

## الفصل الرابع: السياسة في العمرانين البدوي والحضري

### مقدمة

على الرغم من اختلاف البحوث والدراسات التي تناولت فكر ابن خلدون من زوايا مختلفة؛ فإنها تتفق جميعها أو جلّها على أنّ الذي حاز على اهتمام ابن خلدون من خلال أطروحته عبر صفحات المقدمة، هو الجانب السياسي الذي عنى بكيفية نشوء الدول وازدهارها. وانطلاقاً من المثل العربي القديم "كل الطرق تؤدي إلى مكة"؛ يرى الجابري أنّ كل شيء في العمران يؤدي إلى الدولة، وأنّ أبحاث ابن خلدون التي تناولت توزيع السكان والعمران البشري في الأقاليم المختلفة، و تأثير عوامل الطبيعة والجغرافيا في طباع و أخلاق البشر أفراداً و جماعات، أو في اختلاف أحوال الناس نتيجة اختلاف نحلهم من المعاش؛ لم يكن الهدف من دراستها لذاتها، وإنّما كانت الغاية من كل ذلك هو إدراج جملة من المقدمات و تقرير بعض الحقائق والنتائج من أجل الإجابة على تساؤل أساسي و هو كيف تنشأ الدول؟ و ما هي عوامل ازدهارها وانحطاطها و سقوطها؟<sup>1</sup>. و على الرغم من ذلك لا نجد تعريفاً لخلدونيا صريحاً للدولة. بالرغم من تلك المقدمات التي وضعها من أجل تفسير ظاهرة قيام الدول في إقليم معين من الأرض

و هو ما يقف وراء إدراج ابن خلدون الحديث عن المعمور من الأرض و استناده إلى المعارف الجغرافية؛ كما يرى سراج الدين إسماعيل و في رأيه دعم لما ذهب إليه الجابري فيما سبق؛ بأنّ استخدام ابن خلدون للمدخل الجغرافي هو مبرر للحديث عن أي اجتماع بشري تتوافر فيه خصائص العمران، فهو من خلال الإشارة إلى اختلاف العمران من إقليم لآخر من حيث الكثرة والقلّة والازدهار والضعف، مع بيان العوامل التي أدّت إلى ذلك الاختلاف، وما ينشأ عن ذلك من الظواهر التي تميّز الاجتماع الإنساني؛ الذي و حسبه يقوم على ظاهرتين متكاملتين هما التبادل والمدافعة والتّان تنبج عنها ظاهرة ثالثة هي الحاجة إلى الوازع أو السلطة كواقع اجتماعي<sup>2</sup>.

في ذات السياق؛ و من خلال دراسته لنمط الحياة للمجتمع البدوي، الذي يوجه سلوكات هذا المجتمع و يملّي عليه ردود أفعاله، و ما يتركه من أثر عميق و دائم و يجد من مساحته و الذي خصص له ابن خلدون عدة فصول، يعتقد "ناصر" أنّ ذلك لا يدفع بالبحث إلى أبعد نقطة ممكنة، و هذا

<sup>1</sup> - أنظر: الجابري، نفس المرجع، ص 238

<sup>2</sup> - أنظر: إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون إنجاز حضاري متجدد، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2008، ص 95

ليس ليعب في الموضوع و لكن للقطبية التي طبعت رؤية ابن خلدون من أنّ البداوة هي أصل للدولة، و يقصي من ذهنه مسألة أصل البداوة في حد ذاتها<sup>1</sup>.

حتى بالنسبة إلى مفهوم العصبية الذي يعتمد ابن خلدون في تفسيراته، والذي يعتبر مفهوما مفصليا بالنسبة إليه، لا تكون فكرة فاعلة إلا إذا وضعت في سياق تشكل الدولة، و هي لا تهم ابن خلدون من حيث إنّها مفهوم سوسيولوجي بقدر ما يراها الإطار التنظيمي للسياسة. فهي تبدأ من كونها بالأصل تدل على فئة ذات قوة صاعدة، لتغدو فيما بعد اسما يحدد فئة السلطة المستفيدة من الدولة. إنّ العصبية لا يمكن التفكير بها إلاّ ضمن النطاق الدلالي للدولة<sup>2</sup>.

نخلص من هذا كله، بأنّ أغلب المقاربات التي قدمها ابن خلدون لمختلف المواضيع والقضايا المعروضة في مقدمته؛ إنّما تخدم هدفا واحدا، و تعكس رؤية واحدة هي البناء السياسي في صورة الدولة و بالأخص في بلاد المغرب العربي والإسلامي، الدولة التي يمكن اعتبارها المصب الكبير الذي تلتقي فيه كل الروافد الطبيعية والجغرافية والاجتماعية، و كل ما تحتويه هذه الروافد لابد أن يأخذ طريقه إلى ذات المصب. و كما سبقت الإشارة إلى عدم وجود تعريف للدولة الخلدونية؛ فإنّ كل تلك المقاربات و المقدمات يمكن اعتبارها مقدمات لمشروع بناء هذا المفهوم.

لقد أولى ابن خلدون جل اهتمامه إلى مشكلة الحكم لما لها من تأثير على الحياة الاجتماعية. فقد كان يدرك بأنّ الحكم ظاهرة معقدة و أنّه أصعب من دراسة الاقتصاد، و كل ما يتعلق بشؤون الدولة من قريب أو من بعيد كان ابن خلدون يعطيه حقه من التحليل. لكن و مع ذلك التحليل الموضوعي كان يردف إليه على رأي عبد الله شريط؛ أحكاما معيارية واعتبارات أخلاقية، ليست في صورة وصايا و مواعظ دينية؛ بل يجعل منها كما لو كانت قوانين حتمية<sup>3</sup>.

لكنه و قبل عرضه لأهم مفهوم تدور عليه نظريته السياسية، وكعاداته قدّم ابن خلدون لذلك بعض الحقائق حول الاجتماع الإنساني و ما تتطلبه حياة الفرد من ضرورة الاجتماع بغيره تحقيقا لمجموعة من الحاجات الأساس و الضرورية لوجوده و بقائه، و ذلك أنّ "قدرة الواحد قاصرة عن تحصيل حاجته"<sup>4</sup>، و لا يتوقف الأمر فقط عند تحصيل الغذاء فقط بل يتعدى الأمر إلى تحقيق الحاجة إلى الأمن و الدفاع عن النفس و لا يحصل له ذلك إلا إذا في جماعة "و كذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في

<sup>1</sup> - Voir : Nassif Nassar, La Pensée Réaliste D'Ibn Khaldūn, Presse Universitaire de France, 2<sup>e</sup> édition : 1997, p 181

<sup>2</sup> - أنظر عزيز العظمة، نفس المرجع، ص 59

<sup>3</sup> - أنظر: عبد الله شريط، نفس المرجع، ص 250

<sup>4</sup> - المقدمة ص 57

الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه"<sup>1</sup> ثم أن الحياة في الجماعة ليست دائماً تنسم بالطمأنينة والسلم فقط ، فقد يعتدي فرد منها على فرد آخر "لما في طباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم"<sup>2</sup> ، لذلك كان "لابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض"<sup>3</sup> و هذا الوازع لا يمكن أن يكون من غيرهم . لما جعل الله في الإنسان من ميزة و ركب فيه من الأشياء ما فضله به على سائر المخلوقات "فيكون ذلك الوازع واحد منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ،حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان"<sup>4</sup> و في هذا السياق يذهب "حسن ملحم" إلى أن الإنسان اضطر إلى بناء المجتمع إذ أنه بعزلته لا يستطيع تأمين حاجياته و ضرورياته و الدفاع عن نفسه ضد المخاطر، إنَّ التجمع والتعاون يدفع إلى التنافس والصراع، و من أجل الحفاظ على مصير المجتمع الإنساني وتجنب النوع البشري الانحلال والزوال اهتدى البشر إلى حل يمكنهم من التوفيق بين مصالح الأفراد و استمرار المجتمع و تمثل ذلك في إنشاء السلطة السياسية ليكون الهدف من وجودها هو الفصل في الخلافات و استتباب الأمن الاجتماعي، وهو تماماً ما عبر عنه ابن خلدون بالوازع الذي يدفع العدوان و يحد من التظالم .

---

<sup>1</sup> - نفس المرجع، نفس الصفحة

<sup>2</sup> - نفس المرجع، نفس الصفحة

<sup>3</sup> - المقدمة، ص 58

<sup>4</sup> - نفس المرجع، نفس الصفحة

## أولاً: السلطة في العمران البدوي (الرئاسة)

حسب دوركايم؛ فإنَّ "السلطة" هي النظام الاجتماعي الوحيد الذي استطاع أن يجتاز عاصفة التاريخ الحديث. و هي النقطة التي تمثل لب ما يسمى بعلم الاجتماع السياسي. فالأنساق الاجتماعية والسياسية تتغير و تتخذ أسماء مختلفة عبر التاريخ، و يبقى مفهوم السلطة هو القاسم المشترك بينها جميعاً<sup>1</sup>. و يؤكد "روبيرتو ميشلز R.Michels" و هو من كتاب الصفوة الكلاسيكيين؛ على أنَّ كل بناء مهما اختلف في أي مجتمع منظم يحتم أن يكون على قمته صفوة ما، أي أنَّ التنظيم يعني وجود أقلية على قمته<sup>2</sup>.

إنَّ ابن خلدون حين يعالج مسألة السلطة فإنَّه ينظر إلى الظاهرة السياسية على أنَّها "ظاهرة جزئية أو جانبية، بينما الظاهرة الكلية هي الظاهرة الاجتماعية، وهي تبرز في المجتمع أثناء تحركاته وتحولاته من حياة بدائية أو بدوية إلى حياة أحسن منها وهي الحياة الحضرية أو التمدن"<sup>3</sup>. ووفق هذه النظرة الشمولية يصف ابن خلدون طبيعة السلطة السياسية حسب طبيعة المجتمع من حيث البداوة و الحضارة وحسب طبيعة العدوان.

انطلاق من ذلك؛ فإنَّ السلطة كما رآها ابن خلدون لا بد و أن تختلف من نسق اجتماعي إلى آخر. في صورتها العمران البدوي والعمران الحضري، و ما سنحاول معرفته هو الشكل الذي تتخذه السلطة في كلا هذين النسقين.

