النظام السياسي في الفكر الخلدوني

أ.د غانم محمد صالح
جامعة بغداد-كلية العلوم السياسية

السياسة، في أحد أبعادها، هي ظاهرة بشرية، وهي ككل ظاهرة، ترتبط بالوجود الإنساني تناسب في أبعاد ثلاث: أول هذه الأبعاد هو أنها فكرة أو مفهوم أو اكتشاف منطقي، وثانيها هي أنها بلورة لتلك الفكرة في نطاق الحياة الواقعية، وإن هذا النشاط، ثالثاً، قد ينتهي بأن يصبح نظاماً وقد يقتصر على مجرد المحاولة الفاشلة بدرجة أو بأخرى.

هذا يستدعي التذكير بأن الظاهرة السياسية تتكون، في الأساس، من ثلاث مجاميع: أولاها: مجموعة نظامية (قانونية)، وثانيها: مجموعة مادية واقعية، أما الثالثة: فهي المجموعة المعنوية. وهكذا تنصرف المجموعة الأولى إلى معنى النظام القانوني، في أوسع معانيه، أي إلى جميع القواعد الوضعية التي تتولى تنظيم العلاقات الفردية، سواء كانت هذه العلاقات خاصة، بمعنى أنها تعكس المصالح الفردية، أو المصالح العامة التي تتناول بالتنظيم ما هو مرتبط بالسلطة وما هو مرتبط بمصالح المجتمع[1].

إن أي تناول لفروع علم السياسة، قديماً، أو حديثاً، لابدّ وأن يجعل من النظام السياسي، أو يعتبره، أحد فروع هذا العلم الأساسية. يكفي لتأكيد هذه الحقيقة الرجوع إلى تلك التقسيمات التي اقترحها خبراء اليونيسكو على مشارف الخمسينيات من القرن الماضي، وإلى كل الكتابات، أو النتاجات الفكرية، التي قدمها المتخصصون في علم السياسة، أو الذين كتبوا في السياسة من غيرهم.

هكذا يصبح النظام السياسي أحد فروع علم السياسة، فرع يترك فيه الباحث جانباً من كليات التجريد الفلسفي، ويتعقب الحقيقة الوضعية، يترك ما يجب أن يكون (ought) ليدرس ما هو قائم (is) ويطرح جانباً التراث الفكري وينهل من منبع آخر يختلف من حيث مصادره، من حيث طبيعته، بل وحتى من حيث أصوله التاريخية. فيترك التراث اليوناني ويقف أمام الحضارة اللاحقة (الرومانية) التي قدمت الإطار القانوني للدولة كما تلقفته البشرية وكما استقبلته النظم الإدارية والدستورية إبتدءاً من الغزاة الجرمان وصولاً إلى الأوضاع المعاصرة في تلك المحاولات العديدة للتجديد والتغيير والهدم وإعادة البناء. إنه دراسة نظامية تدور حول النظم

[1] الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة- مكتبة القاهرة الحديثة ،1970، ص 102، و123.

القانونية دون أن تتقيد بالنواحي الشكلية. هي دراسة تجمع بين التحليل الوضعي والمقارنة المنهاجية. ورغم أنها قد تأخذ طابعاً تاريخياً إلا أنها تؤرخ وقائع وترتبط بالنظم ولا تتعدى ذلك[2].
إن تفسير الواقع السياسي لأي نظام سياسي لابد وأن يتناول أبعاداً خمسة أساسية هي[3]:

1. البعد الدستوري، أي الناحية النظامية.
2. الهيكل الاجتماعي أي الطبقات والصراعات الاقتصادية.
3. القيم الثقافية أي المثالية السابقة والمعاصرة واللاحقة للنظام السياسي.
4. المشاكل التي عليه أن يواجهها وكيفية مواجهته لها ومدى نجاحه في تلك المواجهة.
5. الواقع التاريخي المرتبط بذلك.

هذا التوصيف، العام، لأحد فروع علم السياسة يدفع إلى ضرورة معرفة موقعه، أو أبعاده، في الفكر السياسي الإسلامي من خلال ذلك الإسهام الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته على وجه التحديد.

لاريب أن ابن خلدون يمثل أحد الأعمدة الحقيقية التي تكون حلقة الوصل بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي. فهو يسمح للمتتبع، من خلال عملية البناء الفكرية للمثل السياسي الأعلى كما تصوره، باكتشاف لا فقط أبعاد المقارنة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي غير الإسلامي، بل وكذلك تحديد طبيعة علاقة الاستمرارية والارتباط بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي من خلال الفكر السياسي اليوناني[4]. وتأكيداً لهذه الحقيقة نجد ابن خلدون يستعمل المنطق الأرسطي ويتفق معه، تماماً، في حكمه على طبيعة البشر وتوجهاتهم الاجتماعية.

إن مسألة تحديد المفاهيم عند ابن خلدون ليست بالمسألة البسيطة، أما مرد ذلك فهو طبيعة رؤيته لها وموقعها من العلم الذي جعله أساساً لنظريته: فالعصبية والملك والسياسة والاجتماع كلها مفاهيم متداخلة لديه، ينحل كل واحد منها، عند التدقيق، إلى الذي يليه كأنها جميعها صور وأشكال بشرية واحدة[5].

