أنماط العيش الاجتماعية وتحولاتها الحضارية في الفكر الإسلامي

(قراءة في مقدمة ابن خلدون)

إعـــداد

د. علي عبد الحفيظ مرسي
مدرس الفكر الإسلامي
قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
جامعة أسيوط- فرع الوادي الجديد
ali_hfeez@newvedu.au.edu.eg

مستخلص الدراسة

مدخل:

تعكس حالة السلوك الحضاري لجماعة ما جودة تفكيرها وما تؤمن به، ولاشكّ أنّ سائر الإبداعات العلمية والفنية التي يبدعها البشر ويعيشون من خلالها ليست سوى مؤشرات على نمطهم الحياتي وحالتهم الحضارية، وبالجملة هي إشارة إلى الكيفية التي يفكرون بها، وإلى فلسفتهم في الحياة، وهنا تظهر أهمية قراءة التقسيم السلوكي والحضاري لأنواع البشر باعتبار أنّ ذلك هو المسئول الأساس عن إسهاماتهم في بناء جدار الحضارة الإنسانية.

ولعلّ ما نعالجه في بلداننا العربية التي حدثت بها ثورات شعبية في العام (٢٠١١م) من عمليّة تحول حضارية مضطربة، على الرغم من المظهر الحضاري الذي ظهرت به ثوراتنا، يستوجب السؤال عن سبب هذه الحالة من الاضطراب الثقافي والمجتمعي في فهم عملية التحول الحضاري وأصول هذا الاضطراب، وكيفيّة تفهّمه ومعالجته؟.

موضوع الدراسة:

وعليه فقد توجهت الدراسة لمحاولة استجلاء وفهم التفكير العربي في مسألة التحوّل الحضاري وكيفيتها كما تراها شخصية محورية في فهم حركة المجتمعات كشخصية العلامة العربي المسلم عبد الرحمن ابن خلدون.

أهمية الدراسة:

تعد الدراسة محاولة لفهم أساليب تفكير وفهم المجتمعات العربية لأسس وضوابط عمليّة التحوّل الحضاري من خلال دراسة فكر واحد من أبرز المساهمين المسلمين في إنشاء علم الاجتماع الإنساني، وهي محاولة لتوكيد إنشاء علم اجتماع ديني معنيّ بدراسة فلسفة وإشكالات التحوّل الاجتماعي العربي، وضبط حركته.

منهج الدراسة: تتبع الدراسة المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية للدراسة:

الصراع الحضاري، البداوة، الحضارة، ابن خلدون، الإسلام

الدراسة

(١) العيش الاجتماعي:

يتأسس أصل فكرة الاجتماع عند ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ = ١٣٣٢-١٤٠٦م) على فكرة التعاون من أجل تحصيل المعاش[١]: "وبيان ذلك أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما رُكّب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء... فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه... [٢]. وهذه الفكرة متطابقة مع المقدمة الأولى لأفلاطون في كتاب السياسة الذي لخصه العلامة ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ = ١١٢٦-١١٩٨م) السابق لابن خلدون بنحو القرنين[٣].

إذن ففكرة التعاون فكرة أصلية لتحقيق الحفاظ على الحياة والوجود الإنساني وكذلك لضمان الأمن "فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة لها فلا بد في ذلك كله من التعاون وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل للإنسان قوت ولا غذاءاً ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح[٤].

(٢) تنوع أنماط العيش الاجتماعي:

يعتبر ابن خلدون من أوائل من أشاروا إلى أنّ نمط الكسب هو المحدد لنمط السلوك الاجتماعي للإنسان. قال ابن خلدون: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم (الاجتماعية) إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش... فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر...الخ[٥].

وعليه فإنّ ابن خلدون يدرك خطورة نمط الكسب والحياة الاقتصادية وأثره في تشكيل نمط الحياة الذي هو إشارة على ما يعتمل بقلب وعقل الإنسان من أفكار ومواقف تنتهي إلى سلوكيات حياتية وسياسية ودينية[٦].

(٣) أنماط العيش بحسب التفكير الخلدوني: (البدو والحضر)

ينقسم البشر في سلوكهم الاجتماعي عند ابن خلدون إلى بدو ومتحضرين[٧].

والبدو عنده هم الأنواع البشرية التي تقيم وتكتسب عيشها في مناطق الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال، **وهم "المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الإنعام. وهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد مقصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي..."**[٨]. وفي موضع آخر يقول: **"قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه"**[٩].

وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم ضرورة اكتساب العيش إلى البدو... وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بُلغة العيش من غير مزيد عليه[١٠].

أمّا المتحضرون فهم: ذلك النوع البشري الذي يقيم بالأمصار والقرى والمدن. وأماكن أقامتهم مرتبطة في الذهنية الخلدونية بالإقامة في المناطق المتحصنة بالأسوار "للاعتصام بها والتحصن بجدرانها".

كما يتصور ابن خلدون أنّ ذلك النوع البشري هو نوع يتوفر له ترف ناجم عن وفرة اقتصادية دعته لأن يستقر وأن يبني المدن وأن يستظهر مظاهر الحضارة. قال: ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى و الرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس

والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر... والانتهاء في الصنائع إلى غايتها... فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية... قال: **وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان.**

وفي إشارة لأهمية عناصر الكسب وتعددها ما بين الحالتين البدوية والمتحضرة يشير ابن خلدون إلى انتحال المتحضرين لمهن الصناعة والتجارة وهي المسئولة في تقديره عن حصول الرفاه الاقتصادي المؤدّي إلى رفاه العيش الاجتماعي لأهل المدن: "ومن هؤلاء من ينتحل معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أغنى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائة على الضروري".

(٤) العرب بين البداوة والحضارة:

تقسيم أنماط العيش الاجتماعي إلى نمطين: "متحضر" و"بدوي" معنى واضح في الذهنية العربية عموماً قبل ابن خلدون، لكنه متعلق في هذه الذهنية على الأغلب بحالة السكون والحركة بحسب الحالة الطبيعية كالمناخ والكلأ، فيشير مصطلح البداوة إلى حالة الخروج إلى البادية في مقابل حالة الحضور والإقامة حول الماء، لذلك جاء في اللسان أنّ "الحاضرة" هم "القوم الذين يحضرون المياه وينزلون عليها في حمراء القيظ (في الصيف) فإذا برد الزمان (الشتاء) ظعنوا (رحلوا) عن أعداد المياه وبدوا (توجهوا ناحية البدو) طلبا للقرب من الكلإ (المراعي) فالقوم حينئذ بادية بعدما كانوا حاضرة". وهو معنى مثبت عند واحد مثل ابن منظور السابق لابن خلدون بنحو "القرن"(٦٣٠-٧١١هـ = ١٢٣٢-١٣١١م) يقول في "لسان العرب": البدو والبادية والبداوة: خلاف الحضر وإذا خرج الناس من الحضر إلى المراعي في الصحاري قيل قد بدوا[١١]". وهذا المعنى يتضح فيه التقسيم بالاعتبار المحلي الداخلي لأراضي العرب. لكنّ إدراكاً آخر يبدو أنّه روعيت فيه الحالة العالمية -أو الإقليمية على الأقلّ- يشير إلى البداوة والحضارة لا بالاعتبار العربي (المقيمين والرحل) وإنّما بالاعتبار

الإنساني العام فيقسم الأنماط الاجتماعية لسائر البشر إلى أهل حضارات وإلى غيرهم. قال ابن منظور: "وقد يجوز أن يعنى به البداوة التي هي خلاف الحضارة:، قال: وأنشد الأصمعي:

فمن تكن الحضارة أعجبته فأي رجال بادية ترانا[١٢]

ويبدو أنّ كلا من ابن خلدون وغيره يحتفظون في وعيهم بالمعنيين معاً: المعنى العربي الداخلي المتعلق بحالتي السكون والحركة تبعاً لمواطن الماء والكلأ. والمعنى العام الذي يقسم البشر بالجملة إلى أهل دول وحضارات وإلى جماعات بدوية لا تعيش حياة الدولة.

