**وزارة التعليم العالي و البحث العلمي**

**جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان**

**كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية**

**قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الأنثربولوجيا**

**مقياس الأنثربولوجيا المغاربية لطلاب السنة الثانية شعبة الأنثربولوجيا**

**إعداد : أ.د / مصطفى أوشاطر**

**محاور مقياس الأنثربولوجيا المغاربية**

مكن تتبع محاور مســــار تشكل المــــعرفة الأنثربولوجية لــــبلدان المــــــغرب الـــــــــــــــعربي ( الجزائر تونس و المغرب الأقصى ) عبر المراحل الآتية:

1. الإطار المكاني المغاربي و إشكالية التسمية
2. الإنسان المغاربي و الهوية الثقافية
3. مرحلة البذور الجنينية الأولى ذات الخلفية الأنثربولوجية في التراث الفكري المغاربي:
4. الجغرافي المغاربي الشريف الإدريسي و كتابه : " نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"
5. الرحالة المغاربي ابن بطوطة و رحلته :" تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار".
6. المفكر المغاربي عبد الرحمن بن خلدون من خلال : " المقدمة " لكتابه الشهير " ديوان المبتدإ و الخبر في أيام العرب و العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" .
7. مرحلة انطلاق مسار تشكل المعرفة الأنثربولوجية للبلدان المغاربية خلال فترة الاحتلال ، بحيث يمكن تتبع هذا المسار ضمن مرحلتين :

المرحلة الأولى : مرحلة الدراسات غير المتخصصة و الممتدة من1830 تاريخ احتلال فرنسا للجزائر إلى غاية 1927 تاريخ إنشاء معهد الإثنوغرافيا بباريس.

المرحلة الثانية مرحلة انطلاق الدراسات الأنثربولوجية المتخصصة و الممتدة من 1930 إلى غاية 1962 نهاية الاحتلال الفرنسي للبلدان المغاربية

1. مرحلة انطلاق الدراسات الأنثربولوجية لما بعد الاستقلال للبلدان المغاربية ( تونس – المغرب 1956) و الجزائر (1962) .

**محاضرة رقم 01**

الإطار المكاني المغــــاربــي

 و إشكاليــة التسمية

الإطار المكاني هو الحيز الجغرافي الذي يراه الإنسان بعينيه، مجسدا في الواقع لأول مرة، حيث يستجمع افكاره وأحاسيسه للتعرف عليه والتواصل من خلاله و استكشافه، غالبا ما يطلق على هذا النوع من الأمكنة ب : المكان الجغرافي الحسّي ، قد تكون مساحته محدودة و قد تكون غير محدودة .

وعليه فالمكان الجغرافي الحسي المسمى ب " المغاربي " هو مكان واسع و شاسع من مساحة الكرة الأرضية، ينتمي إلى منطقة جغرافية محددة، تقع في الجزء الشمالي من قارة إفريقيا لها خاصية تاريخية و ثقافية و أنثربولوجية مميزة، عرفت في التاريخ القديم بتسميتين لهما دلالة جغرافية واحدة هي : " المغرب الكبير" أو "منطقة غرب النيل" .

فما المقصود بكلمة "مغارب" لغة واصطلاحا ّ؟

فمن حيث اللغة جاءت كلمة " مغارب " في المعاجم اللغوية العربية تحت مادة : " غرب " وهي بصيغة الجمع الذي مفرده "مغرب" ، و تفيد معنى المكان أو الموضع ، فالمغرب هو مكان غروب الشمس ، و هو اسم مكان مشتق من الفعل الثلاثي ( غرب ) و الجمع مغارب على وزن مفاعل و هي اللفظة المنسوبة إلى بلاد المغرب [[1]](#footnote-1).

و نقرأ في معجم "لسان العرب" لابن منظور :

الغرب و المغرب : بمعنى واحد و هو خلاف الشرق[[2]](#footnote-2) ، و في هذا المعنى

جاء في القرآن الكريم لفظ " المغرب" مفردا ومثنى وجمعاً:

1- ورد كمفرد في قوله تعالى: (رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا) سورة المزمل/ الآية رقم 9 .والمراد كما ذهب إلى ذلك ابن كثير جنس المشارق والمغارب ، فيكون المراد منه كل مشارق الشمس ومغاربها .

2- ورد كمثنى في قوله سبحانه : (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ) سورة الرحمن/الآية رقم 17 . و المراد كما فسر ابن كثير و غيره هو أن الشمس تتحرك في فصل الشتاء نحو شمال الأرض ، وتتحرك في فصل الصيف نحو جنوبها ، فيختلف مكان طلوعها في فصل الشتاء عنه في فصل الصيف ، وكذلك مكان غروبها ، فيكون لها مشرقان ، أحدهما في الشتاء والثاني في الصيف ، ويكون لها أيضا مغربان .

4-ورد كجمع في قوله جل ثناؤه : (فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ) سورة المعارج/الآية رقم 40. والمراد عند ابن كثير هو مشارق الشمس ومغاربها باعتبار مشرقها ومغربها كل يوم ، لأنها في كل يوم لها مشرق ومغرب ، غير مشرقها ومغربها بالأمس .

و هكذا تخصص لفظ "المغارب" كاصطلاح للدلالة في التعبير القرآني على مكان غروب الشمس ، أما في التعبير الجغرافي الحديث و المعاصر، فتخصص للدلالة على المنطقة الجغرافية التي يحدها من الغرب المحيط الأطلسي و من الشمال و الشمال الشرقي البحر الأبيض المتوسط و من الجنوب الصحراء ، و هي المنطقة التي تمثل الإطار المكاني لأقاليم شمال إفريقيا(ليبيا – تونس – الجزائر –ا لمغرب – موريتانيا).

أصبح مصطلح " المغارب " في التعبير المعاصر المصطلح الأنسب للتعبير عن بلاد الغرب كإطار مكاني للدلالة على الأقطار الواقعة غرب النيل ، بالإضافة إلى أنه أصبح في التعبير المعاصر المصطلح العلمي و السياسي الأعم و الأشمل الذي يستخدم من قبل رجال السياسة و المتخصصين في مختلف فروع العلوم الإنسانية و الاجتماعية للدلالة على المنتسبين إلى الإطار المكاني الجغرافي المعروف في الأطالس بشمال إفريقيا كأن نقول مثلا الباحث المغاربي و السياسي المغاربي و هلم جرا ..

 وهكذا انضافت تسمية " المغاربي " كعلم جغرافي و كمصطلح علمي و سياسي في التعبير اللغوي المعاصر إلى عدة تسميات أخرى عرفتها المنطقة عبر تاريخها الطويل.

من أبرز التسميات التي أطلقت على هذا الإطار المكاني الجغرافي والذي حظي باهتمام كبير في الدراسات التاريخية والدينية وحتى الأنثربولوجية، عدة تسميات اصطلاحية، نذكر منها: تسمية " لوبة " وتسمية "الأمازيغ" و تسمية "نوميديا" وتسمية " المور" و تسمية " البربر" و تسمية "الأفارقة " و تسمية المغرب العربي و الإسلامي و تسمية شمال افريقيا... و السؤال اللذي يطرح هو:

من أطلق هذه التسميات و ما دلالتها اللغوية و التاريخية و الإثنية ؟

و هل للإنسان المغاربي هوية ثقافية ؟

**أولا : التسمية و دلالتها اللغوية و التاريخية و الإثنية :**

**1-تسمية لوبة:** هي أول تسمية جغرافية تاريخية عرفها هذا الإطار المكاني ، والذي أشارت إليه المصادر ذات المادة الأثرية المصرية القديمة التي تمتد منذ عصر ما قبل الأسرات حتى مجيء الإغريق بين القرن الثالث عشر و الثامن قبل الميلاد إلى المنطقة ، و تنضاف إليها المصادر الكلاسيكية الإغريقية الرومانية والبيزنطية التي تبدأ منذ ظهور التدوين عند الإغريق حتى الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، حيث ظهرت تسمية " لوبة " في كتابات المؤرخين والجغرافيين والرحالة اليونان والرومان دون أن تتجاهل ذكرها الكتب السماوية وعلى رأسها التوراة.

أظهرت النقوش المصرية القديمة و بشكل مباشر، لا يحتمل التأويل ، معلومات في غاية الأهمية عن تسمية الإطار المكاني لشمال إفريقيا نسبة لساكنيه الذين عرفوا بتسميات شهيرة و التي جاءت كالآتي: تسمية " التحنو" و "التمحو" و "المشوش" و "الليبو أو الريبو [[3]](#footnote-3).

و تشير الدلالات الأثرية بأن هذه التسميات كانت لقبائل كبيرة، واسعة الانتشار، و التي لعبت دورا بارزا في تطورات الأحداث بالمنطقة في ذلك الوقت، و لذلك نجدها حاضرة في النقوش التي صورتهم بشيء من التفصيل، و دلت على تميز هذا الإطار المكاني الجغرافي بإطلاق تسمية : " لوبة " التي تنسب إلى "الليبو أو الريبو" .

يسود الاعتقاد بأن تسمية الليبو أو الريبو أصبح منذ بداية الفترة المتأخرة من تاريخ مصر القديمة مصطلحا جغرافيا يدل على كل المنطقة التي تقع إلى الغرب من منطقة وادي النيل ، و بالتالي اختفت بقية المجموعات الأخرى ، فقد ورد ذكر هذه التسمية لأول مرة في النصوص المصرية التي تنسب إلى الملك [مرپتاح](https://www.marefa.org/%D9%85%D8%B1%D9%86%D9%BE%D8%AA%D8%A7%D8%AD%22%20%5Co%20%22%D9%85%D8%B1%D9%86%D9%BE%D8%AA%D8%A7%D8%AD) من [الأسرة الفرعونية التاسعة عشرة](https://www.marefa.org/%D8%A3%D8%B3%D8%B1%D8%A9_%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9_%D8%AA%D8%A7%D8%B3%D8%B9%D8%A9_%D8%B9%D8%B4%D8%B1) (لقرن الثالث عشر ق.م.). ومن اسمها اشتق اسم لوبة و لوبيون قديما و اسم ليبيا وليبيين حديثا .

أما أصل الكلمة في التعريف اللغوي، فقد ورد بصيغ عديدة ، فصلت فيها دراسات تاريخية كثيرة ، فمثلا نجدها في المعاجم العربية قد اشتقت من" لوب " و تعني أرض الجفاف [[4]](#footnote-4) .

و عن هذا الإطار المكاني و قاطنيه، يقول الباحث فوزي فهيم جادالله : " تجدر الإشارة إلى أن أكبر المجموعات القبلية هي تلك المعروفة بقبائل الليبو وتعد من أكبر القبائل التي امتد نفوذها حتى شمل كامل منطقة شمال إفريقيا ، و كان أول ما ورد هذا الاسم في النقوش الهيروغليفية ، و لذلك فإن اللوبيين القدماء الذين أشارت إليهم المصادر الأثرية و التاريخية المصرية لا ينحصرون فقط في منطقة غربي النيل ، و إنما يعنى بهم سكان بلاد المغرب القديم منذ الألف الثانية للميلاد" [[5]](#footnote-5) .

و حول هذه المسألة تشير الباحثة مها عيساوي ، بأن ما ورد عن اللوبيين في المصادر المادية المصرية هو أنهم : " وحدة عرقية حضارية واحدة ، متفاعلة فيما بينها ، فبالنسبة إليهم إن سكان الربوع التي تقع غرب بلادهم هم وحدة عرقية متشابهة ، مع تعدد عناصرها و تباين أوضاعها و تقاليدها ، ثم إن الحضارة المصرية أثرت على تلك القبائل و تجلى ذلك بوضوح كامل في البحث و النقش و النصوص و الرسوم و المعتقدات"[[6]](#footnote-6) .

و إلى هذا المفهوم أشارت الموسوعة العربية الميسرة في تعريفها للمجتمع القبلي اللوبي بأنه: " مجموعة من الناس ، يتكلمون لهجة واحدة ، و يسكنون إقليما واحدا مشتركا يعتبرونه ملكا خاصا بهم ، و تنتمي إلى جد مشترك أعلى يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة " [[7]](#footnote-7)

و تأسيسا على ما سبق، يمكن القول بأن " لوبة " و قاطنيها هي منطقة جغرافية مميزة عرقا و لسانا عن منطقة مصر، والفاصل من الجهة الشرقية هو نهر النيل.

بقي لنا أن نشير إلى أن أصل كلمة " لوبة " قد استمد من النصوص الهيروغليفية [[8]](#footnote-8)المنقوشة على اللوحات الحجرية وجدران معابد أسر الدولتين الوسطى والحديثة بمصر القديمة [[9]](#footnote-9).

و إلى جانب هذه المصادر المادية المصرية ، فقد وردت أيضا معلومات تاريخية و جغرافية في الكتابات الكلاسيكية عن هذا الإطار المكاني في عصوره القديمة ، حيث ظهرت هذه التسمية و بشكل مباشر لدى المؤرخ اليوناني "هيرودوتس " و الجغرافي الروماني " سترابون " للدلالة على تسمية المنطقة جغرافيا ب " لوبة " و على قاطنيها ب "اللوبيين" ، دون أن تتغافل عنها المصادر الدينية و خاصة التوراة[[10]](#footnote-10)، فتسمية لوبة شائعة في سفر التكوين[[11]](#footnote-11) .

 تشير المصادر الكلاسيكية إلى أن أول من أطلق هذه التسمية هو المؤرخ اليوناني هيرودوت HERODOTOS[[12]](#footnote-12)، و يتبين ذلك جليا مما جاء في كتاب: (أحاديث هيرودوت عن اللوبيين)، الذي حققه الدكتور مصطفى أعشي [[13]](#footnote-13)، و على حد تعبير المؤرخ التونسي محمد حسين فنطر ، فإن أول مصدر كتابي تحدث عن اللوبيين و وصفهم هو كتاب التواريخ لهيرودوت [[14]](#footnote-14)

و عن وصف الإطار المكاني الجغرافي لبلاد لوبة و تعيين حدوده عند هيرودوت، يقول أيضا المؤرخ التونسي محمد حسين فنطر : " لقد كان النطاق الجغرافي لبلاد لوبة عند الإغريق ممتدا و واسعا ، يبدأ عند هيرودوت شرقا من غربي النيل ، و ينتهي غربا عند المحيط الأطلسي ، و يبدأ شمالا من البحر المتوسط ، و ينتهي جنوبا عند بلاد الأثيوبيين السود ، و لذلك اعتبر الإغريق اللوبيين وحدة عرقية حضارية على الرغم من تعدد قبائلهم و تباين أوضاعهم و تقاليدهم " [[15]](#footnote-15)

وإذا كان هيرودوتوس قد انفرد بالريادة كمؤرخ حدد الإطار المكاني للوبة ، فإن "سترابون STRABON"[[16]](#footnote-16) المعروف ب:"ابو الفكر الجغرافي و الجغرافية" قد أشار إليها هو الآخر و ذكرها في كتابه الجغرافية الذي أراده ان يكون دليلا جغرافيا مميزا للعالم القديم لا تنقصه سوى الخرائط المرسومة التي عوضها بوصفه الدقيق و الشائق .

و يهمنا من كتابه الجغرافيا ، الجزء السابع عشر و هو آخر كتب موسوعته الجغرافية ، و الذي كرسه لوصف ثلاث مناطق جغرافية اولها مصر وثانيها اثيوبيا (السودان) وثالثها ليبيا او بالأحرى الشمال الافريقي.[[17]](#footnote-17)

 و حول الإشكالية التي تطرحها هذه التسمية، يجيب المؤرخ التونسي محمد حسين فنطر: " لقد شاعت هذه التسمية منذ الألف الأولى ق.م، و إلى غاية القرن الخامس ق.م، أين بدأ الإغريق يدونون، معتبرين سكان المغرب القديم وحدة عرقية على غرار النظرة المصرية، و تعتبر كتابات هيرودوت خير مثال على ذلك " [[18]](#footnote-18)

و تسمية لوبة في النقوش المصرية و في كتاب هيرودوت و جغرافية سترابون اليوناني ، و حتى في الكتاب المقدس التوراة ، تعني منطقة شمال أفريقيا كلها، المنطقة التي تمتد من النيل شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا، و من ساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا، إلى القارة الأفريقية جنوبا.

يقول هيرودوت :" أتعجب من الناس الذين يوزعون الأرض إلى ثلاثة أقسام : لوبة، وآسيا، وأوروبا، ويدققون حدودها. الاختلافات بين هذه الأقسام الثلاثة ليست صغيرة، فمن ناحية الطول، فأوروبا تعادل القارتين معا؛ لكن من ناحية العرض، فيبدو لي أنه لا يجب أن نقارن بينهما. ومن المؤكد أن "لوبة" محاطة بالمياه، باستثناء الجهة التي تلتقي فيها مع آسيا." [[19]](#footnote-19)

وفي مكان آخر، يقول هيرودوت:" لقد استعرضت اللوبيين الرحل الذين يسكنون على طول ساحل البحر. أما جنوبا. وفي داخل الأراضي، فتوجد لوبة الحيوانات البرية، وخلف هذه المنطقة يوجد طوق رملي يمتد من طيبة بمصر إلى أعمدة هرقل، تنتصب على امتداد كل مرحلة من عشرة أيام من المشي، تلال ضخمة من الملح. وعند قمة كل تل، ينبع وسط الملح عين بارد عذب يعيش حوله الناس. وهؤلاء الناس هم الأخيرون الذين نلتقي بهم من جهة الصحراء خلف أرض الحيوانات البرية." [[20]](#footnote-20)

ويبدو من خلال هذا الوصف بأن تسمية لوبة من الناحية التاريخية هي أقدم تسمية أطلقت على هذه المنطقة ، و تضع اللوبيين في مقابل المصريين والأوروبيين والآسيويين، وستظل تسمية (لوبة) هي التسمية الأقدم تداولا بين الباحثين فيما يخص مكان و ساكنة شمال أفريقيا أو المنطقة المغاربية بالتعبير الجغرافي الحديث.

و لا يعني أن كلمة "لوبة" يونانية أو مصرية، بل هي في أغلب الظن كلمة صادرة عن لسان لغوي محلي، وفي هذا السياق، نستحضر ملاحظة الباحث المغربي في مجال اللسانيات ميلود التوري التي تشير إلى هذه القضية ضمن قوله: "بأن تداول تسمية لوبة ومشتقاتها بين كتاب الشعوب التي تعرفت على سكان شمال أفريقيا منذ القدم لا يرجح أن المصريين أو اليونان - مثلا- هم الذين أطلقوا هذه التسمية عليهم، بل الأرجح هو أن للفظ "لوبة" أصولا محلية، إذ إن الدراسات الأنتروبولوجية و السوسويولوجية دلتا على أن كل شعب يختار لنفسه تسمية جماعية، تترجم اعتزازه بالانتماء لعرقه، وافتخاره بأصالته."[[21]](#footnote-21)

و على أساس هذه الرؤية الأنثربولوجية ، يبدو مقبولا أن نفترض بأن اللوبيين الذين وجدوا بهذا الإطار المكاني المغاربي منذ بداية تاريخ الإنسانية و هذا باعتراف لمصريين والإغريق، هم من بين الشعوب الأقدم في العالم، و من غير المستبعد أن يكونوا قد أطلقوا على أنفسهم تسمية محلية، يعرفون بها و تميزهم عن باقي الشعوب الأخرى ، ومن التسميات التي ارتبطت بالمنطقة و بساكنيها منذ القديم تسمية أخرى وهي تسمية :"الأمازيغ" .

**2-تسمية الأمازيغ:**  و هي التسمية المحلية الأرجح التي أطلقها سكان المنطقة على أنفسهم ، وهي التسمية الأكثر شيوعا باعتبارها الاسم القومي الوحيد الذي عرف به سكان شمال إفريقيا في مختلف العصور. وتعني الرجال الأحرار الذين لا يتحملون الخضوع لسلطان ولا يرضخون إلا للقوة، وتعني صيغة الفعل منها غزا أو أغار.

 يقول الباحث المغربي محمد شفيق "كلمة الأمازيغي تعني الحر الذي لا يقبل الذل، ولا الضيم، ولا المهانة. ومن ثم، فإن كلمة إيمازيغن جمع لكلمة أمازيغ، ومؤنثه تامازيغت، وتدل هذه الكلمة على الأنثى واللغة معا".[[22]](#footnote-22)

 ثم يواصل قائلا :

"فقد ارتبط اسم الأمازيغ بساكنة شمال أفريقيا منذ القديم، فقد كان هذا الاسم يتردد على ألسنة المصريين الفراعنة الذي كانوا يستعملون ( ماشوش) بإبدال الزاي شينا، ثم عرفوا عند اليونانيين والرومان بمازيس، وماكسيس، ومازاكس، ومازيكس، ومازاسيس... و بالتالي فالتسمية ضاربة في القدم، وبها عرفهم أقدم المؤرخين، وعرفهم بها أقرب جيرانهم إليهم، وهم المصريون القدماء، مع تحريف لاسمهم في النطق.

 كان المصريون القدماء، في عهد راعامسيس الثالث، يسمونهم (ماشوش)، وقد ذكر المؤرخ اليوناني هيكاتايوس (HEKATAIOS) إمازيغن في القرن السادس قبل الميلاد باسم (مازييس/MAZYES، وذكرهم هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد باسم (ماكسيسMAXYES "[[23]](#footnote-23)

ويرى شارل أندري جوليان (C.A.Julien) بأنهم : "كثيرا ما كانوا يسمون أنفسهم أمازيغ (مؤنثه تمازيغت، وجمعه أمازيغن)، ومعناه " الرجال الأحرار"، ثم " النبلاء ". وقد أطلق هذا الاسم على قبائل عديدة قبيل الاحتلال الروماني".[[24]](#footnote-24)
ومن المعاصرين الذين تعرّضوا لهذا الإسم «أمازيغ» المؤرّخ "شارل أندري جوليان" الذي قال: وقد أطلق الاسم على قبائل عديدة قبيل الاحتلال الروماني. ويضيف عالم البربريات "رسل": والجدير بالملاحظة أننا نعرف من المكتشفات الحديثة أن اللوبيين كانوا يطلقون على أنفسهم اسم "أمازيغ" المعروف عند اللاتينيين بـ "Mazyes" .

و انطلاقا من مسلمة تطور المجتمع فإن مصطلح التسمية يتطور أيضا ، فمصطلح "لوبة" كما ذكر في المصادر المصرية القديمة ، و المصادر الكلاسيكية اليونانية بدأ في الاختفاء ، و لا نجد له ذكرا في المصادر اللاحقة - الرومانية و البيزطية و حتى المصادر الإسلامية - و بدأت في الظهور تسميات جديدة و هي : نوميديا و المور و البربر و أفريقيا و شمال إفريقيا.

**3-تسمية نوميديا:**

هي التسمية الغالبة على المجال الجغرافي للمغرب القديم و من خلالها أطلق اسم النوميديين على الأمازيغ بصفة عامة.

ويبدو أن نوميديا لفظة بربرية الأصل، إلا أنها امتزجت قديما بكلمة نوماديس اليونانية التي تعني الرعاة الرحل. وتعني الكلمة أيضا تلك المنطقة التي تسمى بالجزائر، وتمتد من ملوية شرقا إلى ضواحي تونس غربا. وتعد سيرتا(قسنطينة) عاصمة لنوميديا ، لكن هذا لم يمنع أن يعتبر سكان قرطاج الواقعة على الساحل التونسي جزءا من المجتمع اللوبي القديم في شقه الوافد ، وذلك راجع إلى أصوله غير المحلية [[25]](#footnote-25) ، الذين انضموا في مرحلة لاحقة إلى التركيبة الاجتماعية إلى التراتب الطبقي الداخلي و شكلوا طبقة هجينة عرفت بالليبو- فينيقيين ، ثم بالبونيين بعد ذلك[[26]](#footnote-26)

**4-تسمية المور**

شاعت هذه التسمية من خلال مرحلة الاحتلال الروماني و البيزنطي ، و للتسمية جذور فينيقية و تعني الغرب إشارة إلى منطقة المغرب الكبير .

وفي هذا، يقول محمد شفيق:" من المعلوم أن المغرب الأقصى، مع الجزء الأكبر من المغرب الأوسط، كان يعرف بهذا الاسم لأول مرة، فأخذه عنهم الرومان، وقالوا موريطانيا (MAURITANIA).

 أما الجزء الشرقي من المغرب الأوسط، وما يليه من غربي تونس الحالية، فكان يسمى نوميديا (NUMIDIA) .وكانت الأراضي المحاذية للشاطئ المتوسطي شرقا وشمالا تسمى أفريقا (AFRICA)، والنسبة إليها في اللاتينية هي آفر (AFER) المجموعة على أفري (AFRI) [[27]](#footnote-27)...

ويذهب كوتيي(Gautier) إلى أن الأهالي الوطنيين في العصر القرطاجني يطلقون على أنفسهم لقب الموري(Mauri). أي: المغاربة، أو البربر(Barbari)، بينما يطلق المؤرخون اللاتين على الأهالي الخاضعين لقرطاجة اسم الأفريقيين Afri)) [[28]](#footnote-28) .

