النظرية السياسية عند ابن خلدون

د. صلاح رسلان(*)

نظرية ابن خلدون في الملك والخلافة والعصبية:

يمهد ابن خلدون للحديث عن الخلافة أو الحكومة الإسلامية كظاهرة طبيعية للمجتمع بتأكيده، أولاً، استحالة معيشة أفراد المجتمع منفردين، فيقول في مقدمته:[1] «الاجتماع الإنساني ضروري». ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: «الإنسان مدني بالطبع»، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران، وبيانه: «أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداهُ إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلاّ أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلاّ بكثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلاّ بصناعات متعددة من حدَّاد ونجَّار وفاخوري. هب أنه يأكله حبّاً من غير علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حبّاً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، من الزراعة والحصاد والدّراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو بعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه.. إلخ». ويقول أيضاً: «... فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافهم...»[2].

وبعد أن يسجل ابن خلدون هذه الحقيقة، ونعني

(*) كاتب وباحث عربي

بها طبيعية الاجتماع وضروريته للإنسان، يذهب إلى أنه لا بدَّ مع هذا الاجتماع، من وجود الوازع للبشر، وهو القوة الغالبة التي تمنع التغالب بين آحاد الناس: «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم. فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، وهذا هو معنى المُلْك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعته ولا بد لهم منها...»[3].

ويتضح لنا من كلام ابن خلدون أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع، وأن أول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة في يد رئيس واحد، وقيام الحكومة ضروري لثبات المجتمع ودوام استقراره، وعلى ذلك فإنه يستحيل وجود المجتمع من غير حاكم يعمل على توفير العدل لأفراده ويقضي، بذلك، على كل لون من ألوان الفوضى التي تنشب بينهم. فمن أخلاق البشر، فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلى أن يصده وازع كما قال:

«والظلم من شيم النفوس فإنْ تجد
ذا عفة فلعلّه لا يظلم»

ويقول ابن خلدون أيضاً: «المُلْك منصب طبيعي للإنسان لأن البشر لا يمكن حياتهم، ووجودهم إلاّ باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومدّ كلّ واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج، وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع وهو ممّا حضّه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم...»[4] فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية»[5]. فالحياة الاجتماعية، إذن، يستحيل أن تستمر إلاّ بوجود الحاكم الوازع الذي يمنع التعدي ويرفع التنازع، وهذا هو الذي يولد الحكم والمُلْك بوجه عام، والدولة بوجه خاص، والحكم، بهذا المعنى، منصب طبيعي، ووظيفته ضرورية في حياتنا.

وقد درس ابن خلدون ظاهرة الخلافة الإسلامية لما لها من أهمية بالغة في حياة المجتمع الإسلامي. ويجدر بنا هنا[6] أن نعرض رأي ابن خلدون لظاهرة الخلافة من الناحية السياسية. فقد نشأت هذه الظاهرة بعد موت الرسول (ص) مباشرة إذ اضطرتهم طبيعة الاجتماع والمحافظة على الدين الجديد أن يختاروا رئيساً أعلى يتولى أمورهم: فهذا المنصب هو نيابة عن صاحب الشريعة ومهمته حفظ الدين وسياسة الدنيا، وهو يختلف في طبيعته عن وظيفة الملك أو الحاكم السياسي، ووظيفته أعم وأشمل لأنه ينظر في تنظيم **شؤون الناس الدنيوية والآخروية، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة**، وستتضح لنا هذه التفرقة عندما نتحدث عن أنواع الحكم عند ابن خلدون.

والخلافة عند ابن خلدون تعتبر من أرقى الوظائف السياسية وأكثرها مشروعية. لأن وظيفة «الملك» لا تخلو من مساوىء قد تضر أفراد المجتمع. وإذا كان الشرع يرفع من شأن الخلافة ويفضلها على الملكية

فذلك لأنها شريفة في ذاتها ونبيلة في غايتها، بيد أن المشرّع لم يذم النظام الملكي لذاته، ولكنه ذم المفاسد الناشئة عنه من الظلم والقهر والتمتع بالذات وهي كلها من توابع هذا النظام ومقتضياته.

يعرّف ابن خلدون الخلافة بقوله: «ان الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية، والدنيوية الراجعة إليها: إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي - أي الخلافة - في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[7].

ونحن نلحظ هنا أن تعريف ابن خلدون للخلافة يشابه إلى حد كبير تعريف فقيهنا الماوردي للخلافة بأنها: «خلافة النبوة في حراسة الدين والدنيا». والحق أن ابن خلدون قد تأثر إلى حد كبير بما كتبه الامام الماوردي من مؤلفات قيمّة متنوعة وعلى وجه التحديد السياسية منها، وكما هو معلوم فإن الماوردي يُعَدّ من رواد المفكرين العرب في الكتابة عن السياسة ونظم الحكم في الإسلام، ولم يكن ابن خلدون مبتكراً لكل ما كتبه في السياسة ونظم الحكم، وهذا ما يؤكده الدكتور طه حسين في مؤلفه عن ابن خلدون. **والدين هو أقوى أسس الدولة عند ابن خلدون**، كما هو عند الماوردي أيضاً، فالإنسان وجد لكي يؤدي الواجبات التي فرضها عليه الدين الحنيف لتهيئة حياته الآخرة، ولكي يتوصل إلى معرفة الشرع الإلهي الذي يؤمن له السعادة في الآخرة يجب أن يرشده نبي أو من يحل محله وهو الخليفة... فالخلافة[8] تهدي الناس وفق الشرع وأحكامه، ومن هنا أيضاً فإن ابن خلدون يبني ضرورة الامام أو الخليفة على الشريعة السماوية المنزلة من قبل الإله.

