

الفصل الثالث: الأخلاق في العمرانين البدوي والحضري

مقدمة

إنَّ القيمة العلمية التي اكتسبتها المقدمة في التراث العلمي العربي؛ جعل منها حدثاً بارزاً في تاريخ العلوم العربية. و لو حذفناها على رأي د. عبد الله شريط من هذا التراث لما بقي شيء جدير بالذكر في كل ما يسمى علماً أو دراسة اجتماعية¹. و تنبع قيمة المقدمة في أنَّها تكشف عن فكر علمي امتاز بدقة في التحليل قربه من الموضوعية، و ذلك من خلال ابتعاده عن التفسيرات الدينية في تحليله للنظم الاجتماعية والسياسية. بالرغم من تكوينه العلمي الديني، مستعيضا عنها باعتبارات و عوامل داخلية واجتماعية.

قبل أن يطرق ابن خلدون في دراسته من خلال المقدمة لطبيعة و تكوين المجتمع و أشكال الحياة الاجتماعية فيه؛ نجده يقوم بجملة من المقدمات تمهيدا لما سيطرحه من أفكار تمس طبيعة و خصائص المجتمع الخلدوني. إيماناً منه بأنَّ ما طرحه من مقدمات له عظيم الأثر في تحديد طبيعة و خصائص أي مجتمع من المجتمعات، و التي تميّزه عن غيره. و هو ما يبرز التفكير العلمي الخلدوني من خلال ربط الوقائع والأحداث بمسبباتها بإدراج تلك المقدمات أو ما يمكن أن نعبر عنه بالعوامل المؤثرة في العمران أو الاجتماع الإنساني.

ينطلق ابن خلدون بداية من توضيح الهدف من الكتاب الأول من المقدمة؛ من تبيان مختلف الظواهر والأحوال التي يمكن أن يوجد عليها البشر و ما ينشأ عن اجتماعهم من حاجات مختلفة نتيجة استئناس بعضهم لبعض، و ما تفرضه ضرورة وجودهم مجتمعين في وجود الوازع فيهم أو السلطان و حاجة بعضهم لبعض في تحصيل المعاش والاكتساب"و نحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك و الكسب و العلوم و الصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة و العامة و تدفع بها الأوهام و ترفع الشكوك. و نقول لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها فمنها العلوم و الصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات و شرف بوصفه على المخلوقات و منها الحاجة إلى الحكم الوازع و السلطان القاهر إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل و الجراد و هذه و أن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر و روية و منها السعي في المعاش و الاعتماد في تحصيله من وجوهه و اكتساب أسبابه لما جعل الله من الافتقار إلى الغذاء في حياته و بقاءه و هداه إلى التماسه و طلبه فإنه تعالى ﴿أعطى كل شيء

¹ - أنظر: عبد الله شريط، نفس المرجع، ص 209

خلقه ثم هدى) و منها العمران و هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما نبينه و من هذا العمران ما يكون بدوياً و هو الذي يكون في الضواحي و في الجبال و في الحلل المنتجة في القفار و أطراف الرمال و منه ما يكون حضرياً و هو الذي بالأمصار و القرى و المدن والمدر للاعتصام بها و التحصن بجدرانها و له في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له.¹

و راح عدد غير قليل من الباحثين الذين اشتغلوا في فكر ابن خلدون و منهم على سبيل المثال لا الحصر؛ الدكتور عزيز العظمة، و الذي يورد في ذات السياق السابق بأن ابن خلدون " استهلّ المقدمة بمقدمة يضع فيها موضوع علم العمران، و في الوقت ذاته يستمد من هذا العرض الذاتي للموضوع الذي تتجه المقدمة بأسرها تجاهه، و هو الملك. فعلى البشر الاجتماع كي يكون باستطاعتهم تأمين ضرورياتهم من طعامهم و شرابهم و الدفاع عن أنفسهم ضد وحوش الفلاة ... بعد إثبات ضرورة الاجتماع البشري تأتي ضرورة الغلبة؛ و امتداد لها ضرورة الملك. فالإنسان عدواني بطبعه، نظراً لأنّ العدوانية تكمن في نفسه الحيوانية. و لكي يحمي الناس بعضهم من بعض يقوم أحدهم بدور الوازع الذي يضبط الغرائز العدوانية كهذه بما له من سلطان و غلبة و يد قاهرة."²

أما طه حسين الذي عرف بانتقاداته الكثيرة لابن خلدون، و الذي ذهب إلى حد نفي صفة عالم الاجتماع عنه؛ فلا يجد بداً من أن يبين لنا كيف عرض صاحب المقدمة أفكاره التي يرى أنّها لم تأت بجديد فهو يتبع الترتيب الطبيعي للتقدم الاجتماعي. فيبدأ بشرح مدنية الإنسان و القوانين التي تنظم المجتمع و التي هي مستقلة عنه. ثم يتبع المجتمع في تقدمه شارحاً حياة المجتمع البدوي فحياة المجتمع الحضري فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارتزاق فيه ثم الفنون و العلوم التي تنشأ فيه ... و هو يبدأ ببيان كون مدنية الإنسان ظاهرة ضرورية، و تدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان و العرب، فالإنسان بطبيعته حيوان مدني، و المدنية تتفق مع الحاجات الطبيعية للعيش و حفظ الحياة.³

و لا يتوقف ابن خلدون عند التأكيد على أهمية و ضرورة الاجتماع البشري؛ بل يزيد عليه بالتعرض للعوامل التي تؤثر في الطبيعة الإنسانية والتي تنعكس على خصائص الوجود الاجتماعي، و هي عوامل تتعلق بالجغرافيا والمناخ و أوجه الكسب و المعاش، كما استخلصها د.عبد الرحمان مرحبا عند ذكره للعوامل المؤثرة في العمران و في مقدمتها الإقليم، واختلاف الناس في أجسامهم و ألوانهم و أمزجتهم

¹ - المقدمة، ص 55-56

² - عزيز العظمة، ابن خلدون و تاريخيته، ترجمة: عبد الحكيم ناصيف، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص

94

³ - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنلن، مطبعة الاعتماد مصر، الطبعة الأولى، 1925،

و حتى في بعض عاداتهم و تقاليدهم، و نراه اعتمادا على الإدريسي يقسم الأرض إلى سبعة أقاليم متساوية العرض و مختلفة الطول و كيف تؤثر هذه الأقاليم في نشوء و تطور الحضارات¹.

و بالرجوع إلى د.محمد عابد الجابري؛ نجده ينحى منحى آخر حين يرى أنّ الغرض من الأبحاث الواردة في المقدمة هو توضيح الفروق بين البدو و الحضّر، فوارق جسمية و خلقية و سلوكية و اجتماعية، ليس بسبب تأثير العوامل الطبيعية أو الاقتصادية و إنّما إلى ما يمكن تسميته بـ " العادة ". ذلك "أنّ الإنسان ابن عوائده و مألوفه لا ابن طبيعته و مزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا و ملكة و عادة تتزل منزلة الطبيعة و الجبلية".² لذلك فإنّ ما يبدو للبعض ممن درسوا المقدمة و كأنه حتمية جغرافية أو اقتصادية؛ هو ليس سوى العادة أو اعتياد الجسم على نوع معين الظروف الطبيعية و الاقتصادية هو الذي يجعل المرء على شكل معين و بصفات خاصة.

ويخلص الجابري إلى أنّ ابن خلدون لم يحاول أن يفسر الظواهر الاجتماعية بالعوامل الاجتماعية على غرار ما فعل مونتسكيو مثلا، فهو وإن أبرز أثر المناخ في بعض الظواهر العمرانية و الأحوال النفسية -الشيء الذي سبقه إليه بعض مفكري الإسلام خاصة إخوان الصفا- فإنه لا يجعل منه العامل الحاسم.³ و كذلك الحال بالنسبة إلى العامل الاقتصادي و المعيشي، فالأمر عند ابن خلدون لا يعني أكثر من اختلاف الأفراد و الجماعات الإنسانية هو بسبب ما اعتادوه و ألفوه من ظروف معيشية في أسلوب الحياة و نظام الغذاء و من ثم فإن الاختلاف و الفرق بين الناس باختلاف أساليب معيشتهم هو في ذهن ابن خلدون يعني اختلاف البدو عن الحضّر.

من جملة الأغراض التي سعى إليها ابن خلدون من كتابة المقدمة؛ ما يذكره "غوستاف لوبون" بقوله: "يقوم الغرض الذي ندعوه غرضا اجتماعيا حصرا على محاولته إيضاح الحوادث الاجتماعية. إنّ وجود المجتمعات حادثة، و يدور الأمر عند ابن خلدون على دراسة أصلها، و على تبين علل الفروق القائمة بين مختلف الزمر الاجتماعية و طرز حياتها، و يسوق هذا الاستقصاء المؤلف إلى البحث في تأثير البيئة في الحياة الاجتماعية و إلى درس تكوين الحوادث الاقتصادية و محاولة إيضاح بعض هذه الحوادث و السنن التي تهيم عليها".⁴ و أول شيء بعد أن استعرض جملة المؤثرات الطبيعية و المعاشية هو أنّه قام بتقسيم المجتمع إلى زمريّن هما البدو و الحضّر تقسيم يقوم على أساس المعاش كما ورد في الاصطلاح

1 - أنظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، نفس المرجع، ص 77

2 - أنظر: المقدمة، ص 60

3 - الجابري، نفس المرجع، ص 242

4 - غوستاف لوبون، المرجع السابق، ص 35

الخلدوني: "اعلم أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلّتهم من المعاش..."¹. و كما رأينا فإنّ اختلاف تلك الأجيال أو ما يمكن التعبير عنه بالمجتمعات والأفراد؛ لا يعني لدى ابن خلدون سوى اختلاف البدو والحضر. اختلاف مرده إلى التباين الموجود بين وسائل كسب العيش و نمط المعيشة الذي توفره هذه الوسائل.

و يزيد الجابري على ذلك بأنّ ذلك الانقسام في عصر ابن خلدون لم يكن انقساما طبقيا بالمفهوم الماركسي، والانقسام الذي كان يفرض نفسه على ما قد يكون هناك من أنواع التفاوت الاجتماعي هو انقسام المجتمع ككل إلى بدو و حضر، والقضية ليست "أسلوب إنتاج" و لا "علاقات إنتاج"؛ بل إنّ المسألة لا تتعدى ما يعتاده و يألفه من أنواع العيش و مستوياته². و هو يحددها في ثلاثة مستويات متدرجة في الطبيعة من الضرورات البسيطة إلى ما هو معقد و كمالي، و رغم هذا التصنيف الثنائي المتمثل في البدو والحضر فهو في شرحه لأوضاعهم حسب د. علي الوردي؛ أشار إلى "أنّهم على درجات متفاوتة تبعا لمقدار ظهور خصائص البداوة أو الحضارة فيهم شدة و ضعفا"³، و نجد ذلك في الفصل الأول من الباب الثاني من المقدمة "فمنهم من يستعمل الفلاح من الغراسة و الزراعة، و منهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز و لنحل و الدود لتنتاجها و استخلاص فضلاتها... و منهم من ينتحل التجارة. و تكون مكاسبهم أنمي و أرقى من أهل البدو."⁴

ليس العمران إذن عند ابن خلدون؛ بمعزل عن الطبيعة الإنسانية التي رآها كامنّة في الإنسان عبر ميله الطبيعي إلى المديّة. ولكن هذا العمران ممدّد بالإنسان ذاته عن طريق ما قد ينشأ عن ميله الطبيعي إلى التغلب. فالعمران كما يقول "نصار": "هو ذلك الواقع الطبيعي الاجتماعي الذي تظهر فيه وتزول الظواهر العامة والواقعات الجزئية المفردة في حياة الإنسان، من أحوال التوحش والتصارع إلى أحوال التحضر والتفنن في العلوم والصنائع، هو ذلك الواقع الذي تنشأ الدول فيه وتموت، ويتوالى فيه تتابع الأجيال ويتشكل التاريخ."⁵

محصلة القول؛ إذن؛ هي أنّ العمران البشري يتدرج من البساطة إلى التركيب و التعقيد نتيجة اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجذب كما يخلص إليه الجابري و على هذا الأساس تختلف طرق تحصيل العيش، و تختلف على إثر ذلك أحوالهم الاجتماعية و حتى أحوالهم الشخصية، و بناء

1 - المقدمة، ص 134

2 - أنظر: الجابري، نفس المرجع، نفس الصفحة

3 - علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1994، ص 82

4 - المقدمة، ص 134-135

5 - أنظر: زهير بن جنات، النص الخلدوني بين أزمة المجتمع و تأزم النظرية، مجلة علوم إنسانية، السنة الرابعة، العدد

29، جويلية 2006

على ذلك أمكن تصنيف الجماعات البشرية إلى أربعة أصناف تتزايد بينها درجة الاختلاف في كل الأحوال الاجتماعية و الشخصية¹. يأتي في مقدمة هذه الأصناف والذي يشكل الصنف البارز فيها لما يمتاز به من ميزات تجعله مؤهلاً أكثر من غيره لأن يلعب الدور الهام في الحركة الاجتماعية و السياسية، و هو ما يدعوه ابن خلدون بجيل "العرب". والذي يشمل سكان البادية الذين يعيشون من الإبل خاصة، و الذين تضطروهم ظروفهم المعيشة على التنقل و الترحال من أجل الكلاء و العشب، و هم "أكثر ظعنا و أبعد في القفر مجالا؛ لأنّ مساح التلول و نباتها و شجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر؛ ... فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة منهم؛ فكانوا لذلك أشد الناس توحشا، و هؤلاء هم العرب، و في معناهم..."²، إلا أنّهم "أبعد نجعة و أشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط."³.

