشهرة بخدمة الدول كاف في وجدان المعاش لهم بالجرايات السلطانية أو بالجاه في انتحال طرق الكسب من التجارة والفلاحة والدول أنساب والله سبحانه هو الرزاق، وهو الموفق بمنه وفضله، والله أعلم.

(247) هذا النص يرسمه ابن خلدون كرسالة حضاريه لهواة الادخار لثرواتهم في عالم الغرب ومصارفة بعض دول الاستثمار وإن كانت قوانين اللعبة واحدة فإن الأدوار قد تتطور، الآن فالبنوك أو مؤسسات الاستثمار أو الأزمات الاقتصادية تقوم بدور ملوك ذلك العصر.

(248) ولقد حاول السلطان أبو يحيى زكريا بن أحمد اللحياني تاسع أو عاشر ملوك الحفصيين بإفريقيا الخروج من عهدة الملك واللحاق بمصر فراراً من طلب صاحب الثغور العربية لما استجمع لغزوة تونس. فاستعمل اللحياني الرحلة إلى ثغر طرابلس يورى بتمهيد، وركب السفينة من هناك، وخلص إلى الإسكندرية بعد أن حمل جميع ما وجده ببيت المال من الصامت والذخيرة، وباع كل ما كان بخزائنتهم من المتاع والمقار والجوهر، حتى الكتب، واحتمل ذلك كله إلى مصر ونزل على الملك الناصر محمد بن قلاوون، سنة سبع عشرة من المائة الثامنة، فأكرم نزله ورضع مجلسه، ولم يزل يستخلص ذخيرته شيئاً فشيئاً بالتمريض إلى أن حصل عليها، ولم يبق معاش ابن اللحياني إلا في جرايته التي فرضت له، إلى أن هلك سنة ثمان وعشرين حسبما نذكره في أخباره (المقدمة ص 696) وتكرر قصة اللحياني بأوجه وطريق عديدة وإن تغير العصر والمكان.





42 في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية (249)

والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هو السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران. فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما في أيدي الحاشية والحامية، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم. فيقع الكساد حينئذ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك. لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلّة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم، أمّ الأسواق كلها⁽²⁵⁰⁾، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصاريفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنة الله في عباده⁽²⁵¹⁾.

(249) مفهوم الجباية عند ابن خلدون يعني الإيراد الكلي للدولة حيث الدخل معظمه منها، وإن كان ابن خلدون يعبر عن عصره حيث أن السلطان هو مالك الخزينة والمتصرف بها.
(250) الدولة أم الأسواق كلها، لأنها تملك التأثير الاقتصادي على الرعية من خلال ما تفرضه من ضرائب أو مكوس أو تتحكم فيه من سلع، ولكن إلى أي درجة ينطبق كلام ابن خلدون على الدولة الرأسمالية المعاصرة التي تؤثر بها الشركات في سياساتها واقتصادياتها.
(251) يمكن إعادة قراءة هذا النص وفق نظريات النقشف التي تسوق لها بعض دول العالم الثالث أو زيادة الضرائب كما يسوق لها العالم الغربي كما أن نظرية كينز تتوافق مع هذا النص من خلال أهمية الموفورات المالية في دعم الاقتصاد.





43 في أن الظلم مؤذن بخراب العمران

اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها⁽²⁵²⁾. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبه. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه⁽²⁵³⁾ إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وابتذر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها. فخف ساكن القطر، وختل دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تقسد بفساد مادتها ضرورة⁽²⁵⁴⁾.

ولا تنظر في ذلك إلا أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها، ولم يقع فيها خراب واعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر. فلما كان المصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً، لأن النقص إنما يقع

(252) ما يذكره ابن خلدون هو صورة من صور الفساد بالظلم، ولكن الظلم أحياناً يؤثر على الطباع ويفسدها، لذا ينتشر الفساد بأنواعه سواء الغش والتزوير والاختلاس، وهذا يدمر البلد اقتصادياً واجتماعياً.

(253) نفاق أسواقه: اتساعها وتناميها.

(254) في عصر ابن خلدون كان الناس يمكنهم التنقل من بلد لآخر ولكن في عصرنا الحاضر عصر الدولة القومية الانتقال من بلد إلى آخر فيه صعوبة. والسكان في ازدياد لذا تظهر مشاكل جديدة من قلة الأعمال والأرزاق تؤثر بالكسل والإهمال وفساد الذمم وانتشار الغش وغيرها.





بالتدرّيج، فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في مصر لم يظهر أثره إلا بعد حين، وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قيل خراب المِصر، وتجيء الدولة الأخرى، فترقعها بجذتها، وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه، فلا يكاد يشعر به، إلا أن ذلك في الأقل النادر.

والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه، ووباله عائد على الدول (255).

ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والممانعون لحقوق الناس ظلمة، وغُصَّاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذها به الآمال من أهله (256).

واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران. كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان

(255) هناك منهجية تحليلية لابن خلدون تعتمد على آليات محددة ففي دراسات التحضر هناك خط من البداوة إلى الحضارة، وفي دراسة أثر الظلم يعتمد منهجية التوازن بين الظلم ووفور العيش والملاقة العكسية هذه هي منهجية ابن خلدون في التحليلات الاقتصادية بشكل عام، فالظلم، والجباية، وتدخل السلطان كلها ووبال على المجتمع. (256) لله در ابن خلدون ولعالم يضيف - بما يناسب عصرنا- وشراء بعض العقارات أو الأملاك بالقوة ظلم، وسحب الوكالات من أصحابها ظلم، والدخول مهمم شراكة بالوكالات ترغيباً أو ترهيباً ظلم واستغلال النفوذ بالتجارة، ووضع النظم التجارية والاقتصادية لصالح فئات معينة أو تجار معينين ظلماً، والتلاعب المقصود بالأسهم ظلم، واحتكار بعض النشاطات ظلم، وتهديد الناس في أرزاقها ظلماً، وسلسلة الظلم التي لا تنتهي لأن كل تجاوز للحق والمعروف ظلم.





تحريمهم مهما. وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر.

ولو كان كل واحد قادراً عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وُضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع، التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر، إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من لا يُقدر عليه، لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان⁽²⁵⁷⁾. فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه. (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)⁽²⁵⁸⁾.

ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتخسير الرعايا بغير حق. وذلك أن الأعمال من قبيل الممتلكات كما سنبين في باب الرزق. لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران، فإذا مساعيتهم وأعمالهم كلها ممتلكات ومكاسب لهم، بل لا مكاسب لهم سواها، فإن الرعية المعتمدين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمادهم ذلك. فإذا كُفوا العمل في غير شأنهم وأتخذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك⁽²⁵⁹⁾، وهو ممتلكاتهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة. وإن تكرر ذلك أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا من السعي فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاض العمران وتخريبه، والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(257) تأمل تحديد ابن خلدون للظلم "أن الظلم لا يقدر عليه إلا من لا يُقدر عليه" لأن إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، وهذا المفهوم يميز بين اعتداء الناس بعض لبعض وبين الظلم من صاحب سلطة لا يمكن رده إلا نادراً وبمشقة.

(258) استلورد ابن خلدون في توضيح أن القادر على الظلم لم يصدر فيه حكم شرعي وأن حد الحرابة ليس له علاقة في هذه الأنواع من الظلم لأنها تقع من أناس مُدافعون وأيديهم غير مبسوطة (انظر المقدمة ص 700).

(259) هذا التحليل لابن خلدون يؤكد على القيمة الكلية للعمل والإنتاج، وأن الاعتداء على الأفراد من خلال سرقة جهيم أو الإخلال به، هو تدمير لمصادر رزقهم الذي يؤثر بدوره على الاقتصاد الكلي، فابن خلدون بتحليلاته يؤكد أنه أكثر وعياً من مخططي وصانعي السياسات الاقتصادية في كثير من بلداننا في هذا العصر.





وأعظم من ذلك في الظلم وفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس ، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع، وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان على التراخي والتأجيل⁽²⁶⁰⁾، فيتعللون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تحدثهم المطامع من جبر ذلك بحوالة الأسواق في تلك البضائع التي فرضت بالفلاء إلى بيعها بأبخس الأثمان⁽²⁶¹⁾، وتعود خسارة ما بين الصفتين على رعوس أموالهم. وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق في البضائع، وسائر السوق وأهل الدكاكين في المأكّل والفواكه، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات، وتتوالى على الساعات، وتجعف برعوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رعوس الأموال في جبرها بالأرباح، ويتناقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطلُ معاش الرعايا، لأن عامته من البيع والشراء. وإذا كانت الأسواق عطلاً منها بطل معاشهم، وتنقص جباية السلطان أو تقسد، لأن معظمها من أوساط الدولة⁽²⁶²⁾، وما بعدها إنما هو من المكوس على البياعات كما قدمناه. ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد

(260) يحدث هذين الأمرين في عصرنا هذا، وهو فرض الشراء بأسعار منخفضة أو فرض البيع بأسعار مرتفعة وهذا الأخير هو الأكثر في عصرنا الحاضر وكم من سلعة احتكرها تاجر أو عدة تجار أو شركة في البورصة وتسبب غلأ في المجتمع لا يمكن إيقافه خاصة إذا كانت السلعة من مستلزمات البناء أو من ضروريات الطعام، وتأمل ارتفاع الحديد والسكر والفاكهة في بعض الدول تجده كذلك.

(261) الشراء بالأجل ثم البيع - سواء كان هذا الشراء ضمن بيع العينة - وهو شراء أجل مع رفع السعر - أو شراء فائدة ربوية، أحد أسباب رفع السعر والتضخم في الأسعار، لأن سعر السلعة أضيف إلى تكاليفها فرق سعر التأجيل، وهناك علاقة طردية بين انتشار السلع بالأجل وزيادة الإقبال عليها والتضخم، فتفهم لماذا ترتفع الأسعار وتقل فاعلية الأموال في يدك.

(262) أوساط الدولة أي أوساط المجتمع فحاشية وأهل السلطان قليلاً ما يُلزمون بالضرائب بما يتناسب مع ثروتهم، والفقراء لا يملكون مالا أو تجارة يؤخذ منها ضرائب وتبقى أوساط الدولة أو الطبقة الوسطى في المجتمع أو البرجوازية في المفهوم الماركسي هم من يقومون بهذا الدور عند ضعفهم تبدأ المشاكل ويقبل دخل الدولة





عمران المدينة⁽²⁶³⁾ . ويطرق هذا الخلل على التدرّيج ولا يُشعر به .
هذا ما كان بأمثال هذه الذرائع والأسباب إلى أخذ الأموال . وأما أخذها مجاناً
والعدوان على الناس في أموالهم وحُرْمَتهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم .
فهو يُفضي إلى الخلل والفساد دفعة ، وتتقض الدولة سريعاً بما ينشأ عنه من
الهرج المفضي إلى الانتقاض .

ومن أجل هذه المفاصد حظر الشرع ذلك كله وشرع المكايسة⁽²⁶⁴⁾ في البيع
والشراء ، وحظر أكل أموال الناس بالباطل ، سداً لأبواب المفاصد المفضية إلى
انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش .

واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من
المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال ، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا
يفي به الدخل على القوانين المعتادة ، فيستحدثون ألقاباً ووجوهاً يوسعون بها
الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج ، ثم لا يزال الترف يزيد ، والخرج بسببه يكثر ،
والحاجة إلى أموال الناس تشتد ، ونطاق الدولة بذلك يزيد ، إلى أن تتمحي
دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها . والله أعلم .

(263) كما ذكرت في هامش سابق أن الدولة القومية المعاصرة تتعرض إلى مشاكل أخرى من جراء ضعف الدول مثل الفساد والاقتراض المضّر بالمجتمع وكل ذلك له أثر مباشر على الاقتصاد .

(264) المقايسة هي المفاضلة والشطارة عند البيع والشراء ويستخدمها الإنسان لتأكيد ملكه للشئ وإرادته للبيع





في الحجاب كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم



اعلم أن الدولة في أول أمرها تكون بعيدة عن منازع الملك كما قدمناه، لأنه لا بد لها من العصبية التي بها يتم أمرها ويحصل استيلاؤها، والبداءة هي شعار العصبية. والدولة إن كان قيامها بالدين فإنه بعيد عن منازع الملك، وإن كان قيامها بعز الغلب فقط فالبداءة التي بها يحصل الغلب بعيدة أيضا عن منازع الملك ومذاهبه، فإذا كانت الدولة في أول أمرها بدوية كان صاحبها على حال الغضاضة والبداءة والقرب من الناس وسهولة الإذن (265).

فإذا رسخ عزه وصار إلى الانفراد بالمجد، واحتاج إلى الانفراد بنفسه عن الناس للحديث مع أوليائه في خواص شئونه، لما يكثر حينئذ من بحاشيته، فيطلب الانفراد عن العامة ما استطاع، ويتخذ الإذن ببابه على من لا يأمنه من أوليائه وأهل دولته، ويتخذ حاجباً عن الناس يقيمه ببابه لهذه الوظيفة.

ثم إذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالت خلق صاحب الدولة إلى خلق الملك، وهي خلق غريبة مخصوصة، يحتاج مباشرها إلى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها، وربما جهل تلك الخلق منهم بعض من يباشرهم فوقع فيما لا يرضيهم، فسخطوه وصاروا إلى حالة الانتقام منه فانفرد بمعرفة هذه الآداب الخواص من أوليائهم وحجبوا غير أولئك الخاصة عن لقاءهم في كل وقت، حفاظاً على أنفسهم من معاينة ما يسخطهم، وعلى الناس من التعرض لعقابهم.

(265) الدول ثلاثة في تحليل ابن خلدون، دولة دينية، ودولة بدوية، ودولة تسيير في التحضر، الدولة البدوية تسيير إلى التحضر، أما الدينية فلم يفصل بها ابن خلدون، والحقيقة أن هناك أنماط من الدول أخرى مثل الدول التي تحاول الجمع بين الملك والدين، والدول التي لديها تحضر في أوجه وبداءة في أوجه مثل دولة المرابطين وزناتنة وغيرهم، ويمكن بناء متصل لتطور الدول والسلطة من طور إلى طور ضمن تحليلات ابن خلدون.





فصار لهم حجاب آخر أخص من الحجاب الأول، يفضي إليهم منه خواصهم من الأولياء ويحجب دونه من سواهم من العامة، والحجاب الثاني يفضي إلى مجالس الأولياء، ويحجب دونه من سواهم من العامة.

والحجاب الأول يكون في أول الدولة كما ذكرنا، كما حدث لأيام معاوية وعبد الملك وخلفاء بني أمية، وكان القائم على ذلك الحجاب يسمى عندهم الحاجب جريباً على مذهب الاشتقاق الصحيح.

ثم لما جاءت دولة بني العباس وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف، وكملت خُلقُ الملك على ما يجب فيها، فدعا ذلك إلى الحجاب الثاني، وصار اسم الحاجب أخص به، وصار بياب الخلفاء داران للعباسية: دار الخاصة، ودار العامة⁽²⁶⁶⁾، كما هو مسطور في أخبارهم⁽²⁶⁷⁾.

ثم حدث في الدول حجاب ثالث أخص من الأولين، وهو عند محاولة الحجر على صاحب الدولة. وذلك أن أهل الدولة وخواص الملك إذا نصبوا الأبناء من الأقباب، وحاولوا الاستبداد عليهم، فأول ما يبدأ به ذلك المستبد أن يحجب عنه بطانة أبيه وخواص أوليائه، يوهمه أن في مباشرتهم إياه خرق حجاب الهيبة، وفساد قانون الأدب، ليقطع بذلك لقاء الغير، ويعوده ملابسة أخلاقه هو، حتى لا يتبدل به سواه، إلى أن يستحكم الاستيلاء عليه، فيكون هذا الحجاب من

(266) شاع الحجاب الأول في الدولة الأموية والعباسية الأولى والحجاب الثاني في الدولة العباسية الثانية والحجاب الثالث في أوقات ضعف الدول مثل الدولة الأموية في الأندلس في آخرها وأواخر الدولة العباسية "د. وافي بتصرف ص705"

(267) تواصل الحاكم مع العامة مسألة لها طرق وأساليب وما يعرضه ابن خلدون هنا ينطبق على الدولة في عصره وما سبقه خاصة الدول العربية. واليوم أضافت مفاهيم ميكافيلي وهوبز وغيرهم من سياسي الفكر الغربي مفاهيم جديدة لمفهوم السلطة والتعامل مع الشعب سواء بالتمثيل عليهم أو الظهور بمظهر الراعي لشؤونهم حتى يكسب ودهم واحترامهم حتى وإن كان بالدول التي فيها انتخاب مباشر فمعظم الحكام يمارسونه خاصة أمام كمرات التصوير، والحقيقة أن الاختلاط بالعامة وخدمتهم أمران قد يجتمعان أو يفترقان، وهما من أصعب مهام الحاكم.





دواعيه. وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا أواخر الدولة كما قدمناه في الحجر، ويكون دليلاً على هرم الدولة ونفاذ قوتها. وهو مما يخشاه أهل الدول على أنفسهم، لأن القائمين بالدولة يحاولون ذلك بطباعهم عند هرم الدولة وذهاب الاستبداد من أعقاب ملوكهم، لما رُكِبَ في النفوس من محبة الاستبداد بالملك وخصوصاً مع الترشيح لذلك وحصول دواعيه ومباده.





45 في انقسام الدولة الواحدة بدولتين

اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها، وذلك أن الملك عندما يستفحل ويبلغ من أحوال الترف والنعيم إلى غايتها، ويستبد صاحب الدولة بالمجد وينفرد به، يأنف حينئذ عن المشاركة، ويصير إلى قطع أسبابها ما استطاع، ياهلاك من استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه. فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بأنفسهم، ونزعوا إلى القاصية، و(واجتمع) إليهم من يلحق بهم (في) مثل حالهم من الاغترار والاسترابة، ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضايق ورجع عن القاصية، فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها. ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة، حتى يقاسم الدولة أو يكاد.

وانظر ذلك في الدولة الإسلامية العربية حين كان أمرها حريزاً مجتمعاً، ونطاقها ممتداً في الاتساع، وعصبية بني عبد مناف واحدة غالبية على سائر مضر، فلم ينبض عرق من الخلاف سائر أيامها، إلا ما كان من بدعة الخوارج المستميتين في شأن بدعتهم⁽²⁶⁸⁾، لم يكن ذلك لنزعة ملك ولا رئاسة، ولم يتم أمرهم لمزاحمتهم العصبية القوية.

ثم لما خرج الأمر من بني أمية واستقل بنو العباس بالأمر، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من الغلب والترف، وأذنت بالتقلص عن القاصية، نزع عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس، قاصية دولة الإسلام، فاستحدث بها ملكاً، واقتطعها عن دولتهم، وصير الدولة دولتين، ثم نزع إدريس إلى المغرب، وخرج به وقام بأمره، وأمر ابنه من بعده البرابرة من أوربة ومغيلة وزنانة، واستولى

(268) الخوارج أحد التيارات السياسية التي ظهرت في صدر الإسلام وكانت معاركهم مع الأمويين دامية ومستمرة، وكونوا اتجاهاً سياسياً ثورياً يدافع عن مبدئي الحرية والمشاركة السياسية وهذا معارض لاتجاه دولة بني أمية التي تعتمد على نوع من الجبرية في السلطة، وكان عليهم ملاحظات في الإعتقاد، واستجابة الدعاء.





على ناحية المغربين، ثم ازدادت الدولة تقلصا فاضطرب الأغالبة في الامتاع عليهم، ثم خرج الشيعة وقام بأمرهم كتامة وصنهاجة، واستولوا على إفريقية والمغرب، ثم مصر والشام والحجاز، وغلبوا على الأدارسة، وقسموا الدولة دولتين أخريين، وصارت الدولة العربية ثلاث دول: دول بني العباس بمركز العرب، وأصلهم ومادتهم الإسلام، ودولة بني أمية المجددين بالأندلس ملكهم القديم وخلافتهم بالمشرق، ودول العبيديين بإفريقية ومصر والشام والحجاز. ولم تزل هذه الدولة⁽²⁶⁹⁾ إلى أن كان انقراضها متقاربا أو جميعا⁽²⁷⁰⁾.

وكذلك انقسمت دولة بني العباس بدول أخرى، وكان بالقاصية بنو سامان فيما وراء النهر وخراسان، والعلوية في الديلم وطبرستان، ثم جاء السلجوقية فملكوا جميعا ذلك. ثم انقسمت دولتهم أيضا بعد الاستفحال كما معروف في أخبارهم. وقد ينتهي الانقسام إلى أكثر من دولتين وثلاثة كما وقع من ملوك الطوائف في الأندلس، وفي غير أعياص الملك من قومه. وهكذا شأن كل دولة لا بد وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالنزف والدعة، وتقلص ظل الغلب، فيقتسم أعياصها أو من يغلب من رجال دولتها الأمر⁽²⁷¹⁾، وتتعدد فيها الدول. والله وارث الأرض ومن عليها.

(269) في جميع النسخ الدولة والصواب الدول لأن الكلام منسوب على الدول الثلاث لا على دولة الفاطميين وحدها (د.وافي 707)

(270) ذهب هذه الدول ما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين وهذا الفرق قصير في عمر الأمم.

(271) العيص جمع عيصان وأعياص (من القاموس) ويقصد به رجاء انتقال الملك إليه من أصوله أي من أبناءه وأجداده.





46 في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع

قد قَدَّمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحداً، وبيناً أنها تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها⁽²⁷²⁾. وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد يتبته كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير مَنْ قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافئها. والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه⁽²⁷³⁾، ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشى عليه عائدة

(272) يمكن استكشاف أحد أنماط التحليل النظرية لدى ابن خلدون من خلال تحديد نمط من تطور الدولة من البداية واليساملة إلى التعميد والتحصن ثم الانفراد بالملك ثم بداية الاضمحلال وأسبابه، ويلاحظ أن نظير ابن خلدون يعتمد على أركان واضحة أهمها الجبرية في التطور، وأن التطور يأخذ المراحل المتتالية ويبقى التساؤل إلى أي مدى يمكن أن ينطبق رأي ابن خلدون على مجتمعاتنا المعاصرة؟ وإلى أي مدى تقبل بنظرية الهرم الجبرية في ظل التناقض الديمقراطي في التعاقب على السلطة؟ وهل يمكن تفسير سقوط أو ضعف دول كانت سائدة قبل نحو قرن من خلال الهرم الذي دخل عليها؟ وما هي آثار العوامل الأخرى في ذلك؟

(273) العوائد هي المواد المستحكمة في المجتمع والتي تجعل سلوك الأفراد نمطياً ومشابه لآثاره وأقرانه وبني جيله ومن هم قريبين منه بالمكانة الاجتماعية أو الأسرية، وهنا نرى ابن خلدون يمرض مفهوماً اجتماعياً ويؤكد بالأمثلة وبأهل السلطة وينطبق ذلك على خروج الشخص عن أحوال مجتمعه، وهذا التحليل قريب من تحليل دوركايم للظاهرة الاجتماعية التي يرى أن أحد خصائصها الجبرية، ويثار تساؤل: هل استفادة دوركايم من المقدمة في هذا الموضوع حيث كانت أجزاء مهمة من المقدمة متاحة باللغة الفرنسية منذ عام 1858 أي قبل كتابة دوركايم نظريته بمقود.





ذلك وعاقبته في سلطانه. وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها، لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي، وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس. فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أو هام الأبهة⁽²⁷⁴⁾، فتتذرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.

وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها ويومض دُبالها⁽²⁷⁵⁾ إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء. فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه. و(لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ).

(274) الابيهية: هيبة مصطعة يقبلها الناس لما يملكه السلطان من مقومات الدفاع عنها لكن تغير الأحوال أو قلة موارد الدولة أو تزايد مشاكلها الداخلية أو الخارجية يجعل الناس يزيحون تلك الابيهية ويبحثون عن مطالبهم التي تسرع في ذهاب الدولة أو تشرذمها.

(275) يومض ذبالها: الشمعة قبل أن تنطفئ توهم بشكل واضح وهذه تشعر الذي أمامها بأنها تعافت صحتها، وهذه قريبة من صحوة الموت حيث أن معظم المرضى قبل الوفاة تتحسن أحوالهم فجأة حتى يظن القريب منهم بزوال المرض، لكنهم يفاجئون بانتكاسة تعقبها وفاة.





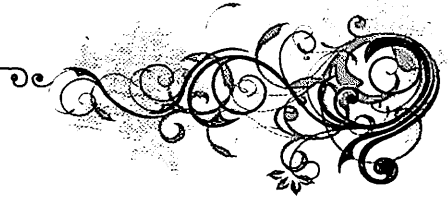
47 في كيفية طروق الخلل للدولة

اعلم أن مبني الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طرقت الدولة طرقها في هذين الأساسين. فلنذكر أولاً طروق الخلل في الشوكة والعصبية، ثم نرجع إلى طروقه في المال والجبابة.

واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية، وإنه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتعبة لها، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة. فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية⁽²⁷⁶⁾، كان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرياه المقاسمين له في اسم الملك، فيستبد في جدع أنوفهم بما بلغ من سواهم، ويأخذهم الترف أيضاً أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعز والقب، فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر. ثم يصير القهر آخرًا إلى القتل لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر، فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه، فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه، فيهلكون ويقلون وتفسد عصبية صاحب الدولة منهم، وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها، فتتحل عروتها، وتضعف شكيمتها، ويستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان، ويتخذ منهم

(276) العصائب القريبة من صاحب الملك يبدأ بهم قبل غيرهم لأنهم أقرب الناس إليه وأعرفهم بأحواله وأكثرهم حسداً له لتشابه أحوالهم قبل استنثاره بالملك، كما أن كسر أنوفهم يعطي درساً للأبغديين بالانضباط والطاعة. ومع ذلك غالباً ما يشيهمهم بالمال حتى يصرفهم عن الملك ويبقيهم بحاجة له، وهذا الانفراد يسبب مشاكل عصبية لا يمكن رفعها قد تكون أحد أسباب السقوط لاحقاً.





عصبية، إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمة لفقدان الرحم⁽²⁷⁷⁾، لما جعل الله في ذلك.

فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية، ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى، فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً، فيهلكهم صاحب الدولة، ويتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد. ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأول، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدمناه. فيستولي عليهم الهلاك بالتurf والقتل، حتى يخرجوا عن صبغة تلك العصبية، وينسوا نعرتها وسورتها ويصيروا أجراء على الحماية، ويقلون لذلك، فتقل الحماية التي تنزل بالأطراف والثغور. فيتجاسر الرعايا على نقض الدعوة في الأطراف، ويبادر الخوارج على الدولة من الأعياص وغيرهم إلى تلك الأطراف، لما يرجون حينئذ من حصول غرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم، وأمنهم من وصول الحماية إليهم، ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة⁽²⁷⁸⁾، وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاثة على قدر قوتها في الأصل كما قلناه، ويقوم بأمرها غير أهل عصبيتها، ولكن إذعائاً لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود⁽²⁷⁹⁾.

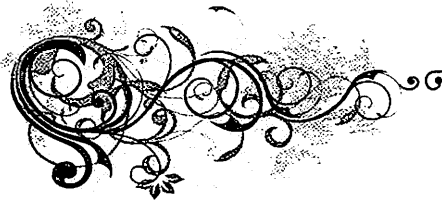
فإذا خرج الدعوة آخرًا فيتقلبون على الأطراف والقاصية، وتحصل لهم هناك دعوة وملك تنقسم به الدولة وربما يزيد ذلك متى زادت الدولة نقصاً، إلى أن ينتهي إلى المركز، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف، فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها.

(277) العصبية بدون نسب هي عصبية مصطنعة ترتبط بالمصلحة ومنها عصبية الموالي والخدم وبعض الأحلاف، وسرعان ما تنفرد هذه العصبية إذا قل العطاء لهم أو ما يخصهم من مال أو كان الأعداء أقوياء، كل ذلك يؤدي إلى ابتعادهم عن صاحبهم لذا ذكر ابن خلدون لهؤلاء بأنهم عصبية، مفهوم مجازي قياساً بالتحليل السابق للعصبية.

(278) يقصد بالخوارج هنا الخارجين على الدولة وليست فرقة الخوارج المعروفة.

(279) يستعرض ابن خلدون نموذج الدولة الأموية وكيف كانت عصبيتها قوية ولكنها مسموعة ثم كيف تغيرت الأحوال واضمحلت عصبية العرب بعد ذلك (انظر المقدمة ص710).





وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغنى عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة، فيستغنى بذلك عن قوة العصائب، ويكفي صاحبها، بما حصل لها في تمهيد أمرها، الأجراء على الحامية من جندي ومرتق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده.

وربما كانت الدولة في هذا الحال أسلم من الخوارج والمناعة لاستحكام صبغة التسليم والانقياد⁽²⁸⁰⁾ لهم. فلا تكاد النفوس تحدث سرها بمخالفة، ولا يختلج في ضميرها انحراف عن الطاعة، فيكون أسلم من الهرج والانتقاض الذي يحدث من العصائب والعشائر. ثم لا يزال أمر الدولة كذلك وهي تتلاشى في ذاتها، شأن الجرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء، إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور. و (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ) ولكل دولة أمد. (وَاللَّهُ يُمَدُّ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) وهو الواحد القهار⁽²⁸¹⁾.

(280) بدراسة التاريخ الإسلامي يتضح أن جميع الدول كان هناك من ينازعها على السلطة باستثناء حالتين هما: الدولة العباسية بعد عصرها الأول أي من بعد عصر المعتصم عام 250هـ تقريباً بعدما حيث تم التسليم للخليفة بالسلطة الدينية وتم تقاسم السلطة السياسية معه من خلال الأمراء الأتراك الذين تقابح نفوذهم على الدولة ومن بعدهم دول الترك التي ظهرت تحت جناح الخلافة العباسية، وسر بقاء السلطة اعتقادها ولاء القادة بقداصة منصب الخلافة وأنه لا بد أن يكون من قريش لذا كانوا في أحيان عديدة يعزلون خليفة ويولون من نفس البيت، ولم تسقط الخلافة إلا بهجوم هولاكو على بغداد عام 656هـ لذا كان سر البقاء الاعتقاد بقداصة هذا المنصب وأنه خاص بقريش، اكتفاء القادة الأتراك بالسلطة والتسلط في ظل بقاء الخليفة، ويؤكد ذلك الثورات التي حدثت في أول دولة بني العباس قادها أناس من قريش أمثال ثورة عبد الرحمن الداخل في الأندلس وثورة الادارسة في المغرب، وثورة ذو النفس الزكية وغيرها، فكون الداخل وإدريس يرجعون للنسب القرشي التف الناس حولهما ونجحت الثورات، أما الحالة الثانية التي سلم لها الناس فهي دولة الأمويين في الأندلس، واستمرت ثلاثة قرون حتى حاول الأحمق ابن الحاجب المنصور وراثة السلطة فانقرط أمر الخلافة وظهرت دول الطوائف.

(281) هذه النتيجة التي يصل إليها ابن خلدون هي نوع من الإيمان بالجبرية، أي أن الأمور تحدث وليس للإنسان اختيار





وأما الخلل الذي يتطرق من جهة المال، فاعلم أن الدولة في أولها تكون كما مر، فيكون خُلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات، والتعفف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية، والتحدلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال، ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال. ثم يحصل الاستيلاء ويعظم، ويستفحل الملك، فيدعو إلى الترف، ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر، ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة، ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات، وينتشر ذلك في الرعية، لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها، ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات في الأسواق لإدراج الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرفه، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده، ثم تزيد عوائد الترف فلا تقي بها المكوس⁽²⁸²⁾، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتد أيديهم إلى جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو نقد في بعض الأحوال، بشبهة أو بغير شبهة، ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهزم في العصبية فتتوقع ذلك منهم، وتداوى بسكينة العطايا وكثرة الإنفاق فيهم،

فيها، ويرجع وجود هذا الرأي باعتباره أحد المذاهب الإسلامية القديمة في الجبر والاختيار، ويرتبط بعقيدة الإيمان في القضاء والقدر، والتحقيقة أن الإنسان مخير في أمور، كما أن هناك قضاء يجري بدون إرادته، وهاتين الدائرتين اللتين داخل بعض الصغرى اختياره والثانية التي تجري بدون اختياره ولكن الخلاف بسعة كل دائرة وأثرها. وتحليلات ابن خلدون لقيام الدول وسقوطها تعتمد على درجة عالية من الجبرية سواء في ظهور الدعوات الممتمدة على العصبية أو نجاحها أو تطورها أو سقوط الدول، إنها منهجية تحليلية ربما استوعبت المشاهدات التي درسها أو شاهدها ابن خلدون وتحتاج إلى دراسة أخرى عميقة لمعرفة مناسبتها إلى مجتمعاتنا المعاصرة، وهل نحتاج إلى مناهج وتحليلات جديدة لمصرنا؟

(282) بالتحليل العميق لأراء ابن خلدون نرى أنه يرى التوازن بين مناسبة دخل الدولة واستمرارها وإذا قل الدخل عن التزامات الدولة من مصاريف جند وإتباع تبدأ تضعف الدول ثم تتعرض للانهايار ومع الضعف تظهر أنماط الضعف الاقتصادي والفساد الاجتماعي، لذا تتوافر الأسباب الثلاثة الرئيسية لسقوط الدول عند ابن خلدون من قلة الموارد، وضعف العصبية وظهور الفساد، وهذا التحليل يتناسب في أوجه مع مجتمعاتنا المعاصرة في الدول ذات النظم الوراثية أو السلطوية، إلا أن بعض الدول يساهم التغيير عن طريق الانتخاب فيها إلى التغيير الجزئي بدل الانهيار





ولا تجد عن ذلك وليجة، ويكون جياة الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا بكثرة الجباية وكونها بأيديهم وبما اتسع لذلك من جاههم، فيُتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية، وتقشوا السعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة والحقد، فتعمهم النكبات والمصادرات واحداً واحداً إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم، ويُفقد ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم، وإذا اصطُلمت نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم (283).

ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ إلى إدارة الأمور ببذل المال، ويراه أرفع من السيف لقلّة غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال، زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا يغني فيما يريد. ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي، والدولة تتحل عراها في كل طور من هذه، إلى أن تُفضي إلى الهلاك وتعرض لاستيلاء الطُلاب.

فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها، والابقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فتي زيته وطفئ. والله مالك الأمور، ومدبر الأكوان، لا إله إلا هو.

(283) يحاول ابن خلدون بأسلوب سريع وبطريقته تحليل تتابع الأمور في عرض الفساد المالي والإداري وملاقته بانتهيار الدولة، وما ذكره هو نموذج شائع لمجتمع فيه الفساد والتنافس وفرض النفوذ ويمكن عرض وتحليل نماذج عديدة ربما لا تؤدي جميعها لنفس النتيجة إلا أنها تحيل الدولة إلى قرية خربه تجمع بين الفساد وعدم الثقة في الواقع.





48 في اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايته ثم تضايقه طوراً بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها

قد كان تقدم لنا في فصل الخلافة والملك، وهو الثالث من هذه المقدمة، أن كل دولة لها حصة من الممالك والعمالات لا تزيد عليها. واعتبر ذلك بتوزيع عصابة الدولة على حماية أقطارها وجهاتها. فحيث نفذ عددهم فالطرف الذي انتهى عنده هو الثغر، ويحيط بالدولة من سائر جهاتها كالتنطاق. وقد تكون النهاية هي نطاق الدولة الأولى، وقد يكون أوسع منه إذا كان عدد العصابة أوفر من الدولة قبلها. وهكذا كله عندما تكون الدولة في شعار البداوة وخشونة البأس، فإذا استفحل العز والغلب وتوفرت النعم والأرزاق بدور الجبايات، وزخر بحر الترف والحضارة، ونشأت الأجيال على اعتياد ذلك.

لطفت أخلاق الحامية ورقت حواشيمهم، وعاد من ذلك إلى نفوسهم هيئات الجبن والكسل بما يعانونه من خنث⁽²⁸⁴⁾ الحضارة المؤدي على الانسلاخ من شعار البأس والرجولية بمفارقة البداوة وخشونتها وبأخذهم العز بالتناول إلى الرياسة والتنازع عليها. فيفضي إلى قتل بعضهم بعضهم، ويكبجهم السلطان عن ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابره وإهلاك رؤسائهم، فتتقد الأمراء والكبراء، ويكثر التابع والمرؤوس فيفضل ذلك من حد الدولة، ويكسر من شوكتها، ويقع الخلل الأول في الدولة، وهو الذي من جهة الجند والحامية كما تقدم ويساوق ذلك السرف في النفقات بما يعترهم من أبهة العز، وتجاوز الحدود بالبذخ بالمناعة في المطاعم والملابس، وتشبيد القصور واستجادة السلاح وارتباط الخيول، فيقصر دخل الدولة حينئذ عن خرجها، ويترك الخلل الثاني في الدولة وهو الذي من جهة المال والجباية. ويحصل العجز والانتقاض بوجود الخللين.

(284) خنث خنثاً: على وزن تمب إذا كان فيه لين وتكسر (المصباح) نقلاً عن د. وافي ص 714.





وربما تنافس رؤسائهم ، فتنازعوا وعجزوا عن مغالبة المجاورين والمنازعين ومدافعتهم . وربما اعتز أهل الثنور والأطراف بما يحسون من ضعف الدولة وراءهم ، فيصيرون إلى الاستقلال والاستبداد بما في أيديهم من العملات، ويعجز صاحب الدولة عن حملهم على الجادة، فيضيق نطاق الدولة عما كانت انتهت إليه في أولها ، وترجع العناية في تديرها بنطاق دونه ، إلى أن يحدث في النطاق الثاني ما حدث في الأول بعينه من العجز والكسل في العصابة وقلة الأموال والجباية ، فيذهب القائم بالدولة إلى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدول من قبل الجند والمال والولايات ليجرى حالها على استقامة بتكافؤ الدخل والخرج والحامية والعملات وتوزيع الجباية على الأرزاق ، ومقايضة ذلك بأول الدولة في سائر الأحوال والمفاسد مع ذلك متوقعة من كل جهة، فيحدث في هذا الطور من بعد ما حدث في الأول من قبل. ويعتبر صاحب الدولة ما اعتبره الأول، ويقايس بالوزان⁽²⁸⁵⁾ الأول أحوالها الثانية، يروم دفع مفاسد الخلل الذي يتجدد في كل طور، ويأخذ من كل طرف، حتى يضيق نطاقها الآخر إلى نطاق دونه كذلك، ويقع فيه ما وقع في الأول، فكل واحد من هؤلاء المغيرين للقوانين قبلهم كأنهم منشئون دولة أخرى⁽²⁸⁶⁾، ومجددون ملكاً، حتى تقترض الدولة، وتتطاول الأمم حولها إلى التغلب عليها وإنشاء دولة أخرى لهم، فيقع من ذلك ما قدر الله وقوعه.

واعتبر ذلك في الدولة الإسلامية كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على

(285) وازنه موازنة ووزناً عادله وقابله وحاذاه (القاموس) نقلاً عن دواقي ص 715.

(286) تعتمد منهجية ابن خلدون على تحليل سقوط الدول على اضطراب الدخل، وزيادة الضرائب وانتشار التحضر والتتم لدى الأفراد، وكثرة الخلافات والصراعات، وإن محاولات الرخ لا تستطيع أن تعالج المشاكل والحقيقة أن تحليل ابن خلدون منهجي للدول، ولكنه يعتبر الحاكم عنصر ثابت رغم عرضه لقصاص في ذلك، مع أن التاريخ أثبت أن هناك حكماً جددوا الملك عصوراً عديدة رغم أنهم استلموا الحكم ودولتهم ضعيفة مثل عبد الرحمن الناصر بالأندلس وعبد الملك بن مروان، و العمامون في دولة بني العباس.





الأمم، ثم تزايد الحامية وتكاثر عددهم بما تخولوه من النعم والأرزاق، إلى أن انقرض أمر بني أمية وغلب بنو العباس. ثم تزايد الترف، ونشأت الحضارة، وطرق الخلل، فضاقت النطاق من الأندلس والمغرب بحدوث الدولة الأموية والروانية والعلوية، واقتطعوا ذينك الثغرين عن نطاقها، إلى أن وقع الخلاف بين بني الرشيد، وظهر دعاة العلوية في كل جانب، وتمهدت لهم دول، ثم قتل المتوكل، واستبد الأمراء على الخلفاء وحجروهم، واستقل الولاة بالعمالات⁽²⁸⁷⁾ في الأطراف، وانقطع الخراج منها، وتزايد الترف. وجاء المعتضد فغير قوانين الدولة إلى قانون آخر من السياسة أقطع فيه ولاة الأطراف ما غلبوا عليه، مثل بني سامان وراء النهر، وبني طاهر العراق وخراسان، وبني الصفار السند وفارس، وبني طولون مصر، وبني الأغلب إفريقية⁽²⁸⁸⁾ إلى أن افتقر أمر العرب وغلب العجم⁽²⁸⁹⁾. وهكذا يتضايق نطاق كل دولة على نسبة نطاقها الأول. ولا يزال طوراً بعد طور إلى أن تنقرض الدولة، واعتبر ذلك في كل دولة عظمت أو صغرت فهكذا سنة الله في الدول، إلى أن يأتي ما قدر الله من الفناء على خلقه. و (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ).

(287) أي الأعمال من الأقاليم التي بالأطراف.

(288) متابعة للهامش السابق حول أثر الحكام من تماقبيهم وما تم ذكره من تصرفات المعتضد التي هدفت إلى كسب الولاء وتهدئة مطامع الحكام إلا أن ذلك أدى إلى تجزئي الدولة إلى دويلات، أنظر الحكام الذين قبله كيف جمعوا الملك وحافظوا عليه.

(289) لماذا ذهب ملك العرب، تجمعت عدة عوامل لذلك من بينها قلة عددهم قياساً بغيرهم من الشعوب وميلهم إلى الترف والحضارة، واستنفاء الحكام عنهم خوفاً منهم أو لصعوبة قيادتهم واستبدالهم بالترك والفرس في دولة بني العباس، كل ذلك أدى إلى هذه المشاكل، ومن فقد عصبه الملك ضعف أو تلاشى.





40 في حدوث الدولة وتجدها كيف يقع

اعلم أن نشأة الدولة وبيدائها إذا أخذت الدولة المستقرة في الهرم والانتقاص يكون على نوعين: إما بأن يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم، فتكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه وما يستقر في نصابه، يرثه عنه أبناؤه أو مواليه، ويستفحل لهم الملك بالتدرج، وربما يزدحمون على ذلك الملك ويتقارعون عليه، ويتنازعون في الاستئثار به، ويغلب منهم من يكون له فضل قوة على صاحبه، وينتزع ما في يده. كما وقع في دولة بني العباس حين أخذت دولتهم في الهرم، وتقلص ظلها عن القاصية، واستبد بنو سامان بما وراء النهر، وبنو حمدان بالموصل والشام، وبنو طولون بمصر، وكما وقع بالدولة الأموية بالأندلس، وافترق ملكها في الطوائف الذين كانوا ولائها في الأعمال، وانقسمت دولا وملوكا أورثوها من بعدهم من قرابتهم أو مواليتهم. وهذا النوع لا يكون بينهم وبين الدولة المستقرة حرب، لأنهم مستقرون في سياساتهم، ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرة بحرب، وإنما الدولة أدركها الهرم وتقلص ظلها عن القاصية، وعجزت عن الوصول إليها⁽²⁹⁰⁾.

والنوع الثاني بأن يخرج عن الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل إما بدعوة يحمل الناس عليها كما أشرنا إليه، أو يكون صاحب شوكة وعصبية كبيراً في قومه قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك، وقد حدثوا به أنفسهم بما حصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة، وما نزل بها من الهرم. فيتعين له ولقومه والاستيلاء عليها، ويمارسونها بالمطالبة إلى أن يظفروا بها ويترنون أمرها كما يتبين. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(290) وفق الدول المعاصرة التي لها حدود معينة وموثقة دولياً تقل الانفصالات من القاصية والأطراف إلا إذا كانت تلك الجهات لها صفة مستقلة وكانت يوماً ما مستقلة. وترى أن الحكم عليها على سبيل التسلط فتطلب الانفكاك مثل تقسيم الاتحاد السوفيتي السابق إلى خمسة عشر دولة. مع العلم أن لتلك الدول نوعاً من الاستقلال العرقي والديني ساهم بالتقسيم، وكذلك الاتحاد اليوغسلافي انقسم إلى ستة دول وأما إذا كانت الدول صغيرة أو البلد يملك ترابها بين سكانه وشعوبه فغالبا ما تحدث ثورة في نواحيه تمتد إلى وسطه وقد تدعمه قوى خارجية لوجود مصلحة في ذلك.





50 في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطالبة لا بالمناجزة⁽²⁹¹⁾

قد ذكرنا أن الدول الحادثة المتجددة نوعان. نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها، وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر كما قدمناه، لأن قُصاراهم القُتُوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم، والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة، لأن قوتهم وافية فيها بها، فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء⁽²⁹²⁾ ذلك وواف به. فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب. ولا يحصل لهم في الغالب ظفر بالمناجزة، والسبب في ذلك أن الظفر في الحروب إنما يقع كما قدمناه بأمر نفسانية وهمية، وإن كان العدد والسلاح وصدق القتال كفيلاً به، لكنه قاصر مع تلك الأمور الوهمية كما مر. ولذلك كان الخداع من أنفع ما يستعمل في الحرب وأكثر ما يقع الظفر به، وفي الحديث: «الحرب خدعة».

والدولة المستقرة قد صيرت العوائد المألوفة طاعتها ضرورية واجبة كما تقدم في غير موضع. فتكثر بذلك العوائق لصاحب الدولة المستجدة، ويكسر من هم أتباعه وأهل شوكته. وإن كان الأقربون من بطانته على بصيرة في طاعته وموازرتة، إلا أن الآخرين أكثر، وقد داخلهم الفشل بتلك العقائد في التسليم للدولة المستقرة، فيحصل بعض الفتور منهم ولا يكاد صاحب الدولة المستجدة يقاوم صاحب الدولة المستقرة. فيرجع إلى الصبر والمطالبة، حتى يتضح هرم الدولة المستقرة، فتضمحل عقائد التسليم لها من قومه، وتتبعث منهم الهمم لصدق المطالبة معه، فيقع الظفر والاستيلاء.

(291) المناجزة الحرب المفتوحة، والمطالبة شبيهة بحرب الاستنزاف والاستفادة من الأحداث لأخذ مناطق من الدول شيئاً فشيئاً

(292) الكفاءة بمعنى الكفء والكفو أي الكافي وهو استخدام نادر (أنظر د. وافي ص 718).





وأيضاً فالدولة المستقرة كثيرة الرزق بما استحکم لهم من الملك، وتوسع من النعيم واللذات، واختصوا به دون غيرهم من أموال الجباية، فيكثر عندهم ارتباط الخيول واستجادة الأسلحة، وتعظم فيهم الأبهة الملكية، ويفيض العطاء بينهم من ملوكهم اختياراً واضطراً، فيُرهبون بذلك كله عدوهم.

وأهل الدولة المستجدة بمعزل عن ذلك، لما هم فيه من البداوة وأحوال الفقر والخصاصة (التي يُفقد معها الاستعداد من ذلك) فيسبق إلى قلوبهم أوهام الرعب بما ييلفهم من أحوال الدولة المستقرة (وكثرة استعدادها)، ويحجمون عن قتالهم من أجل ذلك فيصير أمرهم إلى المطاولة حتى تأخذ المستقرة مأخذها من الهرم، ويستحکم الخلل فيها في العصبية والجبابة، فينتهز حينئذ صاحب الدولة المستجدة فرصته في الاستيلاء عليها بعد حين منذ المطالبة. سنة الله في عبادِه.

وأيضاً فأهل الدولة المستجدة كلهم مباينون للدولة المستقرة بأنسابهم وعوائدهم وفي سائر مناحيهم، ثم هم مفاخرون لهم ومنابدون بما وقع من هذه المطالبة وبطمعهم في الاستيلاء عليها، فتتمكن المباعدة بين أهل الدولة سرا وجهراً، ولا يصل إلى أهل الدولة المستجدة خبر عن أهل الدولة المستقرة يصيبون منه غرة باطنا وظاهراً، لانقطاع المداخلة بين الدولتين، فيقيمون على المطالبة وهم في إحجام، وينكفون عن المناجزة حتى يأذن الله بزوال الدولة المستقرة، وفناء عمرها، ووفور الخلل في جميع جهاتها، ويتضح لأهل الدولة المستجدة مع الأيام ما كان يخفى منها، ومن هرما وتلاشيها، وقد عظمت قوتهم بما اقتطعوه من أعمالها ونقصوه من أطرافها، فتبعث همهم يدا واحدة للمناجزة، ويذهب ما كان يفيت في عزائمهم من التوهّمات، وتنتهي المطاولة إلى حدها، ويقع الاستيلاء أخيراً بالمعاجلة.





واعتبر ذلك في دولة بني العباس حين ظهورها، حين قام الشيعة⁽²⁹³⁾ بخراسان بعد انعقاد الدعوة واجتماعهم على المطالبة عشر سنين أو تزيد، وحينئذ تم لهم الظفر واستولوا على الدولة الأموية.

وكذا العبيديون أقام داعيتهم بالمغرب أبو عبد الله الشيعي ببني كتامة من قبائل البربر عشر سنين ويزيد يطاول بنى الأغلب بإفريقية حتى ظفر بهم، واستولوا على المغرب كله. وسموا إلى ملك مصر، فمكثوا ثلاثين سنة أو نحوها في طلبها يجهزون إليها العساكر والأساطيل في كل وقت ويجيء المدد لمدافعتهم براً وبحراً من بغداد والشام، وملكوا الإسكندرية والفيوم والصعيد، وتخطت دعوتهم من هنالك إلى الحجاز وأقيمت بالحرمين، ثم نازل قائدهم جوهر الكاتب بعساكره مدينة مصر واستولى عليها، واقتلع دولة بني طُفج من أصولها، واختط القاهرة، فجاء الخليفة بعد المُعز لدين الله، فنزلها لستين سنة أو نحوها منذ استيلائهم على الإسكندرية.

وكذا التتر من بعدهم خرجوا من المفازة عام سبع عشرة وستمئة فلم يتم لهم الاستيلاء⁽²⁹⁴⁾ إلا بعد أربعين سنة.

وكذا أهل المغرب خرج به المرابطون من لتونة على ملوكه من مغراوة، فطاولوهم سنين ثم استولوا عليه. ثم خرج الموحدون بدعوتهم على لتونة فمكثوا نحواً من ثلاثين سنة يحاربونهم حتى استولوا على كرسيهم بمراكش.

فهكذا حال الدول المستجدة مع المستقرة في المطالبة والمطاولة. سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

(293) يستخدم ابن خلدون مفهوم الشيعة بمفهومه السياسي وهم المناصرون لأن البيت وكان يشمل في ذلك المصر ذرية علي ابن أبي طالب، وذرية العباس ابن عبد المطلب، وليس له علاقة بالمفهوم الحالي للشيعة الذي أصبح يدل على فرقة دينية مستقلة من الناحية الدينية والاجتماعية والسياسية

(294) يقصد به الاستيلاء على بغداد سنة 656م





ولا يُعارض ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - ، واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا - صلى الله عليه وسلم - ، سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالإيمان، وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل ، فكان ذلك كله خارقاً للعادة المقررة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة، وإذا كان ذلك خارقاً فهو من معجزات نبينا ، صلوات الله عليه⁽²⁹⁵⁾ ، المتعارف ظهورها في الملة الإسلامية. والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يُعترض بها. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق.

(295) جاءت الأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه سفتح فارس والروم، وهذا مصداق لكلامه وأنه معجزة . وقصة سراقبة بن مالك يوم الهجرة ووعده رسول الله صلى الله عليه وسلم بسواي كسرى وتاجه معروفة في ذلك.





51 في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات

اعلم أنه قد تقرر لك فيما سلف أن الدولة في أول أمرها لا بد لها من الرفق في ملكتها والاعتدال في إيالتها، إما من الدين إن كانت الدعوة دينية، أو من المكارمة والمحاسنة التي تقتضيها البداوة الطبيعية للدول⁽²⁹⁶⁾، وإذا كانت الملكة رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران وأسبابه فتوفر، ويكثر التناسل. وإذا كان ذلك كله بالتدريج فإنما يظهر أثره بعد جيل أو جيلين في الأقل. وفي انقضاء الجيلين تشرف الدولة على نهاية عمرها الطبيعي. فيكون حينئذ العمران في غاية الوفور والنماء. ولا تقولن إنه قد مرَّ لك أن أواخر الدولة يكون فيها الإجحاف بالرعايا وسوء الملكة، فذلك صحيح، ولا يعارض ما قلناه، لأن الإجحاف وإن حدث حينئذ وقلت الجبايات فإنما يظهر أثره في تناقص العمران بعد حين، من أجل التدريج في الأمور الطبيعية. ثم إن المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في أواخر الدول. والسبب فيه:

أما المجاعات فلقبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر، بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الأموال والجبايات⁽²⁹⁷⁾، أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً⁽²⁹⁸⁾، وليس

(296) حتى لو لم يكن الوانح دينياً أو بساطة البداوة فإن طبيعة الحكم في أولها تكون فيها ليونة وبساطة، ويرجع ذلك إلى تذكر الناس وضعهم قبل الحكم، وقريهم من الرعية ثم تتبدل الأحوال ويذهب الرضا، وتزيد الحاجات والضررائب تبدأ أعمال الشق على الرعية.

(297) لا زال هذا العامل سبب مباشر في انصراف العديد من ممتهني الزراعة عنها في دول العالم الثالث، سواء كانت جبايات مباشرة أو غير مباشرة مثل رفع أسعار الوقود أو الضرائب المختلفة أو عدم الحماية لهذه المنتجات مما جعل دول تملك أراضي وأنهاراً تستورد قوتها الضروري.

(298) الاحتكار المقصود فيه في هذا الموضع الحفظ والتخزين لأن هناك محاصيل تحتاج إلى حفظ بعد موسم حصادها ليقتات منها طوال العام فإذا زادت الضرائب تقل الزراعة ومحصولها وحفظها.





صلاح الزرع وثمرته بمستمر الوجود، ولا على وتيرة واحدة، فطبيعة العالم في كثرة الأمطار وقتلتها مختلفة، والمطر يقوي ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار والضرع على نسبته. إلا أن الناس واثقون في أقوالهم بالاحتكار. فإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات، فغلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان⁽²⁹⁹⁾ بعض السنوات، والاحتكار مفقود، فشمّل الناس الجوع.

وأما كثرة الموتان فلها أسباب من كثرة المجاعات كما ذكرناه، أو كثرة الفتن لاختلال الدولة فيكثر الهرج والقتل، أو وقوع الوباء. وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء وهو غذاء الروح الحيواني ومُلابسه دائماً فيسرى الفساد إلى مزاجه. فإن كان الفساد قويا وقع المرض في الرئة⁽³⁰⁰⁾. وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القوي والكثير فيكثر العفن ويتضاعف، فتكثر الحميات في الأمزجة وتمرض الأبدان وتهلك وسبب كثرة العفن والرطوبات الفاسدة في هذا كله كثرة العمران ووفوره آخر الدولة، لما كان في أوائلها من حسن الملكة ورفقها وقلة المغرم، وهو ظاهر ولهذا تبين في موضعه من الحكمة أن تخلل الخلاء والقفر بين العمران ضروري، ليكون تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات، ويأتي بالهواء الصحيح، ولهذا أيضا فإن الموتان يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها بكثير⁽³⁰¹⁾، كمصر بالمشرق وفاس بالمغرب والله يقدر ما يشاء.

(299) كان هنا بمعنى حصل "د. وافي ص 723".

(300) تساهم آراء ابن خلدون هذه في توفيق تطور أسباب المرض وأنواعه التي كانت منتشرة سابقاً، وقد عاصر ابن خلدون في بداية شبابه وعمره 19 عاماً الطاعون الكبير الذي قضى على معظم عائلته ومنهم والده وأخوه الأكبر ومعظم أهل زمانه وأثر ذلك بشخصه وتأمله للأمر بشكل كبير.

(301) استطاع الطب الحديث علاج العديد من الأمراض المستوطنة التي تقتل آلاف الناس بأوقات قليلة كالطاعون والجدرى والملاريا وغيرها مما ضاعف سكان البشرية إلا أنه ظهرت أو تطورت أمراض بدأت تؤثر على صحة الناس ربما تساهم في قتل أعداد كبيرة منهم خاصة الأمراض التي تنتقل عن طريق الهواء وهناك من رأى أن هذا من حكمة الله في

توازن هذا الكون





52 في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره

اعلم أنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط⁽³⁰²⁾.

وما تسمعه من «السياسة المدنية»⁽³⁰³⁾ فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً؛ ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك «بالمدينة الفاضلة»، والقوانين المراعاة في ذلك «بالسياسة المدنية» وليس مرادهم السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير⁽³⁰⁴⁾.

ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين. أحدهما يراعى

(302) يوصل ابن خلدون مفهوم السياسة الواقعية وليست المثالية وهو بذلك يخرج نفسه من فئة الفلاسفة والمنظرين المثاليين أو علماء الشريعة الذين يتحدثون عما يجب فعله من سياسة شرعية من آداب أو أحكام وما في حكمهم إلى المدرسة الواقعية التي تسعى إلى معالجة الواقع كما هو بأثر عامل ديني أو دنيوي، وعلى هذا الأصل تدور المدارس والنظريات السياسية الحديثة في عرض وتحليل جدلية السلطة والأمة والشعب بأوجهها المختلفة.

(303) عبارة «السياسة المدنية»، عنوان كتاب للفارابي في السياسة. انظر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، بيروت، 1964. ويجد القارئ نظرة شاملة حديثة حول الجوانب السياسية للفلسفة في الإسلام. انظر الشدادي، ج 2، ص 111.

(304) مثل المدينة الفاضلة لأفلاطون، وكتابات ابن رشد عن المدينة الفاضلة وغيرها من المثاليين الذين تجتمع في أرائهم التجريد وعدم الواقعية.





فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم⁽³⁰⁵⁾ وكافر: إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولا، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم⁽³⁰⁶⁾.

(305) لكل ملك أو سلطان أولويات في تثبيت حكمه والمحافظة عليه وآلية كيف يعامل شعبه، يجمع ذلك من مصادر عدة تبدأ من قناعاته وظروف دولته وديانته وقدراته الاقتصادية وطبيعة شعبه وعصبته بين قومه وظروفه الخارجية تجتمع كل هذه لتصنع في عقله، وما يراه حسنا وذو أولوية في أعماله.

(306) يذكر ابن خلدون نموذجا للسياسة التي تراعى الشرع من خلال رسالة كتبها طاهر بن الحسين لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرقة حيث تشمل على آداب وتعليمات مهمة منها:

فإن الله سبحانه قد أحسن إليك وأوجب الرفقة عليك بمن استرعاك أمرهم من عياده وأزرك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذب عنهم والدفع عن حريمهم ومنصبتهم والحقن لدمائهم والأمن لسريهم وإدخال الراحة عليهم. ومؤاذك بما فرض عليك وموقفك عليه وسائلك عنه ومثيبك عليه بما قدمت وأخرت. ففرغ لذلك فهمك بعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل وإنه رأس أمرك وملاك شأنك وأول ما يوقفك الله عز وجل به لرشدك عليه. وليكن أول ما تلزم به نفسك وتنسب إليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك. وتوقمها على سننها وعليك بالاعتقاد في الأمور كلها فليس شيء أبين نفعاً ولا أخص أمناً ولا أجمع فضلا منه. والقصد داعية إلى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد إلى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاعتقاد فأثره في دنياك كلها ولا تنهمن أحدا من الناس فيما توليه من مملك قبل أن تكشف أمره فإن إيقاع التهم بالبراء والظنون السيئة بهم أثم لهم. فاجمل من شأنك حسن الظن بأصحابك واملرد عنك سوء الظن بهم وارفضه فيهم يمتك ذلك على استطاعتهم ورياضتهم.

واعلم أنك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكتفي به ما أحببت كفايته من أمورك وتوسع به الناس إلى محبتك والاستقامة في الأمور كلها. ولا يمتنع حسن الظن بأصحابك والرفقة برعييتك أن تستعمل المسألة والبحث عن أمورك والمباشرة لأمور الأولياء وحياطة الرعية والنظر في حوائجهم وحمل مؤناتهم أثر عندك مما سوى ذلك فإنه أقوم للدين وأخيا للسنة. واسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقه الأمدى. وأقم حدود الله تعالى في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تتهاون به ولا تؤخر عقوبة أهل المقوية فإن في تضريطك في ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك. واعزم على أمرك في ذلك بالسنن الممروفة وبجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك وتتم لك مروءتك.





وإذا عاهدت عهدا فأوف به وإذا وعدت الخير فأنجزه. واقبل الحسنة وادفع بها. وأغض عن عيب كل ذي عيب من رعيته. واشدد لسانك عن قول الكذب والزور. وابغض أهل النميمة فإن أول فساد أمورك في عاجلها وأجلها تصريب الكذب والجرأة على الكذب لأن الكذب رأس المأثم والزور والنميمة خاتمتها.

ودع عنك شره نفسك ولكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكسر البر والتقوى واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لأمرهم والحفظ لحمايتهم والإغاثة لمهلوفهم.

واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو. وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان واعتقد فيها العز والمنفعة. فليكن كنز خزائلك تصريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله. ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيته من ذلك حصصهم وتمهد ما يصلح أمورهم ومعايشهم. فإنك إذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك. واستوجبت المزيد من الله تعالى وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيته وعملك أقدر. وكان الجميع لما شملهم من عدلك وإحسانك أسلمس لطاعتك. ولب نفسا بكل ما أردت وأجهد نفسك فيما حميت لك في هذا الباب ويعظم حقدك فيه فإنما يبغى من المال ما أنفق في سبيل الله وفي سبيل حقه. وأعرف للشاكرين حقه وأبهم عليه. وأياك أن تسبك الدنيا وغرورها حول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك.

ولا تحقرن دنيا. ولا تمانئن حاسدا. ولا ترحمن فاجرا. ولا تصلن كفورا. ولا تداهنن عدوا. ولا تصدقن ناما. ولا تأمنن غدارا. ولا توالين فاسقا. ولا تتبعن غاويا. ولا تحمدن مرثيا. ولا تحقرن إنسانا. ولا تردن سائلا فقيرا. ولا تحسنن باطلا. ولا تلاحظن مضحكا. ولا تخلفن وعدا. ولا تزهون فخرا. ولا تظهرن غضبا. ولا تباينن رجاء. ولا تمشين مرحا. ولا تزكين سفيا. ولا تفرطن في طلب الآخرة. ولا ترفعن للنمام عينا. ولا تفضن عن ظالم رهبة منه أو محاباة. ولا تطلبن ثواب الآخرة في الدنيا.

وليس شيء أسرع فساداً لما استقبلت فيه أمر رعيته من الشح. واعلم أنك إذا كنت حريصا كنت كثير الأخذ قليل العطية وإذا كنت كذلك لم يستقم أمرك إلا قليلا فإن رعيته إنما تعقد على محبتك بالكف عن أموالهم وترك الجور عليهم. وانظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله الله للإسلام عزا ورفعة ولأهله توسعة ومنعة ولمدوه كيتا وغيظا ولأهل الكفر من مهاديهم ذلا وصغارا. فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم. ولا تدفعن شيئا منه عن شريف لشرفه ولا عن غني لفناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك ولا حاشيتك. ولا تأخذن منه فوق الاحتمال له. ولا تكلف أمرا فيه شطط... واحمل الناس كلهم على أمر الحق فإن ذلك أجمع لألفتهم. وألزم لرضاء العامة.

واعلم أنك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا. وإنما سمي أهل عملك رعيته لأنك راعيتهم وقيمهم. فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاحتهم وتقويم أودهم. واستعمل عليهم أولي الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعدل بالسياسة والمغاف. ووسع عليهم في الرزق فإن ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند إليك فلا يشغلك عنه شاغل ولا يصرفك عنه صارف. فإنك متى أثرتة وقعت فيه بالواجب استدعت به زيادة النعمة من ربك وحسن الأحدث في عملك واستجرتت به المحبة من رعيته وأعنت على الصلاح فدرت الخبرات ببلدك وقضت العمارة بناحيته وظهر الخصب في كورك.

وانظر أحرار الناس وذوي الفضل منهم ممن بلوت صفاء طويتهم وشهدت مودتهم لك ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على أمرك فاستخلصهم وأحسن إليهم. وتماهد أهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة واحتمل مؤونتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم منافرا. وأفرد نفسك بالنظر في أمور الفقراء والمساكين ولا من لا يقدر على رفع مظلمته إليك. والمحتقر الذي لا علم له يطلب حقه فسل عنه أحفى مسألة ويكل بأمثاله أهل الصلاح في رعيته ومرهم برفح حوائجهم وخالاهم إليك لتنظر فيما يصلح الله به أمرهم. وتماهد ذوي البأساء ويتماهم وأراملمهم واجمل لهم أرزاقا من بيت المال إقتداء بأمر المؤمنين أعزه الله تعالى في العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشتهم ويرزقك به بركة وزيادة. وأجر للأضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجارية على غيرهم.





في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف

53 الفطاء عنه ذلك

اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الإعصار، أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، يستولي على الممالك الإسلامية، ويسمى بالمهدي. وبعد خروج الدجال وما بعده من اشراط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره. وأن عسى يظهر من بعده فيقتل المسيح الدجال، أو ينزل معه فيساعده على قتله. ويأتى بالمهدي في صلاته. ويحتجون في هذا الشأن بأحاديث خرجها الأئمة، وتكلم فيها المنكرون لذلك، وربما عرضوها ببعض الإخبار. وللمتصوفة المتأخرين في أمر الفاطمي طريق أخرى، ونوع من الاستدلال، وربما يعتمدون في ذلك على الكشف الذي هو أصل طرائقهم. والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه. وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك (307).

وانصب لمرضى المسلمين دوراً تأويهم وقواماً يرفقون بهم وأطباء يعالجون أسقامهم وأسقمهم بشهواتهم ما لم يود ذلك إلى سرف في بيت المال.

واعلم أن الناس إذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانهم لم يرضهم ذلك ولم تطب أنفسهم دون رفع حوائجهم إلى ولائهم طمعا في نيل الزيادة وفضل الرزق بهم. وربما تبرم المتصفح لأمر الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذكره وفكره منها ما يناله به من مؤونة ومشقة. وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وفضل ثواب الأجل كالذي يستقل ما يقربه من الله تعالى وتلتمس به رحمته.

وأكثر الإذن للناس عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حواسك واخفض لهم جناحك وأظهر لهم بشرك.

ولا تمنن على رعيك ولا غيرهم بمعروف تؤنّبهم إليه. ولا تقبل من أحد إلا الوفاء والاستقامة والمون في أمور المسلمين ولا تضعن المعروف إلا على ذلك. "انظر ابن خلدون ص 727"

(307) يذكر ابن خلدون وأخبارني شيخنا المذكور بقرينة في مثل هذا، وهو أنه سحب في حجه في رباط العباد، وهو مدفن الشيخ أبي مدين في جبل تلمسان المطل عليها. رجلاً من أهل البيت من سكان كبريلاء، كان متبوعاً معظماً كثير التلميذ والخدام. قال وكان الرجال من موطنه يتلقونه بالنفقات في أكثر البلدان. قال وتأكبت الصحبة بيننا في ذلك الطريق فانكشف لي أمرهم، وأنهم إنما جاءوا من موطنهم بكبريلاء لطلب هذا الأمر وانتحال دعوة الفاطمي بالمغرب. فلما عين دولة بني مرين ويوسف بن يعقوب يومئذ منازل لتلمسان، قال لأصحابه: ارجعوا فقد أزرى بنا الفلظ، وليس





وقد كانت بالمغرب لهذه العصور القريبة نزعة من الدعاة إلى الحق والقيام بالسنة، وإنما ينزع منهم في بعض الأحيان الواحد فالواحد إلى إقامة السنة وتغيير المنكر ويعتني بذلك ويكثر تابعه وأكثر ما يُغنون بإصلاح السابلة لما أن أكثر فساد الأعراب فيها، لما قدمناه من طبيعة معاشهم، فيأخذون في تغيير المنكر بما استطاعوا. إلا أن الصيغة الدينية فيهم لا تستحکم لما أن توبة العرب ورجوعهم إلى الدين إنما يقصدون بها الإقصار عن الغارة والنهب، لا يعقلون في توبتهم وإقبالهم إلى مناحي الديانة غير ذلك، لأنها المعصية التي كانوا عليها قبل القرية، ومنها توبتهم، فتجد تابع ذلك المنتحل للدعوة القائم بزعمه بالسنة غير متعمقين في فروع الاقتداء والإتباع، إنما دينهم الإعراض عن النهب والبغي وإفساد السابلة، ثم الإقبال على الدنيا والمعاش بأقصى جهدهم، وشتان بين طلب هذا الأمر في صلاح الخلق وبين طلب الدنيا، فاتفقهما ممتنع، ولا تستحکم لهم صيغة في الدين، ولا يكمل لهم نزوع عن الباطل على الجملة، ولا يكثرون⁽³⁰⁸⁾. ويختلف حال صاحب الدعوة معهم في استحکام دينه وولايته في نفسه دون تابعة، فإذا هلك انحل أمرهم وتلاشت عصبيتهم.

وقد ظهر أناس بهذه الدعوة يتشبهون بمثل ذلك، ويُلَبَّسون فيها وينتحلون اسم السنة وليسوا عليها إلا الأقل، فلا يتم لهم ولا لمن بعدهم شيء من أمرهم⁽³⁰⁹⁾.

هذا الوقت وقتنا، ويدل هذا القول من هذا الرجل على أنه مستبصر في أن الأمر لا يتم إلا بالعصبة المكافئة لأهل الوقت، فلما علم أنه غريب في ذلك الوطن ولا شوكة له وأن عصبة بني مرين لذلك العهد لا يقاومها أحد من أهل المغرب واستكان ورجع إلى الحق وأقصر عن مطامعه. وبقي عليه أن يستيقن أن عصبة الفوطلم وقريرش أجمع قد ذهب، لا سيما في المغرب، إلا أن التعصب لشأنه لم يتركه لهذا القول (أنظر المقدمة ص 735).

(308) ابن خلدون من علماء الشريعة الذين سبروا أغوارها لذا يميز بدقة بين أنواع التدين والإقبال على الله، وإن كان الإقبال على الدنيا ليس عيباً اليوم كما يراه ابن خلدون في عصره.

(309) تحدث ابن خلدون عن قصص لأناس قاموا دعاة في المغرب لنشر السنة، ثم تبعهم أناس يتشبهون بهم.

(المقدمة ص 761)





في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام عن الملاحم والكشف

54

عن مسمى الجفر

اعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدد الدول أو تفاوتها. والتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها. ولذلك نجد الكثير من الناس يتشوفون إلى الوقوف على ذلك في المنام. والأخبار من الكهان لمن قصدهم بمثل ذلك من الملوك والسوقة معروفة. ولقد نجد في المدن صنفاً من الناس ينتحلون المعاش من ذلك لعلمهم بحرص الناس عليه، فينتصبون لهم في الطرقات والدكاكين يتعرضون لمن يسألهم عنه، فتغدو عليهم وتروح نسوان المدينة وصبيانها وكثير من ضعفاء العقول، يستكشفون عواقب أمرهم في الكسب والجاه والمعاش والمعاشرة والعداوة وأمثال ذلك، ما بين خط في الرمل ويسمونه المنجم، وطرق بالحصى والحبوب ويسمونه الحاسب، ونظر في المرايا والمياه ويسمونه ضارب المنديل. وهو من المنكرات الفاشية في الأمصار، لما تقرر في الشريعة من ذم ذلك، وأن البشر محجوبون عن الغيب إلا من أطلعه الله عليه من عنده في نوم أو ولاية⁽³¹⁰⁾.

