مجلة العلوم السياسيّة

اسم المقال: مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون
اسم الكاتب: أ.د. رياض عزيز هادي
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/127
تاريخ الاسترداد: 2026/11/22 16:56 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون(*)

أ.د. رياض عزيز هادي
عميد كلية العلوم السياسة/ جامعة بغداد(سابقا)

المقدمة:

يثير موضوع " الدولة " في الأدبيات السياسية والقانونية المعاصرة مشاكل وتساؤلات ليست بالقليلة، على الرغم من الحشد الهائل من المؤلفات والكتابات التي بحثت في هذا الموضوع أو دارت حوله ولازال، على سبيل المثال، تعريف" الدولة " لوحده محل جدل مختلف المدارس السياسية والقانونية. وفي التراث الفكري للجيل الوسيط من الكتاب العرب يطرح الموضوع ذاته مشاكل أكثر تعقيدا؛ لكن قلة المصادر والمؤلفات التي عالجته بشكل دقيق، فضلا عن المعاني الفضفاضة التي ارتداها تعبير "الدولة" عند البعض من كتابنا الوسيطين، أسباب تكفي لتعليل غموض هذا الموضوع وتعقيده. بيد أن التحول الكبير في هذا الميدان ندين به إلى مفكرنا العربي عبد الرحمن بن خلدون، فقد عالج صاحب المقدمة موضوع الدولة على نحو فذ، أسهم من خلاله بجدارة إسهاما كريما في تنهيج أسس دراسة هذه المؤسسة، لذلك فإننا لا نملك إلا أن نقف أمام آرائه باحترام وإعجاب.

لقد كان ابن خلدون رجل عملي امتاز بالواقعية والبساطة والوضوح بآرائه وبأدواته الفكرية المعتمدة في تحليل ظواهر المجتمع ودراسة التاريخ، مفن تأملاته وتجاربه الخاصة في إطار القبيلة وفي حياة مجتمعه العربي المغربي القروأوسطي، انطلق لدراسة الدولة، محتضنا كوكبة من الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، عاكفا بعد ذاك على وضع تحليل أصيل ومفصل لنشوء الدولة وتطورها وتدهورها، وسنقتصر في بحثنا هذا على مفهوم الدولة وصيرورتها عند ابن خلدون آملين أن تتاح الفرصة لنا لمعالجة مراحل حياة الدولة اللاحقة في بحث آخر...

المبحث الأول: مفهوم الدولة

1– إن التقصي عن المعاني اللفظية الصرفة لمدلول كلمة "دولة" في الشهير من القواميس العربية القديمة يبعدنا بشكل واضح وذو مغزى – كما سنرى– عن مفهومها اللغوي الشائع في الغرب، فكلمة "دولة" تجد جذورها اللغوية هناك في تعبير"status" اللاتيني القديم، والحقيقة إن الكلمة هذه هي كلمة محايدة تعني حالة أو طريقة العيش " ولذا فإنها لصيقة بمعاني الثبات والاستقرار" لكنها على الرغم من ذلك "تبقى غامضة وعامة[1]".

وعلى العكس من هذا المعنى تماما نجد أن الدولة عند العرب تعني معان أخرى من الناحية اللغوية " فابن منظور" صاحب "لسان العرب" يصف كلمة "دولة" بأنها "الفعل والانتقال من حال إلى

(*) **نشر هذا البحث في مجلة العلوم القانونية والسياسية العدد الثالث – 1977.**

حال". وتأخذ الدولة في"القاموس المحيط" للفيروز آبادي، المعنى ذاته لكنه يبدو عنده أكثر حدة حين يرى فيها القاموس المذكور ليس مجرد فعل أو انتقال، بل "انقلاب الزمان والدهر من حال إلى حال". إن الذي يهمنا من هذا الاختلاف اللغوي بين معنى كلمة " دولة " في قواميسنا ومعناها في الغرب، هي تلك المدلولات السياسية والفكرية البعيدة والمغزى الكبير الذي يتجاوز الحدود اللغوية البحتة، فهذا الاختلاف اللغوي يعكس في الواقع اختلاف في مفهوم الدولة وموقعها في الفكر العربي والفكر الغربي، يقول" ادمون رباط " إن الدولة تعبر أحسن تعبير عما كان يراه الشرقيين من التغير في الدول والأحوال لدرجة أنهم لم يروا في الحكم إلا انه كان معرضا للتبدل، في حين إن الغربيين للدلالة على هذا الحكم لم يجدوا تعبيرا اشد معنى من كلمة "status" في اللاتينية و "Stato" في الإيطالية و" Etat " في الفرنسية و" Stste" في الإنكليزية، للإشارة إلى أن الأمر والحكم لا يتبدل ولا ينبغي أن يتبدل، بل هو دائم وقائم ومستتب، وفي هذا الاختلاف في كل من العقليتين، ظاهرة لاشك إنها مستمدة من تاريخ الشرق والغرب[2]. والحقيقة أن ادمون رباط في الوقت الذي يلفت بملاحظته هذه النظر إلى قضية هامة، يكتفي هنا بذكر دور العامل التاريخي في هذا التمييز بين معنى الدولة في الشرق والغرب، دون أن يذهب ابعد من ذلك في سبر أغواره وأبعاده، فالمعنى التقليدي للدولة عند الغربيين يعكس في حقيقته فلسفة لا تخفى أبعادها الاجتماعية والاقتصادية، هدفها الأساس دعم هذه المؤسسة– أي الدولة – وتمجيدها واستبعاد احتمال تغيرها، في حين إنها لا تأخذ ذلك الطابع المقدس عند غالبية الكتاب العرب والمسلمين، إن هذه الملاحظة يؤكدها من ناحية ظهور المذاهب الفكرية التي تدعوا إلى تمجيد الدولة في الغرب في حين أن تراثنا الفكري القومي يخلو من هذا الاتجاه.

فالدولة عند ابن خلدون مثلا هي" ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية [3]" فهي إذن في نظره لا دائمة ولا مستقرة. وينطلق ابن خلدون في تفسيره لظاهرة عدم استقرار الدولة، من فكرة عزيزة عليه، فكرة أكثر شمولية، وهي عدم إثبات ظواهر الاجتماع الإنساني على الإطلاق عنده، يقول كاتبنا في مقدمته:(إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فان ذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول[4]). ولذا فان الدولة تبقى مؤسسة دائمة التعرض للتبدل والتغيير.

ويفسر الدكتور محمد احمد خلف الله فكرة عدم دوام الدولة واستقرارها عند الكتاب العرب والمسلمين على نحو آخر حيث يراه مرتبطا بمفهوم الدولة في الإسلام،((فالدولة في القرآن الكريم يقول خلف الله، إنما تعني السلطة ... والسلطة في القرآن الكريم لا تثبت ابد الدهر ولا تستقر على حال، فإنما تجئ وتذهب وتقوى وتضعف، وهكذا دواليك، ويستنتج الكاتب من ذلك إن المعنى اللغوي

للمادة يجعل عدم الثبوت والاستقرار للسلطة هو الأصل في الدولة، فالدولة تدول أي تذهب، ودالت دولة فلان أي سقطت[5])) . ويبدو لنا إن هذا التفسير مقنع حينما ندرك أن الشريعة الإسلامية تطغى على آراء الكثير من الكتاب العرب،القدامى والوسطين، في الدولة بشكل لا يقبل الجدل.

هكذا يبدو ولأول وهلة وكأن المفهوم اللغوي لكلمة ((دولة)) قد انسحب لدى الكتاب الأوائل ليطغى مفهومها السياسي ليروا فيها مؤسسة يصيبها الانقلاب والهرم والفناء،((فللدولة، يقول ابن خلدون، أعمار طبيعية كما للأشخاص، في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال[6]))والحقيقة إن انسحاب مفهوم الدولة اللغوي على المفهوم السياسي للدولة بشكل عام لدى الكتاب العرب ليس بعملية تبسيط وليس كذلك مجرد عملية ربط تعسفي قام بها مفكرونا، بل أنها في الواقع تعكس، وهذا هو الأهم نتاج رؤيا فكرية ديناميكية مبنية على أرضية تاريخية متميزة، سلمت هؤلاء المفكرين، نماذج وضعية شكلت تمهيدا ضخما لطرح علمي شامل لديهم، فهذا ابن خلدون ينطلق من ((نظريته عن الدولة)) من نماذج واقعية عاصرها وعاش في خضم إحداثها،كانت بالنسبة له المادة التي نظر من خلالها وأرسى قواعد تفكيره في هذا الميدان عليها.

2- وتحتل الدولة عند ابن خلدون مكانا هاما ومتميزا في فكره وكتاباته، يقول ساطع الحصري: ((إن الدولة من المواضيع التي اعتنى ابن خلدون ببحثها اعتناءا كبيرا، لقد خصص ما يقرب من ثلث المقدمة لهذا البحث[7])) ويؤكد ((هاملتون جب)) على الاصالة الحق في مقدمة مفكرنا((لتوجد في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطوير الدولة[8])).

أما الدكتور طه حسين فانه يرى فيها-أي الدولة-محورا للفلسفة الخلدونية[9]، ويكفي أن نقول هنا إن مما يزيد الفخر بكاتبنا انه بتكريسه أجزاء مطولة من مقدمته لدراسة موضوع الدولة فانه ادخل بذلك هذا التعبير في اللغة السياسية العربية بشكل واسع وقبل أن يدخل هذا التعبير في القاموس السياسي للشعوب الأوربية بزمن طويل حيث أن كلمة دولة لم تصبح بشكل نهائي جزاء من اللغة السياسية الأوربية إلا مع بوفندروف(1632-1664).

ومن ناحية اخرى إذا كانت كلمة ((دولة)) تظهر مرات كثيرة في مقدمة ابن خلدون إلا أن صاحب المقدمة لا يعطينا تعريفا محددا وواحدا لها، فهي تطرح لديه بشكل غير دقيق وغامض، فنراه يستعملها تارة كمرادف للملك وتارة اخرى كمرادف للسلطان، يستخدمها كمرادف للملك حينما يقول: ((إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا[10]))، وحينما يكون للملك عمر محسوس فان المقصود بذلك لدى

ابن خلدون وكما يشير في موقع آخر من مقدمته أن ((لكل دولة أمد[11])) فالدولة أو الملك لهما عمر وأمد محدد.

