التمايز الاجتماعي في العمران البشري
قــراءة سوسيولوجيــة
في مقدمة ابن خلـدون

الدكتــور فتحي أبو العينين
جامعــة قطـــر

التمايـز الاجتماعي في العمـران البشري
قـراءة سوسيولوجية في مقدمة ابن خلدون

الدكتور/ فتحي أبو العينين

تمهيـــد :

لا يعني التمايز الاجتماعي مجرد الاختلاف بين الناس من حيث الوظائف والأوضاع والمكانات التي يشغلونها في المجتمع ، بل يعني أيضاً ما يترتب على ذلك من اختلاف فيما يتاح لهم من فرص اجتماعية في مختلف مجالات الحياة . وبهذا المعنى ، يشكل التمايز الاجتماعي ظاهرة إنسانية اجتماعية تاريخية ، مارست ، وما زالت تمارس ، تأثيرات هائلة على حياة الأفراد والجماعات . ومن الطبيعي أن تحظى هذه الظاهرة باهتمامات العديد من الفلاسفة والمفكرين عبر مختلف العصور التاريخية ، وإن كانت مواقفهم إزاءها قد تراوحت ما بين التبرير أو التكريس ، والنقد أو الرفض . وفي علم الاجتماع تطورت نظريات سوسيولوجية ومصطلحات مثل « التدرج الاجتماعي » و « البناء الطبقي » وغيرهما لتفسير عوامل التمايز الاجتماعي ، وأشكاله ، والنتائج المترتبة عليه .

والهدف المحوري للدراسة الراهنة هو الكشف عن التشخيص الذي قدمه المفكر العربي الإسلامي عبد الرحمن ابن خلدون لطبيعة التمايز الاجتماعي بين الجماعات والفئات الاجتماعية ، والأسس التي يقوم عليها هذا التمايز . وتتضح أهمية هذا الموضوع بالنظر إلى الحقيقة التي مؤداها ان الدراسات التي أجريت حول الفكر الخلدوني ـ على كثرتها ـ قد خلت ، إلا في القليل النادر ، من التحليلات المنظمة لموقف هذا الفكر من قضية التمايز الاجتماعي خاصة .

نعم ، لقـد تعددت وتنـوعت تحقيقـات ودراسـات البـاحثين ، العـرب والمستشرقين ، لما يعرف بـ « مقدمة ابن خلدون » ، وهي تحقيقات ودراسات

تنتمي إلى نظم معرفية مختلفة كالفلسفة والتاريخ وعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع . . . الخ[1] ، الأمر الذي يعني ثراء الفكر الخلدوني ، واعترافا بالمكانة البالغة الأهمية التي يحتلها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي والإسلامي والعالمي ، مما جعل البعض يطلق عليه أوصافا مثل « أرسطو العرب »[2] و « العلم الشامخ للفكر العربي الإسلامي في القرن الثامن الهجري »[3] ، و « الشخصية الفذة التي رسمت معالم التاريخ وحتميته الاجتماعية ، وأرست قواعد العلم الاجتماعي الحديث »[4] . كما وصف عمل ابن خلدون بأنه « يعد عملا عظيماً وحيداً في ذلك الزمن في دار الإسلام »[5] ، وبأنه « كان مشروعا فريدا لا مثيل له منذ عهد العظماء في الفلسفة اليونانية »[6] .

ولم يكن للفكر الخلدوني ان يكتسب هذه الأهمية الا إذا كان فكرا متميزا بالنسبة إلى السياقات الفكرية التي كانت تسم الفترة التي ظهر فيها ، وإلا إذا كانت مقدمة ابن خلدون قد احتوت على اطروحات جديدة في وقت كان الفكر العربي في طريقه إلى النضوب ، بحيث يمكن القول ـ حسبما يذهب أحمد زايد[7] ـ بأن هذه المقدمة وبقية أجزاء مؤلف ابن خلدون الضخم « كتاب العبر » تمثل « آخر كتاب أنتجته الحضارة الإسلامية في وقت كانت فيه الصراعات الداخلية والأطماع الخارجية تعتصرها اعتصارا » . وقد صار الفكر الخلدوني يمثل بالنسبة للمفكرين العرب المحدثين ، على اختلاف توجهاتهم ، هاجساً حاضراً ولحوحاً ، يفرض نفسه عليهم وهم بصدد تحليل الواقع العربي وتصور أسلوب النهضة . وربما تجسد هذا الهاجس فيما يدعو إليه أحد هؤلاء المفكرين ، وهو محمد عابد الجابري ، من ضرورة الدرس الجاد والنقدي للإشكاليات النظرية التي عالجها ابن خلدون في إطار واقع عمراني ـ حضاري ما زالت امتداداته قائمة في المجتمع العربي حتى اليوم ، والخروج من هذا الدرس بمعرفة ما « سكتت عنه . . . الخلدونية » (يقصد الحديث عن المستقبل) ، وصولا إلى صياغة مشروع نظري قابل للتحقيق ، وواقع حضاري متحرر وغير مكبل بالسلاسل والقيود الفكرية[8] .

وإذا كانت دراستنا هذه تعالج قضية لم تحظ بمثل ما حظيت به قضايا الفكر

الخلدوني الأخرى من اهتمام من جانب الباحثين ، فإننا نأمل أن تمثل معالجتنا إسهاماً في تحقيق المزيد من الفهم لرؤية ابن خلدون للواقع الاجتماعي الذي عايشه . وإذا اتفقنا مع القائلين بأن الفحص الدقيق لمقدمة ابن خلدون يكشف عن أنها تنطوي (في كل متجانس) على مداخل متعددة للموضوعات والظواهر التي تعالجها ، وهي المداخل المعروفة ، بالمصطلحات الحديثة ، بالمدخل الجغرافي ، والبيولوجي ، والسيكولوجي . . . إلخ[٩] ، فإن طبيعة الموضوع الذي نتناوله في هذه الدراسة تفرض علينا تبني المدخل السوسيولوجي . وسوف تكون قراءتنا لنصوص من المقدمة هي مرجعنا الأساسي ، لكننا سوف نستضيء في الوقت نفسه بما كتبه بعض الدارسين حول القضايا موضع النظر . وسنبدأ معالجتنا بإطلالة ضرورية على سياقات الفكر الخلدوني وتساؤلاته ، ثم نحاول إلقاء الضوء على أساس تمايز المجتمعات كما حدده ابن خلدون ، وعلى صور التمايز الاجتماعي ومعاييره ، ونحاول أخيراً الكشف عن طبيعة التمايز الاجتماعي وأسسه في كل من العمران البدوي والعمران الحضري .