وأكثر ما يعتني بذلك ويتطلع إليه الأمراء والملوك في أماد دولتهم. ولذلك انصرفت العناية من أهل العلم إليه. وكل أمة من الأمم يوجد لهم كلام من كاهن أو منجم أو ولي في مثل ذلك من ملك يرتقبونه أو دولة يحدثون أنفسهم بها، وما يحدث لهم من الحرب والملاحم، ومدة بقاء الدولة، وعدد الملوك فيها، والتعرض لأسمائهم ويسمى مثل ذلك الحدثان.

(310) هذه أحد ميادين الدراسات الاجتماعية في المجتمع. وقد اهتم بهذه المواضيع من الناحية الشرعية. ولكن

الدراسات الاجتماعية فيها قليلة رغم أنها لها آثار عميقة على الأفراد والمجتمع.





وكان في العرب الكهان والعرافون يرجعون إليهم في ذلك، وقد أخبروا بما سيكون للعرب من الملك والدولة، كما وقع لشق وسطيح في تأويل رؤيا ربعة بن نصر من ملوك اليمن أخبرهم بملك الحبشة بلادهم ثم رجوعها إليهم ثم ظهور الملك والدولة للعرب من بعد ذلك. وكذا تأويل سطيح لرؤيا المويذان حين بعث إليه كسرى بها مع عبد المسيح، وأخبرهم بظهور دولة العرب وقد يستند الجيل (في ذلك) إلى خبر الأنبياء إن كان لعهدهم، كما وقع لبني إسرائيل، فإن أنبياءهم المتعاقبين فيهم كانوا يخبرونهم بمثله عندما يعنونهم في السؤال عنه.

وأما في الدولة الإسلامية فوقع منه كثير فيما يرجع إلى بقاء الدنيا ومدتها على العموم، وفيما يرجع إلى الدولة وأعمارها على الخصوص. وكان المعتمد في ذلك في صدر الإسلام آثار منقولة عن الصحابة، وخصوصا مسلمة بنى إسرائيل، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وأمثالهما. وربما اقتبسوا بعض ذلك من ظواهر مأثورة وتأويلات محتملة.

ووقع لجعفر وأمثاله من أهل البيت كثير من ذلك، مستندهم فيه، والله أعلم، الكشف بما كانوا عليه من الولاية، وإذا كان مثله لا ينكر من غيرهم من الأولياء في ذوبهم وأعقابهم، وقد قال - صلى الله عليه وسلم - : « إن فيكم محدثين »، فهم أولى الناس بهذه الرتب الشريفة والكرامات الموهوبة، وأما بعد صدر الملة، وحين علق الناس على العلوم والاصطلاحات، وترجمت كتب الحكماء إلى اللسان العربي، فأكثر معتمدهم في ذلك كلام المنجمين في الملك والدول وسائر الأمور العامة من القرانات وفي المواليد والمسائل وسائر الأمور الخاصة من الطوابع لها، وهي شكل الفلك عند حدوثها. فلنذكر الآن ما وقع لأهل الأثر في ذلك ثم نرجع لكلام المنجمين.





أما المنجمون فيستندون في حدثان الدول إلى الأحكام النجومية. أما في الأمور العامة مثل الملك والدول فمن القرائنات، وخصوصاً بين العلويين. وذلك أن العلويين زحل والمشتري يقترنان في كل عشرين سنة مرة، ثم يعود القران إلى برج آخر في تلك المثثة من التثليث الأيمن ثم بعده إلى آخر كذلك.

وقد كان يعقوب بن إسحاق الكندي وضع في القرائنات الكائنة في الملة كتاباً سماه الشيعة بالجفر، باسم كتابهم المنسوب إلى جعفر الصادق وذكر فيه فيما يقال حدثان دولة بني العباس (311).

حكي المؤرخون لأخبار بغداد أنه كان أيام المقتدر وراق ذكي يعرف بالديالي، يبيل الأوراق ويكتب فيها بخط عتيق يرمز فيه بحروف من أسماء أهل الدولة، ويشير بها إلى ما يعرف ميلهم إليه من أحوال الرفعة والجاه كأنهم ملاحم، ويحصل على ما يريد منهم من الدنيا (312).

(311) الجفر ما كتب من الأمور المحدثه وهو نسبة لجعفر الصادق أحد أئمة الإسلام ومن أهل البيت يراه البعض من الأئمة المهلمين.

(312) ذكر ابن خلدون رأي أهل الأثر ورأي المنجمين في الأحوال وقراءة المستقبل وشواهد قديمة على ما قيل في ذلك وحيل أهلها ولأنها أمور ظنية وتفضي إلى ظن وليست من صلب التحليل الاجتماعي والتاريخي في المقدمة تم تجاوزها. وقد استطرد ابن خلدون بالتفصيل عن قصص المنجمين في دولة الفرس والدولة العباسية وبلاد المغرب وربط ذلك بحركة الكواكب والنجوم وفند معظمها ويشكك في مصادر الباقي.





قَالَ

الفصل الرابع

فجئ البلدان والأمصار وسائر الحميران
وما يهروض فجئ ذلك
من الأحوال وفيه سوابق ولواحق

4





1 في أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثانية

عن الملك

وبيانه: أن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة كما قدمناه، وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها، وأيضاً فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً، بل لا بد من إكراههم على ذلك، وسوفهم إليه مضطهدين بعضا الملك أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة. فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك. (313)

ثم إذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها، وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها⁽³¹⁴⁾، فعمر الدولة حينئذ عمر لها: فإن كان عمر الدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت، وإن كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد، والمنازل الرحبية تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح، إلى أن تتسع الخطة، وتبعد المسافة، وينفسح ذرع المساحة، كما وقع ببغداد وأمثالها⁽³¹⁵⁾.

(313) دخلت عوامل أخرى في مجال عمارة المدن وهو المردود الاقتصادي للعمارة من استثمار سكني وصناعي وتعموي، مما جعل متغيرات الأعمال واسعة ومتعددة، مع ملاحظة ما تتبناه الدول من سياسات في الاقتصاد ومدى تنوع الاستثمارات وفتحها.

(314) لدى ابن خلدون اعتقاداً نلاحظ إشارات له في العديد من المواضيع، وهو أن الكواكب والنجوم لها علاقة في التأثير بالكون وعمارته والإنسان وحياته.

(315) يذكر ابن خلدون نقلاً عن ابن الخطيب أن عدد الحمامات في بغداد بلغ في عهد المأمون خمسة وستين ألف حمام ولم تكن مدينة واحدة يجمعها سور واحد، وكذلك حال القيروان وقرطبة والقاهرة (أنظر المقدمة ص780).





وأما بعد انقراض الدولة المشيِّدة للمدينة : فإما أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبساتط مادة تقيدها العمران دائماً ، فيكون ذلك حافظاً لوجودها ، ويستمر عمرها بعد الدولة كما تراه بفاس وبجاية من المغرب ، وبعراق العجم من المشرق الموجود لها العمران من الجبال ، لأن أهل البداوة إذا انتهت أحوالهم إلى غاياتها من الرفه ، والكسب ، تدعو إلى الدعة والسكون الذي في طبيعة البشر ، فينزلون المدن والأمصار ويتأهلون ، وأما إذا لم يكن لتلك المدينة المؤسسة مادة تقيدها العمران بترادف الساكن من بدوها ، فيكون انقراض الدولة خرقاً لسياجها ، فيزول حفظها ، ويتناقص عمرانها شيئاً فشيئاً إلى أن يبذع ساكنها وتخرب ، كما وقع بمصر وبغداد والكوفة بالمشرق⁽³¹⁶⁾ ، والقيروان والمهدية وقلعة بني حماد بالمغرب ، وأمثالها فتفهمه ، وربما ينزل المدينة بعد انقراض مختطبيها الأولين ملك آخر ودولة ثانية ، يتخذها قراراً وكرسياً يستغنى بها عن اختطاط مدينة ينزلها ، فتحفظ تلك الدولة سياجها وتتزايد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها ، وتستجد بعمرانها عمراً آخر كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد . والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق .

(316) يحاول ابن خلدون أن يحلل أسباب اندثار بعض المدن باعتبار أن عمارة المدن هي انمكاس الحال الدول وبقائها وكان ابن خلدون يشبه المدن بالكائن الحي من العمارة والنمو والهرم والاضمحلال ، ويمكن أن يربط ذلك في دور السلطة السياسي ودورها في عمارة المدن إضافة إلى البعد الاقتصادي المؤثر في بقائها ، كما أن لكل مدينة عامل بقاء لها مثل الماء أو دور سياسي أو وجودها على مقترق طرق أو مركز للجيش وغيرها ، وإذا ذهب هذا العامل أو ضعف ضعفت المدينة أو اندثرت .





2 في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار

وذلك أن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار الآخرين، أحدهما: ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحط الأثقال واستكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو، والثاني: دفع ما يُتَوَقَّع على الملك من أمر النازعين والمشاغبيين، لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازلهم والخروج عليهم وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم، فيعتصم بذلك المصر ويغالِبهم، ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقة، والمصر يقوم مقام العساكر المتعددة لما فيه من الامتناع ونكاية الحرب من وراء الجدران من غير حاجة إلى كثير عدد ولا عظيم شوكة لأن الشوكة والعصابة إنما احتيج إليهما في الحرب للثبات، لما يقع من بعد كَرَّة القوم بعضهم على بعض عند الجولة، وثبات هؤلاء بالجدران، فلا يضطرون إلى كبير عصابة ولا عدد. فيكون حال هذا الحصن ومن يعتصم به من المنازعين مما يفت في عضد الأمة التي تروم الاستيلاء ويخضد شوكة استيلائها، فإذا كانت بين أحيائهم أمصار انتظموها في استيلائهم، للأمن من مثل هذا الانخرام. وإن لم يكن هناك مصر استحدثوه ضرورة لتكميل عمرانهم أولاً وحط أثقالهم، وليكون ثانياً شجاً في حلق من يروم العزة والامتناع عليهم من طوائفهم وعصائبهم، فتعين أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار والاستيلاء عليها. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.





3 في أن المدن العظيمة والهيكل المرتفعة إنما «يُشيدها الملك الكثير»

قد قدمنا ذلك في آثار الدولة من المباني وغيرها، وأنها تكون على نسبتها، وذلك أن تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفعلة وكثرتهم وتعاونهم، فإذا كانت الدولة عظيمة متسعة الممالك حُشر الفعلة من أقطارها، وجمعت أيديهم على عملها. وربما استعين في ذلك في أكثر الأمر بالهندام⁽³¹⁷⁾ الذي يضاعف القوى والقدر في حمل أثقال البناء لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك، كالمحال⁽³¹⁸⁾ وغيره. وربما يتوهم كثير من الناس إذا نظر إلى آثار الأقدمين ومصانعهم العظيمة، مثل إيوان كسرى، وأهرام مصر، وحنايا المعلقة وشرشال بالمغرب، أنها كانت بقدرتهم متفرقين أو مجتمعين، فيتخيل لهم أجساماً تناسب ذلك أعظم من هذه بكثير في طولها وقدرها لتناسب بينها وبين القدر التي صدرت تلك المباني عنها، ويفعل عن شأن الهندام والمحال، وما اقتضته في ذلك الصناعة الهندسية.

وكثير من المتغلبين في البلاد يعاين في شأن البناء واستعمال الحيل في نقل الأجرام عند أهل الدولة المعتمدين بذلك من العجم ما يشهد له بما قلناه عياناً، وأكثر آثار الأقدمين لهذا العهد تسميها العامة عادية نسبة إلى قوم عاد لتوهمهم أن مباني عاد ومصانعهم إنما عظمت لعظم أجسامهم وتضاعف قدرهم، وليس كذلك، فقد نجد آثاراً كثيرة من آثار الذين تعرف مقادير أجسامهم من الأمم وهي في مثل ذلك العظم أو أعظم، كإيوان كسرى، ومباني العبيديين من الشيعة بإفريقية، والصنهاجيين وأثرهم باد إلى اليوم في صومعة

(317) يطلق الهندام على حسن التنظيم والإصلاح والإدارة، وما تشمله مع العدد والآلات والأجهزة التي يستعان بها (دوافي ص 782).

(318) المحال: الخشبة التي يستقر عليها البنائون في أثناء عملهم ويسميها العامة السقالة (دوافي ص 782).





قلعة بني حماد، وكذلك بناء الأغالبة في جامع القيروان، وبناء الموحدين في رباط الفتح، ورباط السلطان أبي سعيد لعهد أربعين سنة في المنصورة بإزاء تلمسان، وكذلك الحنايا التي جلب إليها أهل قرطاجنة الماء في القناة الراكبة عليها مائلة أيضاً لهذا العهد، وغير ذلك من المباني والهياكل التي نقلت إلينا أخبار أهلها قريباً وبعيداً، وثيقناً أنهم لم يكونوا يافراط في مقادير أجسامهم، وإنما هذا رأي ولع به القصاص عن قوم عاد وثمود والعمالقة. ونجد بيوت ثمود في الحجر منحوتة إلى هذا العهد. وقد ثبت في الحديث الصحيح أنها بيوتهم يمر بها الركب الحجازي أكثر السنين وسيشاهدونها لا تزيد في جوها ومساحتها وسمكها على المتعاهد وإنهم ليبالغون فيما يعتقدون من ذلك⁽³¹⁹⁾. فأتار الدولة على نسبة قوتها في أصلها. والله يخلق ما يشاء ويحكم ما يريد.

(319) عرض ابن خلدون روايات إضافية هدفها تأكيد أن العامل الرئيس ليس لفرق الجسم أو القوة إنما العوامل التي سبق ذكرها (انظر المقدمة ص 784).





4 في أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة

والسبب في ذلك ما ذكرناه من حاجة البناء إلى التعاون ومضاعفة القدر البشرية، وقد تكون المباني في عظمها أكثر من القدر مفردة أو مضاعفة بالهندام كما قلناه فيحتاج إلى معاودة قدر أخرى مثلها في أزمنة متعاقبة إلى أن تتم، فيبتدئ الأول منهم بالبناء ويعقبه الثاني والثالث. وكل واحد منهم قد استكمل شأنه في حشر الفعلة وجمع الأيدي حتى يتم القصد من ذلك ويكمل ويكون ماثلاً للعيان، يظنه من يراه من الآخرين أنه بناء دولة واحدة.

وانظر في ذلك ما نقله المؤرخون في بناء سد مأرب وأن الذي بناه سبأ بن يشجب، وساق إليه سبعين وادياً، وعاقه الموت عن إتمامه فأتمه ملوك حمير من بعده. ومثل هذا ما نقل في بناء قرطاجنة وقتاتها الراكبة على الحنايا العادية. وأكثر المباني العظيمة في الغالب هذا شأنها، ويشهد لذلك أن المباني العظيمة لعهدنا نجد الملك الواحد يشرع في اختطاطها وتأسيسها، فإذا لم يتبع أثره من بعده من الملوك في إتمامها بقيت بحالها ولم يكمل القصد فيها.

ويشهد ذلك أيضاً أننا نجد آثاراً كثيرة من المباني العظيمة تعجز الدول عن هدمها وتخریبها، مع أن الهدم أيسر من البناء بكثير، لأن الهدم رجوع إلى الأصل الذي هو العدم، والبناء على خلاف الأصل، فإذا وجدنا بناء تضعف قوتنا البشرية عن هدمه مع سهولة الهدم، علمنا أن القدرة التي أسسته مفرطة القوة، وأنها ليست أثر دولة واحدة. وهذا مثل ما وقع للعرب في إيوان كسرى لما اعتزم الرشيد على هدمه وبعث إلى يحيى بن خالد وهو في محبسه يستشيريه في ذلك، فقال: يا أمير المؤمنين لا تفعل واتركه ماثلاً، يُستدل به على عظم ملك آبائك الذين سلبوا الملك لأهل ذلك الهيكل، فاتهمه في النصيحة، وقال أخذته





النعرة للعجم، والله لأصرعنه، وشرع في هدمه وجمع الأيدي عليه، واتخذ له الفئوس وحماه بالنار، وصب عليه الخل، حتى إذا أدركه العجز بعد ذلك كله وخاف الفضيحة، بعث إلى يحيى يستشيريه ثانياً في التجافي عن الهدم فقال : يا أمير المؤمنين لا تفعل واستمر على ذلك: لئلا يقال عجز أمير المؤمنين وملك العرب عن هدم مصنع من مصانع العجم. ففرها الرشيد وأقصر عن هدمه (*).

وكذلك اتفق للمأمون في هدم الأهرام التي بمصر وجمع الفعلة لهدمها فلم يحل بطائل، وشرعوا في نقبه. فانتهوا إلى جوبين الحائط الظاهر وما بعده من الحيطان، وهناك كان منتهى هدمهم، وهو إلى اليوم فيما يقال منفذ ظاهر. ويزعم الزاعمون أنه وجد ركازاً بين تلك الحيطان⁽³²⁰⁾. والله أعلم.

(* أقصر بمعنى عجز (القاموس)

(320) ما ظنه ابن خلدون زعماً بوجود ركائز وذخائر تحت الأهرامات أصبح حقيقة مع الكشوف الجديدة حول الأهرامات، ويلاحظ أن الأهرامات من أكثر المباني التي خلفها الأقدمون قوة وهندسة ولازال الخلاف فيمن بناها وكيف بناها واسماً، وكل يوم تزيد هذه الخلافات وتعمد الروايات، والحقيقة أن ما ذكره ابن خلدون في هذا الفصل من أن الهياكل العظيمة لا تستقل بينهاها دولة، هذا على الأغلب وهناك مشيدات اقامتها دولة واحدة وإن طال عمر العمران.





5 فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة

اعلم أن المدن قرار يتخذه⁽³²¹⁾ الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه، فتؤثر الدعة والسكون، وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار. ولما كان ذلك للقرار والمأوى، وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها، وجلب المنافع، وتسهيل المرافق لها.

فأما الحماية من المضار فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعاً سياج الأسوار وأن يكون وضع ذلك في متمتع من الأمكنة، إما على هضبة متوعدة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة، فيصعب منالها على العدو، ويتضاعف امتناعها وحصنها⁽³²²⁾. ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض، فإن الهواء إذا كان راکداً خبيثاً، أو مجاوراً للمياه الفاسدة أو منافع متعفنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورته، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة وهذا مشاهد.

والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب. وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بإفريقية، فلا يكاد ساكنها أو طارقتها يخلص من حمى العفن بوجه. والذي يكشف لك الحق في ذلك أن هذه الأهوية العفنة أكثر مما يهيئها لتعفين الأجسام وأمراض الحميات وكودها، فإذا تخللتها الريح وتفشيت وذهبت بها يمينا وشمالاً خف شأن العفن والمرض البادي منها للحيوانات. والبلد إذا كان كثير الساكن وكثرت حركات أهله فيتموج

(321) الأصبوب قرار تتخذه، وأثبتت كما جاءت بالأصل.

(322) ما يحده ابن خلدون هنا هو نمط المدينة في العصور الوسطى، وهي المدينة الدولة التي تحمي نفسها بعمول طبيعية أو أسوار تبنى، ويكون فيها شبه اكتفاء ذاتي من حاجاتها.





الهواء ضرورة وتحديث الريح المتخللة للهواء الراكد، ويكون ذلك معيناً له على الحركة والتموج. وإذا خف الساكن لم يجد الهواء معيناً على حركته وتموجه، ويبقى ساكناً راکداً وعظم عفته وكثر ضرره.

وأما جلب المنافع والمرافق للبلد فيراعى فيه أمور، منها الماء بأن يكون البلد على نهر أو بيازائها عيون عذبة ثرة فإن وجود الماء قريباً من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية، فيكون لهم في وجوده مرفقة عظيمة عامة. ومما يراعى من المرافق في المدن طيب المراعى لسائمتهم، إذ صاحب كل قرار لا بد من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ولا بد لها من المرعى، فإذا كان قريباً طيباً كان ذلك أرفق بحالهم، لما يعانون من المشقة في بعده، ومما يراعى أيضاً المزارع، فإن الزروع هي الأقوات، فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله. ومن ذلك الشجر للحطب والبناء، فإن الحطب مما تعم البلوى في اتخاذه لوقود النيران للاصطلاء والطبخ، والخشب أيضاً ضروري لسقفهم وكثير مما يستعمل فيه الخشب من ضرورياتهم، وقد يراعى أيضاً قربها من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية، إلا أن ذلك ليس بمثابة الأول⁽³²³⁾.

هذه كلها متفاوتة بتفاوت الحاجات، وما تدعو إليه ضرورة الساكن وقد يكون الواضع غافلاً عن حسن الاختيار الطبيعي أو إنما يراعى ما هو أهم على نفسه وقومه، ولا يذكر حاجة غيرهم، كما فعله العرب لأول الإسلام في المدن التي اختطوها بالعراق وإفريقية، فإنهم لم يراعوا فيها الماء ولا المزارع ولا الحطب ولا مراعى السائمة من ذوات الظلف ولا غير ذلك. كالقيروان والكوفة والبصرة

(323) قيام المدن أو الأماكن المسكونة يكون لسبب داعي لمناسبة، وما يذكره ابن خلدون هنا من مواصفات المدن هي النماذج الأكثر أثراً في مدن العصور الوسطى. حيث أن توافر الماء أو قرب وجوده أهم عوامل اختيار المدن ونموها وتطورها. ومن هذا العصر نخلت عوامل أخرى من اختيار المدن مثل قربها من البحر أو بالقرب من مناطق صناعية أو تقاطع طرق عديدة فالتقنيات الحديثة غيرت المعايير الآن إلا أن وجود الماء أو إمكانية توفيره لازال عاملاً رئيسياً في اختيار أماكن المدن ونموها.





وأمثالها⁽³²⁴⁾، ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لما لم تراع فيها الأمور الطبيعية. (فصل) ومما يراعى في البلاد الساحلية التي على البحر أن تكون في جبل، أو تكون بين أمة من الأمم موفورة العدد تكون صريخاً للمدينة متى طرقتها طارق من العدو. والسبب في ذلك أن المدينة إذا كانت حاضرة البحر، ولم يكن بساحتها عمران للقبائل أهل العصبية، ولا موضعها متوعر من الجبل كانت في غرة للبيات، وسهل طروقها في الأساطيل البحرية على عدوها وتحيفها لها، لما يأمن من وجود الصريخ لها، وأن الحضر المتعودين للدعة قد صاروا عيالاً وخرجوا عن حكم المقاتلة⁽³²⁵⁾، وهذه كالإسكندرية من المشرق وطرابلس من المغرب وبونة وسلا، ومتى كانت القبائل والعصائب متوطنين بقربها بحيث يبلغهم الصريخ والنفير، وكانت متوعرة المسالك من يرومها باختطاطها في هضاب الجبال وعلى أسمنتها، كان لها بذلك منعة من العدو ويسوا من طروقها، لما يكابدونه من وعرها، وما يتوقعونه من إجابة صريخها، كما في سبته وبجاية وبلد القل على صغرها، فافهم ذلك واعتبره في اختصاص الإسكندرية باسم الثغر من لدن الدول العباسية، مع أن الدعوة من ورائها ببرقة وإفريقية، وإنما اعتبر في ذلك المخافة المتوقعة فيها من البحر لسهولة وضعها. ولذلك - والله أعلم - كان طروق العدو للإسكندرية وطرابلس في الملة مرات متعددة. والله تعالى أعلم.

(324) اختار المسلمون الكوفة والبصرة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب وقد روعي في اختيارهما أمور سياسية وعسكرية. وهي أن تكون غربي النهر حتى لا يكون بينهما وبين باقي بلاد الجزيرة العربية نهر أو بحر عند الحاجة لنصرة أو تراجع، والقيروان اختاروها لتكون بعيدة عن السواحل من غزو الروم وبعيدة عن قبائل البربر في وسط الصحاري فموقعها مناسب للهدف الذي اختيرت له في زمانه. واليوم أصبحت البصرة ميناء كبيراً لتغير العالم من الاهتمام بالبحار وتنقلاته، حيث أنها أصبحت الميناء الوحيد لتنفس العراق الحديث على العالم، ووضعت الكوفة، وتدمور إلا من بعض المزارات الدينية للشمية، أما القيروان فلا زالت مدينة تحمل عبق التاريخ، وعمارته الأثالية وبساطة الأحوال.

(325) يرى ابن خلدون أن الإنسان يحمي نفسه لكن إذا ركن إلى سكن المدينة فإنه تضعف قوته، يفقد هذه الصفة ويعطيتها لغيره وهذه حقيقة واضحة لأنه يتنازل عن هذا العمل مقابل خضوعه لسلطة الدولة وما تعطيه إياه من أمان وما يدفعه من رسوم وضرائب لهذه الدولة وتقرب هذه النظرية من نظريات هوبز في السلطة التي تعتمد على العقد الاجتماعي بين السلطة والأفراد (أنظر الموسوعة الفلسفية ص 563).





6 في المساجد والبيوت العظيمة في العالم

اعلم أن الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور، وأخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي مكة والمدينة وبيت المقدس.

أما البيت الحرام الذي بمكة فهو بيت إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله ببنائه وأن يؤذن في الناس بالحج إليه، فبناه هو وابنه إسماعيل كما نصه القرآن، قام بما أمره الله فيه، وسكن إسماعيل به مع هاجر ومن نزل معهم من جرهم إلى أن قبضهما الله ودفنا بالحجر منه.

وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام. أمرهما الله ببناء مسجده ونصب هياكله، ودفن كثير من الأنبياء من وكّد إسحق عليه السلام حواليه. والمدينة مهاجر نبينا محمد، صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله تعالى بالهجرة إليها وإقامة دين الإسلام بها، فبنى مسجده الحرام بها، وكان ملحده الشريف في تربتها.

فهذه المساجد الثلاثة قرة عين المسلمين، ومهوى أفتدتهم، وعظمة دينهم وفي الآثار من فضلها ومضاعفة الثواب في مجاورتها والصلاة فيها كثير معروف. فلنشر إلى شيء من الخبر عن أولية هذه المساجد الثلاثة وكيف تدرجت أحوالها إلى أن كمل ظهورها في العالم.

وكان من شأن إبراهيم عليه السلام وشأن زوجته سارة وغيرتها من هاجر ما هو معروف، وأوحى الله إليه أن يترك ابنه إسماعيل وأمه هاجر بالفلاة،





فوضعهما في مكان البيت وسار عنهما، وكيف جعل الله لهما من اللطف في نبع ماء زمزم ومرور الرفقة من جرهم بهما⁽³²⁶⁾، حتى احتملوهما وسكنوا إليهما، ونزلوا معهما حوالي زمزم كما عرف في موضعه. فاتخذ إسماعيل بموضع الكعبة بيتاً يأوي إليه، وأدار عليه سياجاً من الدوم وجعله زرباً لغنمه. وجاء إبراهيم صلوات الله عليه مراراً لزيارته من الشام أمر في آخرها ببناء الكعبة مكان ذلك الزرب. فبناه واستعان فيه بابنه إسماعيل ودعا الناس على حجه، وبقي إسماعيل ساكناً به. ولما قبضت أمه هاجر. وقام بنوه بعده بأمر البيت مع أخوالهم من جرهم، ثم العماليق من بعدهم، واستمر الحال على ذلك، والناس يهرعون إليها من كل أفق من جميع أهل الخليقة. ثم كثر ولد إسماعيل وانتشروا وتشعبوا إلى كنانة، ثم كنانة إلى قريش وغيرهم، وساءت ولاية خزاعة فغلبتهم قريش على أمره وأخرجوهم من البيت⁽³²⁷⁾.

وتشريف الله لهذا البيت وعنايته به أكثر من أن يحاط به. وكفى من ذلك أن جعله مهبطاً للوحي والملائكة ومكاناً للعبادة وفرض شعائر الحج ومناسكه، وأوجب لحرمة من سائر نواحيه من حقوق التعظيم والحق ما لم يوجب لغيره، فمنع كل من خالف دين الإسلام من دخول ذلك الحرم، وأوجب على داخله أن يتجرد من المخيط إلا إزاراً يستره، وحمى العائذ به والراتع في مسارحه من مواقع الآفات، فلا يرام فيه خائف ولا يصاد له وحش ولا يحتطب له شجر. هذا شأن مكة وخبرها وتسمى أم القرى، وتسمى الكعبة لعلوها من اسم الكعب،

(326) قبائل جرهم قبائل يمنية قحطانية هاجرت من اليمن ومرت بمكة فرأت طيور تطير وعرفت أن هناك ماء وكانوا يبحثون عنه فنزلوا عند هاجر. والتي اشترطت عليهم أن الماء لها ووافقوا على ذلك. ثم تزوج نبي الله إسماعيل منهم فأنجب ما عرف بالعرب المستعربة أو العرب العدنانية. ويقول النسابة أن ذرية إسماعيل اثنا عشر بطناً بقي بعضهم في مكة أو قريباً منها مثل قريش وهذيل وقرنق الباقي بعيداً عنها مثل قبائل هوازن، وتميم وغيرهما.

(327) ذكر ابن خلدون شيئاً من تاريخ البيوت الثلاثة بشكل مفصل ومن حكم بها قبل الإسلام وبعده (انظر ص -790





ويقال لها أيضا بكة. قال الأصمعي: لأن الناس يبك بعضهم بعضاً إليها أي يدفع . وقال مجاهد باء بكة أبدلوها ميما .

وقد كانت الأمم منذ عهد الجاهلية تعظمه ، والملوك تبعث إليه بالأموال والذخائر مثل كسرى وغيره . وقصة الأسياف وغزالي الذهب اللذين وجدتهما عبد المطلب حين احتفر زمزم معروفة .

وأما بيت المقدس وهو المسجد الأقصى فكان أول أمره أيام الصابئة موضع الزُّهرة وكانوا يقربون إليه الزيت فيما يقربونه يصبونه على الصخرة التي هناك . ثم دثر ذلك الهيكل .

وبقي الأمر كذلك إلى أن جاء الإسلام وحضر عمر لفتح بيت المقدس ، وسأل عن الصخرة فأرى مكانها وقد علاها الزبل والتراب ، فكشف عنها وبنى عليها مسجداً عن طريق البداوة ، وعظم من شأنه ما أذن الله من تعظيمه ، وما سبق من أم الكتاب في فضله حسبما ثبت .

ثم احتفل الوليد بن عبد الملك في تشييد مسجده على سنن مساجد الإسلام بما شاء الله من الاحتفال . كما فعل في المسجد الحرام وفي مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة وفي مسجد دمشق وكانت العرب تسمية بلاط الوليد ، وألزم ملك الروم أن يبعث الفعلة والمال لبناء هذه المساجد ، وأن ينمقوها بالفسيفساء ، فأطاع لذلك وتم بناؤها على ما اقترحه .

وأما المدينة ، وهي المسماة بيثرب ، فهي من بناء يثرب بن مهلائل من العمالقة وملكها بنو إسرائيل من أيديهم فيما ملكوه من أرض الحجاز ، ثم جاورهم بنو قيلة من غسان وغلّبوهم عليها وعلى حصونها .

ثم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة إليها لما سبق من عناية الله بها ، فهاجر إليها ومعه أبو بكر وتبعه أصحاب ونزل بها وبنى مسجده وبيوته في





الموضع الذي كان الله قد أعده لذلك وشرفه في سابق أزله. وأواه أبناء قبلة ونصروه، فلذلك سموا الأنصار. وتمت كلمة الإسلام من المدينة حتى علت على الكلمات، وغلب على قومه وفتح مكة وملكها، وظن الأنصار أنه يتحول عنهم إلى بلده فأهمهم ذلك، فخطبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرهم أنه غير متحول، حتى إذا قبض صلى الله عليه وسلم كان ملحده الشريف بها وجاء في فضلها من الأحاديث الصحيحة ما لا يخفاء به⁽³²⁸⁾.

فانظر كيف تدرجت الفضيلة في هذه المساجد المعظمة لما سبق من عناية الله لها، تفهم سر الله في الكون وتدرجه على ترتيب محكم في أمور الدين والدنيا.

وأما غير هذه المساجد الثلاثة فلا نعلمه في الأرض. وقد كانت للأمم في القديم معابد⁽³²⁹⁾ يعظمونها على جهة الديانة بزعمهم، منها بيوت النار للفرس، وهياكل يونان، وبيوت العرب بالحجاز التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بهدمها في غزواته.

(328) جاء في الحديث أن الصلاة في المسجد الحرام بمكة عن مائة ألف صلاة والصلاة في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة عن ألف صلاة والصلاة بالمسجد الأقصى عن خمسمائة صلاة، والفضل يعني مضاعفة الأجر والثواب.

(329) في الأصل مساجد وهو خطأ من سبق الحديث.





7 في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة

والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام، وكان عمرانها كله بدوياً، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها⁽³³⁰⁾. والدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها. فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها، فكانوا إليها أقرب، فلم تكثر مبانيهم، وأيضاً فالصنائع بعيدة عن البربر، لأنهم أعرق في البداوة والصنائع من توابح الحضارة، وإنما تتم المباني بها، فلا بد من الحدق في تعلمها. فلما لم يكن للبربر انتحال لها لم يكن لهم تشوف إلى المباني فضلاً عن المدن وأيضاً فهم أهل عصبية وأنساب، لا يخلو عن ذلك جمع منهم، والأنساب والعصبية اجنح إلى البدو⁽³³¹⁾. وإنما يدعو إلى المدن الدعة والسكون ويصير ساكنها عيالاً على حاميتها، فتجد أهل البدو لذلك يستكفون عن سكنى المدينة أو الإقامة بها، ولا يدعو إلى ذلك إلا الترف والفنى، وقليل ما هو في الناس.

فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كله أو أكثره بدوياً أهل خيام وظواعن وقياطن وكنن في الجبال، وكان عمران بلاد المعجم كله أو أكثره قرى وأمصاراً

(330) يرى ابن خلدون أن للحضارة دورة حتى ترسخ، فهي تحتاج إلى مقومات من ملك دولة متحضرة، واستقرار ونمو المباني والمصانع، وهذا يدلنا على أحد مناخ ابن خلدون في قراءة الواقع من خلال التحليل التكاملية والمثالي للمقومات، وقد استخدم هذا الأسلوب كمنهج متواصل المراحل مثل تحليله التحول من البداوة للتحضر.

(331) هذا المفهوم العميق لتحليل البداوة مهم جداً فالعصبية والاهتمام بالأنساب من صلب أمور التفرقة بين البدو والحضر اليوم حيث اختفى التنقل والترحال من معظم قبائل البادية والتي كانت أهم ملامح الفرق بينهم وبين الحضر، وأصبحت القبائل البدوية مستوطنة في مجملها وأصبح أهم معيار يميز البدو عن الحضر، هو العصبية القبلية من خلال وجود شيخ قبيلة أو عشيرة يعتبر مرجع لهم، ويدينون له بالولاء، ويقبلون ما قد يفرض عليهم من التزامات مادية أو معنوية لصالح القبيلة، ومرجعية العصبية القبلية ووجود مرجعية لها من أسرار استمرار المفهوم القبلي في العديد من البلاد العربية والحماة له. ويسمح بتطور هذا المنصب إلى أمور عديدة تبدأ بتوظيف وسائل الاتصال ولا تنتهي عن التحيزات الانتخابية في بعض الدول فالميزة تتحول لمشكلة في مجتمعات لم تحدد ثقافة البناء المناسبة.





ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها، لأن العجم في الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها ويتنازعون في صراحتها والتحامها إلا في الأقل. وأكثر ما يكون سكنى البدو لأهل الأنساب، لأن لُحمة النسب أقرب وأشد، فتكون عصبية كذلك، وتترزع بصاحبها إلى سكنى البدو والتجافي عن المصر الذي يذهب بالبسالة ويصيره عيالا على غيره، فافهمه وقس عليه. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.





8 في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول

والسبب في ذلك ما ذكرنا مثله في البربر بعينه، إذ العرب أيضا أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع. وأيضا فكانوا أجانب من الممالك التي استولوا عليها قبل الإسلام، ولما تملكوها لم يفسح الأمد حتى تستوفي رسوم الحضارة، مع أنهم استغنوا بما وجدوا من مباني غيرهم. وأيضا فكان الدين أول الأمر مانعا من المغالاة في البنيان والإسراف فيه غير القصد كما عهد لهم عمر حين استأذنه في بناء الكوفة بالحجارة، وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا من قبل، فقال افعلوا ولا يزيدن أحد على ثلاثة أبيات، ولا تطاولوا في البنيان، وألزموا السنة تلزمكم الدولة. وعهد إلى الوفد، وتقدم إلى الناس ألا يرفعوا بنيانا فوق القدر، قالوا: وما القدر؟ قال: ما لا يقربكم من السرف ولا يخرجكم عن القصد. فلما بعد العهد بالدين والتحرج في مثال هذه المقاصد، وغلبت طبيعة الملك والترف، واستخدم العرب أمة الفرس وأخذوا عنهم المصانع والمباني، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف، فحينئذ شيدوا المباني والمصانع، وكان عهد ذلك قريبا بانقراض الدولة، ولم يفسح الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلا، وليس كذلك غيرهم من الأمم⁽³³²⁾. فالفرس طالت مدتهم آلافا من السنين وكذلك القبط والنبط والروم، وكذلك العرب الأولى من عاد وثمود والعمالقة والتبابعة طالت أمادهم ورسخت الصنائع فيهم، فكانت مبانيهم وهياكلهم أكثر عدداً وأبقى على الأيام أثراً، واستبصر في هذا تجده كما قلت لك. والله وارث الأرض ومن عليها.

(332) حسب العمر الزمني الذي يحلله ابن خلدون يرى أن انتهاء سلطة العرب بسقوط بغداد على يد هولاكو وتدمير الخلافة العباسية عام 656هـ وهذا العمر يعتبر قليلاً بأعمار الدول الأخرى كالفرانجة أو الفرس أو البابليين كما أن تفرق العرب أول الفتح كانت سبباً إضافياً لتفريقهم في الأمصار.





9 في أن المباني التي كانت تحتطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل

والسبب في ذلك شأن البداوة والبعد عن الصنائع كما قدمناه فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها. وله- والله أعلم- وجه آخر وهو أمس به، وذلك قلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن كما قلناه في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعى، فإنه بالتفاوت في هذه تتفاوت جودة المصر وردائه من حيث العمران الطبيعي، والعرب⁽³³³⁾ بمعزل عن هذا، وإنما يراعون مراعى إبلهم خاصة لا يبالون بالماء طاب أو خبث، ولا قل أو كثير، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية، لانتقالهم في الأرض، ونقلهم الحبوب من البلد البعيد، وأما الرياح فالقفر مختلف للمهاب كلها، والظعن كفيل لهم بطبيها، لأن الرياح إنما تخبث مع القرار والسكنى وكثرة الفضلات.

وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعى إبلهم، وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لها مادة تمد عمرانها من بعدهم كما قدمنا أنه يحتاج إليه في حفظ العمران⁽³³⁴⁾، فقد كانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس.

(333) مفهوم العرب والأعراب عند ابن خلدون يحمل أشكالاً كبيراً وتداخلاً واسعاً، فالعرب لديه يأتون بمعنى أصل العرب، المرق والقبيلة، والعرب على بساطتهم، والأعراب هم أهل القفار والبادية وما يمكن تسميتهم بالبدو.
(334) تحتاج المدن إلى دعمها بالبشر من المناطق القريبة منها، ولم تحظ المدن التي أقامها العرب في أول عهدهم كالكوفة والبصرة والقيروان بذلك لأنها لا تملك مقومات التحضر خاصة وجود الماء وأماكن الزراعة قياساً بغيرها من المناطق القريبة منها. كما أن هناك عامل آخر أضعف أعمال التحضر، وهو أن العرب كانوا في جزيرة العرب وانتشروا بمد الفتح بهجرات واضحة معروفة ثم غدت تلك المصادر أي مناطقهم الأولى قليلة السكان، مما جعل أصل المدد ضعيفاً، وانتقال الناس إلى تلك الحواضر واستقرارهم خاصة مدن الشام وفلسطين ومصر والأندلس والمدن التي فتحها العرب.





فأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجا لها أتى عليها الخراب والانحلال كأن لم تكن: (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لِمَنْعَقَبٍ لِحُكْمِهِ) (335).

(335) هناك عامل آخر من قلة سكنى بلاد المغرب خاصة الأوسط، وهي قلة المياه المناسبة للحياة والزراعة قياساً ببلاد العراق والشام ومصر. ومعلوم أن معظم الحضارات القديمة كان ذلك سبباً لقيامها، إضافة للأسباب السياسية أو العوامل الاقتصادية أو العوامل الدينية.



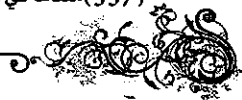


10 في مبادئ الخراب في الأمصار

اعلم أن الأمصار إذا اختطت أولاً تكون قليلة المساكن، وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما مما يعالي على الحيطان عند التأنق كالزلج والرخام والريج والزجاج والفسيسفاء والصدف، فيكون بناؤها يومئذ بدوياً وآلاتها فاسدة. فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ، وكثر الصناعات إلى أن تبلغ غايتها من ذلك كما سبق بشأنها، فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها قلت الصناعات لأجل ذلك، ففقدت الإفادة في البناء والإحكام والمغالاة عليه بالتميق. ثم تقل الأعمار لعدم الساكن فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما، فتفقد ويصير بناؤهم وتشبيدهم من الآلات التي في مبانيهم، فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران وقصوره عما كان أولاً⁽³³⁶⁾. ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن يفقد الكثير منها جملة، فيعودون إلى البداوة في البناء واتخاذ الطوب عوضاً عن الحجارة، والقصور عن التميمق بالكلية، فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمداشر⁽³³⁷⁾، ويظهر عليها سيما البداوة، ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب إن قدر لها به سنة الله في حفظه.

(336) الحقيقة أن نمو المدينة من البساطة إلى التحضر ثم عودتها مثل القرى، يرتبط بعوامل عديدة مثلاً كونها عاصمة ثم تركها، أو لغزو يحدث عليها ثم لا تقوم لها قائمة أو جفاف آبارها أو مصادر المياه فيها، أو لكثرة الحروب في مناطقها، أو وجود مدن أخرى بدأت تجذب أهل المدينة التي بدأت تتحول إلى قرية، ولكل مدينة قصة تظهر بها ثم تتأق ثم تخبو سنة كونية تتجدد.

(337) معناها في لغة أهل المغرب المدائن (د. وافي ص 802).





11 في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة

والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً.

فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال⁽³³⁸⁾، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى. وقد تبين لك في الفصل الخامس في باب الكسب والرزق أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها⁽³³⁹⁾ بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب، وهذه كلها أعمال تُستدعى بقيمتها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها. فتتفق أسواق⁽³⁴⁰⁾ الأعمال والصنائع ويكثر دخل المصّر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية،

(338) هذه المعلومة البيهية تفسر لنا سبب البطالة خاصة في المدن الصغيرة والقرى، وهي أن الأعمال الضرورية يكفيها العدد الأقل من العاملين، وهذه المدن الكماليات فيها محدودة أو منعدمة لذا يبقى العدد الأكبر بدون عمل أو بأعمال هامشية مما يجعلهم عاطلين عن العمل، وهذه البطالة هي إحدى الأسباب الرئيسية للهجرة للمدن. فتأمل ذلك. (339) قيمة الشيء تدل على المائد منه اقتصادياً واجتماعياً لنا في البلاد التي فيها ترف نرى الأشخاص الذين يقومون بأعمال ترفيه أو ذات مهارات خاصة لهم قيمة خاصة كالمهندسين والفنانين أو المصممين. بينما لا يملكون هذه المكانة في المجتمعات البسيطة لعدم الحاجة لهم أو عدم القدرة على دفع تكاليفهم الحقيقية ومن ثم عدم الوعي بقيمتهم.

(340) تتفق الأسواق أي يزيد الطلب عليها ويساهم ذلك في زيادة الدخل.





ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستتبقت الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا في الزيادة الثانية والثالثة، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش. فالمصر إذا فضل بعمران واحد فضله بزيادة كسب ورفه وبموائد من الترف لا توجد في الآخر. فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وتيرة واحدة في الأصناف. القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقي مع السوقي، والأمير مع الأمير، والشرطي مع الشرطي⁽³⁴¹⁾.

واعتبر ذلك في المغرب مثلا بحال فاس من غيرها من أمصاره الأخرى مثل بجاية وتلمسان وسبتة تجد بينهما بونا كثيرا على الجملة، ثم على الخصوصيات. فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان، وهكذا كل صنف مع صنف أهله. إلى أن تنتهي إلى المداشر الذين اعتمالهم في ضروريات معاشهم فقط، ويقصرون عنها وما ذلك إلا لتفاوت الأعمال فيها، فكأنها كلها أسواق للأعمال. والخروج في كل سوق على نسبه فلذلك تجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال، متقاربين في الفقر والخصاصة لما أن أعمالهم لا تفي بضرورتهم، ولا يفضل ما يتأثلونه كسبا فلا تنمو مكاسبهم، وهم لذلك مساكين محاويج إلا في الأقل النادر.

واعتبر ذلك حتى في أحوال الفقراء والسؤال. فإن السائل بفاس أحسن حالا من السائل بتلمسان أو وهران. ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيام

(341) أي المقارنة بين أصحاب الصنعة الواحدة، وهذه رؤية لابن خلدون وامية في قراءة التمايز بين المدن بشكل عام وعند مقارنة مهن محددة بين بلدين من خلال تمايز النمو الاقتصادي بينها.





الأضاحي أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح
المأكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والمعان، ولو سأل
سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستنكر وعُنف وزجر.

ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم
ما يقضي منه العجب، حتى إن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة
إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرفقة بمصر أعظم من غيرها. ويعتقد
العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم أو أموال
مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الأمصار. وليس كذلك
وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار
التي لديك، فعظمت لذلك أحوالهم.

وأما حال الدخل والخرج فمتكافئ في جميع الأمصار⁽³⁴²⁾، ومتى عظم
الدخل عظم الخرج وبالعكس ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن
ووسع المصر.

كل شيء يبلغك من مثل هذا فلا تنكره واعتبره بكثرة العمران، وما يكون عنه
من كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والإيثار على مبتغيه، ومثله بشأن
الحيوانات العجم مع بيوت المدينة الواحدة وكيف يختلف أحوالها في هجرانها
أو غشيانها. فإن بيوت أهل النعم والثروة والموائد الخصبه منها تكثر بساحتها

(342) في عصر ابن خلدون كان النظام الاقتصادي يرتبط بالعملة المكونة من ثروة حقيقية والتي تتمثل بالتمامل
بالذهب والفضة وكانت المدن تمثل نظام المدينة الدولة أي أن كل مدينة لها استقلال شبه اقتصادي عن بقية الأقطار
لذا ينمكس دخلها على خراجها حسب رخاها وقوة اقتصادها، بينما في عصرنا الحاضر عصر الدول القومية فالدخل
متغير آخر، وهو أن السلطة السياسية ربما تدعم مدن وقرى معينة من مصادر اقتصادية حكومية أو خارجية، وتهمل مدن
أخرى إضافة إلى تأثير التقلبات الاقتصادية في جزء من الدولة أو دول ذات علاقات اقتصادية معها، يؤثر على الدولة
كلها. وقديماً كان له تأثير ولكن بدرجة أقل على باقي الدول.





وأفئيتها بنثر الحبوب وسواقط الفتات، فيزدحم عليها غواشي النمل والخشاش
ويُحلق فوقها عصائب الطيور حتى تروح بطاناً وتمتلئ شبعاً ورياً، وبيوت أهل
الخصاصة والفقراء الكاسدة أرزاقهم لا يسري بساحتها دبيب، ولا يحلق بجوها
طائر، ولا تأوي إلى زوايا بيوتهم فأرة ولا هرة.

فتأمل سر الله تعالى في ذلك، واعتبر غاشية الأناسي بغاشية العجم من
الحيوانات، وفتات الموائد بفضلات الرزق والترف وسهولتها على ما يبذلها
لاستغنائهم عنها في الأكثر لوجود أمثالها لديهم. واعلم أن اتساع الأحوال
وكثرة النعم في العمران تابع لكثرتهم. والله سبحانه وتعالى أعلم. وهو غني عن
العالمين.





12 في أسعار المدن

اعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس، فمنها الضروري وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهه، ومنها الحاجي والكمالي مثل الأدم والفواكه والملابس والماعون والمواكب وسائر المصانع والمباني. فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وعلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها، وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانها كان الأمر بالعكس.

والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت، فتتوفر الدواعي على اتخاذها، إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته⁽³⁴³⁾ فيعم اتخاذها أهل المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيما قرب منه، لا بد من ذلك. وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك، فترخص أسعارها في الغالب، إلا ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية ولولا احتكار الناس لها لما يتوقع من تلك الآفات لبذلت دون ثمن ولا عوض لكثرتها بكثرة العمران، وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها، فإنها لا تعم بها البلوى ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين، ولا الكثير منهم، ثم إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها، كل بحسب حاله، فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغا، ويكثر

(343) الاحتفاظ بقوت السنة والموسم عادة قديمة خوفاً من تقلب الزمان. ولا زال بعض بلاد المغرب يشتررون من القوت الضروري الذي يكفيهم لمدة عام في وقت معين من السنة.





المستامون⁽³⁴⁴⁾ لها وهي قليلة في نفسها، فتزدحم أهل الأغراض، ويبدل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم⁽³⁴⁵⁾، فيقع فيها الغلاء كما تراه.

وأما الصنائع والأعمال أيضا في الأمصار الموفورة العمران فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة: الأول: كثرة الحاجة لمكان⁽³⁴⁶⁾ الترف في المصر بكثرة عمرانها، والثاني: اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم وامتنان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها، والثالث: كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتنان غيرهم وإلى استعمال الصنائع في مهنتهم، فيبدلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتز العمال والصنائع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم⁽³⁴⁷⁾، وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك.

وأما الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فأقواتهم قليلة ثقله العمل فيها، وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت، فيتمسكون بما يحصل منه في أيديهم ويحتكرونه، فيعز وجوده لديهم، ويغلو ثمنه على مستامه. وأما مراقهم فلا تدعو إليها أيضاً حاجة لثقله الساكن وضعف الأحوال، فلا تتفق لديهم سوقه، فيختص بالرخص في سعره.

وقد يدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة ما يُفرض عليها من المكوس

(344) المستامون لها أي الذين يطلبون السلمة بسعر معين يزيدون فيه على سوم سابق لنفس السلطة، وهي مرحلة من مراحل الشراء في الأسواق المفتوحة.

(345) هناك سبب آخر لارتفاع الأسعار وهو أن الكثير من السلع التي يتم التناقص عليها كانت مصنوعة يدوياً، كما هو في صناعة ذلك الزمان، وأن أمدادها عادة قليلة، وأنها وسيلة لإظهار الرفاهة والرخاء الاقتصادي، واليوم تتجدد الأفكار ويبتكر الإنسان في التمييز وإظهار رخاءه الاقتصادي بشراء النوادر من الأشياء أو الغالي من السلع. إنه الإنسان نفسه الباحث عن التمييز بما يملك من قدرات أو مادة.

(346) مكان الترف أي إمكانيته.

(347) هذه الأسباب إضافة إلى عوامل مساعدة أخرى ظهر التمييز بين المدن واشتهرت بعض المدن بصناعة أو زراعة أجادها أهلها مثل السجاد الفارسي أو الزيتون الأندلسي أو السفن العمانية، وكل مدينة أجادت سلمة كان مصدر دخل لها واشتهرت به.





والمغارم للسلطان في الأسواق وأبواب المصر، وللجباة في منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم، ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أعلى من الأسعار في البادية، إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة، وكثرتها في الأمصار لا سيما في آخر الدولة، وقد تدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة علاجها في الفلح، ويحافظ على ذلك في أسعارها⁽³⁴⁸⁾.

(348) يحافظ ذلك من أسعارها: من خلال حساب التكاليف التي يتم صرفها على السلعة وهذه تفسر ارتفاع أسعار بعض السلع عن قيمها الحقيقية.





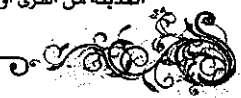
13 في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران

والسبب في ذلك أن المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتُعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتقلب ضرورات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة، والمرافق غالية بازدهام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمفارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتُعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال، فتكثر لذلك نفقات ساكنة كثرة بالفئة على نسبة عمرانها ويعظم خرجه، فيحتاج حينئذ إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم.

والبدوي لم يكن دخله كثيراً إذا كان ساكناً بمكان كاسد الأسواق في الأعمال التي هي سبب الكسب، فلم يتأثّل كسباً ولا مالاً، فتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته، وهو في بدوه يسد خلته بأقل الأعمال، لأنه قليل عوائد⁽³⁴⁹⁾ الترف في معاشه وسائر مؤنّه، فلا يضطر إلى المال، وكل من يتشوف إلى المصر وسكناه من أهل البادية فسريراً ما يظهر عجزه ويفتضح في استيطانه⁽³⁵⁰⁾، إلا من يُقدم منهم تأثّل المال ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف، فحينئذ ينتقل إلى المصر وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم وترفهم. وهكذا شأن بداية عمران الأمصار. والله بكل شيء محيط.

(349) عوائد الترف: أي عاداته.

(350) يحتاج ساكني المدن إلى مورد مالي أو دخل للتمكن من الصرف على مستلزمات المدينة. لذا أكد ابن خلدون على قيمة تأثّل المال أي ملكيته قبل السكنى. كما أن سكنى المدينة بالنسبة للبدوي تحتاج تكيف وقبول عادات المدينة وهذه تحتاج إلى صبر وتضحية وتنازل عن بعض القيم البدوية والتي تمثل جزءاً من رجولته وشخصيته، ومخالفة لعادات سابقة لديه، وغالباً التحول من هذه العادات إلى عادات المدينة تتضح في الجيل الثاني، وتتلور في الجيل الثالث لساكني المدينة من القرى أو البادية. كما أن الانتقال من مدينة إلى أخرى يحتاج إلى تكيف ولكن من نوع آخر.





14 في أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفه والفقير مثل الأمصار

اعلم أن ما توفر عمراناه من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته وكثر ساكنه اتسعت الأحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم وعظمت دولهم وممالكهم. والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال وما يأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته، فيعود على الناس كسباً يتأثرونه، حسبما نذكر ذلك في فصل المعاش وبيان الرزق والكسب، فيتزيد الرفه لذلك وتتسع الأحوال ويجيء الترف والغنى وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق فيكثر مالها ويشمخ سلطانها، وتتقن في اتخاذ المعامل والحصون واختطاط المدن وتشيد الأمصار.

اعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية الشمال كلها وأقطارها وراء البحر الرومي، لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم، وعظمت دولتهم، وتعددت مدنهم وحواسرهم، وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفهم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف. وكذا تجار أهل المشرق وما يبلغنا عن أحوالهم، وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين، فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تتلقى بالإنكار في غالب الأمر، ويحسب من يسمعاها من العامة أن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك. فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما





هو من بلاد السودان⁽³⁵¹⁾ وهي إلى المغرب أقرب. وجميع ما في أرضهم من البضاعة فإنما يجلبونه إلى غير بلادهم للتجارة. فلو كان المال عتيداً موفوراً لديهم لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يبتغون بها الأموال، ولا استغنوا عن أموال الناس بالجملة. فكثرة العمران واختصاصها بأرض المشرق وأقطاره. وكثرة العمران تقيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه⁽³⁵²⁾. فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق.

(351) تسمى بلاد السودان في ذلك العهد جميع الدول الأفريقية باستثناء الدول القريبة من بحر الروم (البحر المتوسط) من مصر إلى فاس.

(352) هناك عامل آخر ذكره ابن خلدون سابقاً وهو وجود الحضارة وتناميها في القطر. ففي عصر ابن خلدون كانت مصر والمراق وبلاد المشرق وبلاد الفرنجة أكثر تحضراً وتتابع الحضارات فيها من بلاد المغرب التي تمت المقارنة معها، واليوم نرى دول أخرى تقدمت حضارتها وقدراتها مع قلة مواردهم المادية مثل اليابان وألمانيا، لكن العقل والإدارة هما سيدا الموقف.





15 في تأثر العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها

اعلم أن تأثر العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن لا يكون دفعة واحدة، ولا في عصر واحد، إذ ليس يكون لأحد منهم من الثروة ما يملك به الأملاك التي تخرج قيمها عن الحد، ولو بلغت أحوالهم في الرفه ما عسى أن تبلغ. وإنما يكون ملكهم وتأثرهم لها تدريجاً إما بالوراثه من آباءه وذوي رحمه، حتى تتأدى أملاك الكثيرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك، أو أن يكون بحوالة الأسواق، فإن العقار في آخر الدولة وأول الأخرى عند فناء الحامية وخرق السياج وتداعى المصر إلى الخراب تقل الغبطة به لقله المنفعة فيها بتلاشي الأحوال فترخص قيمها، وتُتملك بالأثمان اليسيرة، وتتخطى بالميراث إلى ملك آخر، وقد استجد لمصر شبابها باستفحال الدولة الثانية، وانتظمت له أحوال رائعة حسنة تحصل معها الغبطة في العقار والضياع لكثرة منافعها حينئذ، فتعظم قيمها، ويكون لها خطر لم يكن في الأول. وهذا معنى الحوالة فيها⁽³⁵³⁾، ويصبح مالها من أغنى أهل المصر، وليس ذلك: بسعيه واكتسابه، إذ قدرته تعجز عن مثل ذلك.

وأما فوائده العقار والضياع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه، إذ هي لا تفي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسد الخلة وضرورة المعاش، والذي سمعناه من مشيخة البلدان أن القصد باقتناء الملك من العقار والضياع إنما هو الخشية على من يترك خلفه من الذرية الضعفاء ليكون مبراهم به ورزقهم فيه ونشوهم بفائدته ما داموا عاجزين عن الاكتساب، فإذا اقتدروا على تحصيل المكاسب سعوا فيها بأنفسهم، وربما يكون من الولد من يعجز

(353) الحوالة إلى التحول من حال إلى حال.





عن التكسب لضعف في بدنه أو آفة في عقله المعاشي⁽³⁵⁴⁾، فيكون ذلك العقار قواماً لحاله. هذا قصد المترفين في اقتنائه. وأما التمول منه وإجراء أحوال المترفين فلا. وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحوالة الأسواق وحصول الكثرة البالغة منه⁽³⁵⁵⁾، والعالي في جنسه وقيمته في المصر. إلا أن ذلك إذا حصل ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب أو أرادوه على بيعه منهم ونالت أصحابه منه مضار ومعاطب⁽³⁵⁶⁾. والله غالب على أمره وهو رب العرش العظيم.

(354) هذه العبارات من عبقریات ابن خلدون، وتشیر إلى أن لیس کل الناس لديهم القدرة على کسب الرزق المعاشي لضعف في عقله أو انصرافه عن کسب الرزق، حيث کسب الرزق يحتاج إلى مهارات لا يملكها کل واحد.

(355) تقييمات ابن خلدون للعقار بما يناسب عصره حيث كانت الأرض غالباً متاحة وبنائها أكثر تكلفة، وعوائده الايجارية غالباً محدودة، وهذه المعايير تغيرت في عصرنا، فالعقار أحد أهم أسباب الثروة. وأهم مستودع للاستقرار الاقتصادي ولكل زمان دولة ورجال.

(356) لازالت هذه المعاطب تكرر بأوجه عديدة وأن تغير الزمان والمكان والسبب، وطرق الاستئثار وميراثه.





16 في حاجات الممولين من أهل الأمصار إلى الرجاء والمدافعة

وذلك أن الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار والضياع تأثله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه، ويتحيلون على ذلك بكل ممكن، حتى يُحصلوه في ربة حكم سلطاني، وسبب من المؤاخذة ظاهر ينتزع به ماله. وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث. قال صلى الله عليه وسلم: « الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً عضوضاً»، فلا بد حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحاماها السلطان، ليستظل بظلها، ويرتع في أمنها من طوارق التعدي⁽³⁵⁷⁾. وإن لم يكن له ذلك أصبح نهياً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام. (وَاللَّهِ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ).

(357) لزال الإنسان يخاف على ماله من الموادي والاضطهاد والمصادرات، وربما ينجح في ذلك، وربما يفشل، ومن حيل اليوم لحماية الإنسان نفسه تسجيل الأملاك في اسم شركة أجنبية، أو إدخال أحد ذوي السلطان معه في شراكته. أو أخذه جنسية دولة قوية يتوقع أنها تحميه أو تفريق أملاكه بين الدول، أو مشاركته بنشاطات اجتماعية وخيرية تخفف العين عنه، وهكذا تؤكد الأيام والأحداث أن الاستقرار بالدنيا حلم لا يمكن الحصول عليه.





17 في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدولة وأنها ترسخ

باتصال الدولة ورسوخها

والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر. وتقع فيها عند كثرة التفتن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع، ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه والمهرة فيه. ويقدر ما يتزايد من أصنافها تتزايد أهل صناعاتها، ويتلون ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الأيام وتعاقبت تلك الصناعات حذق أولئك الصناع في صناعتهم، ومهروا في معرفتها، والأعصار بطولها وانفساح أمدتها وتكرير أمثالها تزيدها استحكاماً ورسوخاً. وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار لاستبحار العمران وكثرة الرفه في أهلها. وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة. لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أحوالهم بالجاء أكثر من اتساعها بالمال⁽³⁵⁸⁾، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه وهذه هي الحضارة⁽³⁵⁹⁾.

ولهذا تجد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها

(358) المال مع التاجر ثروة، ومع العامل قوت، ومع الحاكم جاه وسلطان، ومع الفقير سد رمق) أنظر إشارات الحياة د. العيصي).

(359) هناك عدة مدارس لقراءة أسباب ثراء المجتمع يرى ابن خلدون أن سياسات الدولة ونظامها هي أساس هذا الرخاء. فالتقدم الاقتصادي يأتي من الدولة ورعايتها للشعب وهذا يختلف عن نظريات أخرى ترى حرية الاقتصاد وأن الذي يؤثر بالمجتمع هو القطاع الخاص ونظريات أخرى ترى أن المؤثر الأكبر هم عموم الشعب أو ما يسمى بالطبقة الوسطى، وهناك نظريات متباينة من تحديد دور الدولة في تقدم المجتمع وللتطور الفكري والنمو الحضاري والتغيرات الاجتماعية أثر مهم في نمو هذه الأفكار وتطورها وتحولها إلى برامج تخطيط متكاملة قابلة للتنفيذ.





أحوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها ، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها . وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم ، كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد . وقد قدمنا أن السلطان والدولة سوق للعالم . فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه ، وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة .

ثم إنه إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملوكها في ذلك المصر واحداً بعد واحد استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخاً .

واعتبر ذلك في اليهود لما طال ملكهم بالشام نحواً من ألف وأربعمائة سنة رسخت حضارتهم ، وخذقوا في أحوال المعاش وعوائده والتفنن في صناعته من المطاعم والملابس وسائر أحوال المنزل ، حتى إنها لتؤخذ عنهم في الغالب إلى اليوم . ورسخت الحضارة أيضاً وعوائدها في الشام منهم ومن دولة الروم بعدهم ستمائة سنة ، فكانوا في غاية الحضارة . وكذلك أيضاً القبط دام ملكهم في الخليفة ثلاثة آلاف من السنين ، فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر . وأعقبهم بها ملك اليونان والروم ثم ملك الإسلام الناسخ للكل ، فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة . وكذلك أيضاً رسخت عوائد الحضارة باليمن لاتصال دولة العرب بها منذ عهد العماليق والتبابعة آلاف من السنين ، وأعقبهم ملك مصر . وكذلك الحضارة بالعراق لاتصال دولة النبط والفرس بها من لدن الكلدانيين والكيانية والكسروية والعرب بعدهم آلاف من السنين .

فلم يكن على وجه الأرض لهذا العهد أحضر من أهل الشام والعراق ومصر . وكذا أيضاً رسخت عوائد الحضارة واستحكمت بالأندلس لاتصال الدولة





العظيمة فيها للقوط، ثم ما أعقبها من ملك بني أمية آلافا من السنين⁽³⁶⁰⁾، وكلتا الدولتين عظيمة، فاتصلت فيها عوائد الحضارة واستحكمت.

وأما إفريقية والمغرب فلم يكن بها قبل الإسلام ملك ضخم. إنما قطع الروم الإفرنجة إلى إفريقية البحر وملكوا الساحل، وكانت طاعة البربر أهل الضاحية لهم طاعة غير مستحكمة.

ولما جاء الله بالإسلام، وملك العرب إفريقية والمغرب لم يلبث فيهم ملك العرب إلا قليلا أول الإسلام، وكانوا لذلك العهد في طور البداوة، ومن استقر منهم بإفريقية والمغرب لم يجد بهما من الحضارة ما يقلد فيه من سلفه وذلك كله قليل لم يبلغ أربعمائة سنة، وتغلب بدو العرب الهلاليين⁽³⁶¹⁾ عليها وخربوها، وبقي أثر خفي من حضارة العمران فيها، وإلى هذا العهد يؤنس فيمن سلف له بالقلعة أو القيروان أو المهديّة سلف فتجد له من الحضارة في شئون منزله وعوائد أحواله آثارا ملتبسة بغيرها يميزها الحضري البصير بها⁽³⁶²⁾.

فتفتطن لهذا السر فإنه خفي عن الناس، وأعلم أنها أمور متناسبة وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجليل، وعظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار، وذلك أن الدولة والملك صورة الخليفة والعمران، وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال، وأموال الجباية عائدة عليهم،

(360) مجموع ملك القوط والأمويين آلاف من السنين. أما الأمويين لوحدهم فقد بلغت مدة حكمهم من 138هـ-422هـ أي ثلاثة قرون ونييفا. ودول الطوائف التي أتت بعدهم تعتبر أمتداد لهم.

(361) أي بنو هلال وبنو سليم الذين هاجروا من الجزيرة العربية نتيجة المجاعات التي أصابت بلادهم في منتصف القرن الخامس الهجري لمصر ثم بلاد المغرب، ومعروفة ملاحمهم وتاريخهم ومعروفون في الأدب الشعبي تحت مسمى تفريره بني هلال وفيها بطولاتهم في الحروب التي لا تخلو من مبالغة وتضخيم وخيال.

(362) الحضري مستوطن الحضري البصير بها الذي يملك إحساساً في التمييز بين أنواع وفنون البناء ومظاهر الحياة ويربطها في الذوق الحضاري وما أضيف إليه من تطورات مستمرة، وهذا أمر مشاهد في الفلاع والقصور والمنشآت قديماً، ثم اضطر من أتى بعدهم إلى ترميمها رغم أنهم لا يملكون مهارات وقدرة الأسلاف في العمل مثلها أو الترميم المناسب لها.





ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم. وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم منه، فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة عليهم في العطاء⁽³⁶³⁾. فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرتة. فاعتبره وتأمله في الدول تجده. (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لِمُعَقَّبٍ لِحُكْمِهِ).

(363) هذا الأمر في المجمع، ولكن ربما يكون دخل الحاكم أو السلطان كبيراً لكنه يكتنزه ولا يبثه في رعيته، لذا يكون ذلك وبال عليهم وخراجهم ونمو بلادهم محدوداً، وهذا مشاهد في أمم عديدة كما أن ضعف الرعية أو قلة حيلتهم أو عدم ثقة الحاكم بهم تجعل الحاكم يستعين بأناس من الخارج لعمارة بلده أو تحقيق بعض أماله أو حمايته، وهذا من أسوأ التصرفات، لأنه يؤدي إلى أن أموال البلد تخرج إلى الغير مما يفقره بلده مع تكرار ذلك ويفقد اهله الثقة به والولاء له. خاصة إذا كانت مداخيلهم أقل من القادم لهم .





18 في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده

قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية، وأن الحضارة غاية للبداءة، وأن العمران كله من بداءة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك. لأنه غاية لا مزيد وراءها. وذلك أن الترف والنعمة إذا حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما علمت في الترفن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل⁽³⁶⁴⁾، وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداءة وعدم التأنق فيها، وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات⁽³⁶⁵⁾، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها: أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد⁽³⁶⁶⁾ التي

(364) يحاول ابن خلدون أن يجمع مظاهر الترف في عصره. والحقيقة أن مفهوم الحضارة المادية ومظاهر الترف نسبي وما يراه ابن خلدون ترفاً في عصره يعتبر اليوم بساطة وتواضعاً قياساً بإمكانيات اليوم الذي تتجدد فيه أنواع الترف وأواجهه بشكل كبير. إلا أن نسبة الترف من عصر إلى آخر لا تمنع الاستفادة من منطلق ابن خلدون في علاقة الترف بتغير الأحوال وإمكانية ذهاب حضارات، إذا وصلت قمة التحضر. والإيذان بزوالها أو ضعفها حيث تؤكد نظيراته أن هناك دورة حضارية لكل أمة. ويبقى تساؤل هل تستطيع الحضارة أن تجدد نفسها وتمتع نفسها من الاضمحلال سؤال صعب الإجابة عليه وإن كانت حالة أوروبا اليوم تؤكد إمكانية ذلك ولو جزئياً.

(365) هناك علاقة بين الرفاهة المادي وحالات النفس الإنسانية من ناحية النقاء والصفاء ألمح إليه ابن خلدون. (366) هذه من روائع ابن خلدون، فالاعتقاد على شيء يجعل الإنسان لا يقبل أقل منه بل أعلى منه، وهنا ربما لا يمكنه الحصول عليه والنفس تتلون بأثر العوامل الحضارية، لذا تتغير في مطالبها وطريق تفكيرها. ومدى تدبيرها، وكم غيرت عادات الترف أناساً من البساطة إلى الإسراف والرفاهية، وربما حافظ الإنسان على بعض قيمه الأولى، لكن ذلك يتضح من أولاده الذين ينشئوا على شيء من الترف لذا كانت أخلاقهم وأفعالهم وأعمالهم مغايرة لأعمال آباءهم وتلك سنة من





يعسر نزعها؛ وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمثونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها.

وبيانه أن المصر بالتقنن في الحضارة تعظم نفقات أهله، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجته ثم تزيدها المكوس غلاء، لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفعالها وهو زمن وضع المكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم، والمكوس تعود على البياعات بالغلاء، لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعتهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مئونة أنفسهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وأثمانها، فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك، لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الإملاق والخصاصة ويغلب عليهم الفقر، ويقل المستامون للمبايع، فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة، وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران⁽³⁶⁷⁾.

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم

سنن الله في التغيير من جيل لأخر أو من أثر إلى آخر.

(367) ما يذكره ابن خلدون يناسب عصره، وربما ينطبق جزء منه في بعض المجتمعات البسيطة أما معظم المجتمعات المعاصرة فنظم التعاملات فيها يؤثر فيها اليوم عوامل جديدة مثل الشركات الكبرى والمساهمة والمضاربات المالية ومصادر الدخل المتعددة، والخبرة في الدراسات الاقتصادية والمالية والتسويقية، لذا تختلف عوامل الكساد التي عرضها ابن خلدون عن ما فيه مجتمعاتنا مع وجود تشابه في حدوث حالات كساد جزء منها بسبب الضرائب والإسراف وبقية العوامل التي ذكرها ابن خلدون.





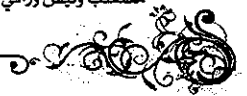
وجهه، وتتصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقاومة والغش والخلافة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات.

ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم إلا من عصمه الله. ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل عن التأديب وغلب عليه خلق الجوّاري⁽³⁶⁸⁾. وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات، وذلك أن الناس بشر متماثلون، وإنما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل⁽³⁶⁹⁾ بأي وجه كان، وفسد خلق الخير فيه، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته. ولهذا تجد كثيرا من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين في الغمار منتحلين للحرف الدنية في معاشهم بما فسد من أخلاقهم، وما تلونوا به من صبغة الشر والسفاسة.

وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا). ووجهه حينئذ أن مكاسبهم حينئذ لا تقي بحاجاتهم

(368) الجوّاري خادمت البيوت المملوكات لصاحب الدار وينظر إليهن عادة أن أخلاقهن أقل حشمة من أخلاق سادتهم. يتأثر بعض الأبناء بهم وبأخلاقهم ويعتبر ذلك نقیصة وهذا معروف من زمن الجاهلية -أي قبل الإسلام- ثم الإسلام.

(369) يؤكد ابن خلدون حقيقة علمية مهمة أكدتها معظم النظريات والدراسات في القرن العشرين وهي أن الخلق مكتسب وليس وراثي أو له علاقة بالصفات الفسيولوجية.





لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها، فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختل نظام المدينة وخربت وهذا معنى ما يقول بعض أهل الخواص: «إن المدينة إذ كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب»، حتى إن كثيراً من العامة يتحامي غرس النارنج بالدور، وليس المراد ذلك، ولا أن خاصية في النارنج، وإنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هو من توابع الحضارة. ثم إن النارنج والليم والسرور وأمثال ذلك مما لا طعم فيه ولا منفعة هو من غاية الحضارة، إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط، ولا تغرس إلا بعد التفتن في مذاهب الترف، وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه كما قلناه، ولقد قيل مثل ذلك في الدفلى وهو من هذا الباب، إذ الدفلى لا يقصد بها إلا تلون البساتين بنورها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف⁽³⁷⁰⁾.

ومن مفاصد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفتن في شهوات البطن من المأكول والملاذ ويتبع ذلك التفتن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط فيفضى ذلك إلى فساد النوع⁽³⁷¹⁾؛ إما بواسطة اختلاط الأنساب كما في الزنا فيجهل كل واحد ابنه إذ هو لغير ريشة، لأن المياه مختلطة في الأرحام، فتفقد الشفقة الطبيعية على البنين والقيام

(370) نباتات الزينة تأخذ جهوداً ومصاريف لا حد لها، وكما يرى ابن خلدون أنه من الترف والإسراف، ومنه وفق رأيه بداية الانهيار والسقوط. إلى أي مدى نؤيد ابن خلدون في رأيه؟ وهل تختلف نظم اليوم عن عصر ابن خلدون من ناحية تحملها الترف؟ وأي حد من الترف يمكن أن نضعه اليوم حتى نقول بأنه مؤذن بالخراب والانحطاط إذا وافقنا على كلام ابن خلدون من ناحية المبدأ.

(371) أكد هذه الأفكار أو قريب منها العديد من مؤرخي الحضارة مثل المفكر الإنجليزي توبيني والمفكر الألماني تشنجر بعكس رأي مفكرين آخرين مثل كارل بوبر، ومعروف أن الشهوات لا حد لها، وذكره ابن خلدون من مبررات تحريم اللواط أو الزنا، مبررات مباشرة، لكن سبب التحريم أوسع، ولا يحيطه تبرير، فالיום مثلاً انتشرت تحليلات DNA التي تحدد النسب وفي المقابل ظهرت أمراض جديدة بعضها قاتل نتيجة التسبب الأخلاقي، لذا تبقى الضوابط والأحكام التي أتى بها الإسلام أوسع بكثير من اجتهاداتنا وكل زمن يحاول العقل استكشاف مبررات عقلية لأحكام شرعية ريانية، كل يوم يؤكد الزمان على صدقها وإعجازها.





عليهم فيهلكون⁽³⁷²⁾، ويؤدي ذلك إلى انقطاع النوع، أو يكون فساد النوع (كما في اللواط المؤدي إلى عدم النسل رأساً وهو أشد في فساد النوع) .

فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم⁽³⁷³⁾ كالأعمار الطبيعية للحيوانات⁽³⁷⁴⁾ .

بل نقول: إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعاً لما حصل له من المرّبي في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم (وكذلك لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمرّبي في قهر التأدب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد أيضاً في دينه غالباً بما أفسدت منه العوائد وطاعتها وما تلوّثت به النفس في ملكاتها كما قررناه، إلا في الأقل النادر. وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة⁽³⁷⁵⁾ . وبهذا الاعتبار كان الذين يربون في جند السلطان على البدواة

(372) تحتاج هذه النقطة إلى أبحاث ودراسات لإثباتها من خلال دراسة مدى العلاقة بين الأبوة الحقيقية والماطفة على الأبناء..

(373) حتى لو وافقنا ابن خلدون على هذا المبدأ فإن نسبة الترف والحضارة تختلف من عصر لآخر. وإن كنا عند التأمل نرى أن جميع الحضارات وصلت إلى مرحلة معينة ثم بدأت بالتراجع، ففي العصور الحديثة مثلاً ظهرت بدايات الحضارة الغربية في أسبانيا والبرتغال وتميزت بالكشوف الجغرافية ثم حضارة مدن إيطاليا وتميزت بالتجارة ثم حضارة فرنسا وتميزت بالفن بأنواعه، و حضارة الانجليز واتصفت بالسيطرة السياسية والاقتصادية ثم حضارة أمريكا وتميزت بالنفوذ والمال. ومصاحب حضارة فرنسا وانجلترا نهوضاً لألمانيا، واليوم تبرز من جديد حضارة الصين المعتمدة على الكم الصناعي أنها دورة كونية تدعو للتأمل.

(374) الحقيقة أن هذا الرأي يشابه رأي المدرسة التطورية في دراسة المجتمع التي بلور أفكارها سينسر ومجموعة من المفكرين ورغم بساطة هذه الأفكار و تجاوز الدراسات الاجتماعية لها إلا أنها لازالت أحد المرجعيات الكلاسيكية في تفسير تطور المجتمع.

(375) التحليل الذي أجمله ابن خلدون باعتبار أخلاق الحضارة عين الفساد راجع إلى منهجية التحليل التي يراها باعتبار القيم الحضارية دورة تبدأ من البساطة ثم تنهب للتعميد والفساد ثم ترجع لتضمحل. لذا مرجعيته هي العودة





والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها. وهذا موجود في كل دولة.

فقد تبين أن الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة. والله سبحانه وتعالى (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) لا يشغله شأن عن شأن.

للأصول الأولى البسيطة للإنسان، وربما أنه وصل إلى هذه النتيجة بسبب العديد من العوامل أحدها ديني وذلك معروف أن الحياة البسيطة والمتقشفة أكثر قرباً من الدين من حياة البذخ والإسراف، وسبب آخر أخلاقي وهو أن الإنسان إذا كان أقرب للبساطة والنفطرة فإن أخلاقه تكون أكثر صدقاً وأمانة، كما أن الإنسان إذا كان في فطرته وبساطته يكون أكثر شجاعة وقوة وصلابة واعتماداً على نفسه. والحقيقة أن ابن خلدون نظر بعين واحدة إلى مزايا البساطة، وأفات التحضر، ولنا أن ننظر لبعض ميزات التحضر في راحة الإنسان، وتقدم المجتمع ربما يقلل من حكم ابن خلدون الشديد على التحضر وإن كان لكل نظرة مبرراتها وعيوبها.





19 في أن الأمصار التي تكون كراسي للملك⁽³⁷⁶⁾ تخرب بخراب الدولة وانتقاضه

قد استقرينا في العمران أن الدولة إذا اختلت وانتقضت فإن المصر الذي يكون كرسياً لسلطانها ينتقض عمرانها وربما ينتهي في انتقاضه إلى الخراب ولا يكاد ذلك يتخلف، والسبب فيه أمور:

الأول: أن الدولة لا بد في أولها من البداوة المقتضية للتجافي عن أموال الناس والبعد عن التحذلق، ويدعو ذلك إلى تخفيف الجباية والمغارم التي منها مادة الدولة فتقل النفقات ويقصر الترف. فإذا صار المصر الذي كان كرسياً للملك في ملكه هذه الدولة المتجددة، ونقصت أحوال الترف فيها، نقص الترف فيمن تحت أيديها من أهل المصر، لأن الرعايا تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق الدولة، إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرها لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال وقلة الفوائد التي هي مادة العوائد، فتقصر لذلك حضارة المصر، ويذهب منه كثير من عوائد الترف، وهو معنى ما نقول في خراب المصر.

الأمر الثاني: أن للدولة إنما يحصل لها الملك والاستيلاء بالغلب، والغلب إنما يكون بعد العداوة والحروب، والعداوة تقتضي منافاة بين أهل الدولتين وتكثر إحداها عن الأخرى في العوائد والأحوال، وغلب أحد المتنافيين يذهب بالمنافي الآخر، فتكون أحوال الدولة

السابقة منكراً عند أهل الدولة الجديدة ومستبشعة وقبيحة، وخصوصاً أحوال الترف، فتفقد في عرفهم بنكير الدولة لها، حتى تنشأ لهم بالتدريج عوائد

(376) كرسي الملك أي العاصمة.





أخرى من الترف (377) ، فتكون عنها حضارة مستأنفة، وفيما بين ذلك قصور الحضارة الأولى ونقصها. وهو معنى اختلال العمران في المصر.

الأمر الثالث: أن كل أمة لا بد لهم من وطن وهو منشؤهم ومنه أولية ملكهم. وإذا ملكوا ملكاً آخر صار تبعاً للأول، وأمصاره تابعة لأمصار الأول، واتسع نطاق الملك عليهم، ولا بد من توسط الكرسي تخوم الممالك التي للدولة، لأنه شبه المركز للنطاق، فيبعد مكانه عن مكان الكرسي الأول، وتهوى أفئدة الناس إليه من أجل الدولة والسلطان ، فينتقل إليه العمران ويخف من مصر الكرسي الأول، والحضارة إنما هي توفر العمران كما قدمناه، فتنتقص حضارته وتمدنه، وهو معنى اختلاله. وهذا كما وقع للعرب في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة، ولبنى العباس في العدول عن دمشق إلى بغداد. وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر يخل بعمران الكرسي الأول.

الأمر الرابع: أن الدولة المتجددة إذا غلبت على الدولة السابقة لا بد فيها من تتبع أهل الدولة السابقة وأشياعها بتحويلهم إلى قطر آخر يؤمن فيه غائلتهم على الدولة. وأكثر أهل المصر الكرسي أشياع الدولة، إما من الحامية الذين نزلوا به أول الدولة أو من أعيان المصر، لأن لهم في الغالب مخالطة للدولة على طبقاتهم وتنوع أصنافهم، بل أكثرهم ناشئ في الدولة فهم شيعه لها، وإن لم يكونوا بالشوكة والعصبية فهم بالميل والمحبة والعقيدة. وطبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقة (378) . فتنتقلهم من مصر لكرسي إلى وطنها المتمكن في ملكها فبعضهم على نوع التغريب والحبس، وبعضهم على نوع

(377) يتحدث ابن خلدون عن أحد أوجه التغير الاجتماعي، ونشوء عادات جديدة تختلف عن الأولى، حيث أن عمليات التغيير تحدث من دولة لأخرى وتحاول الدولة الجديدة إظهار ثقافة جديدة على شكل عادات وسلوكيات، ونزج عادات الدولة السابقة، خاصة إذا كانت الدولة الجديدة ورثت الحكم عن الدولة الأولى بالقوة.
(378) نقل كرسي العاصمة إلى مدينة أخرى كان عرفاً متبعاً في الدول القديمة مع مراعاة أن تغيير العاصمة أصبح نادراً في هذا العصر، عصر الدول القومية.





الكرامة والتلطف بحيث لا يؤدي إلى النفرة، حتى لا يبقى في مصر الكراسي إلا الباعة والهمل من أهل الفلج والعيارة. وسواد العامة، وتُنزل مكانهم من حاميتها وأشباعها من يشتد به المصر وإذا ذهب من مصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه وهو معنى اختلال عمرانه. ثم لا بد من أن يستجد عمران آخر في ظل الدولة الجديدة وتحصل فيه حضارة أخرى على قدر الدولة وإنما ذلك بمثابة من له بيت على أوصاف مخصوصة فأظهر من قدرته على تغيير تلك الأوصاف وإعادة بنائها على ما يختاره ويقترحه، فيخرب ذلك البيت، ثم يعيد بناءه ثانيةً.

وقد وقع من ذلك كثير في الأمصار التي هي كراسي للملك وشاهدناه وعلمناه (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ).

والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر⁽³⁷⁹⁾، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع فتتعين السياسة لذلك، إما الشرعية أو الملكية، وهو معنى الدولة. وإذا كانا لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه، والخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك. وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه وقريبة الشبه

(379) لا عمارة ولا تحضر بدون سلطة أو ملك. هذا ما يراه ابن خلدون وهو أمر مشاهد في الدول التي تتعبد فيها السلطة تتوقف العمارة ويندب فيها الذعر والخوف وربما الحرب، لذا ينصرف أهلها عن عمارتها، ويعيشون على الضروري وربما مجروها لمناطق أخرى.





بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال⁽³⁸⁰⁾. لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة، فإذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران، ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الغلل كما قررناه، أولاً. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(380) يستخدم ابن خلدون كلمة دولة على الدول المعروفة. كما يستخدمها على فترة حكم معينة مثل عصر حاكم استمر فترة من الزمن وحقق انجازات معروفة وغالباً ما يتبهم أولاده بالحكم والتي يمكن تسميتها بفترة أو مرحلة ضمن الدولة.



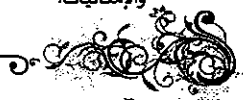


20 في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض

وذلك أنه من البين أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضا لما في طبيعة العمران من التعاون، وما يُستدعى من الأعمال يختص ببعض أهل المصر، فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته، ويختصون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه، لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يُستدعى من ذلك لضرورة المعاش، فيوجد في كل مصر كالخياط والحداد والتجار وأمثالها. وما يُستدعى لعوائد الترف وأحواله فإنما يوجد في المدن المستبجرة في العمارة والأخذة في عوائد الترف والحضارة، مثل الزجاج والصنائع والدهان والطباخ والصفار والفراش والدباج وأمثال هذه، وهي متفاوتة، ويقدر ما تزيد عوائد الحاضرة وتستدعي أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع، فتوجد بذلك المصر دون غيره. ومن هذا الباب الحمامات لأنها إنما توجد في الأمصار المستحضرة المستبجرة العمران لما يدعو إليه الترف والغنى من التنعيم ولذلك لا تكون في المدن المتوسطة. وإن نزع بعض الملوك والرؤساء إليها فيختطها ويجري أحوالها، إلا أنها إذا لم تكن لها داعية من كافة الناس⁽³⁸¹⁾، فسرعان ما تهجر وتخرّب، وتقر عنها القومة لقلّة فائدتهم ومعاشهم منها. والله يقبض ويبسط.

(381) هذه إشارة مهمة لأهمية القبول الاجتماعي للأشياء وهذا ما يفسر فشل بعض المشاريع أو قلّة إنتاجها بسبب أنها لا تناسب المجتمع أو أنها ليست من اهتماماته أو أكبر من امكانياته وقدراته حتى ولو دعمها بعض الحكام بالمال

والإمكانيات.





21 في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض

من اليّين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون بالنسب، وأنه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب، وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لُحماً ولُحماً وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعاً وعصائب. فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة. والنفوس بطباعها متطاولة إلى الغلب والرياسة، فتطمح المشيخة، لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة، إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالأتباع من الموالى والشيع والأحلاف، ويبدلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوب كل لصاحبه ويتعين الغلب لبعضهم، فيعطف على أكنافه ليقص من أعتهم ويتبعهم بالقتل أو التغريب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظافر الخادشة، ويستبد بمصره أجمع⁽³⁸²⁾، ويرى أنه قد استحدث ملكاً يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأعظم من عوارض الجدة والهرم.

وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعظم أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحف والحروب والأقطار والممالك، فينتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد الموكب للسير في أقطار البلد والتختم

(382) ما يذكره ابن خلدون هنا هو أحد طرق الوصول للحكم، بالإضافة إلى العصبية والحرب التي شرحها بالتفصيل سابقاً، هذا طريق آخر تتم فيه السلطة من خلال التنافس بين الأعيان داخل الدولة أو المدينة، وهي أقل شدة وانفراداً بالملك عن الأول كما هو معروف.





والحسبة والخطاب بالتهويل ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل، إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام بعض القربان حتى صارت عصبية . وقد يتنزه بعضهم عن ذلك ويجري على مذهب السذاجة قرارا من التعريض بنفسه للسخرية والعبث.

وقد وقع هذا بإفريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية لأهل بلاد الجريد من طرابلس وقابس وتوزر ونفطة وقفصة وبسكرة والزاب. وما إلى ذلك سماوا إلى مثلها عند تقلص ظل الدولة عنهم منذ عقود من السنين، فاستغلبوا على أمصارهم واستبدوا بأمرها على الدولة في الأحكام والجباية، وأعطوا طاعة معروفة وصفقة مُمرضة، وأقطعوها جانباً من الملاينة والملاطفة والانقياد، وهو بمعزل عنه، وأورثوا ذلك أعقابهم لهذا العهد، وحدث في خلفهم من الغلظة والتجبر ما يحدث لأعقاب الملوك وخلفهم، ونظموا أنفسهم في عداد السلاطين على قرب عهدهم بالسوقة، حتى محا ذلك مولانا أمير المؤمنين أبو العباس، وانتزع ما كان بأيديهم من ذلك كما نذكره في أخبار الدولة. وقد كان مثل ذلك وقع في آخر الدولة الصنهاجية، واستقل بأمصار الجريد أهلها واستبدوا على الدولة حتى انتزع ذلك منهم شيخ الموحدين وملكهم عبد المؤمن بن علي، ونقلهم كلهم من إمارتهم إلى المغرب، ومحا من تلك البلاد آثارهم كما نذكر في أخباره. وكذا وقع بسببته لأخر دولة بني عبد المؤمن⁽³⁸³⁾.

وهذا التغلب يكون غالباً في أهل السروات والبيوتات المرشحين للمشيخة والرياسة في مصر. وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الفوغاء والدهماء. وإذا حصلت له العصبية والالتحام بالأوغاد لأسباب يجرها له المقدار^(x) فيتغلب على المشيخة والعلية إذا كانوا فاقدين للعصا. والله سبحانه وتعالى غالب على أمره.

(x) المقدار: أي الاقدار والقدر .

(383) أبقينا هذه الأمثلة من أجل الإيضاح، حيث أن للتناقص على الحكم أساليب وطرق لا حصر لها إذا ضعفت الدولة وهناك من يتمكن من بناء دولة جديدة والاکثر يظنون بسلطة محدودة ومؤقتة وسلطان شرعي مؤقت كما أن معظم دول الطوائف بالأندلس كان نظام حكمها قريب من هذا النظام التوافقي.





22 في لغات أهل الأمصار

اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسانه الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضرى قد فسدت ملكته وتغير إعرابه. والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم، والدين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له، والصورة مقدمة على المادة⁽³⁸⁴⁾، والدين إنما يستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب، لما أن النبي صلى الله عليه وسلم عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها، واعتبر ذلك في نهى عمر رضي الله عنه عن بطانة الأعاجم وقال: إنها خب أي مكر وخديعة. فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلها في جميع ممالكها، لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطلاعة العرب، وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم ومدنهم، وصارت الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة⁽³⁸⁵⁾.

(384) الصورة أي التصور العقلي للإنسان مقدم على مادة الشيء أو فعله.

(385) يرى د.واهي أن هناك خمسة قوانين لانتشار اللغة وفق التالي: قوانين اللغات تقرر أنه إذا نزع إلى البلد المغلوب على أثر فتح أو غزو جالية من أهل البلد الغالب تتملق بلغة غير لغة أهله، فإن النصر لا يتم بلغة الشعب الغالب إلا بخمسة شروط: أحدها أن يكون أرقى من المغلوب في حضارته وثقافته وأدابه ولغته وأقوى منه سلطاناً وأوسع نفوذاً، وثانيها أن تدوم غلبته وقوته مدة كافية، وثالثها أن تقيم بصفة دائمة جالية يمتد بها من أفرادها في بلاد الشعب المغلوب، ورابعها أن تمتزج بأفراد هذا الشعب، وخامسها أن تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين أو فصيلة واحدة.

وقد توافرت هذه الشروط جميعاً في حالة العربية من الآرامية في الشام والعراق مع القبطية في مصر ومع البربر في المغرب، فتغلبت العربية على هذه اللغات الثلاث وأصبحت لغة الحديث والكتابة في جميع هذه المناطق، وانقرضت الآرامية والقبطية والبربرية. غير أنه قد أفلت من هذا المصير بعض قرى سوريا ولبنان لا تزال تتكلم لهجات آرامية إلى العصر الحاضر، وأفلت منه كذلك بعض عشائر في شمال أفريقيا لا تزال تتكلم محتفظة بلهجاتها البربرية إلى الوقت الحاضر.





ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه وتغير أواخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله، وسمى لساناً حصرياً في جميع أمصار الإسلام. ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، وزنانة والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فسد اللسان العربي لذلك، وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين، وصار ذلك مرجعاً لبقاء اللغة العربية المضرية من الشعر والكلام إلا قليلاً بالأمصار. فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجع، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام إلا قليلاً يقع تعليمه صناعياً بالقوانين المتداولة من كلام العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك. وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلباً لها، فأنحفظت بعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق لها أثر ولا عين، حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس.. والله أعلم بالصواب

ولم تقو العربية على التغلب على الفارسية لاختلال كثير من الشروط السابقة، ولم تقو على التغلب على القوطية لاختلال الشرطين الرابع والخامس، ولم تقو على التغلب على التركية لاختلال الشروط الثلاثة الأخيرة (أنظر المقدمة ص 829). وأرى هذا التحليل وهذا التحليل للدكتور وافي مادي وتجاوز عوامل الاندفاع لتعلم العربية من أجل الدين، كما أن بعض اللغات التعصب يمنهم من تعلم لغة أخرى.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الخامس

فجِدِ الْمَعَانِشَ وَوَجُوهَهُ مِنْ الْكَسْبِ
وَالصَّنَائِعِ وَمَا يَعْزُضُ فِيهِ ذَلِكَ كُلُّهُ
مِنَ الْأَحْوَالِ وَفِيهِ مَسَائِلُ

5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





1 في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية

اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشده إلى كبره. (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ) (386) والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) (وَسَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ) (وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ) وسخر لكم الأنعام، وكثير من شواهد. ويد الإنسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض (387). فالإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب، لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعياض عنها، قال الله تعالى: (فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ).

وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إنما تكون معينة ولا بد من سعيه معها كما يأتي.

فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشاً وتمولاً إن زادت على ذلك. ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً.

(386) عرض ابن خلدون في هذا الباب لأجزاء مما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي، وهو الذي يدرس ظواهر الاقتصاد المتعلقة بإنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها واستهلاكها للكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر وبيان العلاقات التي تربطها بعضها ببعض وتربطها بالظواهر الأخرى. د. وافي ص 831.

(387) يوضح الفقهاء ودارسي القانون أن حقوق الناس بنيت على المشاحة- أي أن كل شخص يحاول ملك الشيء عن غيره وإذا ملك شيئاً شح على الآخرين به، واستأثر به لنفسه وأحياناً يتنازل عنه بعوض، وحب التملك من خصائص النفس الإنسانية.





قال صلى الله عليه وسلم: «إنما لك من مالك ما أكلت فأقتيت أو لبست فألبيت أو تصدقت فأمضيت». وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقا، والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً؛ وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولا يسمى رزقا، إذ لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقا، هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة.

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: (فَأَبْتِغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرَّزْقَ). والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى والهامة (388)، فالكل من عند الله، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب وتممول، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، والال لم يحصل ولم يقع به انتفاع. ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والتقنية لأهل العالم في الغالب، وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والتقنية والذخيرة.

(388) ما يقدره الله للإنسان ويلهمه إلى اختياره مصدر مهم لأفعال الإنسان. وفي هذا العصر بدأ الإنسان يخطئ وينظم لطرق كسب الرزق. وهذه وإن بدت أنها قدرات خاصة بالإنسان إلى أنها تدخل ضمن ما قدره الله للإنسان من رزق وأنهم له بتخطيط أو مباشرة بدون تخطيط للإنسان، ويؤثر في ذلك الأقدار التي كتبها الله ولكن الإنسان لا يعرفها لذا يختار فهي قدر من الله، وهي اختيار عند الإنسان. ولتفصيل ذلك وإيضاحه كما يراه أهل الإسلام يمكن تبسيطه بالتالي:

- الله سبحانه وتعالى قدر جميع أفعال العباد.

الإنسان لا يعرف ما هو مقدر له، وجميع الأمور التي تجري عليه تكون أحد نوعين: الأول أفعال باختيار الإنسان مثل اختيار العمل والصلاة، والصدقة، وفعل الأخطاء وهذه يحاسب عليها الإنسان. والثاني أفعال تأتي للإنسان وليس له فيها رأي مثل المرض أو موت قريب أو سقوط من مكان مرتفع، فهذه غير محاسب عليها لأنه لا اختيار له فيها، والكثير من المذاهب مثل المعتزلة بالإضافة إلى المذاهب المادية تكبر من دائرة اختيار الإنسان وحرية بعكس المذاهب الجبرية والصفوية ترى أن معظم الأفعال مقدره وأن اختيارات الإنسان محدودة.





وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيد الإنسان وبقتيه⁽³⁸⁹⁾ من الممتلكات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقتية، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقتية، وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمه أكثر. وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقتية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها، وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب كما قدمناه، لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومثونه يسيرة⁽³⁹⁰⁾، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح. وقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين مسمى الرزق وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسماها⁽³⁹¹⁾.

واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلّة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية كما قدمناه قبل. ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد إذا تناقص عمرانها: إنها قد ذهب رزقها. حتى إن الأنهار والعيون ينقطع جريها

(389) القنية والاقتناء: الجمع.

(390) يشابه رأي ابن خلدون هذا رأي القائلين بأن قيم الأشياء تختلف حسب اختلافها بما بذل فيها من جهد، وهذه النظرية تسمى نظرية العمل وتقابلها نظرية أخرى ترى أن قيم الأشياء تختلف تبعاً لفائدتها للإنسان، وتسمى هذه النظرية المنفعة، ولكل من النظريتين جوانب قوة وضعف أنظر د. وافي ص 834.

(391) يتدرج ابن خلدون في عرض فلسفة التجارة، والتظير الذي يمرضه هنا يوضح أهمية العمل الإنساني في توفير القوت وزيادة سعره بسبب المجهود الذي يبذل فيه، وهذه النظرة منطلق نظرية العمل.





في القفر، لما أن فور العيون إنما يكون بالإنباط⁽³⁹²⁾ والامتراء⁽³⁹³⁾ الذي هو بالعمل الإنساني، كالحال في ضروع الأنعام، فما لم يكن إنباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة⁽³⁹⁴⁾، كما يجف الضرع إذا تُرك امتراؤه. وانظره في البلاد التي تُعهد فيها العيون لأيام عمرانها ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كأنها لم تكن.

(392) نبط الماء: استخراج.

(393) امتراء الماء استخراج والمقصود أنه بجهد وليس تلقائي (القاموس والمصباح).

(394) الحقيقة عمارة الشيء باستخدامه سواء منزل أو دابة أو بشر، كما أن الإنسان يجدد حياته بالحركة والنشاط وتأمل الأفكار وتجربتها، والركود غالباً نوعاً من الموت.





2 في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه

اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، وهو مفعول من العيش. كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جعلت موضعاً له على طريق المبالغة. ثم إن تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون يأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية. وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمييه من البر أو البحر ويسمى اصطلياداً، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحزير من دوده والعسل من نحله، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فلحاً، وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخطاطة وحياسة وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة وهي جميع الامتهانات والتصرفات، وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض: إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حوالة⁽³⁹⁵⁾ الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش وأصنافه وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره، فإنهم قالوا: المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش فلا حاجة بنا إلى ذكرها، وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الباب الثاني. وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش. أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا

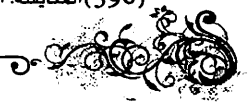
(395) مأخوذة من الحول وهو العام، والمقصود تغير الظروف الزمني مما يؤدي إلى الحاجة للسلمة وهذه مشاهد في المواد الفئائية بشكل أوضح.





علم، ولهذا تُنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنه معلمها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة، وأما الصنائع فهي ثانيها ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضرة الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه، ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليقة، فإنه مستتبها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى. وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة⁽³⁹⁶⁾، لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية.

(396) المكايسة: استخدام الذكاء والشطارة في الحصول على المال، لذا اعتبرت نوعاً من التحايل في بعض وجوهها.





3 في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي

اعلم أن السلطان لا بد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله، من الجندي والشرطي والكاتب . ويستكفي في كل باب بمن يعلم غناءه فيه ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله⁽³⁹⁷⁾. وهذا كله مندرج في الإمارة ومعاشها، إذ كلهم ينسحبون عليهم حكم الإمارة، والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم. وأما ما دون ذلك من الخدمة فسببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما ربي عليه من خلق التمتع والترف، فيتخذ من يتولى ذلك له ويقطعه عليه أجراً من ماله. وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان، إذ الثقة بكل أحد عجز، ولأنها تزيد في الوظائف والخرج وتدل على العجز والخنث اللذين ينبغي في مذاهب الرجولية التنزه عنها. إلا أن العوائد تقلب طباع الإنسان إلى ما لئفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه⁽³⁹⁸⁾. ومع ذلك فالخديم الذي يستكفي به ويوثق بفنائه كالمفقود. إذ الخديم القائم بذلك لا يعدو أربع حالات: إما مضطلع بأمره وموثوق فيما يحصل بيده، وإما بالعكس فيهما، وهو أن يكون غير مضطلع بأمره ولا موثوق فيما يحصل بيده، وإما بالعكس في إحداهما فقط، مثل أن يكون مضطلعاً بأمره ولا موثوق فيما يحصل بيده، مثل أن يكون مضطلعاً غير موثوق أو موثوقاً غير مضطلع. فأما الأول وهو المضطلع الموثوق فلا يمكن أحداً استعماله بوجه، إذ هو باضطلاعاً وثقته غني عن أهل الرتب الدنية ومحتقر لمنال الأجر من

(397) رأي ابن خلدون هذا مخالف لطبيعة عصرنا الحاضر الذي أصبحت الوظائف عصب مداخل الناس، ومنطلق ابن خلدون لما يرى أن اكتمال الرجولة في الاستقلالية والاعتماد على النفس، والخدمة للآخرين باختلاف أوضاعهم بأنواعها قديماً وحديثاً معارضة لذلك .

(398) هذا التحليل للخدم والوظائف هو استمرار لنظرية ابن خلدون التي ترى أن الصورة الأولى للإنسان التي فيها استقلالية كبيرة أفضل، ولا أصرف لو أن ابن خلدون بيننا اليوم هل سيصمد على رأيه أو كيف سيفسر الواقع الحالي؟





الخدمة لاقتداره على أكثر من ذلك ، فلا يستعمله إلا الأمراء أهل الجاه العريض لعموم الحاجه إلى الجاه، وأما الصنف الثاني وهو من ليس بمضطلع ولا موثوق، فلا ينبغي لعامل استعماله، لأنه يجحف بمخدومه في الأمرين معا، فيضيع عليه لعدم الاضطلاع تارة، ويذهب ماله بالخيانة أخرى، فهو على كل حال كل على مولاه. فهذان الصنفان لا يطمع أحد في استعمالهما. ولم يبق إلا استعمال الصنفين الآخرين: موثوق غير مضطلع، ومضطلع غير موثوق. وللناس في الترجيح بينهما مذهبان، ولكل من الترجيحين وجه، إلا أن المضطلع ولو كان غير موثوق أرجح لأنه يؤمن من تضييعه، ويحاول على التحرز عن خيانتة جهد الاستطاعة. وأما المضيع ولو كان مأموناً فضرره بالتضييع أكثر من نفعه (399). فاعلم ذلك واتخذة قانونا في الاستكفاء بالخدمة. والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء.

(399) هذا الرأي يذكره ابن خلدون في اختيار العمال والخدم على الإجمال وتمتير هذه من خلاصة أفكار وتجارب عصره، واليوم أصبح اختيار العمال علماً واسعاً ولكل عمل مهاراته وخبراته وقدراته. وهذا من التفيرات المهمة التي أتصف فيها العصر الحديث بأثر الثورة الصناعية وما بهما، رغم ذلك ما ذكره ابن خلدون يعتبر أصل للتمييز في

معظم الأعمال





4 في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي

اعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتغون الكسب من ذلك، ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مخزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها كلها بطلاسم سحرية لا يفض ختامها ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحله من البخور والدعاء والقربان. والذي يحمل على ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة، فيطلبونه بالوجوه المنحرفة، وعلى غير المجرى الطبيعي من هذا وأمثاله، عجزاً عن السعي في المكاسب وركوناً إلى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله واكتسابه، ولا يعلمون أنهم يوقعون أنفسهم، بابتغاء ذلك من غير وجهه، في نصب ومتاعب وجهد شديد أشد من الأول، ويعرضون أنفسهم مع ذلك لمنال العقوبات⁽⁴⁰⁰⁾.

وربما يحمل على ذلك في الأكثر زيادة الترف وعوائده وخروجها عن حد النهاية حتى تقصر عنها وجوه الكسب ومذاهبه، ولا تقي بمطالبها، فإذا عجز عن الكسب بالمجرى الطبيعي ولم يجد وليجة في نفسه إلا التمني لوجود المال العظيم دفعة من غير كلفة، ليفي له ذلك بالعوائد التي حصل في أسرها، فيحرص على ابتغاء ذلك ويسعى فيه جهده⁽⁴⁰¹⁾، ولهذا فأكثر من تراهم

(400) يحاول ابن خلدون في هذا الفصل والذي سبقه أن يحرر وسائل الرزق العملية عن غيرها من خدمة الآخرين أو البحث عن الكنوز والدفائن باعتبارها وسائل شادة للرزق، ويرجع ذلك إلى نظرة ابن خلدون الواقعية التي من خلالها يرى واقع الحياة والتي تنطلق من أن الفعل يؤدي بطريقة عملية مرتبطة بالجهد والقدرة، ويدخل في طرق الرزق غير الواقعية في عصرنا الحاضر ألعاب اليانصيب، وحنون المضاربة في الأسهم والسندات بغية الحصول على ربح، ولكل عصر وسائله في المغامرة ومغامريه.

(401) كما ذكرنا في هذا المعصر ظهرت طرق لمحاولات الكسب السريع مثل العديد من المشاريع التي يطمع أصحابها بالثراء السريع ولكن ليس من دفائن الأرض إنما بدفائن الأموال التي بيد البسطاء والمشاركين بالطمع، ولكل زمان حاله وطامعه.





يحرصون على ذلك هم المترفون من أهل الدولة، ومن سكان الأمصار الكثيرة الترف المتسعة الأحوال، مثل مصر وما في معناها. فتجد الكثير منهم مغرمين باقتناء ذلك وتحصيله ومساءلة الركبان عن شواذه.

وأما الكلام في ذلك على الحقيقة فلا أصل له في علم ولا خبر. واعلم أن الكنوز وإن كانت توجد لكنها في حكم النادر على وجه الاتفاق⁽⁴⁰²⁾ لا على وجه القصد إليها، وليس ذلك بأمر تعم به البلوى، حتى يدخر الناس أموالهم تحت الأرض ويختتمون عليها بالطلاسم لا في القديم ولا في الحديث، والركاز الذي ورد في الحديث وفرضه الفقهاء وهو دفين الجاهلية إنما يوجد بالعثور والاتفاق، لا بالقصد والطلب.

وأما قولهم: أين أموال الأمم من قبلنا وما علم فيها من الكثرة والوفور، فاعلم أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن، والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث. وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستدعي له. فإن نقص المال في المغرب وإفريقية فلم ينقص ببلاد الصقالبة والإفرنج، وإن نقص في مصر والشام فلم ينقص في الهند والصين⁽⁴⁰³⁾. وإنما هي الآلات والمكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها. مع أن المعادن يدركها البلاء كما يدرك سائر الموجودات ويسرع إلى اللؤلؤ والجوهر أعظم مما يسرع إلى غيره. وكذا الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والقصدير ينالها من البلاء والفناء ما يذهب بأعيانها لأقرب وقت. فيحتاج من وقع له شيء من هذا الوسواس وابتلى به أن يتعوذ بالله من العجز

(402) يقصد بالاتفاق أي المصادفة بالنسبة للإنسان.

(403) الحقيقة أن الأموال منذ قديم الزمان تنقل من بلد لآخر وكثيراً ما تنتقل للبلد الأكثر غناً ورحاً وأمناً وعدلاً.





والكسل في طلب معاشه، كما تعوذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك،
وينصرف عن طريق الشيطان ووسواسه، ولا يشغل نفسه بالمجالات والمكاذب
من الحكايات (وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ).





5 في أن الجاه مفيد للمال

وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارا وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يُتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه. فإنا من معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه، وجميع ما من شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل، يستعمل فيها الناس من غير عوض⁽⁴⁰⁴⁾، فتتوفر⁽⁴⁰⁵⁾ قيم تلك الأعمال عليه، فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغني لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يسارا وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه، وفاقد الجاه بالكلية ولو كان صاحب مال فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه، وهؤلاء هم أكثر التجار⁽⁴⁰⁶⁾، ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير. ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة إذا اشتهروا، وحسن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملة الله في إرفادهم، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتماد في مصالحهم، أسرع إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي

(404) الفئات التي يتحدث عنها ابن خلدون من أصحاب الجاه الذين لهم شيئاً من القوة أو السلطان. إضافة إلى أصحاب الجاه من أصحاب الأموال الذي يتم بأعطياتهم أو كرمهم، فالجاه أحد مصادر الفنى وكسب المال كما أن العمل أحد مكونات التكلفة، وإذا قل أو سقطت تكلفته زاد العائد لصاحبه.

(405) تتوافر أي يتم توفير قيمتها فلا تصرف لأن الأشياء عملت بسعر محدود جداً أو بدون مقابل خاصة الخدمات.
(406) هنا إشارة مهمة لمصادر الكسب من التجارة وغيرها، وتأكيد أن التاجر له مصدران أساسيان في جمع الثروة هما المال، فالمال يأتي بالعمل. ثم السعي للكسب أي الجهد. وتتوافق هذه الآراء مع النظرية الحديثة في الاقتصاد في بعض الوجوه.





وقعت المعونة بها من الناس لهم، رأينا من ذلك أعداداً في الأمصار والمدن وفي البدو، يسعى لهم الناس في الفلح والتجر وكل قاعد بمنزله لا يبرح من مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه، ويتأثّل⁽⁴⁰⁷⁾ الفنى من غير سعي. ويعجب من لا يفتن لهذا السر في حال ثروته وأسباب غناه ويساره. والله سبحانه وتعالى يرزق من يشاء بغير حساب.



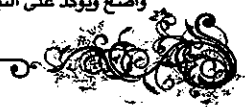


6 في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة

قد سلف لنا فيما سبق أن الكسب الذي يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم. ولو قدر أحد عطل عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية. وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته⁽⁴⁰⁸⁾ وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه. وقد بينا آنفاً أن الجاه يفيد المال لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع، وكان ما يتقربون به من عمل أو مال عوضاً عما يحصلون عليه بسبب الجاه من الأغراض في صالح أو طالح. وتصير تلك الأعمال في كسبه، وقيمها أموال وثروة له. فيستفيد الفنى واليسار لأقرب وقت⁽⁴⁰⁹⁾، ثم إن الجاه متوزع في الناس ومرتب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه؛ وبين ذلك طبقات⁽⁴¹⁰⁾ متعددة: حكمة الله في خلقه، بما ينتظم معاشهم وتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم، لأن النوع الإنساني لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده إلا بالتعاون، وإنه إن ندر فقد ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه.

(408) حاجة الناس إلى العمل تحدد قيمته هذا المفهوم البسيط الذي أصبح المعيار الأساسي لتصنيف المهن وتحديد مكانتها خاصة في الدول الغربية وعلى أساسها يتم تحديد العوائد المالية للمهنة.
(409) يؤكد ابن خلدون على عنصرين ماديين واقعيين لبناء الثروة هما المال والجاه، وتعمل عناصر أخرى منها مهارة الشخص، ونوع الصنعة والبركة التي لدى البعض في زيادة الرزق، وربما هدف هنا التركيز على أهمية هذين العنصرين، وعرضه لبقيّة العناصر بطرق مختلفة.

(410) رغم أن مصطلح الطبقة الاجتماعية غير مفصل لدى أصحاب الفكر الإسلامي قديماً، لأن الدين يؤكد أن التمايز بين الناس بالتقوى والعمل الصالح، إلا أن ابن خلدون يستخدم مصطلح الطبقة الاقتصادية والمهنية بشكل واضح ويؤكد على التباين الاجتماعي من خلاله.





ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والرؤية⁽⁴¹¹⁾ لا بالطبع، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها. فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله تعالى: (وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ).

فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة⁽⁴¹²⁾. ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك. ولكن الأول مقصود في العناية الربانية وبالذات، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليفة، فتتهم.

ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذئ الجاه من أهل الطبقة التي فوق⁽⁴¹³⁾، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما

(411) الفكر إعمال العقل للشيء، و الرؤية مرادفه للفكر وهي الاستبصار بالأمر وقبوله وبدل هذين المفهومين على أن الأصل بالإنسان التعلم والاختيار وليس طبائمه النفسية أو الوراثية، وأكد ابن خلدون على ذلك بأكثر من مكان.

(412) يرى ابن خلدون أن للجاه أدواراً اجتماعية وسياسية منها السيطرة وجعل الناس تابعين ومطيعين لصاحب الجاه الذي غالباً ما يكون حاكماً أو ذو نفوذ، وهذا الرأي لابن خلدون يؤكد أنه يرى المصلحة الأكبر في بقاء النظام وسيطرته من إعطاء الأفراد حريتهم لما يريدون، ويرى أن هذا أفضل لهم، كما أن هذا المفهوم يتوافق مع مفهوم العصبية التي هي أساس القوة، فهنا أدخل ابن خلدون الجاه والذي قد يجتمع مع العصبية أو يوجد بدونها فتأمل.

(413) هناك اتجاهات في تحديد عناصر القوة في المجتمع الذي عاصره وحلله ابن خلدون وهو أن أسباده المجتمع يؤثرون فيه من ناحية السلطة والمال والجاه، ويمتد ذلك إلى تقليد سلوكهم والتمثيل بأخلاقهم، وهذا هو نمط المجتمعات



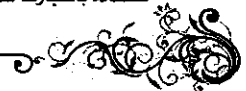


يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعا كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله، وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وأيباً في تميمته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يُرْمَقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة. وإذا تقرر ذلك وأن الجاه متفرع وأن السعادة والخير مقترنان بحصوله⁽⁴¹⁴⁾، علمت أن بذله وإفادته من أعظم النعم وأجلها، وأن باذله من أجل المنعمين وإنما يبذله لمن تحت يديه فيكون بذله بيد عالية وعزة، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق كما يسأل أهل العز والملوك، وإلا فيتعذر حصوله. فلذلك قلنا إن الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا التملق. ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة.

واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة إنما يحصل لمن توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعلم المتبحر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره، وكل محسن

والحضارات القديمة لذا نرى أن ما كتب عن تاريخ تلك الأمم يركز على أخبار القادة والحكام وإنجازاتهم وحاشيتهم ويهمل أخبار العامة أو يمر عليها بشكل مختصر أو ما يرتبط بالحكام أو الثورات. أما النمط الثاني فانتشر خلال التاريخ المعاصر وهو أن الطبقة الوسطى مركز تغير المجتمع من خلال تأثيراتها الإعلامية والاقتصادية والاجتماعية. ولازال النمطين منتشرين في المجتمعات كما أن هناك تداخل بينهما بشكل كبير وتأثير للنمط الأول واضح على النمط الثاني. كما أن إفرازات الرأسمالية من خلال سيطرة المال والسلطة والتأثير على الحياة وسن النظم والقوانين الداعمة لذلك. (414) مفهوم السعادة في هذا النص لدى ابن خلدون مرادف للراحة والدمعة وسمة الرزق، وليس مثل تعريفات اليوم

للسعادة باعتبارها شعور نفسي لتحقيق الذات والنجاح.





في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده ، فيحدث له ترفع عليهم بذلك وكذا يتوهم أهل الأنساب، ممن كان في آباءه ملك أو عالم مشهور أو كامل في طور، يعتبرون بما رأوه أو سمعوه من حال آباؤهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم⁽⁴¹⁵⁾. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور قد يتوهم بعضهم كمالاتهم في نفسه بذلك واحتياجاً إليه.

وتجد هؤلاء الأصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يمتلقون لمن هو أعلى منهم، ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل على الناس فيستكف أحدهم على الخضوع ولو كان للملك ويعدده مذلة وهواناً وسفهاً⁽⁴¹⁶⁾، ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهم في نفسه، ويحقد على من قصر له في شيء مما يتوهمه من ذلك، وربما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويستمر في عناء عظيم من إيجاب الحق لنفسه أو إباية الناس له من ذلك، ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التآله، وقل أن يسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة؟ وهذا كله في ضمن الجاه. فإذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه وهو مفقود له كما تبين لك، مقته الناس بهذا الترفع، ولم يحصل له حظ من إحساسهم، وفقد الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه، لأجل المقت وما يحصل له بذلك من القمود عن تعاهدهم وغشيان

(415) يطرح ابن خلدون هنا مفهوم الواقعية في الحياة، أي لا يظن أحداً أنه لا يمكن الاستغناء عنه، ويؤكد على مبدئين مؤثرين بالحياة الأول العمل، كما أكد ذلك في أماكن سابقة أن الإنسان ابن جهده. ويؤكد هنا مفهوماً آخر وهو التواصل مع الآخرين، وأن الإنعزال أو الترفع يؤدي بأصحابه إلى الحاجة وربما الفقر.

(416) يؤكد ابن خلدون رأيه الذي عرضنا له سابقاً أن السلطة تؤثر في كافة من دونها وأنها مصدر التأثير بالمجتمع لذا فعدم الخضوع لها نوعاً من السلوك غير السوي، ولرأي ابن خلدون وجاهة من حيث أن للحاكم سلطة وجاه وحكم. وعدم الخضوع له ربما يسبب ضرر أكثر من عدمه، ويتناقض هذا الأمر في الدول التي تسمح بالحرية أو تداول السلطة.





منازلهم، ففسد معاشه، وبقي في خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وأنه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتطع له ذلك من الحظ، وهذا معناه . ومن خلق لشيء يُسر له . والله المقدر لا رب سواه .

وقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أجل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك . وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها في التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم، ويؤس من سواهم من ذلك، وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتحت يد السلطان وكأنهم خول له، فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوي حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته وتقرّب إليه بنصيحة، واصطنعه السلطان لغنائه في كثير من مهماته، فتجد كثيراً من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصح، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملة، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة⁽⁴¹⁷⁾، وينتظم في عدد أهل الدولة، وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذلوا صعباً ومهدوا أكنافها معتزون بما كان لأبائهم في ذلك من الآثار، تشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدون بآثاره، ويجرون في مضمار الدالة بسببه. فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدهم، ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين

(417) ما يذكره ابن خلدون يكاد يكون قانوناً بشرياً للدول، فلا نكاد نرى دولة في عصر قديم أو معاصر إلا والسلطان انفرد عن من أقاموا معه الملك، لأنهم يذكرونه بتاريخه القديم، أو لشعوره أنهم ينافسونه بشيء من الملك أولهم مطالب لم يعد يروق لها، وأصبح يبحث عن من يطيعه، فالملك والجاه تجعل الحاكم يصم الأذان عن النقد أو الرأي، كما أنه في كثير من الأحيان لا يقبل أي نوع من المشاركة بالرأي والحكم لنا يصطنع حاشية متملقة ومجاملة جاء بها الطمع والحاجة، فهي معه بقوته وماله لحصلوا بذلك على كل ما يريدون، فإذا ذهب شيء من ذلك تغيرت قلوبهم وأفعالهم. وهذه النماذج للدول التي سلطتها بالتغلب لا بالانتخاب





لا يعتدون بقديم، ولا يذهبون إلى دالة⁽⁴¹⁸⁾ ولا ترفع، إنما دأبهم الخضوع له والتملق والاعتماد في غرضه متى ذهب إليه، فيتسع جاههم، وتعلو منازلهم، وتتصرف إليهم الوجوه والخواطر، بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانة عنده، ويبقى ناشئة الدولة فيما هم من الترفع والاعتداد بالقديم، لا يزيدهم ذلك إلا بعداً من السلطان ومقتاً وإيثاراً لهؤلاء المصطنعين عليهم، إلى أن تقرض الدولة وهذا أمر طبيعي في الدولة. ومنه جاء شأن المصطنعين في الغالب. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.



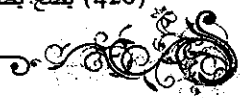


7 في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب

والسبب لذلك أن الكسب كما قدمناه قيمة الأعمال وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة البلوى به، كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشد⁽⁴¹⁹⁾. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أقبل على دينه، وإن احتيج إلى الفتيا والقضاء في الخصومات فليس على وجه الاضطرار والعموم، فيقع الاستغناء عن هؤلاء في الأكثر، وإنما يهتم بإقامة مراسمهم صاحب الدولة بما له من النظر في المصالح، فيقسم له حظاً من الرزق على نسبة الحاجة إليهم على النحو الذي قررناه، لا يساويهم بأهل الشوكة ولا بأهل الصنائع، من حيث الدين والمراسم الشرعية، ولكنه يقسم بحسب عموم الحاجة وضرورة أهل العمران، فلا يصح⁽⁴²⁰⁾ في قسمهم إلا القليل، وهم أيضاً لشرف بضائعهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك. فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك عليّ، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير

(419) يتحدث ابن خلدون بدقة عن نوع العمل وعلاقته وأهميته، وعلاقته بالدخل فكلما كانت الحاجة أكبر كان الدخل أكبر. وهذا الأمر صحيح على عمومه، وإن كان هناك استثناءات لبعض الأشخاص فمعظم المهن قد ينال أصحابها دخلاً أكبر من طبيعة مهنتهم لتمييزهم بشيء يجعل الإقبال عليهم كبيراً من الناس أو الحاكم. ويكون دخلهم أوسع وحالهم أفضل. لذا استدرك ابن خلدون في المهن التي ذكرها هنا بقوله في العنوان: «في الغالب».

(420) يصح: يصح كما يرى الحاكم.





من الدخل والخرج، وكان فيما طالعت فيه أوراق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقفته عليه^(*)، وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه، وقضينا العجب من أسرار الله في خلقه وحكمته في عوالمه. والله الخالق القادر لا رب سواه.

(*) هذا ينطبق على عموم القانمين بأمر الدين والإفتاء وإن تغير بعض أوجهها في هذا العصر نتيجة عطاءات الحاكم ومخصصاتهم لبعض العلماء أو دخول بعضهم في التجارة .. وكلا هذين الصنفين أقلية قياساً بعموم المشائخ.. وهذا

الذي يثبت القاعدة .



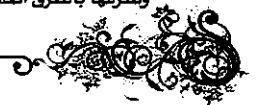


8 في أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو

وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في منحة، وذلك لا تجد ينتحله أحد من أهل الحضرة في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحله بالمذلة. قال صلى الله عليه وسلم، وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار: « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل»، وحمله البخاري على الاستكثار منه وترجم عليه: « باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بألة الزرع أو تجاوز الحد الذي أمر به». والسبب فيه والله اعلم ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية، فيكون الغارم ذليلاً يائساً بما تناوله أيدي القهر والاستطالة. قال صلى الله عليه وسلم: « لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرماً»، إشارة إلى الملك العضوض⁽⁴²¹⁾ القاهر للناس الذي معه التسلط والجور، ونسيان حقوق الله تعالى في المتمولات⁽⁴²²⁾، واعتبار الحقوق كلها مغرماً للملوك والدول. والله قادر على ما يشاء. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(421) العضوض ما يعرض عليه (القاموس)، وقد وصف به الملك في قوله عليه السلام ((الخلافة بمدي ثلاثين ثم تكون ملكاً عضوضاً)).

(422) حقوق الله في المتمولات أي حق الله فيما يؤخذ من الناس، ويصرف لهم ويقصد بها الزكاة والصدقة والأنفال، وصرفها بالطرق المقررة لهم في الشرع.





9 في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها

اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتسمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالفلاء أيا ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر النامي يسمى ربحا فالمحاول لذلك الربح إما أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الفلاء فيعظم ربحه، وإما بأن ينقله إلى بلد آخر تُنفق⁽⁴²³⁾ فيه تلك السلعة أكثر من بلدته الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار لطالب الكشف عن حقيقة التجارة: أنا أعلمها لك في كلمتين: « اشتر الرخيص وبع الغالي، وقد حصلت التجارة»⁽⁴²⁴⁾، إشارة منه بذلك إلى المعنى الذي قررناه. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(423) تنفق فيه: تطلب فيه.

(424) لا زال هذا المبدأ يعتبر أهم قانون في التجارة، ورغم تطور المفاهيم وطرق الربح المالي.





في أي أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغي له

اجتناب حرفها

10

قد قدمنا أن معنى التجارة تنمية المال بشراء البضائع ومحاولة بيعها بأغلى من ثمن الشراء، إما بانتظار حوالة الأسواق أو نقلها إلى بلد هي فيه أنفق وأغلى⁽⁴²⁵⁾، أو بيعها بالغلاء على الآجال، وهذا الربح بالنسبة إلى أصل المال يسير إلا أن المال إذا كان كثيرا عظم الربح، لأن القليل في الكثير كثير، ثم لا بد في محاولة هذه التنمية الذي هو الربح من حصول هذا المال بأيدي الباعة بشراء البضائع وبيعها وتقاضي أثمانها. وأهل النصفة قليل، فلا بد من الغش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح، كتعطيل المحاولة في تلك المدة وبها نماؤه، ومن الجحود والإنكار المُسحت لرأس المال إن لم يتقيد بالكتاب والشهادة وغناء الحكام في ذلك قليل، لأن الحكم إنما هو على الظاهر، فيعاني التاجر من ذلك أحوالاً صعبة، ولا يكاد يحصل على ذلك التافه من الربح إلا بعظم العناء والمشقة، أو لا يحصل أو يتلاشى رأس ماله. فإن كان جريئاً على الخصومة، بصيرا بالحُسبان، شديد المُماحكة، مقداماً على الحكام، كان ذلك أقرب له إلى النصفة بجرائته منهم ومما حكته، وإلا فلا بد له من جاه يدّرع به، يوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على إنصافه من معاملته، فيحصل له بذلك النصفة في ماله طوعاً في الأول وكرهاً في الثاني. وأما من كان فاقداً للجراءة والإقدام من نفسه فاقد الجاه من الحكام فينبغي له أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكله للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم، لأن الغالب في

(425) في هذا العصر أصبح نقل البضاعة من مكان إلى مكان داخل في نفس البلد أو المدينة أحد طرق الربح التجاري

كما أن تجزئتها مدخل مهم للربح.





الناس، وخصوصا الرعاع والبيعة، شرهون إلى ما في أيدي الناس سواهم، متوثبون عليه، ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهبا⁽⁴²⁶⁾: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ).

(426) هذا الرأي امتداد لرأي ابن خلدون أن الناس بدون سلطة رعاع، وأن وازع السلطة هو الوازع للإنضباط، والفصل بينهم، والسيادة عليهم.





11 أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك

وذلك أن التجار في غالب أحوالهم إنما يعانون البيع والشراء، ولا بد فيه من المكايسة⁽⁴²⁷⁾ ضرورة. فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها، وهي: أعني خلق المكايسة، بعيدة عن المروءة التي تتخلق بها الملوك والأشراف. وأما إن استُرذِلَ خُلُقُهُ بما يتبع ذلك في أهل الطبقة السفلى منهم، من المماحكة والغش والخلاصة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان رداً وقبولاً، فأجدر بذلك الخلق أن يكون في غاية المذلة لما هو معروف، ولذلك تجد أهل الرياسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة لأجل ما يُكسب من هذا الخلق⁽⁴²⁸⁾. وقد يوجد منهم من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله، إلا أنه في النادر بين الوجود. والله يهدي من يشاء بفضلته وكرمه، وهو رب الأولين والآخرين.

(427) المكايسة في البيع في عرف الفقهاء هي المغالبة التي تشمل المساومة بين كل من البائع والمشتري إلى أن يصل إلى الثمن الذي يتم فيه البيع، وغالباً ما يحقق فائدتها، وقد تؤدي هذه العملية إلى تحقيق الثمن الطبيعي للسلعة ولا يتم ذلك إلا بالمساومة. د. وافي ص 703.

(428) رحمك الله يا ابن خلدون لو أبصرت عصاراً غدت السياسة والتجارة توأمان يفذي كل منها الآخر. لوضعت فصلاً كاملاً تحت عنوان، أن بعض أهل الرئاسة من يستفيد من جاهه في تجارته الخاصة ويضر بها الرعية.





12 في نقل التاجر للسلع

التاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة إليه من الغنى والفقير والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته، وأما إذا اختص نقله بما يحتاج إليه البعض فقط، فقد يتعذر نفاق سلعته حينئذ بإعواز الشراء من ذلك البعض لعارض من العوارض، فتكسد سوقه وتفسد أرباحه. وكذلك إذا نقل السلعة المحتاج إليها فإنما ينقل الوسط من صنفها، فإن العالي من كل صنف السلع إنما يختص به أهل الثروة وحاشية الدولة وهم الأقل، وإنما يكون أسوة في الحاجة إلى الوسط من كل صنف، فليتحر ذلك جهده ففيه سلعته أو كسادها. وكذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً وأفضل بحوالة الأسواق، لأن السلعة المنقولة حينئذ تكون قليلة موعزة لبعدها مكانها أو شدة الغرر في طريقها، فيقل حاملوها ويعز وجودها⁽⁴²⁹⁾، وإذا قلت وعمرت غلت أثمانها. وأما إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل بالأمن، فإنه حينئذ يكثر ناقلوها، فتكثر وترخص أثمانها، فأما المترددون في أفق واحد ما بين أمصاره وبلدانه ففائدتهم قليلة وأرباحهم تافهة لكثرة السلع وكثرة ناقليها، و (اللَّهُ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ).

الفصل الخامس في إهمال وجهه من الكسب والطناع....

(429) يؤكد ابن خلدون هنا مبدأ تجاري مهم وهو: إذا زادت المخاطرة زاد الربح المتوقع.

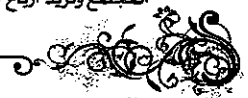




13 في الاحتمكار

ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشئوم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران. وسببه والله أعلم أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبذلون فيها من المال اضطرارا، فتبقى النفوس متعلقة به، وفي تعلق النفوس بما لها سر كبير في وباله على من يأخذه مجانا⁽⁴³⁰⁾. ولعله الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل. وهذا وإن لم يكن مجانا فالنفوس متعلقة به، لإعطائه ضرورة من غير سعة في العذر فهو كالمكره. وما عدا الأقوات والمأكولات من المبيعات لا اضطرار للناس إليها، وإنما يبعثهم عليها التقنن في الشهوات، فلا يبذلون أموالهم فيها إلا باختيار وحرص، ولا يبقى لهم تعلق بما أعطوه. فلهذا يكون من عرف بالاحتكار تجتمع القوى النفسانية على متابعته لما يأخذه من أموالهم فيفسد ربحه⁽⁴³¹⁾. والله تعالى أعلم.

(430) هذا التفسير لابن خلدون لا يتوافق مع منهجيته الواقعية التي استمر عليها في البحث إنما هذا تفسير نفسي ذو أبعاد دينية، وربما استقراءه من ملاحظات مباشرة أو صلته لهذه النتيجة.
(431) للاحتكار آثار اجتماعية واقتصادية عديدة لم يناقشها ابن خلدون لكنها في مجملها تؤدي إلى الأضرار في المجتمع وتزيد الفئات الفقيرة بالمجتمع، وتؤدي إلى تدهور اقتصادي بالإضافة إلى تنامي وتتابع دورات الكساد في المجتمع وتزيد أرباح المحتكر.





14 في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص

وذلك أن الكسب والمعاش كما قدمناه إنما هو بالصنائع أو التجارة، والتجارة هي شراء البضائع والسلع وادخارها يتحين بها حوالة الأسواق بالزيادة في أثمانها ويسمى ربحاً، ويحصل منه الكسب والمعاش للمحترفين بالتجارة دائماً، فإذا استديم الرخص في سلعة أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متمول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فسد الربح والنماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، فقمعد التجار عن السعي فيها، وفسدت رءوس أموالهم.

واعتبر ذلك أولاً بالزرع فإنه إذا استديم رخصه يفسد به حال المحترفين بسائر أطواره من الفلح والزراعة لقلّة الربح فيه وندارته أو فقده، فيفقدون النماء في أموالهم أو يجدونه على قلة، ويعودون بالإنفاق على رءوس أموالهم وتفسد أحوالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة، ويتبع ذلك فساد حال المحترفين أيضاً بالطحن والخبز وسائر ما يتعلق بالزراعة من الحرث إلى صيرورته مأكولاً. وكذا يفسد حال الجند إذا كانت أرزاقهم من السلطان على أهل الفلح زرعاً، فإنها تقل جبايتها من ذلك ويمعزون عن إقامة الجنديّة التي هم بسببها ومطالبون بها ومتقطعون لها، فتتفسد أحوالهم⁽⁴³²⁾.

وكذا إذا استديم الرخص في السكر أو العسل فسد جميع ما يتعلق به وقعد المحترفون عن التجارة فيه، وكذا الملبوسات إذا استديم فيها الرخص.

فإذن الرخص المفرط يجحف بمعاش المحترفين بذلك الصنف الرخيص،

(432) يعتمد ابن خلدون أحد طرقه في التحليل، وهو التحليل المتسلسل فكل شيء يؤدي إلى نتيجة تمثل سبب لعامل آخر وهكذا، وقد تطور هذا النموذج في التحليل حديثاً تحت مسمى «المنهج المنظومي في التحليل، وله استخدامات واسعة في العمل العسكري والاقتصادي والتربوي.





وكذا الفلاء المفرط أيضاً ، وإنما معاش الناس وكسبهم في المتوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق. وعلم ذلك يرجع إلى العوائد المتقررة بين أهل العمران. وإنما يُحمد الرخص في الزرع من بين المبيعات لعموم الحاجة إليه، واضطرار الناس إلى الأقوات من بين الفنى والفقير، والعالة من الخلق هم الأكثر في العمران⁽⁴³³⁾. فيعم الرفق بذلك ويرجح جانب القوت على جانب التجارة في هذا الصنف الخاص. والله الرازق ذو القوة المتين. والله سبحانه وتعالى رب العرش العظيم.

(433) هذا التحليل المبسط لتصنيف أنواع الناس لدى ابن خلدون يعكس استبصاراً عميقاً تناساه أصحاب الانفتاح الاقتصادي ومذاهب المولمة الذين لا يميزون بين الناس بالكسب أو القدرة على الدفع، ويسامعون برفع السلع الضرورية ويزيادة الفقر في العالم.





15 في أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة

قد قدمنا في الفصل قبله أن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح. ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصوصيات واللجاج، وهي عوارض هذه الحرفة، وهذه الأوصاف نقص من الزكاء⁽⁴³⁴⁾ والمروءة وتجرح فيها، لأن الأفعال لا بد من عود آثارها على النفس، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والذكاء، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضر ذلك، فنتمكن وترسخ إن سبقت وتكررت⁽⁴³⁵⁾، وتتقص خلال الخير إن تأخرت عنها، بما يتطبع من آثارها المذمومة في النفس، شأن الملكات الناشئة عن الأفعال.

وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم. فمن كان منهم سافل الطور محالفا لأشرار الباعة أهل الغش والخلاية والفجور في الأثمان إقراراً وإنكاراً، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد، وغلبت عليه السفسفة، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة، وإلا فلا بد له من تأثير المكايسة والمماحكة في مروءته، وفقدان ذلك منهم في الجملة⁽⁴³⁶⁾، ووجود الصنف الثاني منهم الذي قدمناه في الفصل قبله أنهم يدبرون بالجاء ويغوض لهم من مباشرة ذلك، فهم نادر وأقل من النادر. وذلك أن يكون المال قد يوجد عنده دفعة بنوع غريب أو ورثته عن أحد من أهل بيت، فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل

(434) الزكاء مأخوذة من تزكية النفس عن الصنائع.

(435) أكد ابن خلدون في أكثر من مكان أن الإنسان ابن عوائده أي عاداته وهنا يؤكد أن تكرار السلوك يؤدي إلى ترسخ العادات في الفرد إضافة إلى أن كل مهنة لها مجموعة من العادات تصبغ العاملين بها بهذه الصفات. وتكون سلوكهم، وهذه الفكرة لها علاقة بالدراسات الأنثروبولوجية التي تدرس بعض الفئات أو المهن كمجتمعات مغلقة أو ذات صفات محددة.

(436) تصنيف إضافي للتجار حسب ممارسة المهنة والقدرة المالية للفتة، ومصدر المال. ومدى القرب من الحكام.

نحتاج في عصرنا الحاضر إلى قراءة أنواع التجار وفق نماذج حديثة مناسبة وآثار ذلك.





الدولة وتكسبه ظهورا وشهرة بين أهل عصره، فيرتفع عن مباشرة ذلك بنفسه، ويدفعه إلى من يقوم له به من وكلائه وحشمه، ويسهل له الحكام النصفة في حقوقهم بما يؤنسونه من بره واتحافه فيبعدونه عن تلك الخلق بالبعد عن معاناة الأفعال المقتضية لها كما مر، فتكون مروءتهم أرسخ وأبعد عن تلك المحاجاة، إلا ما يسري من آثار تلك الأفعال من وراء الحجاب، فإنهم يضطرون إلى مشاركة أحوال أولئك الوكلاء ووافقهم أو خلافهم فيما يأتون أو يذرون من ذلك، إلا أنه قليل ولا يكاد يظهر أثره⁽⁴³⁷⁾. (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ).

(437) لا يكاد يظهر أثره أي خلق للتجار هالتاجر في هذه الحالة تشابه صفاته صفات الحكام وأهل الجاه، ولديه بعض صفات التجارة، لذا ابن خلدون يرى أن لكل فئة بالمجتمع صفة وسلوكيات تميزها عن غيرها.





16 في أن الصنائع لا يد لها من العلم

اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، ويكونه عمليا هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة فتقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل. لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة، ونقل المعاينة أوعب⁽⁴³⁸⁾ وأتم من نقل الخبر والعلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته.

ثم إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكفايات. والمتقدم منها في التعليم هو البسيط لبساطته أولا ولأنه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله، فيكون سابقا في التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصا، ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستبطان شيئا فشيئا على التدرج حتى تكمل، ولا يحصل ذلك دفعة وإنما يحصل في أزمان وأجيال⁽⁴³⁹⁾، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة لا سيما في الأمور الصناعية، فلا بد له إذن من زمان. ولهذا تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة،

(438) أوعب: أكثر استيعاباً.

(439) هناك طريقتان لتطوير الصنائع الأولى التي تحدث عنها ابن خلدون من خلال التطور الطبيعي بأثر الزمن وتوارثها جيل بعد جيل والرشاء المالي، والثانية عن طريق تسجيل نظم العمل أو الصناعة في مؤلفات وتعليمها بالمدارس والمعاهد. والجمع بين الطريقتين أفضل ما توصل إليه في ذلك، مع ملاحظة أن الصناعات الدقيقة المعتمدة على مهارات الإنسان مثل صناعة السجاد اليدوي أو النقوش الخاصة تعتمد أساساً على الممارسة المستمرة مع الدقة والرغبة في ذلك. فهي كما يذكر ابن خلدون يتطبع الإنسان بها.





ولا يوجد منها إلا البسيط ، فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجت من القوة إلى الفعل.

وتقسم الصنائع أيضا: إلى ما يختص بأمر المعاش ضرورياً كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة. ومن الأول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها، ومن الثاني الوراقة، وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد ، والفناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك، ومن الثالث الجندية وأمثالها. والله أعلم.





17 في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته

والسبب في ذلك أن الناس ما لم يُستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صُرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش. ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدم لضروريته على العلوم والصنائع، وهي متأخرة عن الضروري، وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار. وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة، وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها.

وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، والتأنق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها، بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال⁽⁴⁴⁰⁾، لما يدعو إليه الترف في المدينة مثل الدهان والصفار والحمامي والطباخ والسفاح والهراس ومعلم الغناء والرقص وقرع الطبول على التوقيع، ومثل الوراقين الذين يعانون صناعة انتساح الكتب وتجليدها وتصحيحها، فإن هذه الصناعة إنما يدعو إليها الترف في المدينة من الاشتغال بالأمور الفكرية

(440) كلما كان العمل متخصصاً والعاملين فيه قليلون، والطلب عليه أكثر من العاملين في مجاله كلما زادت عوائده.

ومذا قانون اقتصادي بسيط يرتبط بقانون الندرة.





وأمثال ذلك (441). وقد تخرج عن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الحد، كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور العجم والحُمُر الإنسانية، وغير ذلك من الصنائع أدام الله عمراتها بالمسلمين.

(441) ما يذكره ابن خلدون باعتباره من أمور الترفية في المجتمع أصبح من الضروريات مع تقدم المجتمع. كما دخلت أمور أخرى كثيرة أصبحت ضرورية، وحل محله أمور كمالية جديدة مثل الرياضة وصناعة التحف، ومع تطور المجتمع تزيد ضرورياته ويستحدث كماليات جديدة، إنه التراكم الحضاري الذي ينسينا بساطة الحياة.





18 في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها

والسبب في ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعرمان وألوان والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال، وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها. ولهذا نجد في الأمصار التي كانت استبحرت في الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العرمان. ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة، وما ذلك إلا لأن أحوال تلك القديمة العرمان مستحكمة راسخة بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد (442).

وهذا كالحال في الأندلس لهذا العهد: فإننا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها، كالمباني والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتضد الفرس في القصور، وحسن الترتيب والأوضاع في البناء، وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجمع المواعين، وإقامة الولائم والأعراس، وسائر الصنائع التي يدعو إليها الترف وعوائدهم. فتجدهم أقوم عليها وأبصر بها، ونجد صنائهم مستحكمة لديهم. فهم على حصة موفورة من ذلك. وحظ متميز بين جميع الأمصار، وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم برسوخ الدولة الأموية، وما قبلها من دولة القوط، وما بعدها من دولة الطوائف إلى هلم جرا، فبلغت الحضارة فيها مبلغاً لم تبلغه في قطر، إلا ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضاً،

(442) يختصر ابن خلدون هنا مجمل عوامل بناء الحضارة والتي تتمثل بالوفور العرمانى وتتالي العصور والأمم، واستحكام ثقافة التحضر في المجتمع ويمكن اعتبار ذلك أحد مداخل الدراسات الحضارية وتقدم المجتمعات.

(466) مفهوم الانتعاش هنا يؤكد استخدام ابن خلدون على الدورة الحضارية للمجتمعات. وأعتاده عليها في التحليل





لطول أماد الدول فيها، فاستحكمت فيها الصنائع وكملت جميع أصنافها على الاستجادة والتنميق، وبقيت صبغتها ثابتة في ذلك العمران، لا تفارقه إلى أن ينتقص بالكلية، حال الصبغ إذا رسخ في الثوب⁽⁴⁴³⁾.