ويؤكد ابن خلدون استعماله هذا حينما يتحدث عن ديوان الرسائل والكتابة فيقول: ((إن هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من الدول عنها[12])) غير أننا نراه في موضع آخر يستعمل كل من الدولة والملك في سياق واحد وكأنه يرى احدهما مغاير للآخر: ((إن الدولة والملك هي صورة الخليقة[13]))، ثم يعود فيوحي بان احدهما سابق في وجوده على الآخر: ((إن الدولة إنما يحصل لها الملك والاستيلاء بالغلب[14]))فالدولة تبدو سابقة على الملك، بيد أننا نراه أحيانا يستعمل كلا من الملك والدولة في موضع واحد: ((إن الملك والدولة غاية للعصبية[15]))، ثم يستعيض في مكان آخر باستعمال واحد منهما ليعبر عن نفس المعنى: ((إن الملك غاية طبيعية للعصبية[16]))، ويسود الغموض عند ابن خلدون أحيانا من استعماله لكلمة((سلطان)) فهو يستعملها كمرادف لكلمة دولة حين يتحدث عن: ((استحداث التجارة والفلاحة للسلطان[17]))، لكنه يعود فيميز بين السلطان بمعنى((صاحب السلطة)) والدولة بمعنى((النظام السياسي)) حين يعقد فصلا بعنوان ((إن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة[18])).

إن هذا الاستعراض لبعض نماذج استعمالات ابن خلدون لتعابير الدولة، الملك، السلطان، توضح لنا أن مفكرنا يستعمل أحيانا غير قليلة التعابير نفسها لمعان مختلفة أو يعطي معنى واحد لتعابير مختلفة. ولكنه وكما ذكرنا سابقا، يبقى إبداع ابن خلدون متجليا في هذا الميدان باستعماله تعبير ((الدولة)) كمفهوم سياسي في الوقت الذي كانت فيه هذه الكلمة((لا تجد مكانها بين المفردات السياسية القرو . أوسطية في الغرب[19])).

3-إن نزعة ابن خلدون التطويرية تدفعه إلى أن يرى في حركة المجتمع البشري حركة قائمة على أساس بيولوجي شبيه بالحركة الحياتية للكائن الحي((فالعمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما إن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا[20]))، وانطلاقا من هذه المسلمة فان كاتبنا يتصور الدولة، التي تمثل شكلا من أشكال التعبير عن حركة المجتمع والتاريخ، يتصورها وكأنها كائن حي تتبع اتجاها في حياتها، فالدولة لها عمر محدود، تولد وتنضج وتهرم، أي تخضع لعوامل النمو والفناء.

ويندفع ابن خلدون في تصوره لحركة الدولة القائمة على أساس بيولوجي إلى الحد الذي يراها وكأنها شخص طبيعي يتمتع بنفس سمات الكائن الحي، فللدولة، بنظره، مزاج خاص، فهي تقسو وترفق، يقول صاحب المقدمة: ((فالدولة في أول أمرها لابد لها من الرفق في ملكتها والاعتدال في أيالتها[21]))وهذا المزاج يتأثر به رعاياها ويتفاعلون معه ((لان الرعايا تبع للدولة فيرجعون إلى خلق

الدولة أما طوعا لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم أو كرها لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف[22]))، وهكذا يتحدث ابن خلون عن الدولة وكأنها شخص حي، شخص السلطان وصاحب الأمر بالذات.

4-إن الحديث عن ((الدولة الخلدونية)) يجرنا إلى الموقع الذي خصص لعناصر هذه الدولة، فابن خلدون لا يهمل، في معرض طرحه للدولة، الحديث عن عناصرها الأساسية: الشعب، الإقليم والسلطة هذا إذا ما سلمنا بتعريف(Carr'e de Malberg) لها على أنها((مجموعة من الأفراد، قائمة على ارض تخصها، تتمتع بتنظيم تنجم عنه، لمصلحة هذه المجموعة وبعلاقاتها مع أعضائها، قوة كبرى للعمل والإكراه[23])).

يطرح ابن خلدون عنصر (الشعب)، كأحد العناصر الهامة للدولة، وهو لايكتفي بذلك بل يؤكد أولوية هذا العنصر على السلطة بشكل خاص، أي انه لكي تكون هنالك سلطة فلابد إذا من وجود شعب، فالشعب يسبق بوجوده بكثير عملية تشكل الدولة وصيرورتها، ذلك ((إن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، فالسلطان من له رعية، والصفة التي له من حيث إضافته أليهم هي التي تسمى المملكة وهو كونه يملكهم[24])).

وهكذا فان ابن خلدون لا يشذ في تأكيده على عنصر الشعب عن كثير من المفكرين العرب والمسلمين الذين سبقوه، فالماوردي الذي سبقه بثلاث قرون يؤكد هو الآخر على الرعية، إذ انه في الباب المكرس للسياسة العامة، رفع الماوردي شأن الرعية ودورها في المملكة إلى مرتبة متميزة من بين سائر القوى الفاعلة فيها، فالرعية مصدر قوة الملك، كما ان الدولة تكتسب تقدمها وهيبتها من صلاح الرعية وانتظام أمورها[25].

صحيح أن ابن خلدون لم يهتم في القسم الأكبر من مؤلفه إلا بتلك العصبية المنشأة للدولة بشكل خاص الأمر الذي دفع الكاتب الفرنسي((أيف لاكوست)) إلى القول بان ابن خلدون حينما يذكر الشعب أو السكان ينبغي أن نفهم من ذلك انه يعني غالبا القبيلة القائدة[26]))، لكن ابن خلدون حينما يؤكد في مقدمته على أن ((السلطان لابد له من الاستعانة بأبناء جنسه[27]))، فان معنى أبناء جنسه أولا لا يشمل أبناء عصبيته أو الفئات القبلية المؤسسة للدولة ولا القبيلة القائدة فحسب بل أن هذا التعبير واسع، بدرجة انه يشمل جماعات اكبر يمكن القول أنها نفس الجماعة التي تعيش في ظل حكم هذا السلطان باختلاف انتماءاتها القبلية وعصبياتها، إلا أن ابن خلدون لا ينفي من ناحية اخرى بان ((الاستعانة إذا كانت بأولى القرابة من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل لما يقع في ذلك من مجانسة خلقتهم لخلقه فتتم المشاكل في الاستعانة[28])). وحتى لو اقتصر اعتماد السلطان على عصبيته فان ابن خلدون قد شمل بالعصبية فئات متعددة، كما بين لنا

النص الأخير الذي سبقت الإشارة إليه في السطور أعلاه، فقد فسرها كاتبنلا((أولا)) برابطة القربى والنسب ثم وسعها إلى الولاء والحلف، غير انه لم يكتف بذلك أيضا بل وسع مفهوم العصبية أكثر من ذلك، وشملها إلى الرق والاصطناع[29])).

ومن ناحية فان القول بان المقصود بالشعب هو القبيلة القائدة فكرة لا تستند إلى أساس علمي صحيح في فكر ابن خلدون ذلك إن كانت القبيلة أو العصبية القائدة هي الشعب فما هو موقف العصبيات والقبائل الأخرى التي تقع تحت حكم الدولة والسلطان والعصبية الحاكمة، وماذا نسمي هذه العصبيات والقبائل؟ وما هو موقعها من كيان الدولة وما هو دورها؟ لاسيما وان صاحب المقدمة قد خص عصبية الحاكم في مواضع عديدة من مؤلفه، بدور متميز يقتصر غالبا على ما يسميه بالطور الأول للدولة: ((فالعصبية ضرورية لتأسيس الدولة غير أن الضرورة تنحصر في دور التأسيس والتمهيد[30])).

نستنتج مما تقدم إن من الضروري التمييز، عند ابن خلدون، بين فكرتين مختلفتين: الأولى: اعتماد صاحب الأمر، الحاكم على عصبيته لتأسيس الدولة وفي الحكم. والفكرة الثانية: إن هذه الدولة، أية دولة، لايمكن تشكلها دون وجود مجموعة بشرية(الشعب)، مهما اتخذت هذه المجموعة من مسميات(عصبيات، قبائل... الخ) تخضع لسلطة الحاكم ولسلطة عصبيته الخاصة.

إن أهمية الجماعة البشرية(الشعب) في ظهور الدولة تبرز من خلال بديهية طرحها ابن خلدون مرات متعددة في مقدمته وهي حقيقة تقدم الاجتماع الإنساني على وجود الحاكم، فقد كان على الإنسان أن ينتقل إلى المرحلة التي أصبح يعيش فيها على شكل جماعات حتى يستشعر الحاجة إلى وجود وازع(حاكم) ويخترع من اجل ذلك الدولة، يؤكد هذه الحقيقة صاحب المقدمة بقوله: ((ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم بعضا[31])).

ولا يقتصر اهتمام ابن خلدون بعنصر الشعب على مجرد وجود جماعة بشرية ضمن الدولة بأي شكل من أشكال الوجود فقد تكون هذه الجماعة متنافرة وغير منسجمة، ولذا فانه يتجاوز ذلك ليؤكد على ضرورة وحدة الجسم السياسي والاجتماعي لها لكي يتحقق الاستقرار للدولة((فهو يبني الدولة على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة[32]))، وهذه الحقيقة تبرز غالبا لدى كاتبنا في مرحلة نشوء الدولة وتأسيسها((فالأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها[33])) وعلى العكس من ذلك ((فان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وان وراء كل رأي فيها وهوى عصبية تمانع دونها فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت[34])) إن هذا الطرح العميق يوحي لنا بان كاتبنا الكبير قد أكد بشكل أو بآخر على قضية الوحدة الوطنية، وكما نسميها اليوم، وأهميتها في تحقيق الاستقرار

والديمومة للحكم والنظام السياسي، بل في استقرار وثبات الدولة قبل كل شئ، ولذا فانه قد طالب بحد أدنى من التلاحم داخل الجماعة البشرية لأية دولة، فكيف تعالج هذه القضية إذن عند ابن خلدون في دولة كثيرة القبائل والعصبيات؟

إن ذلك يتم عن طريق الشعور بالانتماء إلى شعب، إلى امة وهذا أمر ضروري للحكم والدولة ((فالحاكم لكي يستطيع أن يحكم شعبه المتعددة العصبيات والقبائل فيجب أن يكون الشعور المشترك لمجموع الشعب أقوى من الروابط القبلية[35])).

أما بالنسبة لموضوع (السلطة) فقد تبين لنا مما سبق كيف أن صاحب المقدمة يوليها أهمية كبرى بالرغم من أن كلمة((سلطة)) لم ترد في مقدمته، إذ انه يستعيض عنها أما بكلمة السلطان أو بكلمة الملك.