أولاً : الفكر الخلدوني : سياقاته وتساؤلاته

ليس الابداع الفكري شيئاً في المطلق ، وإنما هو مشروط دائماً ، في شكله ومحتواه ، بطبيعة السياقات التي يظهر فيها . ولا يشذ الفكر الخلدوني عن هذا المبدأ ، حتى ولو نظرنا إليه باعتباره طفرة في تاريخ الفكر العربي . فما قدمه ابن خلدون من فكر يمكن تفسيره في ضوء مجمل الظروف الذاتية الخاصة بشخص هذا المفكر وتجربته من ناحية والظروف الموضوعية المتعلقة بأحوال الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري الذي عاش فيه ابن خلدون من ناحية ثانية . وبالنسبة للظروف الذاتية ، فإن ابن خلدون ينتمي إلى عائلة تنحدر من جنوب الجزيرة العربية ، وانتقلت إلى الأندلس حيث أقامت في « قرمونة » ، ثم « أشبيليه » ، حيث تولى أفرادها هناك مواقع مرموقة على مدى نصف ألف من السنين ، وكانوا من رجال الدولة البارزين . وفي عام ١٢٤٨م هاجر بنو خلدون إلى « سبته » وصاروا من

المقربين لأسرة بني حفص . وحينما تأسست الدولة الحفصية في افريقية أصبحت أسرة بني خلدون من أكثر الأسر نفوذاً في هذه الدولة الجديدة ، إذ كان أبو بكر ، الجد الأعلى لابن خلدون ، رئيس الدائرة المالية لمدة حوالي ثلاثين عاماً ، وقام بكتابة « مرشد » لساسة الدولة ، يعد ، على ما يذهب بعض الباحثين « سبقاً لمقدمة ابن خلدون في كثير من أجزائه »[١٠] ، ثم كان جد ابن خلدون حاجباً لأمير « بجاية » إحدى المدن الهامة في أفريقية . أما والد ابن خلدون ، فكان من بين مثقفي تونس التي كانت في ذلك الوقت من أضخم مراكز الثقافة في المغرب ، إذ اشتغل بدراسة الفقه المالكي ، وبالمنطق والفلسفة واللغة ، وقرض الشعر ، وكان منزله منتدى لعلماء تونس وأدبائها . وفي تونس ، ولد عبد الرحمن ابن خلدون عام ١٣٣٢م في هذه الأسرة التي كانت تتمتع بامتيازات اقتصادية هامة : مداخيل نقدية وافرة وملكيات عقارية ، وهي الامتيازات التي تدعمت من خلال المشاركة في ممارسة السلطة في الدولة الحفصية .

تلقى ابن خلدون قواعد التعليم السلفي (قراءة القرآن ، العلوم الدينية ، الحقوق) في جامع الزيتونة بتونس ، وهيأ له احتكاكه مع المعلمين الأندلسيين المغتربين الوافدين مع غزو المرينيين للمغرب فرصة الاطلاع على الفلسفة العقلية والفلك والرياضيات والطب والتاريخ . وفي سن مبكرة بدأ يدخل الحياة العملية ، فالتحق بخدمة الدولة إلى أن صار كبيراً للأمناء في ديوان السلطان ، ثم ترك تونس بعد اضطراب الموقف فيها ، واتجه إلى فاس حيث عمل في وظيفة صغيرة في ديوان السلطان ، وبدأ يتقرب من الحاشية إلى أن انضم إليها وصار يحضر مجالس السلطان الذي كان منافساً لأسرة الحفصيين . وحين بدأ ابن خلدون ينشغل بالدسائس السياسية التي كان يدبرها أمير حفصي هو أبو عبد الله الذي كان أسيراً في فاس ، تعرض للسجن ، إلى أن توفي السلطان عام ١٣٥٨ وبدأ الدور البارز لابن خلدون كرجل دولة يتضح ، واشترك في الحروب الدائرة في المغرب آنذاك بين ورثة السلطان ، وقام بأدوار هامة في المكايد السياسية التي كان زعماء بربر وملوكهم يدبرونها لبعضهم البعض ، وأقام لبعض الوقت لدى بعض القبائل

القوية ، مما جعله ينال معرفة عميقة بأحوال البدو الذين احتلوا حيزاً ضخماً في فلسفته الاجتماعية والتاريخية ، ويدرك بعض خطوط التفجر والاضطرابات في المجتمعات المغربية . وقد أمدته ممارساته العملية ووظائفه المختلفة وتنقلاته العديدة بين مناطق مختلفة من الدولة العربية الاسلامية واطلاعه على الخطط السياسية بخبرة واسعة بالحياة عموماً ، كما أن قراءاته ومشاهداته جعلته يتمثل نتاج عصره الفكري والسياسي ، فضلاً عن أنه كان قد استوعب التراث الفكري الانساني المتقدم عليه تمثلاً موسوعياً وعميقاً . وقد ترك ابن خلدون الحياة العامة عام ١٣٧٤ حين شعر بضرورة التفرغ للانجاز الفكري . وفي الفترة من ١٣٧٥ إلى ١٣٧٨ كتب الجزء الأكبر من مؤلفه الضخم « كتاب العبر » في قلعة ابن سلامه بالجزائر . وفي أخريات حياته ، استقر به المقام في مصر حيث عمل بالقضاء إلى أن وصل إلى وظيفة القاضي المالكي الأكبر ، وكانت وفاته في مصر عام ١٤٠٦م[١١] .

أما فيما يتعلق بالظروف الموضوعية أو الاطار الحضاري للفكر الخلدوني ، فيهمنا الاشارة إلى ان الفترة التاريخية التي عاش فيها ابن خلدون كانت تمثل استمراراً لمرحلة التفكك والتحلل الذي كان قد بدأ يصيب الأمة الإسلامية منذ القرن العاشر الميلادي . إذ اضمحلت الخلافة ، وتباعدت الدول والامارات عن بعضها البعض ، وباتت كل منها منهكة بصراعاتها وتناقضاتها الداخلية التي تجلت في ثورات القصور ، وتمردات الجماعات القبلية ، كما ان تلك الفترة قد تميزت بالارتداد العنيف والشامل نحو العلاقات الاجتماعية الاقطاعية ذات الطابع المنزلي البدائي على حساب علامات التحول الرأسمالي الصناعي التي كانت قد بدأت في الظهور من قبل . وقد أدى هذا الارتداد إلى جمود في علاقات الانتاج وفي مستوى التكنيك ، مما أفضى بالتالي إلى جمود الحياة الفكرية والثقافية ، فتوارت الفلسفة وتحولت إلى خطابة ، وحوصرت العلوم الوضعية ، وأضحت السيادة للقيم الفلسفية والعلمية والأخلاقية المنطلقة من الأيديولوجية الاقطاعية .

في ظل تلك الظروف تحددت آفاق الفكر الفلسفي والاجتماعي والعلمي ، وصار هذا الفكر عاجزاً عن الفهم الدقيق لطبيعة المجتمع والظواهر الانسانية .

صحيح ان بعض المفكرين كانوا قد حاولوا التعمق في درس تلك الظواهر ، إلا أنهم كانوا ينزعون إلى الحديث عن عالم فوق المجتمع ، ويتجنبون بحث الأشياء في مسبباتها وأسبابها[١٢] . ولم يجد ابن خلدون ، هذا الوارث الأخير للفكر العقلي ـ على ما يذهب جغلول[١٣] ـ ميداناً قائماً يمكن ان يستثمر من خلاله هذا الفكر ، فاتجه إلى محاولة تأسيس علم جديد هو « علم العمران البشري » الذي ينهض فيه الفكر العقلي بمهمة النقد ، وخاصة نقد انحطاط الواقع المجتمعي والواقع الفكري .

