مفهوم السلطة عند ابن خلدون

https://doi.org/10.61353/ma.0020395

ا.د غانم محمد صالح

معهد العلمين للدراسات العليا

تعرف السلطة بأنَّها القدرة التي تمارس على وفق القيم المعمول بها في المجتمع، وتعمل على تحقيق الفكرة المتوخاة من تنظيم المجتمع , إنَّها بإيجاز، القدرة المرتبطة لتحقيق غاية مجتمعية. وهذه القدرة هي أولاً قدرة شرعية، لأنَّ أعضاء المجتمع يتقبلونها ويعترفون بها على أساس أن وجودها ضروري للمجتمع , وهي ثانياً قدرة سياسية ، لأنَّ غايتها مرتبطة بالمجتمع ككل , وليس بالعلاقات الفردية القائمة بين فردين أو أكثر فيه، أو بالعلاقات القائمة داخل الجماعات (الثانوية) التي يتكون منها المجتمع الكلي. وهذه القدرة، بشقيها الشرعي والسياسي، هي السلطة السياسية.[1]

وقد تناول ابن خلدون الظاهرة السياسية بالقدر وفي الحدود التي تلزمه بها طبيعة الدراسة التي كان يريد صياغتها: فهو يتناول ظاهرة السلطة , ولكن ليس في ذاتها , وإنّما بوصفها إحدى خصائص الجماعة المنظمة (الدولة) وهو بهذا يتأثر بعلم الاجتماع ، ومن دون أن يتناول فلسفة السياسة مباشرة , فإحاطته بالظاهرة الاجتماعية تقتضي منه دراستها من نواحٍ متعددة: اقتصادية، سياسية، عقيدية , هكذا يصبح تناول المادة السياسية على وفق هذا المنطلق هو تناول للمادة الاجتماعية وقد تبلورت حول السلطة.[2]

فالمادة السياسية هنا تصبح هي الحقيقة الكلية (الماكروكوزمية Macro) التي تتكون من جزيئاتها المادة الاجتماعية , وهذه الأخيرة هي مجموعة من الحقائق الجزئية (المايكروكوزمية Micro) التي تتكون منها الحقيقة الكلية وهي المادة السياسية.

إذن هناك قوة وطاقة إن تدفقت في مجموعة من الحقائق الجزئية – الحقيقة الاجتماعية في مختلف نواحيها – ترتب عليها انشقاق طبيعي يتجلى في أنَّ جانباً من تلك الحقيقة الاجتماعية يتضخم فإذا به يرتفع، والآخر (من تلك الحقيقة الاجتماعية) ينكمش , فإذا به يتقلص من هنا تنبت السلطة التي هي، من حيث جوهرها، قوة تصفع، ومن ثم تعقب المساواة بين القوى الاجتماعية انعدام للتوازن , فإذا بنا في مواجهة طبقتين إحداهما محكومة (منخفضة) والأخرى حاكمة (مرتفعة).[4]

السلطة في (المقدمة) لم ترد على لسان ابن خلدون صراحةً ، وإنَّما استعاض عنها باصطلاح آخر أكثر تعبيراً عن موقف الصياغة لظاهرة الإكراه السياسي، فتحدث عما أسماه الرئاسة على أهل العصبية. وهو بذلك يقصد حق توجيه قيادي، أي أنَّه يتعرض لظاهرة السلطة ولكن من ناحيتها الإيجابية فقط ، أي من ناحية صاحب الحق في التوجيه والقيادة لا من جهة المحكوم (عضو الجماعة السياسية او المجتمع)، فالرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم ؛ وذلك لأنَّها لا تكون إلّا بالغلب , والغلْبُ إنّما بالعصبية، فلابدّ في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة ، لأنَّ كلّ عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع.[5]

وعلى الرغم من أنَّ ابن خلدون قد ميّز، على النحو السابق، بين السلطة فأسماها الرئاسة، والظاهرة السياسية فعبّر عنها باسم الدولة العامة، إلّا أنَّه يعود في مكان آخر من المقدمة، ليتحدث عمّا أسماه (حقيقة الملك وأصنافه) ليقصد بالملك، هنا، مفهوم السلطة، ثم ليعبِّر في مكان آخر عن صاحب السلطة بكلمة السلطان.