قبل كل شئ يميز ابن خلدون بين الرئاسة من جهة والسلطان والملك من جهة اخرى، لكنه في الوقت ذاته لا ينفي أن ((بالامكان للرئاسة أن تنتهي إلى الملك[36]))، فالرئاسة ظاهرة نفسية اجتماعية تسود الخلايا البشرية الصغيرة(القبيلة، الطائفة... الخ) تدفع صاحبها غالبا التطلع نحو السلطة والملك((لان الملك أمر زائد من الرئاسة، والإنسان إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها وإذا بلغ رتبة السؤدد والإتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركها[37]))، فالرئاسة ينقصها عنصر الإكراه ولا تحتوي على القهر بل هي ((سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم(أي على جماعته) قهر في أحكامه[38]))أما السلطان أو الملك فانه يتضمن عنصرا أساسيا ومتميزا هو قدرة الحاكم على الإرغام إذ أن ((الملك هو التغلب والحكم بالقهر[39])) وإذا ما دفعنا تميز ابن خلدون بين الرئاسة والملك إلى حدود ابعد من ذلك لوجدنا أن ما تعرض له مفكرنا في هذا المجال يدل دلالة واضحة وبشكل لا يقبل الشك على انه قد ميز بين السلطة المنتشرة Pouvoir Diffus'e والسلطة المتعضية Pouvoir Organis'e ((فسلطة المشايخ والكبراء، تلك السلطة التي لا تستند إلى قوة غير"ما وقر في النفوس لهم من الوقار والتجلة" تعطينا مثالا من أوضح الأمثلة لنموذج "السلطة المنتشرة" التي تختلف اختلافا جوهريا عن السلطة المتعضية، تلك السلطة المنظمة التي تكون بيد الدولة[40])).

ويهتم ابن خلدون بالسلطة إلى الدرجة التي يبدو لقارئ مقدمته وكأنه لا يجد فرقا بينها وبين الدولة عنده الأمر الذي يحملنا على القول بأنه يقصر تعريف الدولة أحيانا على السلطان فحسب، يقول الجابري إن الدولة عند ابن خلدون هي((مدة حكم أسرة مالكة معينة[41])).

وترتبط قضية السلطة عند كاتبنا بإطارها الإنساني الأوسع، فابن خلدون يقر ببداهة وبضرورة الاجتماع الإنساني((فالبشر لايمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم[42])) لكنه من ناحية اخرى يرى في وجود السلطة ظاهرة ملازمة للاجتماع الإنساني، وهو بذلك ينسجم مع خط غالبية الكتاب والمفكرين العرب والمسلمين الأوائل،((فوجود السلطة هو رأي الأكثرية الساحقة من متكلمي

الإسلام[43])) بيد انه ليس من الضروري أن ترتدي السلطة رداءا واحدا إذ يمكن أن توجد تحت أشكال متعددة،((فان لم يكن في المصر ملك فلا بد من رئاسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين والا انتقض عمرانه[44])). إن وجود السلطة هذا ليس بأمر يقتضيه العمران البشري ولردع عدوان الناس على بعضهم فحسب، وإنما هو ضروري أيضا لحفظ الجنس البشري إذ((أن البشر يستحيل بقائهم فوضى دون حاكم[45])).

لكن السلطة هذه يجب أن تمارس ليس فقط على أساس القوة بل وفق مجموعة من القواعد وذلك لان ((الفكر الإسلامي لم يتخل عن توكيد الضرورة الداعية إلى تقييد السلطة بالأصول الدستورية[46])) وهذا ما يؤكده ابن خلدون أيضا، بالرغم من رؤياه الواقعية السياسية للسلطة والدولة، حينما يقول((بالحاجة إلى وجود قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها[47]))، لكن القوانين السياسية هذه تميل عند ابن خلدون بدون شك إلى أن تكون قواعد سياسية مفروضة يخضع الناس إلى أحكامها أكثر من كونها قواعد لتقييد السلطة وضبطها.

ويؤكد ابن خلدون على (اقليم) الدولة حينما يقر ببديهة وهي ((أن كل امة لابد لهم من وطن وهو منشأهم ومنه أولية ملكهم[48]))، ثم يذهب ابن خلدون ابعد من ذلك حينما يطرح، ولو بشكل جنيني، فكرة((محدودية الإقليم)) بالنسبة للدولة، هذه الفكرة التي ظلت مجهولة في أوربا حتى نهاية القرون الوسطى، يقول في ذلك: ((إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لاتزيد عليها[49]))، وهذه الحصة تتحد ذاتيا بقوة العصبية المؤسسة للدولة نفسها من ناحية وقوتها نسبة إلى قوى الدول المجاورة من ناحية اخرى، إن الامتداد المكاني للدولة الذي ينطوي ضمنا على فكرة محدودية الإقليم يرتبط عند ابن خلدون برؤياه الخاصة لوظيفة الإقليم، اقليم الدولة نفسها، فهذا الأخير كما يعبر كاتبنا هو((ثغر الدولة وتخم وطنها ونطاق لمركز ملكها[50]))، أي أن الإقليم يهيأ للدولة، على الصعيد الداخلي، وسطها وكيانها وحدود سلطانها على المجموعة البشرية التي تسكنها، أما على الصعيد الخارجي فهنالك وظيفة أكثر خطورة للإقليم، إذ انه ((يمنح الدولة القاعدة اللازمة الذي يسمح لها لان تبقى قائمة بوجه الغزوات[51]))، وهذا يتضمن أن الإقليم إذا ما جاوز حدودا معينة تعذر على الدولة الدفاع عنه والاحتفاظ بكامل أجزائه، ومن هنا ينطلق ابن خلدون ليقول: ((فان تكلفت الدولة بعد ذاك زيادة على ما بيدها(من ارض) بقي دون حامية وكان موضعا لانتهاز الفرصة من العدو المجاور ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة[52])).

4-إن وجود الدولة عند ابن خلدون لا جدوى له إذا لم تحقق هذه المؤسسة وظائف وأغراض تستفيد منها الجماعة البشرية التي تمثل إحدى عناصرها الأساسية وذلك((لان الدولة ليست بقوة مفروضة على المجتمع من الخارج ولكنها ظاهرة نشأت نتيجة لحاجته[53])).

وقد مرت هذه الحاجة، في تاريخ البشرية، بسلسلة من الضرورات والمراحل المترابطة، فالإنسان لا يستطيع العيش بدون اجتماع، وهذه النزعة ليست غريزية عند الإنسان بل يدفعها إليه ذكاؤه، فهو يفكر بحاجته، وبشكل خاص الحصول على معاشه، التي يعتقد أن بامكانه إشباعها عن طريق هذا الاجتماع، ومن الحياة الاجتماعية تنبع الحاجة إلى وازع: وهو السلطة بكل أشكالها، ثم تظهر الدولة كشكل أرقى لتنظيم هذه السلطة، ومن هنا ترتبط، عند ابن خلدون، الدولة بالحضارة ارتباطا وثيقا، فظهور الدولة يترجم انتقال المجتمع من البداوة إلى الحضارة، كما إن الدولة هذه هي من ناحية اخرى أس للحضارة((إذ أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول وإنها ترسخ باتصال الدول ورسوخها[54]))، والدولة بالنسبة للعمران، الذي هو غاية الاجتماع الإنساني، هي((بمثابة الصورة للمادة، وهي الشكل الحافظ بنوعه لوجودها[55]))، والدولة كصورة للعمران، ظاهرة تلازم مادة العمران: الاجتماع الإنساني((فالدولة دون العمران لا تتصور دون الدولة والملك المتعذر[56])).

وما دامت الدولة تعبر عن حاجة المجتمع وهي كما يقول الجابري((الهيكل الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعية[57])) فان وظائفها الكبيرة تجسد الحجم الإنساني والمعنى الحضاري الذي تعبر عنه المؤسسة، وهي متى ما قصرت عن بعض هذه المهام فسدت نوازعها وتزعزع وجودها.

ووظائف الدولة الخلدونية خارجية وداخلية، فالدولة على الصعيد الخارجي مكلفة بالدفاع عن شعبها أو كما يعبر صاحب المقدمة((حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم[58])) وذلك عن طريق تهيأة كل أسباب الحماية ووسائلها كتنظيم الجيش وتوفير السلاح.

أما على الصعيد الداخلي فان دور الدولة يأخذ أشكالا مختلفة: يوكل ابن خلدون دورا هاما للدولة في الحياة الاقتصادية، فهي تؤدي دورا كبيرا في حياة الناس((بحملهم على مصالحهم[59])) وهي من ناحية اخرى تضرب النقود وتراقبها إذ((أن من واجب السلطان النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها (رعاياه) من الغش[60])) والدولة تفرض الضرائب وتجبيها بيد أن السياسة الضريبية للدولة، لكي تكون ناجعة فعلا، يجب((أن تكون عادلة وان لاتكون الضرائب مرهقة للمكلف بها حتى يصبح بإمكان الرعايا العمل بنشاط في سبيل زيادة الإنتاج فيزيد نتيجة ذلك دخل الأمة[61])). والدولة مسؤولة إلى جانب ذلك عن مراقبة الأسواق وملاحقة الغش في((تفقدها المعايش والمكاييل والموازين حذرا من التطفيف[62])). وتقوم الدولة بحماية أعضاء المجتمع نفسه في الداخل بتوفير الأمن والعدالة وذلك بدفع عدوان المدن على بعضها، وهي تضع الأطر والأسس الضرورية لحماية الأفراد من تجاوز بعضهم على حرية وحقوق البعض الآخر، فهي((تكف عدوانهم على بعض من أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم[63])).

وتتجلى عند صاحب المقدمة فكرة حماية حقوق المجتمع والفرد حينما يطرح موضوع حماية المجتمع من تجاوزات السلطان المحتملة على حقوق هذا المجتمع: ((فالظلم مخرب للعمران[64]))

واشد أنواع الظلم وأخطرها هو بنظر كاتبنا ظلم الحاكم والدولة إذ((إن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان[65])).