فالإسلام، كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون، يوجب على المسلمين نصب الامام لتأمين حياة الناس والحفاظ على ممتلكاتهم وتحقيق السعادة لهم في الدنيا والآخرة. ومعنى هذا أن نصب الامام، في رأي ابن خلدون وجماعة أهل السُّنَّة الذي ينتمي إليهم، واجب شرعاً لقول النبي (صلى الله عليه وسلم): «من مات ولم يعرف أهل زمانه فقد مات ميتة جاهلية»، ولأن المسلمين قد جعلوا نصب الامام أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام. وفي هذا يقول ابن خلدون: «ان نصب الامام واجب قد عرف وجوبه في الشرع باجماع الصحابة والتابعين، لأنّ أصحاب رسول الله (ص) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم. وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك اجماعاً دالاً على وجوب نصب الامام»[9].

ويرى ابن خلدون، وهو من أهل السُّنَّة، أنه يُشْتَرط فيمن يتولى منصب الامام توافر شروط: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء، والنسب القرشي[10]، فشرط العلم ضروري، لأن الامام انما يكون منفّذاً لأحكام الله إذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها. وأما العدالة فشرط ضروري أيضاً لأن منصب الامامة منصب ديني ينظر في سائر المناصب. وأما الكفاية، فتعني أن يكون الامام كفواً جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب وأن يكون بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عازفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة ليصح بذلك حماية الدين، وجهاد العدو، واقامة الأحكام، وتدبير المصالح. وأما سلامة الحواس والأعضاء فيشترط في الامام أن يكون مُبّرءاً من الجنون والعمى والصمم والخرس وكل ما من شأنه ان يؤثر على قدرته على العمل وادارة شؤون الدولة كفقد اليدين والرجلين وما إلى ذلك. أما النسب القرشي فشرط ضروري عند ابن خلدون لإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، ولتوافر الكفاية والقدرة عند أصحاب العصبية القريشية، وقدرة القرشيين على جمع شمل المسلمين وتوحيد

كلمتهم بحكم تميز قريش بالكثرة والعصبية والشرف.

ونظم الحكم عند ابن خلدون ثلاثة أنواع: الأول: الحكم الطبيعي أو كما يعبر هو: «الملك الطبيعي» وتعريفه له هو: «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»[11]. ودون الرجوع إلى قانون وضعي أو شرعي، وخاصة هذا النوع من الحكم فهو ثمرة العواطف والغرائز الإنسانية من ميول وأهواء، كحب الذات، والرغبة في الاستعلاء والاستبداد، والسعي إلى تحقيق المطامع الفردية النفعية الأنانية. وهذا النوع من الحكم مذموم عند ابن خلدون.

والنوع الثاني هو الحكم أو «المُلك السياسي» ويعرفه ابن خلدون بأنه: «هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»[12]. وهذا النوع من الحكم يرجع إلى القوانين الوضعية التي يضعها فلاسفة الدولة وعظماؤها دون أن ينظر فيها إلى الشرع، وهدفهم من هذه القوانين جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. وهذا النوع من الحكم مذموم أيضاً عند ابن خلدون وان كان يحلو له في بعض الأحيان مدحه. ويقول ابن خلدون في صدد شرح هذين النوعين من الحكم: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله اياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم. فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: سنة الله في الذين خلوا من قبل»[13].

«فالنوع الأول من الحكم أقرب إذن إلى ما نسميه اليوم بالحكم الاستبدادي أو الفردي أو «الأوتوقراطي»، أو غير الدستوري. ويمكن أن يشمل أيضاً حالة ما، إذا كان الذين يحكمون وفقاً لطبائعهم أو أهوائهم الغريزية مجموعة من الأفراد أو طبقة معينة. وقد رأيت أن عواقب هذا الحكم الفوضى والشقاق وعدم الاستقرار، ثم انهيار الدولة. أما الثاني فهو يقابل ما نسميه اليوم بالحكم أو «الملك الدستوري» وهو يحقق العدالة إلى حد ما، ويجلب **المنافع للمحكومين في هذه الحياة الدنيا، لأنه يسير وفق سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وحكماؤها، وينتج عنه الاستقرار وانتظام الأمر وغلبة الدولة** وتقدمها، ولكنه على كل حال نظام مادي، يقصر نظره على شؤون هذه الحياة الدنيا، ويغفل عن الحياة الروحية أو الناحية الدينية، ولا يحقق مصالح المحكومين به بالنسبة إلى دار الخلود، وهي الدار الآخرة»[14].

لذلك، لا بد من نظام ثالث للحكم، يعرّفه ابن خلدون بأنه «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[15]. وهذا النوع من الحكم يسمى بالخلافة أو الامامة وهو نظام يوحي به الله بواسطة الأنبياء ويراعى فيه جلب المنافع ودفع المضار ومصالح الناس الآخروية من جلب المنافع ودفع المضار أيضاً. والخليفة[16] هو الذي ينوب عن النبي (ص) في حمل الكافة على ما ذكر، وملكه ملك سياسي شرعي لا طبيعي ولا سياسي فقط، ويستوى بعد ذلك أن يطلق عليه لفظ خليفة بالمعنى اللغوي أو إماماً أو ملكاً أو سلطاناً أعظم أو غير ذلك لأن العبرة بالمعاني لا بالألقاب.

ويقارن ابن خلدون بين نظام الخلافة وبين الحكم

السابق وهو «الملك السياسي» فيقول: «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة كانت سياسية عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسته دينية، نافعة في الحياة الدنيا والآخرة»[17] وفي هذه الأنواع الثلاثة من الملك يقول ابن خلدون أيضاً[18]: «فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب واهمال القوة الغضبية في مرعاها فجور وعدوان، ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم، من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره، قال صلى الله عليه وسلم: «إنما هي اعمالكم ترد عليكم».