جيل العرب هو الجيل الذي يعبر أفضل تعبير عن ماهية البداوة بوصفها نمط عيش بدائي، و هذه الصفة يمكن أن تشمل "ظعون البربر و زناتة بالمغرب و الأكراد و التركمان و الترك بالمشرق."⁴ وبالتالي فإنّ ظاهرة العرب ليست محصورة في جنس بعينه كما ذهب البعض في انتقاداتهم لابن خلدون و اتهامه بالعنصرية، إنّ العرب ظاهرة طبيعية و لا يتم العمران إلّا به حسب صاحب المقدمة، غير أنّ العرب هم أكثر بداوة من سواهم. فهم يضربون في الآفاق و لا يعرفون سوى الإبل فهم بدو بين البدو و أعلى درجة في البداوة و هو ما يجعلهم رمزا للعمران البدوي. نخلص من ذلك أنّ لفظ العرب على هذا الأساس هو لفظ مرادف لنمط عيش؛ و لا يمكن حصره في دلالة عرقية أو إثنية. و هو حسب "جورج لايبكا"؛ مفهوم سوسيولوجي ذو مضمون اقتصادي سياسي و شامل يتسع لمجموع أهل البداوة⁵، و إذ نورد هذا الرأي فهو من أجل إزالة الالتباس الذي حصل لدى البعض ممن قاموا بدراسة أفكار ابن خلدون خصوصا في وصفه للعرب، و نبتعد عن الجدالات التي لا تقدم للمعرفة العلمية الشيء الكثير. ثمة علاقة وطيدة بين البداوة والترحال، فكلما زادت قدرة القبيلة على الترحال زادت قبائليتها بتعبير د. عبد الله محمد الغدامي، و كلّما جنحت إلى نوع من الاستقرار تقلصت بداوتها، و البداوة كمصطلح مرتبطة بالحركة و التنقل، و تقل درجة البداوة مع نقص القدرة على الترحل⁶.

¹ - أنظر: الجابري، نفس المرجع، ص 218

² - المقدمة، ص 135

³ - المقدمة، ص 136

⁴ - المقدمة، نفس الصفحة

⁵ - أنظر: جورج لايبكا، نفس المرجع، ص 88

⁶ - أنظر: عبد الله محمد الغدامي، القبيلة و القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية، 2009؛ ص 167

أولاً: الأخلاق في العمران البدوي

كما سبق ذكره؛ فإن المجتمعات بالنسبة إلى ابن خلدون تمثل وقائع طبيعية، و ما يميز كل مجتمع من سمات و خصائص إنَّما يتحدّد بشروط العيش المادية، و هو ينأى بتفسيره عن عامل الوراثة في الأخلاق، و التي تتجسد في الفصل الرابع من الباب الثاني من المقدمة و هو يمهّد لعرض ملاحظاته حول أخلاق البدو؛ ينطلق ابن خلدون في حديثه عن مزايا البدو الأخلاقية؛ عارضا رؤيته الفلسفية حول الأخلاق بإقراره باكتساب الأخلاق غير مبتعد عن التصور الإسلامي، بدليل استدلاله بحديث الرسول- صلى الله عليه و سلم- "كل مولود يولد على الفطرة؛ فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، فالنفس البشرية في حالتها الأولى و هي حال تخرج إلى الحياة تكون مستعدة لقبول كل ما يرد إليها من أخلاق الخير و الشر و بقدر ما تكون أقرب إلى الخير بقدر ما يصعب عليها اكتساب الشر، و العكس كذلك.

ينطلق ابن خلدون من فرضية أساسية و هي أنّ الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة، و أنّ الاعتبارات الخارجية التي تفرزها أساليب التنشئة الاجتماعية هي التي تجعل الشر يتأصل في الإنسان شيئاً فشيئاً؛ ليخلص إلى اعتقاد مفاده أنّ تلك الطبيعة الخيرة و الطيبة بالفطرة؛ موجودة في البدو أكثر منها لدى أهل الحضرة، و يمكن أن نلمس تعاطفه القريب من أهل البدو؛ إذ رأى فيهم الطبيعة الحسنة و بساطة الحياة المادية¹.

إنّ هذه الحالة الفطرية الصافية؛ تكون أقرب ما تكون لدى أهل البدو. فهم ما زالوا على فطرتهم الأولى "و أهل البدو و إن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري في الترف و لا في شيء من أسباب الشهوات و اللذات و دواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها و ما يحصل فيهم من مذاهب السوء و مذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير فهم أقرب إلى الفطرة الأولى و أبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة..."². إنّ أهل البدو من خلال النص الخلدوني؛ و لما اقتصرنا في حياتهم على الضروري من العيش، و كانوا مبتعدين كل البعد عن مصادر اللهو و الملذات؛ فإنّ أخلاقهم و إن شابها شيء من مذموم الأخلاق إلا أنّ نسبة ما يشوب أخلاقهم هي أقل من تلك الموجودة في أخلاق أهل الحضرة لقربهم من تلك المصادر. و لعلّ رأي ابن خلدون في أنّه يرى أهل البدو بوجه عام أقرب إلى خصال الخير من أهل الحضرة، هو ما جعل مؤرخ الحضارة "أرنولد توينبي" في إشارة إلى أنّ أخلاق البداوة أفضل و أقرب إلى روح الله من أخلاق الحضارة معتمداً

¹ - عبد اللطيف نبيل، الفطرة و الأصل، ابن خلدون الطبيعة البشرية خيرة بطبعها، جريدة العرب الأسبوعي، جويلية 2009

² - المقدمة، ص 137

على الرؤية الخلدونية؛ عندما ذكر قصة هابيل وأخيه قابيل، وكيف أن الله تقبل قربان هابيل الراعي ورفض قربان أخيه الزارع¹.

إنّ اقتصار أهل البدو على الضروري من العيش جعلهم "أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم انقب في المعارف والإدراكات..."².

ولما كانت هذه حالهم في قربهم إلى خصال الخير؛ فهم إلى الشجاعة أقرب وأقوى بأساً، وأكثر اعتماداً على أنفسهم في صد العدوان. "وأهل البدو لتفردهم عن التجمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وابتذالهم 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 المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب ويتوجسون للنبات والهيئات ويتفردون في القفر والبيداء فدلين بيأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة يرجعون إليه متى دعاهم داع أو استنفروهم صارخ..."³

إنّ عدة سمات يراها عالم الاجتماع والأثروبولوجي "يوسف باسيل شلحت J.CHELHOD" الباحث بالمركز الوطني للبحوث العلمية بباريس والمهتم بالقضايا العربية والإسلامية، تميّز البدوي العربي ولا يمكن فهمها، إلا من خلال حياة التشرد في وحشات الصحراء الجبلية، حيث يظهر طبعه الفطري، ويكتسب استقلاله الفكري وشخصيته المتعالية والمتعجرفة، ويتعلّم المكر مع الحياة في صراعه القاسي من أجل الوجود، ويتعلم الاعتماد على نفسه أولاً، بدون انتظار أي معونة من شخص آخر⁴.

إنّ الصفات التي تميز أهل البدو وخصال الخير التي فيهم، كونهم أقرب إلى أخلاق الفطرة؛ إذ هي على طبيعتها فصار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة؛ كان لعامل الدين أثره فيهم إذ تجدهم ينقادون طواعية لكل دعوة صالحة تنسجم مطالبها مع فطرتهم "و السبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل

¹ - أنظر: علي الوردي، نفس المرجع، ص 255

² - المقدمة، ص 103

³ - نفس المرجع، ص 139

⁴ - يوسف شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية، تعريب: خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 40

انقيادهم و اجتماعهم و ذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة و الألفة الوازع عن التحاسد و التنافس فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله يذهب عنهم مذمومات الأخلاق و يأخذهم بمحمودها و يؤلف كلمتهم لإظهار الحق تم اجتماعهم و حصل لهم التغلب و الملك و هم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق و الهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات و براءتها من ذميم الأخلاق إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعانة المتهيء لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى و بعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد و سوء الملكات فإن كل مولود يولد على الفطرة كما ورد في الحديث و قد تقدم.¹

في هذا النص إشارة واضحة على نقاء الأخلاق التي تميز البدو أو العرب بصورة أدق في التعبير الخلدوني، في صورتها الطبيعية الأولى؛ تجعلها تتقبل ما يرد عليها من دعوات لا تتناقض مع تلك الطبيعية. فهم إضافة إلى فطرية أخلاقهم التي لم يشبها الكثير من سيئ الأخلاق؛ لديهم الاستعداد لقبول كل دعوة أساسها الدين أو الإصلاح تزيد تلك الأخلاق صفاء و قوة إلى قوتها، و تكمل ما ينقص البناء الأخلاقي و تنزع عنهم ما لصق بهم من الشوائب و تجعلهم أسهل و أطوع إلى بعضهم البعض، و تجمعهم بعد تفرق أهوائهم نتيجة الغلظة و الأنفة و معاناتهم للتوحش الذي أصبح خلقا لصيقا بهم.

إننا ندرك يقول يوسف شلحت "أن حياة شديدة العزلة أو التوحد إلى هذا الحد، إنما تجعل البدوي صعب التكيف مع الحياة الاجتماعية. فهو غير منجذب كفاية إلى أرض قليلة الغذاء، و تاليا يعدّ في المقام الأول إنسانا لم يتمكن التراب من ضبطه. إنّ الحياة الحضرية، بكل ما تتضمن من استقرار وانتظام في مجتمع متعدد المؤسسات و الضوابط، تظل في نظره المجهول الأكبر، من دون جاذبية و لا إغواء. إنّه متعطش للحرية".² إنّ هذه الحياة تجعل منه مزدوج الشخصية فهو فرداني Individualiste لما سبق ذكره عن صعوبة تكيفه مع الحياة الاجتماعية و هذه الفردانية أيضا لا تجعله يأخذ موقفا من القيم الاجتماعية، فمن هذه الناحية، يعدّ امثاليا Conformiste من خلال انصياعه للأعراف و التقاليد التي تطبع حياته داخل القبيلة كواجبات الضيافة و الثأر، و التضامن مع أبناء عمومته و قبيلته.