إن النتائج التي تترتب على ظلم الحاكم وتجاوزه على شعبه هي بنظر ابن خلدون نتائج وخيمة لا على الحاكم فقط بل على الدولة بكاملها، الأمر الذي ينتهي بفسادها وتدهورها، يقول ابن خلدون: ((فان الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات، تفسد الدولة ويخرب السياج[66])). وانطلاقا من فكرة التضامن وأهمية تلاحم الجماعة البشرية ووحدتها، والتي يؤدي الرئيس دور الضامن فيها، يطرح كاتبنا موضوع ضرورة وجود مسؤولية تضامنية بين السلطان ورعيته، بين الحاكم وشعبه، وذلك لكي تقوم الدولة الخلدونية بدورها الحقيقي وتتحمل كل وظائفها ومهماتها، ويبرر ابن خلدون هذه الحاجة إلى التضامن بين الحاكم وشعبه بان الحاكم مهما بلغت قوته وذكاؤه فانه يبقى في شخصه غير قادر على حمل كل أعباء الدولة: ((فالسلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه))، ثم يتساءل صاحب المقدمة في الموقع نفسه قائلا: ((إذا كان السلطان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه [67] ؟)). ويشترط ابن خلدون أطرا ملائمة تحتضن هذا التضامن والتعاون ، فهو يؤكد على ضرورة قيام العلاقة بين السلطان ورعيته على أساس الحوار المباشر: ((أما إذا وقع الحجاب بين السلطان والرعايا فان ذلك يكون دليلا على هرم الدولة ونفاذ قوتها[68])). وتبدو بصمات نظرة ابن خلدون الواقعية السياسية واضحة على رؤياه للعلاقة بين الحكام والمحكومين والقائمة على مصلحة كلا طرفي العلاقة، ومن هنا((فان أساس القيادة والقيادة السياسية بالذات يرتكز، عند ابن خلدون ، على جسر يربط ما بين الراعي والرعية، وان هذا الجسر يكون متينا وقويا، إذا أصبح سبيلا إلى التكافل بين الراعي والرعية[69])). لكننا يجب أن نحذر من القول هنا بان ابن خلدون قد أكد على العلاقة بين الفرد والدولة– سواء ما يتعلق منها بحرية الفرد في إطار الدولة أم ما يتعلق بدور الدولة في حياة الفرد – بدرجة تناسب واهتمامه بالدولة نفسها وعناصر قوة سلطانها.

المبحث الثاني: ((نشوء الدولة)):

تحوم عملية نشوء الدولة في الفكر الخلدوني حول محورين أساسين:

1–إن الدولة تنشأ من البداوة وعمادها العصبية.

2–إن نشوء الدولة يمثل بداية دورة تاريخية–سياسية تتقدم في إطارها الدولة كموضوع وثمرة للصراع.

المحور الأول((الدولة والبداوة)):

يتفق العديد من الكتاب على إن عبد الرحمن بن خلدون كان قد أرسى قواعد نظرياته في ضوء الأحداث والشواهد التاريخية التي عاصر وشهد الكثير منها((واعتمد في استقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعي المحسوس، أو الواقع الاجتماعي المادي[70]))، وهذا ما يؤكده مفكرنا في مقدمة ((

مقدمته))، يكتب محدثنا عن مؤلفه الشهير قائلا: ((فأنشأت في التاريخ كتابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران أسبابا، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الإعصار وملؤا اكناف الضواحي منه والأمصار[71])).

ويعود الاعتماد الكبير لابن خلدون على شواهد مجتمعه وبشكل خاص تلك التي عاصرها بنفسه إلى انه كان واقعيا شديد الواقعية في دراسة المجتمع وظواهره ولاسيما السياسية منها، ويبدو أن النهج الخلدوني هذا في دراسة المجتمع يمثل بالنسبة للدكتور علي الوردي[72] رد الفعل تجاه النزعة الطوباوية المتطرفة التي كانت تسيطر على أذهان الفلاسفة والمفكرين القدامى.

أما المفكر محمد عابد الجابري فانه يذهب ابعد من ذلك في تأكيد واقعية كاتبنا، فهو على سبيل المثال لا يكتفي بالقول((بان الرجل كان واقعيا في تفكيره وفي نظرته إلى الأمور بل حتى في سلوكه الشخصي وطموحه[73])). وقد انسجمت نزعة ابن خلدون الواقعية هذه لتطغي بشكل واضح على ((نظريته)) في الدولة، حيث((اعتمد في مجال الدوليات على استنتاجاته الخاصة[74])) وانطلق في دراسته للدولة من نماذج واقعية عاصرها بنفسه واسهم في حياة العديد منها، ويؤكد Gaston Bouthoulهذه الحقيقة بقوله: ((إن الخلاصات العامة للمقدمة هي استنتاجات نابعة من ملاحظات وتحليل ابن خلدون للظروف التاريخية الخاصة بالدول العربية التي ظهرت اثر الفتح الإسلامي وبشكل خاص تلك التي عرفتها شمال أفريقيا[75]))ومن ناحية اخرى تفسر لنا نزعة ابن خلدون الواقعية بدورها تأكيده المستمر على منطلق البداوة في نشوء الدولة وتكوينها–((فطور الدولة من أولها بداوة[76])) كما يقول– إذ أن معظم الدول التي حلل تاريخها وتطورها هي كلها تقريبا وليدة المجتمع البدوي، وقد ساعد ابن خلدون في دراسته عن الدولة وعلاقتها بالبداوة انه كان شخصيا على إطلاع وصلة واسعين بالمجتمع البدوي في المغرب العربي، كما انه عاصر دولة بني حفص في تونس ودولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط، وعاش في ظل دولة بني مرين في المغرب الأقصى وعانى من تقلباتها، لقد اتاحت هذه الحياة الحافلة لابن خلدون ((أن يدرس عن كثب شؤون هذه الدول ونظمها وتقاليدها العامة في الحكم، دراسة عالم واقعي مطلع على الأحداث ومتفاعل معها في نفس الوقت[77]) .

إن نزعة ابن خلدون الواقعية هذه قد دفعته إلى الاعتقاد المطلق بعمومية النشأة البدوية للدولة: ((إن الدولة تكون في أولها بدوية[78]))، يقول صاحب المقدمة ، إلا أن هذا الاعتقاد وان كان يعكس حقيقة عرفها المغرب العربي في القرون الوسطى، إلا فانه بالمقابل جعل كاتبنا ((يهمل بحث شكل نشوء أول نوع من الحكومة المنظمة التي ظهرت في المجتمعات البدائية المستقرة نسبيا[79]))).

وهكذا اعتقد ابن خلدون بان الدولة غالبا لا يمكنها أن تنشأ وتستمر على الحياة كمؤسسة قوية حيوية إلا في إطار بدوي، وذلك بسبب أن ((العصبية قوية كل القوة في البداوة[80]))، وحينما تبدأ

الدولة في الابتعاد عن العصبية، تلك الروح البدوية المنشأة فان ذلك يعني إيذانا بانحدارها وتدهورها في هاوية الاضمحلال، فزوال العصبية أذن، أي زوال ((القوة التي تسمح لقبيلة ببناء دولة– والتي لا يمكنها أن توجد إلا في إطار العمران البدوي– يفضي إلى إضعاف الدولة حتما[81]))، وتفسير هذه الظاهرة عند كاتبنا أمر في غاية البساطة ذلك انه منذ اللحظة التي تنتهي فيها الحياة البدوية((يبدأ بناء القبائل بفقدان عصبيتهم، روح تضامنهم، فعاليتهم الاجتماعية وأخلاقهم[82])) أي إنهم يفقدون، بمعنى آخر، قوتهم الحقيقية التي ترتكز عليها الدولة.

إن العصبية بالنسبة لابن خلدون هي الأساس في فكرة ضرورة التنظيم السياسي وبشكل اخص في فكرة الدولة، ((فالدولة غاية للعصبية[83])) كما يقول في المقدمة، بل إنها بالنسبة له((المبدأ الأوحد والأنجع لنشوء الدول[84]))).

ويبدو أن اهتمام ابن خلدون الشديد والأهمية الخاصة التي يوليها لموضوع العصبية يخضع، لدى الكتاب والمختصين، لتفسيرات عديدة ، فالدكتور صادق الأسود يعزو هذا الاهتمام إلى أن مفكرنا كان ((قد شهد الجماعة العربية والإسلامية المركبة، أو المجتمع، آنذاك وهو يضمحل ويتدهور جارا معه كل المؤسسات السياسية القائمة فيه، في حين أن القبائل البدوية، كونها مجتمعات خاصة، ظلت محتفظة بوحدتها وتضامنها وطاقاتها في التلاحم الداخلي وفي مواجهتها الأخطار والضغوط الخارجية[85]))، أي أن ابن خلدون كان يرى في القبيلة البدوية الخلية البشرية الوحيدة التي نجت واستطاعت أن تحافظ على نقائها وكيانها وتلاحمها وسط ذلك الجو التاريخي العاصف،((وهكذا يقول ايف لاكوست: أصبح البدو هم مؤسسو الدول الوحيدون بسبب التضامن الوثيق الذي يشد مابين جميع أفراد القبيلة[86])).

فضلا عن ما تقدم فان الظروف الخاصة بالمجتمع العربي في شمال أفريقيا هي الأخرى تؤدي دورا أساسيا في إعطاء الأهمية تلك للقبيلة... فهذه الأخيرة كانت((الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها كيان المجتمع في شمال أفريقيا، ومن ثم فان الأسرة الحاكمة لابد وان تكون ذات طابع قبلي أكيد، وهذا يعني أن القوة التي تستند عليها هذه الأسرة أو تلك في استيلائها على السلطة لابد أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه، وليست هذه القوة إلا العصبية ذاتها[87]))).

هكذا إذن دفع ابن خلدون دور العصبية إلى أقصى حدوده حينما افترض في أن القبيلة عندما تتوفر القوة اللازمة لها، والعصبية هي القوة بكل صورها، فإنها تتقدم حينئذ على إنها الإطار الأكثر ملائمة لإقامة الدولة، ولذا((فان قوة الدولة، عند ابن خلدون، من قوة العصبية[88])).