إنَّ المصطلح الذي استخدمه ابن خلدون و هو يعالج مسألة السلطة داخل العمران البدوي والذي يحصره في هذا النمط من العمران هو "الرئاسة" على القوم و التي يعتبرها الشكل الخاص للسلطة السياسية داخل القبيلة و التي يتمتع بها أساساً شيخ القبيلة. فماذا نعني بداية بالرئاسة؟ و لأول وهلة نجد أنفسنا غير قادرين على الفصل ما بين الرئاسة و السلطة. فلا رئاسة لمن لا سلطة له ولا سلطة بدون رئيس، لذلك لا بد من دراسة المفهومين معا نظرا للعلاقة الوثيقة بينهما. يأخذ مفهوم الرئاسة عدة صور كالمشيخة أو الزعامة أو الإمارة أو القيادة باعتبار هذه المصطلحات دوالاً لمداول واحد يختلف في تسميته حسب الزمان والمكان وتعني السلطة التي يمارسها

<sup>1</sup> - إسماعيل علي السعد، المدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ص 67

<sup>2</sup> - نفس المرجع، ص 160

<sup>3</sup> . الصغير بن عمار، مرجع سابق، ص 103-104.

فرد على مجموعة بمقتضى شرع، قانون، تقاليد وعادات وحتى بمقتضى الغلبة والقهر والهيمنة<sup>1</sup>، فهي إذا علاقة سيطرة وخضوع من مجموعة محددة اتجاه قيادة لها الصلاحية على إقليم معين ولها حق اللجوء للقوة للحفاظ على النظام الداخلي والدفاع ضد خطر خارجي، بهذا المعنى الرئاسة قد تكون أيضا لمجموعة تمثل المجتمع سياسيا ككل وتمثله اتجاه مجتمعات أخرى، ومن مهامها ممارسة التحكم بين المصالح الفردية والمشاركة وتمارس أيضا الضبط الاجتماعي، كما تحتكر لنفسها حق العنف المشروع فلا يحق لأية مجموعة أو أفراد باستعمال العنف ضد الآخرين باستثناء ما يتعلق بالعلاقة الخاصة الزوجية بين الرجل والمرأة.

بهذا المعنى فهي منصب سياسي واجتماعي يتبوؤه القائد أثناء تفاعله مع غيره من أفراد الجماعة "الأتباع" وهذا بما يتوفر لديه من قوة التأثير في الآخرين وتوحيد سلوكهم لبلوغ هدف الجماعة، ويستمد قوة التأثير هذه من ملامح وخصائص ومواهب بارزة في شخصيته سواء الجسمية، العقلية، الانفعالية أو الخطائية أو الاجتماعية أو هو ما يسمى بالرجل العظيم<sup>2</sup>، أو الكاريزما، تختلف هذه الخصائص الشخصية باختلاف الزمان والمكان وظروف الجماعة وأهدافها.

وتبقى السلطة في كل الأحوال ذات طابع استراتيجي في حياة البشر، إذ تلعب دور الحكم بين الإرادات المتخاصمة كما لها دور استراتيجي ضد جمود الأشياء (الموارد الطبيعية) فتوزيع الموارد والقدرة على استعمالها هي التي تعطي لهذه السلطة قوتها ضد المحكومين الذين تبقى علاقتهم بها غير متناسقة لأنهم في تبعية دائمة وكاملة أو حسبا عبّر عنه ماكس فيبر<sup>3</sup> بقوله: "هي إلزام. أ.ل.ب. بفعل ما لم يكن يفعله من تلقاء نفسه" سواء بالإكراه الجسدي والمادي أو التهديد المعنوي، ورغم ذلك فإن السلطة ليست في جميع الأحوال قوية إلى الحد الذي يمكن أن تكون فيه متأكدة من أنها سوف تبقى دائما هي الأقوى.

و يمكن أن تلعب الظروف والمعطيات دورا في تغيير علاقات وموازين القوى لذلك لا بد لهذه السلطة لكي تستتب من أن تجعل قراراتها مقبولة حتى تجعل قبول الناس لها التزاما خلقيا وقانونيا، أو ما سماه ماكس فيبر بمبدأ الشرعية حيث يتقيد الحاكم بالسلطة القانونية والتي تصدر قواعدها الشرعية داخل المؤسسات الرسمية<sup>4</sup>، بقدر أدنى من الإجماع العاطفي وانخراط الخاضعين في مشروع القيادة ضروري لأية سلطة.

<sup>1</sup> - المنجي حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر، دار بارفكت برينت. صفاقس، تونس، ط 1 جوان 2004، ص 45.

<sup>2</sup> - محي الدين مختار، محاضرات في علم النفس الاجتماعي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982م، ص 180.

<sup>3</sup> - بودون. ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: د. سليم حداد، ط 2، 2007، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 373.

<sup>4</sup> - فانتن شريف، الأسرة والقرابة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، 2006، ص 420.

و سنحاول من خلال هذه السطور استعراض نظرة ابن خلدون الذي كرس حياته لحياة السياسة و التي من خلال معاشته لكثير من الأحداث، للرئاسة أو السلطة ، من خلال ما عرضه في فصول و صفحات المقدمة. و على غرار ما قام به ابن خلدون من خلال عرضه لجملة من المقدمات، والتي كانت تمهيدا للموضوع الأساس، و هو كما أشرنا إليه نشوء الدول و تطورها في الزمان والمكان، و قد شكّل المجتمع في بلاد المغرب العربي حقلا لملاحظاته واستنتاجاته، وقد عرضنا أيضا لتلك المقدمات في فصل سابق و التي تتعلق بالعوامل التي تؤثر في العمران البشري من معاش و جغرافيا و في تصنيف هذا العمران إلى أصناف متعددة تدخل كلها في صنفين رئيسيين: هما العمران البدوي، والعمران الحضري حاولنا نحن أيضا تمهيد لهذا الفصل، بسابق له و الذي تضمن خصائص هذين العمرانيين خصوصا ما يتعلق بأخلاق الأفراد الذين يؤلفون تجمع البدوي أو مجتمع الحضرة.

إنّ الصورة التي رسمها ابن خلدون عن البدو و العرب منهم على وجه الخصوص والتي تجعل منهم أبعد الناس عن السياسة و الحياة المنتظمة، لا لشيء إلاّ لأنهم أصعب انقيادا حتى لبعضهم البعض، و لا يبالون للقوانين و الأحكام، بل و يعتبرون ذلك نقيصة و تقييدا لحريتهم، و هم الذين ألفوا حياة التنقل والترحال. إنّ خضوعهم لأي سلطة فيه مذلة لهم، و حالهم هذه هي التي تجعلهم بعيدين عن الحياة الاجتماعية المنتظمة. و في تحليله لخواص القبيلة كما يراها ابن خلدون؛ يرى الدكتور طه حسين أنّ من بين تلك الخصائص أنّها تأبى أن تدفع الضريبة، و هي قد تعترف بسلطة دولة مجاورة لها قد تكون جزءا منها و لكن بشرط ألاّ تخضع لمذلة دفع الضريبة، و هذه الظاهرة نلمسها حسب ابن خلدون لدى عرب شما إفريقيا و بلاد العرب، و لدي كل قبائل البدو العربية.

و يرى طه حسين أنّ ابن خلدون أخطأ في تبريره لإبائ البدو و الذي اعتبره ميزة و دليلا على القوة و مدعاة للفخر، هو في الحقيقة خاصة أشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة و موقف لبن خلدون ناتج عن تأثره بالبيئة التي عاش فيها و هي أقرب إلى حياة البدو منها إلى حياة الحضرة<sup>1</sup>. لا يقف الوصف عند هذا الحد بل يتعداه إلى أكثر من ذلك؛ حين يقرر بأنهم أخطر على الحياة الحضرية. فكل شيء يقع بين أيديهم من مظاهر الحضارة حولوه إلى خراب لطبيعة التوحش و الخشونة التي هم عليها، و التي ساهمت البيئة الجغرافية و نمط المعاش بقسط كبير في تكوين طباعهم و أخلاقهم. و أنت ترى إلى هذه الصورة يترسخ لديك انطباع بأنّ هؤلاء البدو أو العرب لا طالما كانوا كذلك، فهم إلى حياة الفوضى أقرب، و يكون من المستحيل معها قيام أي شكل من أشكال النظام أو السلطة التي تنظم أحوالهم، و يرجعون إليها عند اختلافهم و تنازعهم و بالرجوع إلى ما أعلنه ابن خلدون في أنّ الاجتماع الإنساني ضروري و أنّه مدني بالطبع، أي أنّ الطبيعة البشرية تقتضي الاجتماع. "ثم أن

<sup>1</sup> - طه حسين، مرجع سبق ذكره، 105

هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه و تم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم...<sup>1</sup>، و لما كان البدو أو العرب يمثلون واحدا من أشكال الاجتماع الإنساني، وبالرغم من الأوصاف التي يتصف بها أفرادها، فإن ذلك لا ينفي أن توجد فيهم أشكال للسلطة والحياة السياسية حتى و لو كانت بسيطة بساطة التركيب الاجتماعي داخل المجتمع البدوي أو القبلي. و في هذا يشير ابن خلدون إلى جماعة معينة من الناس تتمتع بالوقار والاحترام داخل القبيلة والتي تؤدي دور "الوازع" بين أفرادها، و هو ما يعطيهم نوعا من السلطة المعنوية على مجموع مجتمع القبيلة. "وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة"<sup>2</sup>. وقد عبّر ابن خلدون عن تلك السلطة بالرئاسة على أهل العصبية، و مهمتهم هي دفع العدوان الذي يقع بين الأفراد داخل أحياء البدو "و أما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة"<sup>3</sup>.

إنه من أولى الأولويات استتباب الأمن والاستقرار الداخلي حتى تستطيع القبيلة القيام بجميع صلاحياتها للتكفل بمطالب أفرادها، وبغية في تحقيق هذا الهدف فإن ابن خلدون يقر بضرورة وجود سلطة سياسية على بساطة المجتمع البدوي توكل لها مهام القيادة وهذا ما يعرفه ابن خلدون بالرئاسة، فيقول: "أنّ الرئاسة سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو الغلب والحكم بالقهر"<sup>4</sup>. من هذا النص يتبين أن ابن خلدون يفرق هنا بين نوعين من السلطة، فالسلطة في المجتمع البدوي سلطة اجتماعية تتركز في يد مشايخ القبيلة لاعتبارات الوقار والتجلة في نفوس الكافة لهم، و تتركز إذن في أقوى فرع من فروع العصبية، ومن ثم فإن الرئيس في المجتمع البدوي سلطته معنوية على أفراد الذين بإمكانهم نقض قراراته والتمرد عليه، إلا أن هذا لا يعني حالة الفوضى وعدم الاستقرار السياسي، على العكس من ذلك كان بمقدور شيخ القبيلة أن يسط نفوذه على مرؤوسيه ونفوذه هذا أمر طبيعي من خلال المكانة التي يحتلها شيخ القبيلة بين أفراد قبيلته، ومن خلال ما يتوافر عليه هذا الرئيس من حكمة وعدل سياسيين تعززان مكانته وتعطي الشرعية لقراراته إلى درجة أنه بإمكانه فصل أحد عناصر المجموعة القروية وحرمانه من الانتساب إلى العائلة إذا ما خالف هذا الفرد الأعراف والتقاليد السائدة بين جميع أفراد الجماعة، دون أي معارضة تذكر نظرا لعقلية الخضوع والرضا التي

1 - المقدمة، نفس الصفحة

2 - نفس المرجع، ص 141

3 - نفس المرجع، ص 141

4 - المقدمة، ص 148.