وابن خلدون يقسم أنماط البدو أنفسهم إلى أهل فلاحة، وإلى قبائل رعي، فالبدو في التقسيم الخلدوني ليسوا هم سكان الصحاري والبادية المتنقلون وراء المراعي فقط بل بعضهم كيانات مستقرة في الريف المجاور لتلك المدن أو الدول أو الممالك الكبرى، وهؤلاء "كان المقام به بهم أولى من الظعن، وهم: سكان المدر والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم"[١٣]. والفرق بينهم وبين القسم المتحضر أنهم لم يتحولوا إلى حالة "الدولة" وعليه فهم محكومون لأهل الدول الكبرى التي يعيشون على تخومها.

فالبدو قسمان: قسم مستقر "... فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة" **وقسم يغلب عليه طابع الترحال والتنقل:** "... ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر... الخ وهم من كان معاشه في رعي الماشية مثل الغنم والبقر "... فهم ظعن في الأغلب من أجل ارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ولذلك كان عدم الاستقرار والتقلب في الأرض أصلح بهم وبماشيتهم... قال: وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة... [١٤]".

وقد قسم ابن خلدون الظاعنين في القفر إلى أقسام بحسب نوعية عيشهم أيضاً: فهم:

قسم: "لا يبعدون في القفر حتى لا يفتقدوا المراعي الطيبة[١٥]".

وقسم: مضطرون للبعد في القفر أو الصحاري لأنّ "معاشهم في رعي الإبل، فهم أكثر ظغناً وأبعد في القفر مجالاً لأن مراعي التلول (أماكن القسم الأول) لا تستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالبادية... فاضطروا إلى إبعاد النجعة[١٦]".

ولهذا السبب كان هذا القسم الأخير من أقسام البدو غير المستقرين من أشد الناس قسوةً قال: "ويتزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم". ثم يحدد ابن خلدون أعضاء هذا القسم بأنهم "هم العرب" قال: "وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق[١٧]"

ثم يقول: "إلا أن العرب أبعد نجعةً وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط وهؤلاء (يعني بقية الأقوام التي ذكرها) يقومون على الإبل ويقومون معها على غيرها من الشياه والبقر[١٨]".

(٥) قوانين العلاقات بين البدو والمتحضرين:

أ) قانون الحاجة الاقتصادية:

بعد أن وضع ابن خلدون أنواع الأنماط الاجتماعية، يبين قانون العلاقات بينها، وواضح تماماً في بيان ابن خلدون للعلاقة بين النمطين أنه يستبعد تماماً القسم البدوي القائم في نمط عيشه على عدم الاستقرار وعلى الرعي، سواء منه النوع القريب من الريف لرعيه البقر وما هو في حكمها من الماشية، أو النوع البعيد النجعة الضارب في أعماق البادية؛ لرعيه للإبل.

وفي بيانه للعلاقة بين النمطين الاجتماعيين: البدو (وهو يركز هنا على صورتهم الريفية المجاورة لمناطق الحضر، وهي أعلى وأقرب درجات البدو إلى الحاضرة) وبين المدن أو الممالك أو ما يسميه هو الحواضر، يبين ابن خلدون عدّة أمور:

أولاً: يبين ابن خلدون: "أنّ عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار"[١٩]. وناقص هنا معناها محتاج أو مُعْوز، أو أقلّ استقلالية في الاعتماد على نفسه. وهو يعلل النقصان هنا بكون الأمور أو الأدوات الضرورية للعيش البدوي متوفرة في مناطق العمران الحضاري وليست متوفرة في المناطق التي يقطنها البدو.

وابن خلدون يشير إلى علّة هذا النقص، مبيناً أنّ ذلك النقص ناجم عن قصور في نوعية الاجتماع نفسه، وأنّ أفضليّة المجتمعات المتحضرة على التجمعات البدوية ناجمة من أصل فكرة التعاون.

فالتعاون الحضري أتمّ وأنجع منه في الحالة البدوية من حيث النجاح في توزيع وتنويع الاختصاصات الحرفية لتعدد أنماط الحرف في مناطق العمران الحضري في مقابل وحدة نمط الكسب في المناطق البدوية أو الريفية التي تقتصر على أمور الفلاحة أو الرعي بحسب التقسيم الخلدوني السابق لأنماط الكسب.

ولا يبعد هنا الاستئناس بما ذكره في صدر الفصل الأول من كتاب المقدمة حيث ذكر عدم قدرة الواحد من البشر على مقاومة واحد من الحيوانات حيث الإنسان لا تفي قدرته في هذه المدافعة إلا باستعمال الآلات المعدة لذلك[٢٠]. والإشارة لآلات الدفاع أو الأسلحة لا يخفى فيها الإشارة إلى مسألة التصنيع وأنّ التعاون أصل لوجودها. ولا شكّ أنّ الإشارة إلى فقدانها في حالة الاجتماع البدوي دليل على نقص هذا الاجتماع عن الحالة الآمنة، وهو موضوع تجب الإشارة إليه في حالتنا اليوم في البحث عن التوطين الصناعي والتكنولوجي في حركتنا نحو التحول الحضاري.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أنّ الحالة الصناعية معدودة في اعتبار ابن خلدون خصيصة رئيسة من خصائص الجنس البشري يتميز بها عن غيره من الحيوانات، بل هي أول هذه الخصائص. يقول ابن خلدون: ونقول لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص

اختص بها فمنها: "العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به الإنسان عن سائر الحيوانات والمخلوقات..."[٢١]. ولا شكّ أنّ الإشارة للحالة العقلية في هذا الباب تشير إلى تفرقة مهمة في ذهن ابن خلدون بين البدو غير أصحاب الصنائع والمتحضرين الذين يختصون بها!

وفي تفسير هذه التفرقة العقليّة والتحضرية بين البدو والحضر بالتأسيس على موضوع الصنائع يقول ابن خلدون ما مفاده أنّ: الصنائع إنّما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته؛ والسبب في ذلك أنّ النّاس ما لم يستوف العمران الحضري، وتتمدن المدينة، إنّما همهم في الضروري من المعاش... وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع[٢٢].