"فالعصبية تكون فيها النصرة والحماية، والبشر في اجتماعهم يحتاجون إلى من يقوم بنصرة الضعيف، أي حاكم، فلابدّ للحاكم من عصبية تعينه على هذه المهمة ويتغلب بها على الناس، وهذا التغلب هو الملك".[6]

و"الملك زائد على الرئاسة، فالرئاسة سؤدد وشرف والرئيس له أتباع إلّا أنَّه ليس له سطوة على أتباعه. أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية والاتباع إذا وصل إلى منزلة طمع فيما فوقها، فإذا وصل إلى الرئاسة تطلع إلى الملك، ولا يستطيع ذلك إلّا بعصبيته وقوته , وهكذا فالتغلب بالملك هو غاية العصبية وهدفها".[7]

ويفصح ابن خلدون عن رأيه في أدوات السلطة التي يلجأ إليها الحاكم في استتباب وضع دولة فيقول: اعلم ان السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة (السلطة) ليستعين بها على أمره، إلّا أنَّ الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأنَّ القلم في تلك الحالة خادم، فقط، منفذ للحكم السلطاني.

والسيف شريك في المعونة، وكذلك في آخر الدولة إذ تضعف عصبيتها ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها, أمّا في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف... ويستعين بالقلم (الفكر) في تحصيل ثمرات الملك من الجباية , وتنفيذ الأحكام , إلّا إذا أنابت نائبة، وما عدا ذلك فلا حاجة إليه (السيف)، فيصبح أرباب الأقلام (المفكرون) أوسع جاهاً , وأعلى مرتبة وأعظم نعمة وثروة وأقرب من السلطان مجلساً ، فهؤلاء آلته التي بها يستظهر على التحصيل لثمرات ملكه... والمباهاة بأحواله ، ويكون الوزراء حينئذ , وأهل السيوف مستغنى عنهم مبعدين عن باطن السلطان حذرين على أنفسهم من بوادره.[8]

إنَّ معنى السلطة عند ابن خلدون هي الوازع [*] , وعنده أن مجتمع البشر لا يستقيم إلّا بوازع أي بسلطة قمعية، إلّا أنَّ القمع ليس شيئاً سيئاً بحد ذاته ، وإنّما هو ضروري ؛ لأنَّ البشر لو تركوا لأمرهم لما انفك بعضهم منهم يسطو على الآخر.

هكذا تصبح السلطة عند ابن خلدون، هي الواسطة الوحيدة التي تحفظ الاستقرار , وتقيم التوازن في المجتمع، وتؤمن الطريق للبشر ؛ كي ينصرفوا جميعاً لاعتمار الأرض؛ ففقدان الاستقرار هو تخريب للعمران.

"إنَّ الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع فتتعين السياسة لذلك...".[10]

ويعتقد ابن خلدون أنَّ عملية العمران لا تأخذ طريقها وتستوفي أغراضها إلّا في ظل سلطة تسترشد بسياسة مبنية على المعرفة بأصول الحكم ، وهذه السياسة ليس في أن يقوم الحاكم بأعمال (رسولية) ويتفانى في سبيل رعيته، فمثل هذه السياسة هي من باب الأحلام والتمنيات، فتبقى تصورات في أذهان أصحابها.