إن اهتمام ابن خلدون بمسألة « العمران » أمر يمكن تفسيره في ضوء تضافر التجربة الذاتية مع السياق الموضوعي ، والتأثيرات المتبادلة بينهما . إذ كان من المنطقي والمعقول ان تدفعه مشاهداته وخبراته إلى إثارة التساؤلات حول معنى تلك المشاهدات والخبرات ، وكان التساؤل الأكبر يدور حول القوانين التي تقف وراء حركة المجتمعات الانسانية وتطورها ، والعوامل التي تؤدي إلى اختلاف الشعوب في عاداتها وأخلاقها . بعبارة أخرى كان ابن خلدون مشغولا بمحاولة البحث عن تكوين الحضارة ، والكشف عن الطريق التي من خلالها استطاعت بعض الزمر ان ترتقي من حال التوحش ، الذي يعتبر الحالة الأصلية لكل حياة اجتماعية ، إلى نظام أكثر تركيبا . ومثلما نلاحظ نحن في أيامنا هذه ، فقد لاحظ ابن خلدون ان أفراداً وجماعات تنتسب إلى ذات العرق ، وتتكلم ذات اللغة ، وتدين بذات الدين ، لكنها تظهر فروقا بارزة بينها وبين بعضها . وبالنسبة لابن خلدون نفسه ، فإن هذه الفروق لم تكن معروفة فحسب ، بل كانت معاشة . وكما سبق وأن ذكرنا ، فإن ابن خلدون قد أقام لفترات طويلة في كل من تونس وفاس ، وكان يعرف الأندلس لسابق قيامه بخدمة سلطان غرناطة ، ومن ناحية أخرى كانت له علاقات مع بعض الممالك البربرية الصغرى ، بل انه عاش في بعض تلك الممالك ، وبين قبائل بدوية عربية من بني هلال . وإذا كان وجود فروق وتمايزات بين فئات السكان في أي مجتمع أمر يمكن ملاحظته ، فإن تلك الفروق « لم تكن في بلد بارزة بروزها في شمال افريقية حيث كانت تترجح بين أقصى التوحش وأنعم حياة حضرية »[١٤] .

كان من الطبيعي إذن ان تتبلور لدى ابن خلدون مجموعة من التساؤلات التي يدور بعضها حول طبيعة التمايز الاجتماعي وآلياته . وحين اتجه بهذه التساؤلات وغيرها إلى تراث من سبقه من المؤرخين باحثا عن الاجابة ، لم يجد ما يقنعه أو يحوز قبوله ، إذ كانت مناهج هؤلاء السابقين ذات طابع وصفي بحت يحول دون تفسير التحولات الضخمة التي كان يشهدها المجتمع العربي آنذاك . ومن هنا يمكن تفسير تمرد ابن خلدون على ذلك المنهج الوصفي وتفنيده ، واستحداثه لمنهج جديد ينهض على الخبرة والمشاهدة والاستقراء[١٥] . إذ لم يعد ينظر إلى التاريخ باعتباره مجرد « إخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الاول ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال » ، بل باعتبار أنه كذلك « نظر وتحقيق ، وتحليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[١٦] . وهذه النظرة على وجه التحديد هي التي مكنت الفكر الخلدوني من الربط بين التاريخ وعلم العمران وعدم الفصل بينهما ، فلم يعد التاريخ يشكل الاطار المرجعي لعلم الاجتماع فحسب ، « وإنما هو صنو للعمران البشري »[١٧] . وربما يتضح ذلك بجلاء فيما ذكره ابن خلدون في صدر مقدمته من أن حقيقة التاريخ هي أنه « خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال »[١٨] .

في ضوء فهمنا للسياق الذي ظهر فيه الفكر الخلدوني ، وللتساؤلات التي طرحها هذا الفكر ، ولنظرة ابن خلدون للتاريخ والعمران يمكننا أن ننتقل إلى معالجته لقضية التمايز الاجتماعي .

ثانياً : أسلوب تحصيل المعـاش :
أسـاس تمايز المجتمعات والجماعات :

تكشف القراءة المنظمة لمقدمة ابن خلدون ، والنظرة الشاملة إليها ككل عن ان مؤلفها قد خلص في مسعاه العلمي ، الذي عززته الخبرة والتجربة والاطلاع الواسع ، إلى مبدأ مؤداه ان مسيرة التاريخ والمجتمع ليست شيئاً عشوائياً ، وإنما هي أمر مشروط بضرورة موضوعية تتمثل في طبيعة العلاقات والممارسات الاجتماعية التي تتشكل في محتواها وأنماطها وفقا للأسلوب الذي يحصل به الناس على معاشهم : « إعلم ان 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 »[١٩] . وفي ضوء هذا المبدأ يعقد ابن خلدون بابا كاملا في مقدمته لبيان « المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال » . وفي الفصل الثاني من هذا الباب (الخامس) يعدد ابن خلدون « وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه » ، ويذكر ان « تحصيل الرزق وكسبه » يكون :

١ ـ « إما . . . بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرما وجباية » .

٢ ـ « وإما ان يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمية من البر أو البحر ويسمى اصطياداً » .

٣ ـ « وإما ان يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده والعسل من نحلة » .

٤ ـ « أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته ، ويسمى هذا كله فلحا » .

٥ ـ « وإما ان يكون الكسب من الأعمال الانسانية : إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك ، أو في مواد

غير معينة وهي الامتهانات ، جميع الامتهانات والتصرفات » .

٦ ـ « وإما ان يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض : إما بالتقلب بها في البلاد ، أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة »[٢٠] .

ويبدو ان ابن خلدون قد جمع الأسلوبين الثالث والرابع معا في اسلوب واحد هو الفلاحة ، كما يبدو أنه استبعد من تحليلاته الأسلوب الثاني وهو الصيد . ويعزى بعض الباحثين استبعاده لهذا الأسلوب إلى أنه ـ أي ابن خلدون ـ لم يكن يعرف تفاصيل كثيرة عن المنتحلين له ، وأنه لم يكن يهتم إلا بما أطلق عليه العمران الكامل مادة وصورة ، بمعنى العمران الذي يتميز بوجود سلطة ودولة ، وبوجود جماعات بشرية لها فاعليتها في قيام الدول وزوالها ، أي الجماعات التي لها « تاريخ »[٢١] . ونتيجة لهذا الجمع والاستبعاد صار ابن خلدون متفقا مع « أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره » الذين « قالو : المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة »[٢٢] . وفي تحليله لخصائص وجوه المعاش والتمييز بين ماهو « طبيعي » وما هو « غير طبيعي » منها ، إعتبر ابن خلدون الإمارة مذهبا غير طبيعي للمعاش لأنها تقوم على الجبايات السلطانية . وهكذا أصبحت أساليب تحصيل المعاش الرئيسية في التحليل الخلدوني هي : الفلاحة والصناعة والتجارة . وتتمايز المجتمعات والجماعات البشرية عن بعضها البعض بمدى سيادة هذا الأسلوب أو ذاك ، وبما يترتب على ذلك من تنظيم للحياة والعلاقات الاجتماعية والخصائص والصفات الأخلاقية والتفاوتات بين الفئات المختلفة .