(443) يرى ابن خلدون أن المظاهر المادية في المجتمع من عمران ونمط حياة، وطرق تعامل باعتبارها مظاهر حضارية، وهذا يدعونا إلى إعادة القراءة لمفهوم الثقافة الشامل الذي صكه تيلور والذي دمج الحضارة بالثقافة وأدى ذلك إلى أن دراسة الثقافة تؤدي إلى النشأة وعدم الدقة وأن كان مفهوم تيلور ينطبق على المجتمعات البدائية فإنه لا ينطبق على غيرها، لذا فالتمييز بين الحضارة والثقافة أفضل للدراسات الاجتماعية وأدق.





19 في أن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طالباها

والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجانياً لأنه كسبه ومنه معاشه، إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع، وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تُتفق سوقها وتجلب للبيع، فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تتفق سوقها، ولا يوجد قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال⁽⁴⁴⁴⁾. ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه: «قيمة كل امرئ ما يحسن»، بمعنى أن صناعته هي قيمته أي قيمة عمله الذي هو معاشه. وأيضاً فهنا سر آخر وهو أن الصنائع وإجادتها لدولة، فهي التي تُتفق سوقها وتوجه الطلبات إليها، وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبها غيرها من أهل المصرف فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم⁽⁴⁴⁵⁾. وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق منها كان أكثرها ضرورة، والسوق وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام، ولا سوقهم بنافقته والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء.

(444) هذا عرض مباشر لقانون العرض والطلب الذي يعتبر الآن أحد بديهيات الاقتصاد المعاصر عرضه ابن خلدون بشكل تطبيقي بما يناسب عصره.

(445) الدولة هنا بمعنى السلطة وأصحاب النفوذ التابعين لها.





20 في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع

وذلك لما بينا أن الصنائع إنما تستجد إذا احتيج إليها وكثر طلبها، وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاض عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فنقل الصنائع التي كانت من توابع الترف، لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيفر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة⁽⁴⁴⁶⁾، كما يذهب النقاشون والصواغ والكتاب والنساخ وأمثالهم من الصنائع لحاجات الترف. ولا تزال الصناعات في التناقص ما زال المصر في التناقص إلى أن تضمحل، والله الخلاق العليم سبحانه وتعالى.

(446) ينطبق تحليل ابن خلدون على تحضر المدينة وأزولها بالقرون الوسطى، وفي المصر الحديث تتراجع حضارة دول وأقطار ومدن، وإن كانت في معظم الأحوال لا تتنازل عن شيء من أحوالها، لكن التراجع يتضح بتقدم أمم أخرى عليها لأن المعايير الحضارية بين الأمم تتغير. وسنة الله في التداول باقية.





21 في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع

والسبب في ذلك أنهم أغرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أغرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه: حتى إن الإبل التي أعانت العرب على التوحش في القفر والإعراق في البدو مفقودة لديهم بالجملة ومفقودة مراعيها والرمال المهيئة لنتاجها ولهذا نجد أوطان العرب⁽⁴⁴⁷⁾ وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر. وانظر بلاد العجم من الصين والهند وأرض الترك وأمم النصرانية كيف استكثرت فيهم الصنائع واستجلبها الأمم من عندهم⁽⁴⁴⁸⁾.

وأما المشرق فقد رسخت الصنائع فيه منذ ملك الأمم الأقدمين من الفرس والنبط والقبط وبنى إسرائيل ويونان والروم أحقاباً متطاولة. فرسخت فيهم أحوال الحضارة ومن جملتها الصنائع كما قدمناه، فلم يمح رسمها.

وأما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة⁽⁴⁴⁹⁾، وإن ملكه العرب إلا أنهم تداولوا ملكه آلافاً من السنين في أمم كثيرين منهم، واختطوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية من الحضارة والترف، مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم والتبابعة والأدواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفرت الصنائع ورسخت، فبقيت مستجدة حتى الآن. والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

(447) العرب هنا يقصد بهم ابن خلدون الأعراب الذين هم أصل العرب، والحقيقة أن ابن خلدون يستخدم مفهوم العرب بمعاني عدة هنا يقصد بهم الأعراب، وأحياناً العرب بشكل عام. والتمييز بينهم وفق تحليلات ابن خلدون العرب جميع العرب، والعرب بمعنى الأعراب أي أهل البادية والعرب بمعنى المتحضرين من العرب ويتقابلهم الأعراب أهل البادية والحقيقة أننا لا بد أن نميز مقصود ابن خلدون وفق سياق النص الذي فيه، وإن كان ابن خلدون يراهم في سياق حضاري متداخل.

(448) هذا استبصار لبداية نهضة أوروبا من خلالها، ذكره نهضة الأمم الأوروبية، أما البربر مثل العرب في رسوخهم في البداية، لذا فالصنائع بالعرب قليلة وغير مستحكمة (ابن خلدون ص 862).

(449) الجزيرة: ما بين النهرين في العراق وشمال شرق سوريا، وتسمى أيضاً الجزيرة الفراتية.





22 فيمن حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعدها ملكة في أخرى

ومثل ذلك الخياط إذا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها ورسخت في نفسه فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء⁽⁴⁵⁰⁾، إلا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد ولم ترسخ صبغتها. والسبب في ذلك أن الملكات صفات للنفس وألوان فلا تزدهم دفعة. ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها. فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف. وهذا يبين يشهد له الوجود. فقل أن تجد صاحب صناعة يُحكمها ثم يحكم من بعدها أخرى ويكون فيها معاً على رتبة واحدة من الإجابة. حتى أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة، ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبه، بل يكون مقصراً فيه إن طلبه، إلا في الأقل النادر من الأحوال. ومبنى سببه على ما ذكرناه من الاستعداد وتلونه بلون الملكة الحاصلة في النفس. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق لا رب سواه.

(450) نظرة ابن خلدون أن الملكة تطبع في الفرد الذي يعتبر في بدايته كصفحة بيضاء أو قالب فارغ، وأنه إذا تعلم صناعة أو فناً تطبع في شخصه وتتشكل بصورة محددة يصعب تغييرها لملكة أخرى. وهذه إحدى أسس التعلم لدى ابن خلدون، وهي قريبة من أفكار نظريات العلم الحديث.





23 في الإشارة إلى أمهات الصنائع

اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع فتخصها بالذكر ونترك ما سواه. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة. وأما الشريفة بالموضوع فكالنوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب⁽⁴⁵¹⁾، فأما النوليد فإنها ضرورية في العمران وعامة البلوى إذ بها تحصل حياة المولود وتتم غالباً، وموضوعها مع ذلك المولودون وأمهاتهم. وأما الطب فهو حفظ الصحة للإنسان ودفع المرض عنه. ويتفرع عن علم الطبيعة، وموضوعه مع ذلك بدن الإنسان. وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقه فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني. وأما الغناء فهو نسب الأصوات ومظهر جمالها للأسماع وكل هذه الصنائع الثلاث داع إلى مخالطة الملوك الأعاضم في خلواتهم ومجالس أنسهم، فلها بذلك شرف ليس لغيرها، وما سوى ذلك من الصنائع فتابعه وممتهنة في الغالب. وقد يختلف ذلك باختلاف الأغراض والدواعي. والله أعلم بالصواب⁽⁴⁵²⁾.

(451) تحديد هذه العلوم حسب عصر ابن خلدون وكل ما ذكره من الضروريات، ولكن عصرنا دخلت علوم كثيرة ونجد أن لها قيمة وشرف كالمهندسة والاقتصاد والتقنية، وإن كان معظم العلوم لها أصول بالسابق ولكن تطورت وتفرعت وغيرها. فنمو العلوم وأثرها أوسع من أن تحيطه معلومات بسيطة.

(452) سيتم عرض المهن التي ذكرها مختصرة نتيجة لأهميتها في العمران وتحديد رؤية ابن خلدون لها.



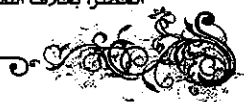


24 في صناعة الفلاحة

هذه الصناعة ثمرتها اتخاذ الأقوات والحبوب بالقيام على إثارة الأرض لها وازدراعتها⁽⁴⁵³⁾، وعلاج نباتها، وتعهده بالسقي والتنمية إلى بلوغ غايته، ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه، وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه ودواعيه. وهي أقدم الصنائع لما أنها مُحصلة للقوت المكمل لحياة الإنسان غالباً، إذ يمكن وجوده من دون جميع الأشياء إلا من دون القوت. ولهذا اختصت هذه الصناعة بالبدو⁽⁴⁵⁴⁾. وإذ قدمنا أنه أقدم من الحضرة وسابق عليه، فكانت هذه الصناعة لذلك بدوية لا يقوم عليها الحضرة ولا يعرفونها، لأن أحوالهم كلها ثانية على البداوة، فصنائعهم ثانية عن صنائعها وتابعة لها. والله سبحانه وتعالى مقيم العباد فيما أراد.

(453) ازدراعتها، زراعتها وهي بالأصل كذلك وربما الكتابة خطأ بالنسخ من الأصل.

(454) يشمل مفهوم ابن خلدون للبدو كل من البدو الرحل بأنواعهم وساكني القرى والأرياف، وذلك مقابل سكان الحضرة، بخلاف التقسيم الاجتماعي الحالي للفئات بدو، ريف، حضر..





25 في صناعة البناء

هذه الصناعة أول صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكن والمأوى للأبدان في المدن. وذلك أن الإنسان لما جبل عليه من الفكر في عواقب أحواله لا بد أن يفكر فيما يدفع عنه الأذى من الحر والبرد، كاتخاذ البيوت المكتنفة بالسقف والحيطان من سائر جهاتها. ثم المعتدلون المتخذون للمأوى قد يتكاثرون في البسيط الواحد، بحيث يتناكرون ولا يتعارفون، فيخشون طروق بعضهم بعضاً، فيحتاجون إلى حفظ مجتمعهم بإدارة ماء أو أسوار تحوطهم، ويصير جميعاً مدينة واحدة ومصرًا واحداً، ويحوطهم الحكام من داخل يدفع بعضهم عن بعض⁽⁴⁵⁵⁾، وقد يحتاجون إلى الانتصاف ويتخذون المعازل والحصون لهم ولمن تحت أيديهم مثل الملوك ومن في معناهم من الأمراء وكبار القبائل في المدن، كل مدينة على ما يتعارفون ويصطلحون عليه، ويتناسب مزاج هوائهم واختلاف أحوالهم في الفنى والفقير. وكذا حال أهل المدينة الواحدة، فمنهم من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة المشتملة على عدة الدور والبيوت والغرف الكبيرة لكثرة ولده وحشمه وعياله وتابعه، ويهوى مع ذلك الأسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والاصطبلات لربط مقرباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والحاشية كالأمراء ومن في معناهم. ومنهم من يبني الدويرة^(x) والببيت لنفسه وسكنه وولده لا يبتغي ما وراء ذلك، لقصور حاله عنه واقتصاره على الكن الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة⁽⁴⁵⁶⁾.

(455) صناعة البناء عامل رئيسي في التقدم الحضاري إلا أن ابن خلدون يذكر الأسباب الاجتماعية والإنسانية والسياسية للبناء مثل توقي الحر والبرد، والحماية من الأعداء أو الاستقرار الاجتماعي. ولا زالت هذه العوامل أساسية في عمارة المدن والسكن حتى اليوم وإن دخلت عوامل التحضر فزادت أهميتها، وأضافت عوامل أخرى.

(x) الدويرة: الدار الصغيرة الحجم والمسكن

(456) عرض ابن خلدون في عدة صفحات (865-886) طرق البناء وتزين المباني ولأن هذه الطرق تعتبر بدائية في عرف عصرنا تم تجاوزها وذكر منها هذا ما له علاقة بالأهمية الاجتماعية والحضارية.





وقد يحتاج لهذه الصناعة أيضا عند تأسيس الملوك وأهل الدول المدن العظيمة الهياكل المرتفعة، وبيالغون في إتقان الأوضاع وعلو الأجرام مع الإحكام لتبلغ الصناعة مبالغها. وهذه الصناعة هي التي تحصل الدواعي لذلك. ولذلك عندما تكون الدولة بدوية في أول أمرها تفتقر في أمر البناء إلى غير قطرها، كما وقع للوليد بن عبد الملك حين أجمع على بناء مسجد المدينة والقدس ومسجده بالشام، فبعث إلى ملك الروم بالقسطنطينية في الفعلة المهرة في البناء فبعث إليه من حصل له غرضه من تلك المساجد.





26 في صناعة النجارة

هذه الصناعة من ضروريات العمران، ومادتها الخشب. وذلك أن الله سبحانه وتعالى جعل للآدمي في كل مكون من المكونات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته. وكان منها الشجر فإن له فيه من المنافع ما لا ينحصر مما هو معروف لكل أحد. ومن منافعها اتخاذها خشباً إذا يبست. وأول منافعها أن يكون وقوداً لنيران في معاشهم وعصياً للاتكاء والذود وغيرهما من ضرورياتهم.

والصناعة المتكلفة بذلك المحصلة لكل واحد من صورها هي النجارة على اختلاف رتبها. والقائم على هذه الصناعة هو النجار إذا عظمت الحضارة، وجاء الترف، وتأنق الناس فيما يتخذونه من كل صنف من سقف أو باب أو كرسي أو ماعون، حدث التأنق في صناعة ذلك واستجاداته بغرائب من الصناعة كمالية ليست من الضروري في شيء.

وكذلك قد يحتاج إلى هذه الصناعة في إنشاء المراكب البحرية ذات الألواح والدرسر، وهي أجرام هندسية صنعت على قالب⁽⁴⁵⁷⁾ الحوت، ليكون ذلك الشكل أعون لها في مصادمة الماء، وجعل لها عوض الحركة الحيوانية التي للسماك تحريك الرياح، وربما أعينت بحركة المجاذيف⁽⁴⁵⁸⁾ كما في الأساطيل.

وهذه الصناعة من أصلها محتاج إلى أصل كبير من الهندسة في جميع أصنافها، لأن إخراج الصور من القوة إلى الفعل⁽⁴⁵⁹⁾ على وجه الإحكام محتاج إلى معرفة التناسب في المقادير، إما عموماً أو خصوصاً. وتناسب المقادير لا بد فيه من الرجوع إلى المهندس.

(457) قالب الحوت: بشكل الحوت.

(458) المجاذيف ما تجذف به السفينة بالذال أو الدال. وجمعه مجاذيف «من الصحاح» د. وافي ص 870.

(459) إخراج الصور من القوة إلى الفعل: أي من التصور إلى التنفيذ. وهذه إحدى القدرات الانسانية التي أشار إليها ابن خلدون في غير موضع وهي من الإدراكات العقلية التي تساهم في التحضر سواء على مستوى الفكر أو الإنتاج المادي.





ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون كلهم أئمة في هذه الصناعة، فكان أوقليدس صاحب كتاب الأصول في الهندسة نجارا وبها كان يعرف، وكذلك أبلونيوس صاحب كتاب المخروطات وميلاوش وغيرهم. وفيما يقال: إن معلم هذه الصناعة في الخليقة هو نوح عليه السلام، وبها أنشأ سفينة النجاة التي كانت بها معجزاته عند الطوفان، وهذا الخبر وإن كان ممكناً، أعنى كونه نجارا، إلا أن كونه أول من علمها أو تعلمها لا يقوم دليل من النقل عليه لبعده الأمد، وإنما معناه والله أعلم، الإشارة إلى قدم النجارة، لأنه لم يصح حكاية عنها قبل خبر نوح عليه السلام، فجعل كأنه أول من تعلمها، فتفهم أسرار الصنائع في الخليقة والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.





27 في صناعة الحياكة والخياطة

هاتان الصناعتان ضروريتان في العمران لما يحتاج إليه البشر من الرفه فالأولى لنسج الغزل من الصوف والكتان والقطن إسداء في الطول والحاماً في العرض، وإحكاماً لذلك النسج بالالتحام الشديد فيتم منها قطع مقدره، فمنها الأكسية من الصوف للاشتمال، ومنها الثياب من القطن والكتان للباس. والصناعة الثانية لتقدير المنسوجات على اختلاف الأشكال والعوائد. تقصل أولاً بالمقراض قطعاً مناسبة للأعضاء البدنية، ثم تلحم تلك القطع بالخياطة المحكمة وصلاً أو تبييتاً أو تقسحاً على حسب نوع الصناعة⁽⁴⁶⁰⁾.

وهذه الثانية مختصة بالعمران الحضري، لما أن أهل البدو يستغنون عنها، وإنما يشتملون الأثواب اشتمالاً، وإنما تفصيل الثياب وتقديرها والحامها بالخياطة للباس من مذاهب الحضارة وقتونها.

وهاتان الصنعتان قديمتان في الخليقة لما أن الدفء ضروري للبشر في العمران المعتدل. وأما المنحرف إلى الحر فلا يحتاج أهله إلى دفء، ولهذا يبلغنا عن أهل الإقليم الأول من السودان أنهم عراة في الغالب. ولتقدم هذه الصنائع ينسبها العامة إلى إدريس عليه السلام، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(460) يرى ابن خلدون أن سر تحريم المخيط في الحج، راجع إلى أن مشروعية الحج نبت الملائق الدنيوية كلها والرجوع إلى الله تعالى كما خلقنا أول مرة حتى لا يملق العيد قبله بشيء من عوائد الترف لا طليياً ولا نساء ولا مخيط ولا خف (ابن خلدون ص 871)، ولذلك كان لباس الحج بعيداً عن الزينة والتميز والتفضيل.





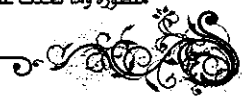
28 في صناعة التوليد

وهي صناعة يعرف بها العمل في استخراج المولود الآدمي من بطن أمه من الرفق في إخراجها من رحمها وتهيئة أسباب ذلك، ثم ما يصلحه بعد الخروج. وهي مختصة بالنساء في غالب الأمر، لما أنهن الظاهرات بعضهن على عورات بعض، وتسمى القائمة على ذلك منهن القابلة، استعير فيها معنى الإعطاء والقبول، كأن النفساء تعطيهما الجنين وكأنها تقبله.

وذلك أن الجنين إذا استكمل خلقه في الرحم وأطواره وبلغ إلى غايته والمدة التي قدر الله لمكته، وهي تسعة أشهر في الغالب، فيطلب الخروج بما جعل الله في المولود من النزوع لذلك، وتسهيل ما يصعب منه بما يمكنها، وعلى ما تهتدي إلى معرفة عسره، فهذه الصناعة ضرورية في العمران للنوع الإنساني لا يتم كون أشخاصه الغالب دونها⁽⁴⁶¹⁾.

(461) فضل ابن خلدون بهذه الصناعة من (872-875) واخترنا مفهومها الأساسي، لأن تفاصيلها أصبحت

متطورة وما تحدث عنه ابن خلدون يعتبر اليوم تاريخ لتلك العلم.





في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية

29

هذه الصناعة ضرورية في المدن والأمصار لما عرف من فائدتها، فإن ثمرتها حفظ الصحة للأصحاء، ودفع المرض عن المرضى بالمداداة حتى يحصل لهم البرء من أمراضهم، واعلم أن أصل الأمراض كلها إنما هو من الأغذية، كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الجامع للطب وهو قوله: «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء البردة»⁽⁴⁶²⁾. فأما قوله: «المعدة بيت الداء» فهو ظاهر. وأما قوله: «الحمية رأس الدواء» فالحمية الجوع وهو الاحتماء من الطعام، والمعنى أن الجوع هو الدواء العظيم الذي هو أصل الأدوية. وأما قوله: «أصل كل داء البردة» فمعنى البردة إدخال الطعام على الطعام في المعدة قبل أن يتم هضم الأول.

وشرح هذا أن الله سبحانه خلق الإنسان وحفظ حياته بالغذاء يستعمله بالأكل، وينفذ فيه القوى الهاضمة والغازية إلى أن يصير دماً ملائماً لأجزاء البدن من اللحم والعظم، ثم تأخذه النامية فينقلب لحماً وعظماً. ثم إن أصل الأمراض ومعظمها هي الحميات. وهذه الحميات علاجها بقطع الغذاء عن المريض أسابيع معلومة، ثم يتناوله الأغذية الملائمة حتى يتم برؤه⁽⁴⁶³⁾. وذلك في حال الصحة علاج في التحفظ من هذا المرض وأصله كما وقع في الحديث. وأما أهل البدو فمأكلهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب،

(462) البرد يسكون الرأ وقتها: التخمة وهذا الحديث المذكور حديث موضوع وقد أخذه الواضعون من كلام الحارث بن كلدة طبيب العرب كما حققه علماء الحديث دواقي ص 875.

(463) هذا العلاج يستخدم إذا كانت مناعة الإنسان قوية، أما اليوم فنظام الدواء يعتمد على المناعة من خلال الأدوية المختلفة، ومعروف أن تقدم الطب جعل معظم طرق العلاج القديمة غير مقبولة وأكد سلامة جزء من الافتراضات القديمة وخطأ الجزء الباقي.





حتى صار لهم ذلك عادة، وربما يظن أنها جبلة لاستمرارها. ثم الأدم قليلة لديهم أو مفقودة بالجملة. وعلاج الطبخ بالتوابل والفواكه إنما يدعو إليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه، فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عما يخالطها، ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن. وأما أهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعمفونات إن كانوا أهلين أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظواعن⁽⁴⁶⁴⁾. ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات لمهنة أنفسهم في حاجاتهم. فيحسن بذلك كله الهضم ويجود ويفقد إدخال الطعام على الطعام، فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض، فتقل حاجتهم إلى الطب. ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه. وما ذلك إلا للاستغناء عنه، إذ لو احتيج إليه لوجد، لأنه يكون له بذلك في البدو معاش يدعو إلى سكناه. سنة الله التي قد خلت في عباده. ولن تجد لسنة الله تبديلا.

(464) معروف أن نظام الحياة يؤثر بمدى القابلية للمرض، كما أن للبيئة علاقة مباشرة بذلك وما ذكره ابن خلدون هو نماذج من ذلك الأهلين المقيمين والظاعنين المسافرين د. وافي ص 878.





30 في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية

وهو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية، وهو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان. وأيضاً فهي تُطلع على ما في الضمائر وتتأدّى بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتُقتضى الحاجات، وقد دُفعت مثونةً المباشرة لها، ويُطلّع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه من علومهم وأخبارهم. فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع.

وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل⁽⁴⁶⁵⁾ إنما يكون بالتعليم. وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناهي⁽⁴⁶⁶⁾ في الكمالات والطلب لذلك تكون جودة الخط في المدينة، إذ هو من جملة الصنائع. وقد قدمنا أن هذا شأنها وأنها تابعة للعمران ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرءون. ومن قرأ منهم أو كتب فيكون الخط قاصراً وقرآته غير نافذة. ونجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرانها عن الحد أبلغ وأحسن وأسهل طريقاً، لاستحكام الصنعة فيها، فتعضد لديه رتبة العلم والحس في التعليم، وتأتي ملكته على أتم الوجوه، وإنما أتى هذا من كمال الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال⁽⁴⁶⁷⁾.

وقد كان الخط العربي بالغاً مبالغه من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة لما بلغت من الحضارة والترّف، وهو المسمى بالخط الجميري. وانتقل منها إلى الحيرة لما كان بها من دولة آل المنذر نسيب التبابعة في العصبية والمجددين لملك العرب بأرض العراق، ولم يكن الخط عندهم من الإجابة

(465) يكرر ابن خلدون مفهوم تحول الأشياء من القوة للفعل باعتبار القوة الماطقة التي يملكها الإنسان ويتحكم بها عقلياً والفعل عمليات الممارسة لذلك.

(466) التناهي في الكماليات أي التفاضل والاستمتاع فيها.

(467) هذه الحقيقة تنطبق على الخط وغيره من المهارات فالحضارة أساس في تقدمه وزيادته.





كما كان عند التبابعة لقصور ما بين الدولتين، وكانت الحضارة وتوابعها من الصنائع وغيرها قاصرة عن ذلك، ومن الحيرة لقنه⁽⁴⁶⁸⁾ أهل الطائف وقريش فيما ذكر.

عن حرب ابن أمية. قلت: وممن أخذه حرب؟ قال: من عبد الله بن جدعان. قلت: وممن أخذه عبد الله بن جدعان؟ قال: من أهل الأنبار. قلت: وممن أخذه الأنبار؟ قال: من طارئ طراً عليهم من أهل اليمن. قلت: وممن أخذه ذلك الطارئ؟ قال من الخلجان بن قاسم كاتب الوحي ليهود النبي صلى الله عليه وسلم. وكان لحمير كتابة تسمى المسند حروفها منفصلة، وكانوا يمنعون من تعلمها إلا بإذنهم. ومن حمير تعلمت مضر الكتابة العربية، إلا أنهم لم يكونوا مجيدين لها شأن الصنائع إذا وقعت بالبدو، فلا تكون محكمة المذاهب ولا مائلة إلى الإتقان والتشويق، لبون ما بين البدو والصناعة، واستغناء البدو عنها في الأكثر. فكانت كتابة العرب بدوية مثل كتابتهم أو قريباً من كتابتهم لهذا العهد، أو نقول إن كتابتهم لهذا العهد أحسن صناعة، لأن هؤلاء أقرب إلى الحضارة ومخالطة الأمصار والدول. وأما مضر فكانوا أعرق في البدو وأبعد عن الحضار من أهل اليمن وأهل العراق وأهل الشام ومصر. فكان الخط العربي لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسط، لمكان العرب من البداوة والتوحش ويُعدهم عن الصنائع⁽⁴⁶⁹⁾.

(468) الفنة أي تعلمه أهل الطائف وقريش من أهل الحيرة، ويقال أن النبي تعلمه سفيان بن أمية لحرب بن أمية أخذها من اسلم بن سدره وهو قول ممكن وقد تعلمه أهل الحيرة من التتابعة وحمير (ابن خلدون ص 880).

(469) يرى د. وافي ص 882 وهو مختص في علم اللغة وينقل رأيه باختصار أن اللغة العربية مرت بخمس أطوار وهي كالتالي:

1 - أقدم الخطوط وصل إلينا هو المسند وهو مشتق من الرسم اليمني القديم، ويدل على ذلك النقوش الليحانية والنقوش النمودية، والنقوش الصفوية، وخط المسند كما يسميه ابن خلدون الرسم الحميري مشتق من الرسم الفينيقي لكنه أكمل منه وأشكاله الهندسية منظمة.

2 - ثم أخذ الرسم النبطي وهو نوع من أنواع الرسم الأرمي، يمتاز بأن حروفه متصلة فيما قبلها، وهذا تناقصت مناطق نفوذه وأقدم أثر لهذا الخط هو نقش النمارة.





وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها. ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركاً بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخير الخلق من بعده المتلقون لوحيه من كتاب الله وكلامها كما يقتفي لهذا العهد خط ولي أو عالم تبركاً ويتبع رسمه خطأ أو صواباً، وأين نسبه ذلك من الصحابة فيما كتبوه، فاتبع ذلك وأثبت رسماً ونبه العلماء بالرسم على مواضعه⁽⁴⁷⁰⁾.

واعلم أن الخط ليس بكمال في حقهم، إذ الخط من جملة الصنائع المدنية المعاشية كما رأيت فيما مر، والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمال مطلق، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنما يعود على أسباب المعاش وبحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس، وقد

3 - ثم ظهر الرسم النبطي نوع ثالث ممثلاً بالرسم العربي في أقدم أدواره يسمى نقشا زبَد وهوران، ويمكن لمن يعرف العربية قراءته خاصة نقش حوران.

4 - ثم تأثر الرسم العربي بالرسم السرياني ودخلت فيه اصطلاحات عديدة منذ القرن السابع الميلادي وتحول إلى رسم سريع ودخل فيه نظام الاعجماء أي وضع النقط للتمييز بين الحروف.

5 - أدخل في الرسم العربي نظام الرمز إلى أصوات المد الطويلة خاصة حروف المد الألف، الواو، الياء، وأقدم أثر للمرحلتين الرابعة والخامسة وجد في مصر عام 31 هـ.

ويظهر أن كتابة المصحف تأثرت بالمرحلتين الرابعة والخامسة، لذا كانت المصاحف الثمانية مجردة من الاعجماء- أي وضع النقط-

انتهى رأي د. وافي، ونقل رأي وافي لوجهته على أن القرآن أتى إلينا سماعاً وبالتواتر. كما أنه كان مكتوباً مفرقاً في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم.

(470) ويضيف ابن خلدون ص 883 «ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المنفلين من أن الصحابة كانوا محكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل بل لكلها وجه. ويقولون في مثل زيادة الألف في لا أذبحنه: إنه تنبيه على أن الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في بأييد إنه تنبيه على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكم المحض. وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيهاً للصحابة عن توهم النقص في قلة إجادة الخط، وحسبوا أن الخط كمال فنزومهم عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته، وطلبوا تمليل ما خالف الإجادة من رسمه، وذلك ليس بصحيح».





كان صلى الله عليه وسلم أمياً وكان ذلك كمالاً في حقه، وبالنسبة إلى مقامه لشرفه وتزهره عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها، وليست الأمية كمالاً في حقنا نحن إذ هو منقطع إلى ربه، ونحن متعاونون على الحياة الدنيا، شأن الصنائع كلها، حتى العلوم الاصطلاحية، فإن الكمال في حقه هو تزهره عنها جملة بخلافنا.

ثم لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط وطلبوا صناعته وتعلمه وتداولوه، فترقت الإجابة فيه، واستحكم وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإتقان، إلا أنها كانت دون الغاية، والخط الكوفي معروف الرسم لهذا العهد.

ثم انتشر العرب في الأقطار والممالك، وافتتحو إفريقيا والأندلس واختل بنو العباس بغداد وترقت الخطوط فيها إلى الغاية لما استبحرت في العمران وكانت دار الإسلام ومركز الدولة العربية.

وطما بحر العمران والحضار في الدول الإسلامية في كل قطر، وعظم الملك، ونفقت أسواق العلوم وانتسخت الكتب وأجيد كتبها وتجليدها، وملئت بها القصور والخزائن الملوكية بما لا كفاه له وتنافس أهل الأقطار في ذلك وتنافسوا فيه (471).

واعلم أن الخط بيان عن القول والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني. فلا بد لكل منهما أن يكون واضح الدلالة (472).

(471) انتشرت الخطوط الأندلسية إلى أفريقيا وشامت بدل من الخطوط التي هناك مثل الخط القيرواني والمهدي، وتأثرت هذه الخطوط بتطور الدول وضعفها هناك. انظر المقدمة ص 885.

(472) معروف أن الخط العربي تدهور في العصور المتأخرة إلا ما وجد في بعض الحواضر من الاهتمام به، وفي هذا العصر عاد بعض التمييز للخط وكتابته مع انتشار التعليم ومدارس تعليم الخط وشيوع أنواع الخط بالتقنيات والحاسب، مع أن هذه التقنيات تقلل استخدام الكتابة بالخط، ومن ثم تقل الممارسة ونقل المهارة فيه مع أنها تحفظ رسم الخط وأنواعه ولكل تقنية ميزات وعيوب.





قال الله تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) وهو يشتمل على بيان الأدلة كلها. فالخط الموجود كماله أن تكون دلالاته واضحة بإبانة حروفه المتواضعة، وإجادة وضعها ورسمها، كل واحد على حدة متميزة عن الآخر، إلا ما اصطلاح عليه الكتاب في إيصال حروف الكلمة الواحدة بعضها ببعض.





31 في صناعة الوراقة

كانت العناية قديما بالدواوين العلمية والسجلات في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط، وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بنهب الدولة وتناقص العمران بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاجر بالعراق والأندلس. إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما، فكثرت التأليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلهما في الآفاق والأعصار فانتسخت وجلدت، وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران.

وكانت السجلات أولاً لانتساخ العلوم وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات والصكوك في الرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرفه وقلة التأليف صدر الملة كما نذكره، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك مع ذلك. فاقترضوا على الكتاب في الرق تشريفاً للمكتوبات وميلاً بها إلى الصحة والإتقان، ثم طما بحر التأليف والتدوين وكثر ترسيل السلطان وصكوكه وضاق الرق على ذلك. فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصنعه وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه، واتخذته الناس من بعده صحفاً لمكتوباتهم السلطانية والعلمية، وبلغت الإجادة في صناعته ما شاءت.





32 في صناعة الغناء

هذه الصناعة هي تلحين الأشعار الموزونة بتقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة يوقع على كل صوت منها توقيعا عند قطعه فيكون نغمة، ثم تؤلف تلك النغم بعضها إلى بعض على نسب متعارفة، فيلذ سماعها لأجل ذلك التناسب، وما يحدث عنه من الكيفية في تلك الأصوات، وذلك أنه تبين في علم الموسيقى أن الأصوات تتناسب فيكون : صوت، نصف صوت، وربع آخر، وخمس آخر، وجزء من أحد عشر من آخر، واختلاف هذه النسب عند تأديتها إلى السمع يخرجها من البساطة إلى التركيب، وليس كل تركيب منها ملذوذاً عند السماع، بل للملذوذ تراكيب خاصة هي التي حصرها أهل علم الموسيقى، وتكلموا عليها كما هو مذكور في موضعه. وقد يساوق ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى من الجمادات إما بالقرع أو بالنفخ في الآلات تتخذ لذلك، فترى بها لذة عند السماع.

ولنبين لك السبب في اللذة الناشئة عن الغناء. وذلك أن اللذة كما تقرر في موضعه هي إدراك الملائم، والمحسوس إنما تدرك منه كيفية، فإذا كانت مناسبة للمدرك وملائمة كانت ملذوذة، وإذا كانت منافية له منافرة كانت مؤلمة.

فالملائم من الطعوم ما ناسبت كيميته حاسة الذوق في مزاجها، وكذا الملائم من الملموسات، وفي الروائح ما ناسب مزاج الروح القلبي البخاري لأنه المدرك، وإليه تؤديه الحاسة، ولهذا كانت الرياحين والأزهار والعطريات أحسن رائحة وأشد ملاءمة للروح لغلبة الحرارة فيها التي هي مزاج الروح القلبي وأما المرثيات والمسموعات فالملائم فيها تناسب الأوضاع في أشكالها





وكيفياتها⁽⁴⁷³⁾، فهو أنسب عند النفس وأشد ملاءمة لها. فإذا كان المرئي متناسباً في أشكاله وتخاطيطه التي لها بحسب مادته بحيث لا يخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة والوضع، وذلك هو معنى الجمال والحسن في كل مدرك، كان ذلك حينئذ مناسباً للنفس المدركة، فتلتذت بإدراك ملائمتها. ولهذا تجد العاشقين المستهترين في المحبة يعبرون عن غاية محبتهم وعشقهم بامتزاج أرواحهم بروح المحبوب. وفي هذا سر تقهمة إن كنت من أهله، وهو اتحاد المبدأ وأن كل ما سواك إذا نظرته وتأملتته رأيت بينك وبينه اتحاداً في البداية⁽⁴⁷⁴⁾، يشهد لك به اتحادكما في الكون. ومعناه من وجه آخر أن الوجود يشرك بين الموجودات كما تقوله الحكماء فتود أن تمتزج بما شاهدت فيه الكمال لتتحد به، بل تروم النفس حينئذ الخروج عن الوهم إلى الحقيقة التي هي اتحاد المبدأ والكون. ولما كان أنسب الأشياء إلى الإنسان وأقربها إلى أن يدرك الكمال تناسب موضوعها هو شكله الإنساني فكان إدراكه للجمال والحسن في تخاطيطه وأصواته من المدارك التي هي أقرب إلى فطرته، فيلهج كل إنسان بالحسن من المرئي أو المسموع بمقتضى الفطرة.

والحسن في المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة، وذلك أن الأصوات لها كيفيات من الهمس والجهر والرخاوة والشدّة والقلقلة والضغط وغير ذلك. والتناسب فيها هو الذي يوجب لها الحسن، فأولاً ألا يخرج عن الصوت إلى ضده دفعة بل بتدرّج، ثم يرجع كذلك، وهكذا إلى المثل، بل لا بد من توسط المغاير بين الصوتين. فإذا كانت الأصوات على تناسب في الكيفيات كما ذكره أهل تلك الصناعة كانت ملائمة ملذوذة، ومن هذا التناسب

(473) يربط ابن خلدون بين السبب والمسبب التي تثير الإنسان باعتبار أن لها أثر في مشاعره وسلوكه ثم يبدأ بالتفصيل بالفناء وأثره.

(474) هذا المبدأ البسيط الذي يذكره ابن خلدون وهو اتحاد المبدأ أو التشابه بالصفات مع أشخاص معينين تعتمد عليه العلوم الاتصالية الحالية، وفنون التواصل، حتى أن دراسات البرمجة العصبية اللغوية يعتبر هذا أحد أركانها.





ما يكون بسيطاً ويكون الكثير من الناس مطبوعاً عليه لا يحتاجون فيه إلى تعليم ولا صناعة. كما نجد المطبوعين على الموازين الشعرية وتوقيع الرقص وأمثال ذلك. وتسمى العامة هذه القابلية بالمضمار.

وإذ قد ذكرنا معنى الغناء فاعلم أنه يحدث في العمران إذا توافر وتجاوز حد الضروري إلى الحاجي ثم إلى الكمالي وتفننوا فتحدث هذه الصناعة لأنه لا يستدعيها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضرورية والمهمة من المعاش والمنزل وغيره، فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم تقنناً في مذاهب الملذوذات (475).

وأما العرب فكان لهم أولاً فن الشعر يؤلفون فيه الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها في عدة حروفها المتحركة والساكنة، ويفصلون الكلام في تلك الأجزاء تفصيلاً يكون كل جزء منها مستقلاً بالإفادة لا يعطف على الآخر، ويسمونه البيت، بتلائم الطبع بالتجزئة أولاً، ثم بتناسب الأجزاء في المقاطع والمبادي، ثم بتأدية المعنى المقصود وتطبيق الكلام عليها. فلجها به، فامتاز من بين كلامهم بحظ من الشرف ليس لغيره لأجل اختصاصه بهذا التناسب. وجعلوه ديواناً لأخبارهم وحكمهم وشرفهم ومحكا لقرائحهم في إصابة المعاني وإجادة الأساليب واستمروا على ذلك، وهذا التناسب الذي من أجل الأجزاء والمتحرك والساكن من الحروف قطرة من بحر من تناسب الأصوات كما هو معروف في كتب الموسيقى إلا أنهم لم يشعروا بما سواه، لأنهم حينئذ لم ينتحلوا علماً ولا عرفوا صناعة، وكانت البداوة أغلب نحلهم. ثم تغنى الحداة (476) منهم حداة إبلهم، والفتيان في فضاء خلواتهم فرجعوا الأصوات وترنموا، وكانوا

(475) ما يذكره ابن خلدون ينطبق على الغناء كصناعة - إلا أن هناك من يلجأ إلى الغناء لتضريح همومه وأحزانه ومعاناته وإن كان ليس فارغاً وخالي البال.

(476) أصل الحدو الغناء للابل في سوقها، يقال حدوت الإبل. أحدهما حدوا وحداء بالضم: حثتها على السير بالحداء مثل غراب، وهو الغناء وحدوته على كذا بعثته عليه (المصباح والصحاح).



يسمون الترنم إذا كان بالشعر غناء⁽⁴⁷⁷⁾.

فلما جاء الإسلام واستولوا على ممالك الدنيا وحازوا سلطان العجم وغلبوهم عليه وكانوا من البداوة والغضاضة على الحال التي عرفت لهم مع غضارة⁽⁴⁷⁸⁾، الدين وشدته في ترك أحوال الفراغ، وما ليس بنافس في دين ولا معاش، فهجروا ذلك شيئاً ما، ولم يكن الملدوذ عندهم إلا ترجيع القراءة والترنم، بالشعر الذي هو دينهم⁽⁴⁷⁹⁾ ومذهبهم. فلما جاءهم الترف وغلب عليهم الرفه بما حصل لهم من غنائم الأمم صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستحلاء الفراغ. واقترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى الحجاز وصاروا موالي للعرب، وعنوا جميعاً بالعيان والطنابير والمعازف والزمامير، وسمع العرب تلحينهم للأصوات فلحنوا عليها أشعارهم وظهر بالمدينة نشط الفارسي وطوير سائب جائر مولي عبيد الله بن جعفر، فسمعوا شعر العرب ولحنوه وأجادوا فيه وطار لهم ذكر. ثم اخذ عنهم معبد وطبقته وابن سريج وأنظاره. وما زالت صناعة الغناء تتدرج إلى إن كملت أيام ابن العباس عند إبراهيم بن المهدي وإبراهيم الموصلية وابنه إسحاق وابنه حماد. وكان من ذلك في دولتهم ببغداد وما تبعه الحديث بعده به وبمجالسه لهذا العهد. وأمعنوا في اللهو واللعب واتخذت الرقص في الملابس والقضبان والأشعار التي يترنم بها عليه.

وهذه الصناعة آخر ما يحصل في العمران من الصنائع لأنها كمالية في غير وظيفة من الوظائف، إلا وظيفة الفراغ والفرح، وهي أيضاً أول ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعته والله أعلم.

(477) استعرض ابن خلدون بشكل مفصل قراء القرآن وعلاقتهم بتزيين الصوت، ورأي العلماء في ذلك، وأكد على تنزيه القرآن من كل هذا، لذا تم تجاوزه انظر المقدمة ص 894، على أن تعلم التجويد ومخارج الحروف يسامد على التمكن من صنعة الغناء، لذا رأينا كثير من المغنين والملحنين كان أول تعلمهم ديني واستقادوا منه.

(478) الغضارة: النعمة والسعة، والخصب «القاموس».

(479) الدين هنا بمعنى العادة المترسخة.



33 في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب

قد ذكرنا في الكتاب أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً⁽⁴⁸⁰⁾، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها⁽⁴⁸¹⁾، وهذه كلها قوانين تتنظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل⁽⁴⁸²⁾.

والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار⁽⁴⁸³⁾ بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، وذلك دائماً، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة⁽⁴⁸⁴⁾، فيكسب

(480) عقلاً فريداً أي استيعاباً عقلياً مميزاً.

(481) أمور الدين والدنيا.

(482) زيادة عقل أي زيادة علم وفهم بإطلاق لفظ العقل لعموم معناه في ذلك والحقيقة أن ابن خلدون يحاول تحليل التمييز العقلي لدى الأشخاص وهو يؤكد المسلمات التي انطلق منها أن الإنسان متعلم، وأنه يتأثر فيما يتعلمه وأنه يستطيع أن يطور مهاراته بالنظر والممارسة والإدراك للأشياء، وهذه المفاهيم التي يستخدمها ابن خلدون أصبحت من المفاهيم الرئيسية في الدراسات النفسية والتربوية.

(483) الأنظار أي الاستبصار بالمعلم ومبادئه والتأمل فيه، فهي أوسع أفقاً من الصنائع التي تطور مهارات الجسم وتتمدد غالباً على التكرار، ودور العقل محدوداً بالجملة.

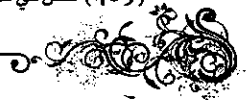
(484) العلوم المجهولة، أي أن قوة التأمل أو النظر العقلي مصدرها مهمماً للعلم، الحقيقة أن هذا شبيه بالمذهب





بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة وكيس في الأمور لما تعود من ذلك الانتقال. ولذلك قال كسرى في كتابه لما رآهم بتلك الفطنة والكيس، فقال «ديوانة» أي شياطين وجنون. قالوا وذلك أصل اشتقاق الديوان لأهل الكتابة. ويلحق بذلك الحساب، فإن في صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير، فيبقى متعوداً للاستدلال والنظر. وهو معنى العقل⁽⁴⁸⁵⁾. والله أعلم.

التأملي وهو الطريقة الأهم في تطور العلوم فالفراهيدي بتأمله ابتكر علم المروض والشافعي بتأمله بالنصوص ابتكر أصول الفقه، وملاحظة نيوتن للسقوط أخرجت قانون الجاذبية، وتأمل ودراسة ابن خلدون للمجتمعات ابتكر علم العمران. (485) العقل في هذا الموضوع بمعنى استخدام قدرات العقل من خلال تعلم العلوم.





تكملة

الفصل السادس

في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه
وما يعرض فيه ذلك كله من الأحوال
وفي مقدمات ولواحق (486)

6

(486) أشار د. وافي أن النسخة التي حققها شملت إضافات كاترمير وفيها زيادة عشرة فصول عن النسخ المنتشرة في العالم العربي المأخوذة من طبعة الهوريني إضافة إلى معلومات مفصلة في أماكن عدة في هذا الباب، لذا جاءت هذه النسخة كاملة، (أنظر د. وافي ص 915). وقد حافظنا على التعريف بجميع الفصول في هذا المختصر.

جلا



الفكر الإنساني الذي تميز به البشر عن الحيوانات، واهتدى به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والنظر في معبوده، وما جاءت به الرسل من عنده، فصار جميع الحيوانات في طاعته، وملكه قدرته، وفضَّله به على كثير خلقه.^(*)

(*) تم عرض جميع الفصول التي ذكرت بكافة النسخ حيث تمت الاستفادة من تحقيق د.وافي، وهي أكثر النسخ شمولاً حيث شملت نسخ الفصول في طبعة الهوريني وطبعة باريس والنسخة التيمورية ونسخة كاترمير انظر المقدمة ص915. وهي أشمل من نسخة لبنان وطبعة د. انشدادي وكلاهما أغفلت بعض الفصول.



1 فصل في الفكر الإنساني

اعلم أن الله سبحانه وتعالى ميّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله عن الكائنات وشرفه، وذلك أن الإدراك وهو شعور المدرك في ذاته مما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة: السمع، والبصر والشم والذوق واللمس، ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته، الفكر الذي وراء حسّه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع⁽⁴⁸⁷⁾ والتركيب، وهو معنى الأفتدة في قوله تعالى: (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْتِدَةَ). والأفتدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر⁽⁴⁸⁸⁾. وهو على مراتب:

(الأولى): تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصورات. وهو العقل التمييزي الذي يحصل منفعه ومعاشه ويدفع مضاره.

(487) يرى ابن خلدون أن ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات بالفكر ويقصد به القدرات العقلية التي يمتلكها ويستطيع بها تصور المحسوسات وتجديدها والانتزاع والتركيب لتلك الصور التي تمثل العمليات العقلية وتعتبر المصدر الأساسي للثقافة والتعلم والحفظ، والخيال، وهذه الآراء قريبة من الدراسات العقلية المعاصرة، ويلاحظ أن الدراسات القديمة كانت تسمى الفؤاد (القلب) وهو المذكور بالكتب الشرعية وكتب الإيمانيات.

(488) يقسم ابن خلدون المعارف العقلية التي يتلقاها الإنسان إلى ثلاث مستويات متدرجة العقل التمييزي وهو أولها وفيه يعرف الإنسان ضرورياته وما يلزمه من أعمال وهو استخدامات العقل الفطرية والمباشرة، والثاني العقل التجريبي وهو الذي يحصله الإنسان من خبرات الحياة عن طريق التعلم أو الممارسة وهو الذي يحدد مكانة الإنسان وقدراته، والثالث هو العقل النظري الذي يرتبط بالتحليلات العقلية، كالمعلوم المنطقية والتصورات وهو الذي تبنى منه المعلوم، وأراد ابن خلدون بهذا التقسيم التأكيد على مبدأ تدج المعرفة العقلية من حيث الأهمية والممارسة والأثر.





(الثانية) الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي.

(الثالثة) الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل، فهذا هو العقل النظري، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً آخر كذلك، وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعالله، فيكمل الفرد بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية⁽⁴⁸⁹⁾.

(489) وفق الدراسات المماصرة يتم تقسيم الدماغ إلى ثلاثة أقسام قريبة من تصنيف ابن خلدون وهي:

- البدائي: هو الذي يهتم بردود أفعال الإنسان البدائية والبسيطة.

- الدماغ: هو الذي يرصد أفعال الإنسان العقلانية المختلفة مثل التفاعلات مع الغير وممارسة الأعمال الاعتيادية من تعاملات ومهن ومهارات.

- قشرة الدماغ: هي التي تهتم بأفكار الإنسان المتطورة والمعقدة مثل القدرات الرياضية وقدرات التحليل، والقدرة على نظم الشعر والخطابة، كما يشمل التقسيم دراسات ترتبط بجانب المخ الأيمن والأيسر والصفات المرتبطة بكل جانب منها في ذلك.





2 في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر

اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها: فمنها منظم مرتب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر، وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلاجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفتن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً، ولا المتأخر متقدماً، وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخراً عنها، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي، فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء، بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته، مثلاً لو فكر في إيجاد سقف يَكُنهُ انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط، فهو آخر الفكر، ثم يبدأ في العمل بالأساس ثم بالحائط ثم بالسقف وهو آخر العمل، وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل⁽⁴⁹⁰⁾، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها، وأول هذه الفكرة هو المسبب الأخير وهو آخرها في العمل، وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر، ولأجل العثور

(490) هذا التحليل الذي عرضه ابن خلدون أحد نماذج التحليل العقلي الذي يمكن استخدامه في الكثير من الأمور وهو من مبادئ التفكير المنطقي للإنسان. والحقيقة أن ابن خلدون يحاول تأصيل مبدأ منطقي الأشياء وتتابع حدوثها سواء الأمور العقلية أو التطبيقية بمنهجية وترايبية.





على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية.

وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس (491)، ومدركاتها متفرقة خلية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخرة للبشر، واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخيره (492)، وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته، فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى (493). واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج، فإن في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضعي، ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه، وإن كان هذا المثال غير مطابق، لأن لعب الشطرنج بالملكة، ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع، لكنه مثال يحتذى به الناظر في تعقل ما يورد عليه من القواعد، والله خلق الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً.

(491) تتباين الحيوانات في قدرتها ودكاهما، وسرعة تعلمها، مع بقاء سلوكياتها مرتبطة بما فطرها الله عليه من تصرفات وقدرات، حيث أن أفضل الحيوانات الشمبانزي لايزيد ذكائها غالباً عن طفل عمره عامين.
(492) أي أن الإنسان استخلف في الأرض بما أعطى من صفات الوعي والإدراك والإيمان واليقين وقدرات عقلية سيطر بها على غيره من المخلوقات وأصبح مسؤولاً عن الأرض وخليفة الله فيها.
(493) هذا التحليل دقيق لابن خلدون من حيث ربط كمال المراتب الإنسانية والقدرات العقلية للفرد، مما يؤكد أن منهجية ابن خلدون ترفع قيمة العقل واعتباره من أهم معايير الإنسانية، ومعروف أن ابن خلدون جمع بين الدراسات العقلانية والفلسفية والدراسات الشرعية والفقهية، لذا نراه يوظف علومه في تحليلاته المختلفة.





3 في العقل التجريبي وكيفية حدوثه

إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم: « إن الإنسان هو مدني بالطبع»، يذكرونه في إثبات النبوات وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري، ومعنى هذا القول إنه لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وذلك لما هو عليه من المعجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه، وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولا، ثم المشاركة وما بعدها، وربما تقضي المعاونة عند اتحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاجرة، فتنشأ المنافرة والمؤالفة والصدافة والعداوة ويثول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل، وليس ذلك على أي وجه اتفق كما بين الهمل من الحيوانات، بل للبشر - بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر كما تقدم - جعله منتظما فيهم، ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية يُكَبُون فيها عن المفسد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن، بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة⁽⁴⁹⁴⁾ بينهم، فيفارقون الهمل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال، ويُعدها عن المفسد.

هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحسن كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة، وبها تستفاد لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريبا في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له

(494) هذا النص يؤكد أن العقل والتجربة والمصالح هي المعايير الثلاثة لاتفاق البشر أو صراعهم. ويضاف إليهم عاملاً رابعاً لا بد من مراعاته وهي العقائد، وتأثير هذه الأربعة يتباين من عصر لآخر ومن طرف لآخر.



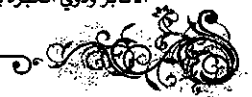


فيها، مقتصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه⁽⁴⁹⁵⁾، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً، وتحصل في ملاسته الملكة في معاملة أبناء جنسه. ومن تتبع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية ولا بد، بما تسعه التجربة من الزمن، وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب من زمن التجربة إذا قلدها الآباء والمشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها⁽⁴⁹⁶⁾، ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه وأتباعه طال عناؤه في التأديب بذلك. فيجري في غير مألوف، ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع، بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه، وهذا معنى القول المشهور: «من لم يؤدبه والداه أدبه الزمان»، أي من لم يلحق الآداب من معاملة البشر من والديه، وفي معناهما المشيخة والأكابر، ويتعلم ذلك منهم. رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام، فيكون الزمان معلمه ومؤدبه، لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه، وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال كما بيناه، وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب، (وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ).

(495) ما يرسخه ابن خلدون هنا رأي المدرسة الواقعية. وقد انتشرت في العصر الحديث باعتبار الواقعية مقابل

المثالية في مجال التربية (أنظر معجم مفاتيح العلوم الإنسانية ص 450).

(496) يعرض ابن خلدون نوعين من مصادر كسب خبرة الحياة هما التجربة والتعلم، حيث يؤكد أن التعلم على يد الأكابر وذوي الخبرة يختصر الزمن ويساعد على النضج بوقت مبكر والذي أراد أن ذلك على الأغلب وليس دائماً.





4 في علوم البشر وعلوم الملائكة

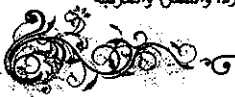
إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم. أولها عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فتعلم عنه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالماً آخر فوق عالم الحس، ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفتدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فتعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمتنا، وهو عالم الأرواح والملائكة⁽⁴⁹⁷⁾، وفيه ذوات مدركة، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة، وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجد في النوم ويلقى إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها، فتعلم أنها حق، ومن عالم الحق. وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس⁽⁴⁹⁸⁾، ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا، فتعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً.

وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالعقول⁽⁴⁹⁹⁾، فليس شيء من ذلك بيقيني، لاختلال شرط البرهان النظري

(497) هذا الترتيب الواضح في العوالم التي يملكها الإنسان عالم الحس ثم عالم الفكر ثم عالم الأرواح، ولكل عالم من هذه العوالم دورة في الحياة والإنسان يعيش بالأول ويتمثل بشيء من الثاني ومنه العلوم والمعارف، ويتطلع إلى الثالث في صور من أوجه حياته وتجلياته، وسلوك الإنسان متأرجح بين هذه المنازل وآثارها.

(498) هذا المرض مشابه لنظرية فرويد في تحليل الأحلام، وأنها انكاس لواقع الفرد يراها في المنام.

(499) يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين، وملخصها أن الموجودات الروحية ست مراتب، المرتبة الأولى الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى، والمرتبة الثانية مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية (السماوات الأولى، وكرة الكواكب الثابتة، وزحل، والمشتري، والمريخ، والزهرة، وعطارد، والقمر) والمرتبة





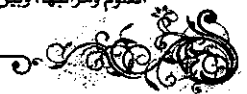
فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق، لأن شرطه أن تكون قضاياها أولية ذاتية.

وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها، وأقعد هذه العوالم في مدركتنا عالم البشر؛ لأنه وجداني مشهود في مداركتنا الجسمانية والروحانية، ويشترك في عالم الحس مع الحيوانات، وفي عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعقل والمعقول، وكأنه ذات حقيقتها الإدراك والعقل.

فعلومهم حاصلة دائماً مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل ألبتة، وعلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد ألا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب، والذات التي تحصل فيها صور المعلومات وهي النفس مادة هيولانية تلبس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئاً فشيئاً حتى تستكمل ويصح وجودها بالموت في مادتها وصورتها. فالمطلوبات فيها مترددة بين النفي والإثبات دائماً يطلب أحدهما بالوسط الرابط بين الطرفين. فإذا حصل وصار معلوماً افتقر إلى بيان المطابقة، وربما أوضحها البرهان الصناعي، لكن من وراء الحجاب وليس كالمعاينة التي في علوم الملائكة⁽⁵⁰⁰⁾، وقد ينكشف ذلك الحجاب فيصير إلى المطابقة بالعيان الإدراكي.

الثالثة مرتبة العقل الفعال في الإنسانية. والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية، والمرتبتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهيولي والصورة. والهيولي من المبدأ الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً. والصورة هي المبدأ الذي يعين الهيولي ويعطيها ماهية خاصة، العقول التي يشير إليها ابن خلدون هي العقول العشرة التي تشغل المرتبتين الثانية والثالثة من مراتب الموجودات الروحية. د. وافي ص 921.

(500) يحاول ابن خلدون الربط بين العلوم الملائكية- التي تختص بالملائكة أو الأنبياء، حاله الوحي- ويربط بين هذه العلوم ومراتبها، وبين العبادات التي تساعد على الحصول على هذه الرتبة.





فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع، للتردد الذي في علمه، وعالم بالكسب والصناعة، لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية، وكشف الحجاب الذي أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالأذكار التي أفضلها صلاة- تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتتزه عن المتاولات المهمة ورأسها الصوم، وبالوجهة إلى الله بجميع قواه. والله (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ).





5 في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

إننا نجد في هذا الصنف من البشر تعثرهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم، فتغلب الوجة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية، فتجدهم متزهين عن الأحوال البشرية إلا في الضرورات منها، مقبلين على الأحوال الربانية من العبادة والذكر لله بما تقتضي معرفتهم به، مخبرين عنه بما يوحي إليهم في تلك الحالة من هداية الأمة على طريقة واحدة وسنن معهود منهم لا يتبدل فيهم كأنه جبلّة فطرهم الله عليها، وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب، وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تتقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية⁽⁵⁰¹⁾، وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها⁽⁵⁰²⁾. وفوق العالم البشري عالم روحاني شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة، فذوات ذلك إدراك

(501) تقدم عرض هذا التدرج في المقدمة الثالثة. وهذا يؤكد أن جذور النظرية الدارونية قديمة، حيث أخذ ابن خلدون هذه الأفكار من آراء الفلاسفة قبله، وإن كان دارون وضع متصل الحيوان التطوري باعتبار ذلك انتخاباً طبيعياً لا خلق من الله. (502) نجد التعبير عن نفس الفكرة في رسائل إخوان الصفا. انظر رسائل إخوان الصفا، ج4، ص313 وما بعدها. نقلاً عن الشدادي، ج2، ص347.. ويرى مختصر المقدمة أن هذا النقل من إخوان الصفا بالمقدمة في أماكن محدودة خاصة في فصول العلوم وأصنافها. وهذا يتعارض مع ما ذكره بعض الباحثين مثل د. محمود إسماعيل وغيره أن المقدمة منقولة من كتب إخوان الصفا، فنقل بعض الأفكار في فصول محدودة لا ينقص من المقدمة في شيء، ويؤكد على عقلية ابن خلدون الابتكارية حيث حوت أفكاراً مختلفة وعميقة في العديد من العلوم.





صرف وتعقل محض، وهو عالم الملائكة.

فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللحظات، ثم ترجع بشريتها وقد تلقت في عالم الملكية ما كُلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر، وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة، والأنبياء كلهم مفطورون عليه كأنه جبلة لهم، ويعالجون في ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم، وعلمهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل، ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية، لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحالة إلى البشرية، لا يفارق علمهم الوضوح استصحاباً له من تلك الحالة الأولى، ولما هم عليه من الذكاء المفضي بهم إليها، يتردد ذلك فيهم دائماً إلى أن تكمل هداية الأمة التي بعثوا لها، كما في قوله تعالى: (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ) يتضح لك شرحه وبيانه، فقد بسطناه هنالك بسطاً شافياً. والله الموفق.

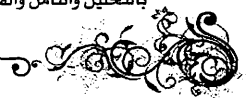




6 في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب

قد بينا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعله له، يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه وهو العقل النظري⁽⁵⁰³⁾، وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو ما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر، قال تعالى في الامتحان علينا: (وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) ، فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولي فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي اكتسبه بالآلة، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها، وأنظر في قوله مبدأ الوحي على نبيه: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ، أي اكتسبه من العلم ما لم يكن حاصلًا له بعد أن كان علقة ومضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتحان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية وحالتها الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي، وكان الله عليماً حكيماً.

(503) يقسم ابن خلدون مراحل تعلم الإنسان إلى ثلاثة تمييزي ويرتبط بالوحي وبالوجود والسلوك، والتمييز، ثم التجرية وكسب الخبرات ومنها كسب الرزق وترتبط هذه بالإنجاز والعمل ثم العلوم العقلية وهو القدرات المرتبطة بالتحليل والتأمل والفكر وهذه أرفعها درجة والإنسان يتراوح بين هذه المستويات الإنسانية.

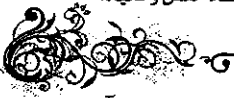




7 في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري

وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكنّ وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به وأتباع صلاح أخراه فهو مفكر في ذلك كله دائماً لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع. ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر رغباً في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه، فيلقن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه، ثم إن فكره ونظيره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماء⁽⁵⁰⁴⁾ مخصوصاً، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك، فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا، فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر.

(504) ما يذكره ابن خلدون هو إحدى طرق التعلم حيث حاجة الإنسان تكون عبر فكر الإنسان بالأمر لمعالجة حياته ثم من خلال أخذ العلم من غيره وبناء منظومة معرفة لديه إذا تكاملت يتجه الناس للاستفادة منها، والحقيقة أن الإنسان من الناحية المعرفية كائن متفرد لأن الخبرات والتعلم تجعل لكل إنسان مهاراته الخاصة التي تميزه عن الآخرين رغم أن نظم التعلم الحالية تخرج أناس متشابهين إلا أن تمييز الخبرات والممارسة تميز كل فرد عن الآخر أثناء العمل والحياة.





8 في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع

وذلك أن الحدق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحدق في ذلك المتناول حاصلًا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيتها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علما وبين العالم التحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما⁽⁵⁰⁵⁾، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب، والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم، ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرا عند كل أهل أفق وجيل.

ويدل أيضاً على أن تعليم العلم صناعة، اختلاف الاصطلاحات فيه فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم والا لكان واحداً عند جميعهم، ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، وكذا أصول الفقه، وكذا العربية وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات في التعليم، والعلم واحد في نفسه⁽⁵⁰⁶⁾. وإذا لم يتصل سند التعليم فيهم ففسر عليهم حصول الملكة

(505) يميز ابن خلدون بين مستويات الفهم للعلوم. لذا يرى أن فهم مجال العلم يوجد بالكثير من الناس. إنما الملكة وهي التي تجمع بين التمكن وانطباق العلم في فؤاد الشخص لا تكون إلا لأناس قليلون وهؤلاء غالباً ما يكونون متميزين بها ومرجماً في مجال علمي معين.

(506) تأخذ كلمة صناعة هنا معنى كلمة منهج أو نظم تعليمية موجودة بالعلوم المعاصرة.





والحدق في العلوم، وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها، فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من التصرف في العلم والتعليم، ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده⁽⁵⁰⁷⁾، وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية⁽⁵⁰⁸⁾، وليس كذلك.

ولم ينقطع سند التعليم في المشرق بل أسواقه نافقة ويجوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه، فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كياساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويشيعون لذلك، ويولعون به، لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة⁽⁵⁰⁹⁾، اللهم إلا الأقاليم المنحرفة

(507) يعطي ابن خلدون أهمية كبيرة لحفظ السند للروايات والمتون وتطورها التاريخي، ومعروف أن هذا الأمر مهم خاصة في العلوم الشرعية فحفظ السند والاستدلال به يقوي صاحب الاستدلال ودليله واليوم انقراض السند في معظم العلوم الشرعية عدا علم الفرائد وشيء من أسانيد الحديث.

(508) يشير ابن خلدون إلى قضية تعليمية متجددة وهي كفاءة أسلوب التعليم حيث يرى أن هناك فرق بين كفاءة أسلوب الحفظ وأسلوب المحاور والمناظرة وأثر ذلك في التعليم والتعلم. ويرجع الأسلوب الثاني على الأول بشكل مطلق. (509) وفق تصنيف الأقاليم الذي ذكره ابن خلدون في مقدمة الكتاب يرى أن الأقاليم من الشمال إلى الجنوب سبعة أقاليم ومن الشرق إلى الغرب عشرة أقاليم أكثرها اعتدلاً الثالث والرابع من الشمال للجنوب والخامس والسادس من الشرق إلى الغرب الذي هو منطقة الشام والعراق، (انظر الخريط في أول هذا المختصر) لذا يرى أن منطقة المغرب يتشابهون بعدم الاعتدال مع أقاليم الشمال والجنوب ويختلفون في الشرق والغرب وهذه لفتته بكلمة هذا المقدار، مع العلم أن هذه المعلومات أصبحت تاريخ أكثر منها واقع علمي يعتمد عليه.





مثل الأول والسابع فإن الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر، وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب⁽⁵¹⁰⁾، هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع⁽⁵¹¹⁾، ونريده الآن تحقيقاً، وذلك أن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم، فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدى، وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم⁽⁵¹²⁾، ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، وينتهي بها العقل لسرعة الإدراك للمعارف. وحسن الملكات⁽⁵¹³⁾ في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، إذ قدمنا أن النفس إنما تتشأ بالإدراكات⁽⁵¹⁴⁾ وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كياساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظننه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك، ألا ترى أهل الحضرة مع أهل البدو كيف تجد الحضرة متحلياً بالذكاء ممثلاً من الكيس، حتى إن البدوي ليظننه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله وليس كذلك، وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في الموائد والأحوال الحضرية ما

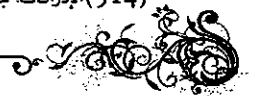
(510) ذكر ابن خلدون بالتفصيل ضعف سند التعليم في المغرب بعد تراجع دور الأندلس خاصة قرطبة، والقيروان في أفريقيا، بينما أكد أنها في المشرق أقوى ومتصلة ببيروت ذلك بأسباب جغرافية وتاريخية.

(511) الإشارة المهمة لابن خلدون من آثار الحضارة أي البيئة الحضارية وأثرها في التعليم أثناء مقارنته بين المغرب والمشرق، ولك أن تلاحظ آثار الحضارة ودورها في القدرات العلمية للجامعات والمؤسسات العلمية التي تمتلكها دول أخرى غدت أرسخ منا في الحضارة المعاصرة، فالعلم له قابلية النمو والتنقل كما في الحضارة وجميع أوجه الحياة.

(512) يذكر هنا ابن خلدون مفهوماً مهماً وهو ترسخ العادات الحضرية باعتبارها مبادئ يسير عليها الأفراد ويتناقلونها جيل بعد جيل وترسخ فيهم في كافة أمور حياتهم.

(513) الملكة هي المهارة.

(514) الإدراكات: جمع إدراك وهو التمكن من الشيء.





لا يعرفه البدوي، فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتهما وحسن تعليمهما، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبيلتها عن فطرتها، وليس كذلك فإننا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرتها، إنما الذي ظهر على أهل الحضرة من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم، فإن لها آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه⁽⁵¹⁵⁾، وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً. وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة لما قدمناه في الفصل قبل هذا، ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح فتفهمه، والله (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ)، وهو إله السماوات والأرض.

(515) تأكيد ابن خلدون الإضافي هنا أن حضارة المجتمع تساهم بشكل كبير في تطور سلوكيات أفرادها، وهذا الأمر مشاهد اليوم بين المجتمعات كما لاحظته ابن خلدون بين الحضرة والبدو في عصره حيث حلل أكثر من مستوى للحضرة وأكثر من مستوى للبدو.





9 في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة

والسبب في ذلك أن تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والترّف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع⁽⁵¹⁶⁾، ومن تشوف بفطرته إلى العلم من نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي⁽⁵¹⁷⁾ لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه، ولا بد له من الرحلة في طلبه إلا الأمصار المستبجرة شأن الصنائع كلها.

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستتباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وقاتوا المتأخرين، ولما تناقص وابدع سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام، ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبجر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا⁽⁵¹⁸⁾، وذلك أن أمراء الترك

(516) يشير ابن خلدون إلى مفهوم الحضرة كمتصل ذو مراحل، حيث أن رأي ابن خلدون قريب ممن يرى أن الحضرة متصل من مرحلة لأخرى وهذا الرأي قريب من دراسات مدرسة شيكاغو للحضرة في بداية القرن العشرين.

(517) التعليم الصناعي: أي تعليم صناعة أو حرفة معينة.

(518) جاء القائد المسلم صلاح الدين الأيوبي ذو الأصل الكردي وقضى على دولة الفاطميين ثم حكم بعده بنية





في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم لما له عليهم من الرق أو الولاء. ولما يخشى من معاصب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركاء لولدهم ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير والتماس الأجور في المقاصد والأفعال⁽⁵¹⁹⁾، فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلات والفوائد وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفتت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها. والله يخلق ما يشاء⁽⁵²⁰⁾.

الأيوبيين ثم ملك جنوهم الترك المماليك، ورؤية ابن خلدون لهم بصورة شمولية باعتبارهم ترك لتشابه الدولتين في أماكنهم الأصلية وأشكالهم، وأصل عرقهم على بعض الروايات لذا نسبهما للترك، واعتبرهم دولة واحدة ابتداءً من صلاح الدين.

(519) لهذا السبب كان الأيوبيون ثم المماليك أكثر اهتماماً في مجال الأوقاف وجرايتها مصدراً مهماً من مصادر زيادة الموارد الخيرية ودعم طلبة العلم والمتعبدين، والإنفاق على الحرمين الشريفين والأقصى والمنقطمين إليهم، كما غيرت هذه الأوقاف بطرق غير مباشرة ومفاهيم طلب العمل والبحث عن الرزق من ناحية بسبب وجود مصادر للرزق لا تحتاج إلى جهود العمل بالسوق، مما زاد من الاتكالية بدل من التوكل لدى البعض، ولا زال الحديث عن أهمية الأوقاف ومحاولة استثمارها قصة متجددة تحتاج استنبصاراً يجمع بين ظروف الواقع والاستفادة من تطورها التاريخي.

(520) منذ القرن السابع أصبحت القاهرة أهم حاضرة بلاد الإسلام اجتمع في ذلك من اختيار عمر بن العاص للفسطاط ثم من أتى بعده من ملوك، ثم ما كان من التمهيد باتخاذ الفاطميين لها عاصمة ثم صلاح الدين ومن أتى بعده ثم زاد أهميتها بعد سقوط بغداد عام 656هـ. وانتقال الخلافة مع دولة المماليك إليها حيث أصبحت أهم الحواضر الإسلامية.





10 في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد

اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعليمًا هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركة البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تدرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه (521).

وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن، وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان أفاضله أولاً، وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات،

(521) يقسم ابن خلدون العلوم إلى مجالين رئيسيين أحدهما له علاقة بفكر الإنسان ومداركة الآخر مصدره شرعي، وهذا ينطبق على أهل الإسلام كما أوضح، وإن كان التساؤل الذي يتجدد وهو ما هي مرجعية الاختيار العقل أم النص؟





ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث، ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه، وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين. وهذا هو الفقه، ثم إن التكاليف منها بدني ومنها قلبي وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر، والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام، ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم الإنسانية لأنه متوقف عليها، وهي أصناف فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم الأدب حسبما نتكلم عليها كلها. وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها، وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة والنظر فيها محظور، فقد نهى الشرع في النظر في الكتب المنزلة غير القرآن، قال صلى الله عليه وسلم: « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد». ورأى النبي صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه ثم قال: « ألم آتكم بها بيضاء نقية؟ والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا إتباعي».

ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهذبت





الاصطلاحات ورتبت الفنون ، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتميق ، وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم ، واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما نذكره الآن عند تعدد هذه الفنون⁽⁵²²⁾ ، والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد ، وبإيده التوفيق والإعانة.

(522) يعرض ابن خلدون من الفصل العاشر إلى التاسع عشر العديد من العلوم الإسلامية ثم العقلية وقد رأيت أن أبقى تعريف هذه العلوم وأمراضها باختصار لما لها من أهمية في المجتمعات العربية والمسلمة، ولأزال لمعظمها تأثير علينا من الناحية الاجتماعية والدينية والثقافية.