أصبحت سائدة لهذا الشخص بين ذويه وأهل عصبته، والتي تعد مطلباً ضرورياً لوجود السلطة واستقرار أمرها.

إنّ في بيئة قليلة التمايز كالمجتمع البدوي بحسب يوسف شلحت، فإنّ شيخ القبيلة (الرئيس) كونه المفوّض سلطوياً و رمز الوحدة القبلية، يجمع كل الوظائف في شخصه، فهو موضوع على رأس عشيرة، تضمن له قوّتها الكبيرة التفوّق على الشيوخ الآخرين، و يظهر فيها بصورة الأب أولاً. والواقع أنّه أب لأكثر من سبب، ليس فقط بسبب أواصر القربى التي تربطه بالرعايا المباشرين، بل لأنّ شيخاً بدوياً يعتمد أولاً، لبسط سلطته، على ذريته الخاصة. فكلما كانت ذريته الذكرية كثيرة، كان أقوى و أعزّ، و هو حكم، قاض أعلى، له اليد الطولى على كل الشؤون الداخلية، و أمامه تتقاضى العائلات، و يفصل في نزاعاتها. و غالباً ما يضع تدخله حداً للنزاعات الداخلية. و في حال الغزو يكون على رأس المهاجمين، فهو إذن باختصار القائد الأعلى لقبيلته<sup>1</sup>

و انطلاقاً من ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى تبني السؤال الذي طرحه الجابري: من أين يستمد أولئك الشيوخ والكبراء تلك الهيبة والوقار، و بعبارة أخرى ما هو مصدر سلطتهم التي ألهتهم لأن يقوموا بدور الوازع داخل مجتمعهم و على أهل عصبيتهم، و التي توسعت فيما بعد إلى باقي العصبيات الأخرى؟.

و للإجابة على ذلك و دائماً من المنظور الخلدوني، يرى الجابري أنّ هناك ثلاثة مؤهلات أو شروط لابد من توافرها فيمن يتولى الرئاسة في المجتمع البدوي و القبلي، و هي متكاملة و متداخلة تتمثل في:

## 1. النسب الصريح

يقول ابن خلدون: "إن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم"<sup>2</sup>. وذلك لكون العصبية قد تضم أفراداً آخرين لا تربطهم بالعصبية قرابة دم، بل هم منضوون تحت لوائها بالحلف أو الولاء أو الجوار وغير ذلك، وهؤلاء يعتبرهم ابن خلدون في الدرجة الثانية بالنسبة لصريحي النسب<sup>3</sup>، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن صراحة النسب لا تعني دائماً نقاوة الدم، بل قد تعني أن الشخص المؤهل للرئاسة قديم الانتماء إلى الجماعة وذو مركز فيها مما يقوي ارتباطه بجماعته وتشعبه بأحوالها وروحها الجماعية، كما أن الأشخاص مهما كان وجه انتمائهم إلى الجماعة ( سواء نسب صريح أو عن طريق الحلف

<sup>1</sup> - يوسف شلحت، مرجع سابق، ص 65

<sup>2</sup> - المقدمة، ص 144

<sup>3</sup> - الجابري، نفس المرجع، ص 273



أو الولاء) بطور معاشرتهم للجماعة وتقادم عهدهم بها قد يصبحون مؤهلين هم أيضا للرئاسة، ويعبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: "ولبسوا جلدها كأنها عصيتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها"<sup>1</sup>.

و من خلال تحليلنا لنصوص ابن خلدون في المقدمة ، و جدنا أنّ النسب الذي نتحدث عنه، والذي جعله من المؤهلات التي يجب توفرها لرئيس القبيلة لا يكون إلاّ في أهل بيت زكي المنبت كما يقول ابن خلدون أي من أسرة أو عائلة عريقة، مشهود لأفرادها بالمناقب والصفات الحميدة على مر تاريخ المجتمع القبلي ما دمنّا نتحدث عن المجتمع البدوي، يرى "إدريس خضير" بأنّ الحياة الاجتماعية انطلقت في تكوينها من الأسرة التي تشعبت إلى عدة أسر و أصبحت تكون عشيرة و هذه العشيرة تعود بدورها إلى عدة عشائر، و منها تكونت القبيلة التي بقيت تحافظ على عصبيتها و تعتبر الوحدة الأساسية في بناء الحياة الاجتماعية و ظهور السلطة السياسية. غير أنّ هذه السلطة دائماً ما ترجع إلى القبيلة القوية منبثقة من الأسرة القوية من هذه القبيلة<sup>2</sup>. ولأنّ العصبية لا تتشكل إلاّ بأفراد النسب الواحد كما يقول صاحب المقدمة ، و في أنّ العصبية إنّما "تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه". أي أنه ينتج عن النسب إلتحام وهذا الالتحام هو الرابطة العصبية وذلك أنّ "صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها الثعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فان القريب يجد نفسه غضاضة، من ظلم قريبه أو العدا عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب، والمهالك نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد و الالتحام ، كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء فرما تونسّي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لنوي نسبه بالأمر المشهور منه....". يمكن أن نستخلص من هذا كله أنّ النسب أساس العصبية، و التي يقع بها الغلب و الاستظهار على باقي العصائب بين سائر الأسر و فيما بعد على العصبيات الأخرى من خارج مضارب القبيلة. إذن ففائدة النسب الصريح على وجه الخصوص كما يرى ابن خلدون "إنما فائدته هذا الالتحام ، الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة و النعمة وما فوق ذلك مُستغنى عنه". فالغاية من النسب أن تحصل المناصرة "فالنسب بأي طبيعة تلبس فهو مجرد وسيلة و يمكن أن تقوم شهرة النسب بمهمة النسب ذاته ". فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد و الالتحام ، كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها وإذا بعد النسب فرما تُونسّي بعضها ويبقى منها شهرة ، فتحمل على

<sup>1</sup> - المقدمة ، ص 148

<sup>2</sup> - إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني و علاقته ببعض النظريات الاجتماعية، مرجع سابق، ص 137

النُصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهما في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه .<sup>1</sup>

نجد أن الشهرة وحدها لا تقوم بمهمة النسب، يدعمها التوهم فرارا من الغضاضة التي يتوهم في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ، ولكن صح أيضا أن هذه الدعامة ترافق صلة الرحم كذلك كما ترافق النسب .

## 2. الشرف والحسب

لا يكفي أن يكون النسب صريحا و نقيما ما لم يرتبط بعنصر الشرف والحسب أو كما هو متداول في أيامنا بعبارة الحسب و النسب، و التي يرى فيها د. عبد الله الغدامي في تناوله لهويات ما بعد الحداثة؛ في أنّ كل شأن ثقافي بشري يجمع ما هو متساو في الأصل و في الحقيقة الطبيعية و الفطرية ليجعله مشروعا لإحداث فروق تمييزية و لصناعة نسق متعال و منفصل، عبر صناعة الأنا في مقابل الآخر. و ليست مقولة الحسب و النسب سوى إحدى الصور التي تتخذها الثقافة لنفسها. فهي تحمل في طياتها شحنة ثقافية عالية الكثافة. إنك لا تستطيع أن تقول إن فلانا ذو نسب و تسكت دون أن تلحقها بكلمة الحسب في تعاقب تراتبي قسري في حال الإثبات و في كذا في حال النفي كأن تصفه بأنّه بلا حسب و لا نسب<sup>2</sup>.

إنّ الشرف و الحسب هو قيمة مركزية تحدد القيم الموروثة لكل جماعة تحدد موقعها داخل المجتمع كما هو بالنسبة للفرد قيمة تكتسب أو تورث أو تضيع بفعل عدة عوامل فهو مجموعة الخلال الحميدة التي تبوء الفرد والجماعة مكانة محترمة ورأسالا علائقيا واجتماعيا، فخلال الشجاعة والكرم والضيافة وحماية الضعيف والعدل والثأر قد تعتبر من شروط رئاسة شخص على مجموعة ما في بعض المجتمعات، فبقدر حفاظ صاحب الرئاسة على هذه الخلال حفظ رئاسته وربح المعركة حتى لو خسر- أعوانه ويحفظ التاريخ الفرنسي قصة فرانسوا الأول الذي وجه رسالة لأمه لويز دوسافوا Louise de savoie أثناء معركة دوبافي De pavie قوله: "خسرنا كل شيء إلا الشرف" فالشرف مرادف للخوف على السمعة المؤسسة على الرجولة<sup>3</sup>.

إنّ المجتمع هو الذي يضم قيم الشرف فلا يعترف به كطموح نحو الأفضل إلا باعتراف الآخرين فهو مرآة المجتمع الذي يعاقب أو يمجّد رجل الشرف وقد اختلف المؤلفون في وظيفة القيم المنسوبة

1- نفس المرجع السابق، ص 157

2 - أنظر: عبد الله الغدامي، المرجع السابق، ص 15

3 - Encyclopedia, Universalis- corpus 11, edition Paris France 1990, p653.

للشرف تبعا لاختلاف الزمان والمكان والأشخاص، فتختلف الزاوية التي يقرأ منها الشرف، حيث اعتبر كمثال للمساواة (بيت-ريفرز 1977) وبأخلاقية النزاهة ونبيل الجسد والروح (كاشل 1964) واعتبره آخرون مرتبط بالثروة (دايفس 1977 وأ.كوتلرو 1971) حتى انه يظهر كأحد عوامل التراتبية الاجتماعية، حيث يرى بورديو أن هناك تناقضا بين رهانات الشرف مع المثال الأعلى للمساواة في المجتمع القبائلي<sup>1</sup>. ولعل ما ذهب إليه برتراند راسل في اعتبار مسألة الشرف والحسب هي من العناصر التي تدخل ضمن عوامل تحصيل المجد والسلطة، والتي أدت خلق ثقافة طبقية، ثقافة لا تعتد بالبشر- إلا عبر الثنائية القسرية. فهي رمزية تأتمر بشروط الثقافة وقوانين التمييز الطبقي والعنقي. وللشرف- تاريخ أزلي مع الطبقة الذاتية إذ أن هناك صفات ثلاث ظلت تشكل مطلباً غريزيا للإنسان، وهي صفات المجد والسلطة والتنافس. فزيادة على شرطي الوجود والتوالد لدى الحيوانات؛ يزيد الإنسان على هذين الشرطين بالرغبة في التوسع، ولا يجد هذه الرغبة سوى ما يضعه الخيال من نهاية قصوى لما هو ممكن، وكل كائن يحلم بأن يكون إلها لو أمكنه ذلك حسب برتراند راسل. فرغبات الناس ليست فروضا ثابتة غير قابلة للتطور.