ولهذا يجعل ابن خلدون، في إطار تناوله لمفهوم السياسة، النظام السياسي أحد وجوهها حين يعمد على تقييدها(السياسة) بالإضافة أو بالوصف. هذه النواحي الخاصة بالنظام السياسي، أو الخاصة بغير ذلك من المفاهيم الأخرى، نجد ابن خلدون قد خصص لها الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمته، وفي فقرات عديدة منه[6].

يبدأ ابن خلدون في أحد فصول (المقدمة) بتناول معنى الخلافة والإمامة، وهو فصل، في حقيقته، مكمل لفصل آخر سابق عليه خصصه لشرح حقيقة (الملك وأصنافه) مبيناً فيه أصناف الملك من زاوية ما هو ملك تام وما هو ملك ناقص، وهكذا يكون الفصل المتعلق بشرح (معنى الخلافة والإمامة) تكملة لما قبله، من حيث أنه يستعيد مسألة أشكال أو صور الملك،

---

[2] المصدر السابق، ص24.
[3] المصدر السابق، ص7.
[4] الدكتور حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي: مذكرا لطلبة السنة الثانية، قسم العلوم السياسية-كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،1976 ،ص243.
[5] الدكتور عبدالله العروي: ابن خلدون وميكافلي ،اعمال ندوة ابن خلدون،الرباط منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية 1979، ص ص 190 -192.
[6] الدكتور حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص242.

وتمهيداً لما بعده من فصول تتناول، بالتفصيل، مسألة الخلافة... ملك طبيعي... ملك سياسي... خلاف[7]، وإن هذه الأخيرة هي سياسة وليس ملكاً، وبعد أن يبين أن لذلك الملك، وهو طبيعي، قوانين تكبح سلوك الحاكم، يذهب إلى الأنظمة الثلاثة التي ذكرها وهي[8]:

1. الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضي الغرض والشهوة. وبهذا ينصرف معنى هذا النوع من الحكم الى الاستبداد الصرف.
2. الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. بمعنى النظام الراشد الموافق للدولة العلمانية المحكومة بالاستناد إلى مبادئ عقلانية.
3. الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها، عند الشارع، إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فهي بذلك ملك عقلاني سياسي تبقى تشريعاً ذا مصدر إلهي ومنزل، تشريع يتعين على خليفة الشارع (الرسول) الالتزام التام بالدفاع عنه وتنفيذه.

هذا التمييز يعني أن النص الخلدوني ينزع عن الخلافة طابع المركزية في النظر إلى السياسة، ويتجه إلى البحث في أنواع السياسة في الاجتماع الإنساني من دون مبادئ معيارية مسبقة. فالسياسة الشهوانية التحكمية والسياسة المصلحية العقلية، والسياسة الدينية الشرعية، كلها من واقعات التاريخ، ولذلك فإن الحكم عليها يجب أن ينبني على ما تمثله في التاريخ الفعلي للإنسان الاجتماعي[9].

لكن مع هذا فإن ابن خلدون حين يتناول السياسة العقلية (الملك السياسي)، فإنه يقسمها إلى نوعين: نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على العموم، ونوع آخر يهدف إلى مصلحة السلطان فقط، مع ضرورة الانتباه إلى أن تلك السياسة (العقلية) تنصرف، فقط، إلى معنى الاعتماد على العقل البشري دون استلهام أي دعوة دينية ربانية[10].

هكذا يقدم ابن خلدون نمذجته لأنواع النظم السياسية الموجودة، وهو في ذلك يرتبها حسب قيمة كل منها من الناحية الأخلاقية. فالنظام الأدنى، عنده، هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي، ثم يليه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد وهو لا يخلو من العدل لأن في العدل إستقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم وهو مستوحى من تاريخ الساسانيين، ثم يأتي الملك السياسي الذي يتوخى المصلحة العامة ومثله حكم اليونان كما تصوره الفلاسفة وهو النوع الأقرب للكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية، بالمرتبة الثالثة، لذلك يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة وهي ميزة لا تتحقق في أي نظام سواه. ويضيف ابن خلدون، إلى النظم السابقة نظاماً

---

[7] الدكتور ناصيف نصار، ابن خلدون في منظور الحداثة ،في كتاب فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة ،بيروت- مركز دراسات الوحدة العربية،2007 ، ص31.

[8] الدكتور عبدالله العروي، مصدر سابق، ص ص 93 – 94 ، وكذلك المولدي اليوسفي: علم الاجتماع السياسي الخلدوني، في كتاب ابن خلدون ومنابع الحداثة، الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المانوية السادسة لوفاته، تونس – بيت الحكمة 2006، ص364.

[9] الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره، ص32.

[10] الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، 94.