أصول هذه الإشارة للتفرقة العقلية والذهنية بين الأنماط البشرية وبعضها بتعدد وتنوع الصنائع وما تعنيه من تعدد وتنوع أنماط التعاون والتكامل بين البشر، وأنّ ذلك يكون سمة المدينة أكثر منه سمة البدو، فيما ذكره ابن رشد في تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون حيث يرسّخ للحالة الصناعية من باب العلوم المدنية والكمالات العقليّة (التي هي مجمل العلوم المدنية والصنائع الناجمة عنها) وأنّ ذلك كلّه مرتبط بضرورة التعاون بين أصحاب العلوم والصناعات أو أصحاب الكمالات المختلفة ولا شكّ أنّ ذلك يكون بطبيعة الحال أظهر وأبرز في المدن التي هي محلّ العلوم والصنائع منه في البدو، وإن كان يتدرج في خطورته وعظمته من إنسان لآخر، ومن نشاط علمي وصناعي لآخر[٢٣].

وبجملة الإشارة للحالة الصناعية يشير ابن خلدون لفقدان البدو لآلات الزراعة جملةً وهي ضرورية لتحصيل العيش، وعليه فلابد للمناطق البدوية أو الريفية من التعويل على مناطق الحضر (ذات الصفة الصناعية)، قال: "وإنما توجد لديهم -يعني لدى البدو أو الريفيين خصوصاً من أنماط الكسب- أمور الفلح (أي: كل ما تعلق بالزراعة)، (قال:) وموادها (أي الأدوات المطلوبة لها) معدومة ومعظمها (أي معظم هذه الأدوات): الصنائع (أي أنّ هذه الأدوات في أغلبها عبارة عن صناعات تحتاج لصانعين) فلا توجد لديهم (أي لدى البدو)

بالكليّة من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره[٢٤]. وإذن فنقص البدو عن المناطق المتحضرة إنّما هو في نقص فنون الصناعة وندرة وجود الصناع والفنانين وتعديد أنماط الكسب.

ولا شكّ هنا أنّ المفكرين المسلمين يدركون أنّ التعاون هو تقريباً سمة المدينة لا سمة البداوة، مع أنّ كلّ اجتماع هو محل للتعاون لكنّ إدراك هذا الأمر في تقديم الاجتماع المدني على اجتماع البدو هو بلا شكّ من أفضل فضائل الفكر الإسلامي التي ترسخت منذ العصر النبوي، وكانت من أكبر إبداعات الفكر السياسي لعصر الرسالة الأولى.

فقد روت كتب الحديث عن النبي (صلّى الله عليه وسلّم) اعتباره للتعرب أو الرجوع عن حياة المدينة إلى حياة البدو نوعاً من أنواع الردّة عن الدين، وكبيرة من الكبائر العظمى التي ينكرها الإسلام، ولا شكّ أنّ إدراك المؤسس الأول (صلّى الله عليه وسلّم) كان من الذكاء والفطنة بحيث يدرك خطورة حياة البادية على فكرة الدولة ومشروعها الاجتماعي الجديد، فقد روى البخاري في الصحيح في باب التَّعَرُّبِ فِي الْفِتْنَةِ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى الْحَجَّاجِ فَقَالَ يَا ابْنَ الأَكْوَعِ ارْتَدَدْتَ عَلَى عَقِبَيْكَ تَعَرَّبْتَ قَالَ لاَ وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذِنَ لِي فِي الْبَدْوِ[٢٥] قال الحافظ في الفتح: قوله: "باب التعرب في الفتنة": أي السكنى مع الأعراب بفتح الألف، وهو أن ينتقل المهاجر من البلد التي هاجر إليها فيسكن "البدو" فيرجع بعد هجرته "أعرابيا"[٢٦]. وفي صحيح الجامع، الحديث: اجتنبوا الكبائر السبع: وعدّ منها: "التعرب بعد الهجرة"[٢٧].

وفي الموطأ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ؛ أَنَّ أَعْرَابِيّاً بَايَعَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى الْإِسْلَامِ. فَأَصَابَ الْأَعْرَابِيَّ وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ. فَأَتَى رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي.فَأَبَى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم. ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي. فَأَبَى. ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي. فَأَبَى. فَخَرَجَ الْأَعْرَابِيُّ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا. وَيَنْصَعُ طِيبُهَا»[٢٨].

قال الإمام الطاهر بن عاشور: فنرى أنّ النبيّ لم يعرض عليه ما هو أولى من إقالة بيعته بأن يأذنه بالخروج من المدينة إلى البادية حول المدينة أو إلى وطنه، ويظهر أنّ ذلك كان في الزمن الذي لم يسلم فيه الأعراب الذين كانوا حول المدينة، وإلا لأذن له في الخروج إليهم كما أذن بعد ذلك لغيره[٢٩]. والمعنى أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) كان يستشعر تمام الخطر في انفلات النّاس عن الطبيعة التي دعاهم إليها وهي طبيعة العيش المدني أو طبيعة عيش الدولة إلى الحالة الأولى قبل الإسلام منذ أوّل لحظة لوطء قدمه المدينة والبدء بتأسيس الدولة الوليدة.

ويقيم ابن خلدون مقارنة اقتصادية بين حاجة النمطين الاقتصاديين إلى بعضهما البعض وأيّهما أحوج إلى الآخر؟ فيقول فيما يخص أهل البدو (الريف): إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي[٣٠] فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم[٣١] وهو هنا لا يصف منتجات الريف بما فيها الزراعة بالأمر الضروري للمدن بل هو حاجيّ في أقصى درجاته، وهو مذهب متقدم جداً في تصور المدينة وقدراتها. كما أنه ظاهر في بيان أهمية التعاون وأنّ الامتياز الأكبر للمدينة دون البدو هو في تحقيقها لأعلى درجة ممكنة من التعاون، لذلك جاء تفسير ابن رشد للضروري من الأشياء في مختصره لكتاب السياسة لأفلاطون بأنه هو ما يتوقف عليه قوام وجود الإنسان، بحيث لا يقدر إنسان واحد على أن يقوم بما يلزمه منه، ويقتضي تعاون غيره فيه معه[٣٢].

ب) السيطرة الحضريّة:

الأكثر أهمية وخطورة في مقارنة النمطين الاجتماعيين عند ابن خلدون هو ضابط العلاقات السياسية بين الفريقين، وهو يراه على النحو التالي:

- **أولاً:** يرى ابن خلدون أنّ "البدو" محتاجون إلى أهل "المناطق المتحضرة" ويتصرفون في مصالحهم ويزلون على طاعتهم متى دعاهم الأخيرون إلى ذلك وطالبوهم به[٣٣]. قال: "فإن كان في المصر (المناطق المتحضرة) ملك (أي: دولة قوية) كان خضوع البدو وطاعتهم

لغلب (لحكم/ قهر) "المَلِك". وإن لم يكن في المصر "مَلِك" فلا بد فيه من رئاسة ونوع استبداد[٣٤] يقوم بإخضاع هذه الأقوام البدوية المتاخمة للدولة.

قال: وذلك الرئيس يجبر الريفيين على طاعته والسعي في مصالحه إما طوعاً بطريق العلاقات الاقتصادية وتوفير المصنوعات التي تصنعها المدينة ليستخدمها الريفيون في كسب عيشهم، وإمّا كرهاً بما يتوقع الرفيون لمخالفة الدولة المجاورة لهم من فساد عمرانهم (حياتهم) إذا هم خالفوا أمر ذلك الملك أو تلك الدولة[٣٥].