هذا، وقد أطلق اليونان علي جميع أهالي إفريقيا الشمالية أو اللوبيين " اسم قوم كانوا بين خليج سيرتا(Syrte) والنيل هم اللوبيون (les Libou) . واستعمل القرطاجيون والعبرانيون التسمية نفسها. وكذلك الرومان، فقد عمموا اسم "الموريون " على جميع سكان بلاد البربر، وكان الأول خاصا بسكان شمال المغرب الأقصى."[[29]](#footnote-29)

ويعني هذا أن الموريين، في المرحلة الرومانية، هم سكان شمال أفريقيا، خاصة ساكنة المغرب الأقصى وموريطانيا. وكانت منطقة الموريين تمتد من شمال المغرب إلى الشمال الغربي من الجزائر. وقد يكون أصل هذا المصطلح أمازيغيا أو أجنبيا. [[30]](#footnote-30) ."

 **5-تسمية البربر**

تعد تسمية البربر أكثر اقترانا بهذا الإطار المكاني المغاربي، واختلف الدارسون في هذا المصطلح بين العلماء العرب والغربيين. وقد قيل بأن مصطلح البربر أو بارباروس (BARBAROS) أطلقه اليونان على الأجانب، بما فيهم اللاتين وساكنة أمازيغ هذه المنطقة. ثم أخذه الرومان، فأطلقوه على هذه الساكنة الذين هم خارج نطاق الروم. ومن ثم، لا تقتصر دلالة البربر على الأجنبي فقط، بل تحمل أيضا دلالة قدحية، فهي تدل على الهمجي والمتوحش والعنيف من جهة، وعلى الذي يتكلم كلاما غريبا مبهما وغير واضح من جهة أخرى.

و" الكلمة حسب الباحث المغربي إبراهيم حركات من أصل لاتيني وتعني (Barbarus) .أي: الشخص الذي لا ثقافة له، والذي ينتمي إلى مجموعة مختلفة من الشعوب المتخلفة التي كانت تعيش خارج نطاق روما. على أن البربر إنما يسمون أنفسهم بالأمازيغ .أي: الأحرار." [[31]](#footnote-31)

ويقول شارل أندري جوليان(Julien)، في كتابه(تاريخ شمال أفريقيا)، "لم يطلق البربر على أنفسهم هذا الاسم، بل أخذوه من دون أن يروموا استعماله عن الرومان الذين كانوا يعتبرونهم أجانب عن حضارتهم، وينعتونهم بالهمج (Barbari) ، ومنه استعمال العرب كلمة برابر وبرابرة ( مفرد بربري)" [[32]](#footnote-32).

وقد حافظ العرب على هذا الاسم، كما استعمله الروم، أثناء فتوحاتهم لبلدان شمال أفريقيا. وبعد ذلك، تبناه الدارسون الأوروبيون في أبحاثهم ودراستهم، فكانت دراساتهم تحمل اسم (Berbère). ثم، جاء الدارسون العرب المحدثون والمعاصرون، فاستعملوا المصطلح نفسه بالدلالات نفسها، أو بدلالات بحثية محضة.

ومن جهة أخرى، يرى ابن خلدون بأن أول من أطلق اسم البربر هو أفريقش بن قيس بن صيفي، حينما غزا شمال أفريقيا، فوصف به جماعة من القوم تتكلم كلاما أعجميا مبهما غير واضح، حيث تختلط فيه الأصوات، و لا تكاد تبين . وفي هذا الصدد، يقول ابن خلدون: "إن أفريقش بن قيس بن صيفي، من ملوك التبابعة، لما غزا المغرب وإفريقية، وقتل الملك جرجيس، وبنى المدن والأمصار، وباسمه زعموا سميت إفريقية لما رأى هذا الجيل من الأعاجم، وسمع رطانتهم، ووعى اختلافها وتنوعها تعجب من ذلك، وقال ما أكثر بربرتكم، فسموا بالبربر.

 والبربرة بلسان العرب هي اختلاط الأصوات غير المفهومة. ومنه يقال بربر الأسد إذا زأر بأصوات غير مفهومة.

وهكذا، تحمل كلمة البربر، في متخيل ساكنة شمال أفريقيا، دلالات قدحية، إذ تحيل هذه الكلمة على الجهل، والتوحش، والتطرف، والتخلف، والهمجية...لذا، يفضل هؤلاء كلمة الأمازيغ، ويستعملونها بدل كلمة البربر.

**6-تسمية الأفارقة :**

أطلق كثير من الدارسين والباحثين الغربيين، اسم الأفارقة على البربر أو الأمازيغ، لأنهم كانوا يسكنون شمال أفريقيا أو منطقة تامازغا. بل يمكن القول بأن الرومان هم الذين أطلقوا مصطلح (الأفارقة) على الأمازيغ الذين يسكنون الشمال الشرقي من تونس، كما يذهب إلى ذلك شارل أندري جوليان، في كتابه (تاريخ شمال أفريقيا) [[33]](#footnote-33)

هذا، وقد وجدنا هذا المصطلح - كذلك- عند المؤرخين العرب، كما عند ابن خلدون الذي يرى بأن أفريقش بن قيس بن صيفي الحميري هو الذي سمى بلاد تامازغا بأفريقيا. وفي هذا الصدد، يقول ابن خلدون: "إن أفريقش بن قيس بن صيفي، من ملوك التبابعة، لما غزا المغرب وإفريقية، وقتل الملك جرجيس، وبنى المدن والأمصار، وباسمه زعموا سميت إفريقية. " [[34]](#footnote-34)

ويرى ليون الأفريقي، في كتابه (وصف أفريقيا)، في أصل تسمية أفريقيا "يسمى هذا القطر باللغة العربية إفريقيا، من الفعل فرق بمعنى فصل باللاتينية.

 وهناك رأيان في أصل هذه التسمية، يعتمد الأول على كون هذا الجزء من المعمور مفصولا عن أوروبا وجزء من آسيا بالبحر المتوسط، ويذهب الرأي الثاني إلى أن هذا الاسم مشتق من أفريقش ملك اليمن الذي كان أول من سكن هذه البلاد، فلما لم يستطع الرجوع إلى مملكته، بعد أن غلبه الملوك الآشوريون وطردوه، اجتاز النيل مسرعا، ثم تابع سيره نحو الغرب، ولم يقف حتى وصل إلى ضواحي قرطاج.

 لذلك، نرى العرب لا يكادون يعتبرون إفريقيا سوى ضاحية قرطاج نفسها، بينما يطلقون اسم المغرب على سائر أفريقيا."

وعليه، تغيب كلمة (الأفارقة)، تماما، " في النصوص المصرية واليونانية . فأول من استعملها إبان القرنين الثالث والثاني ق.م كتاب لاتينيون من أمثال: بلوتوس و طيرانس، وكأنه يذكر سكان بلاد المغرب بأصولهم الإفريقية. وبذلك، يبدو أن الرومان هم أول من أطلق هذه التسمية عليهم، وأن اسم أفريكا (Africa) نفسه اشتقوه من (Afer) للدلالة على التراب الذي طاله الغزو الروماني، بعد سقوط قرطاج سنة 146 ق.م.." [[35]](#footnote-35)

وعليه، لم تظهر لفظة (الأفارقة)، في بعدها التاريخي، إلا في كتابات الرومان، وكان هذا الاسم يطلق على سكان أفريقيا الشمالية المحاذين لساكنة الرومان، ولا يفصل الشعبين إلا حوض البحر الأبيض المتوسط الذي كان يسميه الرومان( ببحرنا).

**7-تسمية شمال إفريقيا :**

ظهرت هذه التسمية في مشروع الغزو الفرنسي للمنطقة المغاربية خلال القرن التاسع عشر (19) كمحولة إلى ابتكار طريقة جديدة في الإشارة إلى تسمية المنطقة و الأهالي، بعيدة كل البعد عن تلك التسميات السالفة الذكر، فلم تعد تسمية "لوبة" و لا تسمية "نوميديا" و لا تسمية "المور" و لا تسمية "البربر" و لا حتى تسمية "إفريقيا" تفي بالغرض بل تحولت في المشروع الكولونيالي الفرنسي إلى تسمية " شمال إفريقيا " و تحول العرب إلى ساميين مشرقيين ، يعرفون على أنهم السكان الوافدون، و أصبح البربر عرقا أبيض ، يعرفون على أنهم السكان الأصليون لشمال إفريقيا.

و ما تجدر الإشارة إليه هو أنه وبالتوازي مع هذه التسميات التاريخية أطلق العرب الفاتحون على المنطقة تسمية " المغرب" تمييزا لها عن منطقة المشرق العربي ، و هكذا ظهر مصطلح "المغرب العربي" الذي قضى على جميع التسميات السابقة الذكر منعا لتجزئة المنطقة إلى أجزاء متعددة يجعلها عرضة لأطماع القوى الطامعة فيها .

تعني كلمة "مغرب" باللغة العربية " الغرب " وتدل كاصطلاح جغرافي على مجمل المناطق الواقعة غرب النيل و هي كما يقول الباحث سمير أمين بتعابير حديثة (ليبيا ، تونس ، المغرب ، موريتانيا و الجزائر [[36]](#footnote-36) ، مع الإشارة إلى أن مفهوم مصطلح : " المغرب العربي " قد يقتصر لدى البعض على البلدان المغاربية الثلاثة ( تونس ، الجزائر ، المغرب الأقصى ) دون ذكر للقطر الليبي و الموريتاني . و هذا ما يراه المؤرخ الفرنسي شارل أندري جوليان : " بأن تونس و المغرب و الجزائر مجتمعة ، تؤلف وحدة جغرافية و أنثربولوجية مستقلة عن بقية أجزاء القارة الإفريقية ، حتى أنها عرفت باسم " إفريقيا الصغرى " تمييزا لها عن بقية أجزاء القارة ، كما أطلق عليها اسم " بلاد الأطلس " ، و هي تسمية جغرافية نظرا لسطحها الجبلي ، و لارتباطها منذ أقدم العصور بروابط إقليمية طبيعية و سياسية خاصة " [[37]](#footnote-37)

**الخاتمـــة:**

يتبين لنا، مما سبق ذكره، بأن الإطار المكاني المغاربي عرف بتسميات عدة، وقد اختلف حولها الباحثون والدارسون، خاصة معرفة أسباب تلك التسميات، ومن أطلقها على المنطقة ، هل هي كلمات محلية أصلية، أم أن الأجانب هم الذين أطلقوا تلك التسميات ؟

وعلى الرغم من تضارب الروايات والآراء والأقوال بين الباحثين والمؤرخين، واختلاف وجهات نظرهم الشخصية والعلمية، فإن أبرز وأخطر تسمية أطلقت على المنطقة هي تسمية " شمال أفريقيا" لأنها أسست لثنائية ما بات يعرف ب: العرب و البربر.

**مجاضرة رقم 02**

**الإنسان المغاربي و الهوية الثقافية**

**المقومـات والأســـس المشتركـة لوحـدة المغـرب العربــي**

قبل أن نتطرق إلى المقومات الأساسية التي تشترك فيها بلدان المغرب العربي يجدر بنا أن نتعرض إلى التعريف بمصطلح " المقومات "، ونقصد به تلك العناصر أو الخصائص التي تتميز بها مجموعة بشرية عن غيرها من المجموعات الأخرى كما يمكن أن نسميها القواسم المشتركة التي تجمع بين أفراد امة واحدة أو مجموعة من الدول تتقاسم شعوبها القواسم أو الروابط نفسها ، ويمكن لنا أن نحصر هذه المقومات في اللغة و الدين و الوحدة الجغرافية والتاريخية والعادات و التقاليد والمصير المشترك.

 و نستدل على ما سبق بما أورده الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العربية الحديثة في الجزائر عندما قال: « تختلف الشعوب بمقوماتها كما يختلف الأفراد ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته و مميزاته ، كالشأن في الأفراد فالجنسية القومية هي مجموع تلك المقومات و تلك المميزات وهده المقومات والمميزات هي اللغة التي يعبر بها ويتأدب بآدابها والعقيدة التي يبني حياته على أساسها و الذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبله من خلالها والشعور المشترك بينه وبين من يشاركـه في هذه المقومات والمميزات (1 » .

إضافة إلى هده المقومات هناك من الكتاب والمختصين في علم الاجتماع و الأنثربولوجيا والفلسفة والتاريخ من يذكر عناصر أخرى منها: الوحدة الثقافية والوحدة الجنسية أو العرقية وهوما ينطبق قولا وفعلا على منطقة المغرب العربي بحيث تتميز بشخصية واحدة تتمثل فيها كل هذه المقومات والعناصر بل وتصبغها بصبغة واحدة خاصة بعد دخول الإسلام إلى منطقة المغرب العربي وامتزاج العنصر الأمازيغي و يمثله السكان الأصليون للمنطقة والعنصر العربي القادم من شبه الجزيرة العربية الحامل للدين الإسلامي والرسالة الإسلامية بكل ما فيها من قيم وحضارة وعلم وبهذا صار العنصران يشكلان عنصرا واحدا وهويـة واحدة وشخصية واحدة ميزت المنطقة وأعطت لها بعدا حضاريا وثقافيا جديدا كما أصبح لها تاريخا ومصيرا مشتركا وهو ما ذكره الشيخ عبد الحميد بن باديس في موضوع له بمجلـة الشهـاب تحت عنوان:" كيف صارت الجزائر عربية " حيث يقول: « ما من نكير أن الأمة الجزائرية- الشعب الجزائري- كانت أمازيغية بربرية من قديم عهدها وأن لا أمة من الأمم التي اتصلت بها استطاعت أن تقلبها عن كيانها ولا أن تخرج بها عن أمازيغيتها أو تدمجها في عنصرها بل كانت تبتلع الفاتحين فينقلبون إليها ويصبحون كسائر أبنائها فلما جاء العرب وفتحوا الجزائر فتحا إسلاميا لنشر الهداية لا لبسط السيادة وإقامة العدل الحقيقي بين جميع الناس لا فرق بين العرب الفاتحين و الأمازيغ أبناء الوطن الأصليين دخل الأمازيغ من أبناء الوطن في الإسلام وتعلموا لغة الإسلام العربية طائعين ووجدوا أبواب التقدم في الحياة مفتوحة في وجوههم فامتزجوا بالعرب بالمصاهرة ونافسوهم في مجالس العلم وشاطروهم سياسة الملك وقيادة الجيوش وقاسموهم كل مرافق الحياة فأقام الجميع صرح الحضارة الإسلامية يعربون عنها وينشرون لواءها بلغة واحدة هي اللغة العربية الخالدة فاتحدوا في العقيدة والنحلة كما اتحدوا في الأدب واللغة فأصبحوا شعبا واحدا عربيا متحدا غاية الاتحاد ممتزجا غاية الامتزاج وأي اختراق يبقى بعد أن اتحد الفؤاد واتحد اللسان » . (1

وإذا كان مقال الشيخ ابن باديس يتحدث عن الجزائر فان ذلك ينسحب انسحابا تاما عن بلاد المغرب العربي قاطبة أي أن العنصرين الأمازيغي والعربي قد اندمجا في كل الأقطار المغاربية وشكلا عنصرا بشريا واحدا أصبح يمثل شعبا واحدا ودولة واحدة .

**محاضرة رقم 03**

**البذور الجنينية الأولى ذات الخلفية الأنثربولوجية**

**في التراث الفكري المغاربي**

**أولاً: الشريف الإدريسي من خلال كتابه " نزهة المشتاق في اختراق الآفاق":**

1.1- لمحة عن حياته:

هو محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس بن يحيى بن علي بن حمود بن ميمون بن أحمد بن علي بن عبيد الله بن عمر بن عبد الله بن الحسن بن علي - رضي الله عنه - الشريف الإدريسي.

فالإدريسي إذن من ذرية علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ويرجع لقبه الإدريسي نسبه إلى جده الأعلى إدريس الأول مؤسس دولة الأدارسة بمراكش. أما لقبه الحمودي فهو نسبه الأدنى الذي يرجع إلى جده حمود مؤسس الدولة الحمودية في جنوبي الأندلس[[6]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn6).

 وينتمي أبو عبد الله إلى الأدارسة العلويين ولهذا سمي بالشريف الإدريسي[[7]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn7). ومن المعروف لدى كثير من الذين كتبوا عن الإدريسي أنه ولد في (سبتة) وهي إحدى بلاد المغرب، وذلك في سنة 493 ﻫ/ 1099 م

كما ذكر ذلك على سبيل المثال[[8]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn8) لا كما ذهب البعض إلى أنه ولد في (إشبيلية) كالجوهري [[9]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn9)، ويذكر عبد الغني[[10]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn10) أنه لا يُعلم شيء عن أحواله في سبتة، ولا عن نشأته فيها، ولا عن الشيوخ الذين تلقى عنهم[[11]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn11). واقتصرت معرفتنا عنه أنه تلقى في حداثته التعليم على الطريقة الشائعة في عصره في المغرب وهي حفظ القرآن والمتون وأشهر القصائد[[12]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn12)، وفي أيام شيخوخته رجع إلى مسقط رأسه سبتة وتوفي فيها عام 650 ﻫ/ 1160 م على أرجح الأقوال[[13]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn13).

يقول العلامة عبد الله كنون في مقاله "الشريف الإدريسي": "أعظم جغرافي أتى بعد "بطليموس" في القرون الوسطى" "يتصل نسب الجغرافي العظيم المعروف بالشريف الإدريسي، ببني حمود، الأشراف الأدارسة الذين كونوا بعد انهيار الخلافة الأموية بالأندلس، إحدى ممالك الطوائف التي كانت قاعدتها مالقة.. فمن هذه الأسرة الشريفة ينحدر الشريف الإدريسي..".

2.1- طلبه العلم:

انتقل الإدريسي وهو ما يزال صغيراً مع عائلته إلى الأندلس واستقروا في (قرطبة)، التي كانت مركزاً ثقافياً كبيراً. وفيها نشأ وتلقى العلم في جامعتها ودرس هناك العلوم والرياضيات واهتم بدراسة التاريخ والجغرافيا. وقد عرف قرطبة معرفة جيدة لأن الوصف الشامل الذي أفرده لها في كتابه يضم كل انطباعات المعرفة المباشرة بهذه المدينة[[14]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn14).

ويبدو أنه أحاط بقدر كبير من المعرفة بعلوم النقل من فقه وحديث ولغة، إلى جانب إتقانه لعلوم الحساب والهندسة والفلك والعلم بالأعشاب ومعرفة الطب وأحوال العالم السياسية، ومن إنتاجه العلمي يتضح أنه أغرم بالجغرافيا، كما اشتهر في معرفة علم الهيئة (الفلك) والنجوم والطب[[15]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn15)، وكل ذلك عن علم ودراية لا بالنقل والسماع فقط.

3.1- رحلاته:

وقد أتاح مقام الإدريسي في (سبتة) أن جعل منها نقطة انطلاق لجولات كثيرة في بلاد المغرب التي يصفها وصف الخبير، أما مقامه بعد ذلك في (قرطبة) فقد مكنه من الطواف في بلاد الأندلس، ويذكر سوسة[[16]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn16)أنه يظهر أن الإدريسي كان ولعاً منذ الصغر بالأسفار فقيل إنه قام بسلسلة من أسفاره وهو لم يزل في السادسة عشرة من عمره، أي في حوالي 510 ﻫ/ 1116 م. ويضيف كراتشكوفسكي بقوله: يبدو من مواضع مختلفة من كتابه أنه زار لشبونة وسواحل فرنسا بل وأنجلترا. ولهذا يميل حميدة[[17]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn17)بقوله: ويستشف من خلال مطالعة كتابه أنه زار لشبونة وسواحل فرنسا وبعض مدنها الهامة بل وأوغل حتى الجزر البريطانية. ولعل وصفه الدقيق لها كان من أسرار اهتمام الأوربيين به.

وتلا ذلك زيارته إلى شمال إفريقيا وقصد مصر، ويذكر الحريري[[18]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn18) أن الإدريسي له رحلات في المشرق العربي وآسيا الصغرى، ويضيف[[19]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn19) أنه زار الشام.

وهذه الرحلات أكسبته علماً كبيراً وشهرة عظيمة - سبقت قدومه إلى صقلية وكانت سبباً في دعوة ملكها (روجار الثاني) النورماندي له إلى بلاطه. ففي عام 628 ﻫ/ 1138 م عبر البحر إلى هذه الجزيرة، وقد ظل بها حتى وفاة ملكها (روجار) في عام 644 ﻫ/ 1154 م، ثم رجع إلى مسقط رأسه سبتة وتوفي بها عام 650 ﻫ/ 1160 م، أي أنه قضى ست عشرة سنة في صقلية استثمرها في تأليف مصنفاته وخرائطه.

4.1- إقامته في صقلية وأثرها عليه:

لما آلت مقاليد الحكم في جزيرة صقلية إلى الملك النورمندي روجار الثاني، بعد طرد النصارى للمسلمين منها، رأى هذا الملك ما عليه أهلها المسلمون من الحضارة، فتقرب منهم رغبة في الإفادة من معارفهم، وقد تولع بعلم الجغرافيا وبحث عن أساطينه فأرشده المسلمون إلى الشريف الإدريسي، فدعاه الملك للإقامة في صقلية بغية الاستفادة من علمه في الجغرافيا، مقلداً بذلك الأمراء المسلمين في التقرب من العلماء والأدباء وإكرامهم كرمز لعظمة السلطان. ولما كان الإدريسي في وضع حرج يعرضه للخطر بسبب العداء السياسي ضد أسرته فقد لبى الدعوة والتحق ببلاط (روجار الثاني) وصنف له كتاباً في جغرافية العالم سماه "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" ووضع عدة خرائط توضيحية أرفقها مع هذا الكتاب[[20]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn20).

كما لا يمكن إخفاء أن السلاطين يهمهم معرفة أحوال البلدان وساكنيها خاصة وقت الحروب كما هي عليه الحال في تلك الفترة.

وقد توفر للإدريسي في مقامه بصقلية كافة التسهيلات المادية والعلمية، مما شجعه على الاستقرار فيها. وعلى سبيل المثال فقد وفر له الملك الدعم المادي لاستكمال الأبحاث والبيانات متمثلة في جلب الكتب وتمويل البعثات الكشفية إلى المناطق المختلفة لجمع المادة العلمية والرسومات تحت إشرافه.

ولم يكن موقع صقلية عاملاً سلبياً في إعداده للأعمال العلمية التي قام بإنجازها. ففي موقعها المتوسط كانت ترتادها سفن الشرق والغرب في البحر المتوسط، وكانت ملتقى لعديد من الأفراد تجاراً وبحارة وغيرهم من ذوي الخبرة والمعرفة والجولات في مناطق متباينة من العالم. أضف إلى ذلك أن موقع صقلية على حافة جنوب أوربا، وقربها من العالم الإسلامي ساعد على تيسير بعثات كشفية إلى جهات متعددة، وأدى ذلك إلى إمكان إرسال بعثات إلى جهات لم يكن يعرف عنها الكثير ولم يسبق أن كتب عنها ما يشفي الغليل[[21]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn21).

5.1- أعماله الأخرى:

على الرغم من المكانة العلمية التي كان يتمتع بها الإدريسي في مجال العلوم الجغرافية ورسم الخرائط والرحلات، فقد كان له اهتمامات أخرى تؤكد تعدد ألوان ثقافته وميوله. فقد ذكر عبد الغني[[22]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn22) اهتمام الإدريسي بالصيدلة والنباتات والطب، وليس غريباً أن يجمع إلى ذلك ذوقاً في الأدب وأصالة في الشعر.

وللإدريسي غير كتابه المشهور "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" مؤلفات أخرى في غير الجغرافيا مثل كتاب "المفردات" وهو كتاب في الصيدلة والأدوية، أما المصنفات الجغرافية فنذكر منها "روض الأنس ونزهة النفس" الذي يعرف باسم "المسالك والممالك"، وكتاب "روض الفرج، ونزهة المهج" وهو تلخيص لكتاب "روض الأنس" السابق ذكره، وقيل إنه مختصر لكتاب "نزهة المشتاق"، وكتاب "الجامع لصفات أشتات النبات" ويوجد منه نسخة مصورة في معهد المخطوطات بالجامعة العربية [[23]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn23).

وبالجملة فإن المصنفات الجغرافية ما عدا "نزهة المشتاق" غير معروف تاريخ تأليفها مما يقوي اعتقاد أنها قد تكون مختصرات من "نزهة المشتاق" أعدت لأهداف محددة كما في كتاب "روض الأنس ونزهة النفس" والذي ألف للملك (غليوم) الأول والي حكم صقلية بعد (روجار).

فالكتاب الروجاري "نزهة المشتاق" والخريطة العالمية هما أكبر أعمال الإدريسي المعروفة، وقد أمكن الوصول إليهما، بينما البقية لم نصل إليها كاملة وإن كان وجد لها بعض أجزاء مخطوطة وجاء ذكر بعضها في مؤلفات المعاصرين.

ثانياً: منهجه في جمع المادة العلمية

مر الإدريسي في إنجاز خرائطه وكتابه بمراحل علمية مجدولة استغرقت خمس عشرة سنة، ويحسن قبل الدخول بدراسة منهجه في إعداد أطلسه وتأليف كتابه من التعرض لمراحل جمع المادة العلمية التي بنى عليها إنتاجه العلمي وميزه عن غيره.

ويتضح في مقدمة الكتاب أنه اتبع أساليب عدة في جمع المادة العلمية لخرائطه وكتابه، ويمكن تصنيف هذه المراحل إلى أربعة أنواع:

1- القراءة.