خامساً، يراه أكمل لولا أنه بعيد التحقيق، هو نظام المدينة الفاضلة التي تخيلها الفلاسفة اليونانيون وتلامذتهم من المسلمين حيث يكون الفرد فيه كامل الأخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً. ومن الناحية العقلية المجردة فإن المدينة الفاضلة هي أكمل من الخلافة، لكن إذا إستبعدنا الإلهام الرباني واعتمدنا على العقل البشري وحده. فالمدينة مستحيلة التحقيق ما دام الإنسان إنساناً وهذا باعتراف الفلاسفة أنفسهم. إذا سلمنا، بالعكس، بلزوم خرق العادة لكي تتحقق، رجعنا إلى ضرورة الرسالة وبالتالي إلى الخلافة التي تمثل، على مستوى الواقع التاريخي، أرقى وأكمل نظام ممكن، بيد أن الخلافة ذاتها صعبة التطبيق[11].

هذا التحليل، النظري، الذي يقدمه ابن خلدون والذي يجعل وراء كل نموذج من نماذج الحكم مثلاً تاريخياً واقعياً، يدفع إلى التساؤل فيما إذا كان الترتيب التقييمي للنظم يماثل التتابع الزمني لها؟

على المستوى التاريخي لابد وأن تكون الإجابة بالإيجاب. فالخلافة لم تأت إلا بعد السياسة العقلية، وهذه سبقها الحكم الطبيعي، لكن وقائع التاريخ الإسلامي تظهر وجود خرق وإنقطاع: فالعرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام. فالإسلام هو الذي حضّرهم، لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي ثم لم تلبث أن اصطدمت بالسياسة العقلية (الفارسية خاصة) فاختفت تحت ضرباتها لأسباب معروفة. وهذا وضع خاص بالإسلام ستكون له آثاره السلبية على تطور الفكر السياسي الإسلامي[12].

عرف العرب في الجاهلية الملك الطبيعي ثم تلا ذلك نظام الخلافة المنافي لذلك الملك تماماً، لكن فترة الخلافة لم تدم طويلاً فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة ... عصبية وسيفاً... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق منها إلا الاسم وصار الأمر ملكاً بحتاً[13]. بهذا يمكن القول أن هناك خلافة حقيقية وأخرى ظاهرية أو صورية، ولكن بشكل غير واضح.

لكن كيف يمكن تحديد مدة الخلافة الحقيقية زمنياً؟ يرد الجواب على لسان ابن خلدون، ولكن بشكل غير واضح، حيث يرى أنه يمكن حصرها في عهد النبي فتكون الخلافة الراشدية، بذلك، ظاهرية فقط لأنها مبنية، في حقيقة الأمر، على العصبية. في حين أن رأي الجمهور ينصرف إلى أن الخلافة الحقيقية حتى أواسط حكم الخليفة الثالث (عثمان) وأن معاوية هو الذي قلب الخلافة إلى ملك، والملك، هنا، هو الحكم الطبيعي حيث الحاكم بمقتضى الطبيعة البشرية هو الملك القاهر المتحكم.

واذا كانت الحضارة العربية قد تغيرت، خلال فترة الخلافة، من عمران بدوي إلى عمران حضري وبالتالي كان من الطبيعي أن يكتسب الحكم شيئاً من مظاهر السياسة العقلية "لأن العمران لابد له من سياسة ينتظم بها أمره" فهل يمكن أن تتطور السياسة وتنقلب، أيضاً، إلى ملك ؟

في إجابته على مثل هذا التساؤل لا يستبعد ابن خلدون هذا الاحتمال طالما أن القدرة الإلهية لا يعجزها شيء في الكون. والتاريخ الإسلامي يظهر ذلك حيث اعتبر حكم عمر بن عبد العزيز خلافة لذلك لقبه المؤرخون بالخليفة الخامس. ولأن ابن خلدون يؤمن، أيضاً، بسنن الطبيعة وعليها أقام نظريته كان من الطبيعي أن يرى في مثل هذا الحدث إستثناءاً وهو عنده لا

---

[11] المصدر السابق.

[12] الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص95.

[13] المصدر السابق، ص 96.

يحصل إلا بخرق العادة. مما جعل حكم الرسول ممكناً، أي المعجزة التي حسمت مسار العلل الطبيعية هو بالضبط ما يجعل عودة الخلافة، في المستقبل، ممكناً. لكن، في الأعم الأغلب، ستكون بمثابة الأمل المتطلع إلى تحقيقه حسب.

ولأن الدولة الإسلامية تساكنت فيها ثلاثة عناصر أساسية هي الدهرية العربية وروح الإسلام والتنظيم الأسيوي وصف ابن خلدون كلاً من الملك الطبيعي والخلافة السياسية العقلية كنماذج حكومية متعاقبة زمنياً ومرتبة تبعاً لقيمتها الأخلاقية، جاعلاً الخلافة في القمة والملك في القاعدة، ومبيناً أن الأساس في كل الدول، بغض النظر عن هويتها العقائدية، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية، وأن الدعوة الدينية تزيد في قوة هذا الملك دون أن تكون قادرة على تغيير مساره. أما الهدف الأخلاقي فهو غير ضروري لسياسة المجتمع لأنه، منحة ربانية قد توجد وقد لا توجد، بخلاف ما يظن الفلاسفة. فما يوجد، بالفعل وباستمرار، هو التنظيم العقلي لأنه لازم لمراعاة المصلحة الدنيوية الفردية أو الجماعية. لكن التنظيم العقلي غير الهدف الأخلاقي.