ويعلق جرجي زيدان على هذا التقسيم بقوله: إن الذي يتأتى له أن يتولى أمور الناس، إما أن يسير بهم على قانون مفروض (رقم 2)، أو على مقتضى ميوله وأغراضه (رقم1)، وأكثر حكام العالم المتمدن يحكمون بقوانين سياسية وضعها عقلاء الأمة وأكابر الدولة، يطبقها الناس ويجرون على أحكامها، كذلك كان الفرس والروم قبل الإسلام، وكان هذا شأن الملوك المطلقين في أوروبا إلى عهد قريب، بل كذلك شأن الديمقراطيات التي يتولى الحكم فيها ملك يرث العرش عن آبائه، أو رئيس جمهورية ينتخبه الشعب وفق قواعد مقررة في الدستور ويقوم بالحكم في حدود يعينها الدستور أيضاً[19]. وأما الخلافة فإنها مقيدة بقوانين دينية شرعية يسوس الخليفة بها أمته، ويحمل الناس على أحكامها بالنيابة عن النبي صاحب تلك الشريعة.

فحكومة الخلافة، وهي حكومة دينية، تعدُّ خير حكومة، ذلك لأن هدفها هو الصالح العام للمجتمع، وقانون هذه الحكومة هو شرع الإسلام المستمد من أصول أربعة هي القرآن والسنة والاجماع والقياس، ويلزم الخليفة أن يتبع الشريعة التي قررها الله وهي لا تقبل التعديل، وهذا يوضح لنا بالتالي أحد الفوارق الهامة بين الخليفة في النظام الإسلامي وبين البابا الحاكم في امبراطورية الروم مثلاً، حيث نجد البابا يستمتع بسلطات دينية مطلقة لا يتوفر مثلها للخليفة.

ولم يفكر ابن خلدون في دور الشعب في قيام الحكومة، وهنا يختلف اختلافاً بيناً عن الماوردي الذي أكد دور الرعية في قيام الحكومة التي تتولى أمره وترعى مصالحه، وهذه الحكومة تنشأ عند الماوردي ـ وسيتضح ذلك تفصيلاً فيما بعد ـ نتيجة عقد بين الخليفة والشعب، في حين ان ابن خلدون لم يفكر في هذا، حيث يرى أن الشعب والملك كيانان طبيعيان ينشأ كل منهما نشأة مستقلة عن الآخر، وان كان كل منهما يؤثر ويتأثر بالآخر. يقول ابن خلدون: «ان الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان: أنه المالك للرعية، والقائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان والصفة التي له ـ أي للسلطان ـ من حيث اضافته لهم هي التي تسمى «الملكة» وهي كونه يملكهم»[20]. ومعنى هذا أن الرعية عند ابن خلدون ملك للملك يتصرف فيها تصرف المالك فيما يملك.

وبخلاف الماوردي يتحدث ابن خلدون باسهاب عن موضوع انقلاب الخلافة إلى مُلْكٍ، ويعتبر تحوُّل الخلافة إلى الملكية أمراً طبيعياً بعد أن تذهب عن النفوس قوة الوازع الديني، وتستعيد بذلك عواطفها الطبيعية وشغفها بمتع الحياة الدنيا، وقد حدث هذا التحول أيضاً نتيجة لقوة العصبية وهي القوة العاملة في الحياة والحاكمة للمجتمع، وهي لا بدّ وأن تفضي إلى المُلْك، يضاف إلى ذلك الأحداث السياسية التي شهدها العالم الإسلامي وأبرزها، على سبيل المثال،

قيام الخلافة الإسلامية المستقلة في الأندلس، وادعاء كل سلطان لنفسه الخلافة. يقول ابن خلدون: «قد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى المُلْكِ، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وان أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة... فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة: من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق. ولم يظهر التغير إلاّ في الوازع الذي كان دِيْناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى «الرشيد» وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها. وصار الأمر مُلْكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاش أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق»[21]. ويجمل ابن خلدون ما تقدم حيث يقول: «فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً. ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبية الخلافة. والله مقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار»[22].

ويفرق ابن خلدون بين مُلك وجهته الباطل ومُلْك وجهته الحق، فالأول ليس من الإسلام في شيء بل هو مذموم بصريح العبارة، أما الثاني فلا يذم بل تحمد آثاره العادلة وهو جزء لا يتجزأ من الإسلام. ويقول في ذلك: «ووجدناه أيضاً ـ أي الشرع ـ قد ذم الملك وأهله، ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاف، والاسراف في غير القصد، والتنكب عن صراط الله. وانما حضّ على الالفة في الدين وحذّر من الخلاف والفرقة»[23]. وبعد استشهاد ابن خلدون بالأمثلة يقول مكملاً حديثه: «وكذا الملك لَمّا ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق، وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمة لِمَا فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طول الأغراض والشهوات، كما قلناه. فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً»[24]. وفي حديثه عن الخلفاء الراشدين يقول [25]: «وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذراً من التباسها بالباطل، أيضاً، «ولم يجر للملك ـ أي في ذلك العهد ـ ذكر، لما أنه مظنة للباطل، ويخلد يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين». ولا ريب، إذن، أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى، بيد أن وجود الدول الأموية والعباسية حادث وضعي... ومن الواجب ما دام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين[26].

والعصبية عند ابن خلدون هي منشأ الدولة:

يرفض ابن خلدون فكرة العقد الإجتماعي كأساس لنشأة الجماعة السياسية وهي الفكرة أو النظرية التي شاعت في القرنين 17، 18 ميلادية عند كل من توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو. والدولة أو الجماعة السياسية عند ابن خلدون تنشأ نتيجة القوة أو التغلب القائم على العصبية المتولدة عن وحدة النسب وقوة القرابة والولاء. وتعتبر العصبية، وفقا لهذا، هي القوة المحركة لسير التاريخ، فعلى أساسها تقوم الدولة وبضعفها تضعف الدولة. والعصبية هي القوة والجاه اللذان تتمتع بهما القبيلة أو الأسرة وتجعلها مهابة الجانب. وتشتمل العصبية أيضاً إلى جانب العنصر المادي؛ على عناصر معنوية تستمد من الدين والأخلاق (من شجاعة وحزم وبأس). ويؤكد

ابن خلدون على ان هدف الملك هو الخير، بقوله: «الرئاسة لا تكون إلاّ بالغلب، والغلب انما يكون بالعصبية»[27]. «الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية»[28].