إنّ الفردانية البدوية حسب "يوسف شلحت"، لا تتعارض مع التراث و لا مع العصبية الجماعية، فهي تتكون جوهريا، من حب الذات والأنانية؛ ذلك أنّه حين يتصرف وفقا للأعراف، إنّما يفعل ذلك تجنبا للسخرية؛ و إذا تضامن مع بني قومه فإنّما يتضامن معهم في سبيل التأمين الأفضل للدفاع عن نفسه.³

1 - المقدمة، ص 163

2 - يوسف شلحت، المرجع السابق، ص 41

3 - نفس المرجع، ص 42

يمكن القول في نهاية هذا الوصف و هما ما يمكن اعتباره خلاصة مناقب و محاسن أهل
لبدو؛ من أنّ المجتمعات البدوية لدى ابن خلدون مجتمعات بسيطة في تركيبها و أنظمتها و أعمالها، و هي
تعتمد في حياتها على التقشف و تعمل من اجل الحصول على الوسائل الضرورية التي لا تحتاج إلى تعليم
كبير و لا إلى مهارة فائقة في التفكير و هي حريصة على التحلي بالفضائل و التمسك بالدين و المحافظة على
العادات والتقاليد، و تجعلها ظروف حياتها الشاقة أكثر خشونة و شجاعة و أكثر التحاما في الشدائد،
و هم يعتمدون على أنفسهم في الدفاع عن أسباب بقائهم و لا يكون أمرهم إلى من سواهم¹

لكن و بالرغم من جملة الأخلاق الحيرة التي لدى العرب والبدو على العموم؛ فإنّ ذلك لم يمنع من
اتصافهم ببعض الأخلاق والطباع الجافية والتي جعلتهم أقرب إلى الحيوانات المفترسة نتيجة الظروف
القاسية التي يعيشونها "لأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم و هؤلاء مثل
العربو أيضاً فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه و لا بلد يجنحون إليه فنسبة الأقطار
و المواطن إليهم على السواء فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرم و ما جاورهم من البلاد و لا يقفون عند
حدود أفقهم بل يظفرون إلى الأقاليم البعيدة..."²، فحذب الأرض و خلوها من الأرزاق يقول الجابري:
" جعلهم يمدون أيديهم إلى ما بأيدي الناس، يسلبون أموالهم و متاعهم، و لا يجدون في ذلك منكرا و لا
ظلما، فقد تطبعوا بذلك كما يقول ابن خلدون أرزاقهم في رماحم، و سيوفهم، يكسبون منها عيشهم من
أسهل الطرق، طرق النهب و السلب."³، و هذا مناقض تماما للصفات الأولى التي تجعل من العرب
والبدو أقرب إلى خلال الخير والمكارم والشجاعة، و لعلّ هذا ما جعل عالم الاجتماع العراقي علي
الوردي في دراسته للواقع العربي؛ يرى في تعليل ابن خلدون صحيحا إلى حد كبير، فحين ندرس البداوة
قديما و حديثا نجد فيها من صفات الصدق والصراحة والعفة والوفاء والشهامة والكرم ما يندر أن نجده
في أهل الحضارات المجاورة، و لكن المشكلة في هذه الصفات الحسنة ليست إلّا جانبا واحدا من القيم
البدوية، و هناك الجانب الآخر الذي يتمثل في احترام النهب والتخريب واحتقار العلم و الصناعة.⁴

إنّ هذين الجانبين يقول الوردي: " لا يمكن أن ينفصلا. فالبدوي يحترم القوة بجميع مظاهرها. فهو
لا يحب أن يكذب أو ينافق أو يغش لأنّ ذلك في نظره من أمرات الضعف و دليل على نقص الرجولة.
و البدوي كذلك يفخر بالقتل و الغزو و النهب و يحتقر الصناعة و العمل اليدوي لأنّ ذلك عنده من

¹ - أنظر: إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 97

² - المقدمة، ص 157

³ - الجابري، نفس المرجع، ص 220

⁴ - أنظر: علي الوردي، نفس المرجع، ص 256

دلائل القوة و الفروسية. فهذه القيم من كلا جانبيها متماسكة إذ هي تنبع من منبع واحد. فإذا نقص منها جانب نقص الجانب الآخر معه".¹

و في مقام آخر من خلال دراسته للمجتمع البدوي والتي كان الهدف منها هو الإجابة عن السؤال التالي: ما هو الأساس الذي تقوم عليه شخصية المجتمع البدوي؟، و انطلاقا من الأبحاث الاجتماعية الحديثة التي ترى أنّ أيّ مجتمع من المجتمعات البشرية شأنه شأن الفرد؛ فهو يمتلك شخصية خاصة به. و هذه الشخصية المجتمعية هي ما نسميه في الاصطلاح العلمي باسم "الثقافة". يرى د. علي الوردي، و هو أحد علماء الاجتماع المهتمين بالفكر الخلدوني. أنّه إذا درسنا البداوة على ضوء ما سبق، فإننا سنخرج بنتيجة مخالفة للنتائج التي توصل إليها السّواح أو المستشرقين الذين درسوا البداوة في عصرنا الحالي؛ من أنّهم كانوا يصنّفون الصفات التي اكتشفوها في المجتمع البدوي جنبا إلى جنب من غير أن يتحرروا عن العامل المشترك الذي يختفي وراءها. فهم كانوا كمن يدرس أحد الأفراد فيذكر صفاته المختلفة دون أن يذكر طابع الشخصية الذي يؤلف من تلك الصفات نظاما حركيا متماسكا².

جوابا على سؤاله السابق يرى الوردي أنّه "ينبغي أن تقارن بين الشخصية البدوية و الشخصية المناقضة لها أي الشخصية الحضرية. و من الممكن القول في هذه المناسبة إنّ الشخصية الحضرية تقوم على "الإنتاج"، بينما تقوم الشخصية البدوية على "الاستحواذ" و شتّان بين أخلاق الإنتاج و أخلاق الاستحواذ كما تعلمون".³ و يقول واصفا: "أمّا البدوي فله شأن آخر. أن يعيش في صحراء لا تعرف من شؤون الإنتاج إلّا قليلا، و ليس فيها سوى العشب ينبت هنا و هناك بأمر الله... و مشكلة البدو الكبرى أنّهم لا يستطيعون أن يقتسموا موطن العشب والماء فيما بينهم أو يسجلوا حقوقهم فيها على صكوك كما يفعل المتحضرون في أمواهم. فموطن العشب والماء قليلة بالنسبة إلى عددهم المتنامي و هم مضطرون إذن أن يتنافسوا و يتنازعو عليها بحد السيف. و ليس في البادية مكان للضعيف الذي يدعو إلى مبادئ العدالة و المساواة".⁴ و هو ما أشار إليه ابن خلدون فيما ذكرنا سابقا. و قد أورد في غير موضع من المقدمة مجموعة من الفصول التي تصف الجانب الآخر من أهل البدو والعرب خاصة، والقارئ لها يعتقد كما أسلفنا؛ أنّ ابن خلدون قد انتقص من مروءة العرب و شمائلهم، و هو ما جلب إليه عدااء الكثير من الباحثين العرب و قد ذكرنا بعضا منهم، و من جملة تلك العناوين التي قدم بها فصوله عن

1 - نفس المرجع، نفس الصفحة

2 - أنظر: علي الوردي، الأخلاق: الضائع من المواد الخلقية، شركة دار الوراق، الطبعة الأولى، 2007، ص 12

3 - نفس المرجع، ص 13

4 - علي الوردي، نفس المرجع السابق، ص 14

العرب " في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط.¹، و العرب لا يقصد بهم جنس العرب و إنّ المفهوم الخلدوني للعرب هم أولئك المجتمعات التي تعتمد في تحصيل معاشها على الإبل و الترحال و يعلّل ذلك بقوله: "أنّهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب و عيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة و لا ركوب خطر و يفرون إلى منتجعهم بالقفر و لا يذهبون إلى الزاحفة و المحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه و لا يعرضون له و القبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيئهم و فسادهم لأنهم لا يتسنّمون، إليهم الهضاب و لا يركبون الصعاب و لا يحاولون الخطر و أما البسائط فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية و ضعف الدولة فهي نهب لهم و طمعة لأكلهم يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم.²، و في هذا الفصل نرى الوجه الآخر للأخلاق عند العرب والبدو؛ غير الذي افتتح به الفصول الأولى من المقدمة، فها هو يرى أنّهم يميلون إلى السهولة و أنّهم أهل نهب تختفي لديهم صورة الشجاعة والإقدام و لا يلجأون إلى المخاطرة إلاّ مضطرين في حال تعرضوا لخطر من الأخطار، و حتى و إن أرادوا الغزو فإنّهم يغيرون على القبائل والمدن غير المحصنة و حاميتها الضعيفة، و نراه يتبع ذلك بتفسيره لهكذا أخلاق بسبب طبيعة التوحش الذي فيهم. إنّ هذا الوصف كما يرى "الصغير بن عمار" هو وصف حقيقي لحالة طبيعة التوحش- التسلّط على أسهل الأشياء و أخذ ما أمكن أخذه.³

و لا يقف صاحب المقدمة في عرضه لنتائج ملاحظاته عند هذا الحد؛ بل يواصل وصفه للعرب بأنّهم: "إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، و السبب في ذلك أنّهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش و أسبابه فيهم فصار لهم خلقاً و جبلةً و كان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربة الحكم و عدم الانقياد للسياسة و هذه الطبيعة منافية للعمران و مناقضة له فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة و التغلب و ذلك مناقض للسكون الذي به العمران و مناف له فالحجر مثلاً إنّما حاجتهم إليه لنصبه أثافي القدر فينقلونه من المباني و يخربونها عليه و يعدونه لذلك و الخشب أيضاً إنّما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم و يتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخربون السقف عليه لذلك فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران هذا في حالهم على العموم و أيضاً فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس و أن رزقهم في ظلال رماحهم و ليس 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 و خرب العمران و أيضاً فلأنّهم يكلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم لا

1 - المقدمة، ص 161

2 - المقدمة، نفس الصفحة

3 - الصغير بن عمار، نفس المرجع السابق، ص 32

يرون لها قيمة و لا قسطاً من الأجر والثن والأعمال كما سنذكره هي أصل المكاسب و حقيقتها و إذا فسدت الأعمال و صارت مجاناً ضعفت الآمال في المكاسب و انقبضت الأيدي عن العمل و ابذعر الساكن و فسد العمران و أيضاً فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام و زجر الناس عن المفاصد و دفاع بعضهم عن بعض إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو غرامة فإذا توصلوا إلى ذلك و حصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم و النظر في مصالحهم و قهر بعضهم عن أغراض المفاصد...¹ و هو الفصل الذي أثار حنق الناقدين و نعتة بالعنصرية و عداوته للعرب كجنس، بيد أنّ الذين أمعنوا النظر استخلصوا غير ذلك من خلال التفسيرات التي قدمها بالرجوع إلى حياة التوحش التي استحكمت فيهم، حتى أصبحوا أصعب انقيادا للحكم و السياسة، و هذا الوصف يقول "الصغير بن عمار" ليس خاصا بالعرب، و إنّما ينطبق على كل الشعوب التي تمر بنفس الحالة من التطور، كون أنّ التوحش حالة طبيعية يعيشها الكائن الحي كان إنسانا أو حيوانا عيشة منفردة و منعزلة و بعيدة عن العمران و التنظيم، فهو لم يعرف أنظمة تقهره و تردعه. وذلك لكثرة الترحال و عدم الاستقرار، و هو مناف للمدينة التي تستدعي السكون والاستئناس². " فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة و التغلب و ذلك مناقض للسكون الذي به العمران و مناف له." كما يضيف صاحب المقدمة شارحا هذه الحالة في نفس الفصل السادس و العشرين، الذي أوردنا جزءا منه. إنّ عادات التوحش الناشئة عن شظف العيش و صعوبة الحياة في الصحاري والقفار أنبتت فيهم حبهم للحرية و كراهية الانقياد للحكم و هي خصال منافية للعمران؛ لأنّ ما يميل إلى الرحلة و التغلب هو مناف للاستقرار.