قال: وربما لا يسع الريفيين مفارقة نواحي أو تخوم تلك المدينة أو الدولة إلى جهات أخرى (تخوم دولة أخرى) لأن كل الجهات معمور بالبدو الآخرين الذين غلبوا أو سبقوا إلى تلك التخوم والمناطق الأخرى ومنعوها من غيرهم. فلا يجد هؤلاء ملجأ إلا طاعة المصر (المدينة أو الدولة التي هم موجودون على تخومها) فهم بالضرورة مغلوبون (خاضعون) لأهلها[٣٦].

(٦) التحول الحضاري البدوي: (نظرية الأصل البدوي للحضارة)

إنّ أخطر الأفكار التي حملتها مقدمة ابن خلدون هي تلك الفكرة التي يمكن أن نطلق عليها **"نظرية الأصل البدوي للحضارة"** وهي فكرة واضح تماماً أنّ الدافع للتنظير لها هو ما كانت تتعرض له القومية العربية داخل الإمبراطورية الإسلامية من منافسة شديدة من شعوب الحضارات القديمة وجملة الشعوب غير العربية بمن فيهم تلك الشعوب المحسوبة على الأنواع البشرية البدوية مثل البربر والترك، فقد واجه العرب داخل الإمبراطورية الإسلامية نزاعاً قاسياً جدّاً على الصعيدين الثقافي والسياسي، الأول كان مصدره شعوب الحضارات القديمة بما ورثته من قيم وبناءات فلسفية وعلمية نقمت من خلالها على العرب أن تكون لهم السيادة على الإمبراطورية مثل تلك المنافسة الحضارية التي مثلها الشعب الفارسي. كما واجه العرب حرب نفوذ سياسي وإداري من الشعوب التي كان لها ذات الطابع البدوي

في التوحش والقسوة مثل الترك والبربر، الأمر الذي انتهى إلى نزع السلطة داخل الإمبراطورية الإسلامية من يد العرب ووضعها بيد هذه الشعوب.

وقد شهدت فترة حياة ابن خلدون فترة التحول الكبيرة في حياة الإمبراطورية الإسلامية فقد ولد الرجل بعد سقوط بغداد (٦٥٦هـ) بنحو القرن وهو ما يؤرّخ به لبداية العصور الإسلامية الوسيطة[٣٧] وكان العرب قد أوشك وجودهم في الأندلس على الزوال، كما أنّ الإمبراطورية الإسلامية كانت قد وقعت بجملتها تحت سيادة الشعوب غير العربية وهو مشهد اجتماعي يكرر ابن خلدون وصفه كثيراً في المقدمة.

ولعل هذا المشهد السياسي والاجتماعي لحال الإمبراطورية الإسلامية في تحولاتها الكبرى خصوصاً بعد مرحلة سقوط بغداد وتفسخ الإمبراطورية فعلاً وتنظيراً إلى مناطق قومية وشعوبية هو المسيطر الأكبر على ذهنية ابن خلدون حين نظّرت لهذه الفكرة (الأصل البدوي للحضارة)؛ فابن خلدون يختم أحد فصول المقدمة بنتيجة تقول: "إنّ جيل العرب طبيعي لا بد منه في العمران"[٣٨]. وهذا الختام المتكرر على الرغم من منطقيته الشديدة في طبيعية وجود مجموعة بشرية ما، وقد استخدمه في إثبات طبيعية وجود أنواع البدو والحضر جميعاً، إلا أنّ إفرادها بالذكر يوهم -قصداً- أنه لولا وجود هذا الجنس، فلا يمكن لهذه العملية الوجودية فضلاً عن الحضارية أن تتم؟!

معتمد ابن خلدون في هذا الفرضيّة العقلية هو فرضيّة: أنّ العملية التطورية الحضارية للجنس البشري هي عملية تتابعية تبدأ من أسفل إلى أعلى من البساطة إلى التعقيد من الإبعاد في حياة البداوة وتنتهي بالحضارة، يقول ابن خلدون: قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. قال: "ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه. ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشيء عنه فالبدو أصل المدن والحضر، وسابق عليهما... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة[٣٩]، وحيث إنّ الجنس العربي هو أكثر الأجناس

بداوة وأشدها توحشاً[٤٠] بحسب تقسيم ابن خلدون فهو الحلقة الأولى للوجود الإنساني، ومنه تطوّرت بقيّة الحلقات البدوية وصولاً للحالة الحضارية".

هذا الهاجس حول الأسبقية العربية وهذا الشعور بالأزمة التاريخية والحضارية متكرر في الأدبيات العربية بجملتها؛ فهناك تركيز كبير على أسبقية العرب ولغتهم ووجودهم في كثير من مقدمات الأدبيات العربية[٤١].

(٧) التحول الحضاري بالترف أو بالسيطرة على مناطق الترف:

قاعدة الترف الحضاري أو الترف المؤدّي للحضارة هي قاعدة اقتصادية عالج فيها ابن خلدون موضوع الوفرة الاقتصادية باعتبارها شرطاً موضوعيا رئيساً لحصول التحول الحضاري، ويكون ذلك عن طريق امتلاك عنصر "الوفرة" الناجم عن نمط العمل الذي ينتهجه الإنسان في منطقة ما.

هذا الكلام منطقي جداً وهو جزء مادي مهم وأصيل لعملية التحول الحضاريّ التي ترتكز على عدّة عوامل تؤدي بدورها لعامل الوفرة الاقتصادية، وأساس هذه العوامل هو عامل "التحدي" النفسي للطبيعة والقدرة النفسية المؤدية إلى التغلب عليها وتسخيرها لصالح فكرة البقاء والبناء المتراكم. وهو ما يتطلب من البشر تغيير نمط كسبهم أو تنويعه. ويخلص مؤرخوا الحضارات إلى أنّ ظهور الحضارات إنّما هو حالة استجابة (في المكان) لتحد صادر عن البيئة المادية، أو عن الوسط البشري، أو عن كليهما، في ظل زعامة أقليات مبدعة قادرة على الاستجابة للتحدي وبضرورة استجابة الأغلبية لمسلك هذه الأقلية المبدعة في مواجهة ذلك التحدي، على أن يكون ذلك حصراً في صورة صراع مع الطبيعة نفسها بغية تطويعها[٤٢].

(٨) التغلب الحضاري:

تحت ضغط فكرة "الأسبقية العربية" وضمن حلقة الصراع القاسية حول أحقية العرب في التغلب داخل الإمبراطورية الإسلامية يتحول ابن خلدون بنظرية "الترف" الاقتصادية إلى حالة مغايرة تماماً من واقع التحدي والاستقرار والسيطرة على الطبيعة إلى فكرة أخرى هي

السيطرة على المناطق التي سبق وأن حصلت على أسبقية "الترفية" الحضاري بالطريق الطبيعي آنف الذكر وذلك عن طريق "التغلب"(٤٣).

"التغلُّب البدوي" صورته في ذهن ابن خلدون حصول احتلال من العنصر الاجتماعي البدوي للمناطق المتحضرة المجاورة! وصورة ذلك أن يحدث انقلاب في الحالة الطبيعية المستقرة من طاعة البدو المقيمين على نجوم الدول والممالك المتحضرة للدول المتحضرة المجاورة وهذا يحصل بطريق ظهور ما يشبه الحالة "المَلَكية" الحضارية في أراضي البدو.