الدولة الإسلامية،على مدى تاريخ قيامها، حافظت، مهما كانت درجة استبدادها، على مبدأ تطبيق الشريعة لأنه يضمن النظام والأمن والاستقرار. فتطبيق الشريعة يقع ضمن السياسة، ويجعل الدولة المستبدة، نفسها، ترث شيئاً من خلافة الرسول. فهناك علاقة بين العصبية والشريعة: فلكي تدوم الدولة التي تخضع للشريعة بدرجة ما لابد وأن تلجأ إلى القوة وتعتمد العصبية، كما لابد للدولة التي تتصف بالعدل أن تراعي العصبية وتطبق الشريعة.

هكذا تنصرف رؤية ابن خلدون إلى أنه لا توجد، على مدى التاريخ الاسلامي، دولة قامت على العصبية وحدها أو على الدعوة الدينية وحدها أو على التنظيم العقلي وحده. فلابد من تواجد هذه الدعائم الثلاث – حينئذ ليست هذه المفاهيم (ملك – خلافة – سياسة) هي نماذج لحكومات تاريخية متعاقبة فقط، وليست تصورات أخلاقية حول كيفية تسيير الشؤون البشرية، وإنما هي، زيادة على هذا وذاك، مفاهيم مجردة يؤسس عليها الكيان السياسي، يطلق عليها أسماء: العصبية، الشرع، العدل. فابن خلدون هنا ينطلق، كما كان ماكس فيبر، في معالجته للمواضيع من وصف الواقعة ليصل إلى النموذج، ثم يستوحي، بعد ذلك، المفهوم. ويمكن تقديم أبعاد هذه التحليلات الخلدونية وفق الصورة البيانية التالية:

الشكل والنماذج والمفاهيم التي يستند عليها النظام السياسي عند ابن خلدون(*)

(*) حيث قدم إبن خلدون، في مقدمته، تقسيماً للمجتمعات السياسية ميّز فيها بين نماذج ثلاث من الحكم تتابعت تاريخياً، كظاهرة إجتماعية. النموذج الأول حيث لا توجد قواعد محددة مقدماً يخضع لها الحاكم ومن ثم فلا توجد في تلك الجماعة فكرة القانون كحقيقة مجردة تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. النموذج الثاني هو صورة لنموذج جديد للتطور السياسي حيث توجد قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون الى

		الدهرية العربية	الروح الإسلامي	التنظيم الآسيوي
1	أنواع الحكم (تعاقب زمني)	الدولة الجاهلية	الخلافة الحقة	الخلافة الصورية
2	النماذج (ترتيب أخلاقي)	الملك الطبيعي	السياسة العقلية	الخلافـة
3	المفاهيم	العصبية	العدل	الشـرع

ابن خلدون

والذي يبدو من التقسيمات التي أوردها ابن خلدون لنظم الحكم أنه لم يكن يعرف شكل الحكم الجمهوري، ديمقراطياً كان أو أرستقراطياً، إلا اذا تم استثناء أشكال حكومات أقيمت في عدة فرص وفي مدن مختلفة سواء في أفريقيا أو أوروبا اعتبرها ابن خلدون حكومات احتياطية أو من قبيل الحكم المؤقت. فمثل هذه النظم تنشأ في مدن تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً، فينجم عن مثل هذه الحالة تفاهم رؤساء أكبر أسرات المدينة ليديروا شؤونها، فهي حكومة أرستقراطية. غير أنها لا تدوم طويلاً لأن مهمتها الحقيقية هي أن تحتفظ بالمدينة، حتى تسقط في يد متغلب، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولي عليها وينفرد بالسلطة، وعندئذ تصبح تلك الدولة خاضعة للقوانين[14].

وقد تستدعي مسألة إيراد ابن خلدون لنظام الخلافة واعتباره لها نظاماً يتطلع الإنسان (المسلم) إليه دون أن يستطيع إقامته أو الوصول إليه، وإن النظرة إليه هي نظرة حنين إلى نظام مثالي مأمول، وقفة منا للتعرف على أبعاد طرحه له والتطورات التي مر بها.

الُملك عند ابن خلدون يمثل السلطان السياسي الطبيعي، في حين تتطلب الخلافة إقراراً إلهياً وكرامة. كما أن العصبية هي ضرورية لبناء الدولة، ذلك لأن حتى الرسول الكريم قد احتاج إليها لينشر الدين وينصر الإسلام. وإن كان وجود الدولة لايحتاج إلى الدين، فإنها إن لجأت إليه أضحت أكثر قوة وأقدر على مقاومة هزات الأحداث التاريخية. إن الخلافة، في رأي ابن خلدون أكثر من الملك، بل هي النموذج الإسلامي للدولة التي تلتحم فيها العصبية والدين أيما التحام[15].