«ولما كانت الرئاسة إنما بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها...»[29].

«اما الملك فهو التغلب والحكم والقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طَلَبَ ما فوقها... والتغلب الملكي غاية العصبية كما رأيت»[30].

ونفس هذه المعاني سيتكرر الإشارة إليها لاحقاً في سياق آخر وبتعبير مغاير.

وقد ابتدع ابن خلدون نظرية العصبية التي تعد بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية، وتتصل به جميع مباحث «الاجتماع السياسي». «ولا نغالي إذا قلنا - بهذا الاعتبار - انها تؤلف «أنظومة» Système تامة التكوين في الاجتماع بوجه عام، والاجتماع السياسي بوجه خاص»[31]. وعلى هذا الأساس فإن ابن خلدون ينظر إلى ظاهرة العصبية كظاهرة في الطبيعة «Phenomenon in nature» وكقوة في المجتمع «a power in society» في آن معاً.

والعصبية عند ابن خلدون هي عبارة عما تتمتع به القبيلة أو الأسرة من القوة والجاه اللذان يجعلان من أفرادها جمعاً متراص البنيان، قوي الجانب يخشى بأسه. وقوام العصبية في نظره الاتصال برابطة النسب والقرابة وما إليهما من الروابط المماثلة. وتمت كلمة «العصبية» بصلة الاشتقاق اللغوي إلى كلمة «العصب» بمعنى الشد والربط، ولكلمة «العصابة» بمعنى الرابطة، وتسمي اللغة العربية الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك - من تعاضد وتشيع - باسم «العصبية».

ويذهب البعض[22] إلى أن ابن خلدون لم يبتكر اصطلاح «العصبية» لأول مرة. «فقبل الإسلام كانت الكلمة تستعمل لتدل على «تبني شخص لقضية ذويه»، وهو الأمر الذي كان من الجائز أن يفضي إلى «مساندة الشخص العمياء لجماعته دون أن يأبه لعدالة موقفها». وبظهور الإسلام، اندثرت العصبية بعنف، وتضاءلت آثارها السيئة، وتداعى المسلمون ليتخلصوا من آثارها القبلية المتخلفة. ويمكن القول الآن أن ابن خلدون كان يدرك معارضة الإسلام للعصبية، وأنه قد حاول أن يقترب منها، لأجل منطق نظرياته ومعقوليتها، في محاولة لايجاد أرضية يلتقي عليها مبادىء الإسلام مع العصبية».

ويوجد أكثر من تفسير لمعنى اصطلاح «العصبية» في الدراسات الحديثة، فقد ترجم البارون «روسلان» - عندما نقل مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية - كلمة العصبية بتعبير Esprit de corps وهو يدل في الأصل على «روح التكاتف الذي يظهر بين الأشخاص المنتسبين إلى المهنة الواحدة»[33]، ولما كان هذا التعبير قاصراً عن مقابلة مقاصد ابن خلدون مقابلة كافية، فقد اقترح «غويته» الأستاذ في جامعة الجزائر استبدال التعبير المذكور بتعبير آخر هو Esprit de clan الذي يدل في الأصل على «روح التكاتف الذي يظهر بين أفراد القبيلة الواحدة أو الطائفة الواحدة». وهو تعبير أقرب إلى معنى العصبية من التعبير الذي كان قد اختاره البارون «روسلان» ومن الاستعمالات الأخرى لمعنى العصبية، «روح التماسك» Sense of solidarity و«الشعور الجمعي» Group feeling و«الولاء للجماعة» Group Loyality، «هذه التفسيرات انما تعكس أحياناً معاني مختلفة كالاخلاص للجماعة والرغبة في الدفاع عنها، والوحدة الداخلية، والارادة الجماعية النازعة إلى القوة أو خير الجماعة[34].

والعصبية في نظر ابن خلدون تعود إلى الطبيعة البشرية وإلى أثر القرابة في الحياة الاجتماعية فيقول:

«ان صلة الرحم طبيعي في البشر، إلاّ في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى والأرحام أن يناهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه، أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»[35]، وهي نزعة تؤدي إلى «الاتحاد والالتحام» بين أفراد النسب الواحد، لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر وتستلزم استماتة كل واحد منهم دون صاحبه. وبهذا يتضح لنا أن العصبية تتولد من القرابة، كما أنها تستند إلى وحدة النسب.

ويقول الدكتور طه حسين: « إن التاريخ لم يذكر قط شعباً يفوق الشعب العربي في الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات. وإذا استثنينا الأربعين عاماً الأولى من تاريخ الإسلام فإن تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام وبعده ليس إلاّ سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقي تلك العصبية التي دفعت العصبية إلى حد التعصب، يقول المثل العربي: «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» فلا عجب إذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى ويعتبرها العامل الجوهري لقوة المجتمع السياسي»[36]

ويذهب ابن خلدون إلى أن درجة القرابة يكون لها أثر هام في قوة العصبية، وأن الالتحام المتولد من وحدة النسب الخاص يكون أقوى من الالتحام المتأتي من وحدة النسب العام: «فالنعرة تقع عن أهل نسبهم المخصوص وعن أهل النسب العام، إلاّ أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة[37]. وتلعب هذه العصبية المتولدة من وحدة النسب الخاص دوراً هاماً في المجتمع السياسي: «إن الاتحاد والدينامية في مثل هذه الوحدة تكون أقوى ممّا تكون بين ذوي القرابة البعيدة والمنتمية انتماء ضعيفاً إلى العصبيات. وحيث أن التفوق على الجماعة لا يمكن الحصول عليه إلا بالصراع، فإن هذه الوحدة (الفئة) تكون في وضع أحسن لممارسة السيطرة والوصول إلى التجانس بين أفرادها، ثم تعمد بالتالي إلى مدّ نفوذها إلى غيرها من الجماعات بالقوة... وقد لاحظ ابن خلدون أن السلالة تكون قوية قرب عصبها عما هي عليه في مناطق هوامشها وأطرافها لأن النقص يتزايد في قواها في المناطق المتباعدة»[38].