إن تشخيص ابن خلدون للأسس التي تقوم عليها الفروق والتمايزات الاجتماعية مستمد من نظريته العامة في العمران البشري ، وهي نظرية تستمد قضاياها ونتائجها من الواقع . ويلاحظ كل من يقرأ المقدمة ان منهج صاحبها يقوم على أساس إيراد المعطيات التاريخية ، الماضية أو المعاشة ، ثم الخروج من الأحداث بالقوانين أو العبر العمرانية . ولعل هذا النهج هو ما جعل بعض الدارسين ينظرون إلى المقدمة « كأنها دراسة ميدانية ، موضوعها المجتمع العربي وقوانينه وظواهره

ونظمه » أو باعتبارها « أشبه ما تكون بشريط وثائقي يعرض وقائع المجتمع العربي »[٢٣] . والقضية المحورية في نظرية ابن خلدون هي ان الجماعات السكانية في المجتمع تتوزع ـ وفقا لتباين أساليبها في تحصيل المعاش ـ على نمطين من العمران هما العمران البدوي والعمران الحضري . فمن هؤلاء السكان « من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ؛ ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والماعز والنحل والدود لنتاجها ، واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان ، تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر ، من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك ، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ؛ وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت ، والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بُلْغَةَ العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك »[٢٤] . ويستطرد ابن خلدون شارحا للتحول في أساليب المعاش وبالتالي في النمط العمراني حين يقول : « ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش ، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها ، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر . ثم تزيد أحوال الرفة والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالاة البيوت والصرح ، وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع ـ في الخروج من القوة إلى الفعل ـ إلى غاياتها ، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ، ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ، ويختلقون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية 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 »[٢٥] . ولم تتوقف تحليلات ابن خلدون عند تبيان التمايز الاجتماعي بين النمط البدوي والنمط الحضري من العمران ، بل الأهم في هذه

التحليلات هو الكشف عن طبيعة التناقضات القائمة بينهما كما سنوضح فيما بعد .

ثالثاً : صور التمايز الاجتماعي ومعاييره :

العمران في تعريف ابن خلدون هو « التساكن والتنازل في مصر أو حلَّه للأُنْس بالعشير واقتضاء الحاجات ، لما في طباعهم من التعاون على المعاش »[٢٦] . والصورة الرئيسية للتمايز في العمران هي اختلاف البادية عن الحاضرة : « ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال ، ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن وَالمدَر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها »[٢٧] . ولا يقتصر التمايز بين هذين الشكلين العمرانيين على وجود اختلافات جغرافية أو ـ بالمصطلح الحديث ـ إيكولوجية ، بل يتعداه إلى وجود نوع من التفاوت والتناقض والتداخل بينهما في نفس الآن . إن ما لاحظه ابن خلدون من ان البدو مقتصرون على الضروري في أحوالهم ، عاجزون عما فوقه ، بينما الحضر معتنون « بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم »[٢٨] ، جعله يتوصل إلى تعميم نظري مؤداه ان « البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها لأن أول مطالب الانسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف ، إلا إذا كان الضروري حاصلا »[٢٩] . ومعنى ذلك ان ابن خلدون ينظر إلى البداوة كمرحلة سفلى وإلى الحضارة كمرحلة عليا في عملية تطور الحياة والنظم الاجتماعية ، ودليله في ذلك هو « أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وأنهم أيسروا فسكنوا المصر ، وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر . وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها »[٣٠] . وبالاضافة إلى هذا التعميم النظري الذي يتضمن وجود نوع من التفاوت بين مستويات المعيشة في كل من البداوة والحضارة ، يمكننا ـ من خلال قراءة المقدمة ـ ملاحظة أمرين يتعلقان بالصلة بين البادية والمدينة :

الأمر الأول هو ان المدينة تهيمن على البادية إقتصاديا . فسكان المدينة هم في

الغالب مستهلكون لمنتوجات البادية ، وغالبا ما يبخسون تلك المنتوجات في سوق لا يسيطر عليه البدوي ، وإنما يفد إليه طالبا ضروريات معاشه في الفلح وغيره ، وعارضا فيها منتجاته الزراعية والحيوانية مما يحتاج إليه أهل الأمصار في مقابل الدنانير والدراهم . ولما كانت حاجة أهل البادية إلى الأمصار « في الضروري » ، وحاجة أهل الأمصار إليهم « في الحاجي والكمالي » ، فإنهم ـ أي أهل البادية ـ يكونون مغلوبين لسكان المدينة ومعرضين للاستغلال من جانبهم .

الأمر الثاني هو أن أهل البادية ، طالما ظلوا هناك ، « ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار » ، فإنهم يكونوا عرضة للخضوع للملك أو للرئيس الذي يمارس ملكه أو سلطته من المدينة ، ويكون خضوعهم له « إما طوعا ببذل المال لهم » من جانبه ، « وإما كرها إن تمت قدرته على ذلك »[٣١] ، بمعنى أنهم مغلوبون سياسياً أيضاً لأهل الأمصار .

إن هذين الأمرين يكشفان عن علاقة تناقضية بين العمران البدوي والعمران الحضري ، رغم انتسابهما معاً لعالم واحد ، مما يجعلنا ـ على ما يذهب عبد المجيد مزيان[٣٢] ـ بإزاء مجتمع ذي طبقات متعددة ومتصارعة ، ويطرح في الوقت نفسه قضية العدالة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي في العصور الوسطى . وفي الوقت الذي أوضح فيه ابن خلدون التفاوت والتناقض بين هذين النمطين من العمران ، فإنه سجل أيضاً ـ في ضوء مشاهداته الواقعية ـ خضوع سكان البادية وسكان الحضر معا لهيمنة واستغلال إقطاعية الدولة ، أو ما أسماه « المظالم السلطانية » التي إذا ما بدأت في الوقوع وأخذت في الاستمرار ، فإنها تصيب سكان القطر بالاحباط والقعود عن الكسب ، ويكون ذلك إيذانا بما يطلق عليه « خراب العمران » ، مما يؤذن بفناء الدولة وانتهاء دورتها لتبدأ دورة جديدة لدولة جديدة[٣٣] . ويتحدث ابن خلدون عن أشكال متعددة من الظلم مثل أخذ الأموال والأملاك والاعتداء عليها ونهبها ، وعدم إعطاء الناس حقوقهم ، وتكليفهم بأعمال أو تسخيرهم بغير حق ، « وشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والاكراه في الشراء والبيع » ،

والعدوان على « حرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم » . . . الخ[٣٤] .

وإذا كانت الفروق بين البادية والحاضرة هي أشمل وأوسع صورة للتمايز الاجتماعي في العمران البشري ، فإن ثمة صورة أخرى تتبدى في نظرة ابن خلدون إلى الطبقات الاجتماعية باعتبارها تتخذ شكل التراتب الاجتماعي الذي تتمايز فيه الطبقات الأعلى باستحواذها على المزيد من المكاسب ، وعلى مقدرة أكثر مما تستحوذ عليه الطبقات الأدنى : « إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من دونها من الطباق ، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوق ، ويزداد كسبه تصرفا فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه »[٣٥] .