والخلافة، عند ابن خلدون، هي وكالة فالخليفة يمثل النبي دائماً فيما يتعلق بالسلطة الدينية والسياسية، وليس له أي امتياز على باقي المسلمين، ولا أي اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبي، بل إن إختياره واجب على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها.

فالخليفة يجب أن يكون عادلاً (إذ أن وظيفته هي إدارة الدولة بالعدل) وعالماً، أي حسن الإلمام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بمهنة الحكم وإشهار الحروب وغيرها، وأن يتوفر فيه ما يسمى

أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها. هذا النموذج من النظم هو الذي عرف النظام القانوني منفصلاً عن شخص الحاكم. أما النموذج الثالث فهو النموذج الذي يرتفع إلى مرتبة الكمال، وذلك عندما يوافق المجتمع على أن تحكمه قوانين سماوية تعكس تدخل المشرع الإلهي لتمكين المواطن من تحقيق السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة.

وإذا كانت هذه القوانين مفروضة من الله بشارع يشرعها ويقررها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. أنظر الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص 247 – 248.

[14] الدكتور طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة محمد عبد الله عنان ، ط2 القاهرة- مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ،2006، ص ص 128 – 129. ويذكر ابن خلدون (في مقدمته).

[15] ماسيمو كامبانيني: نظرية ابن خلدون في الخلافة: المعنى الغائي للسياسة، في الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المئوية السادسة لوفاته، تونس – بيت الحكمة، 2006، ص384.

(بالكفاية) أي القوة المعنوية والمادية التي تحمل كافة أبناء الأمة على إحترامه وتجعله مقتدراً على تنفيذ أحكام الشريعة[16]. ويطرح ابن خلدون تساؤلين منطقيين بخصوص هذه الجزئية:
فإذا ما فقد الخليفة شرطاً من الشروط التي قادت إلى تعيينه، فهل، في هذه الحالة، يحق للمسلمين عزله من منصبه؟ ثم هل يشترط في الخليفة أن يكون قرشي النسب؟
لم يكن ابن خلدون، في إطار إجابته عن التساؤل الأول، واضحاً. فهو يرى أنه إذا كان للخليفة عصبة قوية قادرة على تثبيته في مركزه بالرغم من تقصيره، فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الأسرة الحاكمة، بل يستحسن الصبر وإلا أضاعت الأمة حريتها، وهنا تبدو ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية.

أما بخصوص التساؤل الثاني فابن خلدون يذهب إلى رأي مفاده أن الخليفة يمكن أن لا يكون قرشياً، بل، وكذلك، يمكن ألا يكون عربياً، ويدعمه بمذهبه في العصبية(*). هكذا يصبح الأمر عنده أن الخلافة لم يتم فرضها إلا لتنفيذ أمر الله، والسهر على مصالح الكافة، ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة إلى أنصار يؤيدونه ويطيعونه. وإذا كان المسلمون الأوائل قد خصوا قريشاً بالخلافة، فذلك لأنها كانت أقوى القبائل، وكان بوسعها أن تخضع العرب لصوتها، وكذلك الأمم المغلوبة، وأن الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة إمتيازاً يقصره على أسرة أو قبيلة. وقد ورد في القرآن الكريم، وكذلك في أقوال النبي وخلفاءه الراشدون، في فرص عدة، أن الإسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الأمم والطوائف، ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات في الآخرة فإن استحقاقها ليس إلا ثمرة للتقوى والعبادة. وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الأمة الإسلامية في سبيل الخير فيجب أن يكون للأمة الخيار في أن تعهد بتلك المهمة إلى من يستطيع القيام بها قرشياً كان أم غير ذلك[17].

ثم يتناول ابن خلدون مسألتين في غاية الأهمية شغلت عقول المسلمين على مدى العصور. الأولى هي مسألة وجود خليفتين في وقت واحد يعترف كلاهما للآخر بالسلطة، وقد أقر بذلك ولم يبد اعتراضاً عليه. أما المسألة الثانية فهي مسألة تحول الخلافة إلى ملك. وقد بين، في هذا الصدد، أن الخلافة بطبيعتها هي نظام ديني يجب، لأجل تأييده، أن يكون للدين في النفوس تأثير كافٍ لأن يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة. غير أنه من المحتوم ألا يكون للدين، دائماً، ذلك التأثير إذ متى ما انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية إستعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقده، وعندئذ تقضي الضرورة بوجود ملك قادر على أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته. ثم يوضح

---

[16] الدكتور طه حسين ، مصدر سبق ذكره، ص ص 131 – 132.