ولاحظ (جاموس سنة 1981) تقاربا بين الشرف والبركة الإلهية تتجلى في عجائب وآيات، أما (بلاك وميشو سنة 1951) فيرطان الشرف ويحللانه داخل أنظمة الثأر التي انتشرت كبديلة لسائر أشكال المؤسسات المدنية. تعطي خلال الشرف لصاحبها مكانة مرموقة داخل مجموعته وقد تؤهله لرؤاستهم وبقدر حفاظه على هذه الحلال يحافظ على رئاسته لهم.

### 3. الغلب

على مدى التاريخ، ارتبط حس الشرف عميقا بروح الجماعة، وكان كلاهما- وما زال- يدعوان بنفس المصطلح: «العصبية» وتعني العصبية في الأساس «روح العائلة» أو «روح القرابة» (العصبية من الفعل عصب: جمع وربط). ومع أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم- شجبت العصبية باعتبارها منافية لروح الإسلام، فإن ذلك لم يلغها من الوعي العربي. وذهب ابن خلدون إلى حد الاعتقاد بأن العصبية هي الرابط الأساسي في المجتمع البشري والقوة المحرزة<sup>2</sup>، وبها يكون الغلب والاستظهار.

<sup>1</sup> - بيار بونت، معجم الاثنولوجيا و الاثروبولوجيا، تر: مصباح الصمد، لبنان، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسة و النشر والتوزيع، 2006، ص 583.

<sup>2</sup> - نفس المرجع، ص 107

إن العصبية في نظر ابن خلدون ؛ هي المحرك الذي يجعل من القبيلة تتحول من مجرد جماعة عادية موعلة في الصحراء، إلى قوة سياسية مدافعة أو مطالبة، و هو ما يدعونا إلى محاولة معرفة دلالة هذا المفهوم الذي يشكل محور الفكر الخلدوني.

و العصبية هي من المصطلحات الشائعة قبل ابن خلدون وهي مشتقة لغويا من العصب وهو الربط والشد، فهي الشعور أو الوعي العصبي الذي يشد أفراد العصبية بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائنا واحدا<sup>1</sup> تفنى فيه ذوات الأفراد أو الدفاع عن قضية أو مصلحة مشتركة مع أقرباء الفرد مما يؤدي إلى التأييد الأعمى لجماعته بغض النظر عن عدالة قضيتها وتدخل فيها العلاقات الشخصية (النسبية، الزواجية، الولاء، الزبونية) القائمة على التضامن.

هذه التعريف يقوم على تقديم صلة الرحم أو النسب المشترك كأيدولوجية يحتفي بها أفراد القبيلة لتدعيم لحمة الجماعة وتفعيل آليات الدفاع المشترك حيث يتضامن جميع أفراد الوحدة الاجتماعية العائلية لبعضهم البعض غنا وغرما أي سواء ضد خطر خارجي مشترك أو لتحقيق مصالح ومنافع مثل دفع الثأر، البر بالضعفاء وغير القادرين من ذوي الأرحام. ومن صور العصبية:

**عصبية القبيلة:** تلك الرابطة التي تجمع كل أبناء القبيلة على أساس الولاء لها أينما كانوا حيث يهب كل أفرادها للذب عنها والافتخار بالانتماء لها. بالنسبة للقبائل المترحلة فتتعصب للجد المشترك بينما القبائل المستقرة تتعصب للتراب المشترك

**عصبية التحالف أو الأحزاب:** وقد كان ذلك شائعا في الجاهلية وبعدها حيث تتعهد قبيلتان بموجب ميثاق أو معاهدة أن تناصر كل منهما الأخرى ضد العدو المشترك.

**عصبية الولاء:** أن يدخل شخص أو جماعة في حماية ونسب شخص أو جماعة أخرى حيث يبدي هذا الفرد أو تلك الجماعة رغبتها في أن تكون موالي ويقبل الفرد الآخر أو الجماعة الثانية ذلك الأمر. هذا النوع من الحلف أو الولاء تمليه المصالح ولعبة التوازنات حيث يتمتع الأفراد بحرية كاملة في التنقل بين مختلف الجماعات سواء لطلب الزواج أو حق اقتناء أرض ويدخل فيه التبنّي إذا كان المتبني مجهول الأب. ويمكن لهؤلاء الأشخاص الرجوع إلى سلالاتهم الأصلية والتعرض لعقوبات صارمة جزاء ما يعتبر خيانة من القبيلة الأصل. وهذا التنقل ذهابا وإيابا بين مختلف التجمعات يضفي ليونة على هذه الأحلاف لأن الأفراد مطالبون بحماية أنفسهم من الأصدقاء أعداء الغد المحتملين والمحافظة على صلات مع الأعداء توقعا لأي تغير في ميزان القوى وهذا في الاتجاه الذي يضمن مصالحهم.

<sup>1</sup> - صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990م، ص

عصبية الإجارة أو الحماية: أن يطلب شخص أو جماعة حماية شخص أو جماعة أخرى تدفع عنه ظلماً وعدواناً وقع أو هو وشيك الوقوع وعلى المجير أن يقبل إجارة المستجير ويعتبره واحداً من أهل بيته ويظل الجوار سارياً حتى يبرئ المستجير ذمة مجيره أمام الملاء ويعلن أنه رد إليه إجارته.

عصبية التراث: تعني التعصب لكل موروث قديم مما تركه الآباء والأجداد كالتقاليد والأعراف والطقوس.

العصبية التوتمية: عند الأنثروبولوجيين هي ذات أصل ديني قرابي حيث يعتقد أعضاء الجماعة التوتمية أنهم ينتسبون إلى أصل واحد هو التوتم الذي هو عبارة عن إنسان أو حيوان يحملون اسمه وتسري روحه في جسد كل واحد منهم.

العصبية الدينية: هي الالتفاف حول مذهب أو فكرة أو دين من قبل أتباعه والتعصب له ولمثليه ويعتبر هذا النوع من التعصب رفضاً إيديولوجياً للآخر.

أما دارسوا ابن خلدون فتعددت تفسيراتهم ومقارباتهم لمفهوم العصبية قرباً وبعداً لما أراده صاحب المفهوم من مفهومه فمنهم من فسرها وترجمها بحيوية الدولة أو الوطنية أو القوة الحية للشعب أو الالتحام القبلي أو التضامن الاجتماعي أو روح الجماعة<sup>1</sup>، أو الولاء للجماعة أو الشعور الجمعي أو الإرادة الجماعية للحصول على السلطة.

أما البارون دوسلان في ترجمته للمقدمة فترجم العصبية بروح التضامن *Esprit de corps* بين أشخاص من نفس الطائفة أو المهنة.

وقريباً من هذا، اقترح غوتيه "روح التضامن"<sup>2</sup> *Esprit de clan* بين أفراد القبيلة أو الطائفة، أما إيف لأكوست في كتابه "العلامة ابن خلدون" فإنه قام بمجرد التعريفات التي تناولت مفهوم العصبية وهي كالتالي: القوة المحركة لضرورة الدولة - الوعي الوطني أو العاطفة الوطنية - الروح العامة - النبل - البنية الأرستقراطية للمجتمع - التضامن المقاتل - الوضع العسكري النفسي - روابط الدم وتضامن النسب من ناحية الأبوة - القابلية الفطرية للسلطة السياسية والعمل القتالي - التعصب القبلي - طبيعة وجود البدو وطريقة الحياة البدوية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الغني مغربي، ابن خلدون حياته وأعماله، ترجمة على الناح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971م، ص 31.

<sup>2</sup> - رسلان صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون مرجع سبق ذكره ص 48.

<sup>3</sup> - سالم لبيض، من أجل مقارنة سوسولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي، مجلة المستقبل العربي، المجلد 23، العدد 261، 2001، ص 47.

وفسرها "جورج لايبكا" برابطة الدم التي هي لحة الاجتماع الأولى التي واجه بها الإنسان حياة الفقر لذلك فهي في نظره قانونا عاما لا يسمح بأي استثناء طالما أنها كانت أساسا لوجود العمران البشري فيها استطاع البشر تلبية حاجاتهم الأولى والحفاظ على نوعهم فهي أساس لتفسير الاجتماع البشري، وقد أخذ على هذا التعريف بكونه قصر العصبية على القفار رغم وجودها بالمدن والأمصار كما يؤكد على ذلك ابن خلدون "من أن الالتحام والاتصال موجود في طبائع البشر فهو أمر فطري.

أما ريكاردو بوكو؛ فترجمها وفسرها بتضامن الطائفة أو الجماعة *Solidarité de corps* ويعني بها نمط تنظيم اجتماعي خاص بالقبائل خصوصا سكان السهوب والمناطق الرعوية البدوية والجبال أي مناطق الهامش ولتي ظلت لفترة طويلة كفكرة مسلمة عند الكثير، يتأسس هذا التضامن والرباط الاجتماعي على علاقة الدم حقيقية كانت أم وهمية فهي مجموعة أقارب يدعون انتسابهم لجد مشترك<sup>1</sup>.

وتبقى هذه التأويلات الغربية قريية من المعنى المراد أحيانا ومجانبة للحقيقة والواقع أحيانا أخرى وقد تحمل مغالطات تاريخية في فهم مصطلحات ابن خلدون وإعطائها معنى لم يكن قد ظهر في عصره أو تحدد فيه، فالمصطلح حسب صاحب ديوان العبر "لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم فهو أليق بمرادهم منه" ويُعاب على بعض المفكرين وقوعهم "في خطأ منهجي انساق وراءه رغم التحذير منه غير قليل من المعجبين بابن خلدون ونعني به النظر بعين الحاضر والانطلاق من الفكر المعاصر إلى ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية"<sup>2</sup>.

أما قراءات الباحثين العرب فنظر كل منهم للعصبية حسب قراءته واتجاهه الفكري لكنهم يبقون قرييين من حقيقة هذا المفهوم نظرا لإدراكهم لواقعهم والآليات التي تتحكم في صيرورتهم التاريخية، وسنتعرض بإيجاز لبعض منهم من المشاركة والمغاربة على اختلاف تخصصاتهم في العلوم الإنسانية من علم الاجتماع إلى الفلسفة.