111 علوم القرآن من التفسير والقراءات

القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها وتوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة تواتر نقلها أيضاً بأدائها واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة.

ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب من العلوم، وصارت صناعة مخصوصة وعلماً مفرداً وتناقله الناس جيل بعد جيل (523).

وأما (التفسير) فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفردات وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً، وآيات آيات، لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع، ومنها ما هو في العقائد الإيمانية، ومنها ما هو في أحكام الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً له، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبين المجمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرّفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه، ونقل ذلك عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وتداول ذلك التابعون من بعدهم، ونقل ذلك عنهم، ولم يزل كذلك متاقلاً بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوماً، ودونت

(523) لازال سند القراءة موجوداً لدى العديد من الأئمة ويتناقله القراء جيل بعد جيل، ومنهم من ينقله ويطبقه على سبيل التبرك.





الكتب، فكتب الكثير من ذلك ، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين، وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثال ذلك من المفسرين، فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار.

ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتوسى ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم⁽⁵²⁴⁾، وصار التفسير على صنفين.

تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي، وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الفث والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم⁽⁵²⁵⁾.

(524) التفسير للقرآن بدأ منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكنه في الصدر الأول وصدر التابعين كان التفسير مرتبط بالمعاني التي تحتاج إلى إيضاح أو ذات الدلالة أو التي لها علاقة بتفسير أو سبب نزول محدد، لأن العرب بسليقتهم اللغوية كانوا يعرضون المعاني ودلالاتها مع وجود روايات أستشهد بها ورد في الكتب السابقة تأييداً لذلك، ثم تطور التفسير وأصبح علماً كامل الأركان وظهر العلماء المهتمين به.

(525) هناك مدرسة في التفسير انقضت معظم كتبها ومراجعتها وهي مدرسة المعتزلة وتهتم هذه المدرسة بتمظيم الاتجاه المقلي في التفسير والاستدلال ولم تكن كتبهم متداولة مثل بقية المدارس وإن كان رأيهم معتبر في كثير من الأمور منهم القاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي، وأبو بكر الأصبم وأبو القاسم الكمي وغيرهم، ولعدم انتشار كتبهم بسبب معارضة عموم علماء السلف لهم لذا لم يتم التعريف على أفكارهم وتمت محاربتها في أحيان عديدة.





والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات، وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة⁽⁵²⁶⁾، هذا قد يكون في بعض التفاسير غالباً⁽⁵²⁷⁾.

(526) ظهر في العصر الحديث أنواع من التفاسير مثل التفسير العلمي والمقلي، وغيرها وتوسع الاهتمام بهذه التفاسير واتخذت كدليل على حجية القرآن وإعجازه وهذه مما يزيد اليقين والإيمان لدى البعض، وبعض هذه الاجتهادات تبالغ في ذلك والقراءات والتفسيرات حوله تتجدد والقرآن باقي ومحفوظ.

(527) مثل تفسير الزمخشري، وإن كان يلاحظ عليه جنوحه للاعتزال في تأويل بعض الآيات رغم مهارته اللغوية المميزة.



وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوعة. لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه. فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم احدهما تعين المتأخر ناسخ.

ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيُجتهد في الطريق التي تُحصّل ذلك الظن وهو بمعرفة رواية الحديث بالعدالة والضبط وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليل على القبول أو الترك، وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحداً واحداً.

وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر نقلاً صرفاً (لا نظراً ولا رأياً ولا تعمقاً في القياس)، شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها. والفن شريف في مغزاه لأنه معرفة ما يحفظ به السنن المنقولة عن صاحب الشريعة.

وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين، تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة وضبطها بالرواية عن مصنفها والنظر في أسانيدها إلى مؤلفها وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام لتتصل الأسانيد (من



مبدئها) إلى منتهاها⁽⁵²⁸⁾، ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من الأمهات
الخمسة⁽⁵²⁹⁾ إلا في الأقل⁽⁵³⁰⁾.

(528) خلال القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه ابن خلدون والقرن السابق له، ظهرت طفرة اهتمام بعلم الحديث ورجاله وكتبت الموسوعات في ذلك لدى علماء كبار كالهيثمي، والنووي، والذهبي، وابن حجر، الذي حصل على إجازة من ابن خلدون حينما حل ابن خلدون في مصر وافتخر بها، وهؤلاء جمعوا وحققوا الحديث النبوي ولا زالت مؤلفاتهم مؤثرة في علم الحديث ودراسته حتى اليوم.

(529) الأمهات الخمس: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبو داود، سنن النسائي، سنن الترمذي، وقد قدم ابن خلدون عرضاً لها بالإضافة إلى الموطأ رأينا عدم الاستطراد فيه أنظر المقدمة ص 943 وما بعدها.

(530) سهلت التقنيات الحديثة دراسة ترتيب الحديث النبوي، وخلال استخدام التقنية اتضح أن أعداد أصول الأحاديث الصحيحة بعد حذف الأسانيد يبلغ نحو عشرين ألف حديث، ولكن السند وتفاصيل الروايات تصبح الأحاديث مئات الآلاف، والحقيقة أن دراسة عميقة للحديث النبوي وتحقيقه وتحديد صحاحه بدقة، أصبح أمراً ممكناً، وهذا سيفتح باب تجديد في العلوم الإسلامية والثقافة الإسلامية كافة، يؤثر بها على المستوى الحضاري خاصة إذا تم دراسة الأحاديث الصحيحة وإخراجها كموسوعة للحديث النبوي بعيداً عن السياسة أو المصالح أو الدعم لجهة أو مذهب معين.





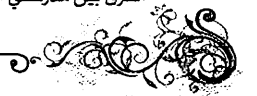
13 علم الفقه وما يتبعه من الفرائض

الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والنهْي والكرهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه، وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم، ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف⁽⁵³¹⁾.

ثم إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فُتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالاته بما تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم أو ممن سمعه منهم من عليهم، وكانوا يسمون لذلك القُرءاء أي الذين يقرءون الكتاب، لأن العرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة.

ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماء، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء، وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز، وكان الحديث قليلا في أهل العراق، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأي، ومقدم جماعتهم الذي استقر فيه وفي أصحابه أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده.

(531) الاختلاف اللغوي أحد أسباب الاختلاف كما أن منهجية الاستدلال تؤثر في طريقة الاستنباط، وهذا واضح في الفرق بين مدرستي الرأي والحديث.





ثم كان من بعد مالك ابن أنس محمد بن إدريس المطلبي الشافعي رحمهما
الله تعالى. رحل إلى العراق من بعد مالك ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ
عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب، وخالف
مالكا رحمه الله تعالى في كثير من مذهبه.

وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله، وكان من عليّة المحدثين،
وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبي حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث،
فاختصوا بمذهب آخر.

ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس⁽⁵³²⁾ المقلدون لمن
سواهم⁽⁵³³⁾، وسد الناس باب الخلافة وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في
العلوم. ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب.

فأما أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد
ونواحيها.

وأما أبو حنيفة فقلده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصين، وما وراء النهر
وبلاد العجم كلها، ولما كان مذهبه أخص بالعراق ودار السلام، وكان تلميذه
صحابية الخلفاء من بني العباس⁽⁵³⁴⁾.

(532) درس: أي ذهب وانحى.

(533) كان هناك علماء لهم رأي وتلاميذ ولكن لم تنتشر آرائهم وتستمر كمدرسة أو مذهب فقهي كالأوزاعي وسفيان
الثوري وغيرهما، كما أن هناك مذاهب أخرى لازال لها أتباع كالظاهرية الذين أصل مذهبهم فقهي المتابعون لأراء ابن
حزم الظاهري الأندلسي.

(534) يقصد أبو يوسف قاضي القضاة وأصحابه ثم غدا المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للدولة العباسية ثم
الدولة العثمانية.





14 علم الفرائض

وهو معرفة فروض الوراثة وتصحيح سهام الفريضة في كم تصح باعتبار فروضها الأصول أو مناسختها.

وهو فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول، والوصول به إلى الحقوق في الوراثة بوجوه صحيحة يقينية عندما تجهل الحظوظ وتشكل على القاسمين. وهو وإن لم يكن متداولاً بين الناس، ولا يفيد فيما يتداولونه من وراثتهم لغرابته وقلة وقوعه، فهو يفيد المران وتحصيل الملكة في التداول على أكمل الوجوه (535).

(535) يحتج دارسي الفرائض على أهميته بحديث أبو هريرة «أن الفرائض ثلث العلم وأنها أول ما ينسى، وهي رواية نصف العلم، لكن ابن خلدون يرى أن المقصود بذلك فرائض العبادات لا الفرض في الموارث. أنظر المقدمة ص 959.





15 أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات

اعلم أن أصول الفقه أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له.

فعلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت الأحكام تُتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس . ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهي، وانحفظ القرآن بالتواتر.

وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه. وتعينت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار.

ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات.

ثم نظرنا في طريق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما. ويناضرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تدرج في النصوص الثابتة، فقاसوها بما ثبت وألحقوها بما نُص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثليين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة. ثم إن النظر في القياس





من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويمائل من الأحكام.

واتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنه شذوذ⁽⁵³⁶⁾.

واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل، واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه وكانت أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس⁽⁵³⁷⁾.

وأما الخلافات فاعلم أن هذا الفقه المستتبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه لما قدمناه، واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاءوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم، لذهاب الاجتهاد لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال

(536) هناك طرق استدلال أخرى في الفقه مثل رأي أهل المدينة عند المالكية، والاستصحاب والمعرف، وغيرها ولكن غير مجمع عليها عند كل الفقهاء.

(537) تحدث ابن خلدون عن ما كتبه الأحناف في أصول الفقه مثل كتب أبو زيد الدبوسي، وأحسن من كتب فيه المتكلمين خاصة كتابات الغزالي، والقاضي عبد الجبار. انظر المقدمة ص 963.





الزمان وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة (538).

(وأما الجدل) وهو معرفة آداب المناظرة التي تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره.

(538) يتجدد الخلاف في كل عصر عن حجية الالتزام المذهبي بأحد المذاهب الأربعة وعن إمكانية الخروج عليها، اعتماداً على دليل مباشر من الكتاب أو السنة، وإن كان هناك اهتماماً متزايد لدى معظم علماء المذاهب المعاصرين بالإستدلال المباشر بالدليل بدلاً من آراء المذاهب، كما أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة عميقة في قبوله أو رفضه لأن آثاره ستكون حضارية على مستوى الأمة حيث أن هناك مذاهب أخرى خارج هذه المذاهب لها أهلها وأتباعها.





16 علم الكلام

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد⁽⁵³⁹⁾.

المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تكيف بها النفس. كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المرید السالك ربانيا.

فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية. وتفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينبوعها هو بهذه المثابة وأنه ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح. وتدرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تتخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني. وهذا أرفع مراتب الإيمان وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة. إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين. قال صلى الله عليه وسلم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن». وفي حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله فقال في أصحابه هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه

(539) استرسل ابن خلدون في عرض منطق علم الكلام والاستدلالات العقلية للإيمان. عرضنا منه ما نراه يوفي بالغرض أنظر المقدمة ص 966-977.





بعد أن يدخل فيه. قال لا. قال وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات إذا استقرت فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة. وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان وهي في المرتبة الثانية من العصمة لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوبا سابقا وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم. فبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان كالذي يتلى عليك من أقاويل السلف. وفي تراجم البخاري في باب الإيمان كثير منه مثل أن الإيمان قول وعمل وأنه يزيد وينقص وأن الصلاة والصيام من الإيمان وأن تطوع رمضان من الإيمان والحياء من الإيمان. والمراد بهذا كله الإيمان الكامل الذي أشرنا إليه وإلى حصول ملكته وهو فعلي.

واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي في المرتبة الأولى الذي هو تصديق وعين أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا، وهي العقائد التي تقررت في الدين، قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

ولنشر إليها مجملته لتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه. فنقول: اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده به كما قدمناه، وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاة عند الموت إذا حضرنا، لم يعرفنا لكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذلك متعذر على إدراكنا من فوق طورنا. فكلفنا أولاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص والإلا





لشابه المخلوقين، ثم توحيده بالإيجاد والالام يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق، ومريد والالام يتخصص شيء من المخلوقات، ومقدر لكل كائن والالام فالإرادة حادثة.

ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.

وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا؛ وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارئ عن كثير إبهاماته وإطلاقه، ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرَّ بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب».

لكن فائدته في أحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها⁽⁵⁴⁰⁾. والله ولي المؤمنين.

(540) يتجدد الاهتمام بعلم الكلام في العصر الحديث حيث تجددت أفكار ومفاهيم تتبنى الإلحاد بصور عديدة ولما كتبه العلماء القديما له أهمية وفائدة كبيرة في إقامة الحجج والتدريب عليها.





17 في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات

اعلم أن الله سبحانه وتعالى بعث إلينا محمداً صلى الله عليه وسلم يدعونا إلى النجاة والفوز بالنعيم، وأنزل عليه الكتاب الكريم باللسان العربي المبين، يخاطبنا فيه بالتكاليف المفضية بنا إلى ذلك. وكان في خلال هذا الخطاب ومن ضروراته ذكر صفاته سبحانه وأسمائه ليعرفنا بذاته، وذكر الروح المتعلقة بنا، وذكر الوحي والملائكة الوسائط بينه وبين رسله إلينا. وذكر لنا يوم البعث وإنذاراته، ولم يعين لنا الوقت في شيء منها⁽⁵⁴¹⁾.

أعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها، وهو وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه، فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به، حتى كأن الحقائق فيها مختلفة. فالطور الأول: عالمه الجسماني بحسه الظاهر وفكره المعاشي وسائر تصرفاته التي أعطاها إياه وجوده الحاضر. الطور الثاني: عالم النوم وهو تصور الخيال بإنفاذ تصوراته جائلة في باطنه، فيدرك منها بحواسه الظاهرة مجردة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية، ويشاهدها في مكان ليس هو فيه. ويحدث للصالح منها البشري بما يترب من مسراته الدنيوية والأخروية، كما وعد به الصادق صلوات الله عليه. وهذان الطوران عامان في جميع أشخاص البشر، وهما مختلفان في المدارك كما ترى الطور الثالث: طور النبوة، وهو خاص بأشراف صنف البشر بما خصهم الله به من معرفته وتوحيده وتُنزّل ملائكته عليهم بوحيه وتكليفهم بإصلاح البشر

(541) تم اختصار هذا الفصل حيث ذكر ابن خلدون بشكل مفصل عرض مفهوم التشابه في الكتاب والسنة بالتفصيل ثم إثبات ما له علاقة بأحوال الإنسان المختلفة، وتكلم عن صفات الله عز وجل والخلافاً بين أبو الحسن الأشعري وغيره في ذلك. وللإستزادة راجع المقدمة ص 978-988.

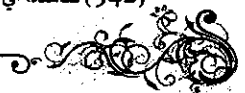




في أحوال كلها مغايرة لأحوال البشرية الظاهرة. الطور الرابع: طور الموت الذي تقارق أشخاص البشر فيه حياتهم الظاهرة إلى وجود قبل القيامة، يسمى البرزخ، ينعمون فيه ويعذبون على حسب أعمالهم، ثم يفضون إلى يوم القيامة الكبرى، وهي دار الجزاء الأكبر نعيماً وعذاباً في الجنة أو في النار. والطوران الأولان شاهدهما وجداني. والطور الثالث النبوي شاهده (542) المعجزة والأحوال المختصة بالأنبياء. والطور الرابع شاهده ما تنزل على الأنبياء من وحي الله تعالى في المعاد وأحوال البرزخ والقيامة، مع أن العقل يقتضي به كما نبهنا الله عليه في كثير من آيات البعث. ومن أوضح الدلالة على صحتها أن أشخاص الإنسان لو لم يكن لهم وجود آخر بعد الموت غير هذه المشاهد، يتلقى فيه أحوالاً تليق به، لكن إيجاد الأول عبثاً؛ إذ الموت إذا كان عدماً كان مآل الشخص إلى العدم؛ فلا يكون لوجوده الأول حكمة؛ والعبث على الحكيم محال. وهذه المدارك لم تكن لهم في الحياة الدنيا، وهي حسية مثلها، وتقع في الجوارح بالعلم الضروري الذي يخلقه الله كما قلناه. وسر هذا أن تعلم أن النفس الإنسانية هي تنشأ بالبدن وبمداركه. فإذا فارقت البدن بنوم أو موت، أو صار النبي حالة الوحي من المدارك البشرية إلى المدراك الملكية، فقد استصحبت ما كان معها من المدارك البشرية مجردة عن الجوارح، فيدرك بها في ذلك الطور أي إدراك شاءت منها أرفع من إدراكها وهي في الجسد.

فإذا تقطنت لهذا كله علمت أن هذه المدارك موجودة في الأطوار الأربعة، لكن ليس على ما كانت في الحياة الدنيا، وإنما هي تختلف بالقوة والضعف بحسب ما يعرض لها من الأحوال. ويشير المتكلمون إلى ذلك إشارة مجملة بأن الله يخلق فيها علماً ضرورياً، بذلك تدرك أي مدرك كان. ويعنون به هذا القدر الذي أوضحناه.

(542) شاهده: أي دليله.





وننفرغ إلى الله سبحانه في الهداية والفهم عن أنبيائه وكتابه بما يحصل به
الحق في توحيدنا والظفر بنجاتنا. والله يهدي من يشاء.



هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها. والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.

والأظهر إن الاسم تم بالاشتقاق من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه. لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف. فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمواجد⁽⁵⁴³⁾ مدركة لهم. وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك. وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم؛ وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك. فالمعنى العاقل والمتصرف في البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال، وهي التي يميز بها الإنسان كما قلناه وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به⁽⁵⁴⁴⁾، وأصل العبادات كلها

(543) أي خصائص وصفات يدركون فيها الجوانب النفسية والروحية من الحياة بطرق أعمق من غيرهم. لأن الاستفراق والتأمل والاستبصار في أحوال النفس يفتح أبواباً ومعارف وإدراكات لا يصل إليها من يهتم بالشكل أو المظهر أو المادة، وهي هنا استبصار نابع من شدة الإيمان واليقين بالله.

(544) الصوفية في أصلها عبادة مخلصة لله ومن وجهة أخرى هروب من الدنيا وزخارفها ومن عمارتها، فإذا غاب الصالحون عن ذلك خلفهم من عبيد الدنيا بلا قيود أو شروط، وهذا أحد أسرار تغير الدنيا وضادها.



الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى، إلى مقام التوحيد والعرفان وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فيعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله. وكذلك في الخواطر النفسانية والواردات القلبية. وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهبوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخصصة من نظر الفقه في الأجزاء والامثال. وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولاً. فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات.

وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقى فيها من ذوق، إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك⁽⁵⁴⁵⁾.

(545) التصوف تحول إلى طرق وفرق تنسب إلى علماء أو عباد أو أشخاص عرف عن معظمهم الإخلاص والتجرد لله، وإن تطورت هذه الطرق بفعل عوامل اجتماعية ودينية واقتصادية وسياسية عديدة، ولنا أن نفرق بين تلك الفرق وبين التصوف في أصله. وقد أطلال ابن خلدون في آراء المتصوفة والفلاسفة وتحديد الفرق بينهما وتم ذكر ما يناسب الاختصار.



19 علم تعبير الرؤيا

هذا العلم من العلوم الشرعية، وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنائع، وكتب الناس فيها وأما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجوداً في السلف كما هو في الخلف وربما كان في الملوك والأمم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا⁽⁵⁴⁶⁾ لئلاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام، وإلا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بد من تعبيرها فلقد كان يوسف الصديق صلوات الله عليه يعبر الرؤيا كما وقع في القرآن وكذلك ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أبي بكر رضي الله عنه والرؤيا مدرك في مدارك الغيب، وقال صلى الله عليه وسلم: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة».

وقال: «لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له». وأول ما بدء به النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، وأما السبب في كون الرؤيا مدركاً للغيب فهو أن الروح القلبي وهو البخار اللطيف المنبعث من تجويف القلب للحمي ينتشر في الشريانات ومع الدم في سائر البدن وبه تكمل أفعال القوى الحيوانية وإحساسها فإذا أدركه الملل بكثرة التصرف في الإحساس بالحواس الخمس وتصريف القوى الظاهرة وغشى سطح البدن ما يفشاه من برد الليل انخس الروح من سائر أقطار البدن إلى مركزه القلبي، فيستجم بذلك لمعاودة فعله، فتعطلت الحواس الظاهرة كلها، وذلك هو معنى النوم كما تقدم في أول الكتاب

(546) في الواقع كان المسلمون يسمون المؤلفات الإغريقية في تعبير الرؤيا، من بينها كتاب أراطاميدوس الإفسيسي الذي نقله إلى العربية حنين ابن إسحاق. (انظر أراطاميدوس الإفسيسي. كتاب تعبير الرؤيا. تحقيق توفيق فهمد، دمشق، 1964). وكتاب النوم واليقظة لفرفوروس. كما جاء في كتاب الفهرست لابن النديم. انظر الفهرست، طبعة القاهرة، ص 439. نقلاً عن الشدادي، ج 3، ص 65.



ثم إن هذا الروح القلبي هو مطية للروح العاقل من الإنسان والروح العاقل مدرك لجميع ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك، وإنما يمنع من تعقله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه. فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه لرجع إلى حقيقته، وهو عين الإدراك، فيعقل كل مدرك فإذا تجرد عن بعضها خفت شواغله فلا بد له من إدراك لمحطة من عالمه بقدر ما تجرد له، وهو في هذه الحالة قد خفت شواغل الحس الظاهر كلها، وهي الشاغل الأعظم، فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك اللائقة من عالمه. وإذا أدرك ما يدرك من عوالمه رجع إلى بدنه، إذ هو ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية، والمدارك الجسمانية للعلم، إنما هي الدماغية والمتصرف منها هو الخيال، فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صوراً خيالية ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. وكذلك تجرد النفس منها صوراً أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما ولذلك إذا أدركت النفس من عالمها ما تدركه ألقته إلى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له، ويدفعه إلى الحس المشترك فيراه النائم كأنه محسوس، فينتزع المدرك من الروح العقلي إلى الحسي والخيال أيضاً واسطة. هذه حقيقة الرؤيا⁽⁵⁴⁷⁾.

ومن هذا التقرير يظهر لك الفرق بين الرؤيا الصالحة وأضغاث الأحلام الكاذبة فإنها كلها صور في الخيال حالة النوم، لكن إن كانت تلك الصور متنزلة من الروح العقلي المدرك فهو رؤيا وإن كانت مأخوذة من الصور التي

(547) نظراً لأهمية هذا التحليل وعمقه والذي يضاهي ما كتبه المحللين النفسانيين في تحليل الأحلام خاصة فرويد، فقد تم إثباته كاملاً مع مراعاة أن تفسير ابن خلدون أشمل في تحليل الأحلام وإعادة لها لعاملين أحدهما هو الذي قاله فرويد وهو أن الحلم انعكاس ما يواجهه الإنسان في الواقع والتي يسميها ابن خلدون أحلام، بينما ابن خلدون يضيف لذلك أن هناك استعداداً إنسانياً للتجرد في عالمه العلوي وهذا الذي يسمى بالرؤيا.





في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث الأحلام .
وأما معنى التعبير فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال
فصوره فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء، كما
يدرك معنى السلطان الأعظم فيصوره الخيال بصورة البحر، أو يدرك العداوة
فيصورها الخيال في صورة الحية، فإذا استيقظ وهو لم يعلم من أمره إلا أنه
رأى البحر أو الحية فبنظرة معبرة بقوة التشبيه بعد أن يتيقن أن البحر صورة
محسوسة وأن المدرك وراءها، وهو يهتدي بقرائن أخرى تعين له المدرك فيقول
مثلا هو السلطان لأن البحر خلق عظيم يناسب أن يشبه به السلطان، وكذلك
الحية يناسب أن تشبه بالعدو لعظم ضررها. وكذا الأواني تشبه بالنساء لأنهن
أوعية، وأمثال ذلك ومن المرثي ما يكون صريحا لا يفتقر إلى تعبير لجلالها
ووضوحها أو لقرب الشبه فيها بين المدرك وشبهه ولهذا وقع في الصحيح :
« الرؤيات ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان » فالرؤيا
التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل والتي من الملك هي الرؤيا
الصادقة تفتقر إلى التعبير والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث.

ثم إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبنى عليها المعبر عبارة ما يقص عليه
وتأويله كما يقولون: البحر يدل على السلطان، وفي موضع آخر يقولون البحر يدل
على الغيظ⁽⁵⁴⁸⁾، وفي موضع آخر يقولون البحر يدل على الهم والأمر الفادح
ومثل ما يقولون الحية تدل على العدو وفي موضع آخر يقولون هي كاتم سر، وفي
موضع آخر يقولون تدل على الحياة . وأمثال ذلك : فيحفظ المعبر هذه القوانين
الكلية ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين ما

(548) يحتاج معبر الرؤيا إلى العلم بأسول الشريعة وعلم باللغة ومعانيها وعلم بأحوال العباد والحياه وعلم بأحوال
وفراسة وهذه الأربعة لا بد منها، ويضيف البعض تجرده بقره من الإيمان والإقلال من هموم الدنيا لديه، إضافة إلى
مهارات أخرى يملكها البعض خارجة عن التعلم لبعض من أستبحر في هذا المجال.





هي أليق بالرؤيا وتلك القرائن منها في اليقظة ومنها في النوم⁽⁵⁴⁹⁾ ومنها ما ينقذ في نفس المعبر بالخاصية التي خلقت فيه : « وكل ميسر لما خلق له » ولم يزل هذا العلم متناقلا بين السلف وكان محمد بن سيرين فيه من أشهر العلماء وكتب عنه في ذلك القوانين ، وتناقلها الناس. وهو علم مضيء بنور النبوة للمناسبة بينهما ، كما وقع في الصحيح. والله علام الغيوب.

(549) إضافة إلى ما ذكره ابن خلدون بتغير معنى الشيء الواحد للرؤيا، فهناك ستة أمور تؤثر لدى المفسر في تفسيره للرؤيا وهي الرأي وأحواله أولا، والتي رأى ثانيا، والمكان والزمان، وما هي الأفعال أو الأشياء التي رآها، وأخيرا وقت الرؤيا وبيئتها، أي مكان نومه ووقته. والأحوال الملازمة للناس ووقت الرؤيا من رخاء أو كساد... وأمثال ذلك، يجمع المفسر بين أهم هذه الأمور، ويبنى عليها تعبيره.





20 العلوم العقلية وأصنافها

وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة⁽⁵⁵⁰⁾ وهي مشتملة على أربعة علوم: الأول علم المنطق، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائده تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية، والنفوس التي تتبع عنها الحركات وغير ذلك، ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو الثاني منها. وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وهو الثالث منها والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم. أولها علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الإطلاق: إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة وثانيها علم الأرتماطيقى⁽⁵⁵¹⁾ وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد، ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد،

(550) كلام ابن خلدون هذا من باب الإجمال من عدة أوجه لأن هذه العلوم وإن كانت قديمة في البشرية إلا أنها تطورت وتباين ظهورها من عصر لآخر، ثم أن كون هذه العلوم لجميع الأمم ينطبق ذلك على بعض العلوم كالفلسفة والحساب، لكن تؤثر حضارة بعض الأمم وعقائدها ما يسمى بعلم الإلهيات والروحانيات وكذلك الفنون بأنواعها.

(551) أريثميتيك ARITHMETIQUEN تعريب كلمة الأرتماطيقى أو الأرتماطيقى: وهو علم العدد أو الحساب.





وثمرته معرفة تلاحين الغناء، ورابعها علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددتها لكل كوكب من السيارة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها فهذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها، وبعده التعاليم (فالأرتماطيقي أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى)، ثم الطبيعيات، ثم الإلهيات، ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه: فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع الهيئة الأزياج وهي قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك، ومن فروع النظر في النجوم علم الأحكام النجومية ونحن نتكلم عليها واحداً بعد واحد إلى آخرها (552).

واعلم أن أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام وهما فارس والروم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفوراً فيهم، والدولة والسلطان قبل الإسلام وعصره لهم. فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم.

وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً ونطاقها متسعاً لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك، ولقد يقال إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية فاستولى على كتبهم وعلومهم ما لا يأخذ الحصر.

ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتلقينها للمسلمين فكتب إليه عمر أن

(552) ما عرضه ابن خلدون هو أهم العلوم في عصره وأصول العلوم، وقد تطورت هذه العلوم وأعيد تشكيلها بطرق جديدة وأضيف عليها كما أن هناك علوم اندثرت وعلوم اليوم نرى تطورها، تمثلت بما نراه التعليم الحالي في الجامعات، ولكل علم قصة تطور خاصة به.





أطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله فطرحوها في الماء أوفى النار⁽⁵⁵³⁾، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا وأما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولاً، وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب، وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم، واختص فيها المشاءون منهم أصحاب الرواق⁽⁵⁵⁴⁾ بطريقة حسنة في التعليم، كانوا يقرءون في رواق يظلهم من الشمس والبرد على ما زعموا واتصل فيهم سند تعليمهم على ما يزعمون من لدن لقمان الحكيم في تلميذه بقراط الدن، ثم إلى تلميذه أفلاطون ثم إلى تلميذه أرسطو، ثم إلى تلميذه الإسكندر الأفروديسي وتامسطيوس وغيرهم. وكان أرسطو معلماً للإسكندر ملكهم الذي غلب الفرس على ملكهم وانتزع الملك من أيديهم وكان أرسخهم في هذه العلوم قدما وأبعدهم فيهم صيتاً، وكان يسمى المعلم الأول فطار له في العالم ذكره.

ولما انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقيصرية وأخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها، وبقيت في صحفها ودواوينها مخددة باقية في خزائنهم، ثم ملكوا الشام وكتب هذه العلوم باقية فيهم، ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة من الصنائع حتى إذا تبجح السلطان والدولة. وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم

(553) لم تثبت هذه القصة عند ثقات المؤرخين، كما لم تثبت قصة أخرى تشبهها بشأن حرق مكتبة الإسكندرية. دوافي ص 1008.

(554) المشهور هو إطلاق كلمة المشائين على مدرسة أرسطو وتلاميذه، وقد سمو بذلك لأنهم كانوا يتدارسون الفلسفة ويتجادلون في مدرسة اللبسية وهم مشاء لأن أرسطو كان يلقي عليهم دروسه وهو ينفذ ويروح، أما الرواقيين فتطلق على أتباع المذهب الروقي SCOICISNE. وسمو بذلك لأنهم كانوا يتدارسون الفلسفة في رواق كبير في أحد مهادين أثينا، واستقر الاصطلاح على إطلاق اسم المشائين على مدرسة أرسطو لوجدهما. دوافي ص 1009.





الحكمة بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها⁽⁵⁵⁵⁾،
وبما تسموا إليه أفكار الإنسان فيها فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم
أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب
الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها، وازدادوا حرصاً على
الظفر بما بقي منها، وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بما
كان يتحلّه فانبعث لهم هذه العلوم حرصاً، وأوفد الرسل على ملوك الروم
في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين
لذلك، فأوعى منه واستوعب وعكف عليها النظار من أهل الإسلام، وخذقوا
في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم
الأول واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنده، ودونوا في ذلك الدواوين،
وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر
الفارابي، وأبو علي ابن سينا بالمشرق، والقاضي أبو وليد بن رشد والوزير أبو
بكر بن الصائغ بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم واختص
هؤلاء بالشهرة والذكر واقتصر كثيرون على انتحال التعاليم وما يضاف إليها
من علوم النجامة والسحر والطسمات.. ووقفت الشهرة في هذا المنتحل على
مسلمة بن أحمد المجريطي من أهل الأندلس وتلميذه ودخل على الملة من هذه
العلوم وأهلها داخلة⁽⁵⁵⁶⁾، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلدوا
آراءها والذنب في ذلك لمن ارتكبه. (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ) .

(555) اهتم بعض أمراء بني أمية بعلوم اليونان في بدايات القرن الثاني الهجري خاصة خالد بن مروان، ولكن التبخر في ذلك حدث في دولة بني العباس خاصة عصر المأمون.

(556) معظم أفكار هذه العلوم الفلسفية ما يمارض الشريعة وأثارت خلافات وضجة كبرى في الفكر الإسلامي وتطور السجال بين أصحاب هذه العلوم والرد عليهم من علماء الشريعة إلى حركة فكرية أثرت في الحضارة والفكر الإسلامي وكان ممن حاور تلك الأفكار ورد عليها الفزالي في عدة مؤلفات وابن تيمية، ولا زال الخلاف يتجدد وإن كان بأشكال جديدة.





21 العلوم العددية (557)

وأولها الأرتماطقي وهو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف.

وهذا الفن أول أجزاء التعاليم وأثبتها، ويدخل في براهين الحساب وللحكمة المتقدمين والمتأخرين فيه تأليف وأكثرهم يدرجونه في التعاليم⁽⁵⁵⁸⁾ ولا يفردونه بالتأليف ومن فروع علم العدد صناعة الحساب وهي صناعة علمية في حساب الإعداد بالضم والتفريق فالضم يكون بالجمع والضرب والتفريق معرفة الباقي بالطرح والقسمة.

وألف الناس فيها كثيراً وتداولوها في الأمصار بالتعليم للولدان، ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها لأنها معارف متضحة وبراهين منتظمة فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء دُرِّب على الصواب. وقد يقال من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره إنه يغلب عليه الصدق، لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيصير ذلك خلقاً ويتعود الصدق ويلازمه مذهباً.

ومن فروع الجبر والمقابلة وهي صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك. وأول من كتب في هذا الفن أبو عبد الله الخوارزمي وبعده أبو كامل شجاع ابن اسلم.

ومن فروعها أيضاً المعاملات وهو تصريف الحساب في معاملات المدن في البياعات والمساحات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات.

(557) سيعرض ابن خلدون ابتداء من هذا الفصل تفاصيل للعلوم العقلية وقد تم الاختصار بإبقاء المعلومات التي تناسب البعد الاجتماعي في كل علم إضافة إلى أهمية هذه المعلومات عند دراسة تاريخ وتطور هذه العلوم.
(558) التعاليم هي أربعة علوم الهندسة والأرتماطقي (الحساب) والموسيقى والهيئة).





والغرض من تكثير المسائل المعروضة فيها حصول المران والدربة بتكرار العمل حتى ترسخ الملكة في صناعة الحساب.

ومن فروعها أيضا الفرائض وهي صناعة حسابية في تصحيح السهام لذوي الفروض في الوراثة إذا تعددت وهلك بعض الوارثين وانكسرت سهامه على ورثته، فتشمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه وهي من أجل العلوم. ومقامات الناس في العلوم مختلفة والله يهدي من يشاء بمنه وكرمه لا رب سواه.



هذا العلم هو النظر في المقادير، إما المتصلة كالخط والسطح والجسم، وأما المنفصلة كالأعداد. والكتاب المترجم من اليونانيين في هذه الصناعة كتاب أوقليدس ويسمى كتاب الأصول وكتاب الأركان، وأول ما ترجم من كتب اليونانيين أبي جعفر المنصور ونسخة مختلفة باختلاف المترجمين ضمنها لحنين بن إسحاق ولثابت بن قرة وليوسف ابن الحجاج.

واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع⁽⁵⁵⁹⁾. وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيه من الأوضار والأدران. ومن فروع هذا الفن الهندسة المخصوصة بالأشكال الكرية والمخروطات. ولا بد منهما لمن يريد الخوض في علم الهيئة⁽⁵⁶⁰⁾.

وأما المخروطات فهو من فروع الهندسة أيضا، وهو علم ينظر فيما يقع في الأجسام المخروطة من الأشكال والقطوع، وفائدتها تظهر في الصنائع العلمية التي موادها الأجسام مثل النجارة والبناء وكيف تصنع التماثيل الغريبة والهيكل النادرة وكيف يتحليل على جر الأثقال ونقل الهياكل بالهندام والمحال وأمثال ذلك.

ومن فروع الهندسة المساحة وهو فن يحتاج إليه في مسح الأرض، ومعناه

(559) طريق مهيع أي طريق بين «القاموس».

(560) علم الهيئة وهو علم حركة الكواكب الثابتة والمتحركة وسيأتي تعريفه.



استخراج مقدار الأرض المعلومة بنسبة شبر أو ذراع أو غيرهما، أو نسبة أرض من أرض إذا قويست بمثل ذلك . ويحتاج إلى ذلك في توظيف الخراج على المزارع والفُدن⁽⁵⁶¹⁾ وبساتين الغراسة وفي قسمة الحوائط والأراضي بين الشركاء والورثة وأمثال ذلك.

المناظر⁽⁵⁶²⁾ من فروع الهندسة وهو علم يتبين به أسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها بناء على إدراك البصر⁽⁵⁶³⁾، ومن أشهر من أُلّف فيه من الإسلاميين ابن الهيثم.

(561) الفدان وحدة قياس لمساحة الأرض. تستخدم في الأرض الزراعية خاصة بوادي النيل بمصر والسودان وبعض دول المغرب وتعادل 4200 متر مربع، وكل فدان يبلغ 24 قراط والقراط 175 متر، ويقال أن منه جاءت اللفظة العامة 24 قراط أي فدان كامل أو ذهب نقي تماماً.

(562) أي علم الضوء وهو الآن من علوم الطبيعة لا الهندسة (د.واهي ص 1018).

(563) يدخل في علم البصرييات معرفة الأشياء تحت الماء ووراء الأجسام الشفافة والقمع ومختلف المروض التي ينتهي إليها وحصول الكسوف وأمثال ذلك أنظر ابن خلدون ص 1019.



وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمّت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية، كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس بوجود حركة الإقبال والإدبار به.

وكان اليونانيون يعتمدون بالرصد كثيراً، ويتخذون له الآلات التي توضع ليرصد بها حركة الكوكب المعين. وكانت تسمى عندهم ذات الحلق. وصناعة عملها والبراهين عليه في مطابقة حركتها بحركة الفلك منقول بأيدي الناس. وأما في الإسلام فلم تقع به عناية إلا في القليل. وكان في أيام المأمون شيء منه، وصنع لهذه الآلة المعروفة للرصد المسماة ذات الحلق. وشرع في ذلك فلم يتم. ولما مات ذهب رسمه وأغفل، واعتمد من بعده على الأرصاد القديمة، وليست بمغنية لاختلاف الحركات باتصال الأحقاب. ومن أحسن التأليف فيه كتاب المجسطي، منسوباً لبطليموس. وليس من ملوك اليونان الذين أسماوهم ببطليموس على ما حققه شراح الكتاب وقد اختصره الأئمة من حكماء الإسلام كما فعله ابن سينا، وأدرجه في تعاليم الشفاء. ولخصه ابن رشد أيضاً من حكماء الأندلس. ومن فروعه علم الأزياج وهي صناعة حسابية على قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته^(*)، ويسمى استخراج مواضع الكواكب للوقت المفروض لهذه الصناعة تعديلاً وتقويماً. وإنما يحتاج إلى مواضع الكواكب من الفلك لتبني عليها الأحكام النجومية⁽⁵⁶⁴⁾، وهو معرفة الآثار التي تحدث عنها بأوضاعها في عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشرية⁽⁵⁶⁵⁾.

(*) يدخل في علم الأزياج التنجيم، وقرأة الأبراج، وهذه من العلوم القديمة التي تشمل شيء من العلم مع كثير من المبالغة والخرافة والتفاسير لأوضاعها، والتي جعلت البعض في القديم يضمونها لبراسمهم في تسيير أحوالهم وقرأة مستقبلهم ولإزال البمض يهتم بذلك ويمتد به.

(564) يقصد الذين حكموا مصر بعد الإسكندر وهم المعروفون بالبطلاسة . دوافي.
(565) وتشمل أممية المواقيت النجومية المبادات كالصلاة والحج والصوم والأعمال كالزراعة ومواسمها، والتصيد



24 علم المنطق

وهو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات وذلك أن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات (566)، وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلى، ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكل الذي لا يجد كليا آخر معه يوافقه. فيكون لأجل ذلك بسيطا. وهذا مثل ما مجرد من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها.

وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملا جملا ومتفرقا، ولم تهذب طرقة ولم تجمع مسأله حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مباحثه، ورتب مسأله وفصوله، وجعل أول العلوم الحكيمية وفتحتها، ولذلك يسمى بالعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص.

وهو يشتمل على ثمانية كتب: أربعة منها في صورة القياس، وأربعة في مادته، وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه. ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن.

الأول: في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات وهي التي ليس فوقها جنس ويسمى كتاب المقولات.

والثاني: في القضايا التصديقية وأصنافها ويسمى كتاب العبارة.

(566) سيدنكر ابن خلدون رداً منفصلاً عن المنطق والفلسفة (انظر صفحة 462 من هذا الكتاب في الوحدة 32 من هذا الفصل).





والثالث: في القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق ويسمى كتاب القياس وهذا آخر النظر من حيث الصورة.

ثم الرابع كتاب البرهان وهو النظر في القياس للمنتج اليقين وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية، ويختص بشروط أخرى لإفادة اليقين المذكورة فيه، مثل كونها ذاتية وأولية وغير ذلك.

والخامس: كتاب الجدل وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم وما يجب أن يستعمل فيه من الشهورات.

والسادس: كتاب السفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد . وهذا إنما كتب ليعرف فيه القياس المغالطي فيحذر منه. والسابع : كتاب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات (567).

والثامن: كتاب الشعر وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبال على شيء أو النفرة عنه، وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية.

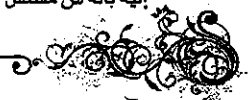
وهذه هي كتب المنطق عند المتقدمين، ثم أن حكماء اليونانيين بعد أن تهذبت الصناعة ورتبت رأوا لا بد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور (568).

فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن فصارت تسعا وترجمت كلها في الملة الإسلامية. وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس (569).

(567) يرى أرسطو وبعض الفلاسفة التابعين له في الرأي أن الخطابة والشعر يدخلان في علم المنطق، بينما يرى آخرون أنهما لا يدخلان بذلك ومنهم الإسكندر الأفردوسي. أنظر د. وافي ص 1024.

(568) وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والمرض. د. وافي ص 1024.

(569) جاء المتأخرون من الفلاسفة أمثال فخر الدين ابن الخطيب وأفضل الدين الخونجي ففصلوا في اصطلاح المنطق وأبوابه واهتموا بخمسة أبواب هي البرهان، والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وأمملوا بعض أبوابه ونظروا إليه بأنه من مستقل لا من حيث أنه آلة للملوم. أنظر ابن خلدون ص 1024.





25 الطبيعيات

وهو علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية وما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعادن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجومن السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك، وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات. وكتب أرسطو فيه موجودة بين أيدي الناس ترجمت مع ما ترجم من علوم الفلسفة أيام المأمون، وألف الناس على حذوها وأوعب من ألف في ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة⁽⁵⁷⁰⁾، ثم لخصه في كتاب النجاة وفي كتاب الإشارات وكأنه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول برأيه⁽⁵⁷¹⁾ فيه. وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف.

(570) من الكتب المهمة في ذلك الإشارات لابن سينا وشرحه للإمام ابن الخطيب. وشرحه أيضاً نصر الدين الطوسي المعروف بخواجه. أنظر المقدمة ص 1026.

(571) ازدهرت الفلسفة في ما يسمى قديماً بعراق العجم والمقصود بها بلاد فارس وما وراء النهر، ويرجع ذلك لعدة أسباب أهمها الاستقرار والرخاء النمسي التي كانت عليه تلك البلاد من القرن الرابع إلى السابع قياساً بالعراق والشام، إضافة إلى تأثير بعض العلوم الفارسية القديمة في ذلك.



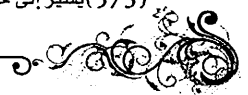


ومن فروع الطبيعيات صناعة الطب وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، بعد أن يتبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤذنة بنضجه وقبوله الدواء أولاً في السجية والفضلات والنبض. وهي لهذا العهد في المدن الإسلامية كأنها نقصت لوقوف العمران وتناقصه، وهي من الصنائع التي لا تستدعيها إلا الحضارة والترف كما نبينه بعد.

وللبادية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه وربما يصح منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعى، ولا على موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عادياً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات⁽⁵⁷²⁾. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»⁽⁵⁷³⁾ «فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي

(572) هذا الرأي الذي ذكره ابن خلدون هو رأي معظم علماء المالكية والشافعية، بينما رأى الحنابلة أن هناك طب نبوي. وقد كتب بعض أعلامهم كتب في ذلك مثل الطب النبوي لابن القيم وغيره. وهي قضية خلافية متجددة ولكل فريق أدلته واستشاداته.

(573) يشير إلى حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وهم يأبرون





وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية كما وقع في مداواة المبتلون بالعسل⁽⁵⁷⁴⁾، والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه.

النخل (أي يلقحونه). فقال ما تصنعون؟ قالوا شيئاً كنا نصنعه، فقال لعلكم إن لم تصنعوه لكان خيراً، فتركوه فنفض (أي لم تثمر) فنذكر له ذلك فقال: «إنما أنا بشر إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» أخرجه مسلم. انظر د. وافي ص 1027 .
(574) حديث اسقي أخاك عسلاً يوضح رأي الحنابلة في الاستشهاد بأحاديث الرسول في أمور الدنيا والطب النبوي، ولموضوعية ابن خلدون عرض الدليلين ورأيه في ذلك.



27 الفلاحة

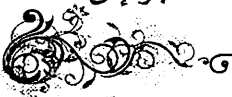
هذه الصناعة من فروع الطبيعيات وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوؤه بالسقي والعلاج وتعهدده بمثل ذلك. وكان للمتقدمين بها عناية كبيرة وكان النظر فيها عندهم في النبات من جهة غرسه وتنميته ومن جهة خواصه وروحانيته وكتب المتأخرين في الفلاحة كثيرة.^(*)

(*) ذكر ابن خلدون تفاصيل عن الفلاحة وأنواعها وطرق الزراعة ثم اختصرها لكونها معلومات أصبحت قديمة مع تطور العلم والتفصيل بها واسع.



28 علم الإلهيات

وهو علم ينظر في الوجود المطلق، فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ. وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يوققهم على معرفة الوجود على ما هو عليه وأنه ثم صار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تقرض صحة بالأدلة العقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها؛ وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمداها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل لو عارضه، بل نعتمد على ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه. والمتكلمين إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى





الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها.

كذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضا فخلطوا مسائل الفنين بفنهم وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك. والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة؛ لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل؛ والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. والله أعلم بالصواب.





29 علوم السحر والطلسمات (575)

هي علوم بكيفية استعدادات تقدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات (576). ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرورة ولما يشترط فيها من الوجة إلى غير الله من كوكب أو غيره كانت كتبها كالمفقود بين الناس، إلا ما وجد في كتب الأمم الأقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام، مثل النبط الكالدانيين. وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التأليف والآثار. (577)

ولنقدم هنا مقدمة يتبين بها حقيقة السحر، وذلك أن النفوس البشرية وإن كانت واحدة بالنوع فهي مختلفة بالخواص. وهي أصناف، كل صنف مختص بخاصية لا توجد في النصف الآخر، وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها، فنفس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لها خاصة تستعد بها للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى كما مر، وما يتبع ذلك من التأثير في الأكوان، (ونفس السحرة لها خاصية التأثير في الأكوان) واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف فيها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية. فأما تأثير الأنبياء فيمدد إلهي وخاصية ربانية، ونفوس الكهنة

(575) أسهب ابن خلدون في شرح هذا الفصل بأكثر من تسع صفحات، ثم واصل في الفصل اللاحق وهو أسرار الحروف بأكثر من ثلاثين صفحة، وكلا الفصلين لهما علاقة بالطلاسم والجداول والحروف وأبراج العالم، وجميعها أنواع من محاولة معرفة الغيب والأكوان، وتم عرض مختصر من ذلك كمفهوم عام انظر ص 1030-1069. (576) للسحر وأبوابه آثار اجتماعية عديدة كما أن له أحكام شرعية، ونظراً لأهميته في المجتمع تم عرض هذا الفصل، ومعلوم أن الكثير من الناس يتطعمون إلى وسائل سريعة لحل مشاكلهم، ومن هؤلاء من يلجأ إلى السحر في ذلك. (577) وجد في ملة الإسلام من حاول إتباع ما كتبه الأقدمون، بالترجمة أو الشرح أو الاختصار مثل جابر بن حيان ومسلمه المجريطي وغيرهما.





لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية، وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الآخر (578).

والنفوس الساحرة على مراتب ثلاثة يأتي شرحها. فأولها المؤثر بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا هو الذي تسميه الفلاسفة السحر. والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الطلسمات، وهو أضعف رتبة من الأول، والثالث تأثير في القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقى فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك. ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبةذة.

واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه من العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه. وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى: (وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ). وسحر رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مشط ومشاطة وجفّ طلعة ودفن في بئر ذروان (579). فأنزل الله عز وجل عليه في المعوذتين (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ). قالت عائشة رضي الله عنها: «فكان

(578) للسحر والطلسمات طقوس شركية يتبعها من يمارس السحر تختلف من طريقة لأخرى وتتفق بالعبادة للشياطين أو طلب العون منهم.

(579) ذروان بفتح الذال وسكون الراء بئر في المدينة في بستان بني زريق (من حاشية السندي على البخاري). وقد ورد الحديث في البخاري بروايتين الجزء الرابع ص 14، 13 باب الشرك والسحر.





لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر فيها إلا انحلت».

وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات⁽⁵⁸⁰⁾ تأثير أيضا في أحوال العالم⁽⁵⁸¹⁾، وليس معدوداً من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي، لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله. وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه متقيد فيما يأتيه ويذره للأمر الإلهي. فما لا يقع لهم فيه الإذن لا يأتيه بوجه. ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله⁽⁵⁸²⁾.

وأما الشريعة فلم تفرق بين السحر والطلسمات، وجعلته كله باباً واحداً محظوراً. لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع⁽⁵⁸³⁾ منها ما يهمننا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا.

والفرق بين السحر والمعجزة عند الحكماء فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين. فالساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل في أسباب الخير، وصاحب المعجزة لا يصدر منه الشر ولا يستعمل في أسباب الشر، وكأنهما على طرفي النقيض في أصل فطرتهما. والله يهدي من يشاء، وهو القوي العزيز لا رب سواه. ومن قبيل هذه التأثيرات النفسانية الإصابة بالعين وهو تأثير من نفس

(580) الكرامة هي ما يحصل لبعض أهل الخير وأولياء الله نتيجة قوة إيمانهم وتحدث لهم على غير اتفاق منهم مثل قول عمر ابن الخطاب وهو يخطف يا سارية الجبل الجبل، وهو سارية بن زعيم قائد احد الكتائب بالمراق، وقد كان لحقه جيش من الأعداء، فأوصل الله صوت عمر وأنحاز سارية للجبل ويظن البعض أن بعض الصوفية كذلك لما يتوقع أن يكونوا عليه من إخلاص وتجرد لله يجعل لهم كرامات، والحقيقة أن الكرامة لأولياء الله سواء اعتبروا من الزهاد أو المتصوفة أو لا. لأن ولاية الله تقع بين عموم المؤمنين وليس حكر على من انقطع للمباةة مع العلم أن الكرامة تحدث بدون قصد الإنسان.

(581) التأثير في أحوال العالم كلمة مجملة، وفيها شيء من المبالغة والحقيقة أن الإنسان يؤثر ويتأثر بأحواله الشخصية، أما التأثير بأحوال العالم فهي لله سبحانه وتعالى وحده.

(582) سلب حالة، أي إذا قام بأعمال تتنافى مع الإيمان يفقد حالة الإيمان الصلاح والتجرد لله التي وهبه الله إياها، وقد ينقلب على الضد ونصوص الشريعة وضحت ذلك وحذرت منه التقلب أو الانتكاس عن سبيل الإيمان.

(583) الشارع هو الرسول صلى الله عليه وسلم.





المعيان، عندما يستحسن بعينه مدركاً من الذوات أو الأحوال، ويفرط في استحسانه، وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذ أنه يروم معه سلب ذلك الشيء عن اتصف به، فيؤثر فساد. وهو جيلة فطرية أعنى هذه الإصابة بالعين⁽⁵⁸⁴⁾. والفرق بينهما وبين التأثيرات النفسية أن صدوره فطري جبلي لا يتخلف ولا يرجع إلى اختيار صاحبه ولا يكتسبه، وسائر التأثيرات وإن كل منهما مالا يكتسب فصدورها راجع إلى اختيار فاعلها، والفطري منها قوة صدورها لا نفس صدورها، ولهذا قالوا القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل، والقاتل بالعين لا يقتل، وما ذلك إلا لأنه ليس ما يريده ويقصده أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدوره عنه، والله أعلم بما في الغيوب، ومطلع على ما في السرائر.

(584) التأثير بالعين جيلة فطرية لكن الشرع أوضح لنا طريقة تمنع الإصابة، وهو قول ما شاء الله تبارك الله، لذا يرى بعض الفقهاء أن الإصابة بالعين يلزم صاحبها تحمل الغرم إذا أصاب أحداً وأذاه.





30 علم أسرار الحروف (585)

وهو المسمى بهذا العهد بالسيما (586)، نقل وضعه من الطلسمات اليه في إصلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص. وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه (587).

وهذه السيمياء ضرب من السحر يحصل رياضات شرعية. وذلك انا قدمنا أن التصرف في عالم الأكوان لصنفين من البشر: هما الأنبياء بالقوة الإلهية التي فطرهم الله عليها، والسحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها. وقد يحصل للأولياء تصرف تكتسبونه بالكلية الإيمانية، وهو من نتائج التجريد؛ ولا يقصدون إليه تحصيله، وإنما يأتيهم عفواً (588).

(585) عرض ابن خلدون أسرار الحروف بشكل مفصل وأبطل حجج أصحابها وقد ذكرنا عرضاً مختصراً لها وهي علم منقرض ظني فائدته محدودة.

(586) سميت السيمياء بهذا الاسم هروباً من تسميتها بالسحر وأكثر من وقع في ذلك غلاة الصوفية. انظر ص 1045 وما بعدها.

(587) فصل ابن خلدون بالعلاقة بين الحروف وتوزيع طبائع الناس إلى الأقسام المعروفة في الأبراج لدى القدماء المائي والهوائي، والناري و الترابي، ولكل منها سبعة أحرف، ونظراً لأن مجمل هذه الأمور ظنية تم تجاوزها.

(588) يقصد بالكرامات فهي تأتي للأولياء عفواً ويدون ترتيب مسبق أو قدرة على تحديدها وإعادتها.





و أنت ترى كيف صرف ألفاظهم كلها في الصناعة إلى الرمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا تعرف وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعية. والذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء وهو الحق الذي يعضده الواقع أنها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة. إما من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيرة أو من نوع السحر إن كانت النفوس شريرة فاجرة. فأما الكرامة فظاهرة وأما السحر فلأن الساحر كما ثبت في مكان تحقيقه يقبل الأعيان المادية بقوته السحرية. ولا بد له مع ذلك عندهم من مادة يقع فعله السحري فيها كتخليق بعض الحيوانات من مادة التراب أو الشجر والنبات وبالجملة من غير مادتها المخصصة بها. والمتكلمون فيه من أعلام الحكماء مثل جابر ومسلمة. ومن كان قبلهم من حكماء الأمم إنما نحووا هذا المنحى. ولهذا كان كلامهم فيه ألغازا حذرا عليها من إنكار الشرائع على السحر وأنواعه لا أن ذلك يرجع إلى الضنانة بها كما هو رأي من لم يذهب إلى التحقيق في ذلك. ونحن نبين فيما بعد غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية⁽⁵⁹¹⁾ والله العليم الخبير.

(591) سيبين ذلك ويزيد هذا الموضوع كله تفصيلا في الفصل الرابع والثلاثين وعنوانه: «فصل في إنكار ثمره الكيمياء...الخ، صفحة 471.





32 في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها (592)

هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في المدن كثير. فوجب أن يُصدع ويُكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأهيسة العقلية، وأن تصحح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف⁽⁵⁹³⁾، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على إصابة الغرض منه. ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق، ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولاً صوراً منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابق على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع. وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل، ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معانٍ أخرى وقد تميزت عنها في الذهن. فتجرد منها معانٍ أخرى وهي التي اشتركت بها. ثم تجرد ثانياً إن شاركها غيرها، وثالثاً إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص⁽⁵⁹⁴⁾، ولا يكون منها

(592) الفصول 32، 33، 34: هي فصول رد وبيان بطلان ما تم عرضه من الفلسفة وصناعة النجوم والكيمياء وهذا

التفصيل من ابن خلدون علمي وديق حيث العرض مستقل والرد مستقل.

(593) عرضنا معظم الأفكار الواردة في هذا الفصل، وذلك لأهمية المادة العلمية والتحليل الذي عرضه ابن خلدون،

ولتوضيح أن ابن خلدون رغم تعلمه الفلسفة والمنطق في مقتبل العمر لكنه لم يتبنى منطلقاتها، وهذا ما يؤكد في هذا الفصل،

لذا فابن خلدون لا يعتبر من الفلاسفة رغم أنه استفاد من المنطق بأمور كثيرة أهمها أفكار المقدمة ومناقشة تفاصيلها .

(594) من أمثلة التجريد من مستوى إلى آخر التسلسل بتفاصيل تجريد الإنسان - زيد - ذكر - إنسان - حيوان ناطق -

مخلوقات - حيث كلما انتقلنا من مرحلة لأخرى زاد التجريد ودخلت فئات أخرى معه يشتركون في نفس الصفة.





تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية.

وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونفى بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً إذا ذلك بقانون صحيح كما مر. وصنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية، والتصور متقدم عليه في البداية والتعليم، لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له، وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو، ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين (595).

وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه وهو الذي فرّعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل.

ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس، وتخليقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله إلى المحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته (596)، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها

(595) هذه هي السعادة العقلية. وهي أرقى درجات السعادة والفضيلة عند أفلاطون، وتابعه في ذلك فلاسفة الإسلام (د. وافي ص 1081).

(596) يحدد ابن خلدون المصدرين الرئيسيين للأخلاق والفضائل وهما ما جاءنا من مصدر شرعي، وترتب عليه علوم الإسلام والمصدر الآخر هو الاستحسان العقلي وهو مصدر الفلاسفة في تحديد المقبول من المرفوض في الحياة ومنه السلوك.





البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى. وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم. وإمام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ودون علمها وسطر حججها فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدونى⁽⁵⁹⁷⁾ من أهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون. وهو معلم الإسكندر، ويسمونه: المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبله مهذبة، وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات. ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل. وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة. وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفرعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة⁽⁵⁹⁸⁾، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما. واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه.

فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترتيبي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك « ويخلق ما لا تعلمون ». وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المتقصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل، والمعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله

(597) ولد أرسطو عام 384 قبل الميلاد ومات عام 322 ق.م في استاجير من أعمال مقدونيا (د. وافي ص 1081).
ويعتبر من أكثر الشخصيات الفكرية يرجع إلى كتاباته في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية حتى اليوم.
(598) الأمير المشهور سيف الدولة الحمداني. أبرز حكام دولة بني حمدان في حلب والذي كان مهتماً بالأدب والشعر والفلسفة، وقد عاصره المتنبئ وقال فيه قصائد رائعة خللت ذكره بين الملوك.





شيء... وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالفرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها، وربما يكون تصرف الذهن أيضا من المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينيا بمثابة المحسوسات، إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فتسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لا يعنيه⁽⁵⁹⁹⁾، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها.

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعية، فإن ذواتها مجهولة رأسا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه.

(599) إشارة إلى الأثر المشهور «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» (د. وافي ص 1083).



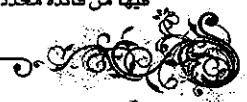


وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية، وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً⁽⁶⁰⁰⁾. فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود. وتفسيره أن الإنسان مركب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد، وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه، واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يبتهج بها يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات، فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ. فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها، وهذا الإدراك لما يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة.

فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيت، إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك

(600) يرى ابن خلدون أكبر دليل على نقد الفلسفة أننا عند تطبيقها نحصل منها على الظن، وأتينا ممكن أن نحصل على الظن من أول الشيء وهذا دليل قوى على أن فائدتها محدودة مع ضررها على الشك بالمقائد وإضاعة العمر بما فيها من فائدة محددة.





الجسمانية لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر، ونحن نقول إن أول شيء نعني به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازعة له قاذحة فيه.

وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها⁽⁶⁰¹⁾ فباطل أيضاً لأننا تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركا آخر للنفس من غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية. ولا بد، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، قول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاظ في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيناً فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً.

والذي يحصل من جميع ما قرناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها إذ لم تحصر وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً كما يبتهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها؟

وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهديب نفسه وإصلاحها بملاسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من

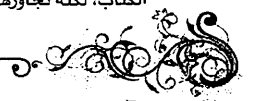
(601) مفهوم السعادة وتحليل أبعادها بتغير عبر الزمان والمكان والفلسفة التي وراءها، ولو تتبعنا الحضارات وأقوال الفلاسفة وتحليلاتهم لتأكد لنا ذلك، لذا هي عند الفلاسفة اتجاه ولدى الإسلاميين باتجاه آخر. ولدى الفكر الرأسمالي اتجاه آخر. ولدى الاشتراكيين اتجاه آخر، ولدى الثقافة الصينية باتجاه، وغيرها من الحضارات والأمم، ومعظم هذه الحضارات يتغير فيها مفهوم السعادة من زمن لآخر، إنه فلسفة الحلم المستحيل في الدنيا ذلك الذي يسعى إليه الإنسان عبر مختلف المصور.





ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عاتقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها. وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين. وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين. فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وهم كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم. وما الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه. وبيننا فسد ذلك وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا. وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية وما بعدها فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات لأنها وإن كانت غير وافية بمقاصدهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها⁽⁶⁰²⁾، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه. ولا يُكَبَّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه.

(602) أثبتنا هذا الفصل كاملاً مع حذف بعض الاستطرادات نظراً لأهميته في تحديد الفلسفة ومثالبها ورأي ابن خلدون فيها، رغم أنه تعلمها في مقتبل عمره، وكتب فيها رسالة اسمها "المحصل" انظر مؤلفات ابن خلدون في ملحق الكتاب، لكنه تجاوزها إلى دراسة الواقع وتحليل أبعاده.





33 في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها

هذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب⁽⁶⁰³⁾ دالة على ما سيحدث من نوع نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية.

ثم إن القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملتها بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة وقوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك. فالقوى النجومية إذا حصل كمالها وحصل العلم فيها إنما هي فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن. ثم إنه يشترط مع العلم بقوى النجوم وتأثيراتها مزيد حدس و تخمين وحينئذ يحصل عنده الظن بوقوع الكائن. والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك. هذا إذا حصل العلم بالقوى النجومية على سداده ولم تعترضه آفة وهذا معوز لما فيه من معرفة حسابات الكواكب في سيرها لتتعرف به أوضاعها ولما أن اختصاص كل كوكب بقوة لا دليل عليه. ثم إن تأثير الكواكب فيما تحتها باطل إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله بطريق استدلال كما رأيت.

و النبوات أيضا منكرة لشان النجوم وتأثيراتها. واستقراء الشرعيات شاهد بذلك في مثل قوله: «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» وفي

(603) تعلق ابن خلدون إلى رأي بطليموس، في أثر الأفلاك ورد عليه وهنا أثبتنا أهم أوجه الرد.





قوله: «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي. فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب. وأما من قال مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب». الحديث الصحيح.

فقد بأن لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل مع ما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبعت في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق من أحكامها في بعض الأحيان اتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها وليس كذلك، فيقع في رد الأشياء إلى غير خالقها. فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول، ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعياً للبشر بمقتضى مداركهم وعلومهم: فالخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشر والمضار.





في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها

34

علم أن كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع، ويرون أنها أحد مذاهب المعاش ووجوهه وأن اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه، فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق ومعاناة الصعاب وعسف الحكام وخسارة الأموال في النفقات زيادة على النيل من غرضه⁽⁶⁰⁴⁾ والعطب آخرأ إذا ظهر على خيبة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وإنما أطمعهم في ذلك رؤية أن المعادن تستحيل وينقلب بعضها إلى بعض للمادة المشتركة، فيحاولون بالعلاج صيرورة الفضة ذهباً والنحاس والقصدير فضة⁽⁶⁰⁵⁾، ويحسبون أنها من إمكانات عالم الطبيعة⁽⁶⁰⁶⁾.

ومعظم هذا الصنف المنتبذين بأطراف البقاع ومساكن الأغمار يأوون إلى مساجد البادية ويموهون على الأغنياء منهم بأن، بأيديهم صناعة الذهب والفضة، والنفوس مولعة بحبهما والاستهلاك في طلبها، فيحصلون من ذلك على معاش، ثم يبقى ذلك عندهم تحت الخوف والرقبة إلى أن يظهر العجز وتقع الفضيحة فيفرون إلى موضع آخر، ويستجدون حالاً أخرى في استهواء أهل الدنيا بأطماعهم فيما لديهم ولا يزالون كذلك في ابتغاء معاشهم. وهذا الصنف لا كلام معهم لأنهم بلغوا الغاية في الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة، ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم، وتناولهم من حيث كانوا،

(604) يبدو أن الصواب النيل من عرضه، وأعجمت من خطأ النسخ.

(605) هناك من يستخدم السحر لايهام من أمامه أن المعادن تتحول من حال إلى حال. وهذا من الدخل أي الفسح والخداع ويسمى سحر التخيل.

(606) عرض ابن خلدون تفاصيل مذاهب أهل انقلاب المواد من أهل الكيمياء وآراء العلماء في ذلك كابن سينا والفارابي ورد عليهم، تم حذفها لأنها بعيدة عن الواقع وأثبت العلم خطأها، ولتأمل رؤية ابن خلدون الواقعية للحياة جعلته ينظر إلى بطلان الكيمياء التي كانت في ذلك العصر ذات قيمة لأهلها.





وقطع أيديهم متى ظهروا على شأنهم، لان فيه إفساد للسكة التي تعم بها البلوى (607) وهي متمول الناس كافة. والسלטان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها.

وأما من انتحل هذه الصناعة ولم يرض بحال الدلسة بل استتكف عنها ونزه نفسه عن إفساد سكة المسلمين ونقودهم، وإنما يطلب إحالة الفضة للذهب، والرصاص والنحاس والقصدير إلى الفضة بذلك النحو من العلاج، وبالاكسير الحاصل عنده، فلنا مع هؤلاء متكلم ويحث في مداركهم لذلك؛ مع أنا لا نعلم أن أحد من أهل العلم تم له هذا الغرض أو حصل منه على بغية؛ وإنما تذهب أعمارهم في التديير والفهروالتصعيد (608) والتكليس واعتيام (609) الاخطار بجمع العقاقير والبحث عنها، ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت لغيرهم ممن تم له الغرض منها أو وقف على الوصول يقنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يستريبون في تصديقها شأن الكلفين المغرمين بوساوس الاخبار فيما يكلفون به فإذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة انكروا، وقالوا إنما سمعنا ولم نر. هكذا شأنهم في كل عصر وجيل.

وهذه من باب الصنائع الطبيعية، ولا تتم بأمر صناعي، وليس كلامهم فيها من منحنى الطبيعيات، إنما هو من منحنى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق، وما كان من ذلك للعلاج وغيره.

وأكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو كما قلناه المعجز عن الطرق الطبيعية للمعاش، وابتغاؤه من غير وجوه الطبيعية كالفلاحة والتجارة

(607) أي يستخدمها الناس مرغميين، فهي كنوع من البلوى التي لا يمكن الاستغناء عنها.

(608) الفهر بالكسر الحجر يملأ الكف ويدق به الجوز ونحوه، التصعيد الإذابة. وشراب مصعد عولج بالنار (من القاموس).

(609) هكذا في جميع النسخ؛ والكلمة مجردة من الدلالة؛ ولعلها محرفة عن (اقتحام).





والصناعة، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها⁽⁶¹⁰⁾. وأكثر من يعني بذلك الفقراء من أهل العمران حتى في الحكماء المتكلمين في إنكارها واستحالتها، فإن ابن سينا القائل باستحالتها كان من عليّة الوزراء فكان من أهل الغنى والثروة، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى بلغة من المعاش وأسبابه. وهذه تهمة ظاهرة في أنظار النفوس المولعة بطرقها وانتحالها. والله (الرِّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) لا رب سواه.

(610) ثبت بطلان هذه المزاعم وجعل من حاول الاستفادة منها، وإن كان في كل عصر هناك أناس يرمون إلى الحصول على الثروة بشكل سريع، وإن تبدلت الطرق، ولو تأملنا عصرنا الآن نجد أمثال هؤلاء بأشكال عدة تبدأ من اللاعبين في اليانصيب لبعض من يقترض من البنك للمضاربة في الأسهم ولا تنتهي بالمستثمرين في الشركات الوهمية التي تعد بأرباح كبيرة تتبخر لحظة قطف الثمر.





35 في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها

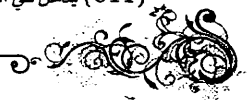
اعلم أن العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بتصور الحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً، إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعني بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بد من بيانها لآخر، إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة لصقل الأفكار في تصحيحها⁽⁶¹¹⁾.

فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي، فلهذا كانت في الرتبة الثانية. وأحد قسمي هذا البيان يدل على ما في الضمائر من العلوم والمعارف فهو أشرفها. وأهل الفنون معتنون بإيداع ما يحصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة، لتعلم الفائدة في حصوله للغائب والمتأخر.

وهؤلاء هم المؤلفون والتوالم بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثيرة ومتنقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول، وأما العلوم الفلسفية فلا اختلاف فيها إنما تأتي على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها وماديها. فإن هذه العلوم لا تختلف وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف خارج الخبر.

ثم الكتابة مختلفة باصطلاحات البشر في رسومها وأشكالها. ويسمى ذلك

(611) يدخل في المفاوضة الحوار والجدل، وإثبات قدرة الفرد ومهاراته.





قلما وخطا فمنها الخط الحميري ويسمى المسند. وهو كتابة حمير وأهل اليمن الأقدمين، وهو يخالف كتابة العرب المتأخرين من مضر، كما يخالف لغتهم⁽⁶¹²⁾، وإن كان الكل عربيًا، إلا أن ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولئك. ومنها الخط السرياني وهو كتابة النبط والكلدانيين، وربما يزعم بعض أهل الجهل أنه الخط الطبيعي لقدمه فإنهم كانوا أقدم الأمم. وهذا وهم ومذهب عامي، لأن الأفعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع، وإنما هو يستمر بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة فيظنها المشاهد طبيعية، كما هو رأي كثير من البلدان في اللغة العربية، فيقولون: العرب كانت تُعرب بالطبع وتنتطق بالطبع وهذا وهم ومنها الخط العبراني، الذي هو كتابة بنى عابر بن شامخ من بنى إسرائيل وغيرهم - ومنها الخط اللطيني خط اللطينيين من الروم، ولهم أيضا لسان مختص بهم - ولكل أمة من الأمم اصطلاح في الكتاب يعزى إليها ويختص بها، مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم، وإنما وقعت العناية بالأقلام الثلاثة الأولى. أما السرياني فلقدمه كما ذكرنا، وأما العربي والعبري فلتنزل القرآن والتوراة بهما بلسانهما، وكان هذان الخطان بيانًا لمتلوهما فوقعت العناية بمنظومها أولا، وانبسقت قوانين الاطراد (العبارة) في تلك اللغة على أسلوبها لتفهم الشرائع التكليفية من ذلك الكلام الرباني، وأما اللطيني فكان الروم وهم أهل ذلك اللسان لما أخذوا بدين النصرانية وهو كله من التوراة، حيث ترجموا التوراة وكتب الأنبياء الإسرائيليين إلى لغتهم، ليقتنصوا منها الأحكام على أسهل الطرق وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم أكثر من سواها - وأما الخطوط الأخرى فلم تقع بها عناية، وإنما هي لكل أمة بحسب اصطلاحها.