وإذا كنا نتفق مع كل من محمد عابد الجابري[٣٦] وعبد المجيد مزيان[٣٧] في أن ابن خلدون لم يكن يتصور الطبقة بالمعنى الذي أخذت التحليلات الحديثة منذ نهايات القرن الثامن عشر تتبناه ، وان المجتمعات المغاربية التي عاش فيها ابن خلدون واستمد تعميماته النظرية من معطياتها لم يكن الانقسام فيها انقساما طبقيا بالمعنى الحديث ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : ما هي إذن المحكات التي اعتمدها ابن خلدون كمعايير للتمايز الاجتماعي بين الأفراد والجماعات ؟ في ضوء قراءتنا للمقدمة يمكن الاشارة إلى المعايير التالية :

١ ـ **الحسب والشرف** : ويرتبط هذا المعيار أوثق الارتباط بمفهوم « العصبية » ، وهو مفهوم محوري في التحليلات الخلدونية ، بل هو جوهر نظرية ابن خلدون في العمران البشري وظواهره وما يطرأ عليه من تبدلات وتحولات ، خاصة في التحول من البداوة إلى الحضارة . ووفقا لتعريف قدمه واحد من أبرز المهتمين بالمصطلحات الخلدونية[٣٨] ، تعني العصبية « رابطة اجتماعية سيكولوجية ـ شعورية ولا شعورية ـ تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية ، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة » . فأساس العصبية هو رابطة النسب لأن « صلة الرحم طبيعي في البشر »[٣٩] . وهي صلة تدفع إلى

مناصرة ذوى القربى والنعرة عليهم ، إلا ان ابن خلدون يوسع من هذا المعنى بحيث يصبح الأساس الحقيقي الذي تنهض عليه العصبية هو المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة . وبهذا المعنى تبتعد أية شبهة في أن يكون لمفهوم العصبية دلالة عنصرية ، ويتأكد المحتوى الاجتماعي والسياسي للمفهوم[٤٠] . وإذا كانت العصبية في النظرية الخلدونية ترتبط بأمور كثيرة كالدفاع والمناصرة والحماية والسعي نحو توحيد العصبيات الأخرى ونحو الاستحواذ على الملك ، فإنها ـ في جانب منها ـ تمثل أساساً لأحد معايير التمايز بين الأفراد والجماعات وهو « الحسب والشرف » . إن ابن خلدون يرجع الشرف ـ الذي يرى بعض الباحثين[٤١] أنه يقابل المكانة Status بالمعنى السوسيولوجي المعاصر ـ إلى العصبية . وشعور المرء بالشرف واعتداده بالحسب معناه ان يكون منحدرا من آباء « يكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجلة في أهل جلدته »[٤٢] . وكلما كانت العصبية « مرهوبة ، والمنبت فيها زكي محمي » كانت « فائدة النسب أوضح ، وثمرتها أقوى ، وتعديد الاشراف من الآباء زائد في فائدتها ، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب . وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية ، لأنه سرها »[٤٣] .

٢ ـ **الخلال الحميدة** : الانسان عند ابن خلدون « أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر » . وتوفر خلال الخير في الإنسان معيار لتمايزه ولقدرته على الاضطلاع بشئون السياسة والملك . فإذا كان للمجد « أصل يبني عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير » ، فإن له أيضاً « فرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال »[٤٤] . وغياب الخلال الحميدة ينقص من تمايز أهل البيوت والاحساب عامة وأهل الملك خاصة . وابن خلدون يذكر ان أولئك الذين وجدت لهم العصبية وحصل لهم من الغلب على كثير من النواحي والأمم هم أولئك الذين دلت الشواهد على أنهم « يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر . . . والصبر على

المكاره ، والوفاء بالعهد . . . » إلى غير ذلك من الفضائل الحميدة التي تؤهلهم لأن « يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم »[٤٥] .

غير أنه من المهم ان نؤكد على ان ابن خلدون قد أوضح ان الحسب والشرف والخلال الحميدة معايير للتمايز الاجتماعي تتلائم مع طبيعة المجتمع البدوي وربما أيضاً مع المرحلة المبكرة من التحول إلى العمران الحضري . أما في المرحلة التي تلي ذلك من عمر الدولة ، فإن وجودهما يتضاءل مثلما تتضاءل أهمية العصبية التي تشكل أساساً لهما كما أسلفنا .

٣ - **الثـروة** : ليست الثروة معيارا تتفاضل في ضوئه الفئات والجماعات الانسانية فحسب ، بل هي أيضا أساس لتفاضل الأمصار والمدن والأمم . وإذا كانت الثروة هي ما يتجمع لدى الناس من مكاسب أو أموال ، فمن الملاحظ ان ابن خلدون يلح على ان « الكسب هو قيمة الأعمال البشرية »[٤٦] . فإن كان هذا الكسب بمقدار الضرورة والحاجة سمى « معاشا » ، أما إذا زاد عن ذلك سمى « متمولاً » ، وعموما فابن خلدون يربط بين قيمة الأعمال ، أي المكاسب ، من حيث الزيادة والنقصان من ناحية وبين أحوال العمران من ناحية أخرى . فهو يذهب إلى « أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب » ، وأن « الأمصار القليلة الساكن . . . يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية . وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية »[٤٧] .

٤ - **الجـاه** : يمنح ابن خلدون الجاه ، الذي يعني لديه النفوذ ، وزنا كبيرا في تفسيره لتفاضل أوضاع الناس في المجتمع . فعلى الرغم من ان الوضع الاجتماعي المتميز قد يكتسبه صاحبه على أساس ما اكتسبه من ثروة اقتصادية حصل عليها نتيجة لنشاط صناعي أو تجاري ، أو لامتلاكه أراضي أو عقارات أو غيرها ، إلا ان هذا الوضع يظل عرضة للزوال ما لم يلجأ صاحب التجارة أو الصناعة أو مالك العقارات إلى أصحاب « الجاه » ، وهم ذوو الصلات الوثيقة بالحكام ، أو هم الحكام أنفسهم . والمعنى المحدد للجاه عند ابن

خلدون هو « القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة »[٤٨] . وصاحب الجاه « مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه . فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي ، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه »[٤٩] . أما « فاقد الجاه بالكلية ولو كان صاحب مال فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه ، وهؤلاء هم أكثر التجار ، ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير »[٥٠] .

لقد لاحظ ابن خلدون ان صاحب المال والثروة الشهيرة في العمران لا بد له « من حامية تذود عنه ، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة أو عصبية يتحاماها السلطان ، ليستظل بظلها ، ويرتع في أمنها من طوارق التعدي ، وإن لم يكن له ذلك أصبح نهبا بوجوه التحيلات وأسباب الحكام »[٥١] . كما لا حظ ان المشتغل بالتجارة « لابد له من جاه يدَّرُع به » ، وإذا افتقد إلى مثل ذلك الجاه ، تعين عليه « ان يجتنب الاحتراف بالتجارة ، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب »[٥٢] .

إن ملاحظات ابن خلدون هذه تشير إلى مدى قدرة أصحاب الجاه على التحكم في مصير مختلف الفئات الاجتماعية ، حتى أكثرها ثروة وأيسرها حالا ، إذ لم يكن باستطاعة هؤلاء الأثرياء ان يحتفظوا بما في حوذتهم من أموال أو ممتلكات « بعيدا عن أعين البيروقراطية وخارج مراقبتها » . ويرى أحد الباحثين المعاصرين[٥٣] ان هذا الوضع كان يمثل « أحد أسرار فشل التحول الرأسمالي » في مجتمعات المغرب العربي في العصور الوسطى .

بعد هذا العرض لصور التمايز الاجتماعي ومعاييره في العمران البشري عموما يهمنا الكشف عن طبيعة التمايز الاجتماعي في داخل كل من النمطين الرئيسيين لهذا العمران .

رابعاً : التمايز الاجتماعي في العمران البدوي :

يتجلى أهم شكل للتمايز داخل العمران البدوي في تصنيف ابن خلدون للنمط المعيشي البدوي إلى فئات بحسب اسلوب تحصيل المعاش ، وبحسب طبيعة المناطق التي يعيش فيها البدو أو يرتحلون إليها .