ولنبداً بالأستاذ ساطع الحصري الذي يرى بأن العصبية هي محور الفكر الخلدوني وبأن أصلها يكمن في الطبيعة الإنسانية، إذ أن الإنسان بطبيعته يتعاطف مع أقاربه ويساعدهم ويذب عنهم الضيم والهلكة وأن هذه المناصرة والنصرة وسيلتها النسب أو صلة الرحم التي من شروطها أن تكون صريحة ويدخل في النسب الولاء والحلف الذي يهدف إلى تحقيق وتوسيع الاتحاد والتناصر والالتحام وهو ما

<sup>1</sup> -Riccardo Bocco/, *Asabiyat tribales et états au moyen. Orient in: Machrek. Maghreb* n°147.

<sup>2</sup> - الجابري محمد عابد: العصبية والدولة مرجع سبق ذكره ص 142.

يسميه بالسبب الداخلي لنشأة العصبية<sup>1</sup>، ويتدعم هذا العنصر بسبب خارجي يسميه المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي بالتحدي والاستجابة وبفضل ذلك تتحول إلى قوة تبحث عن الرئاسة والتغلب على العصبيات الأخرى ودليله من المقدمة قول ابن خلدون في الفصل الثامن " في أن العصبية إنما تكون في الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم (ما يلحق القريب من البشر) أو تصيبهم هلكة (ما يلحق بفعل أحداث طبيعية) فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا"<sup>2</sup>.

"فإذا كان النسب الواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الالتحام والاتحاد (في رواية أخرى الاتحاد والالتحام) كانت الوصلة ظاهرة"<sup>3</sup>، "ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جاراها أو قريها أو نسيها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها"<sup>4</sup>. وقريبا من هذا الكلام يرى الباحث العراقي محسن مهدي بأن للعصبية جذور ورغبات بدائية (طبيعية) داخل الإنسان وتُمد هذه الجذور عبر الرغبة في الصحبة والرفقة والصداقة والعطف تضاف لها الشهوات البدنية التي يتوقف على إشباعها بقاء الإنسان واستمراره كالغضب وشهوة الانتقام والخوف والثقة والأمل والاطمئنان إلى الأمن أي غياب الأسباب الجدية التي تدعو للقلق.

أما الأستاذ ناصيف نصار فيرى أن العصبية تتكون من عوامل جغرافية ونفسية واقتصادية وتاريخية ويفسر لنا بمثال عصبية قريش التي كانت محيطة على سائر قبائل مضر ولقد انتصر بنو أمية أيام معاوية على بني هاشم بتفوقهم العددي والنفسي والمادي، فعلى الصعيد النفسي- تشكل العصبية تعبيرا وتحقيقا لنزعة السيطرة في مجتمع لا تحل فيه الخلافات إلا بالقتال والغلبة وهي في نفسه الوقت وعي جماعي تدرك القبيلة بواسطة كيانها وعمقه في التاريخ الاجتماعي<sup>5</sup>.

ويرى المفكر العراقي الدكتور علي الوردي بأن العصبية من أهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة أو دعوة دينية، فإذا بطلت العصبية بطلت الشرائع ويرى بأن ابن خلدون كان ذكيا في معالجته للعصبية فرغم أن الإسلام أدان بشدة العصبية واعتبرها فتنة ومن بقايا الجاهلية ودعا إلى

<sup>1</sup> - ملحم قربان، خلدونيات: قوانين خلدونية - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت - لبنان ط 1 - 1404هـ - 1984م. ص 165.

<sup>2</sup> - المقدمة، ص 142

<sup>3</sup> - نفس المرجع، نفس الصفحة

<sup>4</sup> - المقدمة، ص 142.

<sup>5</sup> - د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون: مرجع سابق ص 245.

التخلص من التحيز القبلي والطائفي وجعل أخوة الإسلام فوق كل اعتبار والافتخار بنعمة الإيمان والدين على الافتخار بالانتساب إلى الآباء والأجداد<sup>1</sup>.

إلا أن مفكرنا كان واعيا بذلك مما دفعه إلى معالجتها من زاوية جديدة ضمانا لسلامة تفسيراته ومطابقتها للشريعة، حيث اعتبرها من أحوال الدنيا التي لا يجوز الحكم عليها دون أخذ محتواها الواقعي وهي شبيهة بالملك والغضب والشهوة كثيرا ما تكون وسيلة لنصرة الدين وإقامة الحق ولا تكون العصبية مذمومة إلا عند استعمالها في الباطل وتفريق كلمة الأمة.

أما من المغاربة فإن الدكتور محمد عزيز الحبابي يعتبر العصبية اللبنة الأولى لبناء الدولة فلا تماسك للدولة بدون عصبية والتي ليست سوى الروح العشائرية القائمة على لحمية الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمرکز القبلي وتجعله يلتفت حول رئيس عسكري أو سلطة أسرية و يعتقد نفس الكاتب بأن العصبية هي منبع السيادة إذ تفرض الطاعة ومشروعية الحكم لكن ما إن تستقر السيادة حتى يشرع أصحابها في تلقيحها بفكرولوجيا تقوم على تقديس السلطة والعاقل الذي يجسدها وتجعل الرئيس أبا للشعب ومخلصا له من الشرور والآلام وتجعل هذه الوصاية الشعب لا بتصور بقاء واستمراره إلا من خلال بقاء واستمرار السلطة<sup>2</sup>.

ويعرفها عبد الباقي الهرماسي كذلك بالنزعة للالتحام والانقسام فبالنسبة للالتحام لا يمكن تصور بناء سياسي على أرضية منقسمة اجتماعيا ومتغايرة ثقافيا لذلك فإن هذه النزعة موجودة بين البدو وضئيلة بين الحضرة، أما نزعة الانقسام فإن المجتمع المتميز بها ينزع إلى تقليص نفوذ الحكم المركزي، ولا يمكن أن تظهر مجموعة غالبية، إلا بعد ظهور درجة من التمايز عن طريق النخبة المسيطرة فهي في هذه الحالة إما تؤدي إلى مرحلة البناء السياسي أو إلى زوال الدولة القائمة، أي للعصبية وجهان: أحدهما إيجابي باني يؤدي إلى الالتحام والثاني سلبي هادم يؤدي إلى الخلاف والنزاع واستئدال الهرماسي على كلامه من المقدمة<sup>3</sup> حيث يقول ابن خلدون: "والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى- وكلهم بادية وأهل عصابات وعشائر، وكلما هلكت قبيلة عادت (في رواية أخذت) الأخرى مكانها وإلى دينها من الخلاف والردة، فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن أفريقيا والمغرب... وبعبكس هذا أيضا الأوطان الخلوة (في رواية الخالية) من العصبية يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعا لقلعة الهرج والانتقاض... ولا

<sup>1</sup> - د. علي حسين الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع تونس - 1978 - ص 99-100.

<sup>2</sup> - د. محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا. ترجمة د. فاطمة الجامعي الحبابي. دار الحداثة ط 1 - 1984 بيروت ص 41.

<sup>3</sup> - د. سالم لبيض /مرجع سبق ذكره ص 53.



تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية، كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد إذ هي خلو (في رواية تخلو) من القبائل والعصبيات... فملك (في رواية فالملك) مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصاب<sup>1</sup>، وهكذا تصبح العصبية إما عامل تناصر أو عامل تأخر.

ونختم بالدكتور محمد عابد الجابري الذي يرى بأن العصبية ظاهرة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد مصداقا للقول العربي -إن المصائب يجتمعن المصابين- ومن مميزاتها أنها رابطة بين الفرد والجموعة حيث يذوب الفرد في المجموعة عندما تتعرض لخطر وبالمثل تنقص هي الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه، هناك فناء أحدهما في الآخر<sup>2</sup>. هذه المشاعر جعلت الانتماء في المجتمع المغربي يتركز حول القبيلة وفي بعض الحالات إلى منطقة أو مدينة أو حي إضافة إلى الانتماء إلى الدين. لكن هل تكتفي العصبية بهذا التفوق المحلي؟.

يؤكد Olivier roy على أن العصبية تنخرط في استراتيجيات وطنية للسيطرة على الدولة حيث تتشكل بمظهر جديد يحمل خطابا نحو الدولة والأمة سمته أنه خطاب إيديولوجي عالمي قائم على الإسلام أو الوطنية للاستحواذ على الدولة<sup>3</sup>.

وهكذا تتعدد الدلالات والتعريفات الأمر الذي يجعل العصبية مفهوما وظاهرة مركبة، استعمل ابن خلدون لسبر غورها عدة معاني ثانوية لها علاقة مباشرة بالمفهوم: كالنسب، الالتحام، الشرف والحسب، الحلف والولاء، الرئاسة وغيرها و جعل منها قوة سياسية دافعة و محركا للتاريخ في رقعة جغرافية و في مرحلة زمنية من التاريخ البشري، و هو ما يدعونا إلى التساؤل عن المصدر الذي يوفر لها كل تلك القوة.

إنّ العصبية نوعان: خاصة وعامة، ولما كانت العصبية صلة وثيقة بالرئاسة فالرئاسة كذلك نوعان: رئاسة خاصة على العصبية الخاصة ويقصد بها ابن خلدون رئاسة شيوخ القوم على ذويهم وعشيرتهم، ورئاسة عامة يجري مفعولها على الجماعات المترابطة بالنسب العام (عصبية عامة)، وفي هذا النوع من الرئاسة يضاف مؤهل ثالث إلى جانب المؤهلين السابقين ألا وهو الغلب، حيث يقول ابن خلدون: "لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحسّت بغلب عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والإتباع... وإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا

<sup>1</sup> - المقدمة، ص 176.

<sup>2</sup> - د. الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة مرجع سبق ذكره ص 166.

<sup>3</sup> - Olivier Roy: groupe de solidarité, territoires, réseaux et états dans le moyen orient et l'aie centrale in: hoshan dawod et autres opcit P60.

تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم...، فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه"<sup>1</sup>. والسّر في اشتراط الغلب في الرئاسة العامة حسب الجابري هو "أنّ الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، و المزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها إلا لم يتم التكوين..."<sup>2</sup>. فابن خلدون من خلال هذا الوصف يبين لنا أنّ المجتمع القبلي مكون أساسا من جماعات يفرّق بينها النسب القريب أو البعيد، ويقدمها لنا على أنها أخلاط، ولكي تتشكل من هذه الجماعات المتغايرة والمتنافرة وحدة كبرى تضمها جميعا، لا بد من غلبة أحدها على البقية، تماما كما هو الشأن بالنسبة للأخلاط التي بتجميعها يتشكل مزاج معين<sup>3</sup>. استخلص ابن خلدون من خلال بحثه حول العصبية أن استعمال القوة شرط لإخضاع القبائل ويرى بأن السلطة السياسية تقوم أساسا على القوة كمصدر لوجودها، ومصدر للتنظيم والتمركز والاستمرار وكتيجة لطول الفترة الزمنية التي تظل فيها الأسرة نفسها قابضة على كل أجهزة السلطة سينتهي الأمر إلى اقتناع الناس بوجوب الخضوع لها والدفاع عنها والاستماتة من أجل محافظة على إيمانهم، يوضح ابن خلدون كل هذا في النص التالي: "فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحدا بعد واحد آخر في أعقاب كثيرين، ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، و رسخ في العقائد دين الانقياد لهم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية..."<sup>4</sup>. وبعد أن تستقر الرئاسة لصاحب السلطة يرغم الجميع على مبايعته ويصبح رئيسا رسميا للدولة.