2- المشاهدة الشخصية.

3- المقابلة.

4- البعثات الاستكشافية (التقارير).

1.2- القراءة في كتابات السابقين:

اهتم الإدريسي بكتابات الجغرافيين الأوائل على اعتبار أن المعرفة تراكمية، فقد استفاد من اليونانيين والرومان والعرب، ومن بعض المسلمين ممن سبقه في هذا المجال. وأهم من أخذ عنهم العالم اليوناني (بطليموس)، فعلى سبيل المثال، فقد استفاد الإدريسي في وصف العالم في كتابه من طريقة بطليموس في تقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم، أي أحزمة عريضة فوق خط الاستواء، غير أن الإدريسي أضاف على ذلك بأن قام بتقسيم كل إقليم إلى عشرة أقسام رأسية، ابتداء من الشرق إلى الغرب، وكل قسم من هذه الأقسام ربطه في خارطة.

ففي مقدمة كتابه "نزهة المشتاق" ذكر المصادر التي نقل عنها ما بين عرب وغير عرب، وهي كتاب "العجائب" للمسعودي، وكتاب أبي نصر سعيد الجيهاني، وكتاب ابن خرداذبة ، وكتاب أحمد بن عمر العذري، وكتاب أبي القاسم محمد بن حوقل، وكتاب جاناخ بن خاقان، وكتاب موسى بن قاسم، وكتاب أحمد بن يعقوب المعروف باليعقوبي، وكتاب إسحاق ابن الحسن المنجم، وكتاب قدامة البصري وكتاب بطليموس الأقلودي، وكتاب أرسيوس الأنطاكي. وهذه المصادر الاثنا عشر هي المراجع التي ذكرها الإدريسي على سبيل المثال لا الحصر في مقدمة كتابه.

2.2- المشاهدة الشخصية:

ذكر في هذه الدراسة في معرض الحديث عن رحلات الإدريسي أنه زار الأندلس وشمال إفريقيا ومصر وبلاد الشام وكذلك آسيا الصغرى والشرق، وأجزاء من أوربا الغربية وبخاصة سواحل إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وصقلية. ومن تتبع كتابه يلاحظ أنه عند الحديث عن مناطق زارها فإنه يسهب في الحديث عنها ويعطي تفاصيل توحي للمتتبع أنه زار هذه المناطق فعلاً، خاصة أنه أحياناً يستخدم عبارات: وقد شاهدت أو وقد رأيناه عياناً. ويبرز هذا على وجه الخصوص عند إعطاء تفاصيل عن الأندلس وصقلية لطول المدة التي قضاها هناك، فقد كان في الأولى تعليمه وفي الثانية مقامه في بلاط الملك.

مما سبق يتضح أن الإدريسي قد استفاد من منهج المعاينة كمصدر لجزء كبير من المعلومات التي بنى عليها مادة مؤلفه. ومن المعروف أن منهج المعاينة أو الملاحظة الشخصية يعد مصدراً مهماً للأبحاث ومنها البحث الجغرافي بشقيه الطبيعي والبشري. بل إن الإدريسي تعدى ذلك إلى إدراكه الاختلافات المكانية ومقارنته بينها كما اتضح ذلك في مقارنته بين أجزاء من أرض آسيا الصغرى المسكونة بغير المسلمين حين قال: «أن مقاديرها تتقارب وعماراتها تتشابه ولكنها ليست كبلاد المسلمين في حسن الترتيب»[[26]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn26).

3.2- المقابلة:

تعتبر المقابلة مصدراً مهماً من مصادر البحث، لذا كان الإدريسي حريصاً على مقابلة بعض الرحالة والتجار من البحارة الذين يرسون على سواحل صقلية حيث مقامه هناك، وسماعه منهم مباشرة زيادة في التأكيد على صحة المعلومات. وفي مقدمة كتابه أثبت أن المقابلة كانت مصدراً من مصادره وإليك جزء من مقدمة كتابه مما يفيد في هذا الشأن قال: «فلم يجد ذلك فيها مشروحاً مستوعباً مفصلاً، بل وجده فيها مغفلاً، فأحضر لديه العارفين بهذا الشأن فباحثهم عليه، وأخذ معهم فيه، فلم يجد عنهم علماً أكثر مما في الكتب المذكورة، فلما رآهم على مثل هذه الحال بعث إلى سائر بلاده، فأحضر العارفين بها، المتجولين فيها، فسألهم عنها بواسطة جمعاً وأفراداً فما اتفق فيه قولهم وصح في جمعه نقلهم أثبته وأبقاه، وما اختلفوا فيه ألغاه وأرجاه»[[27]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn27).

4.2- البعثات الاستكشافية:

يتأكد أن الإدريسي توفر له ثلاث مصادر ميدانية، فأولها رحلاته الشخصية، وثانيها مقابلاته مع العارفين من العلماء والتجار والمتجولين، وأخيراً نتائج تقارير الرحلات الاستكشافية التي دعمها (روجار) مادياً ومعنوياً، خاصة أنها في دول نصرانية قد يصعب على الإدريسي الوصول إلى معلومات قد تخفاه كعربي مسلم يحمل ثقافة مغايرة.

ويرى بعض الباحثين كحميدة[[31]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn31) أن أرجحية الإدريسي على سائر الجغرافيين العرب بما كتبه عن أوربا لا تعود لرحلاته وأسفاره في تلك الأصقاع بقدر ما تعود لما حصل عليه من الرواد الذين بعث بهم روجر إلى أقاصي أطراف أوربا مثل اسكندينافيا لاستطلاع أوصافها وتحقيق مواضعها، ولما قيده الإدريسي من أحاديث الرحالة والتجار والحجاج في السفن التي كانت ترسو بموانئ صقلية. إلى جانب ما استطاع الحصول عليه من بيانات عن البلاد النصرانية بفضل رعاية الملك (روجار) النصراني وما جمعه من خلاصة معلومات من سبقه كبطليموس والمسعودي. ولهذا نجد من جاء من بعده من الجغرافيين المسلمين ينقل عنه ما كتبه في هذا الموضوع.

2.3- كتابه "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"[[54]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn54):

وقد وجد كتابه "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"[[2]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn2) اهتماماً كبيراً من قبل المستشرقين حيث تعددت طبعات أجزاء منه بعد ترجمته - حسب اهتمام المستفيد - وربت على عشرين ترجمة لأبوابه المختصة بالبلدان المتعددة. وجاء في دائرة المعارف الفرنسية: أن مصنف الإدريسي هو أوفى كتاب جغرافي تركه لنا العرب وأن ما يحتويه من تحديد للمسافات والوصف الدقيق يجعله أعظم وثيقة علمية جغرافية[[3]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn3).

1.2.3- أهمية الكتاب:

يعتبر كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" مكملاً للأطلس وشارحاً له على أرجح الأقوال، لهذا ناسب أن تأتي دراسته لاحقة للأطلس والكرة الفضية، وذلك حسب التتبع الزمني لمراحل التأليف لدى الإدريسي. وهذا الكتاب هو الذي جعل للإدريسي هذه الشهرة بين الشرقيين والغربيين على حد سواء. ويذكر عبد الغني، أنه على الرغم مما كان للكرة الأرضية الفضية التي صنعها، وما كان لخريطته ومصوراته من شهرة عالية وقيمة علمية كبيرة، فإن "نزهة المشتاق" ظل محتفظاً بمكانته، ولا يزال إلى الآن نبعاً ينهل منه كل غارف[[55]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn55).

ويقول المستشرق الإسباني (بالنثيا) «أن الكتاب حافل بالمعلومات الصحيحة في الغالب، ومادته وافرة عن البلاد الأوربية التي تسكنها شعوب نصرانية»، ويقول عنه الباحث الهندي نفيس أحمد: «والكتاب بالتأكيد هو أكبر نموذج بارز لانصهار المعلومات الجغرافية القديمة مع المعلومات المتجددة»، وتقول دائرة المعارف الفرنسية: «أن كتاب الإدريسي في الجغرافيا هو أعظم وثيقة علمية جغرافية في القرون الوسطى»[[56]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn56).

2.2.3- سبب التأليف

بالرجوع إلى المصادر التي كتبت عن الإدريسي يتضح لنا أن هناك إجماعاً بين الباحثين على أن سبب التأليف كان بطلب من الملك (روجار)، بل إن الكتاب يسمى في بعض المصادر بكتاب روجر! لأنه كما يقول ضيف ألف من أجله[[57]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn57)، ويذكر الإدريسي نفسه أنه ألف الكتاب تلبية لطلب الملك، ولهذا يذكر الإدريسي في مقدمة كتابه «انه لما اتسعت أعمال مملكته... أحب أن يعرف كيفيات بلاده حقيقة ويقتلها يقيناً وخبرة ويعلم حدودها ومسالكها براً وبحراً وفي أي إقليم هي وما يخصها من البحار والخلجان الكائنة بها مع معرفة غيرها من البلاد والأقطار في الأقاليم السبعة...»[[58]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn58).

3.2.3- الهدف من الكتاب:

من نظرة فاحصة لمقدمة الكتاب يتضح أن الملك يهدف من الكتاب معرفة الحدود البرية والبحرية للبلدان الخاضعة له سياسياً، وتحديد موقعها بالنسبة لإقليمه وبالنسبة للأقاليم الأخرى وموقعها من الكرة الأرضية، وأيضاً دراسة البحار والخلجان في العالم مع معرفة غيرها من البلدان الأخرى، كما كان يهدف من الكتاب تغطية الجانب البشري من خلال معرفة أوضاعهم السكانية والاقتصادية والاجتماعية ومستوى التحضر لديهم عن طريق دراسة الأحوال العمرانية والسياسية. ولم يهدف للوصول لهذه المعرفة من المصادر المكتوبة فقط وإنما بالتأكد من ذلك بالمشاهدة سواء من قبل الإدريسي شخصياً أم عن طريق الرحّالة والجوالين وبعث المكتشفين لكتابة التقارير عن البلدان التي لم تصل الإدريسي معلومات عنها.

ولما كان الملك نصرانياً ويقيم في صقلية، في موقع متوسط بين العالم الإسلامي والنصراني، لهذا كان يهمه معرفة الدول الإسلامية وغيرها مما حمل الإدريسي على السعي في تحقيق هذا الهدف، خاصة وأن الملك وفر له المال والرجال مما سهل تحقيق الهدف من الكتاب الذي خطط لأجله.

7.2.3- المنهجية العلمية لدى الإدريسي:

تعد المنهجية أداة أساسية في المعالجة والتفسير، وترتبط بعدد من القواعد النظرية التي يستند إليها في التأليف. وتختلف حسب اختلاف المؤلف والتخصص. ولقد اتبع الإدريسي في عرض كتابه منهجية علمية عامة وأخرى خاصة يمكن إجمالها فيما يلي:

أ- المنهجية العلمية العامة:

1) انتهاج الأسلوب الوصفي نظراً لشيوعه في عصره وعصور سابقيه، وقد بين لنا ذلك في مقدمة كتابه حيث ذكر «... غير أنه يزيد عليها بوصف أحوال البلاد والأرضين في خلقها وبقاعها وأماكنها وصورها وبحارها وجبالها وأنهارها...» [[60]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn60)، وهذا لا يعني أنه لا يورد بعض القياسات الكمية وخاصة في المسافات إلا أن الغالب هو الوصف المبني على التحليل والاستقصاء التام للمعلومات.

2) تصويب المعلومة التي بين يديه، فلم يكن مجرد ناقل فقط وإنما كان متقصياً وفاحصاً، وبرز هذا في موقفه من بعض الخرافات والأساطير فعلى الرغم من أنه نقل بعضها على سبيل التشويق إلا أنه وقف فاحصاً وشك في صحة كثير منها.

3) حاسته الجغرافية بالمكان واضحة، والربط بين الظاهرات ومحاولة تبين السببية موجودة، والإحساس بالتغير في ظاهرات المكان وعواملها تَمَّ التعرض لها[[61]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn61).

4) أخذ بالتقليد ببعض القضايا التي سار عليها الجغرافيون السابقون له، مثل اعتبار عمارة الأرض مقتصرة على الربع الشمالي من الكرة الأرضية، لكنه لا يخلو تقليده من إضافة فعند تقليده (لابن خرداذبة) مثلاً، فيما يخص مساحة الكرة الأرضية، فقد أضاف أن استدارة الأرض بحساب أهل الهند أحد عشر ألف فرسخ وبحساب هرمس اثنا عشر ألف فرسخ، وعند تقليده بطليموس في تقسيم الكرة الأرضية إلى أقاليم سبعة أضاف إليها بأن قسم كل إقليم إلى عشرة أقسام.

5) كان منهج الإدريسي نقلة نوعية ومرحلة انتقالية من المنهج النظري في الجغرافيا إلى المنهج العملي وهذا تجلى بعد اعتماد الإدريسي على المنقول حيث عمد إلى الرحلة الميدانية وإرسال الكشوف للتأكد من المعلومات، وأيضاً استخدامه للبوصلة والخرائط البحرية الملاحية وذلك لتحديد امتدادات البحار والخلجان.

ب - المنهجية العلمية التخصصية:

تبرز جوانب هذه المنهجية عند عرض الموضوعات التي ناقشها الإدريسي ودراستها في كتابه والتي أبرزت تركيزه على الظاهرات البشرية في جغرافيته الوصفية، مع إيراد بيانات عن طبيعة الأجزاء التي كان يصفها وأسماء الظاهرات الطبيعية، وتحليل آثارها على الحياة في تلك المناطق.

ولأن الجانب الوصفي الإقليمي غالب على الكتاب كان مناسباً أن يعرض أولاً.

1- الجغرافيا الإقليمية:

2- الجغرافيا الطبيعية:

 3 - الجغرافيا البشرية:

زخر الكتاب بنواحي عديدة عن الجوانب البشرية لسكان الأقاليم التي تعرض لذكرها، فقد اهتم بشرح عناصر السكان وعادات الناس من حيث الملبس والمأكل والتقاليد الاجتماعية.

1.3- جغرافية المدن:

يغلب المنهج الوصفي على التحليلي لدى الإدريسي في جغرافية المدن، وهو بذلك لا يعطي أحكاماً أو يبني نظريات على نتائج كما هو منهج ابن خلدون مثلاً وإن كان ابن خلدون استفاد من الإدريسي في الجانب الإقليمي، ومما يميز منهج الإدريسي أنه يغلب التسلسل المنطقي في وصف معظم المدن التي تعرض لها، فنجده أولاً يحدد موقعها ثم يسجل أهم المعالم الطبيعية فيها فيصف النهر الذي تقع عليه أو البحر القريب منها أو أي ظاهرة تتميز بها، مع ذكر المسافة بينها وبين المدن المجاورة لها، ثم يتعرض للاسم الصحيح للمدينة مع تقصي لاسمها القديم، ويسلك المنهج التاريخي للتعريف بتاريخ المدينة وما مر بها من أحداث ثم أخيراً يصف أهلها ونشاطهم الاقتصادي وعمارتها، ويصف مكة المكرمة فيقول: «ومدينة مكة قديمة أزلية البناء مشهورة الثناء معمورة مقصودة من جميع الأرض الإسلامية وإليها حجهم المعروف وهي مدينة بين شعاب الجبال وطولها من المعلاة إلى المسفلة نحو ميلين وهو من حد الجنوب إلى جهة الشمال ومن أسفل جبل أجياد إلى ظهر جبل قعيقعان ميل والمدينة مبنية في وسط هذا الفضاء وبنياتها حجارة وطين وحجارة بنياتها من جبالها وأسواقها قليلة وفي وسط مكة مسجدها الجامع المسمى بالحرم»[[74]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn74).

ويطيل الإدريسي في وصف المدن التي زارها أو التي عاش بها، بحكم معرفته التامة بها، مثل مدن الأندلس والمغرب وصقلية، ويستعمل عبارات وعاينا وشاهدنا، وهذه تدل على عنايته بالمعلومة وتسجيلها.

2.3- الجغرافيا الاقتصادية

تعد الجغرافيا الاقتصادية الفرع الرئيسي في الجغرافية البشرية، ولعل استطراد الإدريسي بفروعها كغيره من علماء الجغرافيا يرجع إلى صلتها بحياة الناس ومعاشهم، وموقع الإدريسي في صقلية كمدينة تلتقي فيها تجارة الشرق مع الغرب.

وتأخذ الأسواق التجارية العامة والخاصة مكان الاهتمام فيصف سوق عكاظ بقوله: «وسوق عكاظ قرية كالمدينة جامعة لها مزارع ونخل ومياه كثيرة ولها سوق... وذلك يوم الأحد يقصد إليها في ذلك اليوم بأنواع التجارات المحوج إليها أهل تلك الناحية فإذا أمسى المساء انصرف كل أحد إلى موضعه ومكانه ومن سوق عكاظ إلى مدينة نجران خمس مراحل» [[75]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn75).

ونلاحظ الاهتمام بأنواع التجارات، والسلع والغلات التي يتاجر بها في كل بلد فعند وصفه مدينة أشبيلية يذكر: «ومدينة إشبيلية مدينة كبيرة عامرة ذات أسوار حصينة وأسواق كثيرة وبيع وشراء وأهلها مياسير وجل تاجراتهم بالزيت يتجهز به منها إلى أقصى المشارق والمغارب براً وبحراً» [[76]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn76).

وللغلات نصيب كبير من اهتمام الإدريسي حين يصف المدن ومثال ذلك عند وصفه الطائف يقول: «والطائف منازل ثقيف وهي مدينة صغيرة متحضرة مياهها عذبة وهواؤها معتدل وفواكهها كثيرة وضياعها متصلة وبها العنب كثير جداً وزبيبها معروف»[[77]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn77).

ثم نتابع اهتمامه بالصناعة عند قوله: «وبالطائف تجار مياسير وجل بضاعتهم صنع الأديم وأديمها عالي الجودة رفيع القيمة وبالنعل الطائفي يضرب المثل»[[78]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn78).

ويضيف حسن، ويبدي الإدريسي اهتماماً خاصاً بمصايد الأسماك، واللؤلؤ، والمرجان. وقد وصف صيد السمك وخاصة التنين الكبير الذي يخرج من البحر قرب مدينة سبتة. أما صيد المرجان من شجره أو شعبه المرجانية في مياه (سبتة) المغربية فقد تعرض له الإدريسي، وإن كان لم يحدثنا عن طريقة صيده كما تحدث عن طريقة صيد اللؤلؤ من البحرين شائقاً ممتعاً[[79]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn79).

3.3- الجغرافيا الاجتماعية:

كان كثيراً ما يكتب عن عناصر السكان في المناطق والمدن. ويتناول أسباب توزيع القبائل المختلفة في المناطق التي توجد بها، كما يوضح أسباب تميز عنصر السكان بالخصائص التي تميزهم. وعند الحديث عن عدد من المدن المتتالية كان يحرص على ذكر الغرباء من السكان من العناصر السائدة في المنطقة التي تقع فيها المدينة.

وقد أشار إلى أثر المناخ على الإنسان عند مقارنته سكان الأقاليم المختلفة فيذكر أن أهل هذا الإقليم الأول والثاني وبعض الثالث كانت ألوانهم سوداء وشعورهم مفلفلة لشدة الحر وإحراق الشمس لهم بضد ألوان أهل الإقليم السادس والسابع.

ويضيف عبد الغني[[80]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn80) ويبدو اهتمام الإدريسي بسكان البلاد التي زارها ويصف أشكالهم وأخلاقهم. كما أنه اهتم بتوزيع القبائل على أجزاء المنطقة التي يتعرض لها، ثم إنه لم يترك الحديث عن العادات والتقاليد لدرجة أنه يورد قصصاً في وصف ذلك تبعث على الضحك، ولعله في ذلك يسعى إلى طرد الملل عن القارئ لكتابه الطويل.

4.3- الجغرافيا الدينية واللغوية:

بالإضافة لعناية الإدريسي بالحديث عن المسلمين، نجده أيضاً يلقي اهتمامه بالديانات الأخرى، فقد تحدث عن تجمعات اليهود في أرض الأندلس، وذكر أنهم يسكنون في جوف المدينة متحصنين ولا يسمحون للمسلمين في دخول أحيائهم وهم حذون في هذه الحصون[[81]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn81).

ويمكن ملاحظة قبوله لروايات بعض الأخبار المتعلقة بتوزيع الأضرحة كتصديقه ونقله أن ميزاب الكعبة يصب على قبر إسماعيل، ولعل ذلك يرجع لإقامته بالمغرب حيث انتشار الصوفية وقبوله لثقافة الاهتمام بالأضرحة. ومن جهة أخرى وفي أكثر من مدينة يدخلها يقوم بوصف مساجدها، ويلحظ عنايته بالمساجد الثلاث (الحرم المكي والمدني وبيت المقدس) فقد أسهب في وصفها.

أما عن عنايته بالجانب اللغوي فيورد عبد الغني، أن الإدريسي يخص أهل (شلب) الأندلسية بأنهم عرب من اليمن، وهم يتكلمون بالكلام العربي الصريح. وهم فصحاء نبلاء[[82]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn82).

5.3- الجغرافيا السياسية:

كان للأحداث السياسية التي مرت بأسرة الإدريسي دور في جعله يعطي الجانب السياسي أهمية من خلال وصفه للبلدان. فعند وصفه لأي بلدة كان يتعرض لتاريخها السياسي من خلال التعرض لمن حكمها وأبرز الأحداث السياسية التي مرت بها، ويقوم بالربط بين الآثار التاريخية القائمة والأحداث السياسية التي مرت على هذه المنطقة.

ولما كانت أسوار المدن جزءاً هاماً في تحصين البلاد من العدو، فقد اعتنى بوصف أسوار كل بلد يمر به، ومن ذلك وصفه لمدينة تلمسان، حيث يقول: «وتلمسان مدينة أزلية ولها سور حصين متقن الوثاقة وهي مدينتان في واحدة يفصل بينهما سور ولها نهر يأتيها من جلبها المسمى بالصخرتين وعلى هذا الجبل حصن بناه (المصمودي) قبل أخذه تلمسان ولم تزل المصامدة قاطنين به إلى أن فتحوا تلمسان»[[83]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn83).

ولم يغفل الإدريسي دور العدل في قبول المحكومين للحاكم ومن ذلك قوله: «وفي هذه الجزيرة أمير قائم بنفسه وقد رضيه أهل الساحلين لعدله ومتانة دينه ولا يلي مكانه إذا مات إلا مثله في العدل والقيام بالحق»[[84]](https://www.alukah.net/library/0/48342/%22%20%5Cl%20%22_ftn84).

قضى معظم حياته متجولاً ما بين بلدان آسيا وأوروبا وإفريقيا، إلى أن استقرّ أخيرا في بلاط ملك صقلية روجر الثاني النورماني الذي قرَّبه من بلاطه كثيراً وطلب منه أن يؤلّف كتاباً في جغرافيا العالم، وبعد خمسة عشر عاماً من العمل الدؤوب أبصر الكتاب النور وسمَّاه "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"، فخرج هذا الكتاب كموسوعة جغرافية قيّمة بقيت المصدر الأول لعلماء أوروبا والشرق لأكثر من ثلاثة قرون،

ولأهمية هذه الموسوعة كانت من أوائل الكتب العربية التي عرفت الطباعة، وبقيت تطبع وتنشر كاملة بالعربية واللاتينية والفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنكليزية حتى عام 1957، وذكر سيبولد أنه أجرى طباعة أجزاء منها، فيقول: نشرتُ أقساماً من هذه الموسوعة مع 71 خريطة، وطبع دوزي القسم المختص بالمغرب والسودان ومصر والأندلس عام 1864 في ليدن وطبع روزون ملر وصف الشام وفلسطين في ليبسك عام 1928، وطبع أماري وغيره القسم المتعلِّق بإيطاليا عام 1885 في روما، وطبع كوندي الأصل العربي مع الترجمة الإسبانية للأقسام التي تخص جغرافية الأندلس سنة 1799 في مدريد، ويصف سيبولد الموسوعة قائلاً: إنها مبنية على الأصول العلمية والحقائق الفنية الثابتة لذلك العهد والتي لا تختلف كثيراً عمَّا هو ثابت في عهدنا هذا… . تميَّز الإدريسي بدقة حسابه لأطوال وعروض البلاد المختلفة، فلم يكتفِ بما اتفق عليه العلماء بل لجأ إلى أساليب جديدة ليتحقق من صحة المعلومات ودقتها، لهذا استعمل ما أسماه "لوح الترسيم"، ويصف سيبولد هذا اللوح بقوله: هو لا شك تصميم جغرافي للكرة الأرضية، وبعبارة أدق هو مشروع خريطة العالم التي وضعها الإدريسي فيما بعد، لقد وضع عليها مواقع البلدان المختلفة بواسطة بركار خاص بناء على المعلومات التي جمعها، ومحققاً بعناية فائقة المواقع المذكورة واقفاً على حقيقة بعض المعلومات المتضاربة، وهذا هو الإنجاز العظيم الذي أدخله الإدريسي على خريطة العالم، فجعلها تقرب من وضعها العلمي الصحيح التي هي عليه الآن. قسم الإدريسي النصف الشمالي للكرة الأرضية إلي سبع مناطق مناخية متباينة. ثم قسم كلا منها بدوره إلي عشر قطاعات متساوية في عدد خطوط الطول بها. ورسم لكل قطاع من هذه القطاعات السبعين خريطة مستقلة بحيث كونت الخرائط السبعون في مجموعها خريطة شاملة للعالم عرفت بخريطة الإدريسي وهي أدق ما وصل إليه علم الجغرافيا وفن رسم الخرائط حتى ذلك العصر. وتميزت هذه الخرائط بأنها كانت مبنية علي معرفة راسخة بكروية الأرض كما أنها تميزت بأنها توضح الملامح الجغرافية لأوربا بدقة غير مسبوقة في أي خريطة أخري كما أن هذه الخرائط كانت تظهر تفاصيل البحر المتوسط بدقة عالية غير مسبوقة . صنع الإدريسي لروجر الثاني كرة من الفضة رسم علي سطحها خريطة العالم لتصبح بذلك ممثلة للكرة الأرضية وكان قطر الكرة يبلغ المترين طولا ووزنها يقدر بوزن رجلين . وقد فقدت هذه الكرة في عصر الجهل والتعصب التي سادت بعد عصر النورمان الأولين. كتب الادريسي العديد من المؤلفات ونذكر منها :

يقول الإدريسي عن تميُّز سكان قرطبة بأنهم أشراف الناس وعلماؤهم، وأرفعهم مكانةً!: «ولم تخلُ قرطبة قَطُّ من أعلام العلماء وسادات الفضلاء، وتُجَّارها مياسير لهم أموال كثيرة وأحوال واسعة، ولهم مراكب سَنِيَّة وهممٌ عَلِيَّة»[[4]](https://islamstory.com/ar/artical/20383/%D9%82%D8%B1%D8%B7%D8%A8%D8%A9-%D9%83%D9%85%D8%A7-%D9%88%D8%B5%D9%81%D9%87%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%A1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AF%D8%A8%D8%A7%D8%A1#_ftn4).