إن تأكيد صاحب المقدمة على العصبية وعلى أهمية البنى القبلية في بناء الدولة لا ينحصر في فكرة إن القبيلة ظلت الخلية الاجتماعية الأكثر نقاءا فحسب، بل إن الانحدار الاجتماعي لابن خلدون يفسر لنا جانبا آخر من هذا الدور الذي أوكل للعصبية في بناء الدولة، فكاتبنا ينتمي إلى

بيت رياسة وحكم، وهو سليل عائلة مرموقة وعريقة ترتبط بالعوائل والأسر الحاكمة ارتباطا يجعلها((مدينة لها بثروتها وبما يحيط بها من أمجاد [89])) على حد تعبير ايف لاكوست، أي إن عائلة كاتبنا كانت في الواقع وبشخص ابنها عبد الرحمن بن خلدون الذي احتل مناصب سياسية عدة في دويلات مختلفة، كانت جزاء من الأرستقراطية القبلية الحاكمة التي كانت تنظر بازدراء واحتقار لغيرها من الفئات الاجتماعية وتحتقر بعض منها، ويؤكد ذلك ابن خلدون حينما يتحدث عن فئة التجار وعن التجارة، يقول: ((إن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة، ولذا نجد أهل الرئاسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة[90]، وفي موضع آخر من مقدمته يصنف ابن خلدون الحرف والمهن إلى شريفة وغير شريفة فالشريفة عنده هي الكتابة والوراقة والغناء والطب والتوليد، أما ما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة على الغالب[91]))، بيد إن الأرستقراطية الحاكمة التي كان ينتمي إليها مفكرنا كانت تمثل نموذجا أقطاعيا متطورا: إذ شهدت مناطق سيادتها ظهور مدن كبيرة كمراكز للتجارة والحرف والإنتاج السلعي.

ولقد سعت هذه الأرستقراطية الحاكمة، واستطاعت تحقيق ذلك فعلا، إلى أن تركز سلطانها عن طريق تبني المؤسسات والقيم القبلية التي، بمرور الزمن لم تعد تتلاءم ومصالح القبيلة كلها بل أصبحت مجرد أداة في أيدي جماعة قليلة من الزعماء توارثوا الحكم والسلطة السياسية، وعلى هذا النحو لم تعد العصبية تلك الروح التضامنية التي تحتضن أبناء العشير الواحد في إطار القبيلة، فحسب، بل أفزعت في الغالب من كل مضامينها الاجتماعية وتحولت بالفعل إلى مجرد ((شكل من أشكال التنظيم السياسي الذي يضع بتصرف الأرستقراطية القبلية قوى ديمقراطية عسكرية[92]))، أي أن العصبية لم تقتصر، بوصفها قيمة وظيفية من قيم المجتمع البدوي، على تحقيق تلاحم الجماعة البشرية البدوية، بل أصبحت تسخر هذا التلاحم في سبيل ((دعم أصحابها في رئاسة القوم ثم الحصول على الملك وتأسيس الدولة[93])) وتلك هي وظيفة محض سياسية.

وهكذا يمكن القول بان مفهوم العصبية يرتدي عند ابن خلدون، رداءين يأخذان معنيين مختلفين : المعنى الأول ((هو شعور التضامن الناشئ على أساس علاقات الدم ورابطة القرابة المشروطة بجملة من الأسباب ذات الطابع المادي، وثانيهما: الحزب[94])) إلا أن العصبية أصبحت، وكما ذكره، في الفترة التي أخضعها ابن خلدون لدراسته وفي المجتمع العربي المغربي آنذاك تميل إلى أن يقتصر دورها على القيام بوظيفة القاعدة لسلطة الحاكم والقوة التي تنشأ الدولة.

ومن ناحية اخرى فان هذه الملاحظات تفسر لنا كيف أن العصبية تستهلك دورها وتستنفذه بعد وقت قصير من تأسيس الدولة، وحينئذ تستبدل القبيلة سلطة زعيمها بسلطة الملك أو السلطان، فتنحل الأعراف والعلاقات القبلية وتخضع القبيلة للأطر القانونية التي تفرضها الدولة الجديدة، ويعلل البرت حوراني[95] هذه الظاهرة بان جمهور الشعب يفقد العصبية التي قامت بها الدولة حال قيام هذه

الأخيرة، ويحل محلها كقاعدة لسلطة الحاكم شيئان آخران: الأول: ((قوة الإقتداء التي تجعل المغلوب مولعا أبدا بالإقتداء بالغالب، أو التكاسل الحاصل في النفوس إذا ملك عليها أمرها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم[96]))، أما الشئ الثاني فهو قيام فريق جديد من المرتزقة أو الموالي يتسنى للحاكم الاعتماد عليهم لما ينشأ فيما بينهم من عصبية خاصة تمكن الحاكم من الاستغناء عن العصبية التي كانت قد حملته إلى الحكم أصلا. إن تأكيد ابن خلدون، المتصف بالعمومية، على دور العصبية في نشوء الدول يعارضه ابن خلدون نفسه في مواضع اخرى من مقدمته وذلك حين تصبح العصبية أحيانا عقبة أمام قيام الدولة المستقرة((فالأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة[97])) وهذا ما يؤكده تاريخ الدول التي ظهرت في المغرب العربي في الفترة التي عاصرها كاتبنا، وقد دفع هذا الرأي ونصوص اخرى وردت في مقدمة ابن خلدون تتعلق بأثر تعدد العصبيات والقبائل في استحكام الدول واستقرارها، دفع ذلك الكاتب ايف لاكوست إلى الاعتقاد بان ابن خلدون على الرغم من انه يستخدم صيغة نظرية، لوصف العصبية، صيغة جد عامة تحمل على الاعتقاد بشمولية هذه الظاهرة وإطلاقها، فانه يشير بوضوح إلى انه لا يعد العصبية بمثابة فكرة عامة، ولا بصفة أساس لكل الحكومات والمجتمعات لأنه يؤكد على غياب العصبية في معظم أجزاء العالم الإسلامي ولاسيما في ألاماكن التي قامت فيها الدول التي كانت الأقوى والأثبت نسبيا[98]، ومن هذا القول نستنتج بان دور العصبية في نشوء الدول قد يكون قاصرا على نوع معين من الدول أو المجتمعات استخدمها كاتبنا كنماذج لدراسته، وبالذات الدول التي نشأت في المغرب العربي القروأوسطي. كما إن هذا الرأي يقودنا إلى استنتاج آخر وهو إن العصبية تتقدم في إطار عملية نشوء الدول وصيرورتها كأداة ووسيلة سياسية يتراوح دورها بين درجات مختلفة من التأثير والفعالية وفقا لظروف كل مجتمع وطبيعة هذا المجتمع وقيمه، ولذلك فان ابن خلدون لايسبعد وجود عوامل اخرى تسهم في نشوء الدولة، فهو يؤكد بشكل خاص على العامل الديني إذ يعده عنصرا هاما في صيرورة الدولة واستقرارها ، يقول: ((فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها[99])).

فضلا عن ذلك فان العصبية كمحرك لنشوء الدولة لا تكفي لوحدها لتبرير قيام هذه الدولة على الصعيد الأخلاقي((فالعصبية كفكرة مجردة قد تكون النقيض لمفهوم الخير العام المستمد من الشريعة المنزلة، ولذا فان ابن خلدون كان يرى بان لا إمكانية لنشوء الدول المستقرة مالم يتظافر الخير العام والشريعة مع العصبية بشكل من الأشكال[100])). وينطلق ابن خلدون في تأكيده على العوامل الديني في نشوء الدولة من نظرته إلى أهمية العلاقة بين الدين والعصبية ونتائجها، فهذه العلاقة بنظر كاتبنا هي ((علاقة تآزر وتعاضد وتكامل: الدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب، والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفعالية[101])).

والملاحظ إن ابن خلدون يقصر دور الدين في نشوء الدولة على أشكال محددة من الدول. وبتعبير أدق على شكلين رئيسين:

1-الشكل الأول: وهي((الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك[102])).

2-الشكل الثاني: الدول التي تقيم عقيدتها على الشريعة الإلهية لتأمين المصالح الدينية والدنيوية.

والشكل الأخير هذا يجد نموذجه الكامل في دولة الخلافة، ((وهذا النموذج هو أعلى درجة يمكن أن يصل إليها تطور الدولة[103])). وهكذا فمن ناحية يصبح العامل الديني ضمانا أكيدا لاستقرار الدولة وثباتها إذ انه يقيم العلائق بين رعاياها على أسس رابطة أوسع شمولا من الرابطة العصبية، رابطة تعمل على جمع القلوب وتأليفها وتقضي على الطبيعة العدوانية التي تبثها الروح العصبية القبلية، كما إن قيام الدولة من ناحية اخرى ، سواء كانت هذه الدولة ملك أم خلافة، تمر لابد له من قوة وشوكة، إذ إن كل أمر يحمل الناس عليه لايتم إلا بالقتال الموقوف على العصبية، وفي الصحيح((ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه[104])).

المحور الثاني: ((الدولة والصراع)):

حينما يقرر ابن خلدون إن الاجتماع ضروري للجنس البشري فانه يقر بالبديهة بضرورة وجود الدولة كأداة ضبط وتنظيم للعلاقات بين أبناء هذا الجنس، ذلك((لان الظلم واقع من النفوس البشرية بالطبع إلا أن يصد عنه وازع، وعند ذلك فالوازع عن الظلم في الحضر إنما هو السلطان القائم بالدولة الغالبة، وفي البدو... فالمشايخ والكبراء لما وقر لهم في النفوس من الوقار والتجلة...[105])).

فالصراع بين القوى الخيرة والقوى الشريرة عند الإنسان هو الذي يجعل الدولة أمرا ضروريا.

كما إن تفكير ابن خلدون قد انصرف في دراسته لظاهرة نشوء الدولة إلى التركيز الواضح على الجانب السياسي للظاهرة المذكورة إذ انه يعتقد إن نظام المجتمع في مرحلة النشوء هذه((يتجه بشكل تام تقريبا نحو الجانب السياسي[106]. وقد انسحب تفكيره ذلك على العصبية والدور الذي تلعبه، فبالرغم من أن مفكرنا قد ((اعتمد على العصبية في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي كله، فانه لا يتناولها إلا من جانب واحد، والجانب الذي يهمه، في الدرجة الأولى، وهو مفعولها السياسي[107])).

إن هذه اللمحات الرئيسة في الفكر الخلدوني تكشف لنا بشكل صريح عن إن موضوع نشوء الدولة يخضع لقوانين طبيعية استوجبت ذاتها نشوء الاجتماع الإنساني وحمايته، وهذه العملية هي جزء من حركة المجتمع التي يكون فيها نشوء الدولة بداية لدورة تاريخية – سياسية، فحركة التاريخ مستمرة وتسير على شكل دورة، وهذه الدورة هي حركة معادة كلما تم الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة وذلك يتحقق عبر مؤسسة الدولة نفسها. فعملية نشوء الدولة إذن تتجدد في كل مرة تنتهي فيها تلك الدورة، لكن الدورة هي عملية صراع، كما إن الدولة وفقا للنظرة الواقعية السياسية

لكاتبنا هي تعبير عن القوة، فهي تصبح بالتالي موضوعا ثم ثمرة لذلك الصراع، وهدف هذا الصراع هو السلطة أما وسيلته فهي العصبية كما سبق لنا ذكره، ذلك لان العصبية تقوم في إطار هذا الصراع بدورين رئيسين:

1- تساعد على خلق الظروف التي تؤدي إلى الصراع ثم إلى إحداث التغيير.