و هكذا كما رأينا؛ لا يمكن أن يوجد في المجتمع البدوي سوى رئاسة محدودة الصلاحية، وغير مستقرة لشخص أو بيت أو عشيرة أو قبيلة إلا بفضل دعامة العصبية الغالبة، فالرئاسة من نصيب الأقوى والعصبية الخاصة الغالبة للعصبيات الأخرى والقادرة على حملها على الإذعان والإتباع، ومهمة الرئاسة البدوية المحصورة في حدود ضيقة على حد قول ناصيف نصار: "إذ أن القبيلة ككل تمارس مسؤولية تدبير معاشها ومصالحها، وأهم ما يقوم به صاحب الرئاسة هو منع التظالم بين أفراد جماعته لا بالقوة والقهر، بل بالسلطة المعنوية المكتسبة بفضل التجربة والصيت"<sup>5</sup>، هذا الكلام يتفق تماما مع ما

1 - المقدمة، نفس الصفحة

2 - المقدمة، نفس الصفحة

3 - الجابري محمد عابد، العصبية والدولة، ص 277

4 - المقدمة، ص 167

5 . ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 246.

أوردناه في نص ابن خلدون آنفاً، فشيخ القبيلة يمثل روح القبيلة وذاكرتها وسائر تجاربها ولذلك فإن البدوي لا يعتبر الإذعان لرأي شيخ القبيلة إنقاصاً من كرامته.

إنّ أكثر ما ميز العرب هو تركزهم في القفار والصحارى وانقسامهم إلى قبائل وعشائر تعدد كل واحدة منها بنسبها وتفاخرها بحسبها، مما جعل التنظيم القرابي هو السائد فيها. ولم تعرف تلك المجتمعات قيام دولة ولا سلطة سياسية إلا فيما تعلق منها باختيار شيوخ القبائل ومسئوليتها لتكفل ببسط النظام داخل المجتمع المحلي من جهة، وكذلك لينوب عن القبيلة في شؤونها الخارجية ويكون ممثلها الشرعي خصوصاً فيما يتعلق بشؤون القوافل والتجارة التي اشتهرت بها الحياة العربية في تلك الفترة.

إلا أن هذه المشيخة وإن كان لها دور لا ينكر في تنظيم شؤون الحياة القبلية وفرض الاستقرار والأمن الداخلي والخارجي، إلا أن سلطتها كانت محدودة وكانت تخضع في الغالب للأعراف والتقاليد والمعتقدات مما جعلها سلطة اجتماعية أكثر منها سياسية .

و هكذا نجد أنّ ابن خلدون قد أعطى أهمية بالغة لمفهوم العصبية و أسباب وجودها أو فقدانها، مبيناً دور العصبية في التأسيس لشكل السلطة في العمران البدوي، ألا وهو شكل «الرئاسة» الذي سوف يتطور في «العمران الحضري» إلى مفهوم الدولة. فأثناء مرحلة «العمران البدوي» يوجد صراع بين مختلف العصبيات على الرئاسة ضمن القبيلة الواحدة، أي ضمن العصبية العامة حيث: "أن كل حي أو بطن من القبائل، وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بني أب واحد، لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين، فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص، و يشاركون من سواهم من العصابات في النسب العام، والنصرة تقع من أهل نسبهم المخصوص و من أهل النسب العام، ألا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة"<sup>1</sup>. ومن هنا ينجم التنافس بين مختلف العصبيات الخاصة على الرئاسة، تفوز فيه بطبيعة الحال العصبية الخاصة الأقوى التي تحافظ على الرئاسة إلى أن تغلبها عصبية خاصة أخرى و هكذا. "...و لما كانت الرئاسة إنّما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب (أي أهل العصبية الخاصة) أقوى من سائر العصبيات ليقع الغلب بها و تتم الرئاسة لأهلها... فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية، ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص"<sup>2</sup>.

و منه يمكن القول بأنّ السلطة في العمران البدوي والتي يمثلها شيخ القبيلة هي سلطة معنوية تتخذ شكل الرئاسة على العصبية الخاصة بين أفراد الأسرة الواحدة والعصبية العامة ممثلة في مجموع الأسر أو الوحدات الاجتماعية المشكلة للقبيلة التي تمثل صورة العمران البدوي في مجتمع اللادولة.

<sup>1</sup> - المقدمة، ص 144

<sup>2</sup> - نفس المرجع، ص 145

ينبها الجابري في الأخير؛ إلى أمر آخر وهو ألا تغفل حقيقة هامة بالنسبة إلى الرئاسة الحاصلة بالنسب والحسب، وهي أنها رئاسة معنوية أكثر منها سلطة قاهرة. يقول ابن خلدون: "إنّ الرئاسة إنّما هي سوّد، و صاحبها متبوع، وليس له عظيم قهر في أحكامه"<sup>1</sup>. و معنى ذلك أنّ الرئيس، و على الرغم من أنّه يحظى بالتقدير والاحترام من قبل الجميع، فهو معرض للنقد، و في استطاعة كل فرد من الأفراد الذين تجري عليهم رئاسته أن ينتقده و يؤاخذه، و يصل ذلك في بعض الأحيان إلى حد الصراخ في وجهه بكل أنواع اللوم والعتاب. و بمقدار ما يتقبل الرئيس ذلك بصدر رحب، و بمقدار ما ينزل نفسه منزلة «المرؤوسين»، بمقدار ما تعظم مكانته في نفوس أفراد عصبينته. فهو معهم و فوقهم في آن واحد.

إنّ السلطة في المجتمع البدوي والذي تمثله القبيلة، التي يرى فيها "جان وليام لايار" على أنّ تمثل مجتمعا مغلقا يعيش في جون العزلة الاقتصادية والثقافية، و لا وجود لسلطة سياسية مباشرة في مثل هذه المجتمعات، و كل ما هنالك وجود سلطة اجتماعية مباشرة تفرض نفسها على كافة أعضاء الجماعة، دون أن يتولى ممارستها أحد منهم، لكن الجميع يطيعون، لا ترهيب في هذه السلطة و لا عقاب سوى الشجب الجماعي، فكانّ الطاعة هنا هي طاعة غريزية. إذ أنّ السلطة الاجتماعية المباشرة هي في آن واحد سلطة دينية، عسكرية، اقتصادية و سياسية. و هي أيضا إلى جانب كونها سلطة مباشرة، فهي سلطة سياسية مجسدة. أي أنّها تتطلب لممارستها شخصا أو عدة أشخاص، حصل على حق معترف به من الآخرين لممارسة الحكم والعقاب والإصلاح، و يتمتعون بالقوة اللازمة لفرض أوامرهم و تنفيذ أحكامهم، و تحقيق مقاصدهم<sup>2</sup>. و من جانبه يرى "يوسف شلحت" بأنّ السلطة في مجتمع بدوي تبدو معلمة علمنة عميقة، بالقرينة مع السلطة في عشيرة طوطمية. ذلك أن العقل الفردي للبدوي لا يتقبل هذه السلطة إلّا إذا توافرت بعض الصفات الشخصية لتعزيزها. ناهيك بأنها ليست بسلطة وراثية إلّا اسما: فهي تنقل، بالضرورة، من الأب إلى الابن و لا تستمر في عائلة واحدة إلّا بصعوبة. هذه العائلة توصف بأنها كاملة، أي تستطيع ادّعاء كل المكارم، عندما يتعاقب أربعة من أفرادها على السلطة. إنّ الشيخ البدوي هو أولا ذلك الرجل الذي استطاع أن يحقق و أن ينمي كل فضائل البدوي العربي التقليدية: الكرم، الضيافة، الحكمة و الحلم<sup>3</sup>، و هي فضائل سنأتي للحديث عنها في لاحقا في علاقة الأخلاق بالسلطة السياسية في الفصل الموالي. إنّ السلطان الموروث من ذويه يقول ي.شلحت: "سريع العطب: يجب عليه أن يظهر جدارته به و أن يرسيه على أدلة بينة للقيمة الشخصية، و إلّا فإنّ لا

1 - المقدمة، ص

2 - مولود طبيب، أحكام السلطة السياسية، دار الخلدونية، القبة الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص 45

3 - يوسف شلحت، مرجع سابق، ص 67-68

يستطيع مطالبة مرؤوسيه بالطاعة، و لا التطلع إلى إبقاء سلطته عليهم"<sup>1</sup>. و هو ما يتفق تماما مع الرؤية الخلدونية، و لا شك أن القوة التي تضمن لهؤلاء الأشخاص بسط سلطته و استمراريتها إضافة إلى تلك الفضائل أو ما عبر عنه ابن خلدون بالخلال التي يتم بها الشرف ليست سوى قوة العصبية التي سبق الحديث عنها.

---

<sup>1</sup> - نفس المرجع، ص 68

## ثانياً: السياسة في العمران الحضري

انطلاقاً من فكرته عن الوازع الذي يمكن القول بأنه وازع اجتماعي، و أنه تلك السلطة الاجتماعية التي تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة، و قد رأينا أنّ الوازع في العمران البدوي يتجلى في شيخ القبيلة والذي يأتي في أعلى هرم السلم الاجتماعي للقبيلة، و تؤهله مكانته هذه من الفصل في التخاصات والعدوان الذي يقع بين أفراد القبيلة، و تكون قراراته نافذة. نتيجة ما اكتسبه من سلطة أهله للقيام بوظيفة الوازع، كما رأينا أيضاً أنّ مصدر تلك السلطة وإن كانت معنوية أكثر منها قاهرة. إنّما كانت بفضل عوامل ثلاثة هي: النسب الصريح، الحسب والشرف والغلب القائم على عصبية خاصة قوية جعلها مرهوبة الجانب. يقول ابن خلدون: "لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأنّ كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان و الإلتاع"<sup>1</sup>. وفي انتقاله للحديث عن العمران الحضري؛ فإنّ الوازع يختلف كلية عن ما كان عليه في العمران البدوي، تقوم به الدولة والحكام يقول: "فأما المدن و الأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام و الدولة بما قبضوا على أيدي الناس من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه، فإنّهم مكبوحون بحكمة القهر و السلطان عن التظالم، إلّا إذا كان من الحاكم بنفسه"<sup>2</sup>.