تحصل "الملكية" في أراضي "البدو" الذين ينبني عيشهم على قاعدة الاجتماع القبلي بطريق أن تستطيع فئة من البدو أن تفرض سلطانها على بقية الطوائف القبلية الأخرى ويسمي ابن خلدون ذلك بظهور"عصبية" تغلب بقية العصبيات تستطيع جمع كلمة البدو على هدف واحد باستخدام قوّة روحانية ومعنوية وحينها فإنّ البدو "يغلبون أهل الأمصار على أمصارهم"(٤٤).

إنّ أخطر ما يمكن رصده في نظرية التحول الحضاري بالتغلب هي أنّ ابن خلدون اعتبر في عملية التحول الحضاري فكرة "الاستيلاء على ملكيات الغير الحضارية" ولم يعتبر فكرة "التحول الحضاري الذاتي"، بمعنى أنّه لم يعتبر بفكرة إنشاء حضر جديد أساسه تطوير البدو من أنماط سلوكهم الاقتصادي وتنويع مصادر كسبهم وصولاً للنقطة التي تجعلهم يحصلون على الوفرة الاقتصادية اللازمة لإحداث تحول حضاري جديد مناقض لنمط العيش الحضاري القديم الموجود في مناطق الحضر المجاور ومتحدّ له.

مناطق الحضر المجاورة ومتحد لها. إنّ التحول الحضاري هو تحدي واستجابة بطريق الابتكار والإبداع في المكان في ظلّ اتفاق اجتماعي. وهو ما لا علاقة له بفكرة الاستحواذ على حضارات الغير وأملاكهم؟

والباحث لا يعييه أن يرصد أنّه لا إشارة في المقدمة الخلدونية بأي طريق إلى كيفية حصول البدو على حضر جديد متطوّر في المكان بطريق "التحدي" لأنماط العيش التقليدية وللطبيعة، وهي الفكرة التي نشأت عنها جميع الحضارات. ومجملها أنّ الإنسان قد حقق الحضارة نتيجة استجابة لمواقف ذات صعوبة خاصة استثار الإنسان لبذل جهد ما لم يبذله من قبل. ويضرب أرنولد توينبي لذلك مثلاً بالسهل الإفراسي (صحراء شمال إفريقيا الكبرى وامتدادها في الصحراء العربية) حيث كان هذا السهل قبل فجر الحضارة أرض رعي عامرة بالمياه وجابه الجفاف أهل هذه المناطق فتنوعت استجابتهم لهذا التحدي: فتمسك بعضهم بأرضهم وغيروا عاداتهم، فابتكروا نمط الحياة البدوية، ونقل آخرون مواطنهم صوب الجنوب إلى المناطق الاستوائية متتبعين أثر المراعي المرتدة ومن ثمّ احتفظوا بطريقة حياتهم البدائية التي لا يزالون يعيشونها حتى الآن. وآخرون ولجوا غابات ومستنقعات دلتا النيل فجابهوا بذلك التحدي الذي تمثله وعملوا على تجفيفها فكان أن أقاموا الحضارة المصرية[٤٥].

(٩) المَلَكيّة البدوية:

تأسيساً على فكرة "التغلب" على الغير السابق الإشارة إليها، فقد تمركزت مسألة "التحول الحضاري" البدوي في ذهنية ابن خلدون في مسألة ظهور "الملك" في وسط البدو.

هذا الملك الذي ينشأ في مناطق البدو والذي من خلاله يستطيعون التغلب على أراضي المتحضرين المجاورة، أساسه –في الذهنية الخلدونية– فكرة: "العصبية" أي قوّة الفرض والغلبة لفصيل من البدو على بقيّة الفصائل وحصول هذا الفصيل على نوع من القوة الروحية أو الدعوة الدينية التي تقهر البدويين على الالتحام تحت ظل الملكية الجديدة على الرغم من كراهيتهم للملكيات". فلا بد من عصبية رئيسية داخل مناطق البدو تكون أقوى من بقية البيوتات أو العصبيات القبلية الفرعية جميعها تغلبها وتستتبعها إليها بحيث تلتحم جميع هذه العصبيات وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى[٤٦].

ثم إذا حصل التغلب لتلك العصبية على بقيّة عصبيات قومها، يكون طبيعياً –في قراءة ابن خلدون للطبائع البدوية– أن تطلب التغلب على أهل عصبيات وقبائل أخرى بعيدة عنها

فإن كافأتها في القوة أو مانعتها تقاتلوا فإن غلبت إحداهما طلبت بالتبعية غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة الموجودة في المناطق المتحضرة المجاورة، فإذا صادف ذلك حالة هرم الدولة ولم يكن لهذه القبيلة (العصبية الصاعدة) ممانع استولت على الدولة، وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها[٤٧].

وابن خلدون يقرر أنّ حالة التنازع الحاصلة في الاجتماع البدوي تستوجب فوق وجود اليد العليا القاهرة وجود قوّة روحانية كبيرة تقوم بتهذيب طباع البدو المتأصلة فيها مما سماه ابن خلدون مذمومات الأخلاق وهي أخلاق الكبر والأنفة والغلظة والمنافسة في الرئاسة وكراهية الاجتماع الموجب للتطاوع بما يجعلهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض قال: وإنما يصيرون إلى سياسة الملك بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية تمحو تلك الطباع، فإذا كان الدين بالنبوّة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهبت هذه الأخلاق منهم، وعلى هذا يتم اجتماعهم ويحصل لهم التغلب على غيرهم. قال: "واعتبر ذلك بدولتهم في الملة (صدر الإسلام) لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها وتتابع فيها الخلفاء عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم"(٤٨).

ثم إنّ ابن خلدون يرى بعد ذلك أنّه إذا خفت صوت هذه الدعوة الدينية فسينقلب هؤلاء الناس إلى طباعهم الأولى وتنفلت الدولة التي أنشئوها من بين أيديهم ويعود فيغلبهم عليها غيرهم، فيتحدث عن أجيال من هؤلاء البدو نبذوا الدين فنسوا السياسة؟! ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم، فتوحشوا كما كانوا من قبل، وغلب عليهم العجم...الخ[٤٩].

وكذلك يرى ابن خلدون أنّ الغلبة أو القوة –وليس الاتفاق الطّوعي– هي الطريق الوحيد لفرض الوحدة والاجتماع بين العصبيات البدوية المتعددة وإلا وقع الانتكاس بالعودة إلى الحالة الطبيعية للوجود القبلي بديمومة الاختلاف والتنافس[٥٠] بين البدو وبعضهم البعض ووقع الافتراق وعدم الانسجام مع فكرة الوحدة الجماعية.

(١٠) خاتمة ونتائج الدراسة:

في خاتمة الدراسة قرأ الباحث أمرين، وأجمل الدراسة في عدّة نتائج:

أمّا الأمرين اللذين قرأهما الباحث فهما:

- **الأمر الأول** تطابق معنيي الدين والقوّة أو الغلبة في مستهدف تحقيق الاجتماع أو الملك في المناطق البدوية، وبمعنى أنّه من غير الدين فلا مجال للسياسة ولا الدولة، ومن دون القوة لا يمكن فرض الأحكام الدينية ولا حصول الاجتماع ولا الدولة. وهو معنى مهم، يلحظه المتعمقون في دراسة الفكر السياسي لدى التيارات الإسلامية الأصولية التي تربط دائماً بين الدين وامتلاك السلطة أو الدولة.