2- وهي أيضا تمثل تجسيدا للعناصر الكامنة التي تعمل على إحداث مثل هذا الصراع[108])).

ولابد لنا ، قبل أن نعطف على موضوع هدف الصراع وأشكاله وعلاقة ذلك بنشوء الدولة، أن نقول بان كلمة صراع لم ترد في كتابات ابن خلدون بل يتخذ الصراع مسميات متعددة ومختلفة، فهو يسميه تارة بالمغالبة والممانعة: ((إن المغالبة والممانعة إنما تكون العصبية[109]))، وهو تارة اخرى يطلق عليه تعبير المطالبة: ((فالأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة[110])) والمطالبة هذه ليست ضرورية لقيام الدولة فحسب بل((إن أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بنائها إلا بالمطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر[111])) كما يستعمل كاتبنا في مواضع اخرى من مقدمته تعابير ((الغلب، والتغلب)) ((فالرئاسة لاتكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية[112])).

نعود فنقول إن الدولة عند ابن خلدون ليست ظاهرة عفوية بل هي ثمرة صراع تفرضه ضرورات الاجتماع الإنساني والدور السياسي للعصبية، إن هذا الصراع هو صراع واضح الأهداف فهو صراع على السلطة والملك إذ ((أن التغلب الملكي غاية للعصبية[113])) كما إن المطالبة غايتها الملك وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها[114] ، وبما أن هدف الصراع هو السلطة فان هذا الهدف ينسحب على ما يلحق بالسلطة من امتيازات وبالتالي ما وراء هذا الصراع من دوافع غير سياسية، ذلك إن الملك والسلطة يعنيان الحصول على وضع مادي واجتماعي متميز لصاحبهما، يقول كاتبنا في مقدمته: ((إن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فكثرت عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى إتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم ويصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها[115])). إن هذه الملاحظة تجعل الفرد يتساءل فيما إذا كان ذلك الصراع الذي هو موضوعه السلطة لا يرتبط بأهداف اقتصادية ودوافع مادية، ومن((ثمة تكون الغاية الحقيقية التي تجري إليها العصبية ليست هي الملك في ذاته، بل من اجل أن يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية[116]))، تلك ملاحظة تكسف لنا عن الجوانب غير السياسية في عملية الصراع ونشوء الدولة. ومع إن الصراع على السلطة والتنافس بين العصبيات من اجل إقامة كل منها دولتها الخاصة صراع له دوافع محددة ومعينة فانه مع ذلك يتخذ أشكالا مختلفة لدى ابن خلدون ، وهذه الأشكال تشبه سلسلة من الحلقات المتدرجة في الأحجام تبدأ بالشكل الأكبر من هذا الصراع وهو

الصراع الاجتماعي– بين البداوة والحضارة – وتنتهي بأشكال اصغر كالصراع ضمن العصبية بين صاحب السلطة وعصبيته، مارة بأشكال وسطية: الصراع خارج العصبية، أي بين العصبية الحاكمة والعصبيات المحكومة، ثم الصراع بين الدول– أي بين الدولة المستقرة والدول الأخرى. إن أشكال الصراع هذه بالرغم من اختلاف أبعادها ومسمياتها تشترك جميعها في حقيقة واحدة : وهي إن كل هذه الأشكال تستخدم القوة المادية من اجل إنشاء الدولة أو تهدد بها.

أولا: ((الدولة وقضية الصراع بين البداوة والحضارة)):

يلخص صاحب المقدمة حركة التاريخ عنده على إنها حركة انتقال دائمية من حالة البداوة إلى حالة الحضارة، وعملية الانتقال هذه يترجمها صراع بين البدو والحضر لما((لهاتين الفئتين من صفات مضادة لصفات الفئة الثانية، فلا بد من أن يقع الصراع بينهما على وجه من الوجوه[117]))، وهكذا فان الصراع هذا يعد شيئاً حتميا مادامت السمات المتناقضة قائمة في طبع الفئتين فتصبح ((الحضارة غاية للبداوة [118]))، أي إن التناقض بين الحضارة والبداوة في إطار الصراع ليس أمرا راديا وطوعيا بل يأخذ شكل عملية حتمية تسحب الحضارة فيها البداوة لتدفن خصال هذه الأخيرة وصفاتها، ((فالملك إنما هو غاية العصبية[119])) وهذه العصبية هي رمز البداوة وأداتها في الصراع ،((وإذا حصل الملك تبعه ألرفه واتساع الأحوال[120])) أي تبعته الحضارة التي تقوم بعملية إفناء موجة بدوية جديدة. لكن حركة الانتقال المستمرة من البداوة إلى الحضارة لا تسير على خط مستقيم بل على شكل دورة عبر عملية نشوء الدولة، وهذه الدورة تأخذ شكلين رئيسيين:

1– دورة اجتماعية – تاريخية –: وهي تمثل صراع حضاري يتضمن انتقال الحضارة من امة إلى اخرى، أو من عصبية((مؤثرة في العمران)) إلى عصبية اخرى لا تربطها بها أية رابطة، وهذه ما يسميه ابن خلدون بخلل الدولة الكلية.

2– دورة عصبية: أي حينما تنشأ الدولة بانتقال الحكم والسلطة من عصبية خاصة إلى اخرى مماثلة داخل عصبية عامة واحدة[121].

أما الدكتور علي الوردي، وهو المولع بفكرة الصراع بين البداوة والحضارة، عادا إياها محور تفكير ابن خلدون، فانه يعتقد بان تاريخ المجتمع البشري كله يسير في دورات متتابعة من جراء التصارع بين البدو والحضر. وما دام هذا المجتمع منقسما إلى هاتين الفئتين فلا بد أن يقع الصراع بينهما، والوردي مع إيمانه بان هذا الصراع يأخذ شكل دورة ، إلا أن هذه الدورة هي بالدرجة الأولى سياسية اجتماعية عند ابن خلدون بقدر ماهي دورة محتومة لا مفر منها، تخضع لها الدول جميعها[122]. بيد أن الكاتب الفرنسي ايف لاكوست ينحى في كتابه عن ابن خلدون[123]باللائمة على أولئك الكتاب الذين عالجوا المقدمة وركزوا مفهوم كاتبنا للتطور التاريخي ونشوء الدولة على

أساس التعارض بين فئتين هما البدو والحضر، جاعلين بذلك من علم النفس العامل الأساسي لهما، ويؤكد لاكوست على إن هذه النظرية الدورية غير مقنعة لتفسير عملية نشوء الدولة ذلك إن ابن خلدون لا يعارض البدو بالحضر بل يميز بين ((العمران البدوي)) والعمران الحضري ويعارض بينهما، إلا أن تفسير العمران البدوي بالحياة البدوية(وهو تفسير جد محدود) وتفسير العمران الحضري بالحياة الحضرية (وهو تفسير جد واسع) يتناقض، من جهة، مع إشارات ابن خلدون الواضحة، والتي تعارض، أساسا بين سكان الريف وسكان الحواضر، فالذي يعارض شكلي العمران ليس هو نوع الحياة ، بمقدار ماهو البنى الاجتماعية والسياسية، كما انه من جهة اخرى يهمل فكرة إن العمران البدوي والعمران الحضري لم يظهرا في المقدمة بشكل سكوني وكأنهما نموذجين لمجتمعين مغلقين متناحرين، وإنما ظهرا في إطار تطور عام: فالعمران البدوي ليس سوى الدرجة الأولى، والعمران الحضري هو الدرجة العليا والأخيرة، وهكذا فان تطور الأول نحو الأخير، يجب أن لا يتوجه إلا للأقلية الممتازة الوحيدة، القابضة على زمام السلطة السياسية.

وفي رأينا إن تحليل((لاكوست)) لا يعدو أن يكون صياغة جديدة لتعابير الصراع ذاتها أكثر من كونه نسفا علميا حقيقيا لفكرة الصراع البدوي– الحضري وعلاقته بنشوء الدولة، فهو مثلا في الوقت الذي يستعيض به عن تعبيري البداوة والحضارة بتعبيري العمران البدوي والعمران الحضري فانه بذلك ينحاز ضمنا إلى صنف الفئة من الكتاب التي ترى في تعارض البداوة بالحضارة أساس فكرة نشوء الدولة عند ابن خلدون، يقول لاكوست: ((إن جميع الدول التي تكونت على التوالي في شمال أفريقيا في القرون الوسطى، قد أقامتها قبائل متميزة بالعمران البدوي، وعندما أفسح هذا الأخير المجال تدريجيا للعمران الحضري، في كل من هذه القبائل المسيطرة على إمبراطورية ما، فان الانحطاط السياسي مالبث أن داهمها، وهذا الانحطاط اتاح الانتصار لقبيلة من الريف جديدة، متميزة هي أيضا بالعمران البدوي، ولكنها معدة أيضا لانحدار العمران الحضري[124]. ومهما اختلفت وجهات النظر في هذا المجال فان ابن خلدون، بطرحه قضية الصراع بين البداوة والحضارة ضمن مسيرة التاريخ والمجتمع الدائرية يؤكد لنا حقيقة هامة وهي إن كاتبنا قد أسهم من خلال ذلك في وضع الأسس الاجتماعية للمدرسة التطورية، فهو تطوري يؤمن بالدورة في حركة التاريخ والمجتمع[125]ونتيجة لذلك فهو يخضع الدولة وعملية نشوئها، كما يخضع المجتمع قبلها، على أساس حيوي بيولوجي تتبع الدولة فيه خطوات الكائن الحي في نموها وارتقائها وانحلالها.

ثانيا: ((نشوء الدولة الجديدة بانحلال الدولة القائمة)):

ويأخذ نشوء الدولة أحيانا شكلا آخر يعكس بحد ذاته نوعا جديدا من أنواع الصراع وهو الصراع في إطار الدولة المستتبة حينما تأخذ هذه الأخيرة ((بالهرم والانتقاص)) إذ قد تنقسم الأسرة

المالكة على نفسها نتيجة التنافس على السلطة بين أفرادها وهذا الانقسام غالبا ما ينتهي بخسران الدولة لعدد من أقاليمها فتسنح الفرصة حينئذ لقوى سياسية جديدة بان تنشأ دولتها الخاصة تستمد قوتها من فريق وعصبية جديدة.