فالفئة الأولى تضم البدو الذين يكون معاشهم « في الزراعة والقيام بالفلح . . . وهؤلاء سكان المدَرِ والقرى والجبال ، وهم عامة البربر والأعاجم » ، والفئة الثانية تشمل كل « من كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر » ، وهؤلاء « ظعن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالتقلب في الأرض أصلح بهم ، ويسمون شاوية ومعناه : القائمون على الشاه والبقر ، ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة ، وهؤلاء مثل البربر والترك واخوانهم من التركمان والصقالية » . أما الفئة الثالثة فتضم كل « من كان معاشهم في الإبل ، فهم أكثر ظعنا وأبعد في القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الابل قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فرارا من أذى البرد إلى دفىء هوائه . . . وهؤلاء هم العرب وفي معناهم ظعون البربر وزناته بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق »[٥٤] . ويتضح من هذا التقسيم ان البدو في مقدمة ابن خلدون ليسوا هم الرعاة الرحل فقط ، بل هم كذلك أولئك الذين يعيشون في المناطق الريفية ويمارسون الزراعة في حياة شبه مستقرة . والسمة العامة للمجتمع البدوي هي أنه مجتمع فقير ، يقتصر أهله على الضروري في سائر أحوالهم ، فبيوتهم « من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة . . . وقد يأوون إلى الغيران ، والكهوف . وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار »[٥٥] . وعلى الرغم من ان فئات البدو الثلاث تلتقي في وضعية الفقر ، إلا أنها تتفاوت فيما بينها ، حيث يكون الزراع أحسن حالا ، بينما يجيء رحل الإبل في أسفل السلم المعاشي البدوي[٥٦] . ونظرا لمحدودية حاجاتهم الأولية ، فإن سكان البادية يتسمون بفضائل عديدة يفتقر إليها أهل الحضر كالشجاعة والخشونة والمروءة والترابط العائلي القائم على العصبية .

وحسب التحليل الخلدوني ، ينهض التنظيم الاجتماعي للبادية على أساس الجماعة القبلية الموحدة التي تحددها الروابط العصبية . والأصل في التنظيم القبلي هو ان العشائر الداخلة فيه تتمتع بسلطات اجتماعية واقتصادية متشابهة ، وبالتالي فالعلاقات السياسية داخل القبيلة تكون في الأصل مناظرة ومتطابقة تقريبا مع العلاقات القرابية المتمحورة حول العصبية . غير ان هذا الوضع لا يعني المساواة التامة بين أعضاء القبيلة الواحدة أو بين العشائر المكونة لها . فإذا كان المبدأ العام هو « ان الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع ، وحاكم يزع بعضهم عن بعض » ، فإن حاكم القبيلة أو شيخها لا بد ، لكي يتمكن من الرياسة ، ان يكون منتميا لأقوى العشائر عصبية ، وذلك لأن « القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير وكأنها عصبية واحدة كبرى ، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع »[٥٧] . وهنا بالتحديد يمكن الحديث عن « ظهور المعالم الأولية للامساواة بين جموع السكان وأرستقراطية محلية آخذة في توسيع مدى تميزها عن الجماعة »[٥٨] ، وتبدأ هذه الأرستقراطية القبلية في تكوين سلطان اقتصادي مستقل (قطيع ، معادن ثمينة ، رقيق . . . الخ)[٥٩] ، لكن علاقاتها وصلات القرابة داخل القبيلة تظل باقية . وفي هذا التناقض بين الاستقلال الجزئي وضمان السيطرة التي تمارسها الأرستقراطية القبلية من ناحية ، ودعم هذه الأرستقراطية للعلاقات التعاونية داخل القبيلة من ناحية ثانية ، يكمن المعنى الدقيق للعصبية[٦٠] . فشيخ القبيلة تظل له في نفوس الكافة مشاعر « الوقار والتجلة » ، ومن ناحيته ، فهو « ليس له عليهم قهر في أحكامه »[٦١] ، بل قد يغلب الأسلوب الديمقراطي على تعامله معهم .

يقول ابن خلدون ان غاية العصبية هو « التغلب المُلكي » . ومعنى ذلك هو ان شيخ القبيلة الذي يتمكن من تحقيق الوحدة والتلاحم الداخلي في قبيلته ، يبدأ في السعي نحو مد سلطته معتمدا على عصبيته القوية ، والهدف النهائي وراء ذلك المسعى هو الوصول إلى المُلك والمجد . وهذا ما يفسر حقيقة ان حياة البدو تتسم

بالصراع بين العشائر . فهذا الصراع لا يدور حول مصادر العيش والثروة فحسب ، بل يدور أيضاً حول التغلب والمجد . فإذا تمكنت قبيلة ما من التغلب على أهل العصبيات القريبة والبعيدة واستتبعتها والتحمت بها فزادت قوة على قوتها ، فإنها تستمر في ذلك حتى « تكافىء بقوتها قوة الدولة في هرمها ، فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها ، وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها »[٦٢] . وتلك هي عملية التحول من العمران البدوي إلى العمران الحضري .

خامساً : التمايز الاجتماعي في العمران الحضري :

يتميز النمط العمراني الحضري ـ على عكس البداوة ـ بنشاط اقتصادي معقد يقوم على تعدد في المهن وتقسيم واسع للعمل واستخدام معمم للنقود ، كما يتميز بوجود مؤسسات سياسية تهيمن عليها سلطة الدولة لا علاقات النسب ، وبتطور في مجالات العلوم والصنائع . وفي تعرفنا على تشخيص ابن خلدون للتمايز الاجتماعي داخل المدينة ، تواجهنا منذ البداية عملية التحول من الحياة البدوية إلى الحياة الحضرية ، وهي العملية التي فسرها ابن خلدون في إطار نظريته عن نشأة الدولة وازدهارها ثم تدهورها . والحق ان من يقرأ المقدمة قراءة شمولية سوف يلاحظ ان الدولة فيها « هي واسطة العقد وحجر الزاوية » على ما يذهب أحد الباحثين المعاصرين[٦٣] .

فحين يتم الانتصار لعصبية قبيلة ما ، فإنها تأخذ في مد سيادتها وتأسيس دولتها الجديدة على أنقاض دولة مهزومة وعصبية منحلة . وفي الطور الأول من عملية التحول هذه تظل العصبية المنتصرة على وحدتها وتلاحمها السابق ، ويكون صاحب الدولة « أسوة قومه من اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشيء ؛ لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب ، وهي لم تزل بعد بحالها »[٦٤] ، ويظل اسلوب التعامل الديمقراطي البدوي هو الشكل السائد للتعامل بين رأس الدولة والجماعات القبلية التي ساعدته

على الوصول إلى الملك ، ويكون مبدأ المساواتية القبلية هو الذي يحكم توزيع الخيرات والمناصب في الدولة الناشئة .