- **الأمر الثاني:** أنّ التحول الحضاري الذي نظّر له ابن خلدون في حالة البدو هو فقط تحول في السلوك الاجتماعي دون التحول في المسلك الاقتصادي الذي قرر هو في مطلع مقدمته أنّه أساس الاجتماع الإنساني ودافعه الأول. وبمعنى أنّ التحوّل البدوي يبقي في ذهن ابن خلدون بعيداً التحول الحضاري الطبيعي الذي يمنح جماعة ما القدرة تغيير سلوك ونمط اكتساب العيش بحيث يكون في مقدورها إنشاء أنماط كسب متنوعة ومبتكرة تؤدي للرفاه الاجتماعي المؤدي للتحول الحضاري مع تراكم الخبرات المشتركة، وهو الفارق المهم الذي ينبغي أن نلتفت إليه في الفرق بين التحول الحضاري غير الموفق الذيث نعالجه في مصر بعد ثورة يناير، وبين التحولات الحضارية المتميزة التي حصلت في كل من ماليزيا وتركيا مع أنّ الحاكمين في كل الأحوال يدّعون الانتماء للفكرة الإسلامية، والذي يدقق النظر يجد الفارق بين التحولين في غاية الوضوح، تحوّل ناجح لأنّه تحول طبيعي اعتمد سبيل تطوير وابتكار أنماط عيش اقتصادي جديدة مؤدية للرفاه الاجتماعي، وتحوّل غير موفق لأنّه لم يعتد بهذا الطريق.

لكن ذلك كله يحدث خارج السياق الطبيعي لتحول أو لتطوير أنماط الكسب المؤدي لتغير نمط العيش، وعليه فإنّ التحول البدوي من البداوة إلى صورة الدولة مهدد دوماً بالانتكاس

إلى حالة البداوة الأولى إذا ما خفت إحدى القبضتين الدينية أو العصبوية. وهو حال التحول الحضاري العربي في مختلف أطواره إذ دائماً ما تخفق منطقتنا في إحداث الاجتماع من دون وجود أحد الأمرين أو هما معاً: أمر القهر المطلق أو الاجتماع الطائفي الديني أو هما معاً. ولم يحدث أن عالج العرب المسألة الحضارية من باب الارتباط الكامل بموضوع تغيير وتطوير أنماط الكسب المؤدية للتراكمات الطبيعية في ميداني الاقتصاد والخصال السلوكية بحسب ظروف وأنماط الكسب والعيش الاقتصادي.

وأمّا النتائج: فقد أظهرت الدراسة النتائج التالية:

١. لا يشكّ الباحث في أنّ ابن خلدون استفاد كثيراً من آرائه حول المدينة والسياسة والاجتماع من قراءته لترجمات وملخصات كتب أرسطو وأفلاطون التي نشرها قبله ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ = ١١٢٦-١١٩٨م)، لكنّه بلا شكّ المبدع الأكبر لنظريّة العمران البدوي والواضع الأول لنظريّة في علاقة الصراع بين البدو والمتحضرين من أنماط العيش الاجتماعية لدى البشر.

٢. كما لا يشكّ في أنّ الفكر العربي الإسلامي بعمومه قد عرف لأنماط العيش الاجتماعي صورتين أساسين: "البدو" و"الحضر"، وهو معانى مرتبطة في الذهنية العربية بمعاني الاستقرار حول المياة والظعن وراء الكلأ، وتطور عنه معنى "المدنيّة" و"البداوة": أي الإقامة في المدن والمملك الكبرى المستقرة، والمقيمين على تخومها سواء المشتغلين بالفلاحة أو المشتغلين بالرعي.

٣. أنّ الاجتماع الإنساني، أساسه البحث عن لقمة العيش، وتطورها من الحالة البسيطة إلى الحالة المعقدة التي تحتاج للتعاون وفرض النظام ومن ثمّ إنشاء الدولة.

٤. أنّ التحول الحضاري أساسه تحول أنماط الكسب وتطورها في ظلّ إنشاء الدولة والقانون المؤديين للاستقرار والذي يؤدّي بدوره للوفرة الاقتصادية.

٥. أنّ ابن خلدون محكوم في بعض تصوراته عن عملية التحول الحضاري بحالته القومية (العربية) وما كانت تواجهه من منافسة قاسية بواسطة أبناء الأمم والشعوب الأخرى خصوصاً ممن لهم سبق حضاري.

٦. هذا التأثر القومي دفع بابن خلدون إلى التنظير لحالة مختلفة من التطوّر البدوي الذي لا يكون عن طريق ابتكار أنماط عيش وكسب جديدة وإنشاء نمو حضاري في المكان، وإنما عن طريق الغلبة والقهر من المناطق البدوية للمناطق المتحضرة.

٧. هذا التحول الحضاري البدوي لا يكون إلا بنشأة "مَلَكيّة" جديدة في الأراضي البدوية تعتمد على أمرين أساسين لجمع البدو تحت رايتها: العصبية القبلية، والدعوة الروحانية أو الدينية.

٨. يقر ابن خلدون أنّ هذا اللون من التطوّر البدوي ليس طبيعياً، بمعنى أنّه متى خفت قوة اليد القاهرة للبدو أو خفت حدة المشاعر الدينية لديهم، فإنهم يفقدون التئامهم ووحدتهم وبالتالي تخف سيطرتهم على الأراضي والشعوب التي أقاموا إمباطوريتهم عليها، فتعود هذه الشعوب لهزيمتهم حضارياً وإدارياً لما لها من سبق حضاري.

التوصيات:

يوصي الباحث زملاءه وأساتذته برعاية ما يلي:

١. أنّ على الباحثين الإسلاميين الدارسين لعلوم التمدين والعمران والتنمية في المجتمع العربي الإسلامي أن يدمجوا إلى جانب علومهم وتجارب أممهم تجارب وعلوم الأمم الأخرى، حيث إنّ جدار العلوم الإنسانية الحضارية وحدود النفع والضرر في التجربة الإنسانية واحد لا فرق فيه بين عرب وغير عرب، مسلمين وغير مسلمين، وإن بقيت الخصوصيات الدقيقة لكنّها ليست ذات كبير خطر فيما خصّ الإنسان باعتبار كونه إنساناً، وما خصّ تجربة العيش الاجتماعي باعتبارها تجربة عيش مشترك.

٢. يودّ الباحث لو أتيحت له أو لأحد من زملائه الفرصه لدراسة فكرة البداوة والحضارة وعمليّة التحول من الأولى للأخيرة في الكتابات الغربية والحديثة، مع مقارنتها بما لدى العرب المسلمين في هذا الشأن.

٣. يتمنّى الباحث على المسئولين السياسيين في الدولة المصريّة لو يلتفتوا للحقيقة الاجتماعية التي لفت إليها العلامة ابن خلدون -خصوصاً وهم يعاينون تحولاً حضارياً عسيراً في عموم الوطن العربي بعد ثورات شعوبه العظيمة- من أنّه لا تحوّل اجتماعي من دون تحوّل وتنويع لأنماط الكسب الاقتصادي.