إنّ هؤلاء العرب رزقهم في ظل رماحهم و إذا هم استطاعوا أن ينهبوا ما في أيدي غيرهم بالغلب و الملك؛ فإنّ ذلك سيبطل أمرا ضروريا للعمران و هو السياسة و حفظ أموال الناس. إنّهم إذا دخلوا أوطانا أتلّفوا الحرف والصنائع لغير حاجتهم لها. فتكسد بذلك السلع والبضائع، و يتوقف الحرفيون والصنّاع عن الإنتاج، و تزول أسباب العمران، و إذا زالت أسبابه زال هو لا محالة. و هم أيضا لا يعنون بالقوانين و الأحكام لأنهم لا يعرفونها، و لا يهتمون بزجر الناس عن المفاصد. فكل همهم هو أخذ أموال الناس نهبا أو مغرما، و كونهم تعودوا على السلب و النهب بالغلب فإنهم أيضا يكنهم اللب بطريقة أخرى و استخدام الضرائب مما قد يؤدي بهم إلى فرض العقوبات في الأموال لتحصيل الجباية، و هذه الحال لا تدفع المفاصد بل تزيدها و يصبح المجتمع في حال من الفوضى، و هي حال مفسدة للعمران³.

¹ - المقدمة، ص 161-162

² - الصغير بن عمار، نفس المرجع، ص 33

³ - محمد حمداوي، محاضرات في نظرية الدولة و العصبية عند ابن خلدون، جامعة مستغانم، ماي 2008

يستمر ابن خلدون في رسم صورة العرب بكل أبعادها و تفاصيلها حين يقرر أنّ العرب هم أبعد الناس عن سياسة الملك، وكأنيّ به يشكل من أخلاق العرب سلسلة مترابطة الحلقات، وإقراره هذا جاء بعد التمهيد من خلال الفصلين السابقين، فهم أعرق بدواة و اخشن عيشا و أصعب انقياد إلى بعضهم لاعتبادهم حياة الشظف، و أيضا كما سبق ذكره أنّ من طبيعتهم أخذ ما بأيدي الناس و لا يعيرون اهتماما للأحكام و القوانين إلا إذا كان الوازع فيهم قويا "و سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر و إلاّ لم تستقم سياسته".¹ و إن هم حكموا أمة من الأمم؛ فإنّ غاية ما يسعون إليه هو الانتفاع بما استولوا عليه دون أكرث للأحكام إلاّ فيما بينهم، و هم كما عرفنا أنّهم لا ينتقدون إلى غيرهم إلاّ في بعض الحالات التي يكون على رأسهم رئيس، فإنّه و بسبب حاجته إلى عصبية لا يمارس عليهم الأحكام و لا يمارس عليهم قهرا و لا سلطة، و هذه المحابة بين الرئيس أو الحاكم وأهل عصبية أمر مغاير لسياسة الملك، التي تتطلب وجود وازع بالقهر حتى تستقيم. فإذا أضيف هذا العنصر إلى عنصر آخر و هو أخلاق النهب كان الابتعاد عن ممارسة السياسة ممارسة سليمة. و لن يكون هؤلاء الأعراب قادرين على سياسة الملك إلاّ إذا تمكنت فيهم دعوة دينية بأن يحركهم وازع داخلي يدفعهم إلى ممارسة الأحكام الشرعية.²

إنّ الصورة التي رسمها ابن خلدون عن البدو؛ يراها "عبد الله الغدامي" صورة منحازة و فيها قدر غير قليل من العنصرية و اللاموضوعية، ليس لأنّها غير صحيحة كأخبار و حوادث، و لكنّ ابن خلدون حسب رأيه لم يحاول قراءة الحوادث و قراءة علاقات البشر تحت عنوان الصراع البشري بين القوى، فهو أيّ -ابن خلدون- يمدح و يذم دون أن يحيل التصرفات إلى مرجعياتها الذهنية الجذرية، لقد مدح البدو في شأنهم الخاص في ديارهم و معاشهم ثم ذمهم في علاقتهم مع الآخر، بمعنى أنّ الذات صالحة و متوافقة مع ظرفها بما إنّها ذات خاصة، و لكنها غير ذلك مع الآخر. فقد كان على ابن خلدون أن يلاحظ و يدرك أنّ هذه الحال هي حال بشرية عامة، و أبرز مثال عن ذلك من الواقع في عالمنا المعاصر متمثلا في أمريكا، و هي ديمقراطية حضارية في داخلها، و لكنها دكتاتورية عدوانية مع الآخر، و هو ما يصدق على البدو في صفحات المقدمة لابن خلدون.³

إنّ ما قاله ابن خلدون لا يخص أهل البادية وحدهم، و لكنّه نمط ثقافي بشري يندرج في إطار نسق ثقافي يقوم به و يؤديه و يمثله كل بوسائله الخاصة، و هو تعبير عن نموذج لعلاقات الخصم مع خصمه و المنتصر مع المهزوم، و توظيف القوة لتحقيق المكسب، و هو ما نلمسه في علاقتهم مع غيرهم،

¹ - المقدمة، ص 164

² - محمد حمداوي، ماي 2008

³ - أنظر: عبد الله محمد الغدامي، نفس المرجع؛ ص 155

في أنهم لا يولون اعتباراً لأحكام البلدان التي يستولون عليها، و لا بمصالح الناس بعد قهرهم لهم، فهم لا يهتمون إلا بالغنية و لا ينظرون في مصالح مغلوبهم، و هذه صفة كل الغزاة و ليست مقتصرة على البدو.¹

و مع ذلك؛ فإن الصفات الحميدة التي يتصف بها البدو؛ يضيف د. الجابري قد تغلب على صفاتهم الذميمة المذكورة إذا ما تدخل عامل الدين أو الدعوة الصالحة البناء التي تخاطب ضمير كل واحد منهم و تنسجم في مطالبها مع فطرتهم الأولى التي فطروا عليها². "فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم و ذهب خلق الكبر و المنافسة منهم فسهل انقيادهم و اجتماعهم و ذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة و الألفة الوازع عن التحاسد و التنافس فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله يذهب عنهم مذمومات الأخلاق و يأخذهم بمحمودها و يؤلف كلمتهم لإظهار الحق تم اجتماعهم و حصل لهم التغلب و الملك..."³.

إذن فالعرب ليسوا أشراراً بالطبع يستنتج الجابري، و إن كان الأمر أنه يبدو كذلك. فإن العامل في انحراف أخلاقهم و عاداتهم و سلوكهم و سلوكهم الاجتماعي هو العامل الطبيعي بمعناه الواسع، أو الشروط المادية لحياتهم. و لكن بما أن الإنسان يخضع لتأثير العامل المادي خضوعه لتأثير العامل الروحي؛ فإن ذلك الانحراف يزول بتدخل العامل الثاني: العامل الروحي الذي يتثل في الدين أو فيما يقوم على أساسه من دعوات و حركات إصلاحية. نعم إن الدين لا يغير من الظروف الطبيعية، فهو لا يجعل من الصحاري و القفار أراضي خصبة، كلا، و لكنه يغير وجهة هؤلاء. فالدين دعوة، و الدعوة تحتاج إلى من يقوم بها. فإذا تمكن الدين من نفوس هؤلاء، و قاموا بالدعوة له، انتشروا في الأرض، و انتقلوا من أماكنهم القاحلة الجذباء إلى مناطق أخرى كثيرة الخيرات، فتبدل هكذا شروط حياتهم المادية و تبدل تبعاً لذلك أخلاقهم و عاداتهم و أشكال سلوكهم فيصبحون مشيدين دول، و منشئين عمران، بعد أن كانت حياتهم فوضى لا تعرف النظام و لا الحكم، و بعد أن كانت أحوالهم منافية للعمران و مناقضة له.⁴

و من بين الخصائص العامة التي تصاحب القبيلة أو البداوة؛ سمة الترحال، و هي من العلامات الثقافية المهمة لفهم ثقافة القبيلة والبادية و رسم صورة عامة عنها، و ما يصاحب هذه السمة مع غيرها من أمور أخرى كالكرم والشجاعة، و هي مما تنسبه القبيلة لنفسها و محل فخرها. إن الترحال يفسر

¹ - أنظر: نفس المرجع، ص 156

² - الجابري، نفس المرجع، ص 221

³ - المقدمة، ص 163

⁴ - الجابري، نفس المرجع، ص 222

حسب د. عبد الله محمد الغدامي؛ طبيعة السلوك القبلي و نظام المعاش و يمس صيغة العلاقة مع المكان والجوار و سائر مكونات الحياة الصحراوي منها والمدني، وللترحال دور في صياغة الأخلاق والسلوكيات، حتى أنه يصبح سمة قوية للوضوح، فالترحال قيمة جوهرية في معنى البداوة، و لا بداوة من دون ترحال¹. كان البدو؛ ولا زالوا، مجتمعا أبويا، مؤسسا على أساس القرابة ويتأثر بها تأثرا شديدا. ويعتبر الكيان الاجتماعي البدوي الحقيقي ممثلا في البدو الرحل، وهم مجموعة من العوائل التي تعود أصولها إلى سلف مشترك. يخيم أعضاء هذا الكيان سووية، ويحثون عن مرعى لأنعامهم سووية، ويتزوجون من ضمن نفس المجموعة، ويحملون شعورا قويا بالتلاحم. إن البقاء على قيد الحياة في بيئة مقفرة كالصحارى والبراري في سوريا وشبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا، جعل التطور الاجتماعي يقتصر على بلوغ مرحلة العشيرة فحسب وإلى يومنا هذا. وهذا يعني على الصعيد العملي أن عدة مجموعات من البدو الرحل شكلوا شبه عشيرة، وعدة من هذه الكيانات شكلت عشيرة، وعدة عشائر شكلت اتحادا عشائريا. وكلما كبر حجم الكتلة الاجتماعية المتشكلة بهذه الطريقة، تضاعف التلاحم ما بين المجموعات التي تشكلها، وندرت الحالات التي تشارك فيها بقوات من أجل عمل مشترك. وهذا يعني أيضا أنه دون الأقرباء والعشيرة المباشرة التي ينتمي إليها البدوي وتكون الكيان المترحل، فلا توجد أية بنية سلطوية أو قوة أو حماية يستطيع الاعتماد عليها. ففي الصحراء ينطبق المثل الشائع «أنا وابن عمي على الغريب» بشكل حرفي².

إن تأثير هذا الوضع أدى إلى وضع عدة معايير اجتماعية متشابكة، وكل من هذه المعايير تستند إلى قيم متشابكة هي الأخرى. و ربما من الأصح أن نقول بأن حياة الترحال في الصحراء لم تكن ممكنة إلا بفضل تطوير قيم محددة وبالمعايير التي من خلالها تم تجسيد هذه القيم والتعبير عنها. و في كل الحالات التي صادف فيها البدوي تحديات الصحراء، كان الحل ممكنا، متجسدا في مجموعة خاصة جدا من القيم والبنى والنشاطات. و يمكن عرض الطبيعة المتشابكة لهذه المجموعة من خلال تحليلها من جهة استجابتها لظروف الصحراء.

قبل كل شيء ينبغي الانتباه إلى أن الصحراء، على الأقل حتى اكتشاف النفط وحفر آبار الماء، لم تتمكن من دعم أي اقتصاد إلا بما يسد الرمق بصعوبة. و من هنا لا يمكن لغير العشيرة، دون ذكر أي بنية سياسية أكبر حجما وأكثر تعقيدا، أن تقاوم الظروف، لأن البنية الأكبر والأعقد تحتاج إلى إنتاج فائض من الطعام لتغذية الإداريين والجنود وغير ذلك من القطاعات الاقتصادية غير المنتجة. ومن خلال هذا التقييد، كان على الفرد حماية نفسه من هجمات الآخرين الذين يفوقونه قوة، وتم تحقيق هذا بشكل

¹ - أنظر: عبد الله محمد الغدامي، نفس المرجع، ص 151

² - رافائيل باتاي، العقل العربي، ترجمة: علي الحارس، كافة الحقوق محفوظة لموقع شبكة عراق المستقبل،

رئيسي من خلال التأكيد على جمع الأقارب وتلاحمهم، وغرس فكرة الالتزام بالولاء للجماعة والمسؤولية المشتركة باعتبارها قيمياً علياً. ويمكن لمثل هذه القيم أن تنمو وتعمل فعلها باعتبارها إرشادات إلزامية في مجتمع صغير فحسب، حيث تتأسس العلاقات ما بين الناس على أساس الاتصال الشخصي والحياة الاجتماعية في وسط يعرف فيه الناس بعضهم بعضاً بشكل شخصي وترتبط علاقة القرابة بين معظمهم أو على الأقل -يربطهم توهم بانحدارهم من نسب مشترك. وفي مجتمع صغير كهذا توجد ضغوط كبيرة تدفع باتجاه للتطابق مع الجماعة، والتمسك بقيمها، والعيش وفق العرف غير المكتوب الذي يعرفه الجميع. وبعبارة موجزة يمكن القول بأنه دون توفير جماعة الأقارب للدعم الفعال والحماية، تنتهي حياة البدوي. أما الثمن الذي يتوجب عليه أن يدفعه مقابل هذا الدعم فهو الانسجام مع عرف الجماعة وقيمتها، والاندماج بهم إلى حد يدفعه إلى أن يحدد مصالحه عاطفياً بمصالح الجماعة، وهذا انسجام لا يتعارض مع استقلالية الفرد¹.