و انطلاقاً أيضاً من نظريته السابقة المتعلقة بدور العصبية في الوصول إلى الرئاسة في المجتمع البدوي، واصل ابن خلدون تحليله على نفس النسق فيما يتعلق بالسلطة في المجتمع الحضري مبيناً أنّ العصبية الخاصة بعد استيلائها على الرئاسة تطمح إلى ما هو أكثر، أي إلى فرض سيادتها على قبائل أخرى بالقوة، و عن طريق الحروب والتغلب للوصول إلى مرحلة الملك "... وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة... فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها". معتمداً في تحقيق ذلك أساساً و بالدرجة الأولى على العصبية حيث إن "الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك"<sup>3</sup>. فهذه إذن المرحلة الأولى في تأسيس الملك أو الدولة، وهي مرحلة لا تتم إلّا من خلال العصبية.

يفهم من ذلك أنّ السلطة التي تقوم في العمران الحضري، ما هي إلّا امتداد للسلطة التي قامت في العمران البدوي، والتي تطورت من رئاسة عامة إلى ملك و دولة. فشيخ القبيلة الذي كان رئيساً على

1 - المقدمة، ص

2 - نفس المصدر، ص 141

3 - المقدمة، ص

قومه و عصبيته؛ صار اليوم ملكا و صاحب سلطة واسعة امتدت سلطتها على باقي القبائل والعصبيات الكبيرة بالاستظهار والمغالبة حيناً و بالحلف والولاء أحياناً أخرى، فقد أصبح الطريق إلى الملك سهلاً حسب تعبير د.عابد الجابري<sup>1</sup>. و يشرح لنا ابن خلدون المراحل التي تحولت فيها السلطة من العمران البدوي إلى العمران الحضري و بتعبير أدق من الرئاسة إلى الملك. فيقول: "ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأها أو مانعتها كانوا أقتالا و أنظارا، و لكل واحدة منها التغلب على حوزتها و قومها، شأن القبائل و الأمم المتفرقة في العالم، و إن غلبتها و استتبعتها التحمت بها أيضاً، و زادت قوة في التغلب إلى قوتها، و طلبت غاية من التغلب و التحكم أعلى من الغاية الأولى و أبعد، و هكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة"<sup>2</sup>.

إنّ السلطة في العمران الحضري هي إذن؛ سلطة العصبية الغالبة، و هي سلطة لا تتأسس في داخل هذا العمران و إنّما تنتزع من سلطة عصبية سابقة منحلة ضعيفة صادفت وقوع هزم في آخر عمر الدولة، و هو ما يسهل من عملية الاستيلاء، فهي مرهونة بمدى قوة الدولة ممثلة في قوة العصبية المقابلة الحاكمة والقابضة على السلطة، و التي تحاول العصبية الجديدة مقارعتها و انتزاع السلطة و الملك منها، فإن كانت لا زالت الدولة على قوتها، و لم تستطع مكافأتها صارت ضمن سلطة تلك الدولة و في خدمتها و من ضمن الموالي و المستتبعين. إنّ السلطة حسب ابن خلدون تقوم على أنقاض سلطة أخرى قد أصابها الضعف و الهرم، فالتداول عليها يتم بالمغالبة و القوة، و هو ما دفع بالكثير من اهتموا بالفكر السياسي الخلدوني يصنفونه من بين أصحاب "نظرية القوة" أو التي يصطلح على تسميتها بنظرية "التنازع والغلبة"، والتي مفادها أن الأساس الذي تقوم عليه الدولة والسلطة السياسية هي فرض الأمر بالقوة. فالوسيلة التي يذكرها ابن خلدون والتي تستخدم في قيام الدولة و نشأتها حسب الأستاذ بوزياني الدراجي هي العصبية. و هي - في حد ذاتها - ليست محور نظريته؛ كما يعتقد البعض. بل المحور الحقيقي هو مبدأ "القوة و الغلبة". يقول أ. بوزياني الدراجي: "إنّ العصبية بدون قوة و غلبة لا معنى لها، كما أنّ القوة والغلبة تتحقق - غالباً - بواسطة العصبية... فهما ( مبدأ العصبية و مبدأ القوة و الغلبة ) وجميعاً لعملة واحدة... و هو ما يوحي بأنّ مبدأ الغلبة أمر لازم و ضروري؛ و لا يقبل بغيابه؛ حيث يستعمل عبارة «إنّ الرياسة لا تكون إلّا بالغلب»... «و الغلب إنّما يكون بالعصبية»... «فلا بد في الرياسة... أن تكون من عصبية غالبية»"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، فكر الدولة و العصبية، مرجع سابق، ص 277

<sup>2</sup> - المقدمة، ص

<sup>3</sup> - بوزياني الدراجي، مرجع سابق، ص 38

ثمة ملاحظة أخرى يمكن استنتاجها؛ إذا نحن أعمقنا التحليل أكثر في الأسس التي تقوم عليها السلطة السياسية أو الدولة. إنّ السلطة في العمران الحضري كما أشرنا سابقا، هي امتداد لتلك السلطة المتولدة في العمران البدوي، و قلنا بأنّ هذه السلطة و التي تسمى بالرئاسة لا تكون إلّا بالغلب. و أنّ الغلب لا يتم من دون عصبية قوية، و هي بدورها تقوم على أساس القربة إلى جانب الملازمة. و هو ما يؤدي بنا إلى القول بأنّ هناك ترابط بين النظم القربانية والنظم السياسية. ممّا يجعل من القربة مصدرا من مصادر السلطة السياسية، وابن خلدون قد أولى أهمية بالغة لعامل القربة في قيام الدول خصوصا تلك التي عرفها المغرب العربي، و هو ما يقربه من أصحاب نظرية التطور العائلي<sup>1</sup>.

"إنّ هذه العصبية لا تعرفها كل القبائل فهي لا توجد إلّا في الأسر الشريفة التي لديها عادة القيادة و في قبيلة تضم عددا من الأسر الكبيرة. لكل منها مصالحها الخاصة. إذ يجب على إحداها التغلب على جميع الأخريات بواسطة (عصبيتها)، و يجب أن يكون هناك فرد فيها لديه السلطة في فرض إرادته على الآخرين"<sup>2</sup>. فالرئيس و صاحب السلطة هو من عصبية غالبية للعصبيات الأخرى و هو في نفس الوقت من عصبية خاصة أو بالأحرى من أسرة غالبية للعصبيات الخاصة الأخرى أو الأسر الكبيرة الأخرى. و تظل هذه العصبية مسيطرة على السلطة و هي تنتقل من فرع إلى الفرع الأقوى داخل نفس العصبية و لا تنتقل إلى من سواهم من العصبيات الأخرى الخاصة منها فهي "لا تكون في غير نسبهم...و الرئاسة على القوم إنّما تكون متناقلة في منبت واحد تعيّن له الغلب بالعصبية...و الرئاسة لا بد أن تكون موروثة عن مستحقّها"<sup>3</sup> أي أنّها لا تخرج نطاق أهل العصبية الخاصة ممثلة في الأسرة الماسكة بزمام السلطة "و الرئاسة فيهم إنّما تكون في نصاب واحد منهم و لا تكون في الكل...فإذا وجب ذلك تعيّن أنّ الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، و لا تنتقل للأقوى من فروع لما فلناه من سر الغلب لأن الاجتماع و العصبية بمثابة المزاج للمتكون و المزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها و إلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية و منه تعيّن استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها"<sup>4</sup>. و هذا الأمر يكون في كلا العمرانين البدوي و الحضري على السواء، و هذا ما أدى بالدكتور محمد عابد الجابري إلى اعتبار المعنى من «الدولة» في فكر ابن

<sup>1</sup> - مولود طبيب، مرجع سابق، ص 47

<sup>2</sup> - حسن ملح، التحليل الاجتماعي للسلطة، ص 225

<sup>3</sup> - المقدمة، ص 145

<sup>4</sup> - نفس المرجع، نفس الصفحة



خلدون هو مدة حكم أسرة مالكة معينة أي تلك الفترة التي يكون فيها الحكم متوارثا و متناقلا بين أفراد عصبية واحدة<sup>1</sup>.

إنّ ابن خلدون حسب د. محمد عابد الجابري؛ يبني نظريته حول الصورة التي تكون عليها السلطة في العمران الحضري أي الملك، الذي يعتبره أمرا طبيعيا و تقتضيه طبيعة الاجتماع البشري كما جاء في كتاب المقدمة: "كان الملك طبيعيا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع"<sup>2</sup>؛ على الطابع الامتدادي والتوسعي للعصبية، و هو الشيء الذي لا يمكن التقليل من أهميته بالنسبة للمجتمعات القبلية التي عاش فيها. أنّ هذا الامتداد لابد و أن تكون وراءه عوامل موضوعية و «خفية» بتعبير الجابري هي التي تدفع إلى الجري وراء السلطة، و أنّ الثروة هي الدافع الرئيس لذلك و بالتالي فإنّ الحافز الحقيقي لهذا الامتداد العصبي هو حافز اقتصادي<sup>3</sup>.

و كما أنّ الدولة هي مدة حكم أسرة مالكة معينة، فهي أيضا الامتداد المكاني و الزماني لحكم عصبية ما. و على هذا الأساس يمكن أن نصنف آراء ابن خلدون إلى قسمين<sup>4</sup>: قسم يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدى اتساع رقعتها، و قسم يتناول استمرارها في الزمان، أي مختلف المراحل التي تمر بها العصبية الحاكمة بدءا من استلامها للسلطة إلى فقدانها لها و انتقالها إلى عصبية أخرى.

و مهما يكن؛ فإنّ السلطة الجديدة تكتسب لا محالة خصائص و صفات العصبية الغالبة، فهي إذن سلطة ذات خصائص بدوية، ذلك أنّ الجيل المؤسس و الذي عانى من أجل الوصول إليها هو جيل بدوي خالص فهم "لم يزلوا على خلق البداوة و خشوتها و توحشها من شظف العيش والبسالة والاقتراس و الاشتراك في المجد"<sup>5</sup>. و هو ما يجعل منها سلطة مرهوبة الجانب و مرهفة الحد. و يؤكد لنا ابن خلدون هذه الحقيقة في كل مرة في حديثه عن أجيال الدولة و أطوارها في موضع آخر عندما يتحدث عن انتقال الدولة من العمران البدوي إلى العمران الحضري بقوله: "فإنّ الغلب الذي يكون به

<sup>1</sup> - أنظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية و الدولة، ص 297

<sup>2</sup> - نفس المرجع، ص 155

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص 279

<sup>4</sup> - نفس المرجع، ص 320-321

<sup>5</sup> - المقدمة، ص 182

الملك إنّما هو بالعصبة و بما يتبعها من شدة البأس و تعود الافتراس و لا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة فطور الدولة من أولها بداوة...فصار طور الحضارة يتبع طور البداوة ضرورة"<sup>1</sup>.