وتعد العصبية، عند ابن خلدون، من أخص خصائص البادية، وتوجد علاقة وثيقة بين البداوة وتكوين خواص العصبية: «وكمثال لذلك فإن الحياة الشاقة لشعب بدائي في الغلاة تجعل أفراده متحضرين ليردوا الهجمات بجموع متوحشة متعطشة للانتقام إذ ليس هناك أسوار ولا حراس تحميهم في الليل، والضمانة الوحيدة لاستمرار حياتهم في مثل هذه الظروف الشاقة تنحصر في مدى شجاعتهم وقوة بأسهم الذي يعد أساس اطمئنانهم وهو ما يستمد من قوة مشاعرهم الطبيعية وشعورهم بالحب للقبيلة أو الجماعة واستعدادهم للتضحية بأنفسهم في سبيل الدفاع عنها. هذه المشاعر التي سماها ابن خلدون بالعصبية تؤدي إلى نوع من الصلابة الاجتماعية المتينة والعلاقات الوثيقة التي تجمع بينهم ليواجهوا مثل تلك البيئة... ويتمثل دور العصبية هنا في أنها تحمي أفراد الجماعة من المخاطر التي قد تتهددهم كما تحمي أيضاً أولئك الذين يرتبطون معهم في علاقات الالْف أو الولاء»[39].

ويلاحظ ابن خلدون أن للبداوة ثلاثة انماط من العصبية، وهذه الأنماط تنبع من ثلاثة أنواع من العلاقات متمايزة وهي: صلة الرحم (روابط الدم)، وصلة الالْف، وصلة الولاء، كما يؤكد أهمية النمط الأول من أنماط العصبية بقوله: «لعل (فضل) علاقة يتمثل في أنها شيء طبيعي بين البشر. وهي تؤدي إلى محبة الفرد لأقاربه الذين يتصل معهم دمه، محبة يمازجها الرغبة في ألا يحيق مكروه أو تصدّع كيانهم قارعة. محبة تلعب دوراً هاماً في تبادل العون

والمساعدة، وتماثل مشاعر العداء والخوف من الأعداء، مما يضاعف قوتهم ويزيد مهابتهم حيث تفوق محبة الإنسان لعشيرته وقبيلته وعصبيته أي شيء آخر»[41].

«والعصبية الناشئة عن علاقة القرابة الوثيقة تلك، تختلف عن النمطين الآخرين القائمين على أساس من الالْف والولاء، فالنوعان الأخيران إنما هما نتاج تقارب الأفراد المنحدرين من سلالة ما من سلالات الجماعات مع أفراد سلالة أخرى من خلال التزاوج والمصاهرة أو بسط حماية احداها على الأخرى أو غير ذلك من أسس العلاقات الاجتماعية. وبالرغم من أن مثل أولئك الأفراد يمكن ان يعتبروا كأفراد سلالة واحدة، ولهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات، إلّا أنهم يظلون متخطين بالنسبة لأفراد العصبية الذين يجري في عروقهم دماء قرباها. وابن خلدون لم يدع مجال شك في أنه قد اعتبر هذا النمط الأول القائم على أساس من روابط الدم أقوى الأنماط وأكثرها حيوية وأوفرها تأثيراً في الشعور بالصلات الاجتماعية. إن له آثاراً تفوق الانماط الأخرى. وكان الدين هو الاستثناء الوحيد الذي اعترف بأنه له تأثيراً أقوى بالنسبة للصلابة الاجتماعية عما نسبه للعصبية».

وخلاصة القول، فإن العصبية في الحياة البدائية تمثل قوة ضخمة ذات أثر توحيدي يوحد أفراد الجماعة، وتساعد هذه القوة في الدفاع عن الجماعة والحفاظ على حقوقها، كما أنها تدفع للتغيير إلى حياة أكثر تقدماً.

وكما توجد العصبية في البادية توجد أيضاً في الأمصار، ويُعَنْوِنُ ابن خلدون أحد فصول كتابه بهذا العنوان: «وجود العصبية في الأمصار، وتغلب بعضهم على بعض».

ولا بد للحاكم عند ابن خلدون من عصبية تمكنه من تأسيس السلطة السياسية The Political Power، وتساعده على حمل الناس على الطاعة والنظام واحترام الحقوق وأداء الواجبات، وبتعبير آخر فان العصبية هي دائماً منشأ الرياسة لأهل العصبية، ويعتبر الملك، بهذا المعنى، غاية طبيعية للعصبية. «والطريقة التي استخدم بها ابن خلدون اصطلاح «الغاية» Ghaya يدل على معنى موضوعي وآخر ذاتي. من الناحية الموضوعية فان زعيم العصبية يهدف إلى الحصول على قوة مُلْكٍ وسلطان كوسيلة لحياة أفضل وأسهل. ومن الناحية الذاتية فإن التطور من الثقافة البدائية إلى الثقافة المتحضرة إنما يتحقق بمقتضى ضرورة طبيعية Natural necessity تجد وسيلتها في العصبية»[41]. ولا يجوز للحاكم أن يتجاوز حداً معيناً في تعامله مع أفراد شعبه، لأن طاعتهم المنبثقة من العصبية مشروطة Conditional بشروط معينة. إنها ليست طاعة عمياء لحاكم شرير أو فاسد[42].

وتؤكد العبارات التالية لأبن خلدون على الدور الحيوي الحاسم الذي تلعبه العصبية في الحياة الاجتماعية والسياسية، فهل تحمل الأفراد على التناصر والتعاضد في المدافعة والحماية والمقاتلة إنها ضرورية: «في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله أنما يتم بالقتال عليه، لما في طباع البشر من الاستعصاء ولا بد في القتال من العصبية»[43]. «الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية»[44]. الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية».[45] «إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه»[46]. «ولما كانت الرياسة انما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها ويتم الرياسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم[47]. «أما الملك فهو التغلب والحكم والقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة لجلب ما فوقها،

فإذا بلغ إلى رتبة السؤدد والأتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلّا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت»[48]. كل هذا يوضح الدور الهام الذي تلعبه العصبية في تأسيس الملك وتكوين الدولة «لأن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه، إلا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلّا بالعصبية كما ذكرنا آنفاً»[49].