(*)يفسر ابن خلدون رأيه هذا بالقول: "أن العبرة الرئيسية التي يمكن التوقف عندها من تاريخ الخلافة هي أن اشتراط النسب القريشي للخليفة، كما حصل في السقيفة، من دون علة اقتضته، وهذه العلّة ليست التبرك بوصلة النبي – صلى الله عليه وسلم - بل هي أعمق من ذلك، لأن إدارة شؤون المسلمين، بعد وفاة النبي، أعادت الى الصدارة التركيبة القبلية للعرب. فالحكمة من اشتراط النسب القرشي للخليفة هي وجود العصبية الغالبة بين العرب والمسلمين في قريش .. وعلى هذا النحو أعاد ابن خلدون إلى مسرح الاجتماع السياسي المحكوم بتركيبة العمران البدوي، واستخلص منها قانوناً عاماً ينطبق على كل الحالات التي تنشأ في تاريخ الاجتماع السياسي فقال" إنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي". أنظر الدكتور ناصيف نصار، ابن خلدون في منظور الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 35، وقارن مع المقدمة، ص196.

[17] الدكتور طه حسين ، مصدر سبق ذكره، ص 133.

ابن خلدون أن جميع الحروب التي إنتهت بإقامة ملك الأمويين والعباسيين ما هي إلا تجسيد للصراع بين الدين والعواطف الإنسانية النقية التي بثها، وليس الغرائز الجافة الخشنة التي تميز بها الأُلى المستسلمين لأهواء الطبيعة. وإذا كانت خلافة الشيخين تمثل مثلاً أعلى فإن قيام الدولتين الأموية والعباسية هي حادث وضعي. لذا يجب التسليم بواقع الحال ولنعترف بحقهما في الوجود، دون أن تتم التضحية بحبنا ورغبتنا في تحقيق المثل الأعلى (الخلافة).

ومن الواجب أنه ما دام الملك عادلاً رقيق المشاعر فيجب الإذعان له والإقرار بسلطته دون أن يوصم بالخروج على الدين. وهكذا، فإن جعل الحكم خلافة أو ملكاً هو من حقوق الملك خصوصاً وأن لا القرآن ولا السنة قد تعرض لمسألة النص على الوراثة، وأن الرأي المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة وإجماع الصحابة، بهذا الشأن أو بغيره، لهما قوة القانون. لقد أقر ابن خلدون أسلوب نقل الحكم عن طريق الوراثة، رغم أن هناك رأي يرى إنكار عمر للتوريث، ورأى وجوب إقراره دائماً ولكن بشرط أن يتم التحقق من أن الملك لم يمارس مهام هذا المنصب إلا لصالح الجميع[18].

ومهما يكن من أمر فإن ابن خلدون، في إطار دراسته لتطور مفهوم الخلافة، قد نظر إلى الخلافة بصفتها نموذج الدولة الإسلامية الأمثل، رغم أنها تعطلت، تماماً، ولم يعد هناك مجال لإحيائها.

فواقع التاريخ الإسلامي يشير إلى أن الخلافة العباسية قد تم تدميرها، من قبل المغول، عام 1258، ومن ذلك التاريخ لم يعد هناك من يغالط نفسه ويأمل باستعادة وحدة الأمة الإسلامية عن طريق الخلافة، ذلك لأنها، من حيث الواقع، كانت قد ولّت وانقرضت. إن هذه المحنة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي عموماً، والمغرب على وجه الخصوص، هي التي دفعت ابن خلدون إلى القول بأن إرتقاءاً في الطويائية السياسية والأخلاقية إلى شكل من أشكال الحكم متوارث واستبدادي (خليفة- مُلك) قد طرأ على الممارسة السياسية، متزامناً مع علمنة الحكم وتجزؤه مما يقتضي ضرورة إحياء مثالية الحكم الراشد التي عفى عليها الزمن[19].

هذه المؤسسة المرغوب في إحيائها تناول ابن خلدون تطوراتها إستكناهاً منه لمسار تحولها. لذا نجده يذكر في أحد فصول مقدمته الآتي:

"فلما استحضر رسول الله – صلى الله عليه وسلم - استخلف أبا بكر على الصلاة إذ هي أهم أمور الدين وارتضاه الناس للخلافة، وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة، ولم يجرْ للملك ذكر لما أنه مظنّة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين [....] ثم صارت إلى عثمان بن عفان ثم إلى علي - رضي الله عنهما - والكل متبرئون من الملك مُنَكِّبون عن طُرقه. وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب"[20].

هذه النظرة التي يقدمها ابن خلدون تبدو متماهية مع نظرة أهل السنة والجماعة من حيث إعتبار كل من الامام علي ومعاوية شخصين جديرين وخليفتين مناسبين. فكلاهما حريص على الدين وعلى الامبراطورية الإسلامية[21]. يقول ابن خلدون:

---

[18] المصدر السابق، ص136.

[19] ماسيمو كامبانيني، مصدر سبق ذكره، 339.

[20] المقدمة، ص 203 .

[21] ماسيمو كامبانيني، مصدر سبق ذكره، 384.

ثم جاء ... الأمويون واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها. فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم، وولي رجالهم الأمر فكانوا من العدالة بمكان وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد من بعدهم، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا[...] فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم إنقلب 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 فلم يبقَ إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً. وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ"[22].