بالإضافة إلى ما سبق ذكره من أخلاق و سلوكات تميز مجتمعات البدو؛ فإنّ هناك ميزة أساسية و تكاد تكون خاصة بهم، و تدور عليها رحي الحياة الاجتماعية اليومية داخل القبيلة الواحدة و لها انعكاس و أثر عميق فيهم و هذه الخاصية ليست سوى العصبية. والتي شكلت حسب المهتمين بالفكر الخلدوني محور النظرية الخلدونية و من بينهم د.علي الوردي عكس ما ذهب إليه طه حسين من أنّ محور النظرية الخلدونية هو الدولة، و في النهاية يحاول الوردي إيجاد صيغة توفيقية بين الرأيين في قوله: "إنّ كلا الموضوعين، العصبية والدولة؛ له أهميته في النظرية الخلدونية، و لعلّ من الجائز أن أقول بأنّ موضوع العصبية كان محور القيم البدوية في تلك النظرية، بينما كان موضوع الدولة محور القيم الحضارية فيها".²

إنّ هناك علاقة وطيدة و متبادلة بين البداوة من جهة و بين هيكل و سمات و دور العصبية من جهة أخرى. فظاهرة العصبية يقول محمود ربيع: "هي واحدة من ظواهر كثيرة تعتبر سماتها وتطورها نتائج لعاملين هما أسلوب المعيشة السائد في العمران. فعلى سبيل المثال؛ فإنّ الحياة القاسية للشعب البدائي في البرية (أي في القفر أو العراء) تجعله متحفزاً دائماً لصدهجمات الصواري و الجماعات المعادية. إنّ الضمان الوحيد للبقاء في مثل هذه الظروف الصعبة يكمن في شجاعتهم و اعتمادهم الكامل على أنفسهم، و هي صفات تتيحها مشاعر الحب الطبيعية القوية التي تربط الإنسان بأسرته و جماعته و استعداداته للتضحية بالنفس دفاعاً عنها. هذه المشاعر التي دعاها ابن خلدون بالعصبية تتضمن نوعاً من التضامن القوي. كما تعكس الاستعداد للتكاثف و الوقوف معاً لمواجهة مثل هذه البيئة الصعبة".³

¹ - رافائيل باتلي، النرجع السابق، ص 89

² - الجابري، نفس المرجع، ص 263

³ - محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دار الهنا للطباعة،؟؟؟؟، الطبعة الأولى، 1981، ص 75

إنّ العصبية و خصائصها و ما تؤدّيه من دور؛ تتأثر بنمط العمران في البادية؛ بتميّز أسلوب الحياة بالفقر المدقع والصراع من أجل البقاء و تطبع بطابع الدينامية والتحفز والشدة، و بواسطتها يمكن الدفاع عن أفراد الجماعة ضد كافة الأخطار، و في حال الغزو والهجوم فإنّها ضرورية من أجل إبقاء الجماعة مطالبة و محافظة على قوتها من اجل ضمان ضروريات الحياة.

مما سبق؛ يمكن اعتبار العصبية بأنّها الحامل و الحامي لمنظومة القيم والأخلاق في المجتمع البدوي، و هي التي تميّز البدو عن غيرهم و تمدّهم بعناصر البقاء، و هي تعبّر بصدق عن هذه القيم. فهي تفرض على أفراد القبيلة أو المجتمع البدوي في عمومه؛ جملة من السلوكات فرادى و مجتمعين، "و هي تشتدّ و تقوى كلّما كان المجتمع أشدّ بداوة و ظعنا و تكون في أوج قوتها لدى البدو الأباغر. ذلك أنّهم متوغلون عادة في الصحاري و هم بهذا بعيدون عن تأثير الحضارة و ما فيها من ظلم و ترف، أمّا الدولة فهي لا تظهر إلّا في الحضارة."¹

و نحن إذ نورد موضوع العصبية في المجتمع البدوي و صلته بأخلاقه؛ فمن أجل إبراز دورها في خلق ذلك الجو من التضامن و التعاون، و ما تفرضه على الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم البعض. مع أنّ ابن خلدون على رأي الجابري لا يعنى بالعصبية من حيث إنّها رابطة اجتماعية تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل محيط القبيلة؛ بل للدور الذي تقوم به في الدفاع عن الجماعة. فهي تقوم بنفس الدور الحامي الذي يقوم به الجنود والأسوار في المدينة، إنّّه يعنى بالعصبية من كونها رابطة دفاع أو قوة مواجهة.²

في أغلب الظروف يمكن القول أنّ الصفات الشخصية التي تنزع إلى تقوية تلاحم الجماعة تعتبر قيما إيجابية، ويتم تشجيعها والمكافأة عليها في الطفولة، ويعترف ويتمسك بها البالغ باعتبارها قيما مثالية. وبشكل معاكس، فإن الصفات الشخصية التي يمكن بأي شكل من الأشكال أن تسبب الأذى لتلاحم الجماعة فإنّها تعتبر من الخطايا، ومن تبدو عليه في الطفولة يتعرض للتأنيب والعقاب، وبعد البلوغ تلاقى برفض واستهجان شديدين. في مرحلة الطفولة يقوم على أداء مهمة السيطرة على الفرد أبوه وأمه وعماته وأعمامه وكافة أفراد العائلة بشكلها الواسع. بعد ذلك تتوسع مجموعة السيطرة لتشمل الكيان الاجتماعي الفاعل، وهو الجماعة التي تخيّم وترعى قطعانها سوية.³

و إذا كان الأمر على هذا النحو؛ فإنّ ذلك لا يمنع من أن يكون للعصبية ذلك الدور الأخلاقي سواء تعلق الأمر بعلاقة الأفراد فيما بينهم أو في علاقة الفرد بجماعته أو قبيلته، ومن ثمّ فإنّ العلاقة بين

¹ - الجابري، نفس المرجع، نفس الصفحة

² - أنظر: الجابري، نفس المرجع، ص 248-249

³ - رفائيل باتاي، نفس المرجع، ص 90

العصبية و الأخلاق هي علاقة تفاعلية. ذلك أنّ العصبية تقتضي توفر منظومة معينة من الأخلاق، يأتي في مقدمتها ما يسميه دوركايم التضامن الآلي بين عناصر الجماعة ليس على أساس التقسيم الاجتماعي للعمل و إنّما يقوم على الرابطة القرابية بين أفراد الأسرة الواحدة أو القبيلة الواحدة من نصرة و تعاون في حالي الدفاع و المطالبة و العصبية كما يقول حسن ملحم: "لا تقوم إلّا في عمران بدوي، و أنّ نشأتها و تطورها ثم زوالها لا يقوم إلّا في شروط أخلاقية و دينية و اجتماعية و سياسية".¹ و مثل هذا الرأي يؤدي بنا إلى التأكيد بأنّ هناك ترابطا وثيقا بين الأخلاق و بين قوة أو ضعف العصبية كما أشرنا من قبل. فهي تكون أقوى ما تكون داخل القبيلة أو المجتمع البدوي الضارب في البداوة، و الذي تنسم أخلاقه كما سبق الذكر بالنقاوة و الشجاعة و التضامن و التعاون و قربه إلى الفطرة السليمة؛ المجتمع الذي يقوم في كثير من مظاهره و مضامينه يقول د. محمد بوطالب: "على المساواة و العدالة مقارنة بمجتمع المدينة، و هو ما يدل على ضعف الفروقات بين أفراد القبيلة. كما يغطي التضامن القبلي بين الأفراد والمجموعات الفوارق الفردية و يضعفها. فالطبقة الهرمية تكاد تختفي في القبيلة لأنّ الملكية مشتركة في أغلب الأحيان... لكن ذلك لا يمكن أن يخفي وجود تفاوت في توزيع الثروة و السلطة، و بالتالي الجاه؛ بين المجموعات المكونة للبناء القبلي. إنّ العلاقات القائمة على رابطة الدم تمثل غشاء أيديولوجيا يحجب التفاوت و الفوارق و ما ينتج عنها من تناقضات بين مختلف الشرائح الاجتماعية".²

و على الرغم من ذلك التفاوت؛ فإنّ الطابع الغالب الذي يميّز هذه العلاقة هو ذلك التضامن القوي بين أفراد القبيلة في أولهم العادية أو في حال تعرضها لعدوان خارجي، أين تكون أشدّ التحاما و تضامنا و هي أشبه بالوعي الجمعي أو أنّ أشبه بالوعي الطبقي في لحظات التدافع و الصراع، و أمّا في حالاته العادية فهو أشبه باللاشعور الجمعي، إذ أنّ يمارس بكيفية لا شعورية؛ نوعا من التأثير و التوجيه على الفرد في حياته اليومية، و كذا في توجهاته و آرائه.³

إنّ الميزة الأساس للرابطة العصبية هو ذلك التماهي بين الفرد و الجماعة؛ فهي ليست علاقة بين فرد و آخر بقدر ما هي بالدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة التي يحيا فيها. فالفرد ينصهر و يذوب في جماعته أو قبيلته عندما تتعرض إلى الخطر، كما أنّ الجماعة نفسها تهب عن بكرة أبيها في حال تعرض أحد أفرادها لأيّ مكروه. فتعصب الفرد لجماعته أو قبيلته هو تعصب لنفسه و الأمر ذاته بالنسبة للمجموعة؛ فهي عندما تتعصب لأحد أفرادها و تهب لنصرته، هي في الحقيقة تتعصب لنفسها.

¹ - حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، ص 224

² - بوطالب محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى،

2002 ، ص 105

³ - أنظر: الجابري، نفس المرجع، ص 254

إنّ هذا التضامن المتبادل يقول الجابري بين الفرد و عصبته لآلى درجة فناء أحدهما في الآخر: " ينتج عنه أمران اثنان يحدّدان العلاقات السائدة داخل العصابة أو الجماعة و خارجها فمن جانب ينتج عن هذا التضامن المتبادل أنّ مجال تواصل الشخص مع غيره محدود بمحدود عصبته، و ما عاداه غريب الحذر منه، و هي بذلك شعور سلبي تجاه الآخرين بمقدار ما هي شعور إيجابي يشد أفراد العصابة بعضهم إلى بعض، و هو ما يجعل من هذا الشعور عاملاً بارزاً في الحفاظ على العصابة كوحدة اجتماعية متماسكة. و من جانب آخر فإنّ هذا التضامن المتبادل بين الفرد و عصبته لا يسمح بقيام فوارق أو تفاوت يقوم على المصلحة و الاستغلال".¹

إنّ هذا التضامن المتبادل و المتين يجعل من العصبية قوة جماعية تمنح القوة على المواجهة مطالبة أو مدافعة، غاوية أو مغزوة. و تنبع قوة العصبية من قوة الرابطة التي تقوم على أساس رابطة الدم و قرابة الرحم "ذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل و من صلتها النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدا عليه و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها و وضوحها..."².