ويتناسب اتساع الدولة عند ابن خلدون مع قوة تلك العصبية، ويوضح ذلك بقوله: «إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها»[50]. والملاحظات التالية تبرهن عن صحة ذلك:

«إن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهدين لها لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو امضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك. فإذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك، فلا بد من نفاد عددها وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغراً للدولة وتخماً لوطنها، ونطاقاً لمركز ملكها. فإذا تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها، بقي دون حامية وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور، ويعود وبال ذلك على الدولة، بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة»[51].

وإذا تعددت العصبيات ودب الخلاف بينها، فإن ذلك قد يعرقل، في نظر ابن خلدون، تأسيس الدولة وقيام السلطة السياسية. ويوجد في المقدمة فصل عنوانه: «ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة»، ويقول ابن خلدون ان «السبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء. وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة. والخروج عليها في كل وقت، وان كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية من تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة»[52]. ومعنى ذلك أن «كثرة العصائب والقبائل تحمل على عدم الاذعان والانقياد للدولة»[53]. وعلى النقيض من ذلك فإن الأوطان الخلية من العصبيات يسهل تأسيس الدولة فيها لأن سلطانها يكون «وازعاً لقلة الهرج والانتقاض ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية»[54].

يشترط ابن خلدون توافر شرط هام لكي تؤدي العصبية إلى نيل الملك، وهذا الشرط هو نقاء النسل، وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز به سواهم، وذلك لعزلتهم ومبالغتهم في التمسك بأصولهم[55]. «وبخصوص حجم العصبية (ضخامتها وعمومها أو صغرها وقصورها) لم يقتنع ابن خلدون بأن القائد ينبغي أن يكون من عصبية كبيرة فحسب، بل أنه أيضاً قد اعتبر أنه ينبغي أن يكون من نسل أقوى فرع من تلك العصبية الكبيرة. هذا الفرع المتميز من العصبية يقدم ـ كما تشير كتابات ابن خلدون ـ درجة كبيرة من الاتحاد والتضامن والصلابة والاستجابة لزعامة القائد»[56].

ولا يعني ذلك، بحال من الاحوال، أن العصبية عند ابن خلدون تقوم على أساس من العنصرية racism، وتعد أقواله وآراؤه في طبيعة وأخلاق البدو وخير مؤكد لذلك. وهو يوضح أن: «بدائيتهم تجعلهم أقل الناس حباً للتبعية لأنهم معتدون، متكبرون طموحون، مشوقون للقيادة. وليس كون الإنسان غريباً هو الذي يحول بينه وبين القيادة عندهم ولكن أبناء نفس السلالة أيضاً يعوّق كل منهم الآخر عن الحصول على ميزة الزعامة ما لم تغتصب بالقوة لا بالشهرة ومجرد النبالة»[57].

ومن المعلوم أن الدين لا يقوم في مجتمع من المجتمعات إلّا إذا اعتمد على قوة مادية تسنده، ذلك لأن الأنبياء العزل يهلكون، وبهذا يتأكد لنا دور

العصبية في الحياة الاجتماعية، فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها، والملك غاية طبيعية للعصبية. وفي عبارة أخرى، فإن للدعوة الدينية أثر في تقوية الدولة، ولكن الدعوة الدينية نفسها لا يمكن أن تتحقق دون «عصبية». ويؤدي هذا بنا إلى القول بوجود علائق هامة بين قوة العصبية وبين أمور الدعوة الدينية، ويوضح هذا قول ابن خلدون: «ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»[58]. وقوله: «ان الشرائع والديانات، وكل أمر يحمل عليه الجمهور، فلا بد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلاّ بها. فالعصبية ضرورية للملة»[59]. وفي الحديث: «ما بعث الله نبياً إلاّ في منعته من قومه «وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية. ويصرح ابن خلدون بأن عمل الدين في هذا الصدد يشبه عمل العصبية حيث يقول: «ان الدعوة الدينية، تزيد الدولة في أصلها قوة على العصبية التي كانت لها من عددها»[60]، كما يقول: «ان الاجتماع الديني يضاعف قوة العصبية»[61]. وهذا الاجتماع الديني يكفل للجماعة التغلب على من هم أوفر عدداً وأقوى عصبية منهم في حالة فقدانهم بعدئذ لهذا «الاجتماع الديني»، ويقول ابن خلدون في ذلك: «إذا حالت صبغة الدين وفسدت ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية وأشد بداوة منها»[62].

ويدلل ابن خلدون على صدق ما يقول بايراد بعض الوقائع التاريخية ويذكر على الأخص «ما وقع للعرب في صدر الإسلام» بالقادسية واليرموك، حيث غلبت جيوش المسلمين «جموع فارس وجموع هرقل» مع أن عددهم كان بضعة وثلاثين ألفاً، في حين أن جموع فارس كانت نحو 120 ألفاً بالقادسية وجموع هرقل كانت ـ على ما قاله الواقدي ـ 400 ألف باليرموك. وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر[63] ـ التي حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتي رواها ابن خلدون ـ كيف استطاع الخلفاء أن يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب إلى فتح العالم: «ان الحجاز ليس لكم بدار إلاّ على التجعة ولا يقوى أهله إلاّ بذلك، أين القراء المهاجرون عن موعد الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن بوركتموها فقال: لنظهره على الدين كله ولو كره المشركون»[64].

يتضح لنا ممّا تقدم، أن نظرية ابن خلدون في «علاقة العصبية بالدولة، ونظريته في علاقة العصبية بالدين «يتمم بعضها بعضاً، وتنسجمان تمام الانسجام في نطاق أنظومة واسعة الخطوط:

ـ «إن الملك والدولة العامة، إنما يحصلان بالقبيل والعصبية.

