البعد السياسي في تنظيم المجتمع عند ابن خلدون

أ.إلياس شرفة
جامعة سكيكدة

ـ صناعة العصبيّة :

إنّ مفهوم العصبيّة يلعب دورا هامّا في النظريّة الاجتماعيّة لابن خلدون، فالعصبيّة تبرز كأساس سياسيّ للمجتمع البدويّ، وكأساس متوارث لسلطان الدولة، وكقوّة لا بدّ منها لتوطيد الدولة الناشئة، وإسقاط الدولة الهرمة.

وقصارى القول أنّ العصبيّة قوّة سياسيّة خطيرة على امتداد التاريخ، وحتى الدين– بالقياس إلى العصبيّة – ليس أكثر من عامل مساعد، ويدلّ ابن خلدون على ذلك في فصل خاص يكرّسه لهذا الغرض، وهو أنّ " الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتمّ ".

" ... وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيّدون من الله بالكون كلّه لو شاء، لكنّه إنّما أجرى ذلك على مستقرّ العادة ".

وهذه المحاولات توضّح أهمّيّة مفهوم العصبيّة عند ابن خلدون وتعطيه مضمونه من خلال جملة من المصطلحات السياسيّة المعاصرة، التي تردّدت أكثر من مرّة.

ووجهات النظر الجوهريّة في هذا تنتمي إلى ثلاثة تفسيرات أساسيّة لهذا الاصطلاح :

1) فالعصبيّة مفهوم اجتماعيّ يدل على " الروح الطبقي " و " التضامن " و " التكافل الاجتماعي " (1)

ويؤيّد وجهة النظر هذه كلّ من كامل عياد، ومحمد عبد الله عنان، و أ. روزينتال، وهم الذين بحثوا العصبيّة على أنّها " قوّة حيويّة " ومجموعة من القوى الروحيّة التي تضمن وحدة الناس في المجتمع، وسعيهم نحو " النشاط الثقافي للدولة ".

2) أما أ. كريمر، و ر. مونييه، و ف. سكياس، وطه حسين فيفسرون العصبيّة بأنّها "القوميّة" و " الإحساس العنصري " الذي يحدّد النشاط السياسي للنـــاس، وكـــذلك تاريخ الشعوب.

3) وقد وضع ف. جابرييلي الحل الوسط لتفسير معنى العصبية بأنّها قـــوّة روحيّـــة متطوّرة عن " روح القبيلة "، لكنها عاجزة عن أن تتحول إلى " شعور قـــومي "، لأنّ شعوب الشرق "بخصائصها التي لا تقهر" غير قادرة على هذا الإحساس.

ونظرا لغموض اصطلاح علم الأجناس البشريّة، فيجب أن تتـــرجم علـــى أنّهـــا "Spirito de corpo" المندرجة تحت هذا التعـــاون، داخـــل إطـــار المشخـــصات الثقافية المادية والروحيّة والأخلاقية (الإثنوجرافية) المحدّدة للجماعات.

وجميع التفاسير المختلفة لمفهوم " العصبيّة " لا يمكن أن تكون كافية بطريقة ما للاعتراف بها عن طريق الإقناع، لأنّها :

- أوّلا : اصطلاح يقترب صناعيّا من التصوّر البورجوازي المعاصر لعلم الاجتماع، وبذلك يفقد المضمون الثقافي التاريخي الأخلاقي (الإثنوجرافي) المحدّد.
- ثانيا : (وهو الأهم) إنّ اصطلاح العصبيّة يبحث عن الفكرة الأساسيّة في التحوّل عند ابن خلدون، فكرة التطوّر التقدّميّ للمجتمع البـــشريّ، والهيكـــل التـــاريخي لتنظيمه السياسي والاجتماعيّ.

والعصبيّة بداية مرحلة من مراحل تطوّر المجتمع المنظّم، وهذا يعني أنّ الأساس السياسيّ " للمجتمع البدويّ " مثل الأساس السياسي للمجتمع الحضري تماما (2).