٤. يتمنّى الباحث على نفسه وعلى زملائه لو يتمكن أحدهم من ربط الأمرين معاً التحول السياسي والقانوني والاجتماعي بعموم والتحول الاقتصادي بتعديد وتنويع أنماط الكسب، وقد كانت للباحث تجربة في مهمّة علميّة بجمهوريّة الصين الشعبية في الفترة من ٦/٢١- ٢٠١٣/٧/١٢م رأى فيها كيف استطاعت حكومة الصين تطوير شعبها المتعدد الديانات عبر هذا الطريق المستنير، وكأنّ تراثهم قد امتلأ بأعلام من نوع ابن خلدون العربي المسلم.

٥. يتمنّى الباحث لو يتاح له أو لأحد من الباحثين أن يقارن تجربة التحوّل الحضاري بين الدول العربية، والدول الإسلامية غير الناطقة بالعربية خصوصاً تجربتي كل من ماليزيا وتركيا، بما اشتملتا عليه من ربط التحول الحضاري الثقافي بالتحول في أنماط الكسب الاقتصادي.

٦. يتمنى الباحث لو يتخلص هو وزملاؤه من عقدة التميّز العربي الإسلامي في ميدان البحوث الاجتماعية عن بقيّة الشعوب الأخرى بجامع وحدة التجربة الإنسانية ووحدة المصلحة الإنسانية في هذا الإطار، وأنّ الحفاظ على الخصوصيات الدينية لا يتعارض بحال مع اكتساب الثقافة والتجربة من إخوة الإنسانية.

٧. يرى الباحث أنّ من الضروري أن يحول العرب اتجاههم في التحول الحضاري من النظرية القائمة على فكرة الالتئام والوحدة تحت ضغط العصبية المواجهة ضد الآخرين إلى النظرية الطبيعية في التطوّر القائمة على تطوير أنماط الكسب ورعاية تراكماتها الاقتصادية بما يؤدّي لحصول الرفاه الاجتماعي والوفرة الاقتصادية المؤديتين للتطوّر الحضاري الطبيعي.

المراجع:

١. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بتعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ .

٢. ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، نشر خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.

٣. ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م

٤. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، د.ت.

٥. أحمد رأفت عبد الجواد، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، تاريخ مقدمة المؤلف سنة ١٩٨٢م.

٦. أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، نشر الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٤م.

٧. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ =١٩٩٦م.

٨. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

٩. برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر، ط١، ١٩٩٣م.

١٠. رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، د.ت.

١١. سيّد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، ط١٣، (١٤١٣هـ = ١٩٩٣م).

١٢. صلاح مصطفى الفوال، المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي، الموسوعة الإسلامية للعلوم الاجتماعية، دار غريب، (١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م).

١٣. الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، د.ت.

١٤. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة: الثانية، د.ت.

١٥. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦م.

١٦. طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، تاريخ مقدمة المؤلف، ١٩٢٦م.

١٧. مالك بن أنس، الإمام، كتاب الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

١٨. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩١م.

١٩. محمد عبد العاطي محمد علي، الضروريات والحاجيات والتحسينيات، أبحاث المؤتمر العام رقم ٢٢، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر.

٢٠. محمود البستاني، الإسلام وعلم الاجتماع، موسوعة الفكر الإسلامي٣، مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٤م.

٢١. يوسف شاخت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام، تحقيق وتقديم: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

22. Fuad Baali, Society, State and Urbanism: Ibn Khaldoun sociological thought, State University of New York, 1988.

23. The Political Theory of Ibn Khaldoun, Mohammed Mahmoud Rabi', http://books.google.com.eg/books?id=KCYVAAAAIAAJ&printsec=frontcover&dq=ibn+khaldun&hl=en&sa=X&ei=XSacUcm8H4O7PYeegcAF&redir_esc=y#v=onepage&q=ibn%20khaldun&f=false

24. http://en.wikipedia.org/wiki/Lifestyle_(sociology)

الهوامش

(١) هناك ملاحظة جديرة بالنقاش تربط الاجتماع بالاقتصاد أوردها فضيلة الإمام الجليل الطاهر بن عاشور، في معالجته لأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مفادها أنّ اجتماع البشر ركّب في طباعهم لما فيهم من طابع الطمع، أي السعي لامتلاك الكثير أو الأفضل، وبما أنّ ذلك غير ممكن له بفرده لذا احتاج للاجتماع ببقيّة أبناء جنسه. وهي نكتة جيّدة في بيان طبيعة طلب الأعلى لدى الإنسان بعموم جنسه. ينظر: ١٥الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، د.ت. ص١٠٤].

(٢) ينظر: العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، نشر خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م ، ٦٧/١-٦٨.

(٣) ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص٧٤-٧٥ .

(٤) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٦٨/١.

(٥) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١٩١/١.

(6)http://en.wikipedia.org/wiki/Lifestyle_(sociology)
http://www.feedo.net/QualityOfLife/QualityOfLifeBasics/QualityOfLifeIndicators.htmAll in all, lifestyle may include views on politics, religion, health, intimacy, and more. All of these aspects play a role in shaping someone's lifestyle. [Giuffrâe, K., &DiGeronimo, T. (1999). Care and Feeding of Your Brain : How Diet and Environment Affect What You Think and Feel. Career Press.[

(٧) للإمام رفاعة الطهطاوي منهج في تقسيم الشعوب والبلدان من حيث البداوة والتحضّر لا شك أنه أكثر وضوحاً وواقعيّة نظراً لوجوده في العصر الحديث، واتضاح كثير من العلوم في عصره، فهو يرى أنّ لعوامل التمكن الزمني أثرها في تشكيل وجدانات الشعوب وأنه كلما تقادم الزمن في الصعود، رأيت تأخر الناس في الصنايع البشرية والعلوم المدنية، وكلما نزلت، ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك، وبهذا الترقي، وقياس درجاته، وحساب البُعد عن الحالة الأصلية (التوحّش الكامل)، والقرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الهمل المتوحشين.

المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنيين.

المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة، والتحضر والتمدن، والتمصر المتطرفين.

ثمّ يضرب الطهطاوي أمثلة لكل مرتبة من هذه المراتب تتضح فيها طبيعة فهمه لدرجات التطوّر المختلفة للأمم خصوصاً لحقيقة الوجود العربي بين الأمم، بل لتقسيم العالم العربي نفسه إلى مراتب في التحضّر، يقول الطهطاوي:

مثال المرتبة الأولى: همل بلاد [المتوحشين] الذين هم دائمًا كالبهائم السارحة، لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرءون، ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئًا عن الأمور المسهلة للمعاش، أو النافعة للمعاد، وإنما تبعثهم الوجدانية على قضاء شهواتهم كالبهائم، فيزرعون بعض شيء، أو يصيدونه، لتحصيل قوتهم، ويخصون بعض أخصاص أو خيام، للتوقي من حر الشمس ونحوه.

ومثال المرتبة الثانية: عرب البادية، فإن عندهم نوعًا من الاجتماع الإنساني، والاستئناس، والائتلاف، معرفتهم الحلال من الحرام، والقراءة والكتابة وغيرها، وأمور الدين، ونحو ذلك غير أنهم أيضًا لم تكمل عندهم درجة الترقي في أمور المعاش، والعمران، والصنائع البشرية، والعلوم العقلية والنقلية، وإن عرفوا البناء، والفلاحة، وتربية البهائم، ونحو ذلك.