ـ إن الدعوة الدينية أيضاً لا تتم من غير عصبية.

ـ إن هذه الدعوة إذا ما تمت بمساعدة القوة العصبية، ضاعفت تلك القوة، وجعلتها أقوى بكثير ممّا كانت عليه قبلاً»[65].

يذكر ابن خلدون ثلاثة أسباب لتدهور وسقوط العصبية:[66].

1 ـ من خواص القبيلة أنها تأبى أن تدفع الضريبة، قد تعترف بسلطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها بشرط الاّ تخضع لمذلة دفع الضريبة... فالضريبة في نظرهم اهانة لا يقبلونها. ويعلق الدكتور طه حسين على ذلك بقوله: «ان من الغريب أن تتغلب لدى ابن خلدون في تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الإسلامية فإن المسلمين لم يعتبروا قط لا في كتبهم الفقهية ولا في حياتهم العملية أن الضريبة فرض مهين بل كانوا يرون فيها دائماً

وخصوصا في القرون الثلاثة الأولى ما رآه الفرنسيون بعد الثورة، أي أنها اشتراك في المشروعات العامة، والدولة لا تعيش بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها، ولا تقام الفرائض بدونها، هذا ومن الضروري أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من الرفاهية الوطنية والأمن في الداخل والخارج». وليس في كلمة (الزكاة) التي تعبر عن تلك الضريبة في القرآن والسنّة وكتب الفقه - (كما تستعمل كلمة Contribution في الفرنسية مكان كلمة impôt) - ما يهين أو يخدش، بل ربما كان اختيارها لتحل محل كلمة مهينة هي (الأتاوة) التي كانت تستعمل في الامارات العربية الخاضعة للرومان والفرس في الشام والعراق، ومعنى الأولى هو «التطهير» وبذلك تصبح الضريبة تعبيراً للصدقة التي تطهر المتصدق، ومعنى الثانية «الجزية»، وقد فهم أبو العلاء وهو فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون معنى اشتراك الأفراد في النفقات العامة فهماً تاماً، فقال ان الملوك وأعوانهم ليسوا في الحقيقة إلاّ عمالاً يستخدمهم دافعوا الضرائب. ويقول ابن خلدون: متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخذت عصبيتها في الضعف وفقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وفقدت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت إلى الاضمحلال والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها.

2 - وقد يؤدي سكنى القبيلة المدنية أو الحقل إلى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية، فإذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه، فإن الاستعباد يهدم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع، من باب أولى يفقدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة.

3 - تفقد القبيلة - التي تحل في الأرض الخصبة وتزرعها - عصبيتها بمرور الزمن لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف، هذا فضلاً عن أن الزارع يميل دائماً إلى البقاء في الأرض التي يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وامﻻكه. وقد فقد الأنباط الذين ليسوا في الأصل إلاّ قبيلة عربية بأسهم وأنسابهم لأنهم لزموا الأرض التي زرعوها في العراق. والحق أن الترف Luxury له دور هام في تخريب الحكم «وبانطفاء جذوة الحماس والتقشف والاعتداد بالحياة في بساطها، تنسى الجماعة كل ما يتصل بالعصبية، وتنسى لذة القوة وحلاوة الشهرة»[67].

ولا يدمر اضمحلال العصبية السلطة السياسية للمجتمع فحسب، ولكنه يؤدي أيضاً، إلى حالة من الفوضى والشيخوخة والضعف.

أما عن الماوردي فإنه لم يقل بالعصبية، ولم يرد في كتاباته ما يشير إليها صراحة، ويرى أنه لا بد من توافر رضى الشعب واقتناعه التام حتى يستطيع الحاكم الوصول إلى قمة السلطة السياسية في الدولة.

وتمر الدولة، عند ابن خلدون، خلال عمرها الطويل الذي يمتد من 80 سنة إلى 120 سنة بخمسة أطوار:

الطور الأول: طور السعي إلى الملك والظفر به بالغلبة، وهو طور انشاء الدولة عن طريق القوة والتغلب القائم على العصبية الأسرية والدينية. وهنا يلعب الدين دوراً كبيراً في تأليف القلوب وترقيقها واخضاع الأفراد للحاكم واستقرار الحكم.

وفي هذا يقول ابن خلدون معبراً عن حقيقة هذا الطور بقوله: «طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والمانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها».

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين، وهنا نجد أن الحاكم يهتم، بعد أن استقرت الأحوال واستتب الأمر له، بتكوين جيش من المرتزقة المأجورين لحمايته ومعاونته على التغلب على منافسيه والطامعين في الملك، وتثبيت أركان حكمه.

هذا هو، وبتعبير ابن خلدون، «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك، لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه».

الطور الثالث: طور الفراغ والدّعة لتحصيل ثمرات الملك، وهنا نجد ان الحاكم بعد ان تستقر له أمور الحكم، وتثبت أركان مملكته، وبعد ان يشبع شهوته في الحكم يبدأ في اشباع باقي شهواته بالحصول على ثمرات الملك من حيث زيادة دخله وازدياد صرفه على مظاهر الرخاء والترف والتمدن والحضارة ونهضة العلوم ورقيها وازدهار الفنون وتقدم الصناعات، ممّا يؤدي بدوره إلى ازدهار الحكم.

يقول ابن خلدون: «ان **الطور الثالث** هو **طور الفراغ** والدّعة لتحصيل ثمرات الملك ممّا تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج... وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة واجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل ..... الخ».

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، أي القنوع بالملك ومسالمة الأعداء والخصوم. وهو طور تأخر وانحدار وذبول، حيث يغلب على الملك التقليد والمحاكاة لكل ما فعله السابقون عليه دون محاولة منه لأي تجديد أو ابتكار: «فيتبع (أي الملك) آثارهم (أي آثار السالفين) حذو النعل بالنعل ويقتدي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء...».