وموقف ابن خلدون هذا يعطي أساسا للمفهوم الصحيح لمضمون هذا المصطلح، فجوهر العصبيّة وأشكالها ظاهرة تتّضح عند ابن خلدون في عديد من الفصول :

" فصل في أن سكنى البدو لا تكون إلاّ للقبائل أهل العصبيّة "

II ـ العصبيـة والدولة :

فأمّا المدن والأمصار فعدوان بعضهن على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدوا عليه، فإنّهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلاّ إذا كان الحاكم نفسه.

وأمّا العدوان من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلا، أو العجز عن المقاومة نهارا، أو يدفعه ذياذ الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة.

وأمّا أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم، بما وقر في نفوس الكافّة لهم من الوقار والتجلة، ،فأما حللهم فإنّما يذوذ عنها من خارج حامية الحي أنجادهم وفتيانهم المعروفون بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبيّة وأهل نسب واحد، لأنّهم بذلك تشتدّ شوكتهم، ويخشى جانبهم، إذ نعرة كلّ أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشريّة، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم.

وأمّا المتفردون في أنسابهم فقلّ أن تصيب أحدا منهم نعرة على صاحبه، فإذا أظلم الجوّ بالشر يوم الحرب، تسلّ كلّ واحد منهم يبغي النجاة لنفسه، خيفة واستيحاشا من التخاذل، فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر، لما أنّهم طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم (3).

وإذا تبيّن ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية، فبمثله يتبيّن لك في كلّ أمر يحمل الناس عليه، من نبوّة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كلّه إنّما يتمّ بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بدّ في القتال من العصبيّة كما ذكرنا آنفا.

" ... ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كلّ أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها، ومن هذا الباب تفهم معنى قول الرسول : " تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم "، بمعنى أنّ النسب إنّما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتّى تقع المناصرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنّما في هذه الوصلة والالتحام، فإذا كان ظاهر واضحا حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلنا، وإذا كان إنّما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم، وذهبت فائدته، وصار الشغل فيه مجانا، ومن أعمال اللهو المنهي عنها، ومن هذا الاعتبار قولهم : " النسب علم لا ينفع، وجهالة لا تضرّ "، بمعنى أنّ النسب إذا خرج عن الوضوح، وصار من قبيل العلوم، ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفت النعرة التي تحمل عيها العصبيّة، فلا منفعة فيها حينئذ ...

" فصل في أنّ الصريح من النسب إنّما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم " (4)

وذلك لما اختصّوا به من نكد العيش، وشظف الأحوال، وسوء المواطن، حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر، لرعيها من شجره، ونتاجها في رماله كما تقدّم، والقفر مكان الشظف والسغب، فصار لهم إلفا وعادة، وربّيت فيهم أجيالهم، حتّى تمكّنت خلقا وجبلّة، فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال ... فيؤمن عليهم من أجل ذلك، ولا تزال أنسابهم محفوظة ... وأمّا العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش، فاختلطت أنسابهم، وتداخلت شعوبهم، ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف ما تعرف، وقد جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم، وهم لا يعتبرون

المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم، وإنّما هذا للعرب فقط، قال عمر : تعلّموا النسب، ولا تكونوا كنبط السواد، إذا سئل أحدهم عن أصله قال: من قرية كذا ..."

III ـ **العصبيـة والنسب** :

والعصبية نتيجة للنسب، وهكذا يلخص ابن خلدون بإيجاز طبيعة العصبية.

ومضمون هذه الفكرة في المفهوم الاجتماعي عند ابن خلدون تتلخّص فيما يلي:

1) العصبية هي صلة الدم، وهي في المراحل الأخيرة من وجودها وراثيّة، ولا يمكن فهمها بعيدا عن صلة الدم.