إنَّ السياسة الممكنة والصحيحة هي أن يحفظ الحاكم التوازن بين مصالحه , ومصالح الأمة فيطمئن الأفراد إلى أوضاعهم , وإلى نتائج مساعيهم ، ولا تحمل الرعية على الانتفاض على السلطة , وتعمل على أن ينصرف الناس إلى اشغالهم وسعيهم لاعتمار الأرض.[11]

بعبارة أخرى يرى ابن خلدون أنَّ لابدّ لكل سلطة أن تستند على شرعية دينية، غير أن هذا هو ما يدعيه، أمَّا ما يقع معه فهو أن كل سلطة تجري بمنطق السلطة أولاً، وقد تحاول أن تكون سياسة شرعية وهو ما يتعذر دائماً، إن لم يكن من قبيل المستحيل , فالمشروعية الدينية عنده لا تكفي وحدها لإقامة السلطة فلابدّ من (الشوكة) أي القوة السياسية الفعلية.[12]

هذه القوة الفعلية يسميها ابن خلدون الرياسة، وهي ليست سلطة قانونية لأنَّها "لا تكون إلّا بالغلب" أي تأتي نتيجة استخدام القوة، وهي تتركز في فرع من فروع العصبية هو أقوى فروعها.

إنَّ الهدف الذي تسعى إليه العصبية هو الملك "فالملك هو غاية العصبية وإنَّها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك..." وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإنَّ كفاءتها أو مانعتها كانوا اقتتالاً وأنظاراً ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم , وإنَّ غلبتها واستتبعتها التحمت بها، أيضاً ، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها...".[13]

وقد فرّق ابن خلدون بين العصبية والملك، وفرق بين رئيس العصبية والملك: "فالآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون، في كل اجتماع، إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأنَّ الرئاسة إنّما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه ؛ لأنَّه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلّا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية للعصبية[14], فرئيس العصبية (رئيس القبيلة) يكتفي فقط بالسيادة المعنوية على بقية أفراد عصبيته، أمَّا الملك الذي يحقق ملكه عن طريق العصبية، فإنَّ سلطته تكون مطلقة تصل إلى درجة القهر والتحكم التام.

فالملك كما هو واضح في النص الخلدوني السابق، يكون مرحلة للرياسة إذا ساعدت الظروف، ولكن الاثنتين أساسهما هو العصبية.

وقد يثار تساؤل جوهري فيما إذا كانت تلك القبائل التي لها عصبية تسعى إلى تحقيق الملك وتعمل على الوصول إليه؟ الجواب هنا سيكون النفي وذلك لأنَّ أقوى العصبيات، عند ابن خلدون، لا توجد إلّا في أكثر القبائل بداوة، وأنه نظراً لعنف أفرادها يخشى رئيس العصبية فرض الملك عليهم ولذا يكتفي بالرياسة المعنوية " فالعرب في (المقدمة) هم أبعد الأمم عن سياسة الملك والسبب في ذلك أنَّهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر , وأغنى عن

حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم لشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته , فيكون فيها هلاكه وهلاكهم وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته".[15]

إنَّ مثل هذه القبائل ينقصها شرط أساس من شروط تحقيق الملك وإن تميزت بالعصبية، إلّا وهو سيطرة الزعيم الشاملة على بقية أتباعه.

ولكن هل تستمر العصبية بالقوة نفسها بعد استقرار الملك؟ الجواب هنا سيكون بالنفي، والسبب هو إنَّ الزعيم الذي أصبح سلطاناً واستقر بالمدينة، ووزع الإقطاعيات على المقربين منه ، ومن ثمّ يتحولون إلى أسياد إقطاعيين غارقين في الترف والملذات، يفقد الاحتكاك الدائم مع بقية أفراد عصبيته، ويخشى، من جهة أخرى، قوة تلك العصبية التي وصل بفضلها إلى الحكم ، ويريد ، بأي ثمن، أن تستقر السلطة بيده ولأسرته من بعده، لذا يعمد إلى تحطيم شوكة تلك العصبية، ذلك البناء الذي أصبح عقبة خطيرة في سبيل إقامة ملكية حقيقية مطلقة. أما سبب تهديد تلك العصبية لملكه فهو لأنَّ كل فرد من أفرادها يعتبر نفسه شريكاً للملك في ملكه نظراً للمساواة التي كانت تسود بين جميع أفراد العصبية قبل الملك. ويتمثل الخطر، بالذات، داخل أسرته، فأفرادها يعتبرون أنفسهم أصحاب الفضل فيما وصل إليه من سلطة، لذلك فإنَّهم يتطلعون بدورهم إلى العرش، وعلى هؤلاء، بالذات، وعلى كل من يتطاول على العرش أو يرنو إليه يشن السلطان حرباً قاسية عن طريق المرتزقة الذين يستأجرهم ليكونوا جيشاً في خلافته.[16]