(612) عرضنا سابقاً في الهامش تطور الخط العربي كما حلله علمياً د. وافي واليوم الخط العربي تطور في أنواع ومدارس وإن كانت جميعها تهتم بالشكل مع بقاء تفاصيل الحروف والحركات مستقرة.





ثم إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما سواها، فعدوها سبعة:

أولها: استنباط العلم بموضوعه وتقويم أبوابه وفصوله وتتبع مسأله أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق يحرص على إيصالها لغيره لتعم المنفعة به، فيودع ذلك بالكتاب في الصحف لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة⁽⁶¹³⁾.
ثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتوالي فهم، فيجدها مستغلقة على الأفهام، ويفتح الله له في فهمها. فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغل على، لتصل الفائدة لمستحقها⁽⁶¹⁴⁾.

ثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله ويعد في الإفادة صيته ويستوثق من ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، ويحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذر محوه ونزعه بانتشار التأليف في الآفاق والأعصار وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع ذلك الكتاب ليقف الناظر على بيان ذلك⁽⁶¹⁵⁾.

رابعها: أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلع على ذلك أن يتم ما نقص من تلك المسائل، ليكمل الفن بكمال مسأله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

خامسها: أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة في أبوابها ولا منتظمة، فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها ويجعل كل مسألة في بابها.

(613) مثل وضع الخليل ابن أحمد الفراهيدي لعلم العروض، وابن خلدون لعلم الممران، وهو أشرف الأبواب لأنه ابتكار علم واختراعه.

(614) مثل شرح ألفية ابن مالك - للمديد من الشراح وأشهرهم ابن عقيل أو شرح ابن حجر لصحيح البخاري أو تفاسير القرآن المختلفة.

(615) مثل استدراقات الدار قطنية في علم الحديث والترمذي على من سبقهم.





سادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى، فيتنبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجمع مسائله، فيفعل ذلك، ويظهر به فن ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم⁽⁶¹⁶⁾.

سابعها: أن يكون الشيء من التواليف التي هي أمهات للفنون مطولاً مسهباً، فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك بالاختصار والإيجاز وحذف المتكرر إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول⁽⁶¹⁷⁾.

فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء مثل انتحال ما تقدم لغيره من التواليف بأن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه⁽⁶¹⁸⁾، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن، أو يأتي بما لا يحتاج إليه، أو يبديل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والقحة. ولذا قال أرسطو لما عد هذه المقاصد وانتهى إلى آخرها فقال: وما سوى ذلك ففضل أو شره⁽⁶¹⁹⁾، يعني بذلك الجهل والقحة. نعوذ بالله من العمل فيما لا ينبغي للعاقل سلوكه. والله يهدي للتي هي أقوم.

(616) مثل ما كتبه عبد القادر الجرجاني في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة».

(617) تكثر في كتب الفقه الاختصارات والشروح، حيث يُمد لكل مستوى من الطلبة لهم كتاب معين.

(618) السرقات الأدبية عادة قديمة متجددة وتدل على إفلاس صاحبها، وكتبت كتب عديدة في السرقات الأدبية، كما أن مفهوم السرقة امتد لكافة العلوم والفنون مثل السينما والمسرح، والقصاص، وبراءات الاختراع، ومن معالم رقي أي مجتمع محاربتة السرقة بكافة أوجهها اجتماعياً وقانونياً.

(619) الشرة نوع من البطر، والقحة قلة الأدب مع فجاجه.





36 في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل

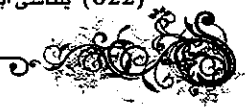
اعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم ، وتعدد طرقها ، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك . وحينئذ يسلم له منصب التحصيل . فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها⁽⁶²⁰⁾ ، ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها ، فيقع القصور ، ولا بد ، دون رتبة التحصيل .

ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير ، وكان التعليم سهلاً ، ومأخذه قريباً ، ولكنه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه⁽⁶²¹⁾ . فصارت كالتبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها . وكيف يطالب به المتعلم وينقضي عمره دونه ولا يطمع أحد في الغاية منه إلا في القليل النادر . ودل ذلك على أن الفضل ليس منحصرًا في المتقدمين سيما مع ما قدمناه من كثرة الشواغب بتعدد المذاهب والطرق والتأليف ، ولكن فضل الله يؤتية من يشاء ، وهذا نادر من نوادر الوجود ، وإلا فالظاهر أن المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربية مثلاً الذي هو آلة من الآلات ووسيلة⁽⁶²²⁾ ، فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة (وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) .

(620) الجمع المفيد وعدم التكرار مع ترسيخ المعلومات لازال يواجه نظم التعليم في معظم الأمم وكتابة ذلك تحتاج إلى نظم عريقة وقوية .

(621) تكرار العادات واستقرارها تجعل التخلف عنها أمراً مستحيلاً ، ودائماً ما نرى أن هناك من يحول العادات إلى عقائد ويدافع عنها دفاعاً مستميتاً كل في مجاله . خاصة إذا ارتبطت بالمصالح . والحقيقة أن السلوكيات تتحول إلى عادات وتكون في أول حدوثها ذات كفاءة وفاعلية كبيرة ثم يتحول الأمر إلى رسميات أو شعور أو طقوس ، كما أن الزمن يتغير وما يكون فعالاً يوماً ربما لا يستمر كذلك ، وهذا سر من أسرار تقادم الأفكار وضعفها ، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون في مجال التعليم هنا .

(622) يتناسى ابن خلدون هنا القدرات الفردية بين الأفراد وإمكانية تمكنهم من العلم .





37 في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم يولعون بها ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسأله وأداتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، وصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسراً على الفهم. وذلك لأن فيه تخليطاً على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبولها بعد، وهو من سوء التعليم كما سيأتي، ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها. لأن ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة⁽⁶²³⁾، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت، ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة بكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدتين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر عن التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة. فقصداً إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبهم صعباً يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها. ومن يهدي الله فلا مضل ومن يضل فلا هادي له، والله سبحانه وتعلم أعلم.

(623) لازالت هذه الطريقة تطبق في بعض المعاهد والمدارس خاصة في تعلم بعض العلوم الشرعية واللغة العربية سواء بحفظ المتن والأراجيز والتي تحتاج إلى جهود وشرح وأضعاف تعلم العلم من كتبه الأصلية. كما أن معظم معلومات تلك المختصرات لم يعد لها قيمة في عصرنا الحاضر قياساً بمجهوداته.





38 في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته

اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا. يلقي عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب. ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه⁽⁶²⁴⁾، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم⁽⁶²⁵⁾، إلا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسأله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفى الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته، ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا مفلحاً إلا وضحه وفتح له مقله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد. وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاثة تكرارات. وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه. وقد شاهدنا كثيراً من المعلمين لهذا العهد الذي أدركننا يجهلون طرق التعليم وإفادته ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبونه بإحضار ذهنه في حلها، ويحسبون ذلك مراناً على التعليم وصواباً فيه، ويكلفونه وعى ذلك وتحصيله، ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها. وقبل أن يستعد لفهمها. فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً، ويكون المتعلم أول الأمر

(624) المنهجية التي يذكرها ابن خلدون في التعليم نواه منهجية يمكن أن تنتج علماء متمكنين فهو يضع ركنان للتعليم الأول مراعاة قدرات المتعلم وظروفه والثانية التدرج في العلم أو الفن. ولتعلمه عدة مستويات وربما تكون هذه الأفكار نواة نظرية تربوية متكاملة.

(625) ملكة العلم أي مهارة التمكن فيه. ومفهوم الملكة عند ابن خلدون يتكرر باعتباره تحول الأمر من الاعتماد إلى أن يصبح جزء من شخصية الفرد ويتمكن من الاحتراف فيه لذا يرى أنه يتم الحصول عليه على مراحل ومستويات.





عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثال الحسية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً بمخالفة⁽⁶²⁶⁾ مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد ثم في التحصيل، ويحيط هو بمسائل الفن، وإذا أقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه . وإنما أتى ذلك من سوء التعليم .

ولا ينبغي للمعلم أن يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي أكب على التعليم منه بحسب طاقته، وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئاً كان أو منتهياً، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من أوله إلى آخره ويحصل أغراضه ويستولى منه على ملكة بها ينفذ في غيره. لأن المتعلم إذا حصّل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم⁽⁶²⁷⁾. وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم، وأدركه الكلال، وانطمس فكره، وبس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء⁽⁶²⁸⁾.

وكذلك ينبغي لك أن لا تطوّل على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها، لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها، وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة⁽⁶²⁹⁾ عند الفكرة مجانية للنسيان كانت الملكة أيسر حصولاً وأحكم

(626) مخالفة المسائل أي تكرارها والمودة إليها بطرق مختلفة ، ومن شواهد ومصادر عدة.

(627) أما يذكره ابن خلدون أفكار رئيسية في التحفيز، والتقدم من مرحلة لأخرى عند النجاح.

(628) صوارف التعليم لا تنتهي تبدأ مما ذكره ابن خلدون، وتستمر في الإنسان لكل مرحلة من مراحل العمل وسواء

الانشغال بالندى أو المنصب أو الولد، أو الجاه، ومن ملك علماً وواصل عليه وحمي نفسه من الصوارف فهو من الأخبار

في مجاله.

(629) أي أوائل وأواخر مواضع ودروس العلم.





ارتباطاً وأقرب صبغة. لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تتوسى الفعل تتوسيت الملكة الناشئة عنه. والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون. ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلقتان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصر عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله. والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب.

واعلم أيها المتعلم أن أتحنك بفائدة في تعلمك فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة. وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها. وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبدعاته، وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب⁽⁶³⁰⁾، وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا بأن يتوجه إلى المطلوب. وقد يصور طرفيه ويروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحداً. وينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعدداً، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا من شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه لتعلم سداً من خطئه، لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتها من اشتباه الهيئات في

(630) ترى الدراسات الحديثة أن دماغ الإنسان ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي قشرة الدماغ وفيه قوى التفكير والإبداع والابتكار. والدماغ وهو الذي يقوم بكافة العمليات المعتادة من أعمال الإنسان الاعتيادية في حياته الاجتماعية والعمل، والثالث هو المخ البدائي وهو الذي يتشابه فيه الإنسان مع الحيوان من رد فعل طبيعي مثل الخوف والاندهاش. وخلافه، وما يمرضه ابن خلدون هنا في وسط الدماغ المشابه الجزء الأوسط من الدراسات الحديثة التي تسمى المخ، وإن كانت آراء ابن خلدون تربط بينها وبين طرق التعلم الحديثة في ذلك.





نظم القضايا وترتيبها للنتاج. فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق إذاً أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها⁽⁶³¹⁾. ولكونه أمراً صناعياً استغنى عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيراً من فحول النظائر في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فيفضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم المطلوب كما فطرها الله عليه.

ثم من دون هذا الأمر الصناعي الذي هو المنطق مقدمة أخرى من التعلم وهي معرفة الألفاظ ودلالاتها على المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب، فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك.

فأولا دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلالات في قوالها المعروفة في صناعة المنطق، ثم تلك المعاني مجردة في الفكر أشراكا يقتض بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه⁽⁶³²⁾. وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة، ولا يقطع هذه الحجب في التعليم

(631) درس ابن خلدون في مقتبل عمره المنطق على يد أستاذه الإبلي. وألف كراسه في ذلك أسماها «المحصول» ولكنه في مؤلفاته الأخرى تجاوز ذلك وهو يميز بين المنطق كعلم له مناهجه ونظامه المحدد، والمنطق كطريقة استخدام عقلية التي يراها عن علماء الشريعة وغيرهم، ويرى أن مصادرها عديدة يساهم في الحصول عليها التعرض لرحمة الله. انظر سيرة ابن خلدون في الملحق آخر الكتاب

(632) هذه المستويات الأربع تمثل غاية ما يقتضيه الفكر سواء بترتيبه العلمي أو مستويات التحليل والربط والتأمل ويمكن مقارنة هذا الترتيب مع الدراسات الحديثة التي ترتب المفاهيم الرئيسية للاستيعاب التي شرحها بياجيه، من فهم واستيعاب وتفسير وتحليل، إلا أن ابن خلدون يرى أن هناك علاقة مباشرة بين التجلي العلمي في المرحلة الرابعة، وبين النضجات الإيمانية المساعدة لذلك، وهذه أبعاد لا تشملها الدراسات الحديثة، والحقيقة أن الانقطاع وعمق التأمل له قيمة كبيرة في شحذ العقل لاستخراج روائع الأفكار، وهذا ما حدث مع ابن خلدون في كتابه المقدمة، وأنيشتاين عند كتابته النظرية النسبية وغيرهما.





بسهولة، بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات، أو عثر في أشراك الأدلة بشغب الجدل والشبهات، وقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله.

فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتجد حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، وأخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك له للفوص على مرامك منه، واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظائر قبلك، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعلمهم ما لا لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك وحصل الإلهام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات ذاتيات هذا الفكر وفطره عليه كما قلنا. وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها فأفرغه فيها، ووفه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنیان.

وأما إن وقفت عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطئها - وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح فلا تتميز جهة الحق، إنما تستبين إذا كانت بالطبع - فيستمر ما حصل من الشك والارتياب، وتُسدل الحجب على المطلوب. وتقعّد بالناظر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثرين من النظائر والمتأخرين⁽⁶³³⁾، سيما من سبقت له عجمة في لسانه فربطت عن ذهنه، ومن حصل له شغب بالقانون

(633) ما يراه ابن خلدون هنا ينطبق على العاملين في معظم العلوم الشرعية واللغوية والاجتماعية والطبيعية، حيث يحول العالم الوسائل إلى غايات، والغايات إلى نصوص مقدسة أو منزلة، لذا لا يقبل الجدل حولها، ولم يدري أن من وضع هذه المفاهيم أو النظريات كان هناك أثر لعصره الذي عاش فيه عليه، كما أن معظم هذه المفاهيم كان ترجيح العالم بينها وبين غيرها غالباً محدوداً. ولكن لضعف من أتى بعدهم نظر إليها بصفاتها الصواب المطلق، وهذا من أسباب التخلف الذي يمارس باسم تدريس المعلم، وهذا ما حاول ابن خلدون التحذير منه.





المنطقي، تعصب له فاعتقد أنه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها.

والذريعة إلى درك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى، وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر، فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل تُشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب. والله الهادي إلى رحمته. وما العلم إلا من عند الله.





39 في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل

اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريق المتأخرين، فأما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتقريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وإيضاحاً لمعانيها المقصودة، وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذاك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، فكما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها. وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يعنى، وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها من كونها آلة وصيرها من المقاصد. وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة فهي من نوع اللغو، وهي أيضاً مضرّة بالمتعلمين على الإطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها، فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل





فمتى يظفرون بالمقاصد؟⁽⁶³⁴⁾ فهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها، وينبهوا المتعلم على الغرض منها، ويبقوا به عنده. فمن نزعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرق له ما شاء من المراقي صعباً أو سهلاً. وكل ميسر لما خُلق له.

(634) لازالت العلوم يزيد عددها والتفصيل بها وتستغرق وقتاً طويلاً من أوقات المتعلمين في المدارس والمعاهد، ولو روعيت أولويات التعلم لكان نصف ما يتعلمه المتعلمون إضافات وشروح تلهي غالباً عن تعلم أصول العلوم وطرق الاستفادة منه.





40 في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه

اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعد من الملكات. وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخاً وهو أصل لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه.

واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات.

فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة.

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم، إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأساسه ومنبع الدين والعلوم جعلوه أصلاً في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والتراسل وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب. ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها، إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ





إلى الشيبية وقد شدا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما⁽⁶³⁵⁾، وبرز في الخط والكتاب وتلق بأذيال العلم على الجملة.

وأما أهل إفريقية⁽⁶³⁶⁾ فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته، أكثر مما سواه، وعنايتهم بالخط تبع لذلك. وبالجملة فطريقهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الأندلس.

وأما أهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك على ما ييلفنا، ولا أدري بم عنايتهم منها⁽⁶³⁷⁾. والذي ينقل لنا أن عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشيبية ولا يخلطون بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراد.

فأما أهل إفريقية والمغرب فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة، لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي، وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام.

وأما أهل الأندلس فأفادهم التفتن في التعليم وكثرة رواية الشعر والترسل ومدارسة العربية من أول العمر حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان

(635) ربما يفسر ذلك تألق الحضارة والأدب من شعر وعلوم شرعية في الأندلس قياساً بأهل المغرب وتونس، لأن الطفل إذا قرأ العربية وأدائها في مقتبل عمره حفظها، وربما يمود لها في كبره، وقد أوضح ذلك ابن خلدون.

(636) إذا أطلق لفظ أفريقية يقصد به بلاد تونس وما جاورها..

(637) يشير ابن خلدون بمباراة واضحة، ولا أدري بما عنايتهم منها، وتدل هذه على الأمانة العلمية والدقة في العرض، فلم يدعي معرفة كيف يدرسون بل أكد أن ما ذكره هو مما ينقل. وفي ذلك رد على من ادعى عليه الانتحال أو السرقة فمن باب أولى أن لا يدقق بمثل هذه المعلومات.





العربي، وقصروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارس القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها فكانوا لذلك أهل خط وأدب يارع أو مقصر على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصبا.

ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس قال: «لأن الشعر ديوان العرب ويدعو إلى تقديمه وتعليم العربية في التعليم ضرورة فساد اللغة، ثم يُنتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين. ثم ينتقل إلى درس القرآن فإنه ييسر عليه بهذه المقدمة» ثم قال: «ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أول أمره، يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر غيره أهم عليه» ثم قال: «يُنظر في أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الجدل ثم الحديث وعلومه» ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علمان إلا أن يكون المتعلم قابلاً بذلك بجودة الفهم والنشاط. هذا ما أشار إليه القاضي أبو بكر رحمه الله. وهو لمعري مذهب حسن. إلا أن العوائد⁽⁶³⁸⁾ لا تساعد عليه. وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختُصت به العوائد من تقدم دراسة القرآن إثارةً للتبرك والثواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن، لأنه ما دام في الحجر منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ وانحل من ريقه القهر فربما عصفت به رياح الشبيبة⁽⁶³⁹⁾ فألقته بساحل البطالة، فيفتنمون في زمان الحجر وريقة الحكم تحصيل القرآن لئلا يذهب خلواً منه. ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله التعليم لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى مما أخذ به أهل المغرب والمشرق. ولكن الله يحكم ما يشاء، لا مُعقب لحكمه، سبحانه.

(638) أي عادات التعلم وأعرافه ونظمه.

(639) أي وقت المرافقة والتربية في هذه المرحلة ذات صعوبة وحساسية بالغة.





41 في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم

وذلك أن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم سيما في أصغر الولد لأنه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر. وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل⁽⁶⁴⁰⁾، وحُمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن⁽⁶⁴¹⁾، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيلاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف⁽⁶⁴²⁾. واعتبره في كل من يملك أمره عليه. ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء. وانظره في اليهود ما حصل بذلك فيهم من خلق السوء، حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد، وسببه ما قلناه. فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبد عليهم في التأديب، وقد قال محمد بن أبي زيد في كتابه الذي ألفه في أحكام المعلمين والمتعلمين لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم إذا

(640) ما يشير إليه ابن خلدون هو أحد سلوكيات الاضطهاد الطفولي وآثاره، والذي تزايد الاهتمام في علاجه بالعصر الحديث.

(641) يؤكد ابن خلدون هناك أن المجتمع هو الذي يعطي الفرد القيم والسلوكيات وهذا توافق مع العديد من النظريات التربوية الحديثة في ذلك.

(642) هذه لفظة عجيبة لابن خلدون بتشبيه الأمة بالفرد من ناحية أثر سلوك مشكلة - القهر - وهذا الرأي يحتاج إلى تأمل ودراسة أعمق لمعرفة التشابه والتباين بين الفرد والمجتمع .

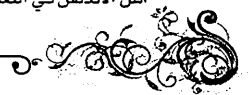




احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئاً. ومن كلام عمر رضي الله عنه: «من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله»، حرصاً على صون النفوس عن مذلة التأديب، وعلماً بأن المقدار الذي عينه الشرع بذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته.

ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده محمد الأمين فقال: «يا أحمر إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمره قلبه، فصير يدك عليه مبسوطاً، وطاعته لك واجبة. فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين، أقرئه القرآن وعرفه الأخبار، وروه الأشعار، وعلمه السنن، وبصره بمواقع الكلام وبدئه⁽⁶⁴³⁾، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه. ولا تُمرن بك ساعة إلا وأنت مفتنم فائدة تقيده إياها، من غير أن تحزنه فتميت ذهنه. ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقومته ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدّة والغلظة» انتهى.

(643) تمثل هذه التوجهات منهجاً في أولويات التعلم من علم، وفصول من علم، وهو قريب مما ذكر سابقاً من منهج أهل الأندلس في التعلم. فتأمل هذا المنهج وتأمل نتائجه.





42 في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم

والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً واللقاء، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها، والاصطلاحات أيضاً في تعليم العلوم مخلطة على المتعلم⁽⁶⁴⁴⁾. حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم، ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها⁽⁶⁴⁵⁾، ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل، وتتهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، ويصح معارفه ويميزها عن سواها، مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم. وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية. فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بقاء المشايخ ومباشرة الرجال، (وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

(644) أي تسبب الإرباك والتشويش في التعليم.

(645) التعلم المباشر من المشايخ أو العلماء المتمكنين في مجال معين في العلم سبب رئيسي لمعرفة أسرار العلوم وتفاصيل المفاهيم والمصطلحات والفرق بينها، وهذه إنما تحصل بالبحث عن العلماء والمتمكنين في كل علم، وهذا لا يأتي غالباً إلا بالترحال إليه قديماً. وبالتواصل معهم حديثاً.





43 في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها

والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والفوض عن المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ في أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج كلها، عكس الأنظار في العلوم العقلية تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارتهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلمها اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم (646).

ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران لأنهم ينزعون بثقوب

(646) هذا التشريق دقيق حيث نظرة العلماء كلية، ويسمون إلى تطبيقها في النظر للأمور بينما نظر أهل السياسة نظرة تفصيلية ويميزون بين كل حدث وآخر، كما أن حظ النفس في العلماء أقل لأنهم ينطلقون من قواعد عقلية بيرونها قوانين؛ بينما أهل السياسة تزيد قوتهم وسلطتهم بنجاحهم في معالجة بعض الأمور التي يواجهونها، لذا يضيفون لتفصيل الأمور والبحث عن مخارجها استخدام الدماء والحيلة لتحقيق مآربهم، ولذا كانوا أنجح في أمورهم.





أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الفوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس⁽⁶⁴⁷⁾ لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدى الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق البر عند الموج.

ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني⁽⁶⁴⁸⁾، وأما النظر في المعقولات الأول وهي التي تجريدها قريب فليس كذلك، لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه. واللّه سبحانه وتعالى أعلم. وبه التوفيق.

(647) الكيس: الذكاء.

(648) الحقيقة أن عمليات التجريد دائماً تحذف العناصر غير المتشابهة في الأشياء المقارنة، ثم تبعد عن المحسوسات ويتم الحديث عن المجردات، لذا تتحول قياساتها من الدقة إلى شبه الدقة ثم الظن. وقد تصل لدرجة لا يعتمد عليها. وهذا ما يؤكد ابن خلدون في نقد المنطق في أكثر من مكان بالمقدمة.

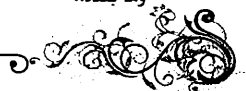




44 في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم

من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم للعجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية، وصاحب شريعته عربي. والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيها كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة. وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين. وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله «القراء» أي الذين يقرءون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عرباً، فليل حملة القرآن يومئذ قراء إشارة إلى هذا، فهم قراء لكتاب الله والسنة المأثورة عن رسول الله، لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه ومن الحديث، الذي هو في غالب موارد تفسيره له وشرح، قال صلى الله عليه وسلم: «تركتم فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي». فلما بعد النقل من لدن دولة الرشيد⁽⁶⁴⁹⁾ فما بعد احتياج إلى وضع التفسير القرآنية وتقييدنا لحديث مخافة ضياعه⁽⁶⁵⁰⁾. ثم احتياج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الناقلين للتمييز بين الصحيح من الأسانيد وما دونه. ثم كثر استخراج أحكام الوقائع من الكتاب والسنة. وفسد مع ذلك اللسان.

(649) دولة الرشيد اسم تليق على الفترة التالية للدولة العباسية أي بعد عهد السفاح وأبو جعفر المنصور. أي من عصر هارون الرشيد وأولاده
(650) التدوين للتفسير والحديث سابق على عصر الرشيد ولكن خروج المؤلفات المتكاملة جاء معظمها في عصره





فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية⁽⁶⁵¹⁾، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباطات والاستخراج والتظير والقياس واحتاجت إلى علوم أخرى وهي وسائل لها من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد، فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة وأن العرب أبعد الناس عنها. فصارت العلوم لذلك حضرية. وبعد عنها العرب وعن سوقها. والحضرة لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالى وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس - فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربي ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفنا لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربي. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين ولم يتم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم⁽⁶⁵²⁾، وظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم: « لو تعلق العلم بأكناف السماء لتأله قوم من أهل فارس».

وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرياسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم، والنظر فيه، فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولى سياستها، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع،

(651) ظهرت قوانين النحو بوقت مبكر في عصر أبو الأسود الدؤلي في عصر التابعين، ثم عصر سيبويه، وهو سابق على الترتيب الذي يذكره ابن خلدون، ولكن في العصور اللاحقة زاد اللحن والخطأ في النطق.

(652) هذا على العموم وإن ظهر علماء عرب لهم شأنهم مثل الشافعي وهو من آل البيت بأصول الفقه، وأحمد بن حنبل في الفقه والحديث والإمام مالك في الفقه والحديث وغيرهم.





والرؤساء أبدا يستكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين⁽⁶⁵³⁾. وما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حملتها كل الاحتقار. حتى إذا خرج الأمر من العرب جملة وصار للعجم⁽⁶⁵⁴⁾، صارت العلوم الشرعية غريبة النسبة عند أهل الملك، بما هم عليه من البعد عن نسبتها⁽⁶⁵⁵⁾، وامتهن حملتها بما يرون أنهم بعداء عنهم مشغولون بما لا يغنى ولا يجدي عنهم في الملك والسياسة كما⁽⁶⁵⁶⁾ ذكرناه في فصل المراتب الدينية.

فهذا الذي قررناه هو السبب في أن حملة الشريعة أو عامتهم من العجم. وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة فاخصت بالعجم وتركتها العرب، وانصرفوا عن انتحالها، فلم⁽⁶⁵⁷⁾ يحملها إلا المعربون من العجم شأن الصنائع كما قلناه أولا. فلم يزل ذلك في الأمصار ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة التي هي سر الله في حصول العلم والصنائع ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البدأة⁽⁶⁵⁸⁾، واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة. ولا أوفر اليوم في الحضارة في مصر فهي أم العالم وإيوان الإسلام وينبوع العلم والصنائع.

(653) المولدين هم الذين من آباء عرب وأمهات أعجميات، وانتشر هذا المصطلح في العصر العباسي خاصة في الأندلس.
(654) بدأ الأمر يخرج من العرب جملة ابتداء من عصر المعتصم أواسط القرن الثالث الهجري حينما مكن الترك من العسكرية في بلاطه ثم تزايد نفوذهم وصبغوا الدولة بصبغتهم.
(655) هناك عامل آخر أثر في زيادة سيطرة العجم وهو أن أعداد العرب عموماً بعد الفتوح الإسلامية كانوا أقل من العجم وزيادتهم في حمل العلم وغيره.
(656) نسبها وصار حاملها من جملة أهل الحرف، فامتهنوم وامتهنوا مراتبهم. نقلاً عن (ابن خلدون) نسخة الشدادي، ج 3، ص 231.
(657) صناعة. واستهجنها العرب، استنكفوا عن انتحالها أو عدت في جملة الصنائع. نقلاً عن (ابن خلدون) نسخة الشدادي، ج 3، ص 231.

(658) يؤكد بن خلدون أن الحضارة هي سر التقدم، والحضارة في مفهومها هي التقدم المرتبط بتطوراته الاقتصادية والاجتماعية بأشكاله المختلفة. فإذا زاد الاقتصاد ووفرة المدن زاد عمرانها وتحضرها، ومن ثم زاد العلم والصنائع فيها وهي دورة متكاملة للنمو أو التراجع الحضاري. وهذه الآراء لابن خلدون جعل البعض يراه أحد مراجع الفكر الرأسمالي الاقتصادي.





في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي

45

والسر في ذلك أن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية من بين العلوم الشرعية التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغتها المؤدية لها وهي كلها في الخيال، وبين العلوم العقلية وهي في الذهن، واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني يؤديها بعض إلى بعض بالمشاهدة في المناظرة والتعليم وممارسة البحث في العلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك . والألفاظ واللغات وسائل وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعاني. ولا بد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها من معرفة دلالتها اللغوية عليها وجودة الملكة الناظر فيها. وإلا فيعترض عليه اقتناصها، زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياض، وإذا كانت ملكته في تلك الدلالات راسخة بحيث تتبادر المعاني إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها شأن البديهي والجبلي زال ذلك الحجاب بالجملته بين المعاني والفهم، أو خفَّ ولم يبق إلا معاناة ما في المعاني من المباحث فقط. هذا كله إذا كان التعليم تلقيناً وبالخطاب والعبارة⁽⁶⁵⁹⁾. وأما إن احتاج المتعلم إلى الدراسة والتقييد بالكتاب ومشاهدة الرسوم الخطية من الدواوين بمسائل العلوم، كان هنالك حجاب آخر بين الخط ورسومه في

(659) يمرض ابن خلدون مستويات الاستيعاب والتعليم والذي أعلاما امتلاك مهارة اقتباس المعاني ودلالاتها بدون واسطة عن طريق التلقي المباشر، باقي المستويات حيث تكون مهارة الفرد أقل أو يتعلمها عن طريق واسطة أو كتاب، وكل حاجز يضعف التعلم ومن ثم يضعف الاستيعاب. وهذه منظومة متسلسلة في ضعف التعلم يدخل فيها ضعف ملكة اللغة للفرد أو تعلم لغة أخرى قبل اللغة الأساسية، أو التأخر بالتعلم أو القراءة من كتب مصطلحاتها بعيدة عن عصره، وما يحلله ابن خلدون هنا ينطبق على المتعلمين وما يواجههم من مشاكل وإن كان تركيز ابن خلدون على متعلمي اللغة العربية والعلوم الشرعية والعقلية لأنه أدرك وعاصر ذلك. كما أن هناك تباين بين استيعاب أهل اللغة والمتعلمين من غير أهلها، وأكدت الدراسات الحديثة الفرق بين مستوى الاستيعاب بين أهل اللغة الأم والمتعلمين لها من غير أهلها في مدى الاستيعاب، وهذا هو الأصل وإن كان لكل قاعدة شواذ.





الكتاب وبين الألفاظ المقولة في الخيال، لأن رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الألفاظ المقولة، وما لم تعرف تلك الدلالة تعذرت معرفة العبارة، وإن عرفت بملكة قاصرة كانت معرفتها أيضاً قاصرة، ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه من تحصيل ملكات العلوم أعوص من الحجاب الأول، وإذا كانت ملكته في الدلالة اللفظية والخطية مستحكمة ارتفعت الحجب بينه وبين المعاني، وصار إنما يعاني فهم مباحثها فقط. هذا شأن المعاني مع الألفاظ والخط بالنسبة إلى كل لغة، والمتعلمون لذلك في الصغر أشد استحكاماً لملكاتهم.

ثم إن الملة الإسلامية، لما اتسع ملكها، واندرجت الأمم في طيها، ودرست علوم الأولين بنبوتها وكتابها، وكانت أمية النزعة والشعار، فأخذها الملك والمزة وسخرية الأمم لها بالحضارة والتهديب، وصيروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت نقلاً، فحدثت فيهم الملكات، وكثرت الدواوين والتوايف، وتشوقوا إلى علوم الأمم فنقلوها بالترجمة إلى علومهم، وأفرغوها في قالب أنظارهم وجردوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم، وأربوا فيها على مداركهم⁽⁶⁶⁰⁾، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسيا منسيا وطلا مهجوراً وهباء منشوراً، وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب ودواوينها المسطرة بخطهم، واحتاج القائلون بالعلوم إلى معرفة الدلالات اللفظية والخطية في لسانهم دون ما سواه من الألسن، لدروسها وذهاب العناية بها.

وقد تقدم لنا أن اللغة ملكة في اللسان. وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد.

(660) التأليف في العلوم وتبسيطها وترجمة الكتب بشكل صحيح وتوفيرها للعامة لقراءتها والاستفادة منها كل ذلك عوامل مهمة في تطوير مهارات التعلم والقراءة. وهذه عوامل أساسية في تقدم العلم في المجتمع وإن كان هذا التحليل الذي توجه إليه ابن خلدون في انتشار العلم في الأمة الإسلامية يختلف عن الفقرة الأولى لهذا الفصل الذي ركز على الفرد. وطرق استيعابه للتعلم على أن هناك علاقة متداخلة بين تعلم الأفراد والتعليم في المجتمع ولكل منها أبعاد له أولويات في دراسته.





فإذا تقدمت في اللسان ملكة العُجْمة صار مقصراً في اللغة العربية لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحل فقل أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى، وهو ظاهر وإذا كان مقصراً في اللغة العربية ودلالاتها اللفظية والخطية اعتاص⁽⁶⁶¹⁾ عليه فهم المعاني منها، كما مر، إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم فتكون اللغة العربية كأنها السابقة لهم، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية، وكذا أيضاً شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي. ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس تعليمهم يعدلون عن نقل التفاسير من الكتب إلى قراءتها ظاهراً، يخففون بذلك عن أنفسهم متونة بعض الحجب، ليقرب عليهم تناول المعاني، وصاحب الملكة في العبارة والخط مستغن عن ذلك لتمام ملكته وأنه صار له فهم الأقوال من الخط والمعاني من الأقوال كالجبلّة الراسخة، وارتفعت الحجب بينه وبين المعاني. وربما يكون الدأب على التعليم والمران على اللغة وممارسة الخط يفضيان بصاحبهما إلى تمكن الملكة كما نجده في الكثير من علماء الأعاجم، إلا أنه في النادر.. وإذا قرن بنظيره من علماء العرب وأهل طبقتهم منهم كان باع العربي أطول وملكته أقوى، لما عند المستعجم من الفنون بالعجمة السابقة التي تؤثر القصور بالضرورة⁽⁶⁶²⁾.

ولا يُعترض على ذلك مما تقدم بأن علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأن المراد بالعجم هنالك عجم النسب لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سبب

(661) اعتاص: صبغ وانغلق عليه فهم المعاني.

(662) ما يذكره ابن خلدون هنا هو تأكيد لنظريته في التعلم والتي ذكرها في أكثر من موضع حيث يرى أن عقل الإنسان كالثالب الذي يدخل فيه أولاً يؤثر فيه بشكل أكبر، ويؤكد هذه النظرية في تعلم الشعر وتعلم اللغة وتعلم الصنائع وغيرها، لذا يرى الذي ينطبق في هؤلاء الإنسان ومهاراته تكون كالثالب الذي يصعب تفيره، ومن ذلك تعلم العربية بعد اللسان الأعجمي وهذا ما عرضه وحلله في هذا الفصل.





لانتحال الصنائع والملكات ومن جملتها العلوم ، وأما عجمة اللغة فليست من ذلك، وهي المرادة هنا.

والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه ومن غير خطة الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجاباً كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترک و البربر والفرنج وسائر من ليس من أهل اللسان العربي وفي ذلك آيات للمتوسمين.





46 في علوم اللسان العربي

أركانه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم. فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة والمقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة، وكان من حق علم اللغة التقدم. فعلم النحو أهم من اللغة، إذ في جهلة الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة.

(علم النحو) اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني (ناشئة عن القصد لإفادة الكلام). كل أمة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات. وهي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالطوا العجم تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفت التي للمتعبين (من العجم)، والسمع أبو الملكات اللسانية ففسدت بما ألقى إليها مما يفايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع وخشى أهل الحلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد.





وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم فقيدها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو. وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة علي رضي الله عنه؛ لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاصرة المستقرة.

ثم كتب فيها الناس من بعد إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد أحوج ما كان الناس إليها لذهاب تلك الملكة من العرب. فهذب الصناعة وكمل أبوابها. وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها، واستكثر من أدلتها وشواهدا، ووضع فيها «كتابه» المشهور الذي صار إماماً لكل ما كتب فيها من بعده (663).

وقد كادت هذه الصناعة أن تؤذن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم والصنائع بتناقص العمران (664).

(علم اللغة) هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه، ثم استمر ذلك الفساد بملاسة المعجم ومخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلاً مع هجئة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمّر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملاوا فيه الدواوين.

وكان سابق الحلبية في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي، ألف فيها كتاب

(663) ظهرت المدارس النحوية في تلك الفترة وأشهرها مدرستي الكوفة والبصرة وكان لهما أثر كبير في تطور النحو ومذاهبه وإعراب القرآن.

(664) تطور علم النحو بشكل معقد عن طريق وضع القوانين و الشروح المطولة ثم اختصارها بمختصرات ومتون مجملة ومنظومات توضح أحكام النحو. ولازالت الدعوة إلى تبسيط النحو مطلباً يبحث عن حل حقيقي، لمعرفة آراء أكثر تفصيلاً لذلك. أنظر كتاب أسطورة الأدب الرفيع للدكتور علي الوردي.





«العين» فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي، وبدأ من حروف الحلق بالعين لأنه الأقصى منها، فلذلك سمي كتابه بالعين.

ثم لما كانت العرب تضع الشيء على العموم ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها، فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال في الأمور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها، واحتاج إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ. واختص بالتأليف في هذا المنحنى الثعالبي، وأفرده في كتاب له سماه «فقه اللغة». وهو من أكد ما يأخذ به اللغوي نفسه أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه، فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب حتى يشهد له استعمال العرب وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره حذراً من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية في مفرداتها وتراكيبها، وهو أشد من اللحن في الإعراب وأفحش⁽⁶⁶⁵⁾.

(علم البيان) هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة. وهو من العلوم اللسانية لأنه متعلق بالألفاظ وما تقيده ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني.

وقد اشتمل هذا العلم المسمى بالبيان على البحث عن الدلالات التي للهيئات وجعل على ثلاثة أصناف. الصنف الأول يبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمى علم البلاغة. والصنف الثاني يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية كما قلناه، ويسمى علم البيان وألحقوا بهما صنفاً آخر وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التتميق، إما بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه

(665) يمثل فقه اللغة تطوراً مهماً في اللغة إضافة إلى معني الكلمات ودلالاتها يوضح فقه اللغة الاستخدامات للكلمة وهذا مهم جداً خاصة في اللغة العربية التي تعتبر من أكثر اللغات مرونة وتطوراً. أنظر على سبيل المثال كلمة عين تدل على معاني عدة منها عين الإنسان، وعين الماء، وعين الشيء، وعلى الجاسوس، وغيرها وكل له استخداماته، وأشبه ذلك كثير في العربية. إضافة إلى طرق تصريف الكلمة التي تتجاوز في أحيان كثيرة مئة تصريف بإدخالها على مختلف الأوجه من اسم وفصل وجمع وافراد، وحال ومصدر وغيرها.





بين أنفاظه، أو تورية عن المعنى المقصود بإبهام معنى أخفى منه لاشترك اللفظ بينهما، وأمثال ذلك، ويسمى عندهم⁽⁶⁶⁶⁾ علم البديع.

وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه. ثم تلاحت مسائل الفن واحدة بعد أخرى. والعناية به لهذا العهد عند أهل المشرق في الشرح والتعليم منه أكثر من غيره. وبالجملة فالمشاركة على هذا الفن أقوم من المغاربة. وسببه والله أعلم أنه كمال في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه.

واعلم أن ثمرة⁽⁶⁶⁷⁾ هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز في القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقه ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام، وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق⁽⁶⁶⁸⁾ بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه، فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك⁽⁶⁶⁹⁾. لأنهم فرسان الكلام وجها بذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصح. وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون.

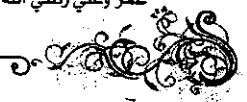
(علم الأدب) هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجابة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم. فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل

(666) استخدام لفظ عندهم أي عند أهل اللغة والبيان، وهذه اللفظة تدل على أن ابن خلدون لا يعد نفسه منهم.

(667) هذه أحد أهم الثمرات ولكنه مهم أيضاً في الخطابة والنثر والشعر والتنظيم، وكتابة الرسائل، فهو ديباجه الكلام ومحملها وأحد مؤشرات الارتقاء الحضاري فيها، مع أن الاستغراق في بعض أوجهه نكلاً يؤدي إلى تخلف بشكل آخر.

(668) الذوق هو التدقيق والمهارة والدرية في ذلك.

(669) أي سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا على الإجمال بأن الصحابة الملازمين له صلى الله عليه وسلم كان فهمهم لمعاني القرآن ودلالاته أوسع وأقوى دلالة، انظر على سبيل المثال استنباطات وحكم الخلفاء الراشدين خاصة عمر وعلي رضي الله عنهما. "من كتاب آثار الصحابة"





به الملكة. من شعر عالي الطبقة، وسجع متساو في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبنوثة أثناء ذلك متفرقة يستقرى منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة، والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه.

ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث، إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب. وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي⁽⁶⁷⁰⁾. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها وكتب المحدثين في ذلك كثيرة.

أما الغناء فكان الصدر الأول من أجزاء هذا الفن لما هو تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه، وكان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به حرصاً على تحصيل أساليب الشعر وفنونه. فلم يكن انتحاله قادحاً في العدالة والمروءة⁽⁶⁷¹⁾.

(670) ميزة هذه الكتب الأربعة أن مؤلفيها كانوا من العلماء الكبار في مجالهم وكانوا في صدر الأمة ووقت وفور العلم، وكتبوا تلك الكتب ابتداءً من أنفسهم، بينما الكتب التي كتبت من بعد فقد ناقشت موضوعاً محدداً من أبواب الأدب أما الموسومات منها والتي انتشرت في ق 7-9 هجري مثل: صبح الأعشى ونهاية الأرب. فقد اعتمدت على النقل من الكتب السابقة لها، لذا سميت هذه الكتب الأربعة بأهيات الكتب.

(671) من المأخذ التي أخذها أعداء ابن خلدون عليه وذكرها دوافي هي أنه كان يستمع للفناء على بحر النيل، والنص السابق يتضمن دفاعه عن نفسه في ذلك حيث أن خواص بني العباس أولى بالمطابفة من بعدهم، وهو يرى انتحاله لم يكن قادحاً، والحقيقة أن حكم الغناء والتفصيل بأنواعه مسألة شائكة كل له أدلته التي تحوّل الدفاع عنها لدى معظمهم مبدأ أكثر من البحث عن الحق.





47 في أن اللغة ملكة صناعية

اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة⁽⁶⁷²⁾ إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة. والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال. لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة⁽⁶⁷³⁾.

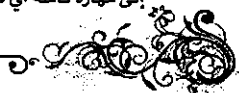
فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها. فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر، إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة، ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال.

وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم.

ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخاطلتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناشئ

(672) الملكات تنقسم إلى قسمين صناعية وطبيعية أي فطرية، والملكات الصناعية يمكن تعلمها وتطوير المهارة فيها بينما الطبيعية ترتبط بخصائص الإنسان وقدرته.

(673) يتضمن هذا الرأي نظرية تريبوية بشكل مبسط توضح الخطوات التي يتحول فيها التعليم من مجرد استفادة إلى مهارة كاملة أي ملكة.





من الجبل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمى كصفات العرب أيضا فاختلف عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدثت ملكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي (674).

ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبنو كنانة وغطفان وبنو أسد وبنو تميم. وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين للأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية (675).

(674) أنظر للدلالة على ذلك اللهجات العربية المتنحية عن العربية الأصلية والتي يصل فيها الضعف إلى عدم نطق بعض الحروف أو تحويل التشكيل في حركات الإعراب إلى حروف عند الكتابة. وغير ذلك كثير، ويرجع ذلك إلى أمور عدة من أهمها ضعف تعلم اللغة، والتعقيدات المصاحبة لها عند التعلم، واختلاط اللسان العربي بغيره من ألسنة أعجمية، وضمف برامج تعليم الصغار في المدارس، وهم من ذلك كله عدم اهتمام أهل اللغة واعتدائهم بلغتهم واستخدامهم الصحيح لها.

(675) أسلوب التدرج في الاستشهاد يؤكد أن أصول اللغة بنيت على منطق علمي واضح وعميق، ونجد ذلك يتكرر في مختلف العلوم التي بناها العرب هناك منهجية في البناء، انظر على سبيل المثال ترتيب المسانيد في الحديث، أو طرق الاحتجاج في أصول الفقه.





في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير

وذلك أنا نجدها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضرى، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد. إلا أن البيان والبلاغة في اللسان المضرى أكثر وأعرف. لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها، ويبقى ما تقتضيه الأحوال ويسمى بساط الحال محتاجاً إلى ما يدل عليه، في اللسان العربي إنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب، وقد يدل عليها بالحروف غير المستقلة. ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات كما قدمناه. فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقل ألفاظاً وعبارة من جميع الألسن⁽⁶⁷⁶⁾، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً».

وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد، ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتباراً بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه. وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم⁽⁶⁷⁷⁾، وألقاها القصور في أفئدتهم، وإلا فنحن

(676) أثبتت الأيام قدرة العربية على الإيجاز قياساً باللغات الأخرى حيث تملك العربية قدرة تصريفية كبيرة للمفردات تساهم في سهولة التعلم، وتعدد المعاني، انظر على سبيل المثال كلمة كتب، مكتبة، كتاب، كم يقابلها باللغة الانجليزية من عدة كلمات كل كلمة لها رسمه تصويرية خاصة تكتب بالإنجليزي (BOOK, LIBRARY, WRITE) وهي من أكثر اللغات تقدماً. وكيف أن متعلم اللغة العربية يحتاج إلى حفظ كلمة واشتقاقاتها بصورة ذهنية متشابهة بينما اللغات الأخرى تحتاج إلى حفظ عدة كلمات بصورة ذهنية مختلفة والمشابه لذلك كثير من الكلمات والأمثلة فتأملها.

(677) أي التعصب لأرائهم، ولزال تعصب بعض النحاه سبباً في تخلف النحو وبعده الناس عن تطبيقه.





نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تنزل في موضوعاتها الأولى، والتعبير عن المقاصد والتفاوت فيه بتفاوت الإبانة موجود في كلامهم لهذا العهد، وأساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطباتهم، وفهم الخطيب المصقع في محافلهم ومجامعهم، والشاعر المفلق على أساليب لغتهم، والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك، ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيماً معروفاً وهو الإعراب، وهو بعض من أحكام اللسان وإنما وقعت العناية بلسان مضر⁽⁶⁷⁸⁾ لما فسد بمخاطبتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب، وصارت ملكته على غير الصور التي كانت أولاً فانقلب لغة أخرى. وكان القرآن منتزلاً به والحديث النبوي منقولاً بلغته وهما أصلاً الدين والملة، فخشى تناسيهما وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي تنزلاً به، فاحتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه، وصار علماء ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل، سماه أهله بعلم النحو، وصناعة العربية، فأصبح فناً محفوظاً وعلماً مكتوباً وسلماً إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله وأهياً⁽⁶⁷⁹⁾. كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر من أجل الشريعة كما قلناه حمل ذلك على الاستنباط والاستقراء، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه.

(678) نجد عند مجد الدين بن الأثير (انظر النهاية في غريب الحديث، طبعة القاهرة، 1904/1322، ج 1، ص 4) تفسيراً للعناية التي أحيطت بها لغة مضر تشبه بصفة مدهشة ما جاء عند ابن خلدون. نقلاً عن الشاذلي، ج 3، ص 253.

(679) أكد ابن خلدون على تطور النحو والبيان وأسباب ذلك من حفظ القرآن والسنة وأنه يستفاد منهما في ذلك، لكنه لم يجاري النحاة في تمصبيهم حيث يرى أن هدف الحفظ قد تم.



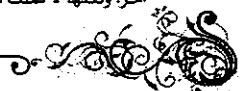


في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة لغة مضر

49

اعلم أن عرف التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مضر القديمة ولا بلغة أهل الجيل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد. فأما أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر، يشهد له ما فيها من التغاير الذي يعد عند صناعة أهل النحو لحناً. وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم، فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب. وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه. وهذا معنى اللسان واللغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد. وأما أنها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل، فلأن البعد عن اللسان إنما هو بمخاطبة العجمة، فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد، لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم كما قلناه، وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب ومن الملكة الثانية التي للعجم، فعلى مقدار ما يسمعونه من العجمة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تخالف لغة مضر ويخالف أيضاً بعضها بعضاً كما نذكره وكأنها لغة أخرى⁽⁶⁸⁰⁾ لاستحكام ملكتها في أجيالهم. والله يخلق ما يشاء ويقدر.

(680) استخدام مصطلح لغة أخرى من باب المجاز. إنما هي لهجات تتناقل ويتحدث بها وتتغير وتتطور من جيل إلى آخر. ولكنها لا تملك قواعد نحوية ولغوية تحدد معالمها وتميزها عن غيرها وترفعها إلى مستوى اللغة.



اعلم أن ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت (681)، ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها كما قدمناه، إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مرّ كان تعلمها ممكناً شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث. وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم (682)، حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم. ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتهما رسوخاً وقوة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال، والذوق يشهد بذلك. وهو ينشأ من هذه الملكة والطبع السليم فيها كما نذكر. وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المصنوع نظماً

(681) تأثر عصر ابن خلدون بغزو المغول والتتار لبلاد العراق والشام وقد تأثرت لغة تلك الفترة ومفرداتها بهذا الغزو، والذي صاحبه انحطار مستوى العلم وضعفه، وابن خلدون يحلل المجتمع والعوامل المؤثرة فيه بشكل عميق ومنها اللغة، ودراسة ذلك أحد منهجياته في دراسة تطورات المجتمع وتغيراته السياسية والاقتصادية والتعليمية .

(682) المولدين هم الجيل الثالث في العصر الإسلامي، وكان معظمهم من آباء عرب وأمّهات غير عربيات وتعلموا العربية وشدوا بها وأصبحوا من أبناءها وأضافوا فنوناً جديدة في ذلك وامتدوا طبقة أو فئة اجتماعية في عصر بني العبّاس الأول وفي الدولة الأموية بالأندلس، والحقيقة أن عصر المولدين يدل على الحراك الاجتماعي والتغير الذي كان في الأمة في ذلك الوقت، وكان ذلك من الأسرار الحقيقية وتقدم تلك الفترة من جهة وظهور صراعات فيها من جهة أخرى.



ونثراً⁽⁶⁸³⁾. ومن حصل على هذه الملكات فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلمها. والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه.

(683) ما يذكره ابن خلدون هنا هو العامل الأول للتمكن، ويبقى العامل الآخر هو مهارة طالب العلم وربطه بين الأفكار وقدرته على الاستنباط. ومواصلته للعلم فإذا كان نصف العلم استيعاباً فإن نصفه الآخر مهارة و استبصاراً.





51 في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم

والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة. وهي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً، ولا يحكمها عملاً. وللعلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها. فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل، ولذلك نجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودته أو شكوى ظلامه أو قصد من قصوده خطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية.

فمن هذا تعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة، وقد نجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيراً بحال هذه الملكة، وهو قليل واتفاقي⁽⁶⁸⁴⁾. وغيرهم فأجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثاً وقطعوا النظر عن التفقه في تراكيب كلام العرب، إلا إن أعربوا شاهداً أو رجحوا مذهباً من جهة الاقتضاء الذهني لا من جهة محامل اللسان وتراكيبه فأصبحت صناعة العربية كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته، وما ذلك إلا لعدولهم عن البحث في شواهد

(684) لأن صناعة النحو والبيان لاحقته وجدت حفظاً للغة وتسهيلاً لاستخدامها، ويؤكد ذلك أن أهل قريش ورجال الصدر الأول من الإسلام كانوا يتكلمون بطلاقة ولا يلحنون ومنهم الشعراء والخطباء، ويبدو أن تحول علوم اللغة إلى صناعة مفصلة أبعد الناس عنها وجعلها فناً مستقلاً يصعب على الناس، زاد من ذلك انتشار اللحن والخلطة مع العمجة لمن لم يتعلم اللغة.





اللسان وتراكيبه وتمييز أساليبه، وغفلتهم عن المران في ذلك للمتعلم، فهو أحسن ما تميده الملكة في اللسان، وتلك القوانين إنما هي وسائل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها. وأصاروها علماً بحتاً، وبعدوا عن ثمرتها. لذا فحصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم⁽⁶⁸⁵⁾، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم. والله مقدر الأمور كلها.

(685) يمكن تطوير ما ذكره ابن خلدون من فصول التعلم هذه من خلال تنظيمه كمنظومة للتعليم حيث يضيف لها هنا أن زيادة المران يجعل الإنسان كأنه نشأ مع من كتب النص وهذا من باب التقريب، لأن من نشأ وتعلم أقرب في التلقي ومن قرأ استفاد من عصور عديدة وهذه فائدة له، ومجتمعه الذي يلحن يضعف من مهارته واستخدامه الصحيح للغة.





52 في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من المعجم

اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان⁽⁶⁸⁶⁾. وقد مر تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه بخواص تقع للتراكيب في إفاضة ذلك. فالمتكلم بلسان العرب والبلوغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده. فإذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحوفيه غير منحنى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحنى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة. فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجبلة ذلك المحل. ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي، ويقول كانت العرب تنطق بالطبع، وليس كذلك، وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع.

وهذه الملكة كما تقدم إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استبطنها أهل صناعة اللسان، فإن هذه القوانين إنما تعيد علماً بذلك

(686) الذوق من التذوق البلاغي وهو القدرة البلاغية المطلقة في المنطق والاستيعاب والنقد ويدخل فيه الاستيعاب اللغوي للنطق والمعاني، ودلالات المعنى، وفي العصر الحديث أصبح هذا الذوق جزء من التذوق الأدبي وهو فن قائم بذاته له كتبه وله مدارس ومناهجه المختلفة.





اللسان ولا تقيده حصول الملكة بالفعل في محلها. وقد مر ذلك. وإذا تقرر ذلك، فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولورام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده، وإذا عرض عليه الكلام عائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم، وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء، وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم.

ومثاله لو فرضنا صبياً من صبيانهم نشأ وربى في جيلهم فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها، وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملكة في لسانه ونطقه. وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك بحيث يحصل الملكة ويصير كواحد ممن نشأ في جيلهم وربى بين أجيالهم، والقوانين بمعزل عن هذا. واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام كما هو محل إدراك الطعوم استعير لها اسمه، وأيضاً فهو وجداني اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فقليل له ذوق. ومن عرف تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء⁽⁶⁸⁷⁾، إنما حصل أحكامها كما

(687) يميز ابن خلدون دائماً بين الاستيعاب النظري للمسائل والقوانين، وبين مهارات التطبيق والممارسة، وهذا من مهاراته في معرفة الفروق التفصيلية بين البناء النظري والتطبيقي للملوم.





عرفت. وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتیاد والتكرار لكلام العرب. فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفراسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجماً مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط، أما المربي والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها.

واليوم الواحد من العجم إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار، فأول ما يجد تلك الملكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار، ويجد ملكتهم الخاصة بهم ملكة أخرى مخالفة لملكة اللسان العربي، ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدارس والحفظ يستفيد تحصيلها فقل أن يحصل له⁽⁶⁸⁸⁾، لما قدمناه من أن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة. وإن فرضنا عجمياً في النسب سلم من مخالطة اللسان العجمي بالكلية وذهب إلى تعلم هذه الملكة بالمدارس فربما يحصل له ذلك، لكنه من الندور بحيث لا يخفى عليك بما تقرر. وربما يدعى كثير ممن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو مغالطة. وإنما حصلت له الملكة إن حصلت في تلك القوانين البيانية⁽⁶⁸⁹⁾ وليست من ملكة العبارة في شيء. (وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

(688) إضافة إلى بعد عصره عن الممارسة الواقعية للغة مما يجعل المهارة مقصورة من الكتب وبعض الأساتذة وهذه لا تكفي، وربما هذا ينطبق على عصرنا الذي أصبحت لفته بعيدة عن العربية التي تعطيه الملكة للممارسة والحديث بها.

(689) القوانين البيانية: أي القوانين النظرية التي يمكنه تعلمها تطبيقها وقت التعلم لا الممارسة لها في الحياة.





53 في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر

والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم من حصول ملكة منافيه للملكة المطلوبة، بما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة (690)، حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضري لهذا العهد. ولهذا نجد المعلمين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للولدان. وتعتقد النحاة أن هذه المسابقة بصناعتهم وليس كذلك. وإنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام العرب. نعم صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك. وما كان من لغات أهل الأمصار أعرق في العجمة وأبعد عن لسان مضر قصر بصاحبه عن تعلم اللغة المضرية وحصول ملكتها لتمكن المنافاة حينئذ.

واعتبر ذلك بحال أهل المشرق لعهد الدولة الأموية والعباسية، فكان شأنهم -عالياً في تمام هذه الملكة وإجادتها، لبعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم إلا في القليل، فكان أمر هذه الملكة في ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتاب أوفر لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق.

حتى تلاشى أمر العرب ودرست لغتهم وفسد كلاهم وانقضى أمرهم ودولتهم، وصار الأمر للأعاجم والملك في أيديهم والتغلب لهم، وذلك في دولة الديلم والسلجوقية (691)، وخالطوا أهل الأمصار والحواضر حتى بعدوا عن اللسان

(690) أفادته العجمة: أي أثرت عليه.

(691) بعد ضعف الدولة العباسية ظهرت دول من سلالات الترك وأخرى من سلالات الشركس وثلاثة من سلالة البربر في المغرب وأخرى من الفرس، ومعظم هؤلاء كانوا يدينون شكلاً للخلافة دون السلطة ودخل في ذلك استخدامهم لغتهم في أمور الحياة والسلطة خاصة فيما يسمى ببلاد عراق العجم الممثلة اليوم بوسط وشمال إيران، ثم جاء الغزو المغولي وذهب بدولة بني العباس عام 656 وزاد تدهور الأحوال الحضارية والعلمية لبلاد العرب، وابن خلدون عاصر الفترة التي





العربي وملكته، وصار متعلمها منهم مقصرا عن تحصيلها، وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فني المنظوم والمنثور⁽⁶⁹²⁾ وإن كانوا مكثرين منه، والله سبحانه وتعالى أعلم. وبه التوفيق.

تبعت ذلك وكانت في أوج قوة التتار وهم من السلالات المغولية والتقى بقائدهم في تلك الفترة تيمور لنگ قرب دمشق، لذا كانت قرأته وتحليلاته للأحداث من واقع مشاهدة واستبصار ووعي.

(692) ابتداءً من القرن الخامس الهجري السابق لعهد ابن خلدون بتليل انتشرت ظاهرتين أدبيتين هما السجع المتكلف في كافة العلوم والفنون الدينية والأدبية، وهذه أضعفت الملكات وعقبت العلوم، والثانية من القرنين السابع والثامن هي تأليف الموسوعات في العلوم خاصة الأدبية من خلال جمع ما سبق، ودون ابتكار في الكتابة الشعرية، وكان ذلك انعكاساً لحالة التخلف التي دخلت فيها الأمة واستمرت عدة قرون وأشار إليها ابن خلدون في مكان سابق.



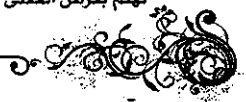


54 في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر

اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنين: في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روى واحد وهو القافية، وفي النثر وهو الكلام غير الموزون، وكل واحد من الفنين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام، فأما الشعر فمنه المدح والهجاء والثناء، وأما النثر: فمنه السجع الذي يؤتى بها قطعاً، ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعاً، ومنه المرسل وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يقطع أجزاء بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها، ويستعمل في الخطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم (693).

وأما القرآن وإن كان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلًا مطلقاً ولا مسجعاً. بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، وينشئ من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية. وهو معنى قوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ). وقال: «قد فصلنا الآيات» ويسمى آخر الآيات منها فواصل، إذ ليست أسجاعاً، ولا التزم فيها ما يلتزم في السجع، ولا هي أيضاً قواف. وأطلق اسم المثنائي على آيات القرآن كلها على العموم لما ذكرناه، واختصت بأمر القرآن للغلبة فيها كالنجم للثريا، ولهذا سميت السبع المثنائي. وانظر هذا مع ما قاله المفسرون في تعليل تسميتها بالمثنائي يشهد لك الحق برجحان ما قلناه.

(693) ما يذكره ابن خلدون هو أقسام الكتابة الأدبية وهي أشهر أنواع الكتابة لأن هناك الكتابة العلمية والشرعية والتي تهتم بعرض المعنى مع اهتمام محدود بالأساليب البلاغية والبيانية.





واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر ولا تستعمل فيه، مثل النسب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع والتزام التقفية وتقديم النسب بين يدي الأغراض، وصار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر وفنه ولم يفترقا إلا في الوزن.

والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسل وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيع إلا في الأقل النادر، وحيث ترسله الملكة إرسالاً من غير تكلف له، ثم إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصه من إطناب أو إيجاز أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة وكناية واستعارة⁽⁶⁹⁴⁾.

(694) انتشرت في عصر ابن خلدون استخدام المخاطبات السلطانية على أساليب الشعر واستخدام السجع في المراسلات ويرى أن ذلك من الأمور المرغوبة خاصة من خلال اهتمامها بقواعد البديع. أنظر المقدمة ص 1156.





56. في صناعة الشعر ووجه تعلمه

هذا الفن من فنون كلام العرب وهو المسمى بالشعر عندهم، ويوجد في سائر اللغات. إلا أننا الآن إنما نتكلم في الشعر الذي للعرب. فإن أمكن أن تجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامهم، والأفلك لسان أحكام في البلاغة تخصه. وهو في لسان العرب غريب النزعة عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل قطعاً متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة. وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًا وقافية، ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة، وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده. وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو تشبيب⁽⁶⁹⁶⁾ أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك في البيت ما يستقل في إفادته. ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك. ويراعى فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذراً من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه، وهي أوزان مخصوصة تسميها أهل تلك الصناعة البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحراً⁽⁶⁹⁷⁾، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظاماً.

واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم. وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن الملكات كلها. والملكات اللسانية كلها إنما تكتسب بالصناعة والارتياض في كلامهم حتى

(696) التشبيب: هو التغزل بالمحبوب وأوصافه.

(697) أبحر الشعر التي وضعها الخليل بن أحمد خمسة عشر بحراً أو وزنًا، واستدرك تلميذه الأخفش وزنًا آخر سمي المتدراك كما أن هناك أوزان أخرى مشتقة من هذه البحور لأراجيز.





يحصل شبه في تلك الملكة. والشعر من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده⁽⁶⁹⁸⁾، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه. فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلف في تلك الملكة. حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ثم يناسب بين البيوت في موالة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة. ولصعوبة منحاه وغبابة فنه كان محكا للقرائح في استجادة أساليبه وشحن الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه. ولا يكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها واستعمالها.

ولنذكر هنا سلوك الأسلوب عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم، فاعلم أنها عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه، حيث يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان فيرصها رصا كما يفعل البناء في القالب أو النساج في المنوال، حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه. فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة:

فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول كقوله:

يا دار مية بالعلياء فالسند.

(698) الشعر تطور بمدارس وطرق مختلفة ومنه الشعر الحديث الذي أصبحت القصيدة ذات وحدة موضوعية متكاملة يعكس الشعر القديم الذي يكاد كل بيت له وحدة مستقلة. إضافة إلى طرق كتابة الشعر الحديث والقصيدة النثرية.





ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال كقوله:

قفا نسأل الدار التي خف أهلها

أو باستبكاء الصحب على الطلل كقوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين كقوله:

ألم تسأل فتخبرك الرسوم

ومثل تحية الطلول بالأمر لمخاطب غير معين بتحياتها كقوله:

ومؤلف الكلام هو كالبُناء أو النَّسَّاج، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائه أو على المنوال في نسجه كان فاسداً. وهي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب، لجريانها على اللسان حتى تستحكم صورتها فيستقيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر كما قدمنا ذلك في الكلام بإطلاق⁽⁶⁹⁹⁾. وإن القوانين العلمية من العربية والبيان لا يفيد تعليمه بوجه. وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعملوه، وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلع عليها الحافظون لكلامهم تدرج صورتها تحت تلك القوانين القياسية، فإذا نُظر في شعر العرب على هذا النحو بهذه الأساليب الذهنية التي تصير كالقوالب كان نظراً في المستعمل من تراكيبهم لا فيما يقتضيه القياس.

ولهذا قلنا إن المحصل لهذه القوالب في الذهن إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم. وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور، فإن العرب

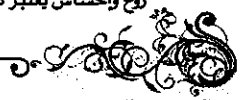
(699) يرسخ ابن خلدون مفهوم إن الملكة أي المهارة يكتسبها الإنسان ويتمكن منها ويتطبع بها في صنعه أو فنه أو شعره، وقد استقرى هذه النظرية من مشاهدته وتحليلاته في المجتمع وهذه أحد مناهج التعليم كما تم التأكيد سابقاً.





استعملوا كلامهم في كلا الفنين، وجاءوا به مفصلاً في النوعين. ففي الشعر بالقطع الموزونة والقوافي المقيدة واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي المنثور يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالباً، وقد يقيدونه بالأسجاع، وقد يرسلونه، وكل واحد من هذه معروفة في لسان العرب. والمستعمل منها عندهم هو الذي يبني مؤلف الكلام عليه تأليفه، ولا يعرفه إلا من حفظ كلامهم حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية قالب كلي مطلق يحذو حذوه في التأليف كما يحذو البناء على القالب⁽⁷⁰⁰⁾، والنساج على المنوال. فلهذا كان فن تأليف الكلام منفرداً عن نظر النحوي والبياني والعروضي. نعم إن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط فيه لا يتم بدونها، فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الكلام اختص بنوع من النظر لطيف في هذه القوالب التي يسمونها أساليب، ولا يفيد إلا حفظ الكلام العرب نظماً ونثراً، وإذا تقرر معنى الأسلوب ما هو فلنذكر بعده حداً أو رسماً للشعر تفهم حقيقته على صعوبة هذا الغرض. فإنما لم نقف عليه لأحد من المتقدمين فيما رأينا. فنقول: الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصصة به. حيث أن الجاري على الأساليب المخصصة به فصل له عما لم يجر منه على أساليب العرب المعروفة، فانه حينئذ لا يكون شعراً إنما هو كلام منظوم، لان الشعر له أساليب تخصه لا تكون للمنثور. وكذا أساليب المنثور لا تكون للشعر. فما كان من الكلام منظوماً وليس على تلك الأساليب فلا يكون شعراً. وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن تلقيناه من شيوخنا في هذه

(700) يضاف إلى شرط ابن خلدون حفظ كلام العرب لكن ما حفظه في متون العلم في أول حياته أثر عليه أكثر، لذا فالخيال الذي يملكه الشاعر وخبرته في الحياة وقوة التصور لديه تؤثر في قوة شعره، لأن سكب العبارات في قوالب بدون روح وإحساس يعتبر نظاماً، وهو غير الشعر الذي تتذوقه العرب ويلهب المشاعر والشعور لذا سمي شعراً.





الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبّي والمعري⁽⁷⁰¹⁾ ليس هو من الشعر في شيء لأنهما لم يجرياه على أساليب العرب من الأمم، عند من يرى أن الشعر يوجد للعرب وغيرهم؛ ومن يرى أنه لا يوجد لغيرهم فلا يحتاج إلى ذلك، ويقول مكانه الجاري على الأساليب المخصوصة.

واعلم أن لعمل الشعر واحكام صناعته شروطاً أولها الحفظ من جنسه أي من جنس شعر العرب حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب، وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن أبي ربيعة وكثير وذي الرمة وجريير وأبي نواس وحبیب والبحتري والرضى وأبي فراس. ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء. ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ، فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر وإنما هو نظم ساقط، واجتناب الشعر أولى ممن لم يكن له محفوظ، ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحن القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ، وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحي رسومه الحرفية الظاهرة إذا هي صادرة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يأخذ النسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة.

ثم لا بد له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار، وكذا المسموع لاستنارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور، ثم مع هذا كله فشرطه أن يكون على جمام ونشاط، فلذلك أجمع له وأنشط للقريحة

(701) يرى ابن خلدون أن شعر المتنبّي والمعري أقل جودة من غيره لأنه منطقي العبارة وعميق المعاني، وأثبت التاريخ عدم صحة هذا الأمر فالمتنبّي أصبح شاعر العربية الأول وتجدد الاستشهاد في قصائده في كل ميدان، وكذا المعري في شعر الحكمة، والحقيقة أن كلا الشاعرين سابقين لمصرهما وبعبرتهما لم يستوعبها زمانهما.





أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه. قالوا وخير الأوقات لذلك أوقات البكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر، وفي هؤلاء الجمام. وربما قالوا إن من بواعثه العشق والانتشاء. ذكر ابن رشيقي في كتاب العمدة وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وإعطاء حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله. قالوا فإن استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر، ولا يكره نفسه عليه. وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه، ويبنى الكلام عليها إلى آخره، لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلها. فربما تجيء نافرة قلقمة. وإذا سمح الخاطر بالبيت ولم يناسب الذي عنده فليتركه إلى موضعه الأليق به. فإن كل بيت مستقل بنفسه، ولم تبق إلا المناسبة فليتخير فيها كما يشاء. وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد. ولا يضمن به على الترك إذا لم يبلغ الإجادة، فإن الإنسان مفتون بشعره إذ هونبات فكره واختراع قريحته. ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأوضح من التراكيب والخالص من الضرورات اللسانية، فليهجرها، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة، وقد حظر أئمة اللسان عن المولد⁽⁷⁰²⁾ وارتكاب الضرورة إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة. ويجتنب أيضا المعقد من التراكيب جهده، وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم، وكذلك كثرة المعاني في البيت الواحد فإن فيه نوع تعقيد على الفهم، وإنما المختار منه ما كانت ألفاظه طبقاً على معانيه أو أوفى. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشواً، واستعمل الذهن بالفصوص عليها، فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة، ولا يكون الشعر سهلاً إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن. وليجتنب الشاعر أيضاً الحوشى من الألفاظ

(702) أي حرماً استخدام الألفاظ المولدة وهي التي استحدثها المولدون، وارتكاب الضرورة أي تغيير إعراب الكلمة أو بنيتها لضرورة شديدة. د. وافي ص 1164.