**محاضرة رقم 04**

**البذور الجنينية الأولى ذات الخلفية الأنثربولوجية في الرحلات العربية القديمة لبلدان المغرب العربي**

**رحلة ابن بطوطة نموذجا**

**أولا : الرحلة لغة و اصطلاحا**

عرف العرب الرحلة كغيرهم من الأمم الأخرى منذ أزمنة بعيدة ، تعود إلى ما قبل الإسلام ، حيث قامت حياتهم على الحل و الترحال بحثا عن الكلأ و الماء ، فضلا عن الحركة الدائبة للرعي و الصيد ، وصولا إلى الحركة التجارية داخل الجزيرة العربية أو خارجها ، غير أنها لم تدون ، و كل ما وصلنا منها لا يتعدى إشارات ضمن مضامين الشعر الجاهلي أو تراجم الشعراء ، سجلها المؤرخون في مصنفاتهم .

 أما الرحلة بعد مجيء الإسلام فقد كان لها شأن آخر ، فقد توسعت آفاقها و تنوعت دوافعها و اختلفت باختلاف الأغراض الإنسانية الجديدة التي دعا إليها الإسلام ، و أخذ المسلمون يجوبون البلاد ، شرقا و غربا ، شمالا و جنوبا ، فكثـــرت الرحلات و بلغـــت ذروتـها ، و ارتفـع شأنــها و زادت قيمتـــها ، و من هنا أصبحت الدعوة إلى كتابتها ضرورة ملحة .

الرحلة من هذا المنظور موضوع مهــم ، جدير بالبحث و الدراسة ، إذ تمثل جزءا مهما من التراث الفكري العربي و الإسلامي ، تحتوي على تجربة تعكس صورة الإنسان عبر العصور ، فالإنسان رحال بطبيعته ، تواق أبدا إلى المعرفة ، و ارتياد المجهول ، و حب الاكتشاف ، فالرحلة هدف يتمناه العقل و تسعى إليه الروح . هي ضرورة من ضرورات الحياة ، لا يمكن فصلها عن تاريخ الإنسان ، و ذلك لأنه يريد أن يعرف ما حوله من الأشياء المتنوعة و الأمكنة المختلفة ، و يشاهدها مباشرة بعينيه ، و يسمع من الناس أخبارهم و أحوالهم بأذنيه ، فــلقد عبـــر الإمام الشافعي عن ضرورة الرحلة بقوله :

سافر تجد عوضا عمن تفارقه     و انصب فإن لذيذ العيش في النصب

إني رأيت وقوف الماء يفسده     إن سال طاب وإن لم يجر لم يطب

والشمس لو وقفت في الفلك دائمة   لملها الناس من عجم ومن عرب

 فما مفهوم الرحلة لغة و اصطلاحا ؟

1. **الرحلة لــغة :**

تكاد المعـــــاجم اللغوية من مثـــــل : معجــم مقاييـــس اللغــة لابــن فــــارس [[38]](#footnote-38) و لسان العـــرب لابــــــن منظور[[39]](#footnote-39) ، و القاموس المحيـــط للفيـــروزآبـــادي[[40]](#footnote-40) ، و غيرها من المعاجم اللغوية التراثية ، تجمع على أن الرحلة هي اسم للارتحال ، أصلها مشتق من مادة : " رحل " ، فــهي من رحل يــرحل ، إذا مضى في سفر ، فالرحلة لغة هي السفر ، و الجوهر في الرحلة و السفر هو الحركة و الانتقال أو الارتحال من مكان إلى آخر.

يتكرر هذا المعنى في ثنايا المعاجم و المؤلفات العربية ، ففي موسوعة الرحلات العربية ، الرحلة لغة هي : " الارتحال من مكان إلى مكان ، و من حالة إلى حالة" ، و هي : " فعل سبق كل الأفعال ، و سمة سبقت كل السمات ، و تحولت إلى حلم و شوق ، تتطلع إليه كل نفس وهاجس ملح في أعماق الكثير من المخلوقات ، حتى الحيوان و الطير ..."[[41]](#footnote-41) ، فالرحلة حركة و تنقل ، و الحركة و التنقل من مقتضيات الحياة ، وطبيعة البشر وسائر المخلوقات الحية ، و في هذا السياق يمكن الاستشهاد بما قاله أبو القاسم التكروري : " الانتقال و التنقل يعطي للرحلة فضاءين ، الأول الأصلي يمتلكه ، و الفضاء الثاني يقتحمه الرحالة ، فيلاحظ و يشاهد مجموعة من الأشياء المادية ، و يفكر في قضايا أخرى روحية ، كل ذلك يتم من خلال الرحلة التي يجسدها وقوفه عبر محطات جغرافية و ثقافية و عمرانية جديدة و غريبة عن مسامع و تجربة الرحالة الحياتية في وطنه الأصلي " [[42]](#footnote-42)

و بما أن الرحلة لا تقوم إلا بفعل السفر، فلا رحلة بدون سفر، باعتبارها تدور حول متطلباته الأساسية التي يمثلها فعل الحركة و الانتقال من جهة ، و الوسيلة و المركب من جهة ثانية ، و القوة و الجهد من جهة ثالثة ، و هذه جميعها من متطلبات الرحلة كسفر ، و السفر معاناة و هو كما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم قطعة من العذاب .

و عليه فالرحلة كما يقال: " لا يقوم بها إلا شجاع مغامر، لا يخشى الأهوال ، و لا يضعف أمام الأخطار ، يتحدى الصعاب ، و يتجلد مع الألم، يقتحم الفيافي و يركب الأمواج ... و بذلك يأخذ صفة البطل " [[43]](#footnote-43) .

 كما أنه لا رحلة مكتوبة دون رحلة انتقال ، إلا في تلك الرحلات التي عادة ما تعرف بالرحلات الخيالية .

 **2 - الــــرحلة اصطلاحا :**

 الرحلة بالمعنى الاصطلاحي البسيط هي : كتابة يحكي فيها الرحالة أحداث سفره وما شاهده ، و عايشه من أحداث ، مازجا ذلك بانطباعاته الذاتية حول المرتحل إليهم .

 فهي كما عرفها الباحث سعيد يقطين:" عملية تلفيظ لفعل الرحلة " [[44]](#footnote-44)

لكن هذا المعنى البسيط سرعان ما يستعصي إدراكه عندما يتداخل مع خطابات أخرى لتعدد مضامين الرحلة ، و هو الأمر الذي يؤدي إلى صعوبة القبض على تعريف يجمع في حده زخم الخصوصيات والتنويعات في النصوص الرحلية العربية .

ولعل هذه الصعوبة هي التي حدت ببعض معاجم المصطلحات إلى تجنب صياغة تعريف اصطلاحي لهذا الفن ، فمعجم مصطلحات الأدب لم يعرض فيه صاحبه مجدي وهبة للرحلة بأي وجه من الوجوه ، واكتفى فقط بإشارة مقتضبة للرحلة الخيالية [[45]](#footnote-45) .

 أما صاحب المعجم الأدبي -جبور عبد النور - فرغم حديثه عن الرحلة لم يقدم تعريفا اصطلاحيا لها بالمعنى الدقيق ، بل اكتفى بكلام عام ، يقول : "تمثل الرحلة في الأدب العربي منزلـة رفيعـة ، وأصبحت من الفنون الشائعة في معظم بلدان العالم [[46]](#footnote-46) . ثم يشيـر إلى أن الإثارة التي تتميـز بها الرحلة "متأتية من الوصف الطريف للواقع ، والسرد الفني للمغامرة الإنسانية ، والعواطف المحركة للبشر، ونابعة أيضا من أنواع الشخصيات التي تبرزها للقارئ " .

إن ما قدمه جبور عبد النور، في كلامه السابق ، لا يمكن عده تعريفا اصطلاحيا للرحلة بأي حال من الأحوال .

وقد سارت الموسوعة العالمية Encyclopédie Universalis على النهج ذاته ، فاكتفت بالإشارة إلى أن الخصيصة الأساسية للرحلة هي التنوع ذو المظاهر المختلفة ، وأن الرحلة تدخل ضمن السيرة الذاتية لأن المؤلف والراوي والرحالة هم شخص واحد .

بهذا خلت المعاجم والموسوعات السابقة الذكر من تعريف اصطلاحي للرحلة .

أما المعاجم التي حاولت الاقتراب من المعنى الاصطلاحي للرحلة فيمكن ذكر التعريف الذي ورد في قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية : عربي-إنكَليزي- فرنسي ، يقول هذا التعريف : "أدب الرحلات هو نوع أدبي يقوم على وصف الأديب لما شاهده في رحلاته ، من عمران ، وأحداث ، وأشخاص ، وعادات ، وتقاليد ، وغيرها [[47]](#footnote-47) .

والملاحظ على هذا التعريف الأخير أنه يقصرها على الأديب و يدرج الرحلة ضمن فنون النثر الأدبي .

ولا نكاد نجــد لها تعريــفا اصطــــلاحيا مختصرا إلا لــدى أصحاب المعجـــــم الوسيـــــط ، الذي يقول : " تطلق الرحلة على كتاب يصف فيه الرحالة ما جرى "

بعد هذه الملاحظات على التعاريف السابقة ، تبقى الرحلة عبارة عن مجموع الكتابات التي لها علاقة بفعل الإنسانية ، تخطها ذات مركزية ، هي ذات الرحالة ، تتنافس فيها على مستوى المضامين معارف متنوعة: تاريخية و جغرافية و دينية وأدبية و إثنوغرافية ... وعلى مستوى الأشكال تنفرد بأهمية خاصة في مجال ملاحظة و رصد الواقع كما هو ، دون اللجوء إلى الخيال

 وهذا الغنى والتنوع في المضامين و الخصوصية في الأشكال يسمح بتشبيه الرحلة بفناء بيت تنفتح فيه أبواب حجرات متعددة ، و كل باب يجد فيه مبتغاه ، " إذ تتوفر فيه مادة لا ينضب معينها لا للمؤرخ أو الجغرافي فحسب ، بل أيضا لعلماء الاجتماع والاقتصاد ومؤرخي الأدب والعلم والدين ، وللغويين وعلماء الطبيعة " [[48]](#footnote-48).

إن هذه الطبيعة الغنية للكتابة الرحلية جعلت دراستها تتجه اتجاهات مختلفة تبعا لاهتمام الدارس ، وهكذا جعلها المؤرخ نصا تاريخيا يأخذ منه كثيرا من المعلومات النفيسة المتصلة بالبلدان المزورة ، وجعلها الجغرافي مصدرا يستقي منه ما يورده الرحالة من معلومات جغرافية عن الأماكن التي مر منها ، كما يجد فيها الباحث الإثنوغرافي كثيرا مما يود معرفته عن الشعوب التي تحدث عنها الرحالة ، كما يجد فيها الباحث في تاريخ الأفكار ما يود معرفته عن ثقافة الذات التي يجليها الرحالة بمقارنتها بثقافة الآخر ، ويجد فيها الدارس الأدبي أنماطا أسلوبية ، وأنواعا أدبية أفرزتها ظروف اجتماعية وثقافية عاش الرحالة في أحضانها ، ويجد فيها غير هؤلاء مبتغاهم من المعلومات والمعارف التي تزخر بها ...

**ثانيا: دوافع الرحلة**

تتعدد الأسباب و الدوافع التي تدفع بالإنسان للقيام بالحركة و التنقل، و تحمسه لمغادرة مكان الإقامة ، و تجبره على اختراق الآفاق البعيدة ، أملا في تحقيق رغبته و إشباع حاجته ، و هي و لا شك ، تختلف من شخص لآخر ، كما تختلف من زمن إلى زمن ، و كما يقول صلاح الدين علي الشامي : " فمن شأن دوافع معينة أن تدعو الإنسان – الفرد أو الجماعة – دعوة صريحة أو ملحة ، لكي يخترق حاجز المسافة ، و لكي يتحمل مشقة السفر و متاعب الاغتراب وصولا إلى غاية مباشرة أو تحقيق لهدف معين " [[49]](#footnote-49)

ثم يواصل مبرزا أهم دوافع الرحلة من خلال أهدافها التي تسعى إلى تحقيقها قائلا : " إن الرحلة اعتبارا من القرن السادس الهجري ( العاشر الميلادي ) انطلقت على أوسع مدى ، و تجاوزت ديار المسلمين ، على أمل أن تحقق أهدافا متنوعة ، اقتصادية و هي تعمل لحساب التجارة ، و دينية و هي تعمل لحساب فريضة الحج ، و إدارية و هي تعمل لحساب العلاقات بين الدول الإسلامية و مجموع الدول الخارجية ، و علمية و هي تعمل لحساب العلم و طلب المعرفة " [[50]](#footnote-50)

و في إطار هذه الدوافع المشار إليها في هذا الرأي ، و هي دوافع : اقتصادية و دينية و إدارية و علمية ، هناك دوافع أخرى يمكن إضافتها من مثل دوافع الضرورة و دوافع السياحة و الاستكشاف.

 **1-: دافع الضرورة**

تتحكم في هذا الدافع سوسيولوجيا و أنثربولوجيا نظرية الطرد و الجذب ، قد يكون هذا الدافع بسيطا مثل الفقر و الاضطهاد ، و العزلة الاجتماعية ، و قد يكون صعبا مثل المجاعة و الحرب و الكوارث الطبيعية ، و قد يكون بنائيا مثل الانفجار السكاني ، و هي كلها دوافع خارجة عن إرادة الإنسان ، تضطره للقيام بالرحلة باتجاه مكان الجذب ، بحثا عن العيش ، أو هروبا من ظلم الحاكم ، أو يأسا من المجتمع و ما حل به من حروب أو نزعات ، أو ظروف اجتماعية قاسية ، و ويلات و نكبات ، و تصبح الرحلة هنا ضرورة ملحة و وسيلة للنجاة ، و هذا ما عبرت عنه الباحثة نوال عبدالرحمن الشوابكة بقولها : " عرف الإنسان الرحلة منذ أن عرف الحياة على الأرض ، و حملته اليابسة ، و ارتبط بها و أحبها لما وفرته له من أمن و استقرار ، إلا أنه قد يتعرض لعارض يدفعه لهجر وطنه فيغادره ، بحثا عن الكلأ و الماء ، و هربا من مصيبة كظلم حاكم أو أمير ، أو يأسا من المجتمع ، و ما قد حل به من حروب و نزعات ، و ظروف اجتماعية قاسية ، و ويلات و نكبات " [[51]](#footnote-51) .

 و من الرحلات التي يمكن الاستشهاد بها في هذا السياق ، " رحلة أبي بكر بن العربي **(** 468ـ 543ه‍ ) الذي كان أول من استخدم في كتابته لفظ "رحلة " ، بحيث سمى رحلته " ترتيب الرحلات " و هي رحلة لا تزال في حكم الضياع ، ذكــرها إحسان عبــاس في دراسته التي تحمل عنوان : " رحلة أبي بكر بن العربي " ، الذي عبــر عن دافع رحلتـه قائلا : " فدفعت الضرورة إلى الرحلة ، فخرجنا و الأعداء يشمتون بنا فخرجنا مكرمين ، أو قل مكرهين ..." [[52]](#footnote-52) ، و هذا التصريح ، إشارة واضحة لا تحتمل التأويل إلى أن الرحلة كانت بدافع الضرورة ، فرضها الوضع الاجتماعي المتأزم الذي آل إليه المجتمع الأندلسي خلال تلك الفترة الزمنية نتيجة ما حل به من اضطرابات .

**2 : الدافع الديني**

يمثل هذا الدافع ، السبب الرئيسي لأغلبية الرحلات العربية ، و يتعلق ب :

* شد الرحال من كل حدب و صوب إلى الحجاز و الأماكن المقدسة ، لأداء فريضة الحج ، استجابة لقوله تعالى : { و أذن في الناس بالحج يأتوك رجالا و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق } – سورة الحج الآية 27 ، و قوله : { و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا و من كفر فإن الله غني عن العالمين } – سورة آر عمران ، الآية 97 .

- كما يتعلق بشد الرحال من أجل الالتحاق بالجهاد لرد العدوان على المسلمين ، و هو دافع رأى فيه أهل الفتيا بأنه يعطي الأسبقية على الحج .

- كما يتعلق بشد الرحال للقيام بزيارة أضرحة الأنبياء و الصحابة و رجال الصلاح و الأمكنة المقدسة ، و عادة ما يختص هذا الدافع برجال التصوف .

يعرف النوع الأول من الرحلات ب : الرحلات الحجازية أو الحجية ، أما النوع الثاني ، فيعرف بالرحلات الجهادية ، أما النوع الثالث ، فيعرف بالرحلات الزيارية أو الروحية ، و كل هذه الأنواع الثلاثة فيها من التراكم الكمي و الكيفي ما يستحيل على الباحث عده أو حصره ، بحيث تعد الصنف الأول من الكتابات الرحلية في التراث الفكري العربي.

و خير مثال على هذا الصنف من الرحلات في التراث الفكري العربي الإسلامي هي الرحلة المنسوبة لابن جبير الأندلسي ، و التي توصف بأنها أول رحلة حجية مدونة ، حيث تعرف ب : "رحلة ابن جبير" .

 **3 - : الدافع العلمي**

تمثل الرحلة في طلب العلم أهمية كبيرة ، و تشكل سمة بارزة في حياة المجتمعات البشرية ، فهي ظاهرة حضارية قديمة لعب فيها العلماء دورا بارزا في نشأة الحضارات العليا في التاريخ ، لقد كانوا – و برغم ظروف الاتصال الصعبة التي عانوا منها - آخذين بمسلك الرحلة كسبيل للتعلم و التثقيف .

تذكر لنا المصادر التاريخية على سبيل المثال بأن أفلاطون قد رحل من اليونان إلى مصر و استلهــم منها نمــوذج دولته التي كان يحلـــــم بها ، كما رحل إليها كذلك فيتاغورس و حمل معه منها مبادئ الهندسة و فن بناء الأهرامات و هندسة السدود ، و الأقنية لجلب الماء و غير ذلك كثير ، و في هذا يقول أبو الحسن العامري : " نقل فيثاغورس من مصر العلوم الثلاثة : علم الهندسة و علم الطبائع و علم الدين إلى بلاد اليونان " [[53]](#footnote-53)

و تكفي الإشارة في مجال حركة الاتصال الثقافي اليوناني المصري إلى قيام الإسكندرية التي أصبحت مدينة يونانية في أرض مصرية ، حيث عرفت مكتبتها الشهيرة كيف تغني العلم في ربوع العالم بأسره ، و كانت رحلات العلماء إليها من كل صوب متواصلة متعاقبة .

و لأن الرحلـــة في طلــب العلم ليست حكــرا على أمــة دون أخـــرى ، فللأمة العربية شأن عظيم في مجال الرحلات العلمية ، فلم يـــكن الدافع الدينـــي وحده هــو الذي دفــع بالكثيــر من العرب و المسلمين إلى القيام بالرحلة ، بل كــان طلــب العلـــم دافعا آخـــر لرحلتهم ، و هو أمر منتظر من قوم كان أول ما أوحي به إلى نبيهم " اقرأ باسم ربك الذي خلق " ، و متوقع من أناس حثهم نبيهم على طلب العلم و لو كان في الصين .

 فمن منطلق القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة ، تنبه علماء العرب و المسلمين لأهمية الرحلة في طلب العلم و وجوب السعي لأخذ المزيد منه ، يتضح ذلك من قوله تعالى من سورة الكهف ، من الآية 60 إلى الآية 82 : " و إذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا ...و ما فعلته عن أمري ذلك ما لم أستطع عليه صبرا " ، و هو أوضح مثال لرحلة موسى مع الخضر ليتعلم منه ، كما يتضح ذلك أيضا من قول رسول الله صلى الله عليه و سلم لأبي ذر الغفاري : " لئن تغدو فتعلم آية من كتاب الله ، خير لك من أن تصلي مائة ركعة ، و لئن تغدوا فتعلم بابا من العلم عمل به أو لم يعمل به خير من أن تصلي ألف ركعة " [[54]](#footnote-54) ، و الحديث عبارة عن تفضيل العلم على العبادة .

و هكذا أصبح العلم في عرف المسلمين فريضة : طلبه عبادة ، و البحث عنه جهاد ، و للتذكير ، لم يقتصــر العلــم على التفقـــه في الدين ، و إنما اتسع ليشمل كل علم تنهض به حياة المسلمين ، و من ثم قالوا : " كل العلم يقوم به الدين " .

من هذا المنظور أصبحت الرحلة بغرض العلم ضرورة ملحة لتعلم العلوم و المعارف ، و لعبد الرحمن بن خلدون في مقدمته الشهيرة قول في أهمية الدافع العلمي للرحلة : " إن الرحلة في طلب العلم و لقاء المشيخة مزيدة كمال في التعليم ، و ذلك أن البشر يأخذون معارفهم و أخلاقهم و ما ينحلون به من المذاهب و الفضائل تارة علما و تعليما و إلقاء ، و تارة محاكاة ، و تلقينا بالمباشــرة ، إلا أن حصول المحــاكاة عن المباشــــرة و التلقين أشد استحكاما ، و أقوى رسوخا ، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات و رسوخها ، فالــرحلة لا بـد منها في طلــب العلــم لاكتساب الفوائـــد و الكمــال بلقاء المشايـــخ و مباشــــرة الرجال " [[55]](#footnote-55) .

 و كمثال عن الرحلات العلمية في تراثنا الفكري العربي تستوقفنا الرحلات العلمية بين الأندلس و المشرق .

 يقول أحمد أمين في كتابه ظهور الإسلام : " ما إن حل القــرن الثالث الهجري ، حتى غدت الرحلة العلمية لدى الأندلسيين هدفا يسعون إليه كأنه فريضة ثقافية يؤدونها ، بل إن العالم منهم إذا لم تكــن له رحلــة ، كان يعاب لديهم كأنه بذلك قد لحقه نقص كبير في شخصيته العلمية " [[56]](#footnote-56) .

كانت الرحلة و بالذات عند الأندلسيين شرطا لازما للتصدر العلمي ، لأنها تعني اعترافا بأهلية الشيخ المتصدر ، و تتعاظم هذه الأهلية بغزارة مشيخته و التي تثبت اتصاله بعدد ضخم من العلماء في الأمصار المختلفة .

فقد رحل بعض الأندلسيين إلى المشرق، وندبوا أنفسهم لتحصيل علم من علومه، والتبحّر فيه. منهم من تقصر رحلته، فيكتفي بالرحلة إلى المغرب، فإذا زاد شيئاً رحل إلى مصر، ومنهم من له جرأة ومقدرة على الرحلة الطويلة، فيرحل إلى المغرب، ومصر، والشام، والعراق وما إلى ذلك، وهؤلاء الرحّالون كانوا يتبحّرون في علوم مختلفة، فمنهم من يقصد في رحلته الفقه، والتفسير، والحديث، والقراءات، وهم العدد الكثير، ومنهم من رحل يطلب الأخلاق، وعلم السياسة، ومنهم من رحل للتبحّر في النحو والصرف، ومنهم من رحل للتصوف، ومنهم من رحل لطلب الفلسفة والعلوم الدخيلة.[[57]](#footnote-57)

و ما ذكره المقري في كتابه نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب يكشف لنا عن كثرة الطلاب الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق بغرض العلم ، قوله : " و ليس بالإمكان حصر عدد الراحلين ، و لكن يمكن القول عن الرحلة سعيا لتحصيل العلوم و المعارف أنها أصبحت تمثل ظاهرة من ظواهر الحياة العلمية في الأندلس " [[58]](#footnote-58)

تنوعت رغبات الرحالة الأندلسيين إلى المشرق ، فمنهم من طلب العلوم النقلية و منهم من آثر العلوم العقلية و منهم من جمع بين هذه العلوم ، فما تميز به الأندلسيون هو حرصهم على تعلم جميع العلوم و المعارف .