2) العصبية خاصية للمجتمع البدوي فحسب، تحفظ نظام صلة الدم، وتحكم شكل علاقات القرابة الناشئة عن التنظيم الاجتماعي البدوي، والمجتمع الحضري (المتمدّن) فاقد لهذا الشكل التنظيمي، فالعصبية فيه ليست طبيعيّة، وحالة العصبيّة تتوقّف على أسلوب الحياة في المجتمع، وهي أكثر تأثيرا في قبائل الصحراء (أولى المراحل البدائيّة للطور البدوي من حياة المجتمع عند ابن خلدون)، وتقترب من الفساد عند القبائل ذات الحضارة الزراعيّة (وهي أعلى مراحل الطور البدوي).

3) العصبيّة أساس التنظيم السياسيّ للمجتمع البدوي، وأساس النفوذ السياسي لزعماء القبائل وشيوخها، والسلطة المحددة التي تتحقق كاملة في أنسابهم : " فالرياسة على القوم لا تكون في غير نسبهم ".

وفي العلاقة بين أعضاء العصبية، تتحقق للعضو خلال، منها : " التواضع لهم، والأخذ بمجامع قلوبهم، فإذا عاملهم باحتقار فإنّهم ينقضّون عليه، ويحتقرونه، ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ... "[5]

4) واصطلاح " العصبيّة " يستعمل لبيان كيفية الارتباط داخل العشيرة والقبيلة، وكذلك مجموعات الأقرباء الذين في نفس الدرجة تماما وكل ذلك شبيه بالتنظيم

السياسي للمجتمع في المراحل الأولى من تطور المجتمع الحضري بصفة خاصة دولة برياسة حاكم أو ملك متمتع بسلطة مطلقة، قائمة على القوة، ولكن السلطة الملكية الوراثية والدولة مرتبطتان بالعصبية، لأنّ " المجتمع الحضري " نفسه نتيجة لتطوّر

" المجتمع البدوي " : " فإنّ الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك " [6].

وذلك لأنّنا قدّمنا أنّ العصبيّة بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكلّ أمر يجتمع عليه، وقدّمنا أنّ الآدميّين بالطبيعة الإنسانيّة يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون متغلّبا عليهم بتلك العصبيّة، وإلاّ لم تتمّ قدرته على ذلك، وهذا التغلّب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأنّ الرياسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأمّا الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر، وصاحب العصبيّة إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع، ووجد السبيل إلى التغلّب والقهر لايتركه، لأنّه مطلوب للنفس، ولا يتمّ اقتداره عليها إلاّ بالعصبيّة التي يكون بها متبوعا، فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت.

ثمّ إنّ القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرّقة وعصبيّات متعدّدة، فلا بدّ من عصبيّة تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنّها عصبيّة واحدة كبرى، وإلاّ وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع.

ثمّ إذا حصل التغلّب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظارا، ولكلّ واحدة منها التغلّب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضا، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، وهكذا دائما حتّى تكافئ بقوّتها قوّة الدولة.

فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها، وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها، تستظهر بها على ما يعنّ من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد، وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس، ولصنهاجة وزناتة من كتامة، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية.

IV ـ العصبية وتصريف شؤون الحكم :

فقد ظهر أنّ الملك هو غاية العصبية، وإنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إمّا بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك.

أمّا في ظروف الحياة المدنيّة فإنّ العصبية سرعان ما تتحلّل، ويتحلل المتطوعون القبليون إلى جنود مرتزقة :

" فإذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد، وحصل الترف والدعة، أقبلت الدولة على الهرم "

وبيانه من وجوه :

– الوجه الأول : أنّها تقتضي الانفراد بالمجد كما قلنا، وما كان المجد مشتركا بين العصابة، وكان سعيهم له واحدا، كانت هممهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة أسوة في طموحها وقوة شكائمها، ومرماهم إلى العز جميعا وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم، ويؤثرون الهلكة على فسادهم، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكبح من أعنتهم، واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفشل ريحهم، ورئموا المذلّة والاستعباد، ثمّ ربى الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجرا من السلطان لهم على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواه، وقلّ أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهنا

في الدولة، وخضدا من الشوكة، وتقبل به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

– الوجه الثاني : إنّ طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمنا، فتكثر عوائدهم، وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه، ثمّ يزداد ذلك في أجيالهم المتأخّرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسحهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم، يستأثرون به عيهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم (7).