والمقعر ، وكذلك السوقي المبتذل بالتداول بالاستعمال ، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة أيضاً فيصير مبتذلاً ويقرب من عدم الإفادة، كقولهم النار حارة والسماء فوقنا. وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعد عن رتبة البلاغة إذ هما طرفان. ولهذا كان الشعر في الربانيات والنبويات قليل الإجادة في الغالب ولا يحذق فيه إلا الفحول، وفي القليل على العسر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور فتصير مبتذلة لذلك.

وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فلياروضه⁽⁷⁰³⁾ ويعاوده فإن القريحة مثل الضرع يدر بالامتراء ويجف بالترك والإهمال⁽⁷⁰⁴⁾.

(703) الشعر إذا حاول فيه الإنسان ولم يستطيع عليه أولى له أن يتركه (وليحذف ضرع إن استحال إدراجه).
(704) عرض ابن خلدون في آخر هذا الفصل قصائد حول الشعر وذم أهلها لها. وكيف يؤدي الشعر صاحبه إن مدح أو ذم. ثم اختصارها لضعف أهميتها أنظر المقدمة ص 1166-1168.





57 في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني

اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تتبع لها، وهي أصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقر له الملكة في لسان مضر، ويتخلص من العجمة التي ربي عليها في جيله، ويفرض نفسه مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويلقن لغتهم كما يُلقنها الصبي حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم. وذلك أنا قدمنا⁽⁷⁰⁵⁾ أن لسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر. وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طلوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى فلا تحتاج إلى صناعة⁽⁷⁰⁶⁾، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه، وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أن الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها أنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها، وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يحسن بمثابة المقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه، والله يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون.

(705) أي من الفصل السابع والأربعين من هذا الباب «فصل في أن اللغة ملكة صناعية».

(706) هذا الرأي الذي يراه ابن خلدون يمكن أن يُقبل على إجماله، ولكن من الناحية الفعلية حتى المعاني تختلف من شخص لآخر لارتباطها بقوة خيال الشخص وخبراته واطلامه على أفكار ومعلومات يحتاجها. إضافة إلى تعلمه وتمكنه من ذلك سواء للمعاني أو دلالاتها أو شواهدا.





58 في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ

قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ. فمن كان محفوظه شعر حبيب أو العتابي⁽⁷⁰⁷⁾ أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي أو رسائل ابن المقفع أو سهل بن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصائب تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً. يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها. وتتمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك أن النفس وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات. واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من خارج، فبهذه يتم وجودها، وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها. والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج كما قدمنا. فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، وللنفس في كل واحد منها لون تتكيف به. وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها. فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام، ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة. وما ذلك

(707) حبيب هو أبو تمام الطائي الشاعر المعروف، والعتابي شاعر من شعراء صدر الدولة العباسية وهو من طبقة أبو نواس وأبو المتاهية. أنظر د. وافي ص 1169.





إلا لما يسبق إلى محفوظهم ويمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لا حظ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لم يمتلئ من حفظ النقي الحر من كلام العرب.

وأما الكتاب والشعراء فليسوا كذلك لتحيرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في الترسل وانتقائهم له الجيد من الكلام.

ذكرت يوماً صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس من بني الأحمر، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة، فقلت له أجد استصعاباً على في نظم الشعر متى رمته مع بصري به وحفظي لجيد الكلام من القرآن والحديث وفتون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلاً وإنما أتت والله أعلم من قبل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية.

فإني حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصفري في القراءات، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول وجمل الخونجي في المنطق وبعض كتاب التسهيل وكثيراً من قوانين التعليم في المجالس، فامتلاً محفوظي من ذلك، وخذش وجه الملكة التي استعددت لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث وكلام العرب، فعاق القريحة عن بلوغها⁽⁷⁰⁸⁾ ونظر إلى ساعة معجباً ثم قال: لله أنت وهل يقول هذا إلا مثلك؟

ويظهر لك من هذا الفصل وما تقرره فيه سر آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام

(708) ما يراه ابن خلدون في كيف يكون الإنسان شاعراً فحلاً ومعوقات ذلك استنبطه عن علم ومعرفة وتجربة، فقد كتب ابن خلدون الشعر ولكنه لم يبرز فيه وما يذكره لابن الخطيب تأكيد سبب ذلك.





الجاهلية في منثورهم ومنظومهم. فإننا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجريير والفرزدق ونُصيب وغيّلان ذي الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدرًا من الدولة العباسية، في حطهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك، أرفع طبقة من البلاغة من شعر النابغة وعترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة ابن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم. والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة. والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما، لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم، فتهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها؛ فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقاً من أولئك، وارصف مبنى وأعدل تثقيفاً بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة. وتأمل ذلك يشد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذوق والتبصر بالبلاغة⁽⁷⁰⁹⁾.

ولقد سألت يوماً شيخنا الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعمدنا فسألته يوماً ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهليين. ولم يكن ليستكر ذلك بذوقه. فسكت طويلاً ثم قال لي: والله ما أدري فقلت أعرض عليك شيئاً ظهر لي في ذلك، ولعله السبب فيه. وذكرت له هذا الذي كتبت فسكت معجباً. ثم قال لي: يا فقيه هذا كلام من حقه أن يكتب بالذهب. وكان من بعدها يؤثر محلي ويصيح في مجالس التعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنباهة في العلوم. والله خلق الإنسان وعلمه البيان.

(709) ترى معظم الدراسات الحديثة في نقد الشعر عكس هذا الرأي حيث يرون أن أصحاب المعلقات وعلى رأسهم أمريء القيس أكثر الشعراء قوة وفحولة في الشعر ولا يناهسهم إلا بعض أعلام عصر بني عباس خاصة المتنبئ والمعري وأبو تمام الطائي.





59 في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيفية جودة المصنوع أو قصوره

اعلم أن الكلام الذي هو العبارة والخطاب إنما سره وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهملاً فهو كالموات الذي لا عبرة به. وكمال الإفادة هو البلاغة على ما عرفت من حدها عند أهل البيان، لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ومعرفة الشروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللفظية لمقتضى الحال هو فن البلاغة.

وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتكبير، وإضمار وإظهار، ثم يتبع هذه الإفادة لمقتضى الحال التفتن في انتقال الذهن بين المعاني بأصناف الدلالات، لأن التركيب يدل بالوضع على معنى، ثم ينتقل الذهن إلى لازمه أو ملزومه أو شبهه، فيكون فيها مجازاً إما باستعارة أو كناية كما هو مقرر في موضعه. ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذة، كما تحصل في الإفادة وأشد، لأن في جميعها ظفراً بالمدلول من دليله، والظفر من أسباب اللذة كما علمت. ثم لهذه الانتقالات أيضاً شروط وأحكام كالقوانين صيروها صناعة وسموها بالبيان. وهي شقيقة علم المعاني المفيد لمقتضى الحال، لأنها راجعة إلى معاني التراكيب ومدلولاتها، وقوانين علم المعاني راجعة إلى أحوال التراكيب نفسها من حيث الدلالة، واللفظ والمعنى متلازمان متضايقان كما علمت. فإذا علم المعاني وعلم البيان هما جزءا البلاغة، وبهما كمال الإفادة والمطابقة لمقتضى الحال. ثم اعلم أنهم إذا قالوا الكلام المطبوع فإنهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته، ومن إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة ويدل به عليه دلالة وثيقة.





60 في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر

اعلم أن الشعر كان ديواناً للعرب فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم. وكان رؤساء العرب منافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عكاظ⁽⁷¹⁰⁾ لإنشاده وعرض كل واحد منهم ديباجته على فحول الشأن وأهل البصر لتمييز حوله، حتى انتهوا إلى المناغاة⁽⁷¹¹⁾ في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام موضع حجهم وبيت إبراهيم كما فعل امرؤ القيس بن حجر، والنايفة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد، وعلقمة بن عبدة والأعشى وغيرهم من أصحاب المعلقات السبع. فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر بها من كان له قدرة على ذلك بقومه وعصبيته ومكانه في مضر على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلقات. ثم انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه، فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زماناً⁽⁷¹²⁾. ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره، وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وأثاب عليه، فرجعوا حينئذ إلى ديدنهم منه. وكان لعمر بن أبي ربيعة كبير قريش لذلك العهد مقامات فيه عالية وطبقة مرتفعة، وكان كثيراً ما يعرض شعره على ابن عباس فيقف لاستماعه معجبا

(710) سوق عكاظ من أسواق الجاهلية المشهورة قرب الطائف كان العرب يجتمعون فيه أياماً معلومة من كل عام للبيع والشراء ورواية الشعر واللقاء الخطب، ويعطى كل إنسان مكانته الفنية والأدبية في مجتمعه. إنه مؤتمر أدبي سنوي يلبي حاجات ذلك الزمان.

(711) المناغاة إذا اجتمع الجاه والترف والفخر فهو مناغاة.

(712) يعارض هذا الرأي ما أشار إليه ابن خلدون سابقاً في الفصل السادس والخمسين في صناعة الشعر وأوجه تعلمه، بأن الشعر في صدر الإسلام أقوى من الشعر الجاهلي وما ذكره ابن خلدون هنا من تأثير القرآن والانصراف إليه هو الرأي الأقوى، وهناك وجه للجمع بين الرأيين حيث أن القرآن أبهرهم وأنه أثر في نفوسهم وقوى ملكاتهم، فعادوا مع حضارتهم أقوى من شعر الجاهلية.



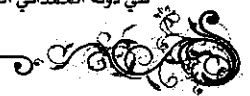


به، ثم جاء من بعد ذلك الملك (الفحل) والدولة العزيزة⁽⁷¹³⁾ وتقرّب إليهم العرب بأشعارهم يمدحونهم بها، ويجيزهم الخلفاء بأعظم الجوائز على نسبة الجودة في أشعارهم ومكانهم من قومهم، ويحرصون على استهداء أشعارهم يطلعون منها على الآثار والأخبار واللغة وشرف اللسان، والعرب يطالبون ولدهم بحفظها، ولم يزل هذا الشأن أيام بني أمية وصدرًا من دولة بني العباس، وانظر ما نقله صاحب العقد في مسامرة الرشيد للأصمعي في باب الشعر والشعراء تجد ما كان عليه الرشيد من المعرفة بذلك والرسوخ فيه والعناية بانتحاله والتبصر بجيد الكلام ورديته وكثرة محفوظه منه، ثم جاء خلف من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم من أجل العجمة وتقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة، ثم مدحوا بأشعارهم أمراء العجم الذين ليس اللسان لهم، طالبين معروفهم فقط لا سوى ذلك من الأغراض، كما فعله حبيب والبحثري والمتنبي وابن هانئ ومن بعدهم إلى هلم جرا. فصار غرض الشعر في الغالب إنما هو الكذب والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين كما ذكرناه آنفًا⁽⁷¹⁴⁾، وأنف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغير الحال، وأصبح تعاطيه هجئة في الرئاسة ومذمة لأهل المناصب الكبيرة، والله مقلب الليل والنهار.

(713) يعرف ابن خلدون بتعصبه لبني أمية، فجدّه الأول خلدون دخل مع الفتح الإسلامي أثناء عصر بني أمية، ويظهر من كتابه في التاريخ هذا التعصب من جهة، ومن جهة أخرى عاطفة ابن خلدون جياشة في حب آل البيت، كما اتضح تأرجح موقف ابن خلدون بين تعصبه لبني أمية وحبّه لآل البيت في ترك قصة مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما بدون عرض حيث ترك أربعة صفحات بيضاء خالية في تاريخه، وهذه بسبب تردده بين رأيين صعبين والبعض يرى ذلك حكمة مضاعفة لابن خلدون في ذلك لصعوبة أخذ موقف في عرض ذلك الحدث المؤلم وربما لأنه يريد تحديدهما برأي جديد ولم يتمكن من تدوينه.

(714) الحقيقة أن الشعر منذ العصر الجاهلي كان مصدرًا للدخل لبعض من ينتحله فمعمروف أن زهير بن أبي سلمى على جلاله قدره وعلو كعبه في الشعر مدح ونال من كتب فيهم قصيدة، واستمر الأمر في مختلف العصور. وقليل من الشعر خاصة لدى كبار الشعراء كان يحكي حياة الأمة وحاجاتها والحقيقة أن ظروف العصر تؤثر في سلوك وتصرفات أهله، وكما قيل الناس أبناء زمانهم أكثر منهم أبناء أبنائهم.

في الصدر الثاني للدولة العباسية هو تغيير الذائقة في فهم الشعر وتدوّه. لانتشار العجمة في المجتمع وهذا ما زاد فيما ذكره ابن خلدون من أعمال الكذب والاستجداء، ولا يمنع ذلك من وجود حواضر كانت عربية وتدوّقت الشعر بأوج مجده كما هي دولة الحمداني الذي امتلأ زمانه بشاعر الدنيا المتنبي وصاحبه في ذلك الزمان أبو فراس.





61 في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد

اعلم أن الشعر لا يختص باللسان العربي فقط، بل هو موجود في كل لغة، سواء كانت عربية أو عجمية، وقد كان في الفرس شعراء وفي يونان كذلك، وذكر منهم أرسطو في كتاب المنطق أوميروس⁽⁷¹⁵⁾ الشاعر وأثنى عليه، وكان في حمير أيضاً شعراء متقدمون، ولما فسد لسان مضر ولغتهم دونت مقاييسها وقوانين إعرابها وفسدت اللغات من بعد بحسب ما خالطها ومازجها من العجمة، فكانت لجيل العرب بأنفسهم لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة، وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات، وكذلك الحضر أهل الأمصار نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الإعراب وأكثر الأوضاع والتصاريف، وخالفت أيضاً لغة الجيل من العرب لهذا العهد، واختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الآفاق، فلاهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره⁽⁷¹⁶⁾، وتخالفتها أيضاً لغة أهل الأندلس وأمصاره.

ثم لما كان الشعر موجوداً بالطبع في أهل كل لسان لأن الموازين على نسبة واحدة في أعداد المتحركات والسواكن وتقابلها موجودة في طباع البشر، فلم يُهجر الشعر بفقدان لغة واحدة وهي لغة مضر الذين كانوا فحولهم وفرسان ميدانه، حسبما اشتهر بين أهل الخليقة، بل كل جيل وأهل كل لغة من العرب المستعجمين والحضر أهل الأمصار يتعاطون منه ما يطاوعهم في انتحاله

(715) هو مومير أو موميروس صاحب ملحمة الألياذة، الأوديساء من أشهر شعراء الأدب الحماسي في اليونان. د. وافي ص 1178.

(716) لازال التباين بين لغة أهل المشرق والمغرب قائماً من أيام ابن خلدون وقبيله، ويتضح ذلك بالكلمات المستخدمة وتراكيب الجمل وطريقة النطق ويتمدها إلى طريقة التفكير والتحليل للأمور، عمق ذلك وزادت منهجية التفكير الفرنسية التي صيغ الاحتلال أهل المغرب بها، ولزال أهل المغرب يميلون في التعامل مع الأمور بشيء من التحليل والتفصيل والأسباب والمسببات، بينما أهل المشرق يميلون للإجمال ومعالجة الأمور بظواهرها، وكل يرى طريقته أقرب للصواب.





ورصف بنائه على مهيع كلامهم. فأما العرب أهل هذا الجيل المستعجبون عن لغة سلفهم من مصر فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعراب على ما كان عليه سلفهم المستعربون، ويتأتون منه بالمطولات مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النسيب والمدح والثناء والهجاء، ويستطردون في الخروج من فن إلى فن في الكلام، وربما هجموا على المقصود لأول كلامهم. وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر ثم بعد ذلك ينسبون.

ولهم فن آخر كثير التداول في نظمهم يجيئون به معصباً على أربعة أجزاء يخالف آخرها الثلاثة في رويه ويلتزمون القافية الرابعة في كل بيت إلى آخر القصيدة شبيهاً بالمربع والمخمس الذي أحدثه المتأخرون من المولدين. ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، وفيهم الفحول والمتأخرون، وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلم، فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب⁽⁷¹⁷⁾.

(717) تغير الشعر مع تغير لغة العرب وما يذكره ابن خلدون هنا هو التغيير في البناء والتراكيب، وهناك أنواع من التغيير بالألفاظ والمعاني حيث ظهر الشعر الشعبي لكل مجتمع على حده، وكانت بدايات ذلك قبيل عصر ابن خلدون ومع الزمن ترسخ كمذاهب معروفة ومواضيع ومجالات في كل بلد، ويزيد أثر الشعر الشعبي كلما كان قريباً من اللهجة الدارجة في المجتمع خاصة إذا استشهد به الناس في حياتهم، وأثر بطرق تفكيرهم.





62 من الموشحات والأزجال للأندلس

وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التتميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فناً منه سموه بالموشح ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً، يكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتاً واحداً، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات، ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب. وينسبون فيها ويمدحون كما يفعل في القصائد. وتجاروا في ذلك إلى الغاية واستظرفه الناس جملة الخاصة والكافة لسهولة تناوله، وقرب طريقه. وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مقدم بن معافر الفريرى من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني. وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب العقد.

وذكر غير واحد من المشايخ أن أهل هذا الشأن بالأندلس يذكرون أن جماعة من الوشاحين اجتمعوا في مجلس بإشبيلية، وكان كل واحد منهم اصطنع موشحة وتأنق فيها، فتقدم الأعمى الطليطلي للإنشاد، فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله:

ضاحك عن جمان سافر عن بدر ضاق عنه الزمان وحواه صدري

خرق ابن بقى موشحته وتبعه الباقون.

وذكر الأعمى البطليوسي أنه سمع ابن زهر يقول ما حسدت قط وشاحاً على

قول إلا ابن بقى حين وقع له:

أما ترى أحمد في مجده العالي لا يلحق





اطلعه الغرب فأرنا مثله يا مشرق

ذكر ابن الرئس أن يحيى الخزرجي دخل عليه في مجلسه فأشده موشحة
لنفسه، فقال له ابن حزمون لا يكون الموشح بموشح حتى يكون عارياً عن
التكلف، قال على مثل ماذا؟
قال على مثل قولتي:

يا هاجري هل إلى الوصال منك سبيل
أو هل ترى عن هواك سالي قلب العليل

ومن محاسن الموشحات للمتأخرين موشحة ابن سهيل شاعر إشبيلية وسبته
من بعدها فمنها قوله:

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى قلب صب حله عن مكس
فهو في نار وخفق مثل ما لعبت ريح الصبا بالقبس
فبكت سحرة على الورق

وقد نسج على منواله فيها صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب شاعر
الأندلس والمغرب لعصره وقد مر ذكره فقال (718):

جارك الغيث إذا الغيث همي يا زمان الوصل بالأندلس
لم يكن وصلك إلا حُلماً في الكرى أو خلسة المختلس
إذ يقود الدهر أشتات المنى ينقل الخطوعلى ما يرسم
زماً بين فرادى وثى مثل ما يدعو الوُفود الموسم
والحيا قد جلل الروض سنا فسنا الأزهار فيه تبسم

(718) نظراً لروعة تفاصيل القصيدة وجمالها تم عرضها كاملة.





كيف يروى مالك عن أنس (719)
يزدهى منه بأبهى ملبس
بالدجى لولا شموس الغرر
مستقيم السير سعد الأثر
أنه مر لمح البصر
هجم الصبح هجوم الحرس
أثرت فينا عيون النرجس
فيكون الروض قد كتنَّ فيه
أمنت من مكره ما تنقيه
وخلا كل خليل بأخيه
يكتسى من غيظه ما يكتسى
يسترق السمع بأذنى فرس
وبقلبي سكن أنتم به
لا أبالي شرقه من غربه
تقدوا عائدكم من كربه
يتلاشى نفساً في نفس
أفترضون خراب الحبس
بأحاديث المنى وهو بعيد
شقوه المغرى به وهو سعيد

وروى النعمان من ماء السما
فكساه الحسن ثوباً معلماً
في ليال كتمت سر الهوى
مال نجم الكأس فيها وهوى
وطرماً فيه من عيب سوى
حين لذ النوم منا أو كما
غارت الشهب بنا أو ربما
أي شيء لامرئ قد خلاصاً
تتهب الأزهار فيه الفرصاً
فإذا الماء تناجى والحصاً
تبصر الورد غيوراً برما
وترى الآس لبيبا فهما
يا أهيل الحي من وادي الغضى
ضاق عن وجدي بكم رحب الفضا
فأعيدوا عهد أنس قد مضى
وانقوا الله وأحيوا مُغرمأ
حيس القلب عليكم كرماً
وبقلبي منكمو مقترب
قمر أطلع منه المغرب

(719) مالك بن أنس أحد الائمة وصاحب الموطأ، رواياته من أدق الروايات، وله ينتسب أهل المغرب والاندلس في مذهبهم الفقهي، والمعنى في هذا البيت والذي قبله ان شقائق النعمان تنقل آثار النيث نقلا صادقا أميناً كتنل مالك للحديث، انظر د. وافي ص 1198.





في هواه بين وعد ووعد
جال في النفس مجال النفس
بفؤادي نهبة المفترس
وفؤاد الصب بالشوق يذوب
ليس في الحب لمحبوب ذنوب
في ضلوع قد براها وقلوب
لم يراقب في ضعاف الأنفس
ويجازي البر منها والمسي
عاده عيد من الشوق جديد
قوله: "إن عذابي لشديد"
فهو للأشجان في جهد جهيد
فهي نار في هشيم اليبس
كبقاء الصبح بعد الغلس
واعمرى الوقت برُجعى ومتاب
بين عُنبي قد تقصّت وعتاب
ملهم التوفيق في أم الكتاب
أسد السرح وبدر المجلس
ينزل الوحي بروح القدس (720)

قد تساوى محسن ومذنب
ساحر المقلة معسول اللمى
سدد السهم وسمّى ورمى
إن يكن جار وخاب الأمل
فهو النفس حبيب أول
أمره معتملاً مُمثلاً
حكم اللحظ بها فاحتكما
ينصف المظلوم ممن ظلما
ما لقلبي كلما هبت صبا
كأن في اللوح له مكتبنا
جلب الهم له والوصبا
لاعج في أضلعى قد أضرما
لم تدع من مهجتي إلا الدما
سلمى يا نفس في حكم القضا
واتركي ذكرى زمان قد مضى
واصر في القول إلى المولى الرضى
الكريم المنتهى والمنتى
ينزل النصر عليه مثل ما

(720) تمثل هذه القصيدة نموذجا لروعة الشعر الحديث تحوي جرس موسيقي عميق ومعاني مباشرة وواضحة، وتنقل في القوافي لكل بيتين أو ثلاثة، انه اعادة اكتشاف لروعة اللغة وتدقق الاحاسيس بأسلوب غنائي فريد، كما أنها من جهة أخرى تطورا للمقطوعات المغناة التي انتشرت في المشرق في القرنين الثالث والرابع وحوى كتاب الاغانى على الكثير من تفاصيلها وتوزيعاتها.





وأما المشاركة فالتكلف ظاهر على ما عانوه من الموشحات. ومن أحسن ما وقع لهم في ذلك موشحة ابن سناء الملك المصري اشتهرت شرقاً وغرباً وأولها:

يا حبيبي ارفع حجاب النور عن العذار
تنظر المسك على الكافور في جلنار

كللي يا سحب تيجان الربى بالحلى واجعلي سوارها منعطف الجدول

ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتمييز كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوه فنّاً سموه بالزجل، والتزموا النظم فيه على منحيمهم إلى هذا العهد، فجاءوا فيه بالفرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة.

وكان لعامة بغداد أيضاً فن من الشعر يسمونه «المواليا» وتحتة فنون كثيرة يسمون منها «القوما»، و«كان وكان» (721)، ومنه مفرد ومنه في بيتين ويسمونه «دوبيت» على الاختلافات المعتبرة عندهم في كل واحد منها، وغالبها مزدوجة من أربعة أغصان. وتبعهم في ذلك أهل مصر القاهرة وأتوا فيها بالفرائب وتبحروا فيها في أساليب البلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية فجاءوا بالمعائب، ومن أعجب ما علق بحفظى منه قول شاعرهم:

هذا جراحي طريا والدما تنضح
وقاتلى يا أخيا في الفلا يمرح
قالوا ونأخذ بثارك قلت ذا أقبح

(721) لازالت هذه الفنون منتشرة في العراق. ويعتبر التراث الشعبي في العراق من أعمق وأعظم النماذج لدى العرب، ويلاحظ أن المواويل العراقية تطبع بطابع الحزن، فتاريخ العراق وأحداثه تنفّس الحزن وتنشده صباح مساء.. لك الله يا بغداد...





واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها، حتى يُحصّل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية، فلا الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب، لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم، وكل واحد منهم مدرك لبلاغة لغته وذائق محاسن الشعر من أهل جلده. وفي خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم آيات.

وقد أكدنا أن نخرج عن الغرض ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسأله⁽⁷²²⁾ ما حسبناه كفاية، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يفوس من مسأله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسأله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتوزيع فصوله، وما يتكلم فيه⁽⁷²³⁾، والمتأخرون يُلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل ﴿وَاللَّهُ يَعلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعَلَمُونَ﴾. قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر

(722) هذا تأكيد على ابتكار ابن خلدون لعلم العمران البشري وأنه مستنبط هذا الفن. حتى وإن رآه البعض غير ذلك أو رآه آخرون - أنه اكتشاف بطريقة سرديبية - أي عن طريق الصدفة التي تؤدي إلى معلوم - فالمبررة بالنتائج، ولنا أن نقل ما قاله ابن خلدون عن نفسه وعن ابتكاره لهذا العلم.

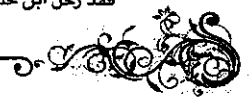
(723) يرى بعض العلماء ومنهم د. محمود إسماعيل أن كتابة المقدمة تحتاج إلى سنوات أو مشروع عمر، وأن ابن خلدون غير صادق في كتابته بهذه المدة الوجيزة، أنظر كتاب نهاية الأسطورة ص 19 محمود إسماعيل نقلاً عن كتاب «الخلدونية والتلقي» محمود حافظ ص 221.

ونحن نقول ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، من العلم والدراية والحكمة، هذا ممكن خاصة وأن ابن خلدون انزعج عن الناس لكتابة المقدمة وهو كتبها ثم نحتها وأضاف عليها وطورها أكثر من ثلاث مرات أي كانت أول مرة بحجم أقل مما يوجد عليه الآن، والحقيقة لدينا أن المقدمة تذكرنا بقول المتنبي:

ويسهر الخلق جراها ويختصم

أنام ملئ جفوني عن شواردها

فقد رحل ابن خلدون ولزال الناس مختلفون فيما قال وبقي رأيه يدرس ويحلل ومكنا المبقرية.





آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة (724)

(724) وقيل أن نختم هذه الهوامش لنا ملاحظة مهمة وهي أن أكثر الممارضين لابن خلدون هم أكثر الناس تبنياً للحضارة الغربية شرقها وغربها. الأستاذ الدكتور طه حسين كان تلميذاً مباشراً لدوركايم، وكان يرى دوركايم المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع لذا فابن خلدون عنده ليس اجتماعياً وليس عالماً وليس مفكراً إنما أحد الفلاسفة السياسيين؛ لأنه لا يريد أن يُخله في الإجماعيين أو المفكرين، فينافس دوركايم ومدرسته. ونحن إذ نحترم دوركايم ومدرسته التي أضافت إلى الدراسات الاجتماعية التطبيقية الكثير إلا أن لنا ما أخذ على الأستاذ الدكتور طه حسين كيف لم يسمع ولم يُقرأ عليه كلمة اجتماع، والتجمع وال عمران، والحضر، والبدو، والقبلية والعصبية، وعشرات المصطلحات الاجتماعية التي تكررت كل منها في المقدمة عشرات المرات، وكوّنت أكثر من نصف المقدمة. وللاستاذ طه حسين أن يذكر ما يريد وللعلم والعلماء أن يحكموا بمصاديقه قوله الذي نساءه حتى تلاميذه حينما عادوا وقراءوا المقدمة.

أما الشخصية الأخرى فهي على الطرف الثاني من طه حسين وهو الأستاذ الدكتور إسماعيل محمود والذي يمثل جانب التحليل الماركسي للفكر العربي، ولنا أن نحترم رأيه في بعض كتاباته عن المهتمين أو صراعات السلطة بصفتها واقعاً حدث ويُفسره من قبل آتية الصراع الماركسية، ولنا أن نتحفظ على البقية التي هي عقلية الصراع المستمر. وعند تحليل رأي د. إسماعيل من ابن خلدون نرى أنه ركز على أن ابن خلدون سارق لأفكار المقدمة، ولا شك أن مقارنات د. إسماعيل التي ضخمها لتشابه العديد من الأفكار أعطته فرصة لتهمة السرعة، ولنا أن نرى أن السبب الحقيقي أن ابن خلدون بتحليلاته الاقتصادية تميل نحو الملكية الفردية وتحريها، وكذلك بالانفراد بالسلطة والملك، وهذا يتعارض مع توجهات إسماعيل الذي يحلل التاريخ ومنه التاريخ العربي أنه صراعات اقتصادية بين أقلية وأكثورية، ومثل غيره تجاوز الزمن أفكار د. إسماعيل، وعند الدراسة العلمية لأراء د. إسماعيل يمكن تحليلها من خلال التالي: كتابه نهاية أسطورة ابن خلدون والذي طبعته دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة، بمدد صفحات 160 صفحة، القمع الصغير 14x21، وطبع منذ أكثر من عشرة سنوات طبعة واحدة، ويحوي أول الكتاب التعريف بإخوان الصفا وبأبي الكتاب مقارنة بين نصوص من المقدمة ونصوص أخوان الصفا، ويلاحظ أن اهتمام د. محمود إسماعيل، بإخوان الصفا لانهم يمثلون رأي جماعي يميل للإشتراكية في الفكر الاجتماعي ويقول محمود إسماعيل: "ولم نخطف حين ذهبنا إلى أن نزعة الإخوان الهيومانية لازمتها أبعاد اشتراكية". كما وازنوا - من منظور إسلامي صحيح - بين حق الإنسان في متاع الدنيا وبين عمله من أجل الآخرة. بل أنهم أبحوا على مفهوم "الخير الدنيوي"، يشهد على ذلك دعوتهم في الرسائل إلى ضرورة "ازدهار العمران" كذا تمجيدهم العمل اليدوي وربطهم بين العلم النظري وبين ضرورة الإفادة منه في ازدهار الصنائع، ويحسب للإخوان أنهم أول من طفنوا إلى تصور صحيح للبناء الطبقي، فجعلوه على أساس درجة حيازة الثروة. كذا ربطهم بين طبقة المعاش وبين تخليق الموائد والسلوك والأخلاق، هذا فضل على تعاطفهم مع الطبقة العاملة، فتحذثوا عن مآثرها وتدبئها وفضائلها على خلاف ممارسهم الذي اعتبروهم غوغاء وسفله. لذلك صدق قول أحد الدارسين: لقد تبنى أخوان الصفا أدبولوجية الفئات المضطهدة في المجتمع" (نقلا من كتاب: نهاية أسطورة - نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا للدكتور محمود إسماعيل ص 31). وهذا التبنى من د. إسماعيل لأراء إخوان الصفا لقرئهم كما يرى من الإشتراكية التي تبنها، لذا كان هناك اهتمام لنسب عبقريه ابن خلدون أو جزء منها لإخوان الصفا.

من خلال جمع المقارنات التي أوردها د. إسماعيل بين ابن خلدون وإخوان الصفا لا يوجد أي استخدام لإخوان الصفا لأهم مفاهيم بن خلدون مثل مفهوم العصبية أو عمر الدول أو أسباب سقوط الدول. تسلسل بناء الدول، وهذه تعتبر صلب نظرية ابن خلدون السياسية كما هو معروف.

علماً أنه لا يوجد أي نص متطابق في النقل بين نصوص المقارنات الموجودة في المقدمة وتلك الموجودة لدى إخوان الصفا وأن كان هناك تشابه في معاني في بعض المواضع، وهناك العديد من النصوص التي يرى د. إسماعيل تطابقها وهي وليست كذلك بل أن الأفكار متباعدة أنظر على سبيل المثال ص 73، 98، 112 من كتاب نهاية الأسطورة.





ثم نقحته بعد ذلك وهذبتة وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته: وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم.

علماً أن هناك معلومات قام بمطابقتها د. إسماعيل هي من المعلومات المعروفة لدى عموم الفكر العربي القديم سواء إخوان الصفا أو ابن خلدون أو غيرهم، مثل لغة العرب لغة تامة ص 138، ومثل الطب ص 132، الهندسة ص 127، تدرج المخلوقات ص 99، والنجوم ص 128، والمعادن ص 133، وهذه الأمور قال بها العديد من العلماء. والذي أراه أن جميع المقارنات التي ذكرها د. إسماعيل لا يمكننا أن نعتبرها دليلاً على السرقة، فهناك أفكار كثيرة موجودة في كتب سابقة على إخوان الصفا وعلى ابن خلدون يمكن أن يكون استفاد منها، وأشار إليها مثل كتب المؤرخين الطبري والواقفي، والمسعودي، والإدرسي، والماوردي، وقد أشار ابن خلدون أنه اطلع على كتبهم في عدة مواضع. وإن كان الموضوع يحتاج مزيداً من التحليل والدراسة ممن أخذ إخوان الصفا أفكارهم، وما هو الجزء الأصلي الذي ابتكروه من هذه الأفكار، وما هو الجزء المنقول من تلك الأفكار، والذين هم بدورهم لم يشيروا إلى مراجعها أو نقولاتها، وهل اطلع ابن خلدون على كتب إخوان الصفا أم اطلع على مصادر أخرى استفاد منها إخوان الصفا أيضاً.

وإذا كان ابن خلدون قد استفاد منهم لماذا لم يذكرهم وهو الذي ملئ مقدمته بأسماء عديدة ممن نقل عنهم وناقش أفكارهم هل بسبب مذهبهم وطبيعتهم أم لأسباب سياسية أم لأسباب أخرى. والذي أراه أن تشابه الأفكار في فقرات تبلغ صفحات لا تتجاوز عشرين صفحة عند ترتيبها متتالية لكتاب نصه الأصلي يبلغ نحو ألف صفحة ولم تشمل هذه النقولات على التطرق لأهم مصطلحات وأفكار المقدمة ليس نقلاً أو انتحالاً.

إنني أرى أن هذا التعامل من د. إسماعيل الدعي له حماس أيديولوجي أكثر منه علمي يحتاج إلى دراسات أعمق للأفكار ومصادرها وتطورها، وهذه سلسلة فكرية تبدأ من الصعوبة بدرجة تصل إلى درجة الاستحالة. كما أن أفكار إخوان الصفا تنسجم مع بعضها بالبعد الفلسفي والإهتمام بالتوجيه العام، والأفكار المضاعفة، والمقصص الرمزية القريبة من أسلوب كتاب كيلة ودمنة.

وأخيراً أنقل لكم رأي مفكر عرف هذا الفكر عن قرب ودرسه وهو أبو حيان التوحيدي في كتابه الامتاع والموانسة يتحدث عن كتب إخوان الصفا حيث يقول: "وحملة عدة - من كتبهم - إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام وعرضتها عليه ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً؛ ثم ردها علي وقال: تمبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطروا، ونسجوا فهللوا، ومشطوا فقللوا؛ فلنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع؛ فلنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة - التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمتادير وأثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة." وهذا مرآة دونه حد: وقد توفرت على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنياباً، وأحضر أسباباً، وأعظم أقداراً، وأرفع أخطاراً، وأوسع قوى، وأوثق عراً، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أملوه؛ وحصلوا على لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة"، قال: "فعلى هذا كيف يسوغ لإخوان الصفا أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة؟ على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مأخذ من هذه الأغراض، كصاحب العزيمة وصاحب الطلسم وعابر الرقيا ومدعي السحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم". فهذا النص يوضح فلسفة أفكار إخوان الصفا وهدفها ومراجعها وكيف تقارن هذه الأفكار بأفكار المقدمة وعمقتها. وإن كان البعض يرى في بعض أفكار إخوان الصفا فائدة أو حكمة إلا أنها تضع في بقية الأروام والظنون الذي في كتابهم، وهذا الرد دقيق في تحليل مذهبهم والرد عليه.

وأخيراً وأحب أن ألقب عن الاسترسال في هذا الرد ومن يريد الزيادة فاليرجع إلى كلامهم وإلى الردود عليها فهي مثبتة في الكتب.





الملاحق

- سيرة ابن خلدون
- مؤلفات ابن خلدون
- ببلوغرافيا مؤلفات عن ابن خلدون



سيرة ابن خلدون⁽¹⁾

سطر ابن خلدون سيرته في آخر كتاب العبر الذي كتبه تحت عنوان "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً"⁽²⁾ وكان فيها صريحاً دقيقاً واضحاً مستوعباً⁽³⁾.

ولد أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون في أول رمضان سنة 732هـ، الموافق 27 أيار (مايو) 1332م، في تونس، لأسرة ينحدر مؤسسها في الأندلس من أصل حضرمي، وينتسب إلى وائل بن حجر، من أقيال العرب، وواحد من كبار الصحابة كان يعلم قومه القرآن والإسلام. الذي يرجع إلى وائل بن حجر الصحابي المعروف، الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة يوم وفد للرسول صلى الله عليه وسلم عام الوفود، شاهراً إسلامه، كما تفاخر بتاريخها السياسي والاجتماعي في كل من الأندلس وتونس⁽⁴⁾.

نشأ ابن خلدون محباً للعلم فحفظ القرآن أولاً وتولى والده بنفسه أمر تعليمه، فدرس علوم الحديث والفقه والأصول واللغة والأدب والتاريخ إضافة إلى دراسته للفلسفة والمنطق.

على الرغم من ابراز ابن خلدون نسبه العربي الحضرمي، فإنه قد أكد أيضاً انتسابه إلى الأندلس، إذ استهل سيرته الذاتية بقوله عن أسرته، "وأصل هذا البيت من أشبيلية، انتقل سلفنا- عند الجلاء- وغلب ملك الجلائقة ابن ادفونش عليها- إلى تونس في أواسط المائة السابعة"⁽⁵⁾ وكان جده الذي وفد من الشرق إلى الأندلس يسمى خالد بن عثمان. ووفقاً لعادة أهل الأندلس في نداء أسماء الاعلام، وإضافة اوونون إليها، أصبح اسمه خلدون بن عثمان، وصار كل واحد من بنيه وأبنائه وأحفادهم من بعدهم يعرف الأسم الجديد: ابن خلدون⁽⁶⁾.

وكان بيت ابن خلدون واحداً من بيوت ثلاثة بأشبيلية، كانت تنزع إلى الثورة على الخلفاء الأمويين. وقد انفرد جد له يدعى كريب بالإمارة على أشبيلية، فترة قصيرة انتهت بقتله في ثورة قامت ضده. وقد قال ابن حيان القرطبي، مؤرخ الأندلس الشهير "وبيت بني خلدون إلى الآن في أشبيلية نهاية في النباهة، ولم تزل اعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة

(1) تم كتابة هذه السيرة من العديد من مراجع خاصة كتابي التعريف بابن خلدون الذي كتبه عن نفسه، وكتاب علم الاجتماع الخلدوني للدكتور حسن الساعاتي.

(2) الكتاب طبع في آخر كتاب المبتدأ والخبر طبعة قام بطبعها الهيئة العامة لقصور الثقافة من نسخة المطبعة الاميرية ببولاق والتي صدرت عام 2007 ويقع الكتاب في سبع مجلدات وفي آخره السيرة الذاتية، كما أن هناك طبعات أخرى للتعريف بابن خلدون أهمها النسخة التي حققها محمد بن تاروت الطنجي ونسخة طباعة دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان.

(3) الساعاتي، حسن، علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2006، ص 27.

(4) نقلا عن الساعاتي ص 30-31.

(5) التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقاً وغرباً، (تحقيق تركي فرحان المصطفى)، 1999م، دار إحياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 365 طبعة السيرة في آخر تاريخ ابن خلدون الذي طبع في سبعة مجلدات المجلد الأول المقدمة.

(6) نقلا عن الساعاتي ص 31.

علمية“ ولما ارتفع شأن ابن عباد أكبر ملوك الطوائف بالاندلس، واستبد بالحكم على أهل اشبيلية، ”استوزر من بني خلدون هؤلاء، واستعملهم في رتب دولته، وحضروا معه واقعة الزلاقة، فاستشهد فيها طائفة كبيرة من بني خلدون وهؤلاء ثبتوا في الجولة مع ابن عباد، فصمدو في ذلك الموقف⁽⁷⁾. ثم كان الظهور للمسلمين ونصرهم الله على عدوهم. ولما جلا بنو خلدون عن الاندلس، اختاروا تونس لهم مقراً، لسابق علاقات لهم بامرائها الحفصيين، منذ أن كان زكريا الحفصي، مؤسس الدولة الحفصية، والياً على اشبيلية، ثم من بعد ذلك عندما تولى ولاية افريقية واستقل فيها. ولقد تمتع بنو خلدون في تونس بمكانة سامية، وتولوا أعلى مراتب الدولة مرات عدة. وتولى جده الاقرب محمد بن خلدون الوزارة أكثر من مرة، كما كان ينوب عن السلطان أثناء غيابه عن حاضرة ملكه. ولكنه في النهاية رغب عن المناصب السياسية، وآثر الانصراف إلى العلم، أما والده محمد أبوبكر ابن خلدون فقد ”نزع عن طريقة السيف والخدمة، إلى طريق العلم والرباط، فقرأ وتفقّه، وكان مقدماً في صناعة العربية، وله بصر بالشعر وفنونه“⁽⁸⁾ وفي ضوء عزوف جده المتأخر عن السياسة، وعزوف والده المبكر عنها، وانصرافهما إلى التفقه في العلم، يمكن تفسير النزعة ذاتها التي تولدت في نفس عبدالرحمن ابن خلدون، وجعلته محباً للمعرفة، دائم البحث عنها، ساعياً وراءها حيثما كانت، بإذلا في سبيل تحصيلها راحتته وهناءته⁽⁹⁾.

ولد ابن خلدون في بيت اشتهر بالعلم، نشأ نشأة علمية بحته. وقد حرص هو ذاته في التعريف على أن يصف هذه النشأة وصفا وافيا، فذكر أسماء كل من اسهموا في تعليمه، واثبت فضلهم وامتيازهم، وبين مكانه كل منهم في علمه الذي توفر على تحصيله. وكان والده أول من قام بتعليمه إلى أن ايفح. وقد بدأ بتعلم اللغة العربية، وحفظ القرآن، ثم تعلم قراءته بالقراءات السبع على امام من أئمة القراءات. وفي الوقت نفسه اتقن صناعة العربية، وحفظ الكثير من الشعر، وفق نصيحة أحد اساتذته، وأكب على دراسة الحديث على أئمة المحدثين، ثم تعمق الفقه، واجيز أكثر من مرة بالاجازة العامة⁽¹⁰⁾. وأكثر شيخين تأثر بهما هما امام المحدثين والنحاة بالمغرب، أبو محمد عبدالهيمن الحضرمي، والثاني شيخ العلوم العقلية أبو عبدالله محمد ابن ابراهيم الابلي. فقد لازم

(7) نقلا عن الساعاتي ص 31.

(8) تحقيق تركي فرحان المصطفى، التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقا وغربا، 9991م، دار احياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 370 ج7

(9) نقلا عن الساعاتي ص 32.

(10) نقلا عن الساعاتي ص 33

الاول، وأخذ عنه، سماعا واجازة، الامهات الست، وكتاب الموطأ للإمام مالك، والسير لابن اسحاق، وكتبا اخرى غيرها.. ولزم الثاني، وأخذ عند العلوم العقلية، وهي علوم الفلسفة والحكمة التي تشمل على المنطق، والعلم الطبيعي الخاص بالجماد والنبات والحيوان والكواكب، والعلم الالهي، وعلم المقادير الذي يشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم، وهي: الهندسة، والارتماطيقى، والموسيقى والهيئة⁽¹¹⁾.

لذا يذكر عن نفسه: ”لم أزل منذ نشأت وناهزت، مكبا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، منتقلا بين دروس العلم وحلقاته⁽¹²⁾“.

وعندما بلغ ابن خلدون السابعة عشرة من عمره، أي سنة 749هـ، مات والده بالطاعون الذي انتشر في أرجاء العالم الاسلامي من شرقية إلى غربية، كما اجتاح معظم البلاد الاوربية. وقد سماه ”الطاعون الجارف“ الذي ”ذهب الأعيان والصدور، وجميع المشيخة“ وفي السنة التالية، هاجر معظم العلماء والادباء الذين افلتوا من نكبة ذلك الطاعون من تونس إلى فاس، مدينة العلوم والآداب والفنون في المغرب الأقصى. فلزم مجلس شيخه أبي عبدالله الأبلي، الذي بقي في تونس حتى سنة 752هـ، وعكف على القراءة عليه والاستماع إلى مكنون معارفه ثلاث سنين. وهكذا تمت نشأة ابن خلدون ببلوغه العشرين من عمره، وانتهاء ملازمته استاذة الأبلي في تونس⁽¹³⁾.

وفي عام 752هـ بعد رحيل العلماء وسفر شيخه الأبلي إلى فاس حاول ابن خلدون الرحلة إلى المغرب لمواصلة طلب العلم لكن أخيه الأكبر محمد⁽¹⁴⁾ صده عن ذلك، لذا دخل في سلك العمل في الوظائف السلطانية ليسري عن نفسه المنقبضة لسفر اساتذته خاصة اقربهم اليه أبي عبدالله الأبلي، الذي كان قد افاض عليه من واسع علمه الذي شمل المنقول والمعمول. لذلك لم يكن غريبا أن يسجل ابن خلدون خبيثة نفسه، فيقول فيمن كان يعمل معهم، ”قد كنت منطويا على مفارقتهم، لما اصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي، وعطلتني عن طلب العلم“⁽¹⁵⁾ حيث لبي دعوة لوزير ابي محمد بن تافراكين، لكتابة العلامة عن سلطانها أبي اسحاق الحفصي، وهي وظيفة بسيطة في ذلك.

(11) نقلا عن الساعاتي ص 34.

(12) التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقا وغربا، 1999م. (تحقيق تركي فرحان المصطفى)، دار احياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 386 ج 7

(13) نقلا عن الساعاتي ص 35.

(14) لابن خلدون أخوين هما محمد أكبر منه وكان موجها ومرشدا له، ويحيى أصغر منه وقد رشحه لبعض الوظائف التي اعتدز منها.

(15) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 387 ج 7

ثم في سنة 755م (1354م)، وعمره اثنتان وعشرون سنة، دعاه السلطان ابوعنان ليكون عضواً في مجلسه العلمي بفاس. وذلك بعد ان سمع عن شخصيته وعلمه وفضله وشرف أسرته. وفي ذلك يقول ابن خلدون، ”وعاد السلطان ابوعنان إلى فاس، وجمع اهل العلم للتخليق بمجلسه، وجرى ذكري عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس، فأخبره الذي لقيتهم بتونس عني، ووصفوني له، فكتب إلى الحاجب يستقدمني، فقدمت عليه، سنة خمس وخمسين، ونظمني في اهل مجلسه العلمي وأزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته، والتوقيع بين يديه، على كره مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي⁽¹⁶⁾. وعكفت على النظر، والقراءة ولقاء المشيخة، من أهل المغرب، ومن أهل الاندلس، الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الافادة منهم البغية“⁽¹⁷⁾.

لقد كان ابن خلدون يتحين الفرص التي كانت تتاح له اثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع وتلقي العلم وتدريسه، وليرضى بذلك أكبر رغبة كانت كامنة في نفسه، وهي رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية، وأفاد منها التراث الانساني أكثر فائدة، وسجلت اسمه في عالم الخلود⁽¹⁸⁾. ويقول عنهم ابن خلدون وعن غيرهم، ”كلهم لقيت وذاكرت وأفدت منه، وأجازني بالاجازة العامة“⁽¹⁹⁾.

وفي سنة 760م (1359م) أي عندما كان ابن خلدون في السابعة والعشرين من عمره، استعمله السلطان ابوسالم ابراهيم المريني، ”في كتابه سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبته“⁽²⁰⁾. وكانت اكثر كتاباته بالكلام الذي انفرد به يومئذ كما سبق ان ذكرنا، وانثال عليه الشعر في هذه الفترة. ثم ولاه السلطان خطة المظالم، فكانت أول منصب قضائي يحتله، فوفاهها حقها بما عرف عنه من النزاهة والعدل. ولما ثار الوزير عمر بن عبد الله على السلطان وقام بالامر من بعده، أقره على ما كان عليه، ووفر اقطاعه، وزاد في جراته. وهنا يعترف ابن خلدون بأنه كان ينتظر الترقية بعد أن شغل منصبه مدة قاربت ثلاث سنوات، فيقول ”وكنت اسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه، وأدل في ذلك بسابقة مودة معه، منذ أيام السلطان أبي عنان، وصحابة استحكم عقدها بيني وبينه، وبين الامير محمد بن أبي عبد الله صاحب بجاية، فكان ثالث اسافينا، ومصقلة

(16) اختلف العديد من الدراسين في مقصود ابن خلدون بهذه العبارة هل لأنها أقل من مقامه أو فيها تصنع ومجاملة.

(17) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 388 ج 7

(18) (مقدمة ابن خلدون طبعة نهضة مصر) تحقيق د. علي عبدالواحد وافي، ص 61

(19) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 391 ج 7

(20) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 392 ج 7

فكاهتنا⁽²¹⁾. فلما لم يحقق الوزير ما يصبو اليه، وهو في الثانية والثلاثين من عمره، طلب الرحلة إلى بلدة تونس⁽²²⁾، فأجابه الوزير إلى طلبه بعد طول تمنع، وبعد أن وسَّط في الأمر أحد اصدقائه، وهو الوزير مسعود بن رخو بن ماساي، الذي شكا اليه حاله في قصيدة ضمنها أبياتا تشرح دوافع رغبته في مغادرة فاس⁽²³⁾. لكنه اشترط عليه العدول عن تلمسان، التي لا مناص من المرور بها في الطريق إلى تونس⁽²⁴⁾، فاضطر ابن خلدون إلى التوجه شمالا والعبور إلى الاندلس قاصدا السلطان أبا عبد الله محمد الخامس، ثالث ملوك بني الاحمر بفرناطة، وباني مسجد الحمراء الاعظم بها. وكان ابن خلدون قد عرفه حين وفد على السلطان أبي سالم ابراهيم المريني في فاس. وقدم له خدمات كثيرة⁽²⁵⁾.

وقد بلغ من اشتهار ابن خلدون كرجل علم، وذيوع صيته كبجائه له معرفة تامة بأمر الحياة، أنه لفت انظار السلاطين، وجذب اهتمام الامراء والحكام، فكانوا يرسلون اليه يستقدمونه لينظموه في عقد مجالسهم، التي كانت في الازمنة الماضية منتديات علمية، وكثيرا ما كانوا يعهدون اليه بمناصب رفيعة، كان يقبلها حيناً، ويرفضها أحيانا⁽²⁶⁾. حيث نفسه دائما تواقا إلى الاعلى ولديه هاجس العلم والاستزادة منه.

ولقد كان حريا برجل كابن خلدون جمعت شخصيته كل الصفات المنوه بها آنفا أن يكون نسيج وحده في تفكيره، وفي طريقته في النظر في المسائل، وأسلوبه في البحث والتقصي⁽²⁷⁾. أما مخالفته العلماء في عصره وفيما قبل عصره، في الاساليب الفكرية والتطبيقات العلمية، فقد هدته إلى نوع من التنظير أصيل، مكنه من انشاء علمه الاجتماعي، تحديد موضوعه وتصنيف مسأله.

أما هو نفسه فكان يعلم عن يقين أنه شخصية فذة، وأنه يمتاز على غيره من العلماء

(21) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 396ج7

(22) هناك من يرى أن شخصية ابن خلدون العملية كانت انتهائية، لذا تعرض للسجن أكثر من مرة والمضايقة في مرات عديدة والحقيقة أننا لا نستطيع أن ندرس شخصية ابن خلدون كأحداث مجردة لأن ظروف عصره وتناقض الامراء عليه وخوفهم منه أحيانا، وحسد أصحاب المناصب والعلماء له، كلها عوامل تساهم في تفسير سلوكه ولكن ابن خلدون كان صادقا وصريحا حيث ذكر في سيرته ما دعاه ليمض اعماله من خلاف مع هؤلاء السلاطين أو الامراء مثل ذكره طفيان الشيباب أو انتظار الترفيق، وغيرها لقد كان ابن خلدون يمي أنه ابتلي بعصر لم يعرف قدره، لذا عاش بين هم الواقع وحلم المأمول.

(23) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 397ج7

(24) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 398ج7

(25) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 398ج7

(26) نقل عن الساعاتي ص 29

(27) نقل عن الساعاتي ص 29.

والفقهاء خلقا وعلما، وتفكيراً وتعبيراً⁽²⁸⁾، وهذا من اسرار عمقه وصمود أفكاره.

كما يدل على مبلغ احترام السلاطين والوزراء لابن خلدون، وحبهم إياه، وحرصهم على الاستئثار بعلمه وحكمته، انه لما مر بسبته في طريقه إلى الاندلس، وسنه لم تتجاوز الثلاثين، استقبله كبيرها الشريف ابو العباس أحمد بن الشريف الحسيني، "وكان معظماً وقور المجلس، هش اللقاء، كريم الوفاة، متحلياً بالعلم الادب، منتحلاً الشعر، غاية في الكرم وحسن العهد، وسذاجة النفس"⁽²⁹⁾. ويصف ابن خلدون لقاءه له وتوديعه إياه فيقول: "ولما مررت به سنة اربع وستين، أنزلني ببيته ازاء المسجد الجامع، ويلوت منه ما لا يقدر مثله من الملوك، وأركبني الحراقة ليلية سفري، يياشر دحرجتها إلى الماء بيده، اغراباً في الفضل والمساهمة"⁽³⁰⁾.

كان استقبال السلطان أبي عبدالله محمد إياه في غرناطة، كما كان ترحيب وزيره لسان الدين ابن الخطيب به عظيماً. ويصف ذلك ابن خلدون بقوله، "وقد اهتز السلطان لقدمي، وهياً لي منزلاً من قصوره، بفرشة وماعونه، وأركب خاصته للقائي، تحفياً وبرا، ومجارة بالحسنى، ثم دخلت عليه فقابلني بما يناسب ذلك، وخلع علي وانصرفت وخرج الوزير ابن الخطيب فشيئني إلى مكان منزلي، ثم نظمني في علية أهل مجلسه، واختصني بالنجى في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمواكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات انسه، وأقمت على ذلك عنده"⁽³¹⁾. وفي سنة 765هـ (1364م) وكان ابن خلدون قد اتم الثلاثين من عمره، كلفه السلطان ابو عبدالله محمد السفارة عنه إلى "بيرة ابن الهنشة بن اذفونش" الطاغية ملك قشتالة، لاتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدو أي المغرب. ومما لا شك فيه أنه أفاد من وجوده بغرناطة في الاطلاع والبحث والدرس، وحضره على ذلك صحبته الوزير ابن الخطيب السياسي والاديب الذائع الصيت.

وكان ملك قشتالة قد سمع من طبيبه ابراهيم بن زرزور اليهودي الكثير عن ابن خلدون وعلمه وفضله، فلما وفد عليه عاملة بكرامة لا مزيد عليها، وأظهر الاغتباط بمكانه وعرفه بأنه يعلم اولية سلفه بحاضرة ملكه اشبيلية، وطلب اليه المقام عنده، واعد اياه برد تراث سلفه من العقار اليه، وكان بيد زعماء دولته فاعتذر له بلباقة، فقبل عذره وزوده وحمله⁽³²⁾. ولما عاد إلى السلطان في غرناطة بعد نجاح سفارته، أقطعه قرية البيرة من

(28) نقلا عن الساعاتي ص 30.

(29) السذاجة عند ابن خلدون تعني البساطة للنص، انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 993 ج 7

(30) الحراقة سفينة صغيرة وسريعة تتخذ للسفر لمسافات قصيرة للنص، انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 993

(31) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 400 ج 7

(32) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 400 ج 7

أراضي السقى بمرج غرناطة، ولكن لم يلبث حساده من الوصوليين أن سعوا بينه وبين صديقه والقه الوزير لسان الدين ابن الخطيب، وأوهموه بأن ابن خلدون سيحل محله عند السلطان، مستدلين على ذلك بملاسته له، واشتمال السلطان عليه. فلما حركوا غيرته، بدأ يتكر، فلما شم منه ابن خلدون رائحة الانقباض، ورأى استبداده بالدولة، وتحكمه في سائر أحوالها، أنف العيش لديه وآثر الابتعاد عنه، وطلب الارتحال تلبية لدعوة صديقه السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية، بعد ان استولى عليها. وأبت نفسه وهو يستأذن السلطان أبي عبدالله في السفر، ان يذكر له شيئاً من شأن ابن الخطيب إبقاء لمودته. فحزن السلطان لاصراره على الارتحال، ولم يسعه الا الاذن له، وودعه وزوده⁽³³⁾.

وفي منتصف سنة 766م (1365م)، نزل ابن خلدون ببجاية، ورحب به السلطان ابو عبدالله، احتفل لقدمه، واركب اهل دولته للقائه وتهاافت أهل البلد عليه من كل صوب يمسحون اعطافه، ويقبلون يده في يوم كان مشهوداً⁽³⁴⁾.

ويقول ابن خلدون عن عمله الذي شغل به بعد وصوله ومثوله بين يدي السلطان، "وأصبحت من الغد، وقد امر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقلت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة اموره وتديير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبه، وانا مع ذلك عاطف-بعد انصرافي من تديير الملك غدوة- إلى تدريس العلم اثناء النهار بجامع القصة لانفك عن ذلك، حيث كانت محور اهتماماته الاصلية ومركز نشاطه الفكري الدائب⁽³⁵⁾.

ولما وقع الخلاف بين السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية وبين عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة، جمع ابن خلدون للسلطان أبي عبدالله أموالاً كثيرة، أنفقها كلها في محاربة خصمه. فعاد فجمع له اموالاً أخرى من قبائل البربر الموالين له⁽³⁶⁾. ولما انهزم السلطان أبو عبدالله وقتل، كان ابن خلدون مقيماً بقصبه السلطان وقصوره، فطلب منه جماعة من اهل البلد القيام بأعباء الحكم، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء سلطان بجاية

(33) وكتب له الوزير من املائه مرسوماً وقعه السلطان، جاء فيه عن ابن خلدون ما نصه: "أمر به، وأمضى العمل بمقتضاه وحسبه، الامير عبدالله محمد بن مولانا أمير المسلمين أبي الحجاج بن مولانا أمير المسلمين أبي الوليد ابن نصر، ايد الله امره، واعز نصره، وأعلى ذكره، للولي المجلس، الحظي الكمين، المقرّب الاود، الفقيه الجليل، الصدر الاوحد، الرئيس العلم، الفاضل الكامل المرغف الاسمي، الاظهر الأرضي، الاخلص الاصفي، أبي زيد عبدالرحمن بن الشيخ الجليل، الحسين الاصيل، الفقيه المرغف المعظم، الصدر الاوحد الاسفي، الافضل الاكمل، الموقر المبرر، أبي يحيى أبي بكر، ابن الشيخ الجليل الكبير، الرضي الماجد، القائد الحظي، المعظم الموقر، المبرور المرحوم، أبي عبدالله ابن خلدون" انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 403، 404، باختصار.

(34) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 406 ج 7 بتصرف.

(35) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 407 ج 7

(36) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 407 ج 7

الراحل، فرفض وخرج إلى السلطان أبي العباس، وأمكته من بلده التي آلت إليه بانتصاره. فأكرمه السلطان وأجرى أحواله كلها على معهودها. وكثرت السعاية عنده في، والتحذير من مكاني. وشعرت بذلك، فطلبت الاذن في الانصراف بعهد كان منه في ذلك، فأذن لي بعد لأي، وخرجت إلى العرب، ونزلت على يعقوب بن علي. ثم بدا للسلطان في امري، فقبض على أخي، واعتقله ببونة. وكبس بيوتنا يظن بها ذخيرة، وأموالا، فأخفق ظنه⁽³⁷⁾. وعندما سمع ابوحمو سلطان تلمسان ما حدث لابن خلدون في بجاية، كتب اليه كتابا غاية في الرقة والتبجيل، يستدعيه فيه ويعرض عليه خطة الحجابة (رئاسة الوزارة). وقد اكد السلطان في هذا الكتاب أن الدافع إلى ذلك، هو ما يعلمه من محاسن اشتملت عليها أوصاف ابن خلدون، ومعارف فاق فيها نظراءه، ورسوخ قديم في الفنون العلمية وتبحر في الآداب العربية⁽³⁸⁾. فساعدته ابن خلدون وبث الدعوة له بين قبائل رياح، واستمال القلوب اليه، اما وظيفة الحجابة المعروضة عليه، فقد بعث لها اخاه يحيى، الذي كان قد اطلق سراحه من السجن في بجاية، لينوب عنه في الوظيفة لدى السلطان أبي حمو في تلمسان. ويقرر ابن خلدون انه فعل ذلك، ”متفاديا عن تجشم احوالها، بما كنت نزع من غواية الرتب⁽³⁹⁾. وطال على اغفال العلم، فاعرضت من الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس...“⁽⁴⁰⁾، كان ذلك سنة 769هـ (1368)، ولم يكن ابن خلدون قد تجاوز السادسة والثلاثين.

ويرى د. حسن الساعاتي أن سمة الطموح، التي عدت من السمات الرئيسية في شخصية ابن خلدون، ونسجت حولها تكهنات خيالية. ذلك أن رئاسة الوزارة، وهي قمة الرياسة، قد عرضت عليه عرضا كريما، لكنه اعرض عنها مؤثرا الاشتغال بالعلم، الذي كان قد اغفله فترة طويلة، لانشغاله بامور الناس. وليس معنى ذلك اننا نتجه إلى تجريد ابن خلدون من نزعة الطموح، فهي ملازمة لصفات اخرى اتسمت بها شخصيته، كرفعة القدر، وصالة المجد، وعلو الهمة، وصعوبة المقادة. وقد اعترف هو نفسه بذلك عندما وصف خيبة ظنه بالوزير عمر بن عبد الله، بقوله ”وكنت أسمو، بطغيان الشباب، إلى أرفع مما كنت فيه، وادل في ذلك بسابقة مودة معه“⁽⁴¹⁾، لكن طموح ابن خلدون كان طموح رجل فاضل، ظاهر الحياء، عزوف عن الضيم، مفر بالتجلة، حسن العشرة،

(37) انظر تاريخ ابن خلدون. التعريف بابن خلدون. مرجع سابق ص 407ج7

(38) انظر تاريخ ابن خلدون. التعريف بابن خلدون. مرجع سابق ص 408. 409 بتصرف ج7

(39) يؤكد هذا النص أن ابن خلدون لا يجب المناصب والترتب رغم انها تنويه احيانا

(40) انظر تاريخ ابن خلدون. التعريف بابن خلدون. مرجع سابق ص 409ج7

(41) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 396ج7

ميدول المشاركة، عاكف على رعي خصال الاصاله، وأخيرا وليس آخرا، كان طموح رجل يعسرف نفسه حق المعرفة، ويوقن بأن مطمحہ الحقيقى هو تحصيل العلم ونشره بين الناس به، وليس رفع المناصب التي تثير حقد الحاسدين⁽⁴²⁾.

لذا يقول في مراسلة وتناصح مع ابن الخطيب في آخرها "حتى رأى الدهر مكاني، وأمل الملوك استخلاصي، وتجاروا في اتحافي، واللّه المخلص من عقال الامال، والمرشد إلى نبذ هذه الحظوظ المورطة"⁽⁴³⁾.

وبعث ابن خلدون أخاه يحيى ليشغل بدلا منه وظيفه الحجابة لدى السلطان أبي حمو في تلمسان، كان قد اعتزم نفذ يديه من أحوال السلاطين والحكام، وبعث الهمة في مواصلة البحث والتدريس. لكن الفوضى كانت قد ظهرت وأخذت تنتشر في سائر أعمال المغرب الاوسط. حيث تحمل ابن خلدون محاولة عدم الوقوع فيها للصراع بين الحكام ومحاولة تجنبهم، ورحل إلى الاندلس ثم عاد واعتزل في قلعة ابن سلامة.

حيث خرج مسافرا من تلمسان ولحق بأحياء أولاد عريف. ثم اسكنوه بأهله وولده بقصر أبي بكر بن عريف الذي اختطه في قلعه ابن سلامه، من بلاد بنى توجين، التي صارت لهم بإقطاع السلطان. فأقام بها أربع سنوات من 776هـ (1374م) إلى 780هـ (1378م)، متغليا عن الشواغل كلها، وتسنى له تأليف كتاب العبر، والانتهاه من كتابة مقدمته⁽⁴⁴⁾.

وبعد مرور أربع سنوات أو يزيد، رغب ابن خلدون في السفر إلى تونس حيث قرار آبائه، ومساكنهم، وآثارهم، وقبورهم، فكتب إلى سلطانها أبي العباس أحمد ابن أبي سالم الحفصي بالعودة إلى طاعته، والاعتذار عما كان قد بدر منه من منافرة السلطان أبي حمو سلطان تلمسان ضده، فرد عليه السلطان أبو العباس بالصفح، والاسراع في القدوم فارتحل إليه، ووافاه بظاهر سوسة، وأتم وفادته، وأكرمه، وبألف في الايناس به، وشاوره في مهمات اموره، ثم رده إلى تونس، وأوصى نائبه بها بتهيئة المنزل له، واجزال الاحسان إليه⁽⁴⁵⁾. وهناك في تونس ألقى عصا التسيار، وتم له الاستقرار، فأرسل يستقدم الاهل والولد، وجمع شملهم في مرعى نعمة السلطان ابي العباس ورعايته.

(42) نقلا عن الساعاتي ص 46. 47.

(43) تراسل ابن خلدون مع ابن الخطيب وبألناظ مؤدبة ومن خلالها حذر ابن خلدون صاحبه ابن الخطيب من تقلب السلطان عليه وهذا ما حدث حيث قتل ابن الخطيب نتيجة بعض الأخطاء السياسية واتهامه بتهم لا تليق، وتغير السلطان عليه وهذا أحد العوامل التي غيرت نفس ابن خلدون عن السياسة وجعله يمتزلا بعد وفاة صديقه ابن الخطيب.

(44) ذكر ابن خلدون أنه كتب المقدمة في أربعة أشهر وأيام وبدأ في كتابة التاريخ ولكنه احتاج فيما بعد على تطوير الافكار والاضافة عليها لانه أثناء انقطاعه للكتابة كانت المراجع لديه قليلة ولا تتوفر الا في المواسم لذا أتم التأليف والاضافة لاحقا.

(45) انظر تاريخ ابن خلدون. التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 449 بتصرف.

وتفرغ للعلم والتدريس، وانهاه عليه طلبه العلم، الذين انفضوا من حول محمد عرفة، امام الجامع، وشيخ الفتيا في تونس. فأوغر ذلك صدره، وجعله يستمع إلى نداءات بطانة السلطان للإيقاع بابن خلدون، لأنه صار أثيرا عنده، فأقبل عليه، واستدناه لمجالسته، والنجى في خلوته، لكن السلطان خلال ذلك كان معرضا عنهم، وكلفه بالعكوف على انجاز كتاب العبر، لأنه كان يقدر المعارف ويتشوق إلى الاخبار. فأكمل منه نسخة رفعها إلى خزانة السلطان⁽⁴⁶⁾.

وأخذ السلطان معه في احدى حروبه على كره من ابن خلدون، وفي المرة الثانية خشي ابن خلدون أن يأمره السلطان بملازمته مرة اخرى بالخروج ويدخله معه في شؤون السياسة والحرب، ولذا توسل إليه في تخليه سبيله لقضاء الحج، منتهزا فرصة وجود سفينة بالمرسى مقلعه إلى الاسكندرية، فأذن له. ويقول ابن خلدون في هذه المناسبة: ” وخرجت إلى المرسى، والناس متسائلون على اثرى من أعيان الدولة والبلد وطلبة العلم. فودعتهم وركبت البحر منتصف شعبان من السنة (784هـ)، وقوضت عنهم بحيث كانت الخيرة من الله سبحانه، وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم.

وكان غرض ابن خلدون من سفره من تونس إلى مصر في منتصف 784هـ (أكتوبر 1382م)، فضلا عن التخلص من ارادة السلطان ابي العباس، الحج إلى بيت الله الحرام، والتفرغ لتجديد ما كان عنده من آثار العلم، على حد تعبيره. أما الحج فلم يقدر له سنتئذ، على الرغم من اقامته بالاسكندرية شهرا لتهيئة اسبابه⁽⁴⁷⁾.

ولابد أن فكرة السفر إلى مصر، للتزود منها بالعلم، ومشاهدة عز الاسلام، كانت تراود ابن خلدون، ان لم تكن تلح عليه، منذ أن برهن في مقدمته على صحة فرضه ” في ان العلوم انما تكثر العمران وتعظم الحضارة، وكتب يقول ” نحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم، انما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتقننت، ومن جملة تعليم العلم، ويعود فيؤكد ذلك في موضع آخر في المقدمة قائلا ” ولا اوفر اليوم في الحضارة من مصر، فهي ام العالم، وايوان الاسلام، وينبوع العلم والصنائع“⁽⁴⁸⁾.

ذلك ما كتبه عن مصر وهو بعيد عنها في المغرب. فلما جاء إلى مصر ثم انتقل إلى عاصمتها القاهرة، وأخذ يشاهد عيانا ما كان يقصر عن تخيله بالسماع، كتب يقوم

(46) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 449 ج 7

(47) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 455 ج 7 بتصرف، يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون تمعد أن يجلس في الاسكندرية لانه لا يريد العودة لتونس وينوي الاستقرار بمصر لانه قد ترك السياسة ومشاكلها ويريد أن يجدد حياته بعيدا عن وضع السابق وهذا ما كان له.

(48) المقدمة ص 455.

”فرأيت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الامم ومدرج الذر من البشر، وايوان الاسلام، وكروسي الملك، تلوح القصور والواووين في جوه، وتزهو الخوانك والمدارس بأفاقه، وتضئ البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل العلل سبحة، ويجبي اليهم الثمرات والخيرات ثجة، ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، واسواقها تزخر بالنعم⁽⁴⁹⁾. لقد كان دخوله القاهرة دخول عالم مغربي، انشأ بين العلوم علما جديدا، هدته اليه قريحته وسط حضارة ساذجة بالقياس إلى حضارتها، فكان يتوق إلى معرفة وقع افكاره الجريئة الفريدة في نفوس علمائها وطلاب العلم فيها، وكان يرغب رغبة شديدة في تأكيد ذاته، في ذلك البلد العريق في الحضارة، الذي يظهر فيه معدن العالم على حقيقته⁽⁵⁰⁾.

ولذلك نجد أن ابن خلدون، ما ان دخل القاهرة، واقام بها أياما، حتى انثال عليه طلبه العلم بها، للإفادة من علمه الذي كانت تتحدث به الركبان. فجلس للتدريس بالجامع الازهر، وكان ذلك حدثا لم ينفله المؤرخون المغنيون بالعلم وأهله. وكان حيثذاك في الخمسين من عمره⁽⁵¹⁾.