و هكذا أثمرت الرحلات العلمية للأندلسيين، وامتلأت الأندلس بآلاف الكتب والمصنفات في مختلف فروع العلم والمعرفة.ونشروا ما تعلموه على أيدي علماء المشرق . ووضعوا أيديهم في أيدي من رحل إليهم من المشرق ، وكوّنوا مدرسة واسعة ، حدودها حدود الأندلس، فأخذوا يدرِّسون ، ويؤلِّفون ، ويترجمون ، و كما يقول أحمد أمين كانت هذه هي النواة الأولى التي أنتجت العلماء في الأندلس من كل صنف.[[59]](#footnote-59) وبِهذه الطريقة نقلت حضارة الشرق ومدنيته وعلومه وآدابه إلى الأندلس.

جدير بالذكر أن نشير إلى أن رحلات الأندلسيين باتجاه المشرق كانت إلى عواصم الأمصار الإسلامية المشهــورة من مثل تلمسان و بجاية في الجزائر و القيــروان في تونس و الفسطاط و الإسكندرية في مصر ، و بغداد و الكوفة و البصرة في العراق ، و مكة و المدينة في الحجاز ، و دمشق و حلب في الشام ، و القدس في فلسطين ، و لا يعني ذلك اقتصار هذه الرحلات على هذه الأماكن ، و إنما تجاوزتها إلى المناطق النائية من الشرق الإسلامي مثل خراسان و بلاد فارس ، غير أن العراق و مصر و الحجاز هي أهم الأقاليم التي توجه إليها الأندلسيون بالرحلة .

و حسبنا أن نستقرئ كتاب نفح الطيب للمقري لنتعرف على عدد كبير من علماء الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق طلبا للعلم و رغبة في الاتصال بعلماء المشرق الإسلامي ، نذكر منهم : العلامة الفقيه **أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفي سنة (** 474ه. دخل بغداد وأقام بِها ثلاث سنين فتلقى العلم عن فقهائها ومحدثيها كأبي الطيب الطبري ، وأبي إسحاق الشِّيرازي والصَّيْمَري . وأقام بالموصل حيث لقي هناك أبا جعفر السِّمْناني وأخذ عنه علم الكلام ، وما زال يأخذ عن العلماء والفقهاء، وقد مكث على هذا الحال ما يقارب ثلاثة عشر عاماً ثم عاد إلى وطنه، وقد تضلع من الحديث والفقه وعلم الكلام. [[60]](#footnote-60)

 **4-: الدافع التجاري**

عاش العرب قرونا طويلة يحترفون التجارة كأهم مظهر من مظاهر حياتهم الاقتصادية ، كان اعتمادهم عليها كليا في كسب معاشهم ، و صاروا بحكم مهاراتهم و مغامراتهم التجارية من أكبر وسطاء التجارة في العالم القديم ، يدل على ذلك ما ذكره المستشرق الروسي كراتشكوفسكي في كتابه " تاريخ الأدب الجغرافي العربي " ، قوله : " لعبت بلاد العرب دائما دور الوسيط في التبادل التجاري بين الهند و افريقيا الشرقية من ناحية و بلاد دجلة و الفرات و الإمبراطورية الرومانية من ناحية أخرى . و من المحتمل أن المعلومات التي جمعها التجار العرب إبان رحلاتهم الطويلة قد تردد صداها فيما خلفوه من أوصاف الطرق المختلفة ، حيث يرد بالإضافة إلى ذكر الأماكن ، ذكر أهم الآبار و موارد المياه و الجبال و القبائل التي يخترق الطريق أراضيها "[[61]](#footnote-61)

ومن أشهر رحلات التجارة التي عرفها التاريخ هي رحلة "الشتاء والصيف" -التي ذُكرت في القرآن الكريم-، وهاتان الرحلتان هما رحلة تجارة كبيرة كانت "قريش" تجهزهما في فصلين من السنة، إحداهما في الشتاء إلى بلاد "الحبشة"، تسلك طريقه إلى الحبشة ثم "اليمن"، حيث يبلغون بها بلاد "حمير"، والأخرى في الصيف إلى الشام، يبلغون بها مدينة "بصرى" من بلاد الشام.

و لم تقتصر الرحلة التجارية على البر فقط بل كان للرحلة البحرية دورا كبيرا في حياة العرب بسبب إحاطة الجزيرة العربية بالبحار من ثلاث جهات مما أدى بهم الى ركوب البحر ، و لعل أشهر تلك الرحلات رحلة سليمان التاجر المعروف بالسيرافي في منتصف القرن (3هـ - 9م)

لهذه الرحلة شهرة واسعة في أوروبا بسبب كونها من أقدم الرحلات العربية التي رأت النور، فقد طبعت عام (1815) في باريس بعناية المستشرق الفرنسي رينو، وكتب لها مقدمة حافلة بالفرنسية في (180) صفحة، ونشرت بعنوان (السياحات البحرية التي أجرتها العرب والعجم من مراسي البحر الفارسي إلى بلاد الهند والصين: تصنيف سليمان التاجر مع أبي زيد السيرافي)

 ولم تصلنا سوى نسخة يتيمة من الرحلة ، وهي التي تحتفظ بها مكتبة باريس الأهلية ، وهي ناقصة من أولها ، وربما يكون مقدار النقص أكثر من خمسين صفحة . وهي رحلة سليمان العماني التاجر، قدمها وعلق عليها واحد من أعيان عصره ، و هو (أبو زيد السيرافي) والذي لم يصلنا من أخباره سوى ترجمة مختصرة كتبها المسعودي في (مروج الذهب) .

**5- : الدافع الإداري**

يعود هذا الدافع إلى الرحلة التي لا تتم إلا بتكليف رسمي، بحيث يعرف هذا النوع من الرحلات في التراث العربي ب : الرحلات التكليفية ، أو الإدارية ، أو السفارية .

لقد كان للازدهار الحضاري العربي دورا في تطور هذا النوع من الرحلات لتخدم أهدافا مختلفة منها : " تفقد أمر الرعية ، أو تلبية طلب الحاكم في معاينة أماكن مجهولة أو بعيدة ، أو الإتيان بأخبارها ، فقد تكون في إطار التجسس أو الاستطلاع " [[62]](#footnote-62) ، أو تكون : " لأغراض متنوعة ، إما لتصفية الأمور السياسية أو لمقصد الصلح ، و قد تكون نتاج علاقات سياسية " [[63]](#footnote-63)

ومن أهم تلك الرحلات ، رحلة سلام الترجمان في القرن (3هـ - 9م) بأمر الخليفة الواثق بالله (227 – 232هـ/ 840 – 846 م) للاطلاع على أحول السد الذي بناه ذو القرنين على نهري يأجوج ومأجوج .

وكذلك رحلة ابن فضلان بأمر الخليفة العباسي المقتدر بالله (295 – 320 هـ / 908 – 932 م ) إلى ملك الصقالبة ليفقه أهلها بعلوم الدين . و التي تعد مصدرا هاما لتاريخ الروس والبلاد التي زارها في بداية القرن العاشر الميلادي ، لذلك استحقت عناية استثنائية من الباحثين والمحققين، لأنها دونت حقائق تاريخية نادرة ، وشكلت نقلة نوعية في فن كتابة الرحلة العربية التي كانت غارقة في مفاهيم السرد ، فنقلتها إلى مستوى التحليل الإثنوغرافي لشعوب وقبائل لم يكن العالم يعرف عنها شيئا.

**6- : الدافع السياحي أو الاستكشافي**

يمثل هذا الدافع ، الرغبة في اكتشاف المجهول ، و لذلك ، تتم الرحلة بمحض إرادة صاحبها و دون أي دافع آخر ، فالمهم عند الرحالة هو السفر و لا شيء غير السفر ، و هكذا تتجاوز الرحلة السياحية الدافع الديني أو المهام الرسمية أو التجارية أو طلب العلم و يبقى الدافع الأساسي هو الرغبة في المغامرة و الاستكشاف ، بحيث " تكون غاية واضعها من سفره مجرد السياحة و الوقوف على الآفاق و عجائب المخلوقات ، و التعرف على أخلاق الشعوب و عوائدها "[[64]](#footnote-64)

 تتخذ الرحلة السياحية أو الاستكشافية من السياحة في الأرض و التعرف على المجهول أساسا لها ، ينتهز من خلالها الراحل : " الفرصة مدفوعا بروح المغامرة و الاستكشاف و الشوق إلى المجهول ، ليجول في البلاد التي اتسعت رقعة الدولة الإسلامية فيها و شاع الأمن في أكثر أنحائها ، يريد أن يرى كل شيء و يجرب كل شيء ، فتسفر نتائج هذه الرحلات عن زيادة المعرفة التي تحققها في سبيل خير الإنسان ، فتكون ذات فائدة تتجاوز حدود التشويق و التسلية " [[65]](#footnote-65) .

و نظرا لأهمية هذه الرحلات ، فقد اشتهر من العرب رحالون كثيرون ، تميزت كتاباتهم بالصدق و الدقة و الاتقان ، و بذلك أصبحوا أشهر رموز الرحلة على وجه البسيطة ، طارت شهرتهم و ذاع صيتهم ، و أقبل الناس على قراءة و دراسة رحلاتهم في الشرق و الغرب ، عند العرب كما عند العجم ، ذكرنا منهم طائفة و نضيف إليهم : المسعودي و المقدسي والبيروني و الإدريسي الذي سبق الحديث عنه و ابن خلدون الذي سيأتي الحديث عنه لاحقا ، دون أن ننسى ابن بطوطة ، صاحب الرحلة المسماة " ( تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار) ، والذي نأخذه كمثال عن أفكاره الاجتماعية ذات الخلفية الأنثربولوجية .

التعريف بابن بطوطة:

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم، اللواتي قبيلة، والطنجي مولداً وكنبته / أبو عبد الله ، ولقبه / شمس الدين، واشتهر بابن بطوطة  كان مولده في طنجة المغربية، في السابع عشر من شهررجب ، سنة 703 هـ ، 24 من فبراير سنة 1304 م .

طوّف بكل أرجاء العالم الإسلامي في أفريقيا، وأسيا، وأوربا ، وتعداه إلى غيره من البلاد غير الإسلامية ، فزار بلاد الروم ، وبلاد الصين ، وجزيرة سيلان، حتى أصبح بحق شيخ الجوابين المسلمين .

كانت وفاته في مدينة فاس سنة 779 هـ = 1377 م، أملا أخبار رحلاته على الكاتب / محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، وذلك بأمر من السلطان / ابن عنان المريني سلطان فاس ، وأسماها "تحفة النظار، في غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار"

ونذكر هنا أن هذه الرحلات نشرت لأول مرة بعناية المستشرق / ش. ف. دفريمير، بالاشتراك مع : ب. ر. سانجينتي ، بنفقة الجمعية الأسيوية في باريس العاصمة الفرنسية ، سنة 1853 م ـ 1858 م = 1269 هـ ـ 1274 هـ  .

**الرحلات:**

في هذه الرحلات يتحدث ابن بطوطة عن رحلات ثلاث قام بها : -

*الرحلة الأولى:*

وهي أهم الرحلات وأطولها، لذا كاد حديثها يستغرق معظم صفحات الكتاب ، وقد قضى فيها ما يقرب من ربع قرن، حيث بدأها من طنجة المغربية قاصداً مكة المكرمة بغرض الحج ، لكنه أخذ يطوف بالبلاد فزار مصر والشام ، وبلاد العرب، والعراق ، وبلاد الروم ، وبلاد فارس ، وشرقي أفريقيا ، وشبه الجزيرة الهندية ، وجزيرة سيلان ، وبلاد الصين ، وبلاد ما وراء النهرين ، وأرض الفولجا  الروسية ، ثم عاد إلى مدينة فاس بالمغرب.

*الرحلة الثانية:*

وكانت إلى الأندلس، وقضى فيها شهوراً، في وقت كان المسلمون  يعانون فيه أخطر مرحلة من مراحل تاريخهم، وذلك بعد زوال معظم ملكهم في أسبانيا، وحديثه عن هذه الرحلة مقتضب بعكس حديثه عن رحلته الأولى ، ولو أسهب ابن بطوطة في الحديث عن هذه الرحلة الأندلسية، وبمعنى آخر عن هذه المرحلة الخطيرة ،لأفاد الباحثين في الكثير من المجالات.

*الرحلة الثالثة والأخيرة:*

وكانت إلى منطقة السودان الغربي، وبلغ فيها أعالي نهر النيجر الإفريقي، واستغرقت هذه الرحلة عامي 753 هـ ـ 754 هـ = 1352 م ـ 1353 م .

**رحلات مهمة:**

وتعد رحلة ابن بطوطة من أهم كتب الرحلات في العصور الوسيطة ، وذلك نظراً لأتساع ميدانها ، فقد قطع ابن بطوطة في أسفاره ما يربو على ( 120 ) ألف كيلو متر مربع ، أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة الأرضية ، وأنفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً ، لا يقر له فيها له قرار .

وكما ذكرنا فإن هذه الرحلات تم نشرها كاملة ولأول مرة  في باريس مع ترجمتها إلى الفرنسية، ومقدمة علمية تحليلية طويلة في أربعة أجزاء ، بين عامي 1853 م ، 1858 م ، بعناية دفر يمري ، سانجينتي.

وعن هذه الطبعة طبعت الرحلة في القاهرة مرتين ، الأولى ما بين عامي 1871 م، 1875 م ، والأخرى سنة 1904 م ، كما ترجمة أجزاء منها إلى اللغات الإنجليزية والألمانية والمجرية والإيطالية والتركية .

**ابن بطوطة وأفكاره الاجتماعية :**

دامت أسفار ابن بطوطة 28 عاماً، زار فيها كل أجزاء الوطن العربي، وبلاد الهند والسند، وبلاد الصين، وبلاد شرقي أسيا، كما تجول في أفغانستان، وبلاد فارس،ثم الأناضول التركية، كما زار بلاد السودان والحبشة، وشرق أفريقيا ، ودون خلاصة دراساته وتجاربه في كتابه المشهور ( تحفة النظار) .

والباحث في هذا الكتاب يجد أنه ليس مجرد كتاب في الرحلات والجغرافيا بمختلف فروعها ، لكنه يضم العديد من الأفكار الاجتماعية والحضارية والسياسية التي عبّر عنها ابن بطوطة خلال جولاته .  ومثال على ذلك : أنه ربط بين الظواهر الطبيعية والمناخية والأرضية، وبين عادات وتقاليد وأعراف ومثل وأديان المجتمعات التي زارها .

كما اشتق الرجل الكثير من القوانين الاجتماعية الكونية التي تفسر أثر الأرض والمناخ في قيام الحضارة الإنسانية بوجه عام، وبذلك يكون قد سبق العديد من المفكرين الغربيين في هذا المضمار .

ذكر ابن بطوطة أن الحضارات الإنسانية العريقة توجد في الأقاليم المناخية ( الجغرافية ) المعتدلة المناخ ، والخالية من الكوارث الطبيعية كالزلازل والبراكين والفيضانات والأعاصي. وركز على أنه لا توجد هذه الحضارات في الأقاليم الجغرافية المتطرفة المناخ ، كالأقاليم الحارة جداً ، والباردة جداً ، وكذلك الأقاليم التي تتعرض لكوارث الطبيعة بين فترة وأخرى. وعليه فقد ربط ابن بطوطة بين المناخ والأرض ، وبين مزاج وفاعلية الشعوب التي زارها ، واستخرج قوانين اجتماعية ونفسية عنها، ما زالت صحيحة حتى وقتنا هذا .

وقد أثار بعض الباحثين اعتراضاً على ما ذهب إليه ابن بطوطة وغيره في مسألة ربط تقدم الأمم والشعوب بمناخها أو بأقاليمها المناخية، وذهبوا إلى أن هذا الرأي ليس صحيحاً على علاته، أو بمعنى آخر إنه يخالف الأسس العلمية.

على كل حال فقد اجتهد الرجل قدر طاقاته وإمكاناته، أضف إلى ذلك إن هذه أن هذه الآراء مازالت تطرح في وقتنا الراهن .

**الظواهر الطبيعية:**

طرح ابن بطوطة في كتابه بعض الأفكار والفرضيات القيمة في علاقة الظواهر الطبيعية بالظواهر الاجتماعية، وعن الفروق الفردية بين أبناء المجتمع الواحد ، وأثرها في نشوء الشرائح والطبقات الاجتماعية . ويذهب إلى أن المجتمع مسرح لطائفتين من الظواهر، الطائفة الأولى، هي الظواهر الطبيعية، والمجتمع بصدد هذه الظواهر لا يخلقها، ولا ينشئها ، لكنه يجدها مستقلة عنه بطبيعته فتؤثر فيه ، ويتأثر بها، ويخضع لنتائجها، ويكيف نفسه تبعاً لمؤثراتها .

ويرجع ابن بطوطة أهم هذه الظواهر إلى الوسط الطبيعي الذي يحيط بالمجتمع ككل، وما فيه من عوامل بيئية ومناخية، إضافة إلى الجنس الذي يتكون منه المجتمع ، والدين الذي يدين به .

**الظواهر الاجتماعية:**

نأتي بعد ذلك إلى الطائفة الثانية من الظواهر التي درسها ابن بطوطة ، ونعني بها الظواهر الاجتماعية .

والمجتمع بصدد هذه الظواهر يخلقها خلقاً ، وينشئها إنشاءً ، وذلك عكس الظواهر الطبيعية التي أسلفنا الكلام عنها .

والحق يقال : أن ابن بطوطة فطن إلى هذه الظواهر جيداً ، وذلك بأنه أكد على أن الظواهر الاجتماعية لا توجد منفصلة (متجزئة) ، بل تكون كلاً متماسك الأجزاء، ووحدة حية ، تتفاعل عناصرها ، وتتشابك (تشتبك) آثارها ، وعليه: فيكون من نتيجة ذلك ما يمكن أن نسميه بالدوافع (التوجهات، الميول، النزعات) ، والتيارات الاجتماعية .

وما أشبه هذه الظواهر الاجتماعية بفروع الشجرة الكبيرة المتفرعة  في الفضاء ، والتي يجمعها جزع واحد هو المجتمع ، المجتمع دوره أن يؤلف بينها، ويكون منها عصباً واحداً ، تستمد غذاءها منه ، ولا نستطيع أن نفصل أي فرع منها إلا إذا ألحقنا ضرراً جسيماً ( بليغاً ) بهذه الشجرة .

الترابط الوثيق :

يذهب ابن بطوطة إلى أن هاتين الطائفتين من الظواهر ( الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية ) لا تعمل أحدهما مستقلة عن الأخرى، ولكنهما : يتحدان اتحاداً وثيقاً ، وترتبط نتائجهما ، وأثارهما ، ارتباطاً شديداً معقداً، بحيث إذا قمنا بتحليل ظاهرة اجتماعية معينة ، وأردنا الوقوف على عناصرها ، وجدنا أن بعض هذه الظواهر يعود إلى ظواهر طبيعية ، والبعض الآخر يعود إلى ظواهر اجتماعية مماثلة لها .

وقد وصف ابن بطوطة الظواهر الاجتماعية بأنها: سريعة الحركة، والتطور، (أي أنها ديناميكية متطورة متفاعلة غير جامدة). وهي على أنواع، منها  الظواهر السياسية ، ومنها : الظواهر الاقتصادية ، ومنها : الظواهر الأخلاقية والتربوية ، وكل طائفة منها تحكم مظهراً من مظاهر الحياة الجماعية (حياة المجتمع ).

**النظام الطبقي:**

المجتمع عند ابن بطوطة يتكون من طبقات مختلفة، كل طبقة تتميز عن الأخرى ، بأسلوب حياة معين ، وهذا الأسلوب يتحدد بجملة عوامل: اجتماعية ، واقتصادية، وثقافية ، وعائلية، وكل هذه العوامل متشابكة مترابطة متداخلة ، لا يمكن لنا فصل بعضها عن بعض .

ويذكر : أن النظام الطبقي يكون جامداً ومغلقاً في المناطق الريفية ، وفي المجتمعات غير المتقدمة ( البدائية أو المتخلفة ) ، فابن الغني يحافظ دائماً على مركزه الاجتماعي المحترم في مجتمعه، كذلك ابن الرجل المعروف بين الناس بمكانة معينة ( العريق الأصل أو الحسب أو النسب ) ، مهما تكن الظروف والأحوال.

كذلك الذي لا ينتسب إلى أصل عريق  لا يمكن أن ينتقل إلى المراكز الاجتماعية المحترمة والمرموقة ، حتى ولو كان ذكياً ، ونابهاً ، ومجداً.

وهذا معناه أن عملية "الحراك الاجتماعي" أو "الانتقال الاجتماعي" ـ كما يسميها علماء الاجتماع في عصرنا الراهنـ مفقود في المجتمع البسيط، أما في مجتمع المدينة أو الحضر فهناك ثمة درجة معينة من الحراك الاجتماعي .

ففي الوقت الذي توجد فيه الحدود المنيعة الشائكة  التي تفصل بين طبقة النبلاء، ورجال الدين ، والطبقة الوسطى ( البرجوازية ) ، وطبقة العوام ، نشاهد المرء درجة من المرونة الطبقية، كانتقال ابن العوام إلى الطبقة الوسيطة ، أو انخفاض ابن طبقة النبلاء إلى الطبقة الوسيطة ، لأسباب تتعلق بتغير الظروف ، وظهور الملابسات والمستجدات .

**محاضرة رقم 05**

**البذور الجنينية ذات الخلفية الأنثربولوجية عند عبد الرحمن بن خلدون**

**ظاهرة التغيير نموذجا**

يعد ابن خلدون المنشئ الأول لعلم الاجتماع، وتشهد مقدمته الشهيرة بريادته لهذا العلم، فقد عالج فيها ما يطلق عليه الآن “المظاهر الاجتماعية” ـ أو ما أطلق عليه هو “واقعات العمران البشري”، أو “أحوال الاجتماعي الإنساني .”.

وقد اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها، والحياة بين أهلها، وتعقب تلك الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة..

وقد كان “ابن خلدون” ـ في بحوث مقدمته ـ سابقًا لعصره، وتأثر به عدد كبير من علماء الاجتماع الذين جاءوا من بعده مثل: الإيطالي “فيكو والعلامة الفرنسي الشهير “جان جاك روسو” والعلامة الإنجليزي “مالتس” والعلامة الفرنسي “أوجيست كانط.

عد “ابن خلدون” عبقرية عربية متميزة، فقد كان عالمًا موسوعيًا متعدد المعارف والعلوم، وهو رائد مجدد في كثير من العلوم والفنون، فهو المؤسس الأول لعلم الاجتماع، وإمام ومجدد في علم التاريخ، وأحد رواد فن الترجمة الذاتية ـ كما أنه أحد العلماء الراسخين في علم الحديث، وأحد فقهاء المالكية المعدودين، ومجدد في مجال الدراسات التربوية .

لا أحد يجادل أن "مقدمة" ابن خلدون ستظل إرثا إنسانيا علميّا رائدا ورصينا، وسيظل "الفكر الخلدوني" في أمس الحاجة إلى المزيد من "الحفرِ الابيستيمولوجي" في مكنوناته واجتهاداته و تأصيلاته و تقريراته العلمية الذكية التي أدلى وشارك بها في مجموعة من التخصصات والأنساق المعرفية المختلفة إنه عبقرية فذة، سبق زمانه بتعبير المحقق علي عبد الواحد وافي في كتابه (عبقريات ابن خلدون).

وفي المحاضرة التالية إبراز لبعض آراء ابن خلدون في فهمه للظواهر الاجتماعية كظاهرة التغيير التي تعتبر كأمّ للظواهر الإنسانية وأعقدها بامتياز .

التغيير كظاهرة اجتماعية و إنسانية هي من أهم الظواهر التي تندرج في صلب ما له علاقة بالبذور الجنينية الأولى التي تشكل نواة المعرفة الأننثربولوجية لبلدان المغرب العربي ، هي الظاهرة التي تعكس في بعدها فكر ابن خلدون الاجتماعي باعتباره كان الأسبق في التاريخ من تنبه لها و نظر لها .

سنتطرق إلى هذه الظاهرة من خلال المباحث الآتية :

**المبحث الأول : عصر ابن خلدون**

 لقد اتسم العصر الذي عاش فيه ابن خلدون بالركود الفكري والتخلف الحضاري , علاوة على فقدان الاستقرار , وبروز العديد من الدويلات والإمارات في الوطن العربي , وقد صور ابن خلدون هذا الحال , بقوله:(( وأنتقض عمران الأرض بانتقاض البشر , فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن ))([[66]](#endnote-1)) .