وأيضا إذا كان الترف في الدولة، وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتّى يسد خللهم، ويزيح عللهم، والجباية مقدارها معلوم، ولا تزيد ولا تنقص، وإذا زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا، فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات، ثم يعظم الترف، وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية، وثالثا ورابعا إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته.

وأيضا فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها، كما يأتي في فصل الحضارة، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك، ودليلا عليه، ويتّصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على

الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبـادئ العطـب، وتتضعضع أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها.

– الوجه الثالث : أنّ طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه، وإذا اتّخذوا الدعة والراحة مألفا وخلقا، صار لهم ذلك طبيعة وجبلّة، شأن العوائد كلّها وإيلافها، فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدّة البأس، وتعود الافتراس، وركوب البيداء، وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة، بما تلبس به من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلوّنون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقّة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون عنها شيئا فشيئا، وينسون خلق البسالة، التي كانت بها الحماية والمدافعة، حتّى يعودوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم.

واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك، تجد ما قلته لك من ذلك صحيحا من غير ريبة.

وربما يحدث في الدولة إذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة أن يتخيّر صاحب الدولة أنصارا وشيعة من غير جلدتهم ممّن تعوّدوا الخشونة، فيتّخذهم جندا أصبر على الحرب، وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف، ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها، حتّى يأذن الله فيها بأمره ..."

وبحكم القوانين الداخلية للحياة الاجتماعية، تعاني كل دولة منفصلة الانحلال والموت، وتخلفها دولة جديدة متسلطة، وكل دولة جديدة تجد لنفسها منذ البداية سندا حربيا في عصبية القبائل الرحل المتخلفة اجتماعيّا.

لكن تعاقب الدول لا يعني بالضرورة تغيير المجتمع، فموت إحدى الدول يدفع الدولة الأخرى إلى الحلول محلّها، ويقدر ابن خلدون متوسط أعمار الدول بمائة

وعشرين سنة، ومع موت الدولة يقع الدمار في عاصمتها غالبا : " وأمّا بعد انقراض الدولة المشيّدة للمدينة، فإمّا أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبسائط بادية يمدها العمران دائما، فيكون ذلك حافظا لوجودها، ويستمر عمرها بعد الدولة، كما تراه بفاس وبجاية من المغرب.

وربما ينزل المدينة بعد انقراض مختطيها الأولين ملك آخر ودولة ثانية، يتخذها قرارا وكرسيا يستغني بها عن اختطاط مدينة ينزلها، فتحفظ تلك الدولة سياجها، وتتزايد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها، وتستجدّ بعمرانها عمرا آخر، كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد [(8)].

وتعاقب الدول يعني – في نفس الوقت – خطوة جديدة في تطور المدن نحو الأشكال العليا للحياة الاجتماعية، وفي نهاية وجود الدول، فإنّ ارتفاع الضرائب، وشيوع الفساد والظلم في جو العلاقات بين السكان تقوض دعائم المجتمع، ويبدأ الانحطاط والتدهور الاقتصادي والاجتماعي في المدينة.

وانطلاقا من مفهوم ابن خلدون لحقيقة الدولة، والمهمة الأساسية لسياستها – ينتقد ابن خلدون نقدا لاذعا ذلك الأسلوب المعروف في إدارة الدولة الذي يلحق الضرر الفادح بتطور الحياة الاجتماعية.

وأكبر الأضرار خطورة في إدارة الدولة ما يراه ابن خلدون من عدوان الدولة على ممتلكات الرعايا في صورة الضرائب الباهظة، ومصادرة الأموال مجانا.

ويحتجّ ابن خلدون بالحجج القانونية والاقتصادية والسياسية والأخلاقيّة على سوء فرض الضرائب الباهظة التي تضر بالإقبال على العمل، وتهدد الدولة بالفناء.