نستشف من خلال هذه الأطروحات الخلدونية؛ وجود نوع من الجبرية، و التي يمكن اعتبارها من بين محددات الأيديولوجية القبلية؛ فمكانة الأفراد التي تستوجب الانصهار في الجماعة القبلية تجعلهم لا يعبرون عن إرادتهم الخاصة، بل تتطلب تعبيرهم عن فعلهم الفردي أو الجماعي من خلال إرادة القبيلة، فهم يتصرفون بالنيابة عنها. إنّ الفرد حينما كان يغزو أو يمارس الثأر فهو لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل من أجل القبيلة، إنّ يمارس بذلك فعلاً اجتماعياً نابعا من قهر الجماعة الذي يمنعه من ممارسة فعل مغاير لذلك الفعل. لقد مثلت القبيلة عبر التاريخ ذلك الملجأ الحصين للفرد، كما مثل التضامن القبلي وسيلة الدفاع الأساسية ضد أشكال القهر المسلط من الخارج.³

يمكن أن نقول بأنّ قيمة و أصالة المجتمع البدوي إنّما تكمن في كونه مهداً للعصبية ومرتفع لقوتها، هذه العصبية التي ستكون الدافع إلى الانطلاق و الانتقال من طور البداوة إلى طور الحضارة، عندما تتوفر لدى عصابة أو جماعة من الجماعات البدوية الشروط والعناصر التي تأخذ بيدها إلى حياة جديدة و عمرانا أكثر تطورا " فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة و لهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها و ينتهي بسعيه

¹ - الجابري، نفس المرجع، ص 254

² - المقدمة، ص 142

³ - أنظر: محمد نجيب بوطالب، نفس المرجع، ص 108

إلى مقترحه منها و متى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف و عوائده عاج إلى الدعة و أمكن نفسه إلى قياد المدينة و هكذا شأن القبائل المتبدية كلهم".¹ لذلك كانت العصبية خاصة من خصائص المجتمع البدوي، فهي بالإضافة إلى الخصائص الأخرى التي ذكرناها تبقى مقتصرة عليه بصفة حتمية استجابة لظروف البيئة البدوية الصعبة، فتتحدد الحياة الاجتماعية في هذا المجتمع وفق متطلبات وظروف البيئة البدوية "التي تحدد بدورها حجم الجماعات التي تقطنها وأصناف هذه الجماعات... وأساليب معيشتهم وقيمهم وعاداتهم ومعتقداتهم".²

¹ - المقدمة، ص 136

² - حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، 2004، ص 66.

ثانياً: الأخلاق في العمران الحضري

في مقابل العمران البدوي؛ يعرض ابن خلدون للقسم الثاني من العمران، فهو في الفصول التي يذكر فيها البدو؛ نجده دائماً أو في الكثير من الأحيان يميلنا إلى أهل الحضرة مستعرضاً لأهم ما يميّز كلا منهما، من حيث نمط العيش و ما ينعكس عنه من سلوكات و طباع و أخلاق. إنّ هذه المقارنة الحاضرة في المقدمة بين نمطي العمران؛ ترجع في الأساس إلى أنّه في عصر ابن خلدون كان الاختلاف والتباين واضحاً بين حياة البداوة و حياة المدينة. و هي الظاهرة التي كانت مركز اهتمام صاحب المقدمة، و هي انقسام العمران إلى عمران بدوي، و قد عرضنا إلى أهم خصائصه و أخلاق أهله، و عمران حضري.

إنّ حركة التاريخ عند ابن خلدون يقول الجابري: "هي حركة مستمرة من البداوة إلى الحضارة".¹، و منه نجد ابن خلدون ينطلق بنا من أبسط حالات الاجتماع الإنساني ممثلة في المجتمع البدوي ليصل بنا إلى حالته المركبة في صيغة المجتمع الحضري أو أهل الحضرة بالتعبير الخلدوني، و هو تطور حاصل في نمط المعاش؛ ابتداء بما هو ضروري ثمّ الحاجي والكمالي، و حالة الحضرة هي أرقى و أعلى درجة يصل إليها العمران البشري، و جدير بالذكر أنّ البدو و هي الحالة الأولى للاجتماع البشري، و أنها أصل و سابقة للحضر "البدو أقدم من الحضرة و سابق عليه و أنّ البادية أصل العمران"²، و "أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه و أنّ الحضرة المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم و عوائدهم و لا شك أنّ الضروري أقدم من الحاجي والكمالي و سابق عليه و لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه فالبدو أصل المدن و الحضرة، و سابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري و لا ينتهي إلى الكمال و الترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا فحشونة البداوة قبل رقة الحضرة و لهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها".³ فما هو المقصود بالحضر و الحضرة لدى ابن خلدون؟

في هذا النوع من العمران يقدم لنا ابن خلدون صوراً جديدة عن حياة جديدة؛ لا تعدو أن تكون امتداداً و استمراراً للحياة في العمران البدوي، و لكنها تختلف تمام الاختلاف عن الحالة البدوية الأولى و ليس المقصود بالحضرة إلا نمط حياة معيّن مجسداً في الكسب والمعاش و مجموعة من الأخلاق و الطباع و السلوكات و هي أسلوب من العيش يقوم كما يراه صاحب المقدمة "على التفتن في الترف و استجادة أحواله و الكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه و سائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية و لسائر أحوال المنزل".⁴ أمّا الحضرة و معناها الحاضر، و هم

¹ - الجابري، ص 209

² - المقدمة، ص 136

³ - المقدمة، نفس الصفحة

⁴ - المقدمة، ص 376

سكان المدن و الأمصار، و الذين هم بدو في الأصل تطور نمط معاشهم و نمت ثرواتهم، و قد مالوا إلى السكون و الدعة و لين الحياة و رفاهية العيش، يقول ابن خلدون واصفاً ذلك التطور الذي حصل لأهل البدو في انتقالهم إلى حضر: "ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش و حصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى و الرفه دعاهم ذلك إلى السكون و الدعة و تعاونوا في الزائد على الضرورة و استكثروا من الأقوات و الملابس و التأنيق فيها و توسعة البيوت و اختطاط المدن و الأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه و الدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنيق في علاج القوت و استجادة المطابخ و انتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير و الديباج و غير ذلك و معالة البيوت و الصروح و إحكام وضعها في تنجيدها و الانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور و المنازل و يجرون فيها المياه و يعالون في صرحها و يبالبون في تنجيدها و يختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون و هؤلاء هم الحضر و معناه الحاضرون أهل الأمصار..."¹، و بعد هذا الوصف لأحوال أهل الحضر سكنى المدن و الحواضر، يتحدد مفهوم المجتمع الحضري عند ابن خلدون: باعتباره طوراً أكثر رقياً و تعقيداً من أطوار المجتمع البشري، يؤول إليه مجتمع البداوة كنتيجة طبيعية لعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة في صيرورة حركة التطور التاريخي للمجتمع البشري. و المجتمع الحضري بهذا المعنى مجتمع متنوع و متعدد بتكويناته الاقتصادية و الاجتماعية، تتعدد فيه النشاطات الاجتماعية - الاقتصادية، و تتنوع الصناعات الحرفية و المهنية، و يتميز بالإضافة إلى ذلك بقدرة إنتاجية تحويلية كافية لإنتاج ليس ما هو ضرورياً فحسب، بل و الفائض من الحاجي و الكمالي و الترفن به و إتقانه، فهو مجتمع الثروة و الوفرة في الإنتاج، و متجمع السلطة و القوة و القهر المادي أيضاً. و لذلك فهو مجتمع متفاوت و منقسم اجتماعياً على أسس سياسية و اقتصادية و اجتماعية، إلى حكام و رعية، و في إطار هذا الانقسام الأساسي الثنائي يتفاوت اجتماعياً إلى مراتب و درجات اجتماعية وفقاً للسلطة و الثروة و المكانة الاجتماعية على نحو خاص من التراتب و التفاوت الاجتماعي. أما مفهوم الحضر - القوام الاجتماعي للمجتمع الحضري عند ابن خلدون، فلا يقتصر على سكان المدن و الحياة المدنية فحسب، بل يمتد ليشمل جميع السكان الذين لا تتوقف طريقة حصولهم على المعاش على الطريقة البدائية المميزة للمجتمع البدوي، و منهم أولئك الذين خضعت حياتهم المعيشية لتحول جذري في طرق إنتاج الخيرات المادية، و في حجم هذه الخيرات. و لذلك فإن قوام المجتمع الحضري يشمل إلى جانب سكان المدن، تلك الجماعات من البدو، من سكان الأمصار، و أطراف المدن، الذين يسميهم ابن خلدون بالمغلوبين لأهل الأمصار، و على وجه الخصوص أولئك الذين تحول نمط معيشتهم من الحالة الطبيعية - المتسمة بالخشونة و القساوة و المقتصرة على الضروري من المعاش - إلى حالة جديدة، استطاعوا معها تحقيق نوع من اليسر

¹ - المقدمة، ص 134

وفائض الإنتاج، واتجهوا إلى الاهتمام بما هو حاجي وكما لي، كالصنائع والكفايات المميزة لأسلوب حياة الحضر، فهؤلاء جميعاً هم الحضر¹.

إنّ نمط الحياة الذي يتخذه أهل الحضر، و حالة اليسر التي يعرفونها داخل الحاضرة و توفر الأمن الذي توفره الحامية و أسوار المدينة، أدى بآبناء هذا المجتمع إلى الاطمئنان و دعاه إلى السكون و الدعة. فظهرت فيهم أخلاق و طباع جعلت من صاحب المقدمة ينعتهم بأنهم أبعد عن الفطرة السليمة و كذلك هم أبعد عن الخير من أبناء البادية " و أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ و عوائد الترف والإقبال على الدنيا و العكوف على شهواتهم منها و قد تلوّثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، و بعدت عليهم طرق الخير و مسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهب عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم و بين كبرائهم و أهل محارمهم لا يصدّهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً و عملاً...²، و يصل بنا في نهاية الفصل الرابع إلى استنتاج أو حقيقة مفادها " و قد يتوضّح فيما بعد أنّ الحضارة هي نهاية العمران و خروجه إلى الفساد، و نهاية الشر و البعد عن الخير".³ و ليست الحضارة حسب ابن خلدون و نهاية العمران سوى نهاية لعمران الدولة القائمة و ما يستشري بين أفرادها من أخلاق تكون سببا في ذهاب ملكهم و سقوط دولتهم.

و على عكس أبناء البادية؛ فإنّ أبناء الحاضرة هم أقل شجاعة و بأسا. فهم قد ألفوا حياة الأمن و الطمأنينة التي توفرها المدينة من خلال حاميتها و أسوارها، كما أنهم أوكلوا أمر حمايتهم و حماية أموالهم و أهليهم إلى غيرهم من الولاة و الحكام و الجند، و أصبحوا كما النساء و الأطفال الذين يجنحون تحت كفالة أزواجهم و آبائهم، فانكسرت بذلك شوكتهم و ذهب بأسهم، و أصبحوا قاصرين عن الدفاع عن حياضهم و أعراضهم. حتى لقد أصبحت هذه الحال من الذل طبعا و خلقا فيهم فالمرء ابن عوائده و مألوفه كما سبق معنا، و ها هو ذا صاحب المقدمة يصف حالهم هذه معللاً أسباب ذلك: " أنّ أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة و الدعة، و انغمسوا في النعيم و الترف و وكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم و أنفسهم إلى واليهم و الحاكم الذي يسوسهم و الحامية التي تولت حراستهم، و استناموا إلى الأسوار التي تحوطهم و الحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة و لا ينفر لهم صيد فهم غازون آمنون، قد ألقوا السلاح و توالى على ذلك منهم الأجيال و تنزلوا منزلة النساء و الولدان الذين هم عيال على أبي

¹ - محمد صالح علي، الحكام و الرعية عند ابن خلدون، [الإشترافي نت](http://aleshteraki.net) aleshteraki.net، يصدر عن الحزب الاشتراكي

اليمني الإثنين 04 يونيو-حزيران 2007 10:40 م

² - المقدمة، ص 137

³ - المقدمة، نفس الصفحة

مثوهم حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة...¹. حتى أنّهم عند مخالطتهم لأهل البادية في حلهم أو ترحالهم؛ تراهم قاصرين مقارنة بهم، بل إنّهم يصبحون عالة عليهم "و أهل الحضر ممّا خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون منهم شيئاً من أمر أنفسهم، و ذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي و الجهات و موارد المياه و مشاريع السبل"².