ويتجسد هذا الشكل من إشكال الصراع غالبا بان((يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم فيكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه)) أي أن يستقل الوالي بولايته ويؤسس دولة جديدة، ويبدو أن هذا الشكل من أشكال نشوء الدولة يتناقض مع الرأي الذي يربط نشوء الدولة بالصراع بين البداوة والحضارة ربطا حتميا، ذلك أن الولاة الذين ينشؤون دولتهم الخاصة لا يفعلون أكثر من استقلالهم بولايتهم وانفصالهم عن ((الدولة الأم)) كما فعل بنو حمدان بالموصل والشام وبنو طولون بمصر[126] دون أن يرافق عملية قيام الدولة ضخ موجه بدوية جديدة نحو البرد المتحضرة، ويؤكد ذلك إن نشوء هذا النوع من ((الدول المستجدة)) كما يسميها ابن خلدون ذو طابع سلمي بالرغم من إن صاحب الدولة الجديدة قد يهدد بقوة عصبيته إذ كان رد فعل((الدولة الأم)) ردا عنيفا وهو أمر بعيد الاحتمال إذ انه غالبا ما ينشأ هذا النوع من الدول في مرحلة هرم((الدولة الأم)) وانحلالها، وهكذا يطغى الطابع السلمي على نشوء الدولة الجديدة ((إذن لا يكون بينهم(أي الولاة) وبين الدولة المستقرة حربا لأنهم مستقرون في رئاستهم ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرة بحرب[127])) .

يتبين لنا إذن إن نظرية نشوء الدولة عند ابن خلدون يجب أن لا تحصر في إطار النشأة البدوية للدولة القائمة على الصراع بين البداوة والحضارة. إذ قد تنشأ بعض الدول عبر عملية صراع سياسي تجري في إطار الحضارة والعمران المدني نفسه.

ثالثا: ((نشوء الدولة والصراع بين العصبيات)):

بما((إن القوة التي تمثلها الدواة في عنصريها المادي والأخلاقي عند نشوء الدولة تتجسم في العصبية التي تحمل لواء التأسيس والبناء[128])) فان هذه العصبية تصبح بدون شك وسيلة الصراع المثلى والأداة الأقوى لإنشاء الدولة، فالعصبية تقوم بخلق الظروف الملائمة لتحقيق هذا الصراع فضلا عن أنها تتقدم كأداته المناسبة، ففي المجتمع القبلي يحتدم الصراع بين العصبيات المختلفة للتنافس على الفوز بالسلطة وإنشاء الدولة الخاصة بكل عصبية ذلك أن الدولة هي أداة القهر المثلى التي تستعملها العصبية ضد العصبيات الأخرى، فاستلام السلطة وإنشاء الدولة من قبل عصبية معينة يهيئ لهذه الأخيرة فرصة امتصاصها ليس بالأمر العسير إذ أن العصبية ((بطبعها)) تسعى إلى التغلب على العصبيات الأخرى واستتباعها وإدراجها تحت لوائها[129].

ومن ناحية اخرى فان إنشاء الدولة، يقتضي، بنظر صاحب المقدمة، في مجتمع تكثر فيه العصبيات أن تمسك واحدة من هذه بزمام السلطة السياسية بل((لابد أن تكون السلطة السياسية في يد الذين تجمعهم العصبية السائدة، لأنهم وحدهم قادرون على القيام بوظائف الحكم[130]، إن انفراد العصبية السائدة بالحكم أمر تفرضه ضرورات التلاحم الداخلي والدفاع عن الجماعة، ضد الأخطار الخارجية وذلك لايمكن تحقيقه بوجود عصبيات كثيرة ومتعددة إلا إذا كان هنالك عنصرا آخر للتلاحم والتضامن كالدعوة الدينية مثلا.

مما تقدم يتبين إن العصبية في الواقع ليست مجرد شعور بالتضامن ولا تلك الرابطة الاجتماعية التي بين أبناء القبيلة الواحدة فحسب بل إنها أيضا قاعدة سياسية لسلطة الحاكم وأداة فريدة لنشوء الدولة، فهي قد ((تعني من جملة ماتعني: الحزب[131])) إذ أن هدف العصبية القادمة من البداوة نحو الحضارة هو هدم حكم عصبية اخرى مكنتها الظروف من إنشاء دولتها الخاصة بها، لتؤسس العصبية الغازية دولة جديدة، فهدف الصراع إذن سياسي في نتائجه وهو يعكس في دوافعه اعتبارات مختلفة من ضمنها الاعتبارات السياسية، ويبدو إن هدف إنشاء الدولة هو الهدف الأهم الذي تقوم به العصبية بنظر البعض من الكتاب، حيث إن((أهمية العصبية لا تظهر في تلك الفترات التي يسود فيها القانون الإلهي كل شئ، فهي لا تؤدي حقيقة دورها الاحينما تظهر الحاجة لإنشاء دولة[132])).

إن طبيعة دور العصبية هذا يرتبط بالقيم السياسية السائدة فان المجتمع المدني، هذا المجتمع الذي يجعل من موضوع الرئاسة والزعامة أمور ترتكز على قيم أخلاقية هامة لدى الإنسان البدوي كالحسب والنسب، الأمر الذي من شأنه أن يجعل كل العصبيات تتدافع وتتنافس للفوز بالسلطة وتأسيس الدولة لطبيعة المجتمع القبلي القائمة على التناحر والتنافس.

وبالرغم من كل ذلك فان الصراع بين العصبيات من اجل إنشاء الدولة وعدّ العصبية بمثابة((حزب)) يجب أن لا يحمل معاني أكثر مما يحتمل... فالصراع بين العصبيات إلى جانب كونه صراع سياسي فهو صراع اقتصادي وتنازع على البقاء أيضا يأخذ مظهرا قبليا نتيجة للظروف التي تسود حياة البداوة.

كما إن الصراع بين العصبيات ودوره في قيام الدول قد يفهم أحيانا لدى فئة من الكتاب بان ابن خلدون ((قد قلل الدور الذي كان يعطيه المؤرخون للأفراد والأبطال في صنع التاريخ[133])) ناسين إن العصبية بالدور السياسي الذي تضطلع به في إطار عملية نشوء الدولة ومن خلال الصراع مع العصبيات الأخرى، ليس لها أحيانا إلا دور مرحلي يقتصر على مرحلة تأسيس الدولة وقد لا ينسحب على المراحل اللاحقة لذلك، ودور العصبية في المرحلة تلك سببه إن الدولة العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب[134]، وهذه القوة كما بينا سابقا هي العصبية

ذاتها، لكن هذا الدور غالبا ما يشرف على نهايته حينما تستقر السلطة لدى الحكام((وإذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية[135])) ويفقد دور هذه الأخيرة الكثير من مبررات وجوده.

رابعا: ((نشوء الدولة والصراع بين الحاكم وعصبيته))

إن تأسيس الدولة واستقرارها ينقل العصبية الحاكمة إلى مرحلة حضارية تبدأ فيها تأثيرات جديدة تنقل الصراع من خارج العصبية المذكورة إلى داخلها، وهذه العملية هي عملية التحول من ((طور الظفر بالبغية... إلى طور استبداد صاحب الأمر على قومه والانفراد دونهم بالملك[136])).

وتبدأ الدولة في المرحلة الأخيرة هذه بسلب العصبية الكثير من مواقعها وامتيازاتها الأصيلة في المجتمع القبلي((ففي الدفاع تؤدي الحياة الجديدة للجماعة في المدن التي تحميها الأسوار والحرس– بدلا من العيش في العراء– إلى تولد مشاعر جديدة غير مألوفة لديها هي مشاعر الأمن والطمأنينة والاعتماد على الدولة في الحماية... وتحل النظم والإجراءات الجديدة للهيئة الحاكمة المستقرة محل سلطة رئيس القبيلة في حل المشاكل الداخلية ومعاقبة الخارجين على النظام ... الخ[137])).

وهكذا يتولد نوع من رد الفعل لدى العصبية تجاه الدولة وتجاه الحاكم في سبيل الدفاع عن قيمها ودورها الذي أصبحت تراه مهددة بالزوال فتدخل حينئذ مرحلة صراع مع الحاكم والسلطة والدولة يأخذ إشكالا مختلفة، فقد تثور على الحاكم، أو قد تتمرد على السلطة وأوامرها.

فضلا عن ذلك فان استتباب الدولة والحكم لصاحب الأمر يجعله يستغني عن العصبية وينفرد بالحكم وذلك لان ((خلق الكبر والأنفة من الطبيعة الحيوانية، يأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباع عصبيته والتحكم فيها[138] ، وحينئذ ((يتزايد العداء بين أعضاء الجماعة وبين قائدهم الذي استولى على سلطة الملك وذلك بسبب محاولته الاستئثار بالحكم دونهم[139])).

والواقع إن مرحلة الصراع هذه تكشف لنا عن الطبيعة الحقيقية لعملية نشوء الدولة والصراع تلك هي الطبيعة السياسية، إذ إن الحاكم بعد أن تستقر له الدولة وتستهلك العصبية التي كانت قد حملته إلى السلطة دورها يبدأ فيها في البحث عن فريق جديد يستمد منه قوته ((فيستظهر صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين[140])) الذين يشكلون عصبية خاصة قائمة على المصلحة لا على النسب، وهذه العصبية الجديدة تأخذ بهذا المضمون معنى الحزب الذي يرتكز عليه الحاكم وذلك ما يؤذن بهرم الدولة ومشارفتها على الانقراض بنظر ابن خلدون.

كلمة أخيرة

إن الخلاصة التي يمكن انتشالها من مفهوم ابن خلدون للدولة والعوامل التي تسهم في قيامها هي إن صاحب المقدمة قد عدّ قوة العصبية محورا للدولة ومحركا لصيرورتها، وهو((بنظريته)) هذه

يندرج ضمن ما نسميه اليوم بالمدرسة السياسية الواقعية في دراسة الدولة والتي ترى في هذه المؤسسة تعبير عن القوة أو السلطان، إن ابن خلدون ينجذب لواقعيته السياسية في هذا الميدان بدرجة انه لا يكرس إلا سطور قليلة من مقدمته للحديث عن الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة هذه المدينة التي هي ((عند الحكماء نادرة أو بعيدة الواقع وإنما يتكلمون عليها من جهة الفرض والتقدير[141])) على حد تعبيره، في حين إن معظم الأجزاء المتعلقة بالدولة عنده انصب على تحليل نماذجها الواقعية في المغرب العربي القروأوسطي. لقد درس ابن خلدون الدولة كما هي، لاكما ينبغي أن تكون...