ومثال المرتبة الثالثة: بلاد مصر، والشام، واليمن، والروم، والعجم، والإفرنج والمغرب، وسنار، وبلاد إفريقية على أكثرها، وكثير من جزائر البحر المحيط، فإن جميع هؤلاء الأمم أرباب عمران وسياسات، وعلوم وصناعات، وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة في آلات الصنائع، والحيل على حمل الأشياء الثقيلة بأخف الطرق ولهم علم بالسفر في البحور، إلى غير ذلك.

قال الطهطاوي: وهذه المرتبة الثالثة (أصحاب العمران والسياسات) تتفاوت في علومها وفنونها، وحسن حالها، وتقليد شريعة من الشرائع، وتقدمها في النجابة والبراعة في الصنائع المعاشية. مثلاً: البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية، والطبيعة، وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها، قال الطهطاوي: كما أن البلاد الإسلامية (ولا شكّ أنّه يقصد النوع المشارك في العمران والسياسات غير المناطق البدوية) قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه؛ ولهذا حكم الفرنج بأن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم، يعني ما يتعلق باللغة العربية، ولكن يعترفون لنا بأنا كنا أساتيذهم في سائر العلوم، وبقدَمنا عليهم. [رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، د.ت، ص١٤-١٥].

(٨) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١٩٣/١.

(٩) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١٩٥/١.

(١٠) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١٩١/١. .ويقول في الفصل الثاني عن البدو: هم أولئك "المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام (الماشية) وأهم (لظروف عيشهم هذه) مقتصرون (في نمط عيشهم) على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقصرون عما فوق ذلك... وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار". ابن خلدون المقدمة، ١٩٣/١.

(١١) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، د.ت، مادة بدو.

(١٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة بدو.

(١٣) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٣.

(١٤) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٣-١٩٤.

(١٥)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٣-١٩٤.

(١٦)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٤.

(١٧)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٤.

(١٨)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٤.

(١٩)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٥٣.

(٢٠)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٦٨.

(٢١)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٦٢، ٥/١٣٧.

(٢٢)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٥/١٣٧.

(٢٣)ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص٧٢-٧٦.

(٢٤)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٥٣، ٥/١٣٧.

(٢٥) البخاري، كتاب الفتن، باب التعرب في الفتنة. وينظر: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم رجوع المهاجر إلى استيطان وطنه.

(٢٦)ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بتعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ج١٣/٤٧.

(٢٧) الحديث: "اجتنبوا الكبائر السبع ، فسكت الناس فلم يتكلم أحد ، فقال : ألا تسألوني عنهن؟ الشرك بالله و قتل النفس و الفرار من الزحف و أكل مال اليتيم و أكل الربا و قذف المحصنة و التعرب بعد الهجرة ". قال الألباني: أخرجه الطبراني في " المعجم الكبير " [الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة: الثانية، د.ت، ٦/١٠٣، ح:٥٦٣٦]. وقد

حسّنه الألباني بشواهده [يراجع: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ =١٩٩٦م، ٥ / ٢٩٣-٢٩٤]. [وينظر: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، صحيح الجامع، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م ، ص٩٢].

(٢٨)الموطأ، كتاب الجامع، بَابُ مَا جَاءَ فِي سُكْنَى الْمَدِينَةِ وَالْخُرُوجِ مِنْهَا. حديث رقم: (٦٦٠) [مالك بن أنس، الإمام، كتاب الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م. ٨٨٢/٢].

(٢٩)[يراجع: الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١١٧].

(٣٠)يقسم الأصوليون المسلمون الحاجات الإنسانية إلى ثلاث درجات: الضروري، وهو ما لا يمكن الاستغناء عنه وتكاد تنعدم الحياة بدونه، والحاجي وهو بمنزلة الضروري في بعض الأحيان لكن الحياة لا تتوقف عليه، والكمالي أو التحسيني وهو ما يعتبر نوعاً من الترف والترفيه. يراجع: محمد عبد العاطي محمد علي، الضروريات والحاجيات والتحسينيات، أبحاث المؤتمر العام رقم ٢٢، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر. وينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ص٧٧.

(٣١) ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٢٥٣/١

(٣٢)ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٧.

(٣٣)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٢٥٣/١.

(٣٤)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٢٥٤/١.

(٣٥)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٢٥٤/١.

(٣٦)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٢٥٤/١.

(٣٧)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ٢٥٤/١.

(٣٨) وهو عنوان الفصل الثاني من الباب الثاني للمقدمة. وينظر: ابن خلدون المقدمة، ١٩٣/١.

(٣٩)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٥-١٩٦. ويراجع ١/٦٣ في تفسيره لترتيب أبواب الكتاب، وأنه قدّم الحديث على العمران البدوي قبل بقية فصول الكتاب لأنه سابق عليها جميعاً أ.هـ.

(٤٠)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/١٩٤.

(٤١) يقول طه حسين تدليلاً على ما كان يتعرض له العرب من منافسة ثقافية وحضارية من الأمم الأخرى داخل الإمبراطورية الإسلامية: "وأنت تجد في البيان والتبيين كلاماً كثيراً تستبين منه إلى أيّ حدّ كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب فهم يعجبون بخطب الفرس وسياستهم، وعلم الهند وحكمتها ومنطق اليونان وفلسفتهم، وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا، والجاحظ ينفق ما يملك من قوّة ليثبت أنّ العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية ويأتوا بخير منها". ينظر: طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص١٢٧-١٢٨.

(٤٢)ينظر: أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، نشر الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٤م، مقدمة المترجم، ص٨-٩.

(٤٣)مهد ابن خلدون للفكرة في غير موضع من المقدمة فتحدث في الفصل الثاني الذي خصصه لذكر العمران البدوي عن مقدمات كلها تشير للفوقية والأفضلية البدوية على الحضر في شأن الغلبة المتبادلة بينهما منها: "في أنّ جيل العرب في الخليقة طبيعي"[ابن خلدون المقدمة، ٣/١٣١ وما بعدها] "في أنّ البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأنّ البادية أصل لعمران الأمصار، ومدد لها"[ابن خلدون المقدمة، ٣/١٣٣ وما بعدها] " في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر" [ابن خلدون المقدمة، ٣/١٣٥ وما بعدها]، " في أن أهل البدو أقرب إلى البسالة من أهل الحضر" [ابن خلدون المقدمة، ٣/١٣٧ وما بعدها]، " في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم"[ابن خلدون المقدمة، ١/١٣٩ وما بعدها]، " في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب و من في معناهم "[ابن خلدون المقدمة، ١/١٤٥ وما بعدها]،... " في أن الأمم

الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها"[ابن خلدون المقدمة، ١/١٦٠ وما بعدها]. وهي مقدمات تصبّ كلها في خدمة ذات المعنى.

(٤٤)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٥٠، ٢٥٩ وما بعدها.

(٤٥)ينظر: أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، ص٨-٩.

(٤٦)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٢٦ وما بعدها.

(٤٧)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٢٦ وما بعدها.

(٤٨)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٥١ وما بعدها.

(٤٩)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٥١ وما بعدها.

(٥٠)ينظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٢٥١ وما بعدها.