والذي يبدو من هذا المقطع طوران واضحا المعالم في تاريخ الخلافة : أولهما طور الخلافة الأصلية التي تمثل النظام السياسي الصحيح والأمثل. فالنظام أساسه الدين وصاحب الدولة منصرف إلى رفاه شعبه وغير منشغل البتة بالأغراض الدنيوية، وعلى وجه التحديد تصريف السلطان وإقامة السيادة. وثانيهما ذلك الطور الذي انقلبت فيه الخلافة إلى ملك، أو سلطة وراثية، يسود فيه الظلم والقهر والتقلب في الشهوات. إن هذا الوضع (أي وضع العالم الإسلامي في عهد ابن خلدون) كان يشهد أزمة عميقة، فلم يعد بإمكان السلطة الطبيعية، ولا حتى السلطة العقلانية أن تتحول الى حكم صحيح وعادل بحت. ولم يعد بالأمكان إستعادة الخلافة، إلا أنها تبقى مع ذلك فكرة مرغوبة. فالخلافة ولّت الى ماضي سحيق، إلى عصر كانت فيه كلمة الله وإرادته نافذتين في الأرض، وكان الدين والعصبية والدولة، ملتبسة بعضها ببعض على نحو إيجابي مما حقق النظام الأمثل، أو المدينة الفاضلة إن جاز التعبير.

إن وجهة النظر هذه هي ضرب من المثالية المكتشفة في الماضي، أو هي إلى حد ما مثالية مضادة، بل مثالية ارتدادية. فالكمال تحقق في الماضي، وكم سيكون رائعاً أن نعيد ظروف الماضي إلى الحاضر، لكن الأمر مستحيل من الناحية الواقعية. وهكذا يتم إكتشاف أن في مفهوم الخلافة (أو في النموذج الإسلامي للدولة المستحيلة التحقيق) نموذج الدولة المثلى، المعنوي والأخلاقي، لا غير. وأن ابن خلدون يقر بأن الدولة التي أقامها الرسول الكريم في المدينة كانت دولة إسلامية، لكن الإقرار باستحالة إحياء تلك الدولة، يدفع إلى اللجوء إلى نموذج إسلامي لها، وهي الخلافة التي لا يعدو تنفيذها أن يكون غائيّا وأخلاقياً. وتبدو عودة ابن خلدون إلى الماضي، عودة روحية وفلسفية وليست عملية[23].

بعبارة أخرى أن النموذج الإسلامي للدولة، عند ابن خلدون، لم يعد قابلاً للتحقيق من الناحية العملية. وأن التحليل الموضوعي للمجتمعات الإسلامية عبر التاريخ أدى إلى عقلنة السياسة كما هيأ الأجواء لظهور وعي ثاقب بأن المدينة الفاضلة، التي يسود فيها العدل ويحكم فيها الملك منفذاً الشريعة الالهية، إنما هي مجرد حلم. ومع ذلك فإن نظام الحكم الأمثل، عند ابن

[22] المقدمة، ص ص 206 – 208.
[23] ماسيمو كامبانيني، مصدر سبق ذكره، ص ص 385- 386.

خلدون، هو الخلافة، وإن كانت في الحاضر قد أفلت ولم يعد ثمة أمل في إعادة إحيائها من جديد[24].

هذه الخلافة، كما يقول العروي، هي، عند الفقهاء، النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقق إلا بمعجزة ربانية. هناك، إذن، فرق يفصل بين الخلافة كتصور، كفكرة، والخلافة كنظام قائم. ولقد نبه ابن خلدون على هذه الظاهرة في التاريخ الإسلامي، فتكلم عن الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية.

يختلف المؤرخون في تحديد بداية إنقلاب الأولى إلى الثانية، ثم بعد ذلك إلى ملك صرف، لكن لا أحد منهم يشك أن فكرة الخلافة غير نظام الخلافة. بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية... فالحكم إما ملك طبيعي بحت وإما خلافة صورية تحافظ على معالم الشريعة لكي يستحيل فيها الوازع من ديني إلى طبيعي قبلي[25].

والواقع أن ابن خلدون بموقفه هذا يكون قد خرج من نطاق وجهة النظر الفقهية، التي تنظر في الخلافة وأحكامها ومؤسساتها أو فيما ورائها من تشريع سياسي في القرآن والسنة بلغة الواجب الديني الذي تحقق أو الواجب الذي على المسلمين تحقيقه، إلى الوجهة الوجودية الواقعية التي تنظر الى الخلافة خاصة كأمر واقع حصل في التاريخ وتفاعل معه وخضع لشروطه. وقد كان خروجه هذا خطوة جبارة على طريق إعادة بناء الفكر السياسي في الثقافة العربية[26].

النتيجة النهائية التي توصل إليها ابن خلدون هي أن الخلافة ليست ممكنة، وأنه في إطار عالم إسلامي لابد وأن يلوح كل نظام سياسي بالواجهة الدينية، وأنه لم يقم إلا على أساس الشريعة ومن أجل تطبيقها، ولكن التطابق التام بين الشرع والسياسة هو أمر غير ممكن. وما دام على السلطة القائمة أن تجري باسم الدين، فإن أصحاب السلطة يحاولون مسايرة الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، وكثيراً ما لا يصلون إلى ذلك، بحسب منطق السلطة وقوانين العمران، وأقصى ما تنتهي إليه سلطتهم هو مرورهم منها (السياسة) على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها، إذن، مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية[27].