 إن إعادة دراسة حتمية التغيير في فكر ابن خلدون , هي أن نجعلها حاضرة في أذهاننا , وهي تتميز بخصوصية معينة , وأن نستوعب العقلانية التي كانت في تراثنا , ونوظفها في الاتجاه نفسه الذي وظفه ابن خلدون لدراسة المجتمع العربي والمشكلات التي تواجهه , وهذا بطبيعة الحال يساعدنا على بناء حاضر يكون استمراراً للمحطات المضيئة في تاريخنا العربي([[67]](#endnote-2)) . وحينئذ لا نكون مجتمعات ماضوية , بل مجتمعات لها ماضٍ مشرق يشكل التراث أحد مقوماته([[68]](#endnote-3)) , لأن الماضي لا يمكن إغفاله , فهو فاعل في الحاضر , من هنا يمكن دراسة ظاهرة التغيير في التاريخ العربي , من أجل إلقاء الضوء على الحاضر ومشكلاته([[69]](#endnote-4)) .

 إن الآراء والنظريات التي جاء بها ابن خلدون حول حتمية التغيير , لا يمكن دراستها دون معرفة الأفكار السائدة في عصره . لقد كان المشهد الذي اطلع عليه ابن خلدون في ذلك العصر هو مشهد القوة وأثرها([[70]](#endnote-5)) , لأن معظم حركة التغيير التي حدثت في زمانه أو اطلع عليها من خلال دراسته للتاريخ العربي الإسلامي , كانت قائمة على القوة , قوة العصبية الحاكمة التي كانت تغير السلطة , وابن خلدون شارك في عدة محاولات كان الهدف منها التغيير([[71]](#endnote-6)) , سجن على أثرها ونفي من البلاد التي كان يعيش فيها([[72]](#endnote-7)) .

 وإذ كنا نسلم أن التيارات الفكرية وما يتبعها من تغيير في المجتمع تتأثر بالفكر الذي تعيشه تلك المجتمعات ويحيط بظروف عصرها , لذا فإن الظروف التي أحاطت بابن خلدون قد شكلت تصوراته الفكرية والعلمية بلا شك .

 والآن وقد مضت على وفاته ستة قرون , فإنه لا زال يعد رائداً ومؤسساً في دراسة حركة المجتمع وتغيره , وإن آراءه ونظرياته السوسيولوجية مازالت تمثل أسساً مهمة في دراسات الكثير من الباحثين العرب وغير العرب ([[73]](#endnote-8)) .

 ومن المعروف لدينا أن ابن خلدون عاش في عصر كانت أبرز سماته الانقسام السياسي والانحطاط الفكري , كما أشار هو إلى ذلك بقوله:(( وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة ))([[74]](#endnote-9)) .

 لقد كان ابن خلدون في رؤيته السوسيولوجية – التاريخية , يصور أحداث عصره , سقوط الخلافة العباسية في بغداد , ونهاية الحكم العربي في الأندلس , وثورات متلاحقة , حركات التغيير التي تقوم بها القبائل البدوية , سقوط دول وقيام أخرى , ذلك تاريخ عاش فيه ابن خلدون تجربته الذاتية , وشاهد بنفسه تلك الأحداث , وشارك في صنع بعضها([[75]](#endnote-10)) .

**البحث الثاني : حتمية التغيير**

 مما لا شك فيه أن ابن خلدون من أشهر المفكرين الذين يؤمنون بحركة تغيير المجتمع, من نمط إلى آخر , والتغيير كما يراه سنة من سنن الحياة وأمر حتمي لا مفر منه , يظهر ذلك من سياق وصفه لحتمية التغيير ونهاية الدولة (( وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني , والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل ))([[76]](#endnote-11))  .

 والتغيير شيء حتمي يتسم بالاستمرارية والفاعلية , والمجتمع البشري سائر إلى التغيير لا محالة , شأنه في ذلك شأن الفرد الذي يمر بمراحل حياته منذ ولادته حتى وفاته , ولتأكيد ذلك فقد أفرد فصلاً خاصاً في كتاب المقدمة([[77]](#endnote-12)) بعنوان (( في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ))([[78]](#endnote-13)) .

 ولأن دراسة ابن خلدون لظاهرة التغيير في المجتمع , تُظهر لنا أن أحوال المجتمعات لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هي في حالة صيرورة وتغير وانتقال من حال إلى حال , وأن ذلك خاضعٌ للحتمية التاريخية , كما يتبين من قوله:(( إن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران , ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه , وما يكون عارضاً لا يعتد به , وما لا يمكن أن يعرض له ))([[79]](#endnote-14)) . مبيناً أن الإنسان لا يستطيع العيش بمفرده , ولهذا كان اجتماع الناس من اجل التعاون , يعني أنك لو تركت الإنسان في ظروف حياتية اعتيادية وطبيعية لألف أخاه الإنسان وكون معه مجتمعاً طبيعياً([[80]](#endnote-15)) .

 ومن هنا يمكن التسليم ببديهية ترى أن الإنسان وبما أوتي من ملكة التفكير , قادر على اشتقاق القوانين والنظم التي تحكم الظواهر الاجتماعية من ذاتها , وذلك بانتزاعها عبر التجريد بعد المعاينة([[81]](#endnote-16)) , وهذه الأنظمة والقوانين تتشابه , إلى حد ما , مع القوانين التي تسير عليها الطبيعة , لأن العمران البشري والاجتماع الإنساني له عوارضه الذاتية الخاصة به([[82]](#endnote-17)) .

 والحتمية في التغيير , عند ابن خلدون , تتسم بالاستمرارية والفاعلية , والمجتمع الإنساني سائر إلى التغيير لا محالة , لأن التغيير , حسب الرؤية الخلدونية , أمر طبيعي ,لابد من حدوثه , ولا سبيل إلى منعه , لأنه يتحرك في نظام لا مرد له , وأن هذا التغيير يبدأ في حركة دائرية , كما يظهر من سياق كلامه:(( فإذا استولت على الأولين الأيام , وأباد غضراءهم الهرم , فطبختهم الدولة , وأكل الدهر عليهم وشرب , بما أرهف النعيم من حدهم , واستقت غريزة الترف من مائهم , وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الإنساني والتغلب السياسي ))([[83]](#endnote-18)). واسترسل في وصفه هذه الأمر ببيت من الشعر , مشبها الحالة (( كدود القزًَ ينسج ثم يفنى بمركز نسجه في الانعكاس ))([[84]](#endnote-19))  .

 وهذه الحتمية لا مفر منها كما يقول ابن خلدون:(( تحصل في الدولة طبيعة الهرم , ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها برءٌ منه إلى أن تنقرض ))([[85]](#endnote-20)) .

 ولكن التغيير في المجتمعات له أسبابه ومحدداته ونتائجه وأشكاله , فقد يكون بطيئا في ظهوره , وربما يكون عنيفاً , وهذا ما ظهر , حقاً , في الربيع العربي , وابن خلدون حين تحدث عن تبدل الأحوال في المجتمع , أفرد له مصطلحات تدل في معناها على التغيير , مثل ( انقلاب , ثورة , تقلب , تبدل ) كقوله:(( فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها ))([[86]](#endnote-21)) .

 لقد بين ابن خلدون أن الظاهرة الاجتماعية([[87]](#endnote-22)) يجب أن تدرس كما تدرس العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين , وقد عبر عن هذه الظواهر بمصطلح ( علم العمران أو الاجتماع الإنساني ) وهو العلم الذي يسمى بالسيوسولوجيا([[88]](#endnote-23)) .

 ومن هنا فقد تبنى ابن خلدون المنهج السوسيولوجي في دراسة الأحداث التاريخية (( اِعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم , وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال , مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض , وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها , وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع , وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ))([[89]](#endnote-24)) .

 ولئن كان ابن خلدون يرى في ظاهرة التغيير أنها أمر حتمي وسنة من سنن الحياة , لأن المجتمع الإنساني وما يطرأ عليه من تغير , يتحول من نمط إلى آخر , وأن الدولة مهما طال أمدها , لا بد أن تشملها حتمية التغيير , ومن هنا فقد أشار إلى أهمية التغيير , منطلقاً من رؤيته الجبرية , لأن المجتمعات الإنسانية قد طرأ عليها تحولات عديدة , وأن هذه التحولات تتحرك في نظام حتمي يجعل من دورته قانوناً لا مرد له, وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في الفصل الخامس عشر من المقدمة([[90]](#endnote-25)) , عندما تحدث عن انتقال الدولة من حال إلى حال بقوله:(( أن هذه الأطوار طبيعية للدولة ))([[91]](#endnote-26)) .

 والتغيير عند ابن خلدون , كما يرى أحد الباحثين, أمر حتمي([[92]](#endnote-27)) , ليس في خطوطه الرئيسية ولكن في مدته أيضاً , وعلى هذا المنوال , فإن فكر ابن خلدون يحمل الطابع الثوري , ولاسيما في الجانب السوسيولوجي , وهذا شيء مهم في الموروث العربي لثقافة التغيير([[93]](#endnote-28)) .

 لقد توصل ابن خلدون إلى أن ظاهرة التغيير التي تمر بها الدول والمجتمعات ليست أمراً عرضياً إنما هو أمر حتمي([[94]](#endnote-29)) , وعلى هذا فإن الروح الاختبارية في فكر ابن خلدون ومنظوره السوسيولوجي , تدفعنا إلى القول إن الأحداث التاريخية ليست عشوائية ولا هي تعسفية مطلقة إنما هي تسير وفق قوانين تكاد تشبه القوانين الطبيعية([[95]](#endnote-30)) , وهذه القوانين والضوابط تمثل منطق انتظامها في الوجود([[96]](#endnote-31)) .

 والظواهر الاجتماعية ومنها ظاهرة التغيير تخضع لقوانين ثابتة حسب المنظور الخلدوني([[97]](#endnote-32)) حتى وان توالى عليها الكثير من التداخل والتشابك , إلا إنها تخضع لعناصر الثبات والتجديد (( وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر , إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال ))([[98]](#endnote-33)) , وهذا ما يجعل فهم ودراسة تلك الظواهر وضبط مجرياتها , والتنبؤ باتجاهاتها , أموراً ممكنة في الغالب للدارسين والسياسيين على حد سواء([[99]](#endnote-34)) .

 أبرز ابن خلدون منهجاً جديداً في التعامل مع الأحداث التاريخية والوقائع السياسية , إذ قام عن وعي وتأمل وتفكير بتجريد هذه الأحداث والوقائع كآلية لتفسير أحداث التاريخ , وهو يؤكد على حتمية تبدل أحوال الأمم عبر التاريخ (( ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ))([[100]](#endnote-35)) .

 وهنا أعطى ابن خلدون الأولوية في أسباب التغيير إلى رأس الهرم في السلطة ( الحاكم ) أيًّاً كان نوع حكمه , أو سياسته , بقوله:(( والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن كل جيل تابعٌ لعوائد سلطانه ))([[101]](#endnote-36)) , ولتأكيد قوله نقل الحكمة المعروفة والمتداولة (( الناس على دين الملك ))([[102]](#endnote-37)) .

 هذا التصدير الدقيق الذي رسمه للظواهر الاجتماعية , ولاسيما صيرورة المجتمع وتغيره , يبين لنا أن القوانين التي انتهى إليها ابن خلدون والتي تتحكم بتغير المجتمع وتحوله هي القوانين البايلوجية نفسها التي يخضع لها الكائن الحي , حتى أنه حدد عمر الدولة بمائة وعشرون سنة , كما يظهر ذلك من سياق قوله:(( وأما أعمار الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أن الدولة في الغالب لا تغدو أعمار ثلاثة أجيال , والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط , فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته ))([[103]](#endnote-38)) .

 وهنا ينطلق أبن خلدون في تحديد ظاهرة التغيير من منطلق ( الحتمية التاريخية ) لذا فأنه يرى أن الظواهر الاجتماعية ومنها ظاهرة التغيير , لا تشذ عن ظواهر الكون الأخرى , كظواهر الفلك والفيزياء والكيمياء والنبات([[104]](#endnote-39)) , ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس دراسة وضعية كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين([[105]](#endnote-40)) .

إن أهمية الطرح الخلدوني في هذا المجال كونه ينطوي على نظرة فلسفية , كما يرى ساطع الحصري , لأنها تقرر أن الدولة كائن حي يتغير على الدوام وفق نظام ثابت كما تتطور جميع الكائنات الحية([[106]](#endnote-41)) .

 هذا المنطلق الحتمي في هذا الصدد والنظرية التي يتبعها ابن خلدون على هذا المنوال , طريفة ورائدة , قياساً بالمرحلة التاريخية موضوع البحث , ولكي ندرك عظمة الانجاز العلمي الذي أبدعه ابن خلدون , ينبغي أن يفهم مستوى تفكير الناس في عصره([[107]](#endnote-42)) .

 لا يكتفي ابن خلدون بذكر هذه القوانين التي تتحكم بسير المجتمع الإنساني , بل إنه يؤكد أن هناك تغيرات لاحقة سوف تظهر متوافقة مع زمانها ومكانها , منبهاً الباحثين من بعده على إكمال ما بدأ به , طالباً منهم أن يصححوا الأخطاء التي وقع فيها (( وإن فآتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق ))([[108]](#endnote-43)) .

 لقد أعلن ابن خلدون أن له شرف الريادة في دراسة الظواهر الاجتماعية , مبيناً أنه تحدث عنها بالتفصيل (( ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول , وتعاصر الأمم الأول , وأسباب التصرف والحول([[109]](#endnote-44)) , في القرون الخالية والملل , وما يعرض في العمران من دولة وملة , ومدينة وحلة , وعزة وذلة , وكثرة وقلة ))([[110]](#endnote-45)) .

 تقوم إستراتيجية ابن خلدون في دراساته السوسيولوجية على لَحْظ ظواهر الاجتماع الإنساني من خلال معايشته للأقوام التي احتك بها , أو درس حياتها في التاريخ, وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ الشعوب التي لم يتسن له العيش مع أهلها , كما أشار إلى ذلك في كتاب المقدمة بقوله : (( ولما طالعت كتب القوم , وسبرت غور الأمس واليوم , نبهتُ عين القريحة من سنة الغفلة والنوم , وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم ))([[111]](#endnote-46)) , ثم الموازنة بين هذه الظواهر جميعاً والتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية([[112]](#endnote-47)) , والانتهاء من هذه الملاحظات جميعها , إلى استخلاص القوانين الحتمية التي تخضع لها هذه المجتمعات في تطورها وتغيرها باستمرار .

 وتجدر الإشارة هنا , إلى أن التنظير الخلدوني في دراسته السوسيولوجية لحتمية التغيير , والمستوحاة من التجربة الذاتية والموضوعية التي سطرها في بعض فصول كتاب المقدمة , مثل ظاهرة انتقال المجتمع من حال إلى حال وما يترتب على ذلك من آثار , هي الفكرة نفسها التي ما تزال قائمة في مجتمعنا العربي المعاصر([[113]](#endnote-48)) , ولاسيما ظاهرة التغيير التي حدثت في بعض أقطاره عام 2011م وأطلق عليها ( الربيع العربي ) ومن ثم فإن الإشكالية النظرية التي عالج بها ابن خلدون الظواهر الاجتماعية , تحت ضغط ذلك الواقع الذي عاشه العرب في ذلك العصر , ما زالت تعيش بصورة أو أخرى داخل إشكالية الفكر العربي الراهن([[114]](#endnote-49)) .

 لا يخفي ابن خلدون , في دراسته ظاهرة التغيير , تأكيد حتميتها , وأنها لا تأتي من فراغ , وهو المفكر الذي أراد بأسلوبه العلمي , الفلسفي القائم على السببية واعتماد المنطق التجريبي , سواء كانت هذه الظاهرة مجرد عادة جارية بأذن الله , أو كانت متركزة في طبيعة الأشياء([[115]](#endnote-50)) . أما المنهج الموصل لكشف العلاقة السببية في دراسة الظاهرة الاجتماعية فإنها تكون من خلال المعاينة والتجربة والاستقراء والمقارنة([[116]](#endnote-51)) .

 وابن خلدون في محاولته فهم الديناميكية التاريخية والجدلية المادية , يعد أحد رواد الفلسفة الديالتيكية , التي سبقت محاولات الفيلسوف الفرنسي ديكارت ( 1596- 1650م )([[117]](#endnote-52)) , ويرجح الدكتور علي الوردي أسباب الطفرة النوعية والإبداع الفكري الذي جاء به ابن خلدون إلى تحرره من المنطق القديم منطق المفكرين السابقين له , أمثال الفارابي وأبن سينا وأبن رشد وأبن طفيل , وأنه اتخذ في دراسته منهجاً جديداً([[118]](#endnote-53)) .

 تشمل أفكار ابن خلدون الكثير من النظريات السوسيولوجية , التي حاول بلورتها في ضوء معرفته الواسعة في شؤون المجتمع البشري , والقوانين التي يخضع لها في تغيره , وجعلها أساساً لكثير من محاولاته لتحليل الظواهر الاجتماعية([[119]](#endnote-54)) , ومنها ظاهرة التغيير , وتبدل أحوال المجتمع , بتبدل الأزمنة والعصور([[120]](#endnote-55)) .

 ويبدو لنا أن ابن خلدون قد انتبه على العوامل والأسباب التي تؤدي إلى التغيير , فلمس مفاتيح هذه الظاهرة , وبين خفاياها , وألقى الأضواء عليها , ونحن نقرأ فيها تحذيراً من أن الترف وظلم الرعية وجبروت الحاكم وسوء الإدارة , وأخذ أموال الناس بالقوة , وتجنب العدالة في توزيع الثروات كلها أسباب تؤدي إلى التغيير([[121]](#endnote-56)) .

 ومن نافلة القول أن فهم حتمية التغيير عند ابن خلدون لا يكتمل دون ربط هذه الحتمية بأساسها القبلي , لأنه لا معنى للنشأة ومراحل التغيير التي تمر بها الدولة – حسب المنظور الخلدوني – دون الرجوع إلى الأساس الذي نشأت فيه ومنه الدولة([[122]](#endnote-57)) , ومن المعروف أن دراسة ابن خلدون لقيام الدولة يرجع إلى وجود العصبية القبلية التي تتحكم بالتغيير وقيام الدولة .

 والجديد في التنظير الخلدوني هو دراسته للظواهر السوسيولوجية ضمن قوانين تتحكم بها ولا تخرج عنها , وأن هذه القوانين خاضعة للأدوار التي يقوم بها أفراد المجتمع(( وكأن هذا علم مستقل بنفسه . فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني , وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً ))([[123]](#endnote-58)) .

 ومن المسائل التي عرض لها ابن خلدون بالدراسة والتحليل والاستنباط والاستنتاج ( ظاهرة التغيير ) مبيناً أنها خاضعة للحتمية التاريخية , وأنها ليست ظاهرة عرضية , إنما تسير وفق قوانين تتحكم بها , يظهر ذلك من سياق قوله:(( ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام , وهو داء دوي شديد الخفاء , إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة , وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال ))([[124]](#endnote-59)) .

لقد كان ابن خلدون شديد الثقة في مبدأ جبرية الظواهر الاجتماعية وحتمية وقوعها([[125]](#endnote-60)) , لأن هذه الظواهر وحسب رأيه ليست نتيجة الصدفة البحتة , أو أنها خاضعة لإرادة أفراد المجتمع ورغباتهم , ولكنها نتيجة قواعد وقوانين ثابتة([[126]](#endnote-61)) . من هنا ذهب أحد الباحثين إلى القول أن ابن خلدون توصل إلى الاقتناع بأن ظاهرة التغيير ليست أمراً عرضياً , وإنما هي أمر محتوم([[127]](#endnote-62)) .

**المبحث الثالث : التنظير الخلدوني بين التاريخ والأنثربولوجيا**

 إن الأفكار والنظريات التي طرحها ابن خلدون في مواضيع السوسيولوجيا أو الأنثربولوجيا التي نعدها أحد الموروثات في التاريخ العربي , بل إنها أحدى خصائص التجربة العربية , بأبعادها الفكرية والعلمية التي نستوحي منها الرؤى والأفكار التي تسهم بشكل مؤثر وفاعل في دراسة الحاضر العربي المعاصر , ولا يفوتنا ونحن ندرس ظاهرة التغيير في العالم العربي , أن نعرج على دراسة الجذور التاريخية لهذه الظاهرة في إطارها السوسيولوجي .

 ومما تقدم يصبح من الضروري أن نطرح السؤال الآتي:هل من الممكن اتخاذ الموضوعات التي طرحها ابن خلدون في موضوع التغيير الاجتماعي منهجاً لدراسة الواقع العربي المعاصر ولاسيما ظاهرة التغيير ؟

 إن الإجابة على هذا التساؤل يدفعنا إلى القول , إن الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية لا يمكن دراستها والبحث فيها دون الرجوع إلى جذرها التاريخي , لأن فهم المتغيرات الاجتماعية يتطلب منا احتواء المتغيرات الزمانية والمكانية , وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله:(( فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لأول وهلة من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف , ويقيسها بما شهد , وقد يكون الفرق كثيراً فيقع في مهواة من الغلط ))([[128]](#endnote-63)) .

 لقد ذهب المفكر العربي محمد عابد الجابري إلى تأكيد (( أن الدولة العربية الحالية لا تختلف عن الدولة الإسلامية كما عرفها التاريخ منذ زمن معاوية بن أي سفيان , أي منذ تأسس في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة , بوصفها مؤسسة قهرية تضع نفسها فوق المجتمع وتحكم باسم الدين , أو باسم المصلحة العامة ))() , وأن دولة الماضي العربي ما زالت تكرر نفسها في الحاضر العربي , دولةً دينية أو قطرية أو إقليمية() . وعلى هذا الأمر فأن دولة الماضي الحاضر في الوطن العربي , هي التشكيلات الأولية نفسها التي يمكن أن ننظر إليها بمسميات الدولة الدينية أو الدولة العلمانية , التي لا يمكن فصلها عن جذرها التاريخي .

 إن الحقبة الزمنية التي تفصلنا عن ابن خلدون , لا تشكل حاجزاً بين واقعنا الذي نعيشه في العصر الراهن , وواقع العصر التي عاشه ابن خلدون ,على الرغم من وجود ستة قرون تفصلنا عن عصره , إلا أن مؤلفاته ولاسيما كتاب المقدمة , الذي يكاد أن يكون المؤلف الوحيد الذي يحاكي عقولنا , ومن ثمّ فهو أكثر معاصرة لواقعنا العربي , وربما نجد فيه البعد الحضاري , في وجودنا المعاصر([[129]](#endnote-64)) . وعلى هذا الأمر فإن الدكتور علي الوردي ذهب إلى القول أنه عندما يقرأ مقدمة ابن خلدون , كأنه يقرأ لباحث معاصر([[130]](#endnote-65)) .

 ولما كان فكر ابن خلدون يحتل مكانة متميزة في مجال السياسة والاجتماع في مخزون الفكر الإنساني() , فإننا نرجع إلى بعض أفكاره ونظرياته , لدراسة بعض الموضوعات السوسيولوجية و الأنثربولوجية , ومنها ظاهرة التغيير في التاريخ العربي , من أجل اعتماد آرائه مدخلاً تاريخياً لمعرفة الجذور التاريخية لهذه الظاهرة , إقراراً منا بأن المعرفة بالظواهر الاجتماعية , لا يمكن أن تكون كاملة في غياب تراكم التجربة الإنسانية في مجالات الفكر المختلفة , كي لا نعيش من دون وعي بالماضي , الذي يسكننا ويجرنا إليه , نحن العرب , الذين نرفض دائماً التفكير خارج دائرة الماضي([[131]](#endnote-66)) .

 إن الآراء والأفكار والنظريات التي جاء بها ابن خلدون , والتي نعدها أحد الموروثات في التاريخ العربي , بل إنها أحدى خصائص التجربة العربية , بأبعادها الفكرية والعلمية التي نستوحي منها الرؤى التي تسهم بشكل مؤثر وفاعل في دراسة الحاضر العربي , ومن هنا يجب أن لا يغيب علينا ونحن ندرس ظاهرة التغيير ( الربيع العربي ) أن نعرج على جذور هذه الظاهرة في إطارها السوسيولوجي الأنثربولوجي .

 ومما يلفت النظر أن الموضوعات التي طرقها ابن خلدون ولاسيما منها التغيرات التي تطرأ على المجتمع , والتي كانت مرتبطة بسياقات عصره , ولكن هذه الموضوعات إذا أمعنا النظر فيها , فإننا ندرك أن قسماً منها ما زال مواكباً لعصرنا([[132]](#endnote-67)) .

 ولأن حضور الموروث القديم في الفكر العربي المعاصر أمر لا مفر منه , وهي مسألة ترتبط ارتباطاً عضوياً بالتاريخ ,وهذا الموروث يشكل جزءاً من المعطيات المعرفية لفهم حاضر المجتمع العربي وما يحيط به من متغيرات , وذلك لأن أغلب المجتمعات العربية لم تتخلص من الموروث الديني والعشائري والأعراف والتقاليد التي سادت في المجتمع العربي عبر التاريخ الإسلامي , لا بل إن دورها ما زال مؤثراً في تأطير الكثير من الظواهر الاجتماعية في عصرنا الحاضر .

 لقد انتقد ابن خلدون المفكرين الذين سبقوه في دراسة الاجتماع الإنساني وما طرأ عليه من تغيير , لأنهم (( إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً , لا يتعرضون لبدايتها , ولا يذكرون السبب الذي رفع رايتها , وأظهر آيتها , ولا علة الوقوف عند غايتها , فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها ))([[133]](#endnote-68)) .