و لأنّهم أوكّلوا أمورهم إلى غيرهم، فقد أصبحوا بشكل من الأشكال ملكاً للرؤساء و الأمراء؛ على عكس البدو الذين يأبون الانقياد إلى من سواهم لعشقهم الحرية، لذا تجدهم كثيري الترحال لا يستقرون في موضع واحد. و أهل الحضر حينما أصبحوا في ملك غيرهم صار لهم الانقياد و الطاعة خلقاً و طبعاً و انكسرت سورة بأسهم، لكثرة ما يعانون من الأحكام و القوانين بغض عن طبيعة السلطة التي أوكّلوا أمرهم إليها عادلة كان أو ظالمة، و القوانين التي تحكمهم، و في هذا الباب لا يفوته أن يذكر بدور عاملي التربية و التنشئة الاجتماعية في خلق جيل تلك هي صفاته الانقياد و الخوف " و نجد أيضاً الذين يعانون الأحكام و ملكتها من لدن مرباهم في التأديب و التعليم في الصنائع و العلوم و الديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً، و لا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه، و هذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة و الأخذ عن المشايخ و الأئمة الممارسين للتعليم و التأديب في مجالس الوقار و الهيبة، فيهم هذه الأحوال و ذهابها بالمنعة و البأس"³. فالأحكام مفسدة للبأس و مذهب للشجاعة و كذا طرق و مناهج التربية و التعليم. ذلك "أنّ الأحكام السلطانية و التعليمية مفسدة للبأس"⁴. و يستثني ابن خلدون من تلك الأحكام ما كان شرعياً؛ أصله الدين و الشريعة "و أمّا الشرعية فغير مفسدة لأنّ الوازع فيها ذاتي"⁵؛ لم تأخذهم بالتأديب و التعليم بل لما رسخ في النفوس من الإيمان و العقيدة و هي الصورة التي كان عليها الصحابة الكرام؛ إذ لم تذهب سورة بأسهم رغم أحكام الدين و الشريعة، فهم من بادر إليها و أذعن لها طواعية. و يذهب الوردي إلى أنّ هناك أمرين حسب ابن خلدون في الحضارة أو حياة الحضر يجعلان أهلها أسفل أخلاقاً من البدو، هما الترف و ظلم الحكام. فالترف يؤدي بصاحبه إلى التخلق بالفحشاء و العكوف على الشهوات و الإقبال على الدنيا. و الظلم يؤدي بهم إلى التخلق بالكذب و المكر و النفاق. أمّا البدو فإنّهم لقلة وجود هذين الأمرين في مجتمعاتهم لا بد أن يكونوا أسلم فطرة و أفضل أخلاقاً من الحضر⁶. و يصف لنا ابن خلدون حال سكنى المدن و ما صاروا إليه من فساد في أخلاقهم

1 - المقدمة، ص 138

2 - المقدمة، ص 139

3 - المقدمة، ص 140

4 - المقدمة، نفس الصفحة

5 - المقدمة، نفس الصفحة

6 - أنظر: علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص 256

و طباعهم، شارحا في الوقت ذاته الأسباب التي أدت بهم إلى ذلك. "و أما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد و التلون بألوان الشر في تحصيلها و ما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر و السفسفة و التحيل على تحصيل المعاش من وجهه و من غير وجهه. و تنصرف النفس إلى الفكر في ذلك و الغوص عليه و استجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلاعة والسرقة و الفجور في الأيمان والربا في البياعات ثم تجدهم لكثرة الشهوات و الملاذ الناشئة عن الترف أبصر بطرق الفسق و مذاهبه و المجاهرة به و بداويعه و اطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب و ذوي الأرحام و المحارم.¹ إن هؤلاء "لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ و عوائد الترف و الإقبال على الدنيا و العكوف على شهواتهم منها و قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق و الشر و بعدت عليهم طرق الخير و مسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم و بين كبرائهم و أهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً و عملاً".²

مبرراً رأي ابن خلدون؛ يرى الجابري أنّ الحضارة التي ينعاها صاحب المقدمة، هي حضارة استهلاك بغير حساب، و دون إنتاج. إنّها حضارة أولئك الذين يعجزون عن العمل و الدفاع عن أنفسهم لاستحكام عوائد الترف فيهم، أو لكونهم يترفعون عن ذلك كله لأنهم يعتبرون أنفسهم فوق العمل والعاملين. إنّهم لا يقصد من هذا كله سوى حياة مجموعة وجدت نفسها طافية على سطح المجتمع، تعيش و تستهلك و تبذر على حساب الرعية كلها.³

أمّا الأستاذ محمود الذوايدي، فيرى أنّ ابن خلدون في وصفه لأخلاق الحضرة و على الشخصية القاعدية لأفراد المدينة العربية و ذات المستوى العالي و الراقي من الحضارة و التي تأثرت بفعل الترف؛ يتبنى منظور علم النفس، حيث تغلب طاعة الشهوات على ذلك النمط من الشخصية القاعدية المتأثرة بعوامل الترف و الحضارة، فهي عوامل مفسدة بطريقة شاملة للنفس البشرية في كل ما يمس دينها و دنياها⁴، و نجد ذلك واضحاً في قوله "و إذا بلغ أن التأنيق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها و لا دنياها أما دينها

¹ - المقدمة، ص 376-377

² - المقدمة، ص 137

³ - أنظر: الجابري، ص 238

⁴ - محمود الذوايدي، أضواء على علم العمران الحضري الخلدوني، فكر ابن خلدون الحداثي و الحضارة و الهيمنة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 120

فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها و أما دنيها فلكثرة الحاجات و المؤنات التي تطالب بها العوائد".¹ إنَّ المقولات الخلدونية يعتقد الذوايدي؛ ليست أطروحات نظرية فكرية مجردة، بل هو يدعم مصداقيتها بالوقائع الميدانية من المدينة العربية المترفة والراقية حضاريا. و للقيام بذلك نجد أمثلته و تحاليه تظهر ابن خلدون تارة عالم نفس و تارة أخرى عالم اقتصاد أو عالم إجرام أو عالم اجتماع بالمعنى الحديث لهذه التخصصات في العلوم الاجتماعية المعاصرة.²

أشرنا سابقا أنَّ البادية هي المنشأ الرئيس للعصية و أنَّها أقوى ما تكون بين أفراد النسب الواحد، و القبيلة الواحدة، كما تستمد قوتها أيضا من قساوة و شظف العيش كلما أوغلنا فتي القفر والصحراء. إنَّ الأمر يختلف عنه في الحضر؛ حيث تتعرض خصائص العصية إلى تغيرات جذرية نتيجة الانتقال التدريجي من بساطة العمران البدوي إلى الوفرة و الغنى في ظل العمران الحضري، و مع مضي الوقت يبدأ أعضاء الجماعة في إشباع ملذاتهم و التمتع بالنعيم و حياة الحضر التي كانت لهم غاية. فإذا ما أدركوها تحولوا إلى غاية أخرى و هي الترف، بعد أن كانت غاية العصية فيهم هي الحصول على الملك. فلما تأتى لهم، سعوا إلى تحصيل ثمراته، و خلق ذلك فيهم جوا من الاسترخاء، و تناقصت بينهم مشاعر التضامن و التعاون، و ضعفت فيهم روح القتال، و ذهبت عنهم الخشونة و الصلابة و هو ما يفت عضد العصية و يفلج شكيمة و يذهب بالملك³. ممَّا يدعونا إلى بوجود نوع من التفاعل بين أسلوب الحياة في الحضارة و بين العصية و أنَّ العصية تتأثر بنمط و أسلوب المعاش و الحياة.

في ختام هذا الفصل، يمكن أنَّ نقول أنَّ ابن خلدون في ذمه أخلاق و سلوك أهل الحضارة من سكان المدن؛ لم ينتصر للبدو على الحضر، و لم يفضل حياة هؤلاء على حياة هؤلاء، إنَّ انتقاده للحضارة لم يكن يعني أهل المدن كلهم، و لا الحضارة بمفهومها الواسع و السائد في عصرنا الحالي، بل كان ينتقد أسلوب جماعة معينة استولت على الحكم، ذهب بها الترف مذهبه. فتفرق أمرها، و انحلت أخلاقها، و لا وظيفة لها سوى الإسراف و التبذير و التخريب و الاعتداء على أموال الناس.

استعمل ابن خلدون البداوة في مقابل الحضارة، فهي صفة البدو، والبدو عكس الحضر، ومن مميزات البداوة الشجاعة، والإباء، والعصية وكذلك الخشونة والشدة، وهي أصل الحضارة، (البدو والحضر) هما التصنيف الأول الذي اكتشفه ابن خلدون في المجتمع العربي، لبدو هم المكتفون في حياتهم بالضروري، والقانون بما بين أيديهم من الأرزاق والمعتمدون على أنفسهم لتوفير حاجاتهم الضرورية، أما الحضر فهم الذين تجاوزوا الاكتفاء بالضروري فطلبوا الكمالي، وركنوا إلى الراحة والنعيم، واعتمدوا على

1 - المقدمة، ص 376

2 - محمود الذوايدي، نفس المرجع، ص 121

3 - أنظر: محمد محمود ربيع، نفس المرجع، ص 78

غيرهم فيما لا يقدرّون عليه، فالبدو يتوقّون إلى حياة المدينة ونعيمها وأما الحضّر فقلّمًا تستهويهم البداوة إلا لطارئ حتم عليهم.

و في مقارنة بين أهل البدو و أهل المدن أو الحضّر؛ يذهب عبد السلام شدّادي إلى أنّ ابن خلدون يتبنّى مقارنة يمكن وصفها بالسوسيولوجية، و التي يمكن توضيحها من خلال الأمثلة الثلاثة: شجاعة البدو، فساد أهل المدن أو الحضّر و ظاهرة التقليد. فالشجاعة تعتبر فضيلة محورية لدى الأفراد الذين يحيون في البادية، و هذا ما استقاه من خلال ملاحظاته، فليس للبدو مليشيات و جدران و لا أبواب من أجل حماية أنفسهم ضد العادين و الغزاة. فهم أنفسهم من يتولى أمر الحماية، و تجدهم دائمي الاحتراس لا يفارقهم سلاحهم، و مستعدون لصد أي اعتداء، و هو ما جعل من البسالة سجية فيهم والشجاعة طبيعة ثانية لهم. و في مقابل ذلك؛ نجد هذه الفضيلة غائبة تماما لدى أهل المدن والحضّر، فهم نشئوا في تبعية لغيرهم و اعتادوا حياة الدعة والسكون، فضلا عن ذلك فقد ضعفت نفوسهم و زالت شجاعتهم نتيجة امتثالهم للأحكام والقوانين و ما عانوه من أساليب التربية. ففساد أخلاقهم يعتبره ابن خلدون أمرا حتميا، لأنّ حياة الرفه والوفرة تدفع بهم إلى البحث عن أصناف الملذات، و تؤدي أيضا إلى ظهور عادات و حاجات جديدة يصعب يوما بعد يوم تليتها، تجعلهم يسلكون لأجل سدها طرقا عديدة و لا يهتم إن كانت شريفة أو غير ذلك، و يشير صاحب المقدمة أنّ هذه الحالة تصاحب أكثر ما تصاحب فترات سقوط و انحلال البناء السياسي أو الدولة، و ما قد ينجر عن ذلك من فرض للمغارم والضرائب في كل وقت، و هو ما يثقل كاهل العامة، و في مواجهتها يلجأ الناس إلى كافة أنواع الحيل للتنصل من ربقها، و لا يبالون حينها بالمسائل الأخلاقية¹.

لا بدّ إذا للعمران أن يمر بلحظات التوحش والتصارع ويدرك فترات التحضر والازدهار. ولكن هذا الرسم الزمني لا يحيط بمعاني العمران الخلدوني إلا إذا كان عودا على بدء بما يسمح بمراقبة حركة العصبية والأجيال داخله. ولما كان الاجتماع الإنساني مبني في جوهره على حاجة الإنسان لبني جنسه لتأمين قوته والاستعانة على الطبيعة، فإنه لا بد أن يبدأ بالعمران البدوي حيث تتشكل الحياة الأولية للإنسان كما للجماعة.