الهوامش:

(1) Passerin Dentreves, La notion de Letat, edition Sirey, Paris, 1969, P.40.

[2] ادمون رباط، محاضرات في القانون الدستوري، (مطبوعة بالرونيو) بيروت، 1960، ص103.

(3) N. Nassar, La Pensee Realiste d' Ibn Khaldoun, P.U.F. Paris, 1967, P.195.

[4] ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي،ط4،(د . ت) بيروت، ص28.

[5] مجلة الهلال، عدد خاص عن المدينة الفاضلة، شباط 1973.

[6] المقدمة،ص170.

[7] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، بيروت، 1967، ص354.

(8) Gibb, Studies on the Civilisation of Islam, London, 1962, P.167

[9] عبد الرزاق المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، القاهرة، 1970، ص178.

[10] المقدمة، ص 371.

[11] المقدمة، ص 296.

[12] المقدمة، ص 246.

[13] المقدمة، ص 271.

[14] المقدمة، ص 375.

[15] المقدمة، ص 371.

[16] المقدمة، ص 202.

[17] المقدمة، ص 281.

[18] المقدمة، ص 283.

(19) Passerin D'entreves,Op.cit,P.38.

[20] المقدمة، ص 371.

[21] المقدمة، ص 301.

[22] المقدمة، ص 374.

(23)Carr'e de Malberg, Contribution a' Latheorie generale de l'etat, Editions Sirey, Paris, 1920, T.I. P.7.

[24] المقدمة، ص 188.

[25] هادي العلوي، في السياسة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1974،ص177.

(26)Y.Lacoste, Ibn Khaldoun, Maspero 3 ed, Paris, 1933, P.131.

[27] المقدمة، ص 235.

[28] المقدمة، ص 235.

[29] الحصري، المصدر السابق، ص239.

[30] نفس المصدر ، ص343.

[31] المقدمة، ص 43.

[32] د. عبد الرزاق المكي، المصدر السابق، ص166.

[33] المقدمة، ص164.

[34] المقدمة، ص 164.

(35) H.Z. Ulken, Ibn Khaldoun Initiateur de la Sociologie

في ((أعمال مهرجان ابن خلدون)) القاهرة، 1962، ص38.

[36] الحصري، المصدر السابق، ص287.

[37] المقدمة، ص139.

[38] المقدمة، ص 139.

[39] المقدمة، ص 139.

[40] الحصري، المصدر السابق، ص287.

[41] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971، ص297.

[42] المقدمة، ص187.

[43] العلوي، المصدر السابق، ص101.

[44] المقدمة، ص153.

[45] المقدمة، ص187.

[46] العلوي، المصدر السابق، ص58.

[47] المقدمة، ص190.

[48] المقدمة، ص375.

[49] المقدمة، ص161.

[50] المقدمة، ص161.

[51] الدكتور عبد الرضا الطعان، مساهمة أولية في دراسة بعض جوانب الإقليم، بيروت، 1972، ص42.

[52] المقدمة، ص161.

[53] عبد الرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1976، ص77.

[54] المقدمة، ص368.

[55] المقدمة، ص376.

(56) المقدمة، ص376.

(57) الجابري، المصدر السابق، ص175.

(58) المقدمة، ص235.

(59) المقدمة، ص235.

(60) المقدمة، ص235.

(61)Abdallah De Sahb, Developpement et Questions D'orient, Editions Cujas, Parus, 1972, P.28.

(62) المقدمة، ص235.

(63) المقدمة، ص235.

(64) المقدمة، ص288.

(65) المقدمة، ص287.

(66) المقدمة، ص188-189.

(67) المقدمة، ص235.

(68) المقدمة، ص292.

(69) الدكتور فاضل زكي، الفكر السياسي العربي الإسلامي، ط2، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1976، ص307.

(70) الدكتور حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ط3، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1975، ص121.

(71) المقدمة، ص6.

(72) الدكتور علي الوردي، ابن خلدون والمجتمع العربي، في أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص ص 518-519.

(73) الجابري، المصدر السابق، ص124.

(74) العلوي، المصدر السابق، ص158.

(75)Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale,Paris, P.19.

(76) المقدمة، ص172.

(77) الدكتور صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1973، ص10.

(78) المقدمة، ص280.

(79)Nassar, Op.cit, P.195.

(80) الدكتور علي الو ردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، القاهرة، 1962، ص82.

(81) Lacoste, Op.cit, P134.

(82) Shmid, Ibn Khaldoun, In Revue de I'Institut de Sociologe, No.2, 1951, Bruxelees, P.346.

(83) المقدمة، ص371.

(84)L.Gardet, La cit'e Musulmane, Paris, 1954, P.310.

(85) الدكتور صادق الأسود، المصدر السابق، ص113.

(86) Lacoste, Op.cit, P. 123.

(87) الجابري، المصدر السابق، ص249.

(88) نفس المصدر، ص322.

(89) Lacoste, Op.cit, P.164.

[90] المقدمة، ص- ص 396-399.

[91] المقدمة، ص90.

(92) Lacoste, Op.cit, P.145.

[93] تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت، 1966، ص87.

[94] عبد الرزاق ماجد، المصدر السابق،ص83.

[95] البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968، ص37.

[96] المقدمة، ص ص 147-148.

[97] المقدمة، ص 164.

(98) Lacoste, Op.cit, P.140.

[99] المقدمة، ص158.

[100] البرت حوراني، المصدر السابق، ص36.

[101] الجابري، المصدر السابق، ص288.

[102] المقدمة، ص157.

(103) Gibb, op. Cit, P. 168.

[104] أبي عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق،علي النشار،ج1، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977، ص119.

[105] أبي عبد الله بن الأزرق، نفس المصدر، ص51.

(106) Nassar, Op. Cit, P, 200.

[107] الجابري، المصدر السابق، ص250.

[108] محمد محمود ربيع، منهج ابن خلدون في علم العمران، مجلة مصر المعاصرة، العدد340، نيسان 1970، ص21.

[109] المقدمة، ص154.

[110] المقدمة، ص167.

[111] المقدمة، ص159.

[112] المقدمة، ص132.

[113] المقدمة، ص139.

[114] المقدمة، ص167.

[115] المقدمة، ص167.

[116] الجابري، المصدر السابق، ص282.

[117] علي الوردي، المصدر السابق، ص82.

[118] المقدمة، ص 371.

[119] المقدمة، ص 139.

[120] المقدمة، ص، 172.

[121] الجابري، المصدر السابق، ص ص328 – 329.

[122] الوردي، المصدر السابق، ص82.

(123) Lacoste, Op.cit, PP.124-133.
(124) Lacoste, Op.cit, P.133.

(125) د. متعب مناف جاسم، ابن خلدون وكارل ماركس، مجلة البحوث الاجتماعية والجنائية، كانون الأول، 1975، ص122.

(126) المقدمة، ص 298.

(127) المقدمة، ص 298.

(128) د. محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند ابن خلدون، أعمال مهرجان ابن خلدون، المصدر السابق، ص 235 .

(129) الجابري، المصدر السابق، ص279.

(130) البرت حوراني، المصدر السابق، ص39.

(131) عبد الرزاق ماجد، المصدر السابق، ص86.

(132) Lelia Ben Salem. La notion de Pouvoir Dans I'oeuvre d'Ibn Khaldoun. In Cahiers Internationaux de Soeiologie, C.N.R.S. Paris, 1973,P.303.

(133) عبد الرزاق ماجد، المصدر السابق، ص86.

(134) المقدمة، ص154.

(135) المقدمة، ص154.

(136) المقدمة، ص157.

(137) د. محمد محمود ربيع، المصدر السابق، ص17.

(138) المقدمة، ص166.

(139) د. محمد محمود ربيع، المصدر السابق، ص20.

(140) المقدمة، ص183.

(141) المقدمة، ص33.

المصادر العربية :

1- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968.

2- ادمون رباط، محاضرات في القانون الدستوري (مطبوعة بالرونيو)، بيروت، 1960.

3- أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962.

4- تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت، 1966

5- حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ط3، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1975.

6- ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي،ط4،(د . ت) بيروت.

7- ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، بيروت، 1967.

8- صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1973 .

9- عبد الرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1976.

10- عبد الرزاق المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، القاهرة، 1970.

11- عبد الرضا الطعان، مساهمة أولية في دراسة بعض جوانب الإقليم، بيروت، 1972.

12- أبي عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق،علي النشار،ج1، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977.

13- علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، القاهرة، 1962.
14- فاضل زكي، الفكر السياسي العربي الإسلامي، ط2، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1976.
15- متعب مناف جاسم، ابن خلدون وكارل ماركس، مجلة البحوث الاجتماعية والجنائية، كانون الأول، 1975.
16- مجلة الهلال، عدد خاص عن المدينة الفاضلة، شباط 1973.
17- محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971.
18- محمد محمود ربيع، منهج ابن خلدون في علم العمران، مجلة مصر المعاصرة، العدد340، نيسان 1970.
19- هادي العلوي، في السياسة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1974.

المصادر الأجنبية:

1- Abdallah De Sahb, Developpement et Questions D'orient, Editions Cujas, Parus, 1972.
2- Carr'e de Malberg, Contribution a' Latheorie generale de l'etat, Editions Sirey, Paris, 1920.
3- Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale,Paris,1930.
4- Gibb, Studies on the Civilisation of Islam, London, 1962.
5- Lelia Ben Salem. La notion de Pouvoir Dans I'oeuvre d'Ibn Khaldoun. In Cahiers Internationaux de Soeiologie, C.N.R.S. Paris, 1973.
6- L.Gardet, La cit'e Musulmane, Paris, 1954.
7- N. Nassar, La Pensee Realiste d' Ibn Khaldoun, P.U.F. Paris, 1967.
8- Passerin Dentreves, La notion de Letat, edition Sirey, Paris, 1969.
9- Shmid, Ibn Khaldoun, In Revue de I'Institut de Sociologe, No.2, 1951.
10- Y.Lacoste, Ibn Khaldoun, Maspero, 3 ed, Paris, 1933.