 ولا يخفي ابن خلدون امتعاضه وانتقاده الأقدمين من الفلاسفة والمفكرين لأنهم لم يستطيعوا التحرر من المنهج القديم في مؤلفاتهم وأطروحاتهم الفكرية , كما يتبين من سياق قوله:(( ولم نقف على شيء من علوم غيرهم إذا كانت كل حقيقة متعلقةٍ طبيعيةٍ يصلح أن يُبحَثَ عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه , لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات , وهذا ثمرته في الأخبار فقط ))([[134]](#endnote-69)) .

 ويقرر ابن خلدون , ومن دون تواضع, أنه بسبب مطالعته لكتب السابقين له , وسبر أغوار التاريخ , قد اكتشف علماً جديداً , وصنف كتاباً في أسباب قيام الدول ونشأتها والتغيير الذي يطرأ عليها([[135]](#endnote-70)) , مبيناً أنه أوجد علل وأسباب لذلك , مستفيدا من دراسة تاريخ الدولة العربية الإسلامية , وبعض الدويلات الأخرى في المشرق العربي ومغربه([[136]](#endnote-71)) .

 ولأن التغيير , بوصفه ظاهرةً اجتماعية يمر بها المجتمع الإنساني , هو مرتبط بلا شك بماضي هذه المجتمعات , الذي يمكن معرفته من خلال دراسة التاريخ , وذلك للاطلاع على الاجتماع الإنساني (( وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ))([[137]](#endnote-72)) , والتي تتضمن التغيرات التي تطرأ على المجتمع وما ينشأ عنها , من قيام الدول وتطورها وتغير أحوالها ومن ثم سقوطها([[138]](#endnote-73)) .

 إن دراسة التاريخ من منظور سوسيولوجي أنثربولوجي يشكل أهمية في البحث عن ظاهرة التغيير , بسبب تشابه هذين الفرعين من المعرفة في نشأتهما الموضوعية([[139]](#endnote-74)) . فالتاريخ والسوسيولوجيا أو الأنثربولوجيا علمان متقاربان يحدد موضوعهما المشترك في البحث قرب علاقتهما , لأن التاريخ موضوع يختص بدراسة الماضي بكل جوانبه , وأن الأبحاث التاريخية تهدف إلى توضيح آلية عمل واتجاهات تطور المجتمع , والسوسيولوجيا علم يختص بدراسة ظواهر الاجتماع الإنساني , ولذلك فإن القواسم المشتركة بين هذين العلمين لا يمكن إنكارها([[140]](#endnote-75)) .

 لقد تعرض ابن خلدون لفكرة التطور الدوري والتغيير المستمر لأحوال المجتمع موضحاً أن هذا التغير يخضع إلى قوانين عامة مجردة , وقد حدد ذلك الإجراء المنطقي بوصفه انتقال الجماعات السياسية من كلية إلى أخرى بأنه تطور طبيعي([[141]](#endnote-76)) (( فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان , لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة , والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة , ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه ))([[142]](#endnote-77)) .

 وهكذا قدم ابن خلدون نظرية منهجية ذات طابع سوسيولوجي في ظاهرة التغيير في المجتمع , مبيناً أنه في تحول مستمر , فهو لا يسير في خط صاعد دائماً , ولا في خط هابط , إنما يسير في دورة متغيرة , وأن هاجس التغيير فيه يخضع إلى قانون الحتمية التاريخية([[143]](#endnote-78)) .

**المبحث الرابع : أسباب التغيير**

 لم يضع ابن خلدون في كتابه المقدمة عنواناً مفصلاً يشرح فيه ظاهرة التغيير ولا عن أسبابها , ولكن الباحث المدقق يجد بين فصول الكتاب إشارات إلى ذلك , ويبدو أن ابن خلدون قد انتبه إلى أن هناك مجموعة من العوامل والأسباب تؤدي إلى التغيير, ومنها ظلم الحاكم وجبروته , سواء كانت أساليب الظلم سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية , كذلك الترف والثراء , وما يتبعه من ضياع للخلال الحميدة , ولم يغب عن ابن خلدون أن يذكر سوء الأحوال الاقتصادية وما يتبعها من آثار اجتماعية , ستؤدي إلى التغيير .

 ركز ابن خلدون في دراسته ظاهرة التغيير التي تنشأ داخل الدولة , أو في الأسرة الحاكمة على مجموعة من العوامل والأسباب التي تؤدي إلى قيامها , لأن التغيير حسب رأيه لا يأتي من فراغ إنما هناك عدة محددات تتفاعل فيما بينها تدفع أبناء المجتمع إلى التفكير بالخروج على الأنماط السائدة , حتى يصبح التغيير أمراً لا بديل عنه , ولذلك فإن هذه الظاهرة لا يمكن معرفتها ودراستها بمعزل عن تلك العوامل والأسباب والمحددات . وهذه العوامل هي السبب الرئيسي للواقعة السياسية , وهذا يعني أن الواقعة ليست وليدة ذاتها , بل هي نتائج أسباب خارجة عنها([[144]](#endnote-79)) . وأن الأطروحات والآراء الواردة في كتاب المقدمة لم تكن مفردات سائبة , وإنما كان يجمع بعضها إلى بعضٍ نظام فكري متماسك , يستند إلى تعليل وتحليل فلسفي لمختلف الظواهر الاجتماعية([[145]](#endnote-80)) .

**أولاً : الظلم**

 ابن خلدون وارث الثقافة الإسلامية وتعاليمها التي تحذر الحاكم من ظلم الرعية , نراه يؤكد بوضوح أن الظلم يؤثر في بنية المجتمع وتماسكه , ويفضي إلى تدمير نسيجه (( لأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع ))([[146]](#endnote-81)) , مما يدفع أبناء هذا المجتمع إلى المطالبة بالتغيير , موضحاً أن العدل أساس قيام الدول ونجاح سياسة الحاكم (( الرعية عبيد يكنفهم العدل , العدل مألوفٌ وبه قوام العالم ))([[147]](#endnote-82)) .

 يرى ابن خلدون أن حالة التغيير التي تمر بها الدولة مرتبطة إلى حد ما بالحاكم (( اِعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري , وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه , وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه ))([[148]](#endnote-83)) . وقد أوضح ابن خلدون أهمية وجود الحاكم في المجتمع الإنساني من سياق قوله:(( والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان لأنهما للإنسان خاصة لا للحيوان ))([[149]](#endnote-84)) .

 ومن نافلة القول هنا أن التغيير الذي شهده العالم العربي ( الربيع العربي ) مؤخراً كان يتجه نحو شخوص الحكام العرب الذين استبدوا بالحكم عقوداً من الزمن , وظاهرة التغيير عند ابن خلدون تنصب كذلك نحو شخص الحاكم سواءٌ كان خليفة أو سلطاناً أو أميراً .

 والسياسة الناجحة القائمة على العدل والابتعاد عن الظلم كفيلة بأن تجعل أفراد المجتمع يعيشون في اطمئنان وسعادة , كما أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله:(( فالسياسة والمُلْكُ هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد , لتنفيذ أحكامه فيهم , وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع ))([[150]](#endnote-85))  .

 ولأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه , فهو لا يستطيع العيش بمعزل عن أبناء جنسه (( إن الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره , ولذلك قيل عن الإنسان إنه مدني بطبعه ))([[151]](#endnote-86)) , وهذا ما أكده ابن خلدون عندما نقل عن الحكماء قولهم أن (( الإنسان مدني بالطبع , أي لابد له من الاجتماع ))

 والسياسة فعل له محدداته وتجلياته , وإن محددات هذا الفعل وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكم وينظم العلاقة بينهما , وإن آليات هذا الفعل كذلك قابلة للوصف والتحليل([[152]](#endnote-87)) . ولأن علم السياسة كما يرى ابن خلدون هو موضوع ذو نفع للمجتمع , والسياسة حسب قوله هي:(( الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأيٍ أو صدهم عنه . . . إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب , بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه )) .

 ومع هذا فإن بعض الآراء تذهب إلى تأكيد القول , إن كل جماعة بشرية تكاد تكون أشبه بدولة مصغرة , ما دام لها نظام سياسي معين في إدراره شؤونها تسير عليه() , وإن كانت هذه الجماعة لا تعدو العشيرة أو القبيلة فإنه لا بد من سلطة سياسية تحكمها .

 ويبدو أن ابن خلدون معجب بوصية طاهر بن الحسين() لابنه عبدالله لما اشتملت عليه تلك الوصية من منهج في السياسة , والابتعاد عن الظلم والطريقة المثلى في إدارة الدولة , ويتبين لنا هذا الاهتمام , أنه عندما تكلم عن السياسة الناجحة في إدارة الدولة وسياسة الرعية والآداب الدينية والأخلاقية ووصايا للحاكم كي يبتعد عن الظلم والعدوان على الرعية , نقل هذه الوصية كاملة([[153]](#endnote-88)) , ويظهر كذلك من سياق قوله:(( ومن أحسن ما كتب في ذلك وأودع , كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبدالله )) .

 وهو إذ ينقل الوصية كاملة في كتاب المقدمة , يُظهر في مواضع عديدة منها أهمية العدل , ويحذر من الظلم , لأن الظلم يؤدي بالنتيجة إلى سوء أحوال الدولة وتدهورها , مما يؤثر على المجتمع بصورة سلبية ومن ثم تبدأ المطالبة بالتغيير , ومما جاء في هذا الصدد وهو ينقل عن طاهر بن الحسين قوله:(( وأَنعم بالعدل في سياستهم وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك إلى سبيل الهدى . واملك نفسك عند الغضب وآثر الحلم والوقار , وإياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله , وإياك أن تقول أنا مسلط أفعل ما أشاء فإن ذلك سريع إلى نقص الرأي وقلة اليقين بالله ))() .

 ولا يتفق ابن خلدون مع جميع الآراء التي جاء بها منظرو السياسة في الفكر الإسلامي , الذين يرون أن الصفات الجسمية من المؤهلات الضرورية في الحاكم . إلا أن ابن خلدون يرى أن مصلحة الرعية في الحاكم ليس في حسن شكله أو عظمة جسمه أو حسن وجهه , إنما المصلحة الحقيقة للرعية في الحاكم , هي إقامة الحدود وسياستهم بالعدل والأنصاف والابتعاد عن الظلم والجور(.

 لقد بين ابن خلدون أن على الحاكم التزامات تجاه الرعية , يجب عليه الوفاء بها , أما عكس ذلك , فإن الخلل قد يتسرب إلى الدولة وتفشل سياسته ويبدأ التمرد عليه ومن هنا يبدأ التغيير . ومن هذه الواجبات (( كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم , وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم وإلى حملهم على مصالحهم ))([[154]](#endnote-89)) . فضلاً عن ذلك فإن على الحاكم إذا أراد أن تكون سياسته ناجحة استمالة قلوب الرعية بالرفق , وأن لا يكون قاهراً باطشاً , وأن تكون العقوبة للإصلاح لا للانتقام([[155]](#endnote-90)) .

 إن الذي يمكن أن نفهمه مما تقدم ,أن الظلم من الأسباب الرئيسة التي تدفع إلى التغيير , وان صبر الفئات المظلومة سوف يؤدي إلى تضامنها ضد هذه السياسة , وإذا نظرنا إلى الأنظمة السياسية الديمقراطية المستقرة في العالم اليوم , فإننا نجد أن قاعدة الاستقرار فيها هي التزام المنهج السلمي المدني في الإصلاح والتغيير ,لأن استخدام القوة والعنف في الحكم , سيدفع الناس إلى المداهنة والخداع والتزلف الكاذب للحاكم , مما يؤدي إلى الثورة عليه عند توفر أدنى فرصة للتغيير , وابن خلدون يرى أن مثل هذه الرعية ربما خذلوا الحاكم في مواطن الحرب والدفاع عن الوطن([[156]](#endnote-91)) .

**ثانياً : الترف**

يتخذ ابن خلدون في دراسته المجتمع موقفاً سلبياً من حالة الترف التي تعيشها الطبقة الحاكمة والحاشية من أقارب الحاكم ومساعديه , ونرى أن ابن خلدون يذم الترف ويحمل عليه , في مواضع عديدة من كتاب المقدمة([[157]](#endnote-92)) ويعده من الأسباب التي تؤدي إلى تدهور أحوال الدولة وضعفها , ومن ثم يدفع الرعية للتفكير بالخروج على الحاكم وتغييره .

 يقرر ابن خلدون أن حصول الترف وازدياده علامة على إقبال الدولة على الهرم والفناء , ومن ثم يبدأ التغيير (( الملك يخلقه الترف ويذهبه ))([[158]](#endnote-93)) , وليس من الصعوبة على قارئ كتاب المقدمة أن يحس صيحات مؤلفه , في أن الاندفاع في الترف وما يرافقه من وهن وضعف وتدهور , سوف يؤدي بالنتيجة إلى التدهور الذي يفضي إلى التغيير .

 ومن طريف ما ذكره ابن خلدون حول الترف قوله:(( أن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب , حتى إن كثيراً من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور ))([[159]](#endnote-94)) , ولأن شجر النارنج يستخدم للزينة ولا طعم ولا فائدة ترجى منه غير الزينة , فهو دلالة على التفنن في الترف الذي يفضي إلى فساد الأخلاق , كما يرى ابن خلدون([[160]](#endnote-95)) .

 وهكذا كان الترف والثراء الفاحش مضيعاً للخلال الحميدة , لدى أفراد السلطة الحاكمة وحاشيتهم في الأخص , فيندفعون في الحصول على الملذات (( وثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس , فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياحين ويتمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب , ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ))([[161]](#endnote-96)) .

 ويرسم ابن خلدون لوحة قاتمة للحالة التي تصبح عليها الدولة بعد انغماس أفراد السلطة الحاكمة وحاشيتهم بالترف , وازدياد نفقاتهم مصوراً الحالة كالآتي:(( فالفقير يهلك والمترف يستغرق عطاءه في ترفه ))([[162]](#endnote-97)) , وعلى هذا المنوال يصبح الترف مفسدة للأخلاق لأن النفس مع الترف تتلون بألوان من الشر والفسق([[163]](#endnote-98)) . وهذا بطبيعة الحال سوف يؤدي إلى أن تفقد الفضائل , وابن خلدون يدعو القارئ إلى تتبع أحوال الأمم السابقة كي يجد أن ما قاله صحيحٌ من غير ريبة([[164]](#endnote-99))  .

 وهكذا كان الاعتياد على السلطة والثراء مضيعاً لكثير من الفضائل الضرورية , مما يؤثر في النسيج الاجتماعي في الدولة , مصداقاً لقول الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم:(( وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ))([[165]](#endnote-100)) .

 والترف قد يوقع الدولة في تدهور اقتصادي نتيجة الإسراف في الملذات , مما يضطر القائمين عليها إلى استخدام أساليب غير شرعية من اجل الحصول على الأموال , منها مضاعفة الجباية وفرض المكوس لتغطية متطلبات الترف للنخبة الحاكمة([[166]](#endnote-101)) , وهذا كله يُسهم في إثارة الرأي العام , ويُسهم في إيجاد الأسباب للخروج على السلطة وبدء التغيير .

 ولأن الترف يحتاج إلى الأموال لسد الحاجات المتزايدة لدى المترفين , يصبح الخلل مزدوجاً في الدولة كما أشار إلى ذالك ابن خلدون بقوله:(( ثم تشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال وتنفق أبناء البطانة والحاشية ما تأثله آباؤهم من الأموال في غير سبيلها من إعانة صاحب الدولة , ويقبلون على غير ما كان عليه آباؤهم وسلفهم من المناصحة ))([[167]](#endnote-102)) .

 ومما سبق يظهر لنا حال الرعية بعد أن استولى الحاكم وحاشيته على المقدرات الاقتصادية للدولة من أجل تغطية نفقاتهم , وأصبح حكمه جائراً ظالماً بنمطه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي , مما يخلق تناقض بينه وبين الرعية , وهذا التناقض سوف يدفع الناس إلى محاولة إيجاد مخرجٍ للأزمة التي وقعوا فيها , وهذا كله راجع , بطبيعة الحال , إلى ترف الحاكم وحاشيته , من هنا يبدأ التفكير بالتغيير (( ويعود وبال ذلك على الدولة بفناء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها , ويتقوض بذلك كثير من مباني المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه ))([[168]](#endnote-103)) .

**ثالثاً : العامل الاقتصادي**

 لم يغب عن فكر ابن خلدون وهو يناقش أسباب التحولات الاجتماعية ,ومنها ظاهرة التغيير التي يتعرض لها المجتمع الإنساني أن يذكر عدداً من العوامل والأسباب التي تؤدي إلى هذه التحولات , لقد أدرك جيداً أن السياسة الاقتصادية الفاشلة والقائمة على نهب أموال الناس ومطاردتهم في أرزاقهم ومزاحمتهم في أموالهم , وعدم توفير الفرص المناسبة للعيش الكريم لهم , سوف تخلق هذه الظروف تربة صالحة للهزات الاجتماعية , ومنها ظاهرة التغيير([[169]](#endnote-104)) .

 إن تحليل ابن خلدون ظاهرة التغيير التي يمر بها المجتمع , قادته إلى بحث المعضلات المتعلقة بنوعية الإنتاج وأثره على طبائع الشعوب والقوانين والأنظمة والعادات التي تظهر فيها([[170]](#endnote-105)) . ومن رأيه أن للتغييرات الاجتماعية صلة وثيقة بالطريقة التي تؤمن مختلف الأقوام معيشتها , يظهر ذلك من سياق قوله:(( اِعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش ))([[171]](#endnote-106)) .

 يهتم ابن خلدون كثيراً بالعوامل الاقتصادية المؤثرة في قيام ظاهرة التغيير , ويتعمق أكثر فيرى أن أغلب حركات التغيير التي ظهرت في المجتمعات الإنسانية , إنما كانت احتجاجاً على سوء السياسة الاقتصادية , وقد فهم ابن خلدون جيداً أن الاعتداء على الناس في أموالهم ومطاردتهم في أرزاقهم تدفعهم إلى محاولة تغيير الأوضاع التي يعيشونها([[172]](#endnote-107)) , وقد بين هذه الحقيقة بقوله: (( وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب , فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملةً بدخوله من جميع أبوابها , وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته والعمران ووفوره ))([[173]](#endnote-108)) .

 ولأن الصراع والنزاع في المجتمع الإنساني ظاهرة موروثة , أي أنها مستمرة في وجود الإنسان وفي كل مرحلة تاريخية , ومع كل المجتمعات باختلاف درجة تطورها , يبقى العامل الاقتصادي يؤدي دوراً فاعلاً فيها([[174]](#endnote-109)), وذلك أن الظواهر الاجتماعية هي انعكاس للعوامل الاقتصادية وتعبير عنها , لذا فإن التغيرات التي تحدث في المجتمع دائماً ما تكون العوامل الاقتصادية أحد أسبابها .

 لقد بين ابن خلدون أن أخذ أموال الناس تثير حفيظتهم , ولاسيما إذا أخذت بالقوة ومن دون وجه حق , لأن كل (( من أخذ مُلْكَ أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه ؛ فجباة الأموال بغير حقها ظلمة , والمعتدون عليها ظلمة , والمانعون لحقوق الناس ظلمة . . . ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله ))([[175]](#endnote-110)) .

 إن التصوير الدقيق الذي يرسمه ابن خلدون لأثر العوامل الاقتصادية في التغيير , يبين لنا أن هذه الظاهرة لا يمكن أن تصدر من فراغ , بل إن الفقر والحرمان وكساد الأسواق , كلها عوامل تدفع بأفراد المجتمع إلى التغيير , من هنا يظهر أن ابن خلدون قد تناول قضايا في السوسيولوجيا ما تزال تحتفظ من حيث طرحها بأهمية للمجتمع العربي في الوقت الحاضر .

 لقد حاول ابن خلدون أن يربط بين العوامل الاقتصادية , وبين ظاهرة التغيير التي تطرأ على المجتمع , موضحاً أن هناك علاقة جدلية بين استغلال الحاكم وأفراد أسرته وحاشيته أموال الدولة وما يحدث على أثره من تغيير , ولاسيما إذا اتخذوا أساليب جديدة في العيش , تتضمن صوراً من البذخ والإسراف على الملذات , مما يظهر الفوارق الطبقية بينهم وبين أفراد المجتمع([[176]](#endnote-111)) , وهو إذ يصف حال الحاكم وأفراد أسرته والمقربين منه بقوله:(( ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها ))([[177]](#endnote-112)) .

 إن هذا الوصف الذي أشار إليه ابن خلدون سوف يؤدي إلى وجود طبقة مترفة , وطبقة أخرى تعمل وتكد لخدمتها , مما يؤدي إلى اتساع الفجوة بين الطبقتين , فالفقير منهم يزداد فقراً حتى يهلك , والغني يزداد غناً وترفاً([[178]](#endnote-113)) . وهذا بطبيعة الحال يخلق نوعاً من الحنق والحقد عند الطبقات المحرومة , مما يظهر من بين هذه الطبقات من يدعو إلى العدالة والمساواة , ويستغل هذه الحالة الفقهاء والمفكرين من أجل تهيئة الأجواء النفسية للتغيير , وهذا القول وهذه الصورة ليس بعيدة عن حال الأقطار العربية التي شملها التغيير في عام 2011م .

الخاتمة

 من الاستنتاجات التي يمكن التوصل إليها من هذه الظاهرة :-

 أولاً :- التغيير سنة كونية تسير جميع المجتمعات إليها , ولا سبيل إلى إيقافها , وقد انطلق ابن خلدون في تحليله هذه الظاهرة من منطلق الحتمية التاريخية , التي يرى فيها , أن الظواهر الاجتماعية , ومنها ظاهرة التغيير لا تشذ عن ظواهر الكون الأخرى .

 ثانياً :- إن المنطلق الحتمي في فكر ابن خلدون , والنظرية التي يضعها , طريفة ورائدة , قياساً بالمرحلة التاريخية التي عاشها , بسياقاتها الفكرية والعلمية , وأن دراسة الظواهر الاجتماعية بهذا التنظير لم يفطن لها أحد قبله من المفكرين .

 ثالثاً :- تظهر حتمية التغيير في فكر ابن خلدون من خلال مقارباته وأطروحاته السوسيولوجية في دراسة ظواهر المجتمع , وذلك من خلال الدورة التاريخية التي بحثها في كتاب المقدمة , والتي أكد من خلالها أن هناك قانوناً يحكم سير المجتمعات الإنسانية , هو قانون الحركة والتطور والتغيير المستمر .

 رابعاً :- إن آراء ابن خلدون وأطروحاته في حتمية التغيير , لاشك أنها جاءت نتيجة لتجاربه السياسية , ورؤيته للأحداث بصورة مباشرة , من خلال معايشته للمجتمع بصورة مباشرة , وبصورة غير مباشرة من خلال اطلاعه على كتب التاريخ , وكان في رؤيته هذه يصور ما كان يحدث من انقلابات ومؤامرات وثورات متلاحقة , وسقوط دول وقيام أخرى , وإن تحليل الآراء التي جاء بها يكشف لنا أول ما يكشف عن منهج فكر قائم على الملاحظة , والمقارنة , ومن ثم الاستنتاج والنقد والتحليل , وصولاً إلى مرحلة البحث العلمي الشمولي .

 خامساً :- لم يغفل ابن خلدون وهو يتحدث عن ظاهرة التغيير من الإشارة إلى الأسباب التي تؤدي إلى قيامها , محذراً في الوقت نفسه ولاة الأمور منها , ومبيناً أن هذه الأسباب هي التي تؤدي إلى ضعف الدولة وتدهورها , ومن ثم تبدأ المطالب بالتغيير , ومن هذه الأسباب , الظلم والترف الذي يتعدى حدوده , علاوة على العوامل الاقتصادية التي تؤدي دورها الفاعل في التغيير .

 سادساً :- إن دراستنا الفكر الخلدوني بما يتضمنه من العلمية والعقلانية , تؤكد حاجتنا في العصر الراهن للعود إلى الموروث التاريخي , من أجل استنباط المفاهيم والمناهج المعرفية للإقتداء بها , مع التأكيد على أن لكل عصر خصوصيته ومحدداته المعرفية والفكرية والعلمية الخاصة به .