وفي تعريفه للنمط الأول من العمران يذهب ابن خلدون إلى أنهم "المقتصرون على الضروري في أحوالهم". فصراعهم يكون أولا مع الطبيعة لتأمين حياتهم بل وينتقلون سماتها فإذا بهم "على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد"². فخشونة

¹ – Voir : Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldun, Perspectives : Revue trimestrielle d'éducation comparée, Paris, UNESCO, vol. XXIV, n°1-2, 1994, p. 7-20*

² – المقدمة، ص 182

البداءة قبل رقة الحضارة والتوحش قبل التأنس وشظف العيش قبل الترف فيه والاشتراك في المجد قبل انفراد الواحد به. أما الوجهة الثانية لصراع أهل البدو فتكون العصبية جوهرها ومحركها. فمن صلب هذا المجتمع تنشأ العصبية ويقوم الملك وإليه يعودان بعد انقضاء عمر الدولة.

ولكن ذلك لم يؤد بـابن خلدون إلى تقديم العمران الإنساني على أساس التضاد الطبيعي بين البداءة والحضارة. بل إنه قدم أشكالاً مختلفة من العمران البدوي تبعاً لاختلاف نحلهم في المعاش (البدو بالمعنى الكامل والبدو الشاوية وأهل الجبال). وبقدر ما يهمننا في هذا البحث ذلك التقاطع بين شكلي العمران، بقدر ما يصعب البت فيه في المقدمة. فلئن كان رواد الأثروبولوجيا وعلم الاجتماع الريفي يشترطون في تعريفهم للريف تواصل هذا الأخير مع المدينة ضمن ما يسمونه بالمجتمع الحاضن (La société englobante) ، فإن ابن خلدون كان سباقاً في إثارة هذه المسألة عبر تفتنه إلى الأشكال المختلفة للعلاقات الناشئة بين البدو والحضر داخل الدولة ذاتها التي تحمل في جوهرها باكورة فنائها¹.

فالانتقال إلى العمران الحضري لا يعني عند ابن خلدون القطع مع رواسب العمران البدوي. بل كلما حضرت سمات البدو وأخلاقهم كلما تقوّت العصبية و ضعف العمران. وكلما ازدهر العمران وساد الترف ضعفت العصبية واتجهت الدولة نحو الفناء على نحو قول ابن خلدون بأن الترف مؤذن بخراب العمران فالناس "يفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ الترف فيهم غايته بما تبنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة"².

ما يمكن أن ننتهي إليه في هذا الفصل هو أنّ أساس النظرية الخلدونية كان هو البداءة والتحضر حيث نظر ابن خلدون في أحوال مجتمعه فوجد الناس مستقطبين حول فئتين رئيسيتين هما: البدو والحضر. ثم نظر في هاتين الفئتين فوجد أنّ لكل منهما صفات مغايرة تماماً للأخرى إلى حد التضاد وتعمق أكثر فوجد أنّها أي البدو والحضر في تفاعل مستمر فاستنتج أنّ المجتمع في جميع حوادثه الماضية والمستقبلية ليس سوى نتاج لهذا التضاد بين الفئتين المتصارعتين دوماً³.

¹ - زهير بن جَنّات، نفس المرجع

² - المقدمة، ص 182

³ - صلاح مصطفى الفوال، المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي، الموسوعة الإسلامية للعلوم الاجتماعية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000، ص 182

ومن أبرز ما أوضحتها النظرية السوسيولوجية الخلدونية أن العصبية هي أساس البداوة وأنها لا تستقيم بغير وازع من سلطان أو دين كما أن التفاعل بين البداوة والتحضر لا يتم في فراغ وإنما يتم داخل محتوى الدولة التي اعتبرها ابن خلدون كالكائن الحي العضوي لها عمر محسوس قدرة بأربعة أجيال.

ويمكن إبراز أهم ملامح النظرية السوسيولوجية عند ابن خلدون على النحو التالي:

❖ أوضح ابن خلدون خصائص ظاهرة البداوة ومن العجيب أن هذه الخصائص حوت العديد من المتناقضات فالبدو عنده شجعان ولكنهم نهاب للأموال لغيرهم من الناس وهم على خلق قويم ومتين ولكنهم قطاع طرق وهم أهل خير ومروءة ولكنهم سفاحون يعشقون الحرب وسفك الدماء وهم أهل فطرة ييغضون الابتذال والتسفل ولكنهم ليسوا أهل علم ولا فن. متناقضات عديدة حوتها خصائص البداوة عند ابن خلدون الذي على ما يبدو أحس بمدى هذا التناقض فقرر أن هذه التناقضات ليست من صنع البدوي وإنما هي من صنع الطبيعة وقال في مقدمته الشهيرة "أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً ومملكة عادة تنزله منزلة الطبيعة والجملة"¹.

❖ أوضح ابن خلدون أن هناك تناقضاً على طول الخط بين خصائص كل من ظاهرتي البداوة والتحضر فإذا كان البدوي شجاعاً فإن الحضري جبان وإذا كان البدوي متوحشاً فإن الحضري مترف وإذا كان البدوي طيب الخلق فالحضري متسفل أفسدته الحضارة وجعلته رخواً ومخادعاً كذاباً وإذا كان البدوي يدافع عن نفسه بحد سيفه فإن الحضري قد أوكل أمر الدفاع عن نفسه للدولة. المهم أن النتيجة الحتمية لذلك التناقض في رأي ابن خلدون كانت هي الصراع حتى صار ذلك الصراع هو السمة الغالبة على العلاقة بين كل من البداوة والتحضر واتخذ هذا الصراع أشكالاً متعددة لعل من أبرزها موجات الهجوم المتتالية من البدو على الحضرة فالبدو الشجعان يهجمون على أهل الحضرة الجبناء الشجعان وبعد أن تنتهي موجة النهب والسلب وسفك الدماء ينظر الغزاة في أمر المقهورين فلا يجدون خيراً من تأسيس دولة ترأسها أقوى عصبية القبيل الغازي ولكن بعد فترة ومع انغماس أفراد القبيل الغازي في متع الحضرة وملذاته تأخذ صفات البداوة تنسلخ عنهم رويداً رويداً فتضعف شوكتهم نتيجة لضعف عصبيتهم وتغير أطباعهم ويجدون أنفسهم معرضين لنهب وسيطرة قبيل غازي جديد وهنا تسقط دوله وتولد دولة أخرى وهكذا.

❖ حدد ابن خلدون المجالات والأسباب المتعددة لصراع القيم وأوضح أن من هذه الصراعات ما يكون داخلياً أي بين القبيل ونفسه أو بينه وبين غيره من القبائل وإما أن يكون ذلك الصراع القيمي خارجياً أي يكون بين القطاع البدوي وبين ضده الأزلي وهو القطاع الحضري وأكد ابن خلدون بثاقب فكرة أن أي تناقض أو ضعف للقيم البدوية يؤدي بالضرورة إلى تحول البدوي من بداوته بنفس درجة تناقض القيم البدوية لديه¹.

❖ أثار ابن خلدون نقطه على درجه عاليه من الأهمية وهي أن البداوة وإن كانت تمثل في عصره خطراً داهماً ومتربصاً بالحضارة حيث ينتهي الصراع دوماً بانتصار الأولى واندحار الثانية وخضوعهم لسلطان البادية إلا أن الحضارة كانت تنتصر في النهاية رغم أنف البداوة في كل مرة يحتدم الصراع بينهما فبعد أن ينصر البدو المتوحشين على الحضر المترفين بجد السيف ويؤسسون ملكهم ما تلبث الحضارة أن تحيطهم بكل ما يبعد عنهم الخشونة ويذهب خصال البداوة فيألفون الاستقرار ويغترفون من النعيم ويعرفون الرفاهة فتتبدل عوائدهم وتتغير طبائعهم ولا يصيرون من البدو بشيء.

❖ صحيح أنهم يصبحون في النهاية في رأي ابن خلدون تهيأ لموجات جديدة من الهجوم البدوي بتوحشه وعصبيته وحد سيفه ولكن الصحيح أيضاً أن الحضارة كانت تكسب في صفها مجموعات جديدة من البدو لتحولهم إلى حضريين بعد أن كانوا يوماً ما شجعاناً ومتوحشين. وأكثر من هذا فإن الحضر كما أوضح ابن خلدون قد صار منطقة جذب للبدو يستوي في هذا أن كان البدوي يأتي للحضر غازياً أو لمنفعة أو حباً في الرفاهية حتى صار التحضر أو التمدن غاية للبدوي على حد تعبير ابن خلدون.

❖ فسر ابن خلدون أسباب ظاهرة البداوة والتحضر بإرجاعهما إلى عوامل اقتصادية وسياسية وطبيعية ودينية مثلاً، كما أوضح ابن خلدون أيضاً أن الظواهر الاجتماعية المختلفة لا تتوقف العلاقة بينهما على حد التأثير فقط بل تتسع بالضرورة إلى حد التأثير أيضاً وبحيث تنتبع أي تغير في ظاهرة ما تغيراً في غيرها من الظواهر المرتبطة بها بصرف النظر عن حجم ونوع ذلك التغير ومن هنا كان ابن خلدون أول من فسر وعلل الظواهر الاجتماعية بظواهر اجتماعية أخرى سواء في حالة الاستقرار أو في حالة التغير.

¹ - صلاح مصطفى الفوال، نفس المرجع، ص 183

❖ أكد ابن خلدون ما للظواهر الاجتماعية بدوية كانت أو حضرية من حتمية قننت مسيرة تطور العمران البشري سواءً كما عايشه ابن خلدون أو كما قرأ عنه من خلال كتب التاريخ.

❖ اقتضت استقراءات ابن خلدون للظواهر الاجتماعية المختلفة على النطاق الإقليمي فقط أو على وجه التحديد على ما استطاع أن يعايشهم أو يقرأ عنهم من (العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) على حد تعبير ابن خلدون نفسه ولم يقصر ابن خلدون استنتاجاته كما قصر استقراءاته على النطاق الإقليمي بل وسع تلك الاستنتاجات لتضم الاجتماع البشري كله وهذه النقطة بالذات عرضته أي ابن خلدون لهجوم ظالم إلا أننا نرى أن ذلك كان من ابن خلدون شيئاً مبتكراً ونافعاً في نفس الوقت حتى مع التسليم برأي من هاجموه واتهموه بالتقصير المنهجي وذلك لاعتبارين أساسيين وهما¹:

1. أنه ليس في مقدور أحد حتى في ظل عصر التكنولوجيا أن يدرس مختلف الظواهر الاجتماعية على امتداد العالم كله وإذا كان ذلك مستحيلاً أو حتى صعباً اليوم لأسباب لا تتعلق بالإمكانات وحدها وإنما تعود أيضاً لاختلاف وتعدد الظواهر الاجتماعية باختلاف وتعدد المجتمعات فضلاً عن أن مشكلة التعميم ما زالت هي آفة العلوم الاجتماعية وعلى رأسها علم الاجتماع حتى اليوم نقول إذا كان ذلك صعباً اليوم أو حتى هناك شك في استحالة فإنه كان بالأمس شيئاً مؤكداً الاستحالة خصوصاً إذا ما علمنا أن ذلك الأمس يرجع إلى القرن الرابع عشر الميلادي وبالتحديد إلى الفترة بين 27 مايو عام 1332 إلى 16 مارس 1406 وهي الفترة بين مولد ابن خلدون ووفاته ومن هنا كان اقتصار ابن خلدون في دراساته على المناطق الإقليمية فقط شيئاً جديداً ومبتكراً أقره عليه الآن علماء كثيرون معاصرون يرون أن أكمل الدراسات الاجتماعية وأدقها هي تلك التي تتناول مجتمعات تجمعها وحده أيكلوجية أو ثقافية واحدة.

2. أياً كان الاقتصار في استقراءات ابن خلدون على الظاهرة الإقليمية عبقرية أو قصوراً فإن ذلك الاقتصار مكّن ابن خلدون من دراسة ظاهرة البداوة دراسة يمكننا أن تؤكد أنها ما زالت على أصالتها وتوجهها حتى اليوم على الرغم من مرور سبعة قرون عليها منذ القرن الرابع عشر حتى اليوم².

¹ - صلاح مصطفى الفوال، نفس المرجع، ص 184

² - صلاح مصطفى الفوال، نفس المرجع السابق، ص 184