الطور الخامس: طور الاسراف والتبذير:

يقول ابن خلدون «ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ... واصطناع اخوان السوء ... فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض».

وفي هذا الطور يهتم صاحب الدولة بجمع اخوان السوء حوله في سبيل اشباع الشهوات، ويكون مخرباً ومدمراً لكل ما بناه السابقون عليه ممّا ينتج عنه مرض الدولة وشيخوختها والذي لا يفيد معه أي علاج، إلى أن تنقرض الدولة وتفنى.

الحواشي

(1) المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، جـ 1، ص 420 وما بعدها، طبعة دار القلم، بيروت 1978، صص 41 - 42.
(2) المصدر السابق، ص 422، ط. دار القلم، ص 43.
(3) المقدمة، جـ 1، ص 422، ط. دار القلم، ص 43.
(4) مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ط. ثانية 683/2، طبعة دار القلم، ص 187.
(5) المصدر السابق 690/2، ط. دار القلم، ص 192.
(6) راجع: النظريات والمذاهب السياسية للدكتور مصطفى الخشاب، ص 130.
(7) المقدمة لابن خلدون: جـ 2، ص 688، ط. دار القلم، ص 191.
(8) انظر: الخلافة للسير توماس آرنولد، ص 40.
(9) المقدمة، 689/2، ط. دار القلم، ص 191.
(10) المقدمة، 693/2، ط. دار القلم، ص 193 وما بعدها.
(11) المقدمة لابن خلدون، جـ 2، ص 688، ط. دار القلم، ص 191.
(12) المصدر السابق، جـ 2، ص 688، ط. دار القلم، ص 191.
(13) المقدمة، جـ 2، صص 686 - 687. ط. دار القلم، ص 190.
(14) النظريات السياسية الاسلامية الدكتور ضياء الدين الريس، ص 121، وراجع أيضاً: حقيقة الاسلام وأصول الحكم للشيخ محمد بخيت المطيعي، ص 7 - 8. وأيضاً: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية لطه حسين، ترجمة محمد عبدالله عنان، صص 128 - 129.
(15) مقدمة ابن خلدون، جـ 2، ص 688، ط. دار القلم، ص 191.
(16) حقيقة الاسلام وأصول الحكم للشيخ بخيت المطيعي، ص 8.
(17) المقدمة، جـ 2، ص 687، ط. دار القلم، ص 190.
(18) المصدر السابق، ص 687، ط. دار القلم، ص 190.
(19) تاريخ التمدن الاسلامي، جـ 1، صص 127 - 128.
(20) المقدمة، جـ 2، ص 684، ط. دار القلم، ص 188.
(21) المقدمة، جـ 2، صص 717 - 718، ط. دار القلم، ص 208.
(22) المقدمة، 718/2، ط. دار القلم، ص 208.
(23) المقدمة، 708/2 - 709، ط. دار القلم، ص 202.
(24) المصدر السابق، 710/2، ط. دار القلم، ص 203.
(25) المصدر السابق، 711/2، ط. دار القلم، ص 203.
(26) انظر: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية للدكتور طه حسين، ص 135.
(27) المقدمة، 599/2، ط. دار القلم، ص 132.
(28) المقدمة، 636/2، ط. دار القلم، ص 157.
(29) المقدمة، 598/2، ط. دار القلم، ص 131.
(30) المقدمة، 609/2، ط. دار القلم، ص 139.
(31) دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصري، ص 333.
(32) M.M. Rabi: The Political Theory of Ibn Khldun, P. 48.
(33) راجع: دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصري، ص 350.

(34) M.M. Rabi: The Political Theory of Ibn Khldun, P. 49.

(35) مقدمة ابن خلدون: 594/2، ط. دار القلم، 128.

(36) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 86.

(37) مقدمة ابن خلدون، 498/2، ط. دار القلم، 131.

(38) M.M. Rabi: The Political Theory of Ibn Khldun, P. 61.

(39) المصدر السابق، صص 50 - 51.

(40) المصدر نفسه، ص 49.

(41) النظرية السياسية عند ابن خلدون للدكتور محمد محمود ربيع، ص 51.

(42) المصدر نفسه، ص 59.

(43) مقدمة ابن خلدون، 593/2، ط. دار القلم، ص 128.

(44) المقدمة، 599/2، ط. دار القلم، ص 132.

(45) المقدمة، 636/2، ط. دار القلم، ص 157.

(46) المقدمة، 609/2، ط. دار القلم، ص 139.

(47) المقدمة، 598/2، ط. دار القلم، ص 131.

(48) مقدمة ابن خلدون، 609/2، ط. دار القلم، ص 139.

(49) المقدمة، 631/2، ط. دار القلم، ص 154.

(50) المقدمة، 642/2، ط. دار القلم، ص 161.

(51) المقدمة، 642/2، ط. دار القلم، ص 161.

(52) المقدمة، 646/2، ط. دار القلم، ص 164.

(53) المصدر السابق، ط. دار القلم، ص 164 أيضاً.

(54) المقدمة، 648/2، ط. دار القلم، ص 165.

(55) انظر: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية للدكتور طه حسين، ص 90، وما بعدها.

(56) M.M. Rabi: The Political Theory of Ibn Khldun, P. 57.

(57) المصدر نفسه، ص 60.

(58) مقدمة ابن خلدون، 638/2، ط. دار القلم، ص 159.

(59) المقدمة، 638/2، ط. دار القلم، ص 159.

(60) المقدمة، 637/2، ط. دار القلم، ص 158.

(61) المقدمة، 638/2، ط. دار القلم، ص 158.

(62) المقدمة، 638/2، ط. دار القلم، ص 158.

(63) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية للدكتور طه حسين، ص 98.

(64) مقدمة ابن خلدون 618/2.

(65) دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصري، ص 349.

(66) انظر: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية للدكتور طه حسين، ص 93 وما بعدها.

(67) M.M. Rabi: The Political Theory of Ibn Khldun, P. 64.

(68) المقدمة، 663/2 - 666، ط. دار القلم، ص 175 وما بعدها.