1. - انظر ، محمد مرتضى الزبيدي : تاج العروس من جواهر القاموس ، ج1 ، ط1 ، المكتبة الخيرية ، دار مكتبة الحياة ، القاهرة ، 1306 ه . ص- ص 404 – 4011 . [↑](#footnote-ref-1)
2. - محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي : لسان العرب ، مادة (غرب) . [↑](#footnote-ref-2)
3. - للتعرف بشكل مفصل على هذه التسميات ، انظر الباب الأول من أطروحة دكتوراه الدولة التي أعدها الطالب الباحث : سليمان بن السعدي تحت عنوان " علاقات مصر بالمغرب القديم منذ فجر التاريخ حتى القرن السابع قبل الميلاد " ، جامعة قسنطينة ، السنة الجامعية 2008-2009 ، ص. ص 12- 122 . [↑](#footnote-ref-3)
4. - انظر ابن منظور : لسان العرب ، مادة لوب . [↑](#footnote-ref-4)
5. - فوزي فهيم جاد الله : مسائل في مصادر التاريخ اللبي قبل هيرودوتس ( ليبيا في التاريخ ) ، منشورات الجامعة الليبية ، بنغازي ، 1968 ، ص.ص . 53-54 . [↑](#footnote-ref-5)
6. - مها عيساوي : المجتمع اللوبي في بلاد المغرب العربي القديم ( من عصور ما قبل التاريخ إلى عشية الفتح الإسلامي : مخطوط أطروحة دكتوراه في العلوم تخصص تاريخ المغرب القديم ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، السنة الجامعية2009/2010 ، ص 21. [↑](#footnote-ref-6)
7. - محمد شفيق غربال : الموسوعة العربية الميسرة ، ج2 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1987 ، ص 101 . [↑](#footnote-ref-7)
8. - النصوص الهبروغليفية هي نصوص مكتوبة بالخط المصري الأول ، و تعني كلمة " هيروغليفي " الكتابة المقدسة ، كتابة تصويرية ، تقرأ من جميع الاتجاهات و تدون على الجدران في العمارة المصرية القديمة ، لمعرفة المزيد ، أنظر : أنطوان زكري : اللغة المصرية القديمة ( الهيروغليفية ، أصلها و قواعدها ) د.ط ، دار الوثائق المصرية ، القاهرة ، د.ت ، ص 2 [↑](#footnote-ref-8)
9. - - Guy Rachet , Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne ; ed . Larousse ; Pris ; 2001 P.149 [↑](#footnote-ref-9)
10. - التوراة أو " التورة " ، كلمة عبرية معناها الهداية و الرشاد ، و يقصد بها الأسفار الخمسة الأولى ( التكوين و الخروج و اللاويون والعدد و التثنية ) ، و التي تنسب إلى موسى عليه السلام ، و هي جزء من العهد القديم و الذي يطلق عليه تجاوزا اسم التوراة ، و يقسمه أحبار اليهود إلى (الناموس و الأنبياء و الكتابات ) ، و للمزيد انظر : الكتاب المقدس ( العهد القديم ) ، جمعيات الكتاب المقدس ، 1966 ، ص.ص 14-15 ، و انظر كذلك : التوراة ، الترجمة العربية ، سهيل زكار ، دار قتيبة ، دمشق ، 2007 ، ص.ص 21-22 . [↑](#footnote-ref-10)
11. - يعتبر سفر التكوين مصدرا دينيا مهما للكثير من الأحداث التاريخية رغم أنه محرف منذ سنة 130 للميلاد بعد السبي البابلي لليهود ، حيث ضاعت النسخة الإغريقية ، و تكفل عزرا بإعادة نسخه ، و للمزيد انظر : عبدالرزاق السامرائي ، الماسونية و اليهود و التوراة ، دار الحكمة ، ط1 ، بيروت ، د.ت ، ص 95 . [↑](#footnote-ref-11)
12. - هيرودوت : أشهر مؤرخي الإغرق ، ولد بهاليكارناس حوالي 484 ق.م ، طاف العالم القديم لمدة سبعة عشر عاما (17) ، ثم استقر بأثينا حيث وضع مؤلفاته هناك ، مات حوال 424 ق.م ، للمزيد انظر : علي فهمي أخشيم ، نصوص ليبية ، دار مكتبة الفكر ، ط2 ، طرابلس ، 1975 ، ص 06 [↑](#footnote-ref-12)
13. - هيرودوت: أحاديث هيرودوت عن الليبيين (الأمازيغ)، تحقيق د. مصطفى أعشي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، ط1 سنة 2008م. [↑](#footnote-ref-13)
14. - للمزبد ، انظر محمد حسين فنطر : الحرف و الصورة في عالم قرطاج ، منشورات أنيق ، ط1 ، تونس 1999 ، ص 318 [↑](#footnote-ref-14)
15. - محمد حسين فنطر : اللوبيون وحدة أم شتات قبائل و شعوب مختلفة ؟ ، مجلة : مجلة أفريقية للدراسات الفينيقية البونية و الآثار اللوبية ، ع.12 ، منشورات المعهد الوطني للتراث ، تونس ، 2002 ، ص 49 . [↑](#footnote-ref-15)
16. - سترابون : جغرافي و مؤرخ يوناني ، من آسيا الصغرى ، عاش في الفترة الممتدة بين 64 ق.م – 19 م ، اشتهر بجغرافيته المؤلفة من 17 جزءا ، و المعروف في المصادر الكلاسيكية ب " جغرافية سترابون " و الجزء الأهم الذي له علاقة بالحث هو الجزء السابع عشر (17) الذي يتحدث عن شمال افريقيا ، و هو من الأجزاء ذات الأهمية البالغة لمعلوماته الجغرافية و التاريخية عن منطقة شمال إفريقيا . [↑](#footnote-ref-16)
17. - للتعرف على سترابون و كتابه الجغرافيا ، انظر الكتاب السابع عشر عن جغرافية سترابون ( وصف ليبيا و مصر ) ، نقله عن الإغريقية "محمد المبروك الدويب " ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي ، ليبيا 2004 . [↑](#footnote-ref-17)
18. - محمد حسين فنطر : اللوبيون وحدة أم شتات قبائل و شعوب مختلفة ؟ ، المرجع السابق ، ص 47 . [↑](#footnote-ref-18)
19. - هيرودوت: أحاديث هيرودوت عن الليبيين المرجع السابق، ص:33. [↑](#footnote-ref-19)
20. - هيرودوت: أحاديث هيرودوت عن الليبيين المرجع السابق ، ص:59 [↑](#footnote-ref-20)
21. - ميلود التوري: الأمازيغية والفينيقية، رباط نيت، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2009م، ص17. [↑](#footnote-ref-21)
22. - محمد شفيق:لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1989م، ص:10-11. [↑](#footnote-ref-22)
23. - محمد شفيق ، المرجع السابق ، ص 11 [↑](#footnote-ref-23)
24. - شارل أندري جوليان: تاريخ شمال أفريقيا، ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة، دار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى سنة 1969م، ص:08 [↑](#footnote-ref-24)
25. - محمد الصغير غانم : المملكة النوميدية و الحضارة البونية ، دار الهدى ، ط2 ، الجزائر 2006 ، ص 38 [↑](#footnote-ref-25)
26. - الليبو – فينيقيون و البونيون ، تسميتان اصطلاحيتان يقصد بهما السكان المختلطين من عرق محلي هو العرق اللوبي و العرق الوافد وهو الفينيقي ، أما كلمة البوني فهي أكثر استغراقا ، إذ تعني المتأثرين بالفينقة . [↑](#footnote-ref-26)
27. - محمد شفيق:لمجة عن ثلاثة و ثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغ ، المرجع السابق ، ص:13-14. [↑](#footnote-ref-27)
28. .- Gautier : Le passé de l’Afrique du Nord, ED.Payot, Paris, 1942.- [↑](#footnote-ref-28)
29. - شارل أندري جوليان: تاريخ شمال أفريقيا ، المرجع السابق ، ص:8. [↑](#footnote-ref-29)
30. - اصطيفان اكصيل: تاريخ شمال أفريقيا، المرجع السابق ،ص:270-271. [↑](#footnote-ref-30)
31. - إبراهيم حركات: المغرب عبر التاريخ، الجزء الأول، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2009م، ص:19. [↑](#footnote-ref-31)
32. -]- شارل أندري جوليان: تاريخ شمال أفريقيا، ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة، دار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى سنة 1969م، ص:7. [↑](#footnote-ref-32)
33. - شارل أندري جوليان: المرجع السابق ، ص:7. [↑](#footnote-ref-33)
34. - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، المصدر السابق ، ص:90. [↑](#footnote-ref-34)
35. - ميلود التوري: المرجع السابق ، ص:17. [↑](#footnote-ref-35)
36. - سمير أمين : المغرب العربي الحديث ، ترجمة : كميل ، ق ، داغر ، ط2 ، ديوان المطبوعات الجزائرية ، الجزائر 1981 ، ص 07 [↑](#footnote-ref-36)
37. - شارل أندري جوليان : تاريخ إفريقيا الشمالية ، تعريب : محمد مزالي ، [↑](#footnote-ref-37)
38. - أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ،ج2 ، ط2 ، مادة رحل ، دار الفكر ، سوريا 1979 ، ص 497 [↑](#footnote-ref-38)
39. - ابن منظور : لسان العرب ، تحقيق نخبة من الأساتذة ، ، دار المعارف ، ج5 ، مادة : رحل ، القاهرة ، ص 1608 [↑](#footnote-ref-39)
40. - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي : القاموس المحيط ، ط8 ، مؤسسة الرسالة ، مادة : رحل ، لبنان 2005 ، ص 1005 [↑](#footnote-ref-40)
41. - محمد بن سعود الحمد : موسوعة الرحلات العربية و المعربة المخطوطة و المطبوعة ، معجم ببليوغرافي ، ط1 ، القاهرة 2007 ، ص 4 [↑](#footnote-ref-41)
42. - أبو القاسم التكروري : دراسة في أدب الرحلات عند علماء إفريقيا ، تحقيق الهادي مبروك الدالي ، دار الكتب الوطنية ، ط 2004 ، ص 8-9 [↑](#footnote-ref-42)
43. - الطاهر حسيني : الرحلة الجزائرية في العهد العثماني ، مخطوط أطروحة دكتوراه في العلوم ، مكتبة جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، 2013-2014 ، ص 18 [↑](#footnote-ref-43)
44. - سعيد يقطين : خطاب الرحلة العربي ومكوناته البنيوية"، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي، جدة، الجزء 9، المجلد 3، سبتمبر 1993، ص. 165. [↑](#footnote-ref-44)
45. - مجدي وهبة : معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان ، بيروت 1974 ، ص 165 [↑](#footnote-ref-45)
46. - جبور عبد النور : المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية 1984، ص. 121. [↑](#footnote-ref-46)
47. - قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية: عربي-إنكَليزي-فرنسي، إميل يعقوب وبسام بركة ومي شيخاني، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1997، ص. 25.

  [↑](#footnote-ref-47)
48. - أغناطيوس يوليا نوفتش كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي، الجزء الأول ، ترجمه من الروسية: صلاح الدين عثمان هاشم، إشراف : الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، ص.19 [↑](#footnote-ref-48)
49. - صلاح الدين الشامي : الرحلة العربية في المحيط الهندي و دورها في خدمة المعرفة ، مجلة عالم الفكر ، الكويت 1983 ، ص 13 [↑](#footnote-ref-49)
50. - صلاح الدين علي الشامي : المرجع نفسه ، ص 114 [↑](#footnote-ref-50)
51. - نوال عبد الرحمن الشوابكة : أدب الرحلات الأندلسية و المغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري ، دار المأمون للنشر و التوزيع ، ط1 ، الأردن 2008 ، ص 21 [↑](#footnote-ref-51)
52. - المرجع نفسه ، ص 23 [↑](#footnote-ref-52)
53. - أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري : الأمد على الأبد ، صححه و قدم له : أورث ك . روس ، بيروت ، دار الكندي ، 1399 ه ، ص 71 [↑](#footnote-ref-53)
54. - ابن ماجة : السنن ، ج1 ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، 1955 ، ص 90-91 . [↑](#footnote-ref-54)
55. - عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق : عبد السلام الشدادي ، ط1 ، خزانة ابن خلدون ، بيت الفنون و العلوم و الآداب ، الدار البيضاء ، المغرب 2005 ، ص ص 2005 ، 226 . [↑](#footnote-ref-55)
56. - أحمد أمين : ظهور الإسلام ، ج3 ، ط5 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1969، ص 25 [↑](#footnote-ref-56)
57. - أحمد أمين : المرجع نفسه ، ص 25-26 [↑](#footnote-ref-57)
58. - أحمد بن محمد التلمساني : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، المرجع السابق ، ص 5 [↑](#footnote-ref-58)
59. - أحمد أمين : ظهر الإسلام ، المرجع السابق ، ص 26 [↑](#footnote-ref-59)
60. - المقري : نفح الطيب ، ج2 ، ص 71-72 [↑](#footnote-ref-60)
61. - كراتشكوفسكي : المرجع السابق ، ص 45 [↑](#footnote-ref-61)
62. - سميرة أنساعد : الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري ، دراسة في النشأة و التطور و البنية ، أطروحة دكتوراه في العلوم ، جامعة الجزائر ، 2006-2007 ، ص 20 [↑](#footnote-ref-62)
63. - انظر نوال عبد الرحمن الشوابكة : المرجع السابق ، ص 40 [↑](#footnote-ref-63)
64. - عبد الهادي التازي : رحلة ابن بطوطة ، المجلد الأول ، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ، سلسلة التراث ، 1997 ، ص 144 [↑](#footnote-ref-64)
65. - نوال عبد الرحمن الشوابكة : المرجع السابق ، ص 50 [↑](#footnote-ref-65)
66. - المقدمة , ص49 . [↑](#endnote-ref-1)
67. - فاطمة بدوي : المرجع السابق , ص100 , [↑](#endnote-ref-2)
68. - محمد عابد الجابري : نحن والتراث , دار الطليعة ( بيروت / 1980م ) ص19 . [↑](#endnote-ref-3)
69. - مجلة العربي الكويتية , العدد (635) تشرين الأول / 2011م , ص92 , [↑](#endnote-ref-4)
70. - غاستون بوتول : ابن خلدون فلسفته الاجتماعية , ترجمة : غنيم عبدون ومصطفى فودة , المؤسسة المصرية العامة (القاهرة / لا .ت ) ص 68 . [↑](#endnote-ref-5)
71. - المرجع نفسه , ص 69 . [↑](#endnote-ref-6)
72. - ساطع الحصري : دراسات في مقدمة ابن خلدون , مطبعة المثنى , ( بغداد / 1961م ) ص74 ؛ جوستون بوتول : ابن خلدون , ص10 . [↑](#endnote-ref-7)
73. - هاشم يحيى الملاح : الوسيط في فلسفة التاريخ , دار الكتب العلمية , ط1 ( بيروت / 2007م ) ص171 . [↑](#endnote-ref-8)
74. - المقدمة , ص49 . [↑](#endnote-ref-9)
75. - محمد فاروق النبهان : حركة التاريخ من البداوة إلى الحضارة , بحث منشور في مجلة الفيصل , إصدار دار الفيصل الثقافية , الرياض , آذار / 1986م , العدد (109) , ص40 . [↑](#endnote-ref-10)
76. - المقدمة , ص320 . [↑](#endnote-ref-11)
77. - الفصل الرابع عشر , ص189 . [↑](#endnote-ref-12)
78. - ص189 . [↑](#endnote-ref-13)
79. - المقدمة , ص55 . [↑](#endnote-ref-14)
80. - ملحم قربان : خلدونيات , قوانين خلدونية , المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر , ط1 ( بيروت / 1984م ) , ص179 . [↑](#endnote-ref-15)
81. - عبد السلام المسدي : الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون , بحث منشور في مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية , العدد (16) تموز – آب / 1980م , ص19 . [↑](#endnote-ref-16)
82. - المقدمة , ص195 . [↑](#endnote-ref-17)
83. - المصدر نفسه , ص165 . [↑](#endnote-ref-18)
84. - المصدر نفسه , ص165 . [↑](#endnote-ref-19)
85. - المصدر نفسه , ص169 . [↑](#endnote-ref-20)
86. - المصدر نفسه , ص45 . [↑](#endnote-ref-21)
87. - الظاهرة الاجتماعية : هي النظم والقواعد والاتجاهات العامة , التي يشترك في إتباعها أفراد مجتمع ما , ويتخذونها أساساً لتنظيم حياتهم العامة وتنسيق العلاقات التي تربط بعضهم ببعض , والتي تربطهم بغيرهم ( علي عبد الواحد وافي : ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع , مهرجان ابن خلدون , القاهرة / 1962م , ص64 ) . [↑](#endnote-ref-22)
88. - علي عبد الواحد وافي : علم الاجتماع , مكتبة نهضة مصر ( القاهرة / لا.ت ) ص67 . [↑](#endnote-ref-23)
89. - المقدمة , ص53 . [↑](#endnote-ref-24)
90. - ص191 . [↑](#endnote-ref-25)
91. - المقدمة , ص191 . [↑](#endnote-ref-26)
92. - ناصيف نصار : الفكر الواقعي عند ابن خلدون , دار الطليعة للطباعة ( بيروت /1981م ) ص299 . [↑](#endnote-ref-27)
93. - المرجع نفسه , ص299 . [↑](#endnote-ref-28)
94. - ايف لاكوست : العلامة ابن خلدون , ترجمة : ميشال سليمان , دار ابن خلدون للطباعة ( بيروت / 1974م ) ص155 . [↑](#endnote-ref-29)
95. - عبد السلام المسدي : المرجع السابق , ص19 . [↑](#endnote-ref-30)
96. - المرجع نفسه , ص19 . [↑](#endnote-ref-31)
97. - المقدمة , 189 . [↑](#endnote-ref-32)
98. - المصدر نفسه , ص44 . [↑](#endnote-ref-33)
99. - إبراهيم عثمان وسالم ساري : نظريات في علم الاجتماع , الشركة العربية للتسويق والتوريد , ط1 ( القاهرة / 2010م ) ص4 . [↑](#endnote-ref-34)
100. - المقدمة , ص44 . [↑](#endnote-ref-35)
101. - المصدر نفسه , ص45 . [↑](#endnote-ref-36)
102. - المصدر نفسه , ص45 . [↑](#endnote-ref-37)
103. - المصدر نفسه , ص 189 . [↑](#endnote-ref-38)
104. - علي عبد الواحد وافي : ابن خلدون منشئ علم الاجتماع , مكتبة نهضة مصر ( القاهرة / لا.ت ) ص67 . [↑](#endnote-ref-39)
105. - المرجع نفسه , ص103 . [↑](#endnote-ref-40)
106. - دراسات عن مقدمة ابن خلدون , ص361 . [↑](#endnote-ref-41)
107. - علي أومليل : الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي , مركز دراسات الوحدة العربية , ط1 ( بيروت / 2004م ) ص135 . [↑](#endnote-ref-42)
108. - المقدمة , ص58 . [↑](#endnote-ref-43)
109. - الحول : التحول والتغيير (المقدمة ص19 , هامش 3 ) . [↑](#endnote-ref-44)
110. - المقدمة , ص19 . [↑](#endnote-ref-45)
111. - ص17 . [↑](#endnote-ref-46)
112. - علي عبد الواحد وافي : علم الاجتماع , ص81 . [↑](#endnote-ref-47)
113. - هاشم يحيى الملاح : الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل , دار الكتب العلمية , ط1 ( بيروت / 2010م ) ص252 . [↑](#endnote-ref-48)
114. - محمد عابد الجابري : نحن والتراث , ص392 . [↑](#endnote-ref-49)
115. - فاطمة بدوي : المرجع السابق , ص92 . [↑](#endnote-ref-50)
116. - المرجع نفسه , ص92 . [↑](#endnote-ref-51)
117. - إبراهيم عثمان وسالم ساري : المرجع السابق , ص46 . [↑](#endnote-ref-52)
118. - منطق ابن خلدون , ص13 . [↑](#endnote-ref-53)
119. - نخبة من الأساتذة المصريين والعرب : معجم العلوم الاجتماعية , تصدير ومراجعة : إبراهيم مدكور , الهيئة المصرية العامة للكتاب ( القاهرة / 1975م ) ص609 . [↑](#endnote-ref-54)
120. - المقدمة , ص 166 . [↑](#endnote-ref-55)
121. - سوف نتكلم بالتفصيل في الصفحات القادمة , عن أسباب وعوامل التغيير , حسب رؤية ابن خلدون السوسيولوجية . [↑](#endnote-ref-56)
122. - علي أومليل : مصادر التنظير عند ابن خلدون , بحث منشور في مجلة الفكر العربي , العدد (16) تموز / 1980, ص86 . [↑](#endnote-ref-57)
123. - المقدمة , ص56 . [↑](#endnote-ref-58)
124. - المصدر نفسه , ص44 . [↑](#endnote-ref-59)
125. - محمد عبد المنعم نور : ابن خلدون كمفكر عربي , بحث منشور في أعمال مهرجان ابن خلدون ( القاهرة / 1962م ) ص86 . [↑](#endnote-ref-60)
126. - المرجع نفسه , ص86 . [↑](#endnote-ref-61)
127. - ايف لاكوست : المرجع السابق , ص155 . [↑](#endnote-ref-62)
128. - المقدمة , ص45 . [↑](#endnote-ref-63)
129. - محمد عابد الجابري : نحن والتراث , ص392 . [↑](#endnote-ref-64)
130. - منطق ابن خلدون , ص264 . [↑](#endnote-ref-65)
131. - المرجع نفسه , ص104 . [↑](#endnote-ref-66)
132. - حاتم الفطناسي : كيف نتواصل مع ابن خلدون , بحث منشور في كتاب الفكر الخلدوني بين أصالة الرؤيا وحداثة السؤال , الدار العربية للكتاب ( تونس / 2007م ) ص43. [↑](#endnote-ref-67)
133. - المقدمة , ص17 . [↑](#endnote-ref-68)
134. - المصدر نفسه , ص56 . [↑](#endnote-ref-69)
135. - المصدر نفسه , ص17 . [↑](#endnote-ref-70)
136. - المصدر نفسه , ص17 . [↑](#endnote-ref-71)
137. - المصدر نفسه , ص53 . [↑](#endnote-ref-72)
138. - المصدر نفسه , ص53 . [↑](#endnote-ref-73)
139. - ل . م . دروبيشيفا : السوسيولوجيا والتاريخ , ترجمة : علي نمر دياب , دار الحداثة , ط1 ( بيروت / 1981م ) ص6 . [↑](#endnote-ref-74)
140. - المرجع نفسه , ص7 . [↑](#endnote-ref-75)
141. - حامد عبدالله ربيع : فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون , بحث منشور في مهرجان ابن خلدون ( القاهرة / 1962م ) ص292 . [↑](#endnote-ref-76)
142. - المقدمة , ص53 . [↑](#endnote-ref-77)
143. - إبراهيم عثمان وسالم ساري : المرجع السابق , ص41 . [↑](#endnote-ref-78)
144. - فرنان بروديل : قواعد لغة الحضارة , ترجمة : الهادي التيمومي , مراجعة : فتحي ليسير , المنظمة العربية للترجمة ( بيروت / 2009م ) ص16 . [↑](#endnote-ref-79)
145. - هاشم يحيى الملاح : الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل , ص252 . [↑](#endnote-ref-80)
146. - المقدمة , ص57 . [↑](#endnote-ref-81)
147. - المصدر نفسه , ص57 . [↑](#endnote-ref-82)
148. - المصدر نفسه , ص328 . [↑](#endnote-ref-83)
149. - المصدر نفسه , ص162 . [↑](#endnote-ref-84)
150. - المصدر نفسه , ص162 . [↑](#endnote-ref-85)
151. - أبن رشد , أبو الوليد محمد بن أحمد : الضروري في السياسة لأفلاطون , نقله من العبرية إلى العربية : أحمد شحلات , مركز دراسات الوحدة العربية ( بيروت / 1988م ) ص74 . [↑](#endnote-ref-86)
152. - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي , ص7 . [↑](#endnote-ref-87)
153. - ينظر كتاب المقدمة من ص329 - ص336 . [↑](#endnote-ref-88)
154. - المصدر نفسه , ص257 . [↑](#endnote-ref-89)
155. - المصدر نفسه , ص209 . [↑](#endnote-ref-90)
156. - المصدر نفسه , ص209 . [↑](#endnote-ref-91)
157. - ينظر ص166 , 186 , 187 ,190 , 191 , 193 . [↑](#endnote-ref-92)
158. - المقدمة , ص166 . [↑](#endnote-ref-93)
159. - المصدر نفسه , ص408 . [↑](#endnote-ref-94)
160. - المصدر نفسه , ص408 . [↑](#endnote-ref-95)
161. - المصدر نفسه , ص186 . [↑](#endnote-ref-96)
162. - المصدر نفسه , ص187 . [↑](#endnote-ref-97)
163. - المصدر نفسه , ص187 . [↑](#endnote-ref-98)
164. - المصدر نفسه , ص188 . [↑](#endnote-ref-99)
165. - سورة الإسراء , آية : 16 . [↑](#endnote-ref-100)
166. - المقدمة , ص310 . [↑](#endnote-ref-101)
167. - المصدر نفسه , ص310 . [↑](#endnote-ref-102)
168. - المصدر نفسه , ص 310 . [↑](#endnote-ref-103)
169. - المصدر نفسه , ص313 . [↑](#endnote-ref-104)
170. - المصدر نفسه , ص53 . [↑](#endnote-ref-105)
171. - المصدر نفسه , ص139 . [↑](#endnote-ref-106)
172. - عبد الرزاق مسلم ماجد : المرجع السابق , ص91 . [↑](#endnote-ref-107)
173. - المقدمة , ص313 . [↑](#endnote-ref-108)
174. - معن خليل عمر : المرجع السابق , ص51 . [↑](#endnote-ref-109)
175. - المصدر نفسه , ص314 . [↑](#endnote-ref-110)
176. - المقدمة , ص186 . [↑](#endnote-ref-111)
177. - المصدر نفسه , ص188 . [↑](#endnote-ref-112)
178. [↑](#endnote-ref-113)