وفي مرارة شديدة، يبدي ابن خلدون رأيه في محاولة الدولة أن تحتكر أنواعا معينة من التجارة، إذ أنّ ذلك ينتهي بالتجار إلى الإفلاس، ويدفع الصناع والزرّاع غير القادرين على التنافس في الاكتناز:

" في الجباية وسبب قلّتها وكثرتها:

اعلم أنّ الجباية أوّل الدولة تكون قليلة الوزائع، كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة.

والسبب في ذلك أنّ الدولة: إن كانت على سنن الدين فليست تقتضي إلاّ المغارم الشرعية من الصدقة والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأنّ مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج، وجميع المغارم الشرعية، وهي حدود لا تتعدّى، وإن كانت على سنن التغلّب والعصبيّة فلا بدّ من البداوة في أولها كما تقدّم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلاّ في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها.

وإذا قلّت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل، ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار، ويتزايد محصول الاغتباط بقلّة المغرم، وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها (9).

وكان الفرس لا يملّكون عليهم إلاّ من أهل بيت المملكة، ثمّ يختارونه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم، ثمّ يشترطون عليه مع ذلك العدل، وألاّ يتّخذ صنعة فيضرّ بجيرانه، ولا يتاجر فيحب غلاء الأسعار في البضائع، وألاّ يستخدم العبيد، فإنّهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة.

واعلم أنّ السلطان لا ينمى ماله، ولا يدر مولوده إلا الجباية، وإدرارها إنّما يكون بالعدل في أهل الأموال، والنظر لهم بذلك، فبذا تنبسط آمالهم، وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها، فتعظم منها جباية السلطان ... "

خاتمة :

إنّ المغزى السياسيّ لمنهج ابن خلدون يصعب فهمه دون دراسة الاهتمامات الأصلية للمدن الساحلية في شمالي إفريقيا.

ففي ظروف المجتمع المغربي إبّان القرن الرابع عشر برزت القبائل كمجموعة حاكمة من طبقة الإقطاعيّين الأكثر تطوّرا والأكثر تقدّميّة.

وكانت المطالب الأساسيّة لهذه القبائل في نطاق السياسة الاقتصاديّة والإداريّة تنزل إلى أقصى حدّ ممكن لتطوّر الاقتصاد التجاري في إطار الاقتصاد الإقطاعي والتجاري الصغير، وهذه المطالب بالذات تبرز في المقدمة، إلاّ أنّها – باختصار شديد – تعتبر أنّ نظريّة ابن خلدون ومنهجه ليسا سوى آثار للاهتمامات المحدّدة الأهداف لهذه القبائل.

وفي ظروف النظام الاجتماعي للنضال في المغرب لهذا العصر كان الاتّجاه السياسي للقبائل يضطرد مع اتّجاه التطوّر التقدّميّ للبلاد، والمصالح الهامّة لجماهير السكّان من البدو والحضر.

وحماية لمصالح هذه القبائل، يبرز ابن خلدون كمدافع عن التقدّم، وحامٍ لمصالح الجماهير العريضة من سكان البلاد.

ومن هنا، تهيّأت الظروف الإنسانيّة والديمقراطيّة لنظريّاته.

الهوامش والمراجع :

1 - سفيتلان باتسيفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، دار العربية للكتاب، 1978، ص 244.

2 - المرجع السابق، ص 245.

3 - سفيتلان باتسيفا، عن نظرية الإقليم في أعمال كراتشكوفسكي، الجغرافيا والرحالة العرب، مجلد 69، عدد 5، ص 743.

4 - المرجع السابق، ص 743.

5 - محمد بن تاويت الطنجي، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تركيا، 1955، ص 247.

6 - كريمر وروزنتال، ابن خلدون مفكر الشمال الإفريقي الإسلامي، ص 5،4.

7 - كامل عياد، نظرية ابن خلدون التاريخية والاجتماعية، ص 105، 107.

8 - ابن خلدون، المقدمة، جزء 2، ص 202، 203.

9 - بارتولد، الدراسات التاريخية للشرق في أوروبا وروسيا، لينينجراد، 1925، ص 14.