وبعد أن قدم ابن خلدون نفسه إلى أهل العلم في القاهرة، كانت القاهرة - اذ ذاك -

حاضرة كبيرة لدولة كبيرة، وقد بدأت مرحلة جديدة من تاريخها بولاية الظاهر برفوق (1382/784-1399/801هـ) وهو السلطان الاول من سلاطين المماليك الجراكسة⁽⁵²⁾

الذي أبر لقاءه، ووفر الجراية له من صدقاته، شأنه من أهل العلم. وطلب منه الشفاعة إلى السلطان ابي العباس المغربي لتخليه سبيل أهله وولده، ففعل وأبحروا له، لكنه عندما ذهب للقائهم بالاسكندرية، كانت هناك عاصفة هوجاء أغرقت السفين بمن فيه، فكان مصابه فادحا، عظم فيه جزعه، ورجح فيه زهده، حتى أنه اعتزم اعتزال منصب قاضي قضاة المالكية، الذي كان قد عين فيه سنة 786هـ (1384هـ)، وبذل جهده في اصلاح القضاء، الامر الذي أغضب منه الخاصة والعامة ممن ألفوا الفساد والظلم والاستبداد.

وقد كتب في ذلك يقول: ” فقمتم بما دفع علي من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما امنني عليه من احكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة،

(49) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون. مرجع سابق ص 455. 456. الحقيقة أن القاهرة لازالت حاضرة العرب. ولازال نمط التزامم فيها يتزايد وكيف لو أبصرها ابن خلدون الان لمبر عن وضعها بأوصاف اعظم.

(50) نقلا عن الساعاتي ص 56.

(51) نقلا عن الساعاتي ص 56.

(52) ينقسم المماليك إلى دولتين من 658-784. المماليك التركية الذين من أصل تركي ثم عقبهم الشركسية. وهما عرفتتان مختلفتان.

مسويا في ذلك بين الخصمين، أخذ بحق الضعيف من الحكيمين، معرضا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحا إلى التثبت في سماع البيّنات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات. فقد كان البر منهم مختلطا بالفاجر، والطيب متلبسا بالخبث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة، فان غالبهم مختلطون بالامراء، معلمين للقرآن، وأئمة الصلوات، يلبسون عليهم العدالة، فيظنون بهم الخير، ويقسمون لهم الحظ من الجاه في تزكيتهم عن القضاة، والتوسل لهم، فأعضل داؤهم، وفشت المفاسد بالتزوير والتدليس بين الناس منهم، ووقفت على بعضها فعاقبت فيه بموجع العقاب، ومؤلم النكال، وتأدى إلى العلم بالجرح في طائفة منهم، فمنعتهم من تحمل الشهادة⁽⁵³⁾.

وكان قد دعي لمنصب قاضي القضاة هذا، وهو يقوم بتدريس الفقه في المدرسة القمحية⁽⁵⁴⁾، التي كان قد عين للتدريس بها في اوائل السنة نفسها. ولكنه عدل عن عزمه ترك منصب القضاء مخافة ان يغضب السلطان، الذي سرعان من أعفاه منه اشفاقا عليه من مصابه الجلال. فعكف على التدريس، والاطلاع والتأليف، مدة ثلاث سنوات، أدى بعدها فريضة الحج، ثم عاد إلى ما كان عاكفا عليه، حتى سنة 791م (1389م) التي عين فيها مدرسة للحديث في مدرسة صلفتمش. وكان من جرائمها عزله منها، فأكب على الاشتغال بالعلم انكباب المتفرغ، تأليفا وتدريسا، حتى سنة 801م (1399م)، التي بعث فيها السلطان برقوق اليه يستدعيه من مزارعه بالفيوم، وقلده وظيفة القضاء للمرة الثانية، تلك الوظيفة التي كان يرى أن ابن خلدون هو الاولى بها. لولا وجود الذين شغبوا من قبل في شأنه، من الامراء وكبار الحاشية، فلما ولي الوظيفة، جرى على السنن المعروف منه، من القيام مما يجب للوظيفة شرعا وعادة، الامر الذي كان يرضي السلطان، وعندما ولي ملك مصر السلطان فرج، بعد وفاة أبيه السلطان الظاهر برقوق أبقى ابن خلدون في منصبه القضائي. ثم استصعبه السلطان فرج في سفره إلى دمشق للقضاء على اعدائه الخارجين على حكمه لصغر سنه ولكنه انتصر عليهم وقتلهم، ثم عاد إلى مصر وترك ابن خلدون يرحل إلى مدينة القدس، لزيارة بيت المقدس، والمزارات المقدسة الاخرى، وبعد عودة ابن خلدون من هذه الزيارة في رمضان سنة 802م (1400م) أخذ يقضي بين الناس حتى اوائل العام الذي تلاه. حيث عزل من منصب القضاء، لنجاح نائبه في السعي لهذا المنصب بالدس والرشوة. فرجع ابن خلدون

(53) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 458 ج 7

(54) لهذه المدارس قصة وهي أن الناصر صلاح الدين الأيوبي حينما استرد مصر من العبيديين أعاد مذهب السنة وجعل لكل مذهب مدرسة ووقف يدر عليه وكان من نصيب المذهب المالكي أوقاف في الفيوم تعتمد على زراعة القمح ولذا سميت بهذا الاسم.

للاشتغال بما كان مشتغلاً به من تدريس العلم وتأليفه⁽⁵⁵⁾.

ولما وصل إلى مصر حين استيلاء تيمور لنك على مدينة حلب، وعبث عساكره فيها، ونهبهم لاموال الناس ومتاعهم، ومصادرتهم لممتلكاتهم، واستباحتهم حرهم. تجهز السلطان فرج للمدافعة عن الشام، ونادى في الجند بالرحيل إليها. وكان ابن خلدون يومئذ معزولاً عن وظيفة قاضي القضاة، لكن الأمير يشك دوا دار السلطان استدعاه، وأراده على السفر معه في ركب السلطان، فرضي بعد تمنع، وسافر معهم في منتصف ربيع ثان سنة 803م (1401م)، فوصلوا إلى دمشق، وضرب السلطان بخيامه وأقييته فيها. بينما وصل تيمور لنك وعساكره وضرىوا خيامهم خارج المدينة. وتجاول العسكران ثلاث مرات أو اربعا في أكثر من شهر، وكانت الحرب بينهم سجالاتاً حدث أن علم السلطان وكبراء امرأته بمحاولة بعض الأمراء الهرب إلى مصر والثورة ضدهم فاجمع رأيهم للعودة إلى مصر، تاركين ورائهم ابن خلدون وجمع من العلماء يسوون الأمور، وقد واجه ابن خلدون موقفاً دقيقاً ومشحون بالصعاب. وجاءه القضاة والفقهاء، واتفق رأيهم على طلب الأمان من تيمور لنك على بيوتهم وحرهم، واجابهم هو إلى ما طلبوه، وسأل كبيرهم، القاضي الحنبلي، برهان الدين بن مفلح عن ابن خلدون، وعماً إذا كان قد سافر مع السلطان إلى مصر، أو أنه مقيم بدمشق، فأخبره بأنه مازال مقيماً بها. وبات ابن خلدون ليلته على أهبة الخروج إلى تيمور لنك⁽⁵⁶⁾ وفي الصباح الباكر طلب إلى جماعة عند الباب أن يمكنوه من بغيته، فدلوه من السور بعد تمنع، فوجد من بطانة أمير التتار من أوصله إليه. فرحب به تيمور لنك، وادناه منه، وطلب أن يقص عليه طرفاً من حياته، ويصف له بلاد المغرب، من اقصاه إلى اقصاه، فأجاب ابن خلدون إلى طلبه. ثم اخذ يتمور لنك يسأله رأيه في مسائل معينة، وابن خلدون يجيب في اعتداد العالم العليم، ويعامله بكبرياء المسلم الأبى الكريم. وبعد ان أقام عنده في خيامه خمسة وثلاثين يوماً، يباكره ويرأوجه، صرفه اجابة إلى طلبه⁽⁵⁷⁾، فعاد إلى مصر في شعبان من سنة 803م (1401م)⁽⁵⁸⁾.

وكان قد أشيع في مصر، لما طال غياب ابن خلدون في الشام، دون ورد أخبار منه، أنه هلك. فعين في منصب قاضي القضاة احد فضلاء المالكية. ولكن ما أن رجع ابن خلدون

(55) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 460 ج 7 بتصرف.

(56) ذكر معظم المؤرخين الذين كتبوا عن تيمور لنك حيث أثر الاسلام في قبائل منهم ودخلوا فيه أنه كان مسلماً وان كان اسلامه فيه شيء من الجهل بالدين.

(57) يقال ان بن خلدون كتب كراساً لتيمور لنك حسب طلبه عن احوال المغرب ولكنه لم يصل اليها هذا الكراس.

(58) بعض الدارسين لسيرة ابن خلدون والذين يقفون منه موقفاً بين يرون أنه انتهائى وعاد إلى مفارقاته السياسية وأنه عرّف تيمور لنك بأحوال المغرب طمعاً في يحصل منه على منصب، وان كان ذلك خلاف الواقع لأن ابن خلدون هدفه تهدئة تيمور لنك تقادياً لأذية البلاد والعباد.

حتى عدل عن ذلك، وولي الوظيفة بعد ايام من وصوله. فاستمر على الحال التي كان عليها من القيام بالحق، والاعراض عن الاعراض، والانصاف من المطالب.

ولم يرق ذلك من لا يدين للحق، ولا يعطي النصفة من نفسه. فأقصى ابن خلدون عن الوظيفة، وعين بدلا منه شخص من المالكية ووصل إلى المنصب بالرشوة. لكن السلطان سرعان ما راجع بصيرته، وانتقد رأيه، وأعاد ابن خلدون إلى الوظيفة في اخر سنة 804م (1402م)، أي بعد خمسة اشهر من اقصاء ابن خلدون. فأجرى حال القضاء على ما كان في عهده، واستمر في وظيفته سنة وشهرين، أي حتى اوائل ربيع الاول سنة 806م (1404م)، ثم نحي عنها مدة خمسة اشهر، ثم اعيد إليها عاشر شعبان 807م (1405م)، لمدة قصيرة لم تتجاوز أربعة اشهر، ثم اقصي في اواخر ذي القعدة من السنة نفسها. وظل خارج الوظيفة مدة ثمانية اشهر، اعيد بعدها إلى منصب قاضي القضاة للمرة السادسة، في شعبان سنة 808م (1406م). وثناء القدر أن توافيه المنية بعد بضعه أسابيع من توليه هذا المنصب، فدفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة، في السادس والعشرين من رمضان سنة 808م (17 آذار (مارس) 1406م)⁽⁵⁹⁾.

وقد أسهبنا في سيرة ابن خلدون وحياته لأنها تعتبر مدخلاً مهماً لمعرفة شخصيته و انجازاته العلمية. وقبل أن ننهي سيرة ابن خلدون يمكن أن نستكشف جزء من شخصية ابن خلدون وصفاته من خلال وصف صديقه ابن الخطيب الذي يعرفه عن قرب الذي كتب عنه قائلاً ” هو رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الخصال، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاصي الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لقنن الرياسة، خاطب للحفظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزايا، سديد البحث كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الحفظ، مغري بالتجلة، جود الكف، حسن العشرة، مبذول المشاركة، عاكف على رعي خصال الاصاله، مفخرة من مفاخر التخوم المغربية“ ووصف ابن الخطيب هذا مبني على معرفة ابن خلدون و صداقة له استمرت نيفا وخمس عشرة سنة⁽⁶⁰⁾. رحمه الله رحمة واسعة.

حرره

• د. عبد المحسن بن أحمد العصيمي

1433/12/3 م 2012/10/17

(59) نقلا عن الساعاتي، ص 61.

(60) نقلا عن الساعاتي ص 28.



بابل

المؤلفات
و
ببلوغرافيا
مؤلفات
عن ابن خلدون

ببلوغرافيا



مؤلفات ابن خلدون:

العديد من الكتب وردت في عدة مراجع، وقد جمع عناوينها د. عبد الرحمن بدوي في كتاب "مؤلفات ابن خلدون"

1. كتاب "المبروديان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" وهو كتاب عن تاريخ العالم منذ بدء الخليقة حتى عصر ابن خلدون، يقع في سبع أجزاء.
2. المقدمة وهي الجزء الأول من كتاب العبر، وهي أشهر مؤلفاته.
3. التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، كتبه في آخر كتاب التاريخ "المبتدأ والخبر".
4. شرح البردة شرحا بديعا⁽¹⁾.
5. ولخص كثيرا من كتب ابن رشد⁽²⁾.
6. ألف كتابا في الحساب⁽³⁾.
7. "لباب المحصل في اصول الدين تصنيف العبد الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي" وهو كتاب مطبوع.
8. شرح "رجز في اصول الفقه للسان الدين ابن الخطيب"⁽⁴⁾.
9. تقييد في المنطق، قال لسان الدين ابن الخطيب في الاحاطة "وعلق للسلطان، أيام نظره في العقليات، تقييدا مفيدا في المنطق"⁽⁵⁾.
10. شفاء السائل لتهديب المسائل.
11. كتيب صغير تحدث فيه ابن خلدون عن بلاد المغرب وهو عبارة عن وصف تفصيلي لبلاد المغرب وضعه تلبية لطلب تيمور لئلا يلقاه في حصار دمشق، وهذا الكتيب لم يصل إلينا بعد.

(1) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، كتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، للدكتورة زينب محمود الخضيري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، ص 46.

(2) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، نفس المرجع السابق، ص 46.

(3) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، نفس المرجع السابق، ص 46.

(4) بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، 2006، القاهرة، مصر، ص 11.

(5) نفس المرجع السابق ص 10، وذكر د. بدوي أنه لم يوضح أي سلطان قدمه له.

بيلوغرافيا - مؤلفات عن ابن خلدون

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١	ابراز الوهم المتكون من كلام ابن خلدون	الصادق، احمد	١٩٢٤	دمشق	
٢	الاستيمولوجيا العقول و الامتقول في مقدمة ابن خلدون	الجابري، محمد عابد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٧٢-١٣٢
٣	ابن قاييت الطنجي محققا لأثار ابن خلدون-	ابن شريفة، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	١٦٢-١٧٢
٤	ابن خلدون	الاسنكري، الشيخ أحمد		الجمع العلمي العربي-دمشق	مقال
٥	ابن خلدون	الفري، الشيخ عبدالقادر	١٩٢٨	بيروت	محاضرة
٦	ابن خلدون	قمبر، الاب يوحنا	١٩٤٧	سلسلة فلاسفة الإسلام ببيروت	
٧	ابن خلدون	-	١٩٣٢	مجلة الحديث- حلب	
٨	ابن خلدون	زيدان، جورجى		الهلال ٣	
٩	ابن خلدون	العظمة، عزيز	٢٠٠٠	بيروت	
١٠	ابن خلدون	زيدان، جرجى		مجلة الهلال	
١١	ابن خلدون	شرف الدين، خليل	١٩٨٣	منشورات دار ومكتبة الهلال	
١٢	ابن خلدون	شيخ الأرض، تيسير	١٩٦٦	دار الانوار بيروت	
١٣	ابن خلدون	صليبا، جميل	١٩٣٣	مطبعة ابن زيدون-دمشق	
١٤	ابن خلدون	عبد، يحي محمد أحمد	١٩٩٤	كلية اللغة العربية المنصورة - القاهرة	
١٥	ابن خلدون ، القاضي	المدني، الهادي	١٩٧١	مجلة القضاء والتشريع-تونس	٤٥-٣٩
١٦	ابن خلدون اسلاميا	خليل، عماد الدين	١٩٨٥	المكتب الاسلامي-دمشق	
١٧	ابن خلدون أشهر مؤرخ عرطفه الإسلام	عكاوي، رحاب	١٩٩٨	دار الفكر العربي-بيروت	
١٨	ابن خلدون الرائد	استايبه، طابيان	٢٠٠٧	مكتبة الاسكندرية	
١٩	ابن خلدون الشاعر	وليد، علي عبدالواحد	١٩٧٩	مجلة الشعر- مصر	مقال
٢٠	ابن خلدون المغربي وهيربرت اسبنسر الألجيري		١٨٨٦	مجلة المقتطف	
٢١	ابن خلدون المفكر العربي الاصيل	جودي، عبدالامير	١٩٨٦	بغداد	
٢٢	ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع	ابن عاشور (محمد فاضل)	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص ٧٩-٨٢
٢٣	ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع	وليد، علي عبدالواحد	١٩٦٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية- القاهرة	ص ٦٢-٧٨
٢٤	ابن خلدون بالمدرسة العادلية	المغربي، ميد القادر	١٩٢٩	مجلة محمد والحرب	ص ٣٨-٨٢
٢٥	ابن خلدون بمثابة من الإشارة	المرزوقي، ابويعرب	١٩٩٧	مجلة الحياة الثقافية- ص ٨١- تونس	ص ٢٢-٢٩
٢٦	ابن خلدون بين الفكر والسياسة	زيادة، معن	١٩٨١	معهد الانماء العربي- بيروت	
٢٧	ابن خلدون بين العلم و السياسة	يوسف، الشيخ سليمان داود	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون	ص ١٢٤- ١٧٧
٢٨	ابن خلدون بين حياة العلم و دنيا السياسة	الوماجري، محمد طه	١٩٨٠	دار النهضة العربية-بيروت	
٢٩	ابن خلدون حياته و تراثه الفكري	صنان، محمد عبدالله	١٩٣٣	دار الكتب المصرية	
٣٠	ابن خلدون حياته و تراثه الفكري	صنان، محمد عبدالله	٢٠٠٦	دار الكتب- القاهرة	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢١	ابن خلدون رائد السياسة الحديثة، ترجمة سعيدة غنيم، سجل الثقافة الرفيعة	روژنقال، هراتنز - ترجمة سعيدة غنيم	١٩٥٨	سجل الثقافة الرفيعة - القاهرة	ص ٧٠-٧٥
٢٢	ابن خلدون رائد الفكر الحديث	طالب، محمد سعيد	٢٠٠١	الهلالى - دمشق	
٢٣	ابن خلدون شاعرا	حسين، فردوس	٢٠٠٠	دار الفكر العربي - القاهرة	
٢٤	ابن خلدون في الفكر العربي الحديث	جدمان، همي	١٩٨٠	الحياة الثقافية - تونس	
٢٥	ابن خلدون في الكتابات المعاصرة	نجاحي، محمد العزيز	٢٠٠٦	كلية الآداب والعلوم الانسانية - سفاقس	
٢٦	ابن خلدون في الميزان	وجدي، محمد فريدي	١٩٣٢	مجلة المتقطف	مقال ص ١٢٣٤-١٢٤٢
٢٧	ابن خلدون في الميزان	وجدي، محمد فريد	١٩٣٢	دار الهلال - القاهرة	
٢٨	ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي	بن ميلاد، محجوب	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية - تونس	ص ١١١-١٢٥
٢٩	ابن خلدون في دائرة المعارف	صليبيا، جميل	١٩٦٠	بيروت	
٤٠	ابن خلدون في دراسات عصرية	رسلان، صلاح، وآخرون	٢٠٠٧	مطبعة دار الكتب والوثائق العربية - القاهرة	
٤١	ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية	الطباع، عمر فاروق	١٩٩٢	مؤسسة المعارف - بيروت	
٤٢	ابن خلدون في متناول الباحثين الروس (السوفييت)	بدرخان، فصيح		ندوة "ابن خلدون ووحدة المعرفة"	
٤٣	ابن خلدون في مراهبا النقد المعاصر	الجلي، علي	٢٠٠٤	دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد	
٤٤	ابن خلدون في مصر	عنان، محمد عبدالله		مجلة الرسالة	مجموعة مقالات
٤٥	ابن خلدون في منظور الحداثة	فاصيف، نصار	٢٠٠٦	مجلة المستقبل العربي - بيروت	
٤٦	ابن خلدون كتاب العبر	داغر، يوسف	١٩٩٢	مؤسسة جمال للطباعة والنشر	تحقيق
٤٧	ابن خلدون مؤرخا	عاصي، حسين	١٩٩١	دار الكتاب العلمية	
٤٨	ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع	الجلو، عبده	١٩٦٩	دار الحكمة بيروت	
٤٩	ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع	عياد، كامل		الحديث - حلب	مقال ص ١٥٥-١٦٠
٥٠	ابن خلدون مبدعا	الساماتي، سامية حسن	٢٠٠٦	الجلس الاعلى للثقافة - القاهرة	
٥١	ابن خلدون مرآة الجوكوندا	قريسة، نبيل خلدون	٢٠٠٦	دائرة المعرفة للنشر - تونس	
٥٢	ابن خلدون ومكانته في تاريخ الفكر	جيور، جيرانييل		مجلة الاديب	
٥٣	ابن خلدون من منظور آخر - ترجمة محمد الهلالى ويشري الفكيكي	الشداي، عبدالسلام	٢٠٠٠	دار تويقال للنشر - الدار البيضاء	
٥٤	ابن خلدون من منظور جديد	الشداي، عبدالسلام، ترجمة محمد الهلالى ويشري الفكيكي	٢٠٠٠	دار تويقال للنشر، الدار البيضاء	
٥٥	ابن خلدون منشئ علم الاجتماع	وايي، علي عبدالواحد	١٩٥٦	دار نهضة مصر - القاهرة	
٥٦	ابن خلدون ناقد التاريخ والأدب	موليا، عثمان	١٩٧٥	مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية	
٥٧	ابن خلدون وأرسطو	بدوي (عبد الرحمان)	١٩٦٢	اصمال ندوة ابن خلدون - القاهرة	ص ١٥٢-١٦٢
٥٨	ابن خلدون والتجاوز الممكن	أو مليل (علي)	١٩٧٩	اصمال ندوة ابن خلدون	ص ١٤-١٧

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٥٩	ابن خلدون و العرب	الدوري، عبدالعزيز	١٩٩٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية	ص ٥٠١-٥١٥
٦٠	ابن خلدون و العرب، مفهوم الامة العربية، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم و الازمة المعرفية	الدوري، عبدالعزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	ص ١٢٥-٢٢٢
٦١	ابن خلدون و العلوم العقلية، أعمال ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر	السويس، محمد	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر - تونس	ص ١٥٥-١٧٨
٦٢	ابن خلدون و المجتمع العربي	الوردي، علي	١٩٩٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة	ص ٥١٧-٥٣٢
٦٣	ابن خلدون و انسداد العرفان العربي في العهد الوسيط، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و المفاهيم و الازمة المعرفية	حميش، بنسالم	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص ١٩٠-٢٠٤
٦٤	ابن خلدون و تاريخ العلوم	الاهواني (احمد فؤاد)	١٩٩٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون	ص ١٦٥-١٧٢
٦٥	ابن خلدون و تاريخ فني التوشيح و الزجل	الاهواني (عبد العزيز)	١٩٩٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون - القاهرة	ص ٤٧٣-٤٨٧
٦٦	ابن خلدون و تجربة التاريخ المسدود	حميش، بنسالم	١٩٧٩	منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية - الرباط	ص ٣٩٩-٣٨٧
٦٧	ابن خلدون و عصره.	بركات (أنيسة)	١٩٨٣	في أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون - الجزائر	ص ٣٨-٢٧
٦٨	ابن خلدون و علاقاته بالدولة المرينية	حاجيات، عبد الحميد	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون	ص ١٠٥-١١٦
٦٩	ابن خلدون و ما أدها لدراسة التاريخ	وهبي، محمد	١٩٤٨	مجلة الاديب	ص ٣٤
٧٠	ابن خلدون و ماكيائتي	العروي، عبد الله	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ١٨٣-٢٠٣
٧١	ابن خلدون و أرسطو	بدوي، عبدالرحمن	١٩٩٢	مهرجان ابن خلدون	
٧٢	ابن خلدون و التشكيلية الاجتماعية الاقتصادية المغربية في عهد ما قبل الاستعمار	المثوني، خالد	١٩٨١	مجلة الفكر - تونس	ص ٣١-٢٤
٧٣	ابن خلدون و العدل	عبد السلام، احمد	١٩٨٩	الدار التونسية للنشر	ص ١١٥-١٠١
٧٤	ابن خلدون و العدل	عبد السلام، احمد	١٩٨٩	الدار التونسية للنشر - تونس	
٧٥	ابن خلدون و العرب			مجلة الحديث	
٧٦	ابن خلدون و العرب - مفهوم الامة العربية في الفكر الاجتماعي الخلدوني - المنهج و المفاهيم و الازمة المعرفية	الدوري، عبدالعزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	
٧٧	ابن خلدون و العلوم العقلية	السويس، محمد	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية، عدد ٩	ص ٨٨-٦٨
٧٨	ابن خلدون و الفكر الجغرافي السياسي المعاصر	حداد، معين		ندوة ابن خلدون و وحدة المعرفة	
٧٩	ابن خلدون و المرأة في الحكاية التاويل	كبيطو، صيدالفتاح	١٩٨٨	دار توبقال - الدار البيضاء	
٨٠	ابن خلدون و النقد الحديث	عنان، محمد عبد الله		مجلة القطف	مقال
٨١	ابن خلدون و دراسات التحقيقات المادي للتاريخ	العاني، ندير	١٩٨٤	دار الهمداني للطباعة - ص ٨١	
٨٢	ابن خلدون و تاريخ فني التوشح و الزجل	الاهواني، عبدالعزيز	١٩٩٢	مهرجان ابن خلدون	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٨٣	ابن خلدون وتاريخيته	العظمة، عزيز ترجمة عبدالكريم ناصيف	١٩٨٧	دار المطبعة - بيروت	
٨٤	ابن خلدون وتفوق الفكر العربي اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة	العالمي، مصباح	١٩٨٨	الدار الجماهيرية للنشر- طرابلس	
٨٥	ابن خلدون ورسالته للقضاة، مزيل اللام من حكام الانام لولي الدين عبدالرحمان بن محمد بن خلدون	عبدالمعزم أحمد، فؤاد	١٩٩٧	دار الوطن - الرياض	
٨٦	ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث - دراسة تحليلية	البعلي، فؤاد	١٩٩٧	دار المدى للثقافة والنشر - دمشق	
٨٧	ابن خلدون وعلوم الحديث	وليد، علي عبدالواحد	١٩٦٢	مجلة منبر السلام	مقال
٨٨	ابن خلدون وعلوم اللسان	المهيري، عبدالقادر	١٩٨٥	حوليات الجامعة التونسية - عدد ٢٤	ص ٧-٢٣
٨٩	ابن خلدون وعلوم المجتمع	عبدالموتى، محمود	١٩٧٧	الدار العربية للكتاب - طرابلس	
٩٠	ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية	فارس، بشر		مجلة المقتطف	
٩١	ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية	بوتول، جاستون	١٩٦٤	المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة	
٩٢	ابن خلدون وما أراه إلى دراسة التاريخ	وهبي، محمد	١٩٤٨	مجلة الاديب	
٩٣	ابن خلدون وميكافيلي	العروي، عبدالله	١٩٩٠	دار الساقى	
٩٤	ابن خلدون وميكافيلي	عنان، محمد عبدالله		مجلة الرسالة	مقال
٩٥	ابن خلدون - فصل في دائرة المعارف الإسلامية	بل (الأفرد)	١٩٦٩	دائرة المعارف الإسلامية - القاهرة	
٩٦	ابن خلدون - فصل في دائرة المعارف التونسية	الطالبي، محمد	١٩٩٤	بيت الحكمة	
٩٧	ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون	الكرمي، ابوصهيب	١٩٩٨	بيت الافكار الدولية - صمان	
٩٨	ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل	الطنحي، محمد بن تاويت	١٩٥٨	استنبول	تحقيق
٩٩	ابن خلدون، كيف قرأه المؤرخون العرب	قاسم، قاسم عبده	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة	
١٠٠	ابن خلدون،	كرد، محمد علي	١٩٤٦- ١٩٤٧	مجلة المجمع العربي	٣٩٦-٤٠٤
١٠١	ابن خلدون، حياته وأعماله	المغربي، عبدالقني	١٩٩٣	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر	
١٠٢	اتهام ابن خلدون بالتحامل على العرب	وليد، علي عبدالواحد	١٩٧٣	مجلة الاصالاة الجزائرية	مقال
١٠٣	أثر ابن خلدون في بحث الفكر الفلسفي الحديث في مصر	عبدالقني، مصطفى لبيب	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية	
١٠٤	أثر الثارابي في فلسفة ابن خلدون	السعيدى، حمد خلف علي	٢٠٠٦	دار الهدى - بيروت	
١٠٥	أثر المقدمة في مؤلفات القرن التاسع الهجري من خلال مقارنة بين مقدمة ابن خلدون و مقدمتي ابن الأوزق	ميلاد، خالد	١٩٨٩	حوليات الجامعة التونسية - عدد ٣٠	ص ٢٢١- ٢٤٨
١٠٦	أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة	علال، خالد كبير	٢٠٠٥	دار الامام مالك للكتاب - الجزائر	
١٠٧	آراء ابن خلدون الاقتصادية	المحصاني، صبحي		مجلة المشرق	مقال - بالفرنسية
١٠٨	آراء ابن خلدون الاقتصادية	محصاني، صبحي	١٩٣٢	بيروت	بالفرنسية

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٠٩	إسهام الفكر الخلدوني في إدراك التاريخ وعلم الاجتماع من خلال المقدمة وتاريخ ابن خلدون	قدورة، زاهية	١٩٨٦	أعمال الملتقى الدولي الثاني عن ابن خلدون- الجزائر	ص ٢٤-٢١
١١٠	اصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية ارسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون	المرزوقي، ابويهراب	١٩٩٤	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	
١١١	إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية	المرزوقي، ابويهراب	١٩٨٣	شؤون عربية- عدد ٢٤- تونس	ص ١١٥-١٣٢
١١٢	أشواء على محددات العقل العراني الخلدوني	الزواوي، د. محمود	٢٠٠٣	مركز النشر الجامعي تونس	
١١٣	أشواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة العرفية	الزواوي، محمود	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص ٩٩-١٢٢
١١٤	أعمال مهرجان ابن خلدون	جلديشتمل جميع البحوث بالمهرجان		مهرجان ابن خلدون	
١١٥	الاتجاهات التجديدية في الدرس النحوي عند عبد القاهر الجرجاني وابن خلدون	خثران، عبد الله بن حامد	١٩٨٧	هجر - القاهرة	
١١٦	الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون	سليمان، فتحيه	١٩٦٢	مهرجان ابن خلدون- القاهرة	
١١٧	الاثر الخلدوني ... هل كان محدودا	عبد اللطيف، كمال		مجلة العربي	
١١٨	الاجتماع الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر	المرزوقي، ابويهراب	١٩٨٣	الدار العربية للكتاب- تونس	
١١٩	الاستشراف: اهدافه ووسائله، دراسة تطبيقية حول منهج الفريبيين في دراسة ابن خلدون	زيادي، فتح الله	١٩٩٨	طرابلس - ليبيا	
١٢٠	الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون	مسدي، عبد السلام	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر- تونس	ص ١٠٧-١٥٣
١٢١	الاسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياتة	الشكعة، مصطفى	١٩٩٢	الدار المصرية اللبنانية، بيروت	
١٢٢	الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون،	جفلوق، عبد القادر ترجمة فيصل عباس، مراجعة خليل احمد خليل	١٩٨٧	دار الحداثة للطباعة والنشر- بيروت	
١٢٣	الأصول الاجتماعية للتربية عند ابن خلدون	علي، سعيد اسماعيل		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
١٢٤	الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون بين الواقع والنظرية	مكي، سالم	٢٠٠٦	تونس المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية	
١٢٥	الاتكسار المراءو للثقلانية- من ابن رشد إلى ابن خلدون	مبروك، علي	٢٠٠٣	مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان	
١٢٦	مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون	البياتي، جعفر	١٩٩٩	دار المعارف للطباعة والنشر- سوسة - تونس	
١٢٧	التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيثم	هنداوي، حسين	١٩٩٦	دار الساقى - بيروت	
١٢٨	التحقيقات المنسوحة في خلق الأبواب المفتوحة- قراءة في النص الخلدوني الحق	شبيخه، جمعة	٢٠٠٧	المطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار	
١٢٩	التراث العربي وأثره في علم الاجتماع	أ.د. علي عبد الواحد ولي		جمعية الادباء بالقاهرة	فصل من كتاب
١٣٠	التراكم السلبي والنافع عند قراء ابن خلدون	حميش، ينسالم	٢٠٠١	افريقيا الشرق- الدار البيضاء	
١٣١	التربية عند ابن خلدون	المحاسب، جمال	١٩٤٩	مجلة المشرق- بيروت	ص ٣٦٥-٣٩٨

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٣٢	التربية عند ابن خلدون	الحاسبي، جمال	١٩٤٩	مجلة المشرق-بيروت	مقال
١٣٣	التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث	خضير، ادريس	٢٠٠٣	موقف للنشر- الجزائر	
١٣٤	التفكير الاقتصادي عند ابن خلدون	العنسي، علي نور الدين	١٩٣٢	طرابلس	بالإيطالية
١٣٥	التفكير العلمي عند ابن خلدون	الصغير، ابن عمار	١٩٨١	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع	
١٣٦	التفكير العلمي عند ابن خلدون	الصغير، ابن عمار	١٩٦٥	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر	
١٣٧	التكوين الفلسفي لابن خلدون و حدود وضعيته التاريخية	هيرنانديز، كروز	١٩٧٩	منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية- الرباط	
١٣٨	التوازن بين الفكر الديني و الفكر العلمي عند ابن خلدون	مزيان، عبدالمجيد	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر- تونس	ص ٢٢٣-٢٤٠
١٣٩	الحرب و ابن خلدون	صالح، مدني	١٩٩٥	بغداد	
١٤٠	الخالدون العرب (فصل ابن خلدون)	طوقان، قدرى			
١٤١	الخطاب التاريخي - دراسة منهجية ابن خلدون	أومليل، علي	١٩٨٥	دار التنوير للطباعة والنشر- بيروت	
١٤٢	الخلدونية - العلوم الاجتماعية و أساس السلطة السياسية	حقيقي، نور الدين، ترجمة الياس خليل	١٩٨٣	منشورات عويدات، بيروت- باريس	
١٤٣	الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ	حميش، بنسالم	٢٠٠٧	مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة	طبعة أخرى لدار الطلبة بيروت ١٩٩٨
١٤٤	الدراسات الاجتماعية التربوية عند ابن خلدون	عرقسوسي، محمد خير	١٩٦٩	مطبعة المعلم- دمشق	
١٤٥	الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عن ابن خلدون	اسماعيل، حسن	٢٠٠٧	دار القارابي - بيروت	
١٤٦	الدولة الاموية و موقف ابن خلدون	المهيدب، فورية مصعب	٢٠٠٢	دار المعالم الثقافية - الاحساء	
١٤٧	الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و المفاهيم و الازمة العرفية	الجبابي، محمد عبد العزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص ٨٥-٩٧
١٤٨	الرد على ابن خلدون فيما نسب له للهلاليين	الفنيمي، عبدالفتاح مقلد	١٩٩٤	مكتبة مدبولي القاهرة	
١٤٩	السياسة و الاقتصاد عند ابن خلدون	رسلان، صلاح الدين بسيوني	١٩٩٩	دار قباء - القاهرة	
١٥٠	السياسة و الدين عند ابن خلدون	لابيكا، جورج تعريب موسى وهبة وشوقي الدويهي	١٩٩٠	دار القارابي بيروت	
١٥١	الشعر البدوي منذ ألف سنة تحقيق و تصحيح قصائد بني هلال المدونة في تاريخ ابن خلدون	الرحابي، سعد بن عبد الله	٢٠٠٣	الرياض	
١٥٢	الشعر في نظر ابن خلدون	الشاوش، الحبيب	١٩٨٦	مجلة الفكر عدد مايو- تونس	ص ٢٧-٣٥
١٥٣	العرب في مقدمة ابن خلدون	الحصري، سامع		مجلة الاماني	
١٥٤	العرب و الحضارة عند ابن خلدون	حمادة، البخاري	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون- الجزائر	ص ٧١-٨٢
١٥٥	العرب و ابن خلدون	كرو، أبو القاسم محمد	١٩٥٦	الدار العربية للكتاب- تونس	
١٥٦	العشرة القدمون في تاريخ الفكر العربي، ابن خلدون فيلسوف المؤرخين، ورائد علم الاجتماع	القدس، انيس		مجلة الامالي- عددا	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٥٧	العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية على ضوء الفكر الخلدوني	دراجي، بوزياني	٢٠٠٣	دار الكتاب العربي-الجزائر	
١٥٨	العلامة ابن خلدون	لاكوست، ايف، ترجمة ميشال سليمان	١٩٨٢	دار ابن خلدون	
١٥٩	المران في مقدمة ابن خلدون	رعد، سيد محمد	١٩٨٥	دار طلاس- دمشق	
١٦٠	العوامل الذاتية ليلاد الفكر الريادي الخلدوني في ضوء الإبداع الهندي	الذواوي، محمود	١٩٩٨	الحياة الثقافية- تونس - عدد مارس	ص ١٦٦-٢٩
١٦١	الفلب في تأويلات "المران البشري" الخلدوني	التيومي، الهادي	٢٠٠٧	دار محمد علي صفاس	
١٦٢	الفقه- الشعر- الزيتونة- ابن خلدون	حسين، محمد الخضرم	١٩٧١	تونس	
١٦٣	الفكر الاجتماعي الخلدوني - المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية	مجموعة مؤلفين	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	
١٦٤	الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون	مقري، عبد الفتحي	١٩٨٧	الدار التونسية للنشر	
١٦٥	الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون	شريعة، عبد الله	١٩٨٤	تونس	
١٦٦	الفكر الاقتصادي لابن خلدون	دويدار، محمد		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
١٦٧	الفكر الخلدوني من خلال المقدمة	النهان، محمد فاروق	١٩٩٨	مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع	
١٦٨	الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون	مقاري، عبد الفتحي	١٩٧١	الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر	
١٦٩	الفكر الفلسفي عند ابن خلدون	المكي، عبد الرزاق	١٩٧٠	القاهرة	
١٧٠	الفكر الكلامي عند ابن خلدون	أبو زيد، منى	١٩٩٧	المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع	
١٧١	الفكر الواقعي عند ابن خلدون	نصار، ناصيف	١٩٨٥	بيروت	
١٧٢	الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه	نصار، ناصيف	١٩٩٤	دار الطليعة - بيروت	
١٧٣	الفكرة الاسلامية وراء نظرية ابن خلدون السياسية	جلال، أمين	١٩٣٣	مجلة معهد العلوم الشرقية	مقال
١٧٤	الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون	البيستاني، فؤاد		مجلة الكشوف	مقال
١٧٥	الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون	حسين، طه	١٩١٧	جامعة السريون	رسالة
١٧٦	الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون واوجيست كوت	وليج، علي عبدالواحد	١٩٦٣	وزارة الثقافة - مصر	مقال
١٧٧	الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الاوزق في التيار الاجتماعي التاريخي	زيهوش (اشرف) علي	١٩٩٢	مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر	
١٧٨	الفلسفة أم التاريخ الحي؟ بعيدا عن تقليدس الهبترية، ابن خلدون في قراءة جديدة	حميش، بنسالم	١٩٩٢	مجلة الناقد عدده ٥١	
١٧٩	الفلسفة والتصوف عند ابن خلدون	المرزوقي، ابو يعرب	١٩٨٩	المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدده ٨	ص ٤٣-٥٦
١٨٠	القرابة عند ابن خلدون وروبرتسون سميت	حامد، السيد أحمد	١٩٨٤	المركز العربي- الاستكدرية	
١٨١	المدن في مقدمة ابن خلدون، الحياة الثقافية	ذويب، عبد الحميد	١٩٧٩	الحياة الثقافية- تونس عدد ٣	ص ٢٤-٢٩
١٨٢	المرشد الهندي لفساد طعن بن خلدون في احاديث الهندي	الصادق، احمد	١٩٢٤	دمشق	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٨٣	الرفطولوجيا الاجتماعية و أصولها المنهجية عند ابن خلدون	بدوي (سيد محمد).	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون بالقاهرة	ص١٧٧- ٢٠٢
١٨٤	الرفطولوجيا الاجتماعية و أسسها المنهجية عند ابن خلدون في أعمال	بدوي (محمد)	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	
١٨٥	المعرفة عند ابن خلدون	العثمان سهيل	١٩٧٠	المعرفة - دمشق	٩٦-٨٣
١٨٦	المفارقات العرفية و القيمة في فكر ابن خلدون الفلسفي	المرزوقي، ابويعرب	٢٠٠٦	الدار العربية للكتاب- تونس	
١٨٧	القدمة والتعريف	شيوخ، ابراهيم، وعباس، احسان	٢٠٠٦	الدار العربية للكتاب، ودار القيروان للنشر- تونس	تحقيق ومراجعة
١٨٨	الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون	زكريا، ميشال	١٩٨٦	المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع	
١٨٩	الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون	عيد، محمد	١٩٧٩	عالم الكتب القاهرة	
١٩٠	المناهج وطرق التعليم عند القايسي وابن خلدون	التميمي، عبدالله الامين	١٩٩٢	مركز دراسة جهاد اللبينيين للدراستات التاريخية - طرابلس	
١٩١	التخلوطة الاصلاحية الخلدونية (مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون) في الفكر الاجتماعي الخلدوني، النهج والمفاهيم والأزمة العرفية	ولاس، المنصف	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص٧٤-٨٤
١٩٢	المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون	عيسى، ابراهيم عبدالله	٢٠٠٦	اتحاد الادباء و الكتاب اليمنيين	
١٩٣	النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون	المحمصاني، صبحي		مجلة الاديب	
١٩٤	النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون	مزيان، عبدالمجيد	١٩٨١	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر	
١٩٥	النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون واسسها من الفكر الاسلامي والواقع المجتمعي	مزيان، عبدالمجيد	١٩٨١	الجزائر	
١٩٦	النظريات السياسية لابن خلدون	ربيح، محمد محمود	١٩٨١	دار الهمام للطبع- القاهرة	
١٩٧	النظريات التثريولوجية وعبقريه ابن خلدون	الخوري، فؤاد اسحاق	١٩٩٢	دار الساقى- بيروت	
١٩٨	النظرية الارتقائية، دورها في التفكير العربي الاسلامي و أثرها في مقدمة ابن خلدون	الطالبي، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص٣٦٥- ٣٨٦
١٩٩	النظرية العمرانية في العبر الخلدونية	والي، طارق	١٩٩٥	بين القران - التمامة	
٢٠٠	اليمن في تاريخ ابن خلدون، المسمى كتاب العبر و ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الاكبر لعبد الرحمن بن خلدون	الفرح، محمد حسين	٢٠٠١	الهيئة العامة للكتاب- صنعاء	
٢٠١	بنو دولة الدنيا عند عبد الرحمن بن خلدون	عليوة، السيد		لندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٠٢	بضاعة ابن خلدون من الشعر العربي ومناقشة ما ذهب اليه الدكتور طه حسين في هذا الصدد	ولي، علي عبدالواحد	١٩٧٦	مجلة الشعر- مصر	مقال
٢٠٣	ابن خلدون	السكندري، أحمد	١٩٢٩	مجلة المجمع العلمي العربي- دمشق	ص٤٢١- ٤٣٢ و ٤٧١-٤٦٦
٢٠٤	بين الشيخ حسين المرصفي و ابن خلدون	زيادة، خالد	١٩٧٢	مجلة الادب - بيروت	

٥	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٠٥	تاريخ العلامة ابن خلدون	داغر، يوسف اسعد وآخرون	١٩٧٩	دار الكتاب اللبناني	
٢٠٦	تاريخ المعارف و الصنائع في مقدمة ابن خلدون	التماني، نبيل	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٢١٩-٢٢٦
٢٠٧	تاريخ فلاسفة الاسلام (فصل ابن خلدون)	جمعة، محمد			
٢٠٨	تأملات في قراءات ماركسية لابن خلدون	مفيث، أنور		ندوة "ابن خلدون ووحدة المعرفة"	
٢٠٩	تصنيع العلوم بين الفارابي و ابن خلدون	أبوزيان (محمد علي)	١٩٧٨	مجلة عالم الفكر	ص ٩٧-١٢٢
٢١٠	تصور ابن خلدون للشعر العربي ونقد هذا التصور ومحاولات لوضع تصور اصح	ولاي، علي عبدالواحد	١٩٧٦	مجلة الشمر - مصر	مقال
٢١١	تطور الفكر السياسي القديم من سولون حتى ابن خلدون	نشار، مصطفي حسين	١٩٩٩	دار قبايا - القاهرة	
٢١٢	تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة	غزرت، عبدالعزيز	١٩٦٢	مهرجان اعمال ابن خلدون - القاهرة	
٢١٣	تقييم ابن خلدون ومعاودة تقييمه	مولينز، ماريا خيسوس، ترجمة اسحاق عبيد		مكتبة الاسكندرية	
٢١٤	جغرافية العمران عند ابن خلدون	الشامي، عبدالعال	١٩٨٨	وحدة الترجمة جامعة الكويت	
٢١٥	حقرات في الخطاب الخلدوني	الوريمي بوعصيلة، ناجية	٢٠٠٨	دار الجنوب - تونس دار بقر - سوريا	
٢١٦	حوار حول الفكر الخلدوني	عروي، عبدالله وآخرون	١٩٨٦	نشر جريدة الاتحاد الاشتراكي الدار البيضاء	
٢١٧	حول الإرث السوسولوجي لابن خلدون، مدخل عام، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية	الزعيبي، محمد أحمد	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	
٢١٨	حول عبقريات ابن خلدون	ولاي، علي عبدالواحد		صحيفة العلم الثقافي المغربية	مقال
٢١٩	حياة ابن خلدون	الغضنر، محمد		تونس	
٢٢٠	حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية	التولسي، محمد الغضنر حسين	١٣٤٣هـ	جمعية تعاون جاليات افريقيا الشمالية بالقاهرة	محاضرة
٢٢١	خلدونيات، السياسة العمرانية، قوالين خلدونية، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون	قريان، ملحم	١٩٨٤- ١٩٨٥	المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع - بيروت	
٢٢٢	خلدونيات، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون، دراسات منهجية ناقدة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي	قريان، ملحم	١٩٨٥	المؤسسة الجامعية للدراسات- بيروت	
٢٢٣	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	الحصري، ساطع	١٩٥٣	مطبعة المعارف	ص ٦٥٥
٢٢٤	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	خشبة، دريني	١٩٤٤	الرسالة	تعليق
٢٢٥	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	الحصري، ساطع	١٩٦١	القاهرة	
٢٢٦	دراسات عن مقدمة ابن خلدون للسيد ساطع الحصري	صليبا، جميل	١٩٤٤	مجلة المجمع العلمي العربي- دمشق	مقال نقدي للكتاب
٢٢٧	دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مجلة المجمع العربي	فروخ، عمر	١٩٥٤	مجلة المجمع العربي- دمشق	ص ٢٠٣-٢١٤
٢٢٨	دراسة ابن خلدون في ضوء الاشتراكية	ماجد، عبدالرزاق مسلم	١٩٧٦	منشورات وزارة الاعلام- دمشق	

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٢٩	دراستان في الفكر الاقتصادي عند عبدالرحمان بن خلدون في المقدمة	بن حسن، محمد لخصر	بدون	الاوراس- الجزائر	
٢٣٠	درس جديد لابن خلدون	زريق، قسطنطين		مجلة الكلية - الجامعة الامريكية بيروت	مقال
٢٣١	دفاع عن ابن خلدون	الحصري، سامع	١٩٦٢	اعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص ٤٩١- ٥٠٠
٢٣٢	دقائق وحقائق في مقدمة ابن خلدون	الملاح، محمد	١٩٥٥	بغداد	
٢٣٣	دقة ابن خلدون في شئون العلم والقضاء ومورثته في شئون السياسة	ولي، علي عبدالواحد	١٩٧٤	مجلة الاصاله الجزائرية	مقال
٢٣٤	آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الإسلامي من القرن التاسع عشر إلى اليوم	عبدالسلام، أحمد	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر- تونس- طرابلس	ص ٣٠٧- ٣٢١
٢٣٥	رائد الاقتصاد ابن خلدون	نشأت، محمد علي	١٩٤٤	القاهرة	
٢٣٦	رائد الاقتصاد ابن خلدون	نشأت، محمد علي	١٩٤٤	مطبعة دار الكتب المصرية	
٢٣٧	رائد الاقتصاد الحر، ابن خلدون	رسلان، صلاح	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة	
٢٣٨	رأي ابن خلدون في وسطه الاجتماعي	ابن عاشور (الفاضل)-	١٩٣٢	مجلة العالم العربي	ص ٢-٤
٢٣٩	سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون	سفيان، حسن شحاتة	١٩٦٢	اعمال مهرجان ابن خلدون	
٢٤٠	شخصية ابن خلدون في كتاب الاستاذ محمد عبدالله عثمان	السحرتي، مصطفى عبداللطيف		مجلة الرسالة	مقال ص ١٥٤٠-١٥٤٢
٢٤١	شرح صفحة من مقدمة ابن خلدون في العلوم العلمية	السويس، محمد	١٩٧٣	حوليات الجامعة التونسية عدد ١٠	ص ٨٧-٩٤
٢٤٢	طرائف ابن خلدون وتيمورتك	ولي، علي عبدالواحد	١٩٦٤	مجلة رسالة الاسلام	مقال
٢٤٣	مله حسين وابن خلدون	جفام، حسن أحمد	٢٠٠٣	دار المعارف-سوسة	
٢٤٤	ظاهرة علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون	شتا، علي	٢٠٠١	المكتبة المصرية- الاستكبرية	
٢٤٥	ظاهرة علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون	شتا، السيد علي	٢٠٠١	المكتبة المصرية- الاستكبرية	
٢٤٦	عبد الرحمان ابن خلدون	مهدي، شكري	١٩٢٧	مجلة المقتطف - القاهرة	ص ٧٣-١٦٧
٢٤٧	عبدالرحمان ابن خلدون	الجويدي، درويش	٢٠٠٠	المكتبة المصرية-بيروت	ص ٧٧-٢٧٠
٢٤٨	عبدالرحمان ابن خلدون	النيشر، محمد الشاذلي وأخرون		جمعية الاتحاد السفاقسي الزيتوني - تونس	
٢٤٩	عبدالرحمن ابن خلدون	عقراوي، متي		مجلة الحرية	
٢٥٠	عبدالرحمن ابن خلدون	مهدي، شكري		مجلة المقتطف	بحث
٢٥١	عبدالرحمن ابن خلدون	الزمرلي، حسن	١٣٧٥هـ	مطبعة الشمال- تونس	
٢٥٢	عبدالرحمن ابن خلدون أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ ماديا،	صدقي، نجاتي		مجلة الطليعة	مقال ص ٢٨٨ وما يليه
٢٥٣	عبدالرحمن بن خلدون	عوض، لويس	١٩٦١	دار التحرير القاهرة	
٢٥٤	عبدالرحمن بن خلدون	عقراوي، متي		مجلة الحرية	مقال

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٥٥	عبدالرحمن بن خلدون (سنة ١٣٢٢-١٤٠٦هـ)، بحث نقدي في حياته وأسلوبه وآرائه	مهتدي، شكري	١٩٢٧	مجلة المقتطف	مقال
٢٥٦	عبدالرحمن بن خلدون رائدا متميزا للفكر الاقتصادي	موسى، احمد جمال الدين	٢٠٠٨	مجلة العربي - الكويت	
٢٥٧	عبدالرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا	الطنحي، محمد بن تاويث		الهيئة العامة لقصور الثقافة	
٢٥٨	عبدالرحمن بن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته	وليع، علي عبدالواحد	١٩٦٢	دار مصر للطباعة	
٢٥٩	عبقرية ابن خلدون	وليع، علي عبدالواحد	١٩٧٣	دار عالم الكتب - القاهرة	
٢٦٠	عبقرية ابن خلدون	خالد، احمد	١٩٦٣	مجلة الفكر عدد ابريل	ص ٢٤-٣٦
٢٦١	عبقرية ابن خلدون	الدواشري، فراحات	١٩٦١	مجلة الفكر عدد مارس	ص ٥-١٣
٢٦٢	عبقرية ابن خلدون	الليان، ابراهيم	١٩٦٢	مجلة سجل الثقافة الريفية - القاهرة	
٢٦٣	علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج	الساعاتي، د. حسن	١٩٧٥	القاهرة	
٢٦٤	علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج	الزمرلي، حسن	١٩٧٢	دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت	
٢٦٥	علم العاشرة والسوسيولوجي، بين ابن خلدون واوجيست كوت	الساعاتي، سامية	١٩٨١	المجلة الاجتماعية القومية - القاهرة	
٢٦٦	علم الهندسة المعمارية وتكنولوجيا صناعة مواد البناء عند ابن خلدون	عامر، احمد		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٦٧	علوم اللسان عند ابن خلدون	المسدي، عبدالسلام	١٩٨٦	مجلة المورد - بغداد	
٢٦٨	عن الاستدلال في النص الخلدوني	عبدالرحمن، طه	١٩٧٩	اعمال ندوة ابن خلدون - تونس - طرابلس	ص ٥٧-٦٨
٢٦٩	عن تاريخ الفكر الفلسفي العربي، نظرية المعرفة عند ابن خلدون	مسلم، عبدالرزاق	١٩٦٨	مجلة كلية الاداب جامعة البصرة	ص ١٦٣-١٦٦
٢٧٠	طالع العقول ابن خلدون، من المائة التاسعة الى المائة الخامسة بعد الالف للهجرة وما يذلل الناس لفهمه وقراءته	الكعبي، المنجي	٢٠٠٦	نشر الكعبي المنجي	
٢٧١	فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون	ربيع، حامد عبدالله	١٩٦٢	مهرجان ابن خلدون - القاهرة	
٢٧٢	فكر ابن خلدون العصبية والدولة	الجابري، د. محمد صايد	١٩٨٢	بيروت	
٢٧٣	فلسفة ابن خلدون	فروج، صمر	١٩٤٢	بيروت	
٢٧٤	فلسفة ابن خلدون الاجتماعية	حسين، طه	١٩٥٣م	دار المعارف - مصر	رسالة دكتوراه - السريون
٢٧٥	فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون	أحمد، عزت السيد	١٩٩٣	دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر	
٢٧٦	في عملية الفكر الخلدوني	عامر، مهدي	٢٠٠٦	دار القاري	
٢٧٧	في منهج السياسة والحضارة عند ابن خلدون	عدواني، محمد الطاهر	١٩٨٣	مجلة التاريخ	ص ٩٥-١٠٤
٢٧٨	قراءات من الشابي والتمتيم والجاحظ وابن خلدون	المسدي، عبدالسلام	١٩٩٣	دار سعاد الصباح	
٢٧٩	قراءة جديدة لابن خلدون،				

٣	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٨٠	قيم الحداثة في الفكر العربي الاسلامي من ظهور الاسلام إلى عهد ابن خلدون	الميساوي، عبد الجليل	١٩٩٦	نقوش عربية، تونس	
٢٨١	كيف يفسر ابن خلدون ظاهرة ازدهار العلوم الدينية وركودها بالمغرب والأندلس	التركي، عبد المجيد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٢٥٧-٢٧٥
٢٨٢	تكل دارس "ابن خلدونه"	المنفي، عز الدين	١٩٧٣	مجلة الفكر عدد ديسمبر	ص ٥٢-٤٦
٢٨٣	لو عاش ابن خلدون في هذا العصر	المبادي، عبد الحميد	١٩٣٩	مجلة الهلال	مقال ص ١٣٣-١٣٢
٢٨٤	مؤلفات ابن خلدون	بدوي، عبد الرحمن	٢٠٠٦	مطبوعات المجلس الاعلى للثقافة	
٢٨٥	ما تبقى من الخلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون	الجابري (محمد عابد)	١٩٨٢	الدار العربية للكتاب	ص ٢٧٥-٣٠٦
٢٨٦	ما لم يرد في كتابات ابن خلدون	القبلي، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون-نشر كلية الآداب والعلوم-الرياض	ص ٣٦٢-٣٧٤
٢٨٧	محمد والمرأة ابن خلدون في المدرسة العادية	المغربي، عبد القادر	١٩٢٨	مطابع قوزما	
٢٨٨	مختارات من روائع ابن خلدون	البيستاني، فؤاد أطرام	١٩٢٨	بيروت	
٢٨٩	مرجعية فكر ابن خلدون	اسماعيل، محمود	٢٠٠٦	مجلة ادب ونقد - القاهرة	
٢٩٠	مصادر ابن خلدون في المعرفة والتخيل	أو مليل (علي)	١٩٨٢	المجلة العربية الثقافية تونس	ص ٣٣-١٧
٢٩١	مصادر ابن خلدون في المعرفة والتخيل	أو مليل (علي)	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٩٤-٦٧
٢٩٢	مصادر ابن خلدون في كتاب العبر	سيد، أيمن فؤاد	٢٠٠٧	ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة- المجلس الاعلى للثقافة- القاهرة	
٢٩٣	مصطلحا "اللفظ" و"اللسان" عند ابن خلدون	المهيري، عبد القادر	١٩٨٦	حوليات الجامعة التونسية- عدد ٢٥	ص ٣٥-٢٧
٢٩٤	مصطلحات ابن خلدون	جبري، شفيق	١٩٥١	مجلة المجمع العلمي العربي - دمشق	مقال
٢٩٥	مصطلحات ابن خلدون ومكانته في تاريخ الفكر	جبري، شفيق	١٩٥١	مجلة الاديب عدد ٨	ص ٣٧٠-٣٧٦
٢٩٦	مع ابن خلدون	الجوي، أحمد محمد	١٩٥٥	مكتبة نهضة مصر	
٢٩٧	مفهوم الادب في الخطاب الخلدوني	عبد الخالق، فسان اسماعيل	١٩٩٣	رابطة الكتاب الأردنيين	دراسة
٢٩٩	مفهوم التاريخ عند ابن خلدون	العالم، محمود أمين		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٣٠٠	مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، المستقبل العربي	الذواوي، محمود	٢٠٠٢	المستقبل العربي-بيروت عدد ٢٧٧	ص ٧٨-٧٠
٣٠١	مقالة ابن خلدون في دائرة المعارف	البيستاني (بطرس)	١٨٧٦	بيروت	ص ٤٦٠-٤٦٨
٣٠٢	مقتطفات من مقدمة ابن خلدون	عيسوي، شارل	١٩٥٠	فلسطين	الانجليزية
٣٠٣	مقدمة ابن خلدون	وليد، علي عبد الواحد	١٩٦٣	وزارة الثقافة مصر	سلسلة تراث الانسانية
٣٠٤	مقدمة ابن خلدون	الاستكدراني، د. محمد	٢٠٠٤	دار الكتاب العربي بيروت	
٣٠٥	مقدمة ابن خلدون	فارس، بشر	١٩٣٩	مجلة الرسالة	
٣٠٦	مقدمة ابن خلدون مدخل ايستمولوجي	العالم، محمود أمين	١٩٧٨	معهد الانماء العربي-بيروت	
٣٠٧	مقدمة ابن خلدون وطباعتها المختلفة	ابورية		مجلة الرسالة	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٠٨	مقدمة ابن خلدون، دراسة اصولية تاريخية	منصور، احمد صبحي	١٩٩٨	مركز ابن خلدون للدراسات الانثماوية - القاهرة	
٢٠٩	مقدمة ابن خلدون، دراسة مختارات	قمبي، يوحنا	١٩٤٧	سلسلة فلاسفة العرب - بيروت	ص ١-٤٧
٢١٠	مقدمة ابن خلدون، مدخل ابيستولوجي	أمين العالم (محمود)	١٩٧٨	الفكر العربي بيروت	ص ٣٢-٥٠
٢١١	مقدمة لدراسة ابن خلدون	فاخوري، عمر		مجلة الحديث حلب	مقال
٢١٢	مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي	ميلاد، محبوب بن	١٩٨٠	وزارة الاعلام والشئون الثقافية - تونس	
٢١٣	مكانة الافكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي	دليلة، عارف	١٩٨٧	دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريا	
٢١٤	ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون الى اللغات الاجنبية	قنواوي، جورج شحاتة	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون - القاهرة	ص ٢٤٥- ٥٥٧
٢١٥	ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون	عرفة منسية، مقداد	١٩٩٧	دراسات عربية - بيروت	
٢١٦	من سيرة ابن خلدون، الفكر أمام السلطان	العجيلي، عبدالسلام	١٩٨٣	مجلة التاريخ في اعمال المنقذ الدولي لابن خلدون	ص ١٩-٢٦
٢١٧	من مقدمة ابن خلدون	نادي، ألبير نصري	٢٠٠٤	دار المشرق بيروت	
٢١٨	منتخبات من ابن خلدون	صليبيا، جميل عياد، كامل	١٩٤٣	دمشق	
٢١٩	منزلة العقل عند ابن خلدون، الحياة الثقافية	المراق، عبدالكريم	١٩٧٥	الحياة الثقافية - تونس	ص ١٩-٢٣
٢٢٠	منطق ابن خلدون في ضوء حضارته الشخصية	الوردي، د. علي	١٩٧٧	تونس	
٢٢١	منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته	الوردي، علي	١٩٩٤	دار كوفان لندن	
٢٢٢	منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون الاساسية، أعمال ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر	زيادة، ممن	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر - تونس - طرابلس	ص ٢٢٣- ٤٤١
٢٢٣	منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون الاساسية	زيادة، ممن	١٩٨٠	المجلة الثقافية - تونس	
٢٢٤	منهجية ابن خلدون التاريخية	الطالبي، محمد	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر - تونس	ص ٢٥-٦٦
٢٢٥	منهجية ابن خلدون التاريخية	الطالبي، محمد	١٩٨١	دار الحدائق - بيروت	
٢٢٦	منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في العصر	الطالبي، محمد	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية	ص ٦-٢٦
٢٢٧	منهجية ابن خلدون في تحليل الشعر البدوي الهلالي	أيوب (عبد الرحمان)	١٩٨٤	مجلس الفكر - تونس	ص ٩٠-٩٧
٢٢٨	منهجية ابن خلدون و اجتماعه النظري	المرزوقي، أبويعرب	١٩٨٢	المجلة التاريخية المغربية عدد ٢٧-٢٨ - تونس	ص ٢٤٩- ٢٧٦
٢٢٩	موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني	العجم، رابيق	٢٠٠٤	مكتبة لبنان - بيروت	
٢٣٠	موقف ابن خلدون من الدين و من القضايا الدينية	فروخ، عمر	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون القاهرة	ص ٣٥٩- ٤١٤

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٣١	موقف ابن خلدون من الفلسفة	نجيب محمود، زكي	١٩٦٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة	ص ١٤٤-١٥١
٢٣٢	موقف ابن خلدون من الفلسفة	عفيضي، أبو العلا	١٩٦٢	مهرجان اعمال ابن خلدون - القاهرة	١٤٣-١٣٥
٢٣٣	موقف ابن خلدون من الفلسفة	محمود، زكي نجيب	١٩٦٢	مهرجان اعمال ابن خلدون - القاهرة	١٥١-١٤٤
٢٣٤	موقف ابن خلدون من الفلسفة و التصوف	عفيضي، أبو العلاء	١٩٦٢	أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة	ص ١٣٥-١٤٣
٢٣٥	نشأة العلوم الاجتماعية عن الوعي بالتاريخ والتراث في تجربة ابن خلدون	اليوسفي، مولدي	٢٠٠٣	مجلة الحياة الثقافية - تونس	ص ٤٨-٤١
٢٣٦	نشاط ابن خلدون في مصر المملوكية	فيشل، والتر جوزاف	١٩٦٠	كتاب دراسات اسلامية	ص ١٧٧-٢١٢
٢٣٧	نظرة ابن خلدون للمدينة ومشكلة التمدين	جعيط، هشام	١٩٨٢	الدار العربية للكتاب	ص ٤٨٩-٥٠٠
٢٣٨	نظرة ثانية إلى ابن خلدون (١)	قبيسي، حسن	١٩٨٨	معهد الانماء العربي - بيروت	
٢٣٩	نظرة في ابن خلدون وهيجل	خوري، رشيد		مجلة الطريق	مقال ص ٥
٢٤٠	نظريات ابن خلدون	باتسييفا، سفيتلانا، ترجمة رضوان ابراهيم	١٩٧٤	دار المغرب العربي - تونس	
٢٤١	نظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع	عياد، كامل	١٩٣٠	دمشق	بالالمانية
٢٤٢	نظرية ابن خلدون في الدول العربية - قراءة في الخطاب السياسي الخلدوني	الجابري، محمد عابد	١٩٨٣	مجلة الفكر العربي المعاصر - بيروت	مقال
٢٤٣	نظرية المعرفة عند ابن خلدون	اسماعيل، صادق جعفر	١٩٧٧	التكوين الاداب والتربية	ص ١٠٣-٩٣
٢٤٤	نماذج من المؤلفين العرب بالقدمة	المتوبي، محمد	١٩٧٩	منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية - الرباط	
٢٤٥	نهاية أسطورة - نظريان ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا	اسماعيل، محمود	٢٠٠٠	دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع	
٢٤٦	هل اسس ابن خلدون علم الاجتماع؟	جلال، محمد عبد الوهاب	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق التومية - القاهرة	
٢٤٧	هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب	اسماعيل، محمود	٢٠٠٠	دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة	
٢٤٨	هل خلف ابن خلدون علما جديدا؟	غازي، محمد فريد	١٩٦١	مجلة الفكر عدد ٦	
٢٤٩	هل كان ابن خلدون لصا؟	خداري، نجيب	١٩٩٦	جريدة العلم المغربية	
٢٥٠	واقعية ابن خلدون	اللطيفي، مصطفى		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	

Writings about Ibn Khaldun in foreign languages

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
1	An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis	Issawi, Charles	1987	Darwin Pr	
2	Aspect sociologique des opinions d'Ibn Kaldun sur 'les sciences de la langue arabe'	J. Bielawski	1967	Napoli	
3	Beitrag zur kennntniss de Sifismus nach Ibn Khaldun	Frank, Hermann	1884	Inaugural Dissertation . Leipzig	
4	Das Ibn Khaldoun Denkmal in Tunis: Zwischen nationaler Identität und kollektiven Gedenken (German Edition)	Achour, Aida Ben	2012	Diplomica Verlag GmbH	
5	Die Geschichte und Gesellschaftslehre Ibn Halduns	Kamil, Ayad	1930	Stuttgart	
6	Il pensiero economico di Ibn Khaldun	Anesi, Ali Nureddin	1932	Rivista delle Colonie Italiane Roma	pp.112-127
7	Ibn Haldun	Adivar, Abdulhak	1943	Islam Ansiklopedisi-Istanbul	Pp 738-743
8	Ibn Haldun	Findikoghlu & Ziaeddin	1940	Turk Islam Istanbul	
9	ibn khaldoun ; l'honneur et la disgrace	Jean-Moshen Fahmy		INTERLIGNE	
10	ibn Khaldoun et les lectures	Ahmed Abdelsalem	1983	Presses universitaires de France	
11	Ibn Khaldoun et l'histoire, Maison Tunisienne de	Talbi, M.	1973	Tunis	
12	Ibn Khaldoun,	Y. Lacoste	1966	F. Maspero, Paris	
13	Ibn Khaldoun, un Montesquieu arabe	Anwati, G.C.	1959	La Revue Due Caire	Nos 233 pp 175-191, 226 pp. 303-319

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
14	Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire, passe du tiers monde	Lacoste, Yves	1985		
15	Ibn Khaldun and Islamic Ideology	Lawrence, Bruce B, ed	1984	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
16	Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus,	Fischel, Walter	1952.	Berkeley: University of California Press	
17	Ibn Khaldun and Timur	Fischel, Walter Joseph	1949	Congres International des Orientalistes, Paris	pp. 87-286
18	Ibn Khaldun His Life and Work	Enan, M. A.	1993	Kazi Publications	
19	Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382-1406); A Study in Islamic Historiography	Fischel, Walter J	1967	Berkeley: University of California Press	
20	Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism	al-Azmeh, Aziz	1981	London	
21	Ibn Khaldun : History as science and the patrimonial empire	Róbert Simon	2002	Budapest: Akadémiai Kiadó.	
22	Ibn Khaldun : Life and Times	Allen Fromherz.	2010	Edinburgh University Press	
23	'Ibn Khaldun', in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) History of Islamic Philosophy	Lakhsassi, A.	1996	London: Routledge	
24	Ibn Khaldun, The Muqaddimah, An Introduction to History	Tr. Franz Rosenthal	1967	Princeton University Press, Princeton	
25	Ibn Khaldun, The Muquaddimah	Translated by Rosenthal, Franz	1958	Pantheon Books	
26	Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation	by Aziz Al-Azmeh	2003	Central European University Press	
27	Ibn Khaldun: The Birth of History & the Past of the Third World	Lacoste, Yves	1997	Verso	
28	Ibn Khaldun's Muqaddimah	Allahabad, Ahmad Husain and Abdu-Rahman, Shams Al-Ulema	1924-1932	Lahore	

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
29	Ibn Khaldun's Philosophy of History	Prakash, Buddha	1955	Islamic Culture-Hyderabad	10419- , 90-184, 36225-
30	Ibn Khaldun's Philosophy of History	M. Mahdi	1971	University of Chicago Press, Chicago	
31	Ibn Khaldun's Prolegomena to History	Abbas, Ammar	1941	pre-sented as a thesis at the University of Cambridge	
32	Ibn Khaldun's Science of Human Culture	Simon, H.	1978	Sh. Muhammad Ashraf -Lahore-Pakistan	
33	IBN-KHALDOUN; SA PHILOSOPHIE SOCIALE	Bouthoul, Gaston.	1930	Librairie Orientaliste Paul Geuthner	
34	Irrational Solidarity Groups: socio-psychological study in Connection with Ibn Khaldun	Ritter, Hellmut	1948	Oriens (Leiden)	pp.1-44
35	L'historiographie Mérinide: Ibn Khaldūn et ses contemporains.	Shatzmiller, Maya	1982	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
36	la pensée politique d'Ibn Khaldoun	Nuino, Mourad	2011	Editions universitaires europeennes	
37	La pensee sociologique d'ibn khaldoun	Megherbi, Abdelghani	1977	Sned - France	
38	La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun	Husseill Taha	1918	Paris	
39	Le voyage d'Occident et d'Orient	Cheddadi, A.	1980	Sindbad - Paris	
40	Les Prolegomenes D'ibn Khaldoun, Volume 1 (French Edition)	Slane ,William MacGuckin	1901		
41	L'histoire et Son Discours: Essai Sur La Methodologie D'ibn Khaldoun	Oumlit, Ali	1982	Societe Marocaine Des Editeurs Reunis	

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
42	Monteil, V.	(Traduction) Ibn Khaldoun: Discours Sur l'Historie Universelle	1967-1968	Sinbad – Paris	
43	New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Ummran Mind	Dhaudi, M.	1997	A.S. Noordeen Kuala Lumpur	
44	Politique et religion chez Ibn Khaldoun	Labica, G	Non	Alger	
45	Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." In Ibn Khaldun and Islamic Ideology.	Fleischer, Cornell Edited by Bruce B. Lawrence	1984	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
46	Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought	Baali, Fuad	1988	State University of New York Press	
47	The Islamic background of Ibn Khaldun's philosophy"	Gibb H. A. R	1933	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London	
48	The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory	Gibb, Hamilton	1933-1935	Bulletin of the School of Oriental Studies - London	23-31
49	The political theory of Ibn Khaldun	Mahmoud Rabi'	1967	Leiden: E.J. Brill	
50	The relativity of Ibn Khaldun's Historical Thought	Toynbee, Arnold Joseph	1934-54	London	v.iii, 311-28, 473-76
51	The science of human social organization : Conflicting views on Ibn Khaldun's	Fuad Baali	2005	Lewiston/NY: Edwin Mellen P	
52	Un pre'curseur de la sociologie au XIVE siecle: Ibn Khaldoun	Astre, G.A.	1947	L'Islam et l'Occident- Paris	pp.50-131

• هذه هي المراجع التي تم الحصول عليها، وهناك مراجع أخرى قيد الجمع والحصص، نأمل أن نحصل عليها وإضافتها في الطبعة القادمة بإذن الله.

من مؤلفات مختصر الكتاب