و حتى تمارس العصبة الغالبة سلطتها الجديدة (الملك) لابد لها أن تمارسها على تجمع أكبر من التجمع القبلي، و هو ما يعني أنّ الملك لابد أن يكون في مجتمع أوسع يكون في المدن و الأمصار مما يعني أنّ الملك هو خاصية للمجتمع الحضري، و هو ما يقره ابن خلدون من أنّ الملك يدعو إلى نزول الأمصار و السبب في ذلك هو: "أن القبائل و العصابات إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدعة و الراحة و حط الأثقال و استكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو و الثاني دفع ما يتوقع على الملك من أمر المنازعين و المشاغبين لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم و الخروج عليهم و انتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم فيعتصم بذلك المصر و يغالبهم و مغالبة المصر على نهاية من الصعوبة و المشقة و المصر يقوم مقام العساكر المتعددة لما فيه من الإمتناع و نكاية الحرب من وراء الجدران من غير حاجة إلى كثير عدد و لا عظيم شوكة لأن الشوكة و العصابة إنما احتيج إليهما في الحرب للثبات لما يقع من بعدكرة القوم بعضهم على بعض عند الجولة و ثبات هؤلاء بالجدران فلا يضطرون إلى كبير عصابة و لا عدد فيكون حال هذا الحصن و من يعتصم به من المنازعين مما يفت عضد الأمة التي تروم الاستيلاء و يخضع شوكة استيلائها فإذا كانت بين أجنابهم أمصار انتظموها في استيلائهم للأمن من مثل هذا الانخرام و إن لم يكن هناك مصر استحدثوه ضرورة لتكميل عمرانهم أولاً و حط أثقالهم و ليكون شجاً في حلق من يروم العزة و الامتناع عليهم من طوائفهم و عصابهم فتعين أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار و الاستيلاء عليها"<sup>2</sup>.

إذن فإنّ اضطرار الملك إلى اتخاذ المدينة مقراً و مركزاً لسلطته، أمر تقتضيه ضرورات الملك و غاياته. فالسبب الأول كما ورد هو الراحة والدعة واستكمال قواعد البناء السياسي الجديد الذي تشكل البداوة أهم سماته، والتحضير للانتقال من نمط العمران البدوي إلى العمران الحضري، ذلك أنّ العمران البدوي هو عمران ناقص و لابد من استكماله بعناصر من العمران الحضري، و هو ما أقره ابن خلدون في فصل سابق من "أنّ البوادي من القبائل و العصابات مغلوبون لأهل الأمصار" و "أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر و الأمصار لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو."<sup>3</sup> فلن يحصل لهم ملك و لا استيلاء ما داموا في البادية، لذلك فهم "فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة

<sup>1</sup> - نفس المرجع، ص 183

<sup>2</sup> - المقدمة، ص 348

<sup>3</sup> - نفس المرجع، ص 165

وجودهم فما داموا في البادية و لم يحصل لهم ملك و لا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها و يتصرفون في مصالحهم و طاعتهم متى دعوهم إلى ذلك و طالبوهم به و أن كان في المصر ملك كان خضوعهم و طاعتهم لغلب الملك.<sup>1</sup>

ابتداء من هذه اللحظة تبدأ مرحلة جديدة للمجتمع الخلدوني بانتقاله من مجتمع اللادولة إلى مجتمع أكثر انتظاما. إنَّها باختصار مرحلة مجتمع الدولة، و منه نذهب إلى الحديث عن مفهوم الدولة عند ابن خلدون. فبالإضافة إلى ما سبق ذكره عن الدولة في المفهوم الخلدوني على أنَّها مدة حكم أسرة مالكة معينة، و أنَّها أيضا الامتداد المكاني و الزماني لحكم عصبية ما. فهي أيضا بالنسبة إليه كائن حي يولد و ينمو، ثُمَّ يهرم ليفنى. فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماماً، وقد حدّد ابن خلدون عمر الدولة بمائة وعشرين عاماً، لأنَّه يرى أنَّ العمر الطبيعي للأشخاص كما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرين عاماً، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر إلَّا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب مستشهداً بقوله تعالى: (لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ)، وذكر أنَّها تتكون من ثلاثة أجيال كل جيل عمره أربعون سنة، وذلك لأنَّه اعتبر متوسط عمر الشخص أربعين سنة، حيث يبلغ النضج إلى غايته مستشهداً بقوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً). ولهذا بيَّن أنَّ متوسط عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل، ويؤيد ذلك في حكمة التيه الذي وقع لبني إسرائيل في أربعين سنة والمقصود بالأربعين سنة فيه فناء الجيل لإحياء ونشأة جيل آخر لم يعهد الذل ولا عرفه. وقد ضرب ابن خلدون أمثلة لأعمار الدولة على بعض الدول مثل: (المرابطين والموحدين والمرينيين في المغرب، وملوك الطوائف في الأندلس، والحمدانيين في حلب. يقول ابن خلدون في الفصل الرابع عشر من الباب الثالث و الموسوم بأنَّ الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص: "و أما أعمار الدول أيضاً و إن كانت تختلف بحسب القرائن إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال و الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو و النشوء إلى غايته"<sup>2</sup>. و قد أعطى لكل جيل خصائصه الاجتماعية و النفسية.

الجيل الأول: يعيش في الريف والبوادي حياة بدوية خشنة بعيدة عن الترف، و تتميز بقوة العصبية والبسالة و الاشتراك في المجد، و يكون جانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون.

<sup>1</sup> - نفس المرجع، نفس الصفحة

<sup>2</sup> - المقدمة، ص 182

الجيل الثاني: هو الذي يتحقق على يده الملك و يؤسس الدولة، و فيه ينتقل من البداوة إلى الحضارة، ومن سكنى البوادي والريف، و من شظف العيش إلى الترف و من الاشتراك في المجد إلى الانفراد به و تنكسر فيه العصبية بعض الشيء، و يعيش على ذكريات الجيل الأول.

الجيل الثالث: ينسون عهد البداوة والخشونة كأنّها لم تكن، و يفقدون حلاوة العزّ والعصبية، و يبلغ فيهم الترف غايته، و يصيرون فيه عيالا على الدولة، و ينسون الحماية و المدافعة و المطالبة، و يضطر صاحب الدولة إلى الاستظهار بسواهم، و يستكثر من الموالي.

الجيل الرابع: و هو الجيل الذي فقد الاحترام و السلطة.

و سيكون لنا حديث عن خصائص هذه الأجيال الأخلاقية منها والسياسية في الفصل الموالي بشيء من التفصيل.

بالوصول إلى تلك المرحلة من "ال عمران الحضري" تبدأ السلطة الجديدة تفكر في تدعيم وضعها آخذة بعين الاعتبار جميع العصبية التابعة لها، و بذلك فإنها لم تعد تعتمد على عامل النسب بل على عوامل اجتماعية واقتصادية جديدة، و بداية من هنا تدخل الدولة في صراع مع عصبيتها، لأنّ وجودها أصبح يتنافى عمليا مع وجود تلك العصبية التي كانت في بداية الأمر سببا في قيامها، ويتخطى بذلك الملك عصبية الخاصة و يعتمد على مختلف العصبية. و بذلك تتوسع قاعدة الملك ويصبح الحاكم أغنى وأقوى من ذي قبل، بفضل توسع قاعدة الضرائب من ناحية، والأموال التي تدرها الصناعات الحرفية التي تنتعش و تزدهر في مرحلة "ال عمران الحضري" من ناحية أخرى.

لتدعيم ملكه و سلطته يلجأ صاحب الدولة إلى تعويض القوة العسكرية التي كانت تقدمها له العصبية الخاصة أو العامة (القبيلة) بإنشاء جيش من خارج عصبية، و حتى من عناصر أجنبية عن قومه، وإلى إغراق رؤساء قبائل البادية بالأموال، و بمنح الإقطاعات كتعويض عن الامتيازات السياسية التي فقدوها. وهكذا تبلغ الدولة الجديدة قمة مجدها في تلك المرحلة، ثم تأخذ في الانحدار حيث أن المال يبدأ في النفاذ شيئا فشيئا بسبب كثرة الإنفاق على ملذات الحياة والترف والدعة. وعلى الجيوش ومختلف الموظفين الذين يعتمد عليهم الحكم. فيزيد في فرض الضرائب بشكل مجحف، الشيء الذي يؤدي إلى إضعاف المنتجين، فتتراجع الزراعة و تنقص حركة التجارة، وتقل الصناعات، وتزداد النقمة وبذلك يكون الحكم قد دخل مرحلة بداية النهاية، أي مرحلة الهمم التي ستنتهي حتما بزواله و قيام ملك جديد و سلطة جديدة بفضل عصبية جديدة قد تكون خاصة أو من عصبية أخرى كانت تتحين الفرصة للظفر

بالسلطة، و يجري عليها ما جرى للعصبية المنحلة، و تمر بنفس الأطوار السابقة التي يجملها ابن خلدون في خمسة أطوار. ستكون لنا وقفة عليها في الفصل الآتي، الذي سنخصصه للحديث عن علاقة الأخلاق بالسياسة، إذ أننا سنتحدث عن الأخلاق التي تطبع كل مرحلة سياسية من المراحل الخمسة التي أشار إليها ابن خلدون.

جدير بالذكر حسب د.عزيز العظمة؛ أنَّ ابن خلدون، مثلما يتجاهل الاعتبارات السوسيولوجية لتشكيل الطبقات، كذلك لا يسجل ما يرافق عملية الانتقال من حالة الرئاسة في العمران البدوي إلى السيطرة الملكية في العمران الحضري من شؤون و متغيرات اجتماعية و تشريعية و غيرها. فهو يسجل هذه التغيرات في المقدمة بوصفها أشياء تحدث فجأة عندما تستطيع السلالة الحاكمة أن ترسخ أقدامها في المدينة، و هذا ما يفسر الاتجاه القائل بأن اهتمام ابن خلدون بالكشف عن الأشياء في المقدمة ينحصر بشدة بمظاهر الحضارة التي لها علاقة مباشرة و وثيقة بموضوع السلطة، و صفات و خصائص الغلبة الملكية<sup>1</sup>. فكل الأشياء والظواهر الاجتماعية الأخرى ليس لها معنى خارج إطار مسألة الدولة والسلطة.

---

<sup>1</sup> - أنظر: عزيز العظمة، المرجع السابق، ص 110-111