منطق السياسة يكون، إذن، عند ابن خلدون، هو غير منطق الشريعة. وإلا ما كان علم العمران ممكناً، وقد أوضح ابن خلدون أن تأسيس هذا العلم على يديه يرجع أساساً إلى تميز الحديث عن العمران هنا عن حديث كل من الفقهاء والفلاسفة. فالفقهاء يقيسون أحوال الاجتماع الإنساني بمقياس الشرع، والفلاسفة يتناولونه بمعيار الأخلاق.

هذا يعني أن الواقعية التي إعتمدها ابن خلدون في تفسيره لطبيعة العلاقة بين الشريعة والحكم إنما كانت نتيجة تفاعل وتوازن بين السياسي المحنك الخارج بدون أوهام من حلبة السياسة، والفيلسوف الناقد للفلسفة، والمتفقة مع السياسي المستقيم والمؤرخ المنفتح على آفاق التاريخ العالمي[28].

---

[24] المصدر السابق، ص 388.

[25] الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص118.

[26] الدكتور ناصيف نصار، ابن خلدون في متطور الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص35.

[27] علي أومليل: ابن خلدون والتجاوز الممكن في اعمال ندوة ابن خلدون، الرباط-كلية الآداب والعلوم الانسانية، 1979، ص335.

[28] الدكتور ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ص 206 -207 .

في ضوء ذلك يتم التأكيد على أصالة فكر ابن خلدون لأنه نقّب عن جذور أحكام المؤلفين السابقين له. فكشف عن الأرضية التي كان قد وقف فوقها كل من الفقهاء والمؤرخين والفلاسفة عندما كتبوا في موضوع الخلافة والسياسة ولذلك عللّ مواقفهم.

فالواقع التاريخي للعالم الإسلامي، أو لدوله، قد تم الإجماع عليه من قبل كل من الفقيه والمؤرخ والفيلسوف فاتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثة موقفاً خاصاً من ذلك الواقع: من موافقة إلى نقد إلى إنكار. ثم جاء ابن خلدون فأخذ بعين الجد كل موقف على حدة ورجع إلى الواقع التاريخي فأظهر أن المواقف الثلاثة لا تتنافى بقدر ما تتكامل، كل موقف يعلل الآخر. هذه ثلاثة أشجار نبتت من تربة واحدة، تربة الواقع الذي تم الإجماع حول مواصفته والذي لخصه ابن خلدون بوضوح نادر[29].

إن حكم الشرع على نظم الحكم ليس حكماً مطلقاً، وإن التنظيم الاجتماعي للسلطة قد فرض نفسه، في الواقع، على التنظيم الذي استمد من الشرع. لذا يرى ابن خلدون ضرورة التمييز بين مقاصد الشريعة والشكل الذي تتلبسه. والحقيقة أن الشرع، على خلاف ما ذهب إليه الناس إجمالاً أو تعارفوا عليه، لم يذم الملك في ذاته أو السلطة الدنيوية بذاتها أو لذاتها[*]، كما لم يمنع من طلبها واستعمالها، وإنما ذم إساءة التصرف بها والحيدة بها عن جادة الصلاح والخير[30]. أي أن الذم وقع على الطغيان والاستبداد والجور والإسراف في الاقبال على الملذات وإشباع الشهوات بواسطتها. مما يعني أن الذم يتعلق بشكل معين من الحكم والسيادة ولا يتعلق بالملك ذاته.

وعليه إذا كان الشرع لم يشجب الملك بصورة قاطعة فذلك لأنه ذو أساس في الطبيعة الإنسانية وهو ضروري لإقامة الشريعة نفسها. إن الشارع يريد خير الإنسان وليس للخلافة، أو نظام الحكم، أن تزيل اعتباطياً ما يصنعه الإنسان طبيعياً لخيره[30].

---

[29] الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص 100.

[*] ان الدين لم يذم الملك في ذاته، كما أنه لم يذم القوى الشهوانية والغضبية في ذاتها، وإن العصبية التي حلّت محل عصبية العرب وأنشأت دولاً على قدر قوتها مدفوعة بحكم الواقع الى التصرف بمقتضى الملك وإلى بناء هذا التصرف عن نوعين من الأحكام. نوع مستمد من الشرع الديني ونوع مستمد من العقل التجريبي. فعلى أساس الملك، وفي إطاره، لا يمكن أن تكون السياسة سياسة دينية بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما يمكن أن تكون سياسة عقلية تضم إلى القوانين المفروضة (من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها) قوانين أخرى مفروضة من الشرع الديني. وعندما يحصل هذا فإن السياسة العقلية تكون قد أكدت قدرتها على استيعاب مستجدات التاريخ واستعدادها للانتقال إلى نوع جديد. أنظر محمد أركون: نحن وابن خلدون، في أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط 1979، ص32.

[30] الدكتور ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه ، بيروت – دار الطليعة للطباعة والنشر ،1981 ، ص ص 206 -207.