بيد ان هذا الطور ينتهي بحكم تطور الدولة وامتلاكها للقوة ، وتطويرها لمؤسساتها ، ويبدأ رأس الدولة في ممارسة « الاستبداد على قومه ، والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة »[٦٥] . وإذ تدخل الدولة في طور آخر جديد يتميز بالفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك على ما يذهب ابن خلدون ، فإن رابطة العصبية تبدأ في التحلل ، خاصة حين تبدأ الدولة في استبعاد الجماعات التي ساعدت على نشأتها ، وتنظر إليهم باعتبارهم أعداء لها ، ويصبح صاحب الدولة في حاجة إلى قوة عسكرية يعتمد عليها في تنفيذ أوامر الدولة وقهر قوى المعارضة . وهنا تظهر قوى جديدة على المسرح ، عادة ما تكون غريبة ومنتمية إلى سلالات أخرى غير سلالات الجماعات القديمة ، وتبدأ في الانتفاع بالمزايا والخيرات التي كانت تنتفع بها الجماعات القديمة . ولا بد بالضرورة ان تكون اعداد هذه الجماعات الجديدة اكبر حتى تتمكن من قمع الجماعات القديمة ، إلى جانب القيام بما كانت تقوم به تلك الجماعات القديمة من وظائف[٦٦] . وفي هذه المرحلة يحل التمايز الاجتماعي الواضح ، والتفاوت ، وعدم المساواة بين الأفراد والجماعات محل الديمقراطية البدوية ، وتتوزع الخيرات المادية داخل الدولة لا على أساس مصلحة القبيلة ، ولكن على أساس مصلحة الدولة ، حيث يوجه جزء من هذه الخيرات لمظاهر الترف ، وآخر لخدمة الدولة ، مما يستلزم تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية ، ويفضي ـ حسبما يذهب ابن خلدون ـ إلى انهيار الحضارة المحلية وهرم الدولة ذاتها وفنائها ، ويصبح ما تبقى من حضارة ومن مناطق الدولة مغنما لعصبية أخرى زاحفة على الملك[٦٧] .

وفي ضوء طبيعة الحياة في المدينة ، ومشاهدات ابن خلدون الواقعية ، وتفسيره للمعاش ووجوهه وأصنافه ، وطريقة كل فئة من فئات السكان في العمران الحضري في الحصول على مكاسبها ، يمكن تصنيف الجماعات الطبقية في الحضر على النحو التالي[٦٨] :

١ ـ أهل السلطان ، أي الأمراء والولاة وكبار القادة العسكريين وكبار الاقطاعيين المتحالفين مع الدولة ، وهؤلاء جميعا يشكلون بطانة السلطان وأعوانه ، ويحتلون قمة الهرم الاجتماعي .

٢ ـ كبار التجار ، أي المشتغلون بالتجارة الكبرى ، سواء تلك التي تقوم على البيع بالجملة أو تعتمد على القوافل والبحر . وكان بعضهم يتولى أحيانا إقامة الصناعات التي يتولى بيع منتجاتها . وفي جملتهم ، كان كبار التجار يشكلون ارستقراطية اقتصادية وسياسية وثقافية ، وكان بعضهم يرعى الفن والأدب ، أو ينفق جزءاً من أرباحه في إفادة المؤسسات الدينية .

٣ ـ المتمولون ، أي كبار الملاك الذين يقومون باستثمار جزء من أرباحهم في شراء ضياع وأراضي ، ويعيشون في المدينة ، بينما يعمل لحسابهم فئة تسمى «الخماسين» .

٤ ـ كبار الموظفين ، وهم أصحاب الوظائف السلطانية العالية كالوزراء وكبار الكتاب ، والفقهاء ، والمستشارين والقضاة ، والمحتسبين .

وبينما ترتبط هذه الفئات الطبقية ببعضها البعض من ناحية ، وترتبط الثلاث الأخيرة منها بالأولى من ناحية أخرى ، طلبا للجاه ، وسعيا وراء توسيع الثروة والمكاسب ، فإن العمران الحضري كانت توجد فيه جماعات طبقية أخرى تحتل أوضاعاً أدنى ، وليست لها صلات بالاقطاعية السلطانية ، وهذه الجماعات هي :

٥ ـ صغار التجار ، أي التجار المحليون الذين يعيشون على دخلهم من بيع المنتوجات الزراعية أو الصناعية ، ومن القيام بتنظيم التبادلات اللازمة مع قبائل البادية .

٦ ـ الحرفيون ، أو الصناع الذين كانوا يتجمعون عادة في نقابات حسب نوع الحرفة التي يمارسونها .

٧ ـ فئات أخرى تقبع في قاع الهرم الطبقي في المدينة ، وتضم حشدا من

المشتغلين بمهن هامشية مثل السقائين والحمالين والشحاذين ، بالاضافة إلى الرقيق الذين كانوا يؤدون وظائف الخدم في معظم الأحيان .

إن هذا التصنيف يؤكد ما ذكرناه من قبل من ان ابن خلدون كان مدركا للجماعات الطبقية بوصفها تتدرج في أوضاع تراتبية تتخذ بعض النخب قمتها ، بينما يحتل الفقراء أو « كل من لا يملك ضراً ولا نفعاً » ـ حسب قوله ـ أدناها . ويمكن لقارىء المقدمة ان يلاحظ ان ابن خلدون كان يشير كثيراً إلى طبيعة التناقضات والصراعات التي كانت قائمة بين تلك الجماعات ، كما كان يشير إلى سلوكيات وأخلاقيات المنتمين لكل منها ، وهي ـ عل كل حال ـ إشارات تستحق التأمل والتأويل . ولعلنا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا ـ في النهاية ـ ان التحليل الخلدوني للتمايز الاجتماعي في العمران البشري موضوع لا يزال في حاجة إلى المزيد من القراءة .

المراجع والهوامش

(١) هناك رصد للعديد من التحقيقات والدراسات التي بدأ ظهورها باللغات الأوروبية في الغرب منذ العقد الأول من القرن التاسع عشر ، وكذلك تلك التي بدأت تظهر باللغة العربية في البلدان العربية منذ عشرينيات القرن العشرين في : ساطع الحصري ، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** ، ط ٣ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ص ٢٤٩ - ٢٦٠ ؛ علي عبد الواحد وافي (تقديم وتحقيق) ، **مقدمة ابن خلدون** ، حـ ١ ، ط ٢ ، **لجنة البيان العربي** ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ص ٣٢١ - ٣٤٦ ؛ **عبد الرحمن بدوي** ، **مؤلفات ابن خلدون** ، ط ٢ ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، ١٩٧٩ ، ص ص ٣٦٣ - ٣٩٠ ؛ سفتيلانا باتسييفا ، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون** ، ترجمة رضوان إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ص ٧٨ - ١٣٣ . وهناك سجل ببليوجرافي واسع وشامل ، يحتوي على أكثر ثمانمائة وخمسين مادة (ما بين رسالة أكاديمية ، وكتاب ، ودراسة ، ومقالة ، ومراجعة لكتاب) وبمختلف اللغات في مؤلف عزيز العظمة التالي :

Aziz Al-Azmeh, **Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study of Orientalism,** Third World Centre for Research and Publishing, London, 1981, pp. 227-318.

(٢) إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام ، **تاريخ الفكر السياسي** ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ١٥٧ .

(٣) علاء حمروش ، « **قضية الدولة عند ابن خلدون** » ، المنار ، العدد ٣٤ ، اكتوبر ١٩٨٧ ، ص ٣٠ .

(٤) فيصل عباس في التوطئة التي كتبها لكتاب عبد القادر جغلول ، **الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون** ، ترجمة فيصل عباس ، ط ٤ ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص ٧٥ .

(٥) غاستون بوتول ، **ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية** ، ترجمة عادل زعيتر ، ط ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٩ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٧) السيد الحسيني ، على ليلة ، أحمد زايد ، **تاريخ الفكر الاجتماعي** ، ط ١ ، دار قطري بن الفجاءة ، الدوحة ، ١٩٨٧ ، ص ص ٦٩ - ٧٠ .

(٨) محمد عابد الجابري ، « **ما تبقى من الخلدونية : مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون** » في : ابن خلدون والفكر العربي المعاصر (ندوة نظمتها جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس ١٤ - ١٨ ابريل ١٩٨٠) ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، ١٩٨٢ ، ص ص ٢٧٥ - ٣٠٥ .

(٩) Muhammad Mahmoud Rabi, **The Political Theory of Ibn Khaldoun,** E.J. Brill, Leiden, 1967, pp. 28-30.

(١٠) سفتيلانا باتسييفا ، مصدر سابق ، ص ٥١ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ص ٥١ - ٧٧ . وانظر أيضاً غاستون بوتول ، مصدر سابق ، ص ص ٩ - ٢٢ ؛ ساطع الحصري ، مصدر سابق ، ص ص ٤٧ - ٥٢ ، ٦٩ - ٩٤ ؛ عبد القادر جغلول ، مصدر سابق ، ص ص ٩١ - ٩٤ .

(١٢) طيب تيزيني ، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، ط ٥ ، دار دمشق ، دمشق ، ١٩٨١ ، ص ص ٣٩٠ - ٣٩٢ ، ٣٩٤ .

(١٣) مصدر سابق ، ص ص ٩٧ - ٩٨ .

(١٤) غاستون بوتول ، مصدر سابق ، ص ٤٠ .

(١٥) عبد القادر عرابي ، « **قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون** » ، المستقبل العربي ، العدد ١٢٥ (يوليو ١٩٨٩) ، ص ص ٨٨ - ٩٠ .

(١٦) **مقدمة ابن خلدون** ، دار الشعب ، القاهرة ، د . ت ، ص ٧ . وتجدر

الاشارة إلى ان هذه الطبعة من المقدمة ، والتي سنحيل إليها في هذه الدراسة ، قد اعتمدت ـ كما تذكر دار النشر في تنبيه لها في ص **٥٥٢** من الطبعة ـ على الطبعة التي أصدرتها « لجنة البيان العربي » بتحقيق الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي .

(١٧) عبد القادر عرابي ، مصدر سابق ، ص ١٠٧ .

(١٨) المقدمة ، ص ٣٣ .

(١٩) المقدمة ، ص ١١٠ .

(٢٠) المقدمة ، ص ٣٤٥ .

(٢١) محمد عابد الجابري ، **فكر ابن خلدون : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** ، دار الشئون الثقافية العامة ـ آفاق عربية ، بغداد ، د. ت ، ص ٢٣١ .

(٢٢) المقدمة ، ص ٣٤٥ .

(٢٣) عبد القادر عرابي ، مصدر سابق ، ص ٩٠ .

(٢٤) المقدمة ، ص ١١٠ .

(٢٥) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٢٦) المقدمة ، ص ٣٧ .

(٢٧) المقدمة ، ص ص ٣٧ ـ ٣٨ .

(٢٨) المقدمة ، ص ١١١ ـ ١١٢ .

(٢٩) المقدمة ، ص ١١٢ .

(٣٠) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٣١) المقدمة ، ص ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .

(٣٢) عبد المجيد مزيان ، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي : دراسة فلسفية واجتماعية** ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٨١ ، ص ص ٣٥٣ ـ ٣٥٥ .

(٣٣) يقول ابن خلدون في هذا الصدد : « إعلم ان العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من ان غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك . . . فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران ، وانتقضت الأحوال وابْذعَرَّ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها . فخف ساكن القطر وخلت دياره ، وخربت أمصاره ، واختل باختلال حال الدولة والسلطان » ، المقدمة ، ص ٢٥٥ .

(٣٤) المقدمة ، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨ .

(٣٥) المقدمة ، ص ٣٥٢ .

(٣٦) فكر ابن خلدون : العصبية والدولة . . . ، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

(٣٧) مصدر سابق ، ص ٣٦٠ .

(٣٨) محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون : العصبية والدولة . . . ، ص ٢٥٦ .

(٣٩) المقدمة ، ص ١١٧ .

(٤٠) في تبيان خلو مفهوم العصبية من أي محتوى عنصري انظر :
Muhammad Mahmoud Rabi, Op. Cit., pp. 59-61.

(٤١) غريب محمد سيد أحمد ، **الطبقات الاجتماعية : النظرية والقياس** ، دار المعرفة الجامعية ، اسكندرية ، ١٩٨٣ ، ص ص ٢٦ ـ ٢٧ .

(٤٢) المقدمة ، ص ١٢١ .

(٤٣) المقدمة ، ص ١٢٢ .

(٤٤) المقدمة ، ص ١٢٩ .

(٤٥) المقدمة ، ص ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٤٦) المقدمة ، ص ٣٤٣ .

(٤٧) المقدمة ، ص ٣٤٥ ، ويسوق ابن خلدون عددا من الشواهد للتدليل على ما يذهب إليه ، فيقول مثلا : « واعتبر ذلك في المغرب مثلا بحال فاس مع غيرها من أمصاره الأخرى مثل بجاية وتلمسان وسبته تجد بينهما بونا كثيراً على الجملة ، ثم على الخصوصيات . فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان ، وهكذا كل صنف مع صنف أهله » (المقدمة ، ص ص ٣٢٥ - ٣٢٦) . ويقول كذلك : « واعتبر ذلك حتى في أحوال الفقراء والسؤال . فإن السائل بفاس أحسن حالا من السائل بتلمسان أو وهران . ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيام الأضاحي أثمان ضحاياهم ، ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المآكل ، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون ، كالغربال والآنية . ولو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستنكر وعُنِّف وزجر » (المقدمة ، ص ٣٢٦) .

(٤٨) المقدمة ، ص ٣٥٢ .

(٤٩) المقدمة ، ص ٣٥٠ .

(٥٠) المقدمة ، ص ٣٥١ .

(٥١) المقدمة ، ص ٣٣٢ .

(٥٢) المقدمة ، ص ٣٥٦ .

(٥٣) المختار الهراس ، « **القبيلة والدورة العصبية : قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي** » ، المستقبل العربي ، العدد ٩٨ (ابريل ١٩٨٧) ، ص ٤٩ .

(٥٤) المقدمة ، ص ١١١ .

(٥٥) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٥٦) عبد المجيد مزيان ، مصدر سابق ، ص ٢٤١ .

(٥٧) المقدمة ، ص ١٢٦ .

(٥٨) المختار الهراس ، مصدر سابق ، ص ٤٩ .

(٥٩) عبد القادر جغلول ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٦١) المقدمة ، ص ١٢٦ .

(٦٢) المقدمة ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٦٣) محمد القبلي ، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط** ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ ، ص ٥٦ .

(٦٤) المقدمة ، ص ١٥٧ .

(٦٥) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٦٦) علاء حمروش ، « قضية الدولة عند ابن خلدون » ، مصدر سبق ذكره ، ص ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٣٩ . ومن الجدير بالذكر ان ابن خلدون قد اهتم بتحديد عمر الدولة ، لكن آراءه في هذا الصدد تتباين وتتضارب . وقد حظيت نظريته في الدولة بالمناقشات الواسعة من جانب الباحثين ، والتي انطوى بعضها على نقد لهذه النظرية ، وخاصة التفسير الدائري المغلق لنشأة الدول وفنائها .

(٦٨) اعتمدنا في هذا التصنيف على تحليلات كل من عبد المجيد مزيان ، مصدر سابق ، ص ص ٣٦٢ ـ ٣٧٢ ، وعبد القادر جغلول ، مصدر سابق ، ص ص ١٨٠ ـ ١٩٠ .