يقول ابن خلدون عن رئيس العصبية الذي يريد الانفراد بالحكم: "ولابدّ من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم في الغالب عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها... وإذا تعيّن له ذلك... فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التألُّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد

الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام، فيجدع حينئذ أنوف العصبيات ويكبح شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركة في التحكم... وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر... فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته..."..[17]

إذن، نحن هنا سنكون أمام سلطة ظالمة ووقوع مثل هذا الوضع يثير مسألة مدى مشروعية هذه السلطة، وكيف يتم وضع حد لها؟ ابن خلدون يرى أنَّه إذا كانت سياسة كل سلطة ليست شرعية فإنَّها في مثل هذه الحالة، قد تصل إلى درجة تفقد معها المشروعية أصلاً طالما أنَّها تقوم على القمع السافر وحده لتحقيق مصالح الطبقة الحاكمة، ويقترن مثل هذا الوضع ، عند ابن خلدون، بمرحلة الترف في تطور الدولة. وهو يميز هنا بين الترف وبين الازدهار الاقتصادي للدولة، فإذا كان هذا الازدهار يزيد من قوة الدولة فإنَّ الترف هو إسراف في مظاهر البذخ لا يدعمه اقتصاد مزدهر؛ لأنَّ الدولة كي تسد نفقاتها المتزايدة تلجأ إلى مضاعفة الجباية والمكوس على أسواق كاسدة فيشتد تذمر الرعايا وثوراتهم ، أي: يشتد لجوء الدولة إلى الجيش والقبائل المخصصة لجلب الجباية بالعنف.

إنَّ كساد الأسواق على وفقدان الامل في الإنتاج، واستنزاف الرعايا، كل ذلك يظهر للجميع أن السلطة القائمة هي سلطة ظالمة، وينعقد الرجاء بأن الظلم مؤذن بخراب دولة الترف الفاسدة، تماماً كالقرية التي فسد مترفوها فحل بها الهلاك.[18]

فالظرف، في هذه الحالة، سيكون مهيأً لترشيح سلطة بديلة , وإذا ما تم الالتزام بحدود التصور الخلدوني , الذي يجعل تداول السلطة يجري داخل المجتمع القبلي والدولة التي يقيمها هذا المجتمع، فإنَّ هذه السلطة (البديلة) لابدّ وأن تنبثق من داخل المجتمع القبلي أو تستند عليه , لابدّ، إذن، لهذه السلطة البديلة من عصبية أي من قوة قبلية إضافة أيضاً إلى قوة معنوية لا يقصرها ابن خلدون على الدعوى الدينية وإنما يقرنها، أيضاً، (بخلال)[*] أو (سمات) لأحد بيوتات البوادي أو لإحدى عصبياتها , لهذا فإنَّ صعود العصبية يعتمد على قوتها

الفعلية (المادية) والمعنوية معاً، وهو ما يجعل الآمال تتعلق بما تستحقه من إصلاح خلقي عام , وقد تفلح عصبية ما في الإطاحة بدولة أنهكها الترف، وحينئذ ما دامت نخبة هذه العصبية المنتصرة لم تتطلع بعد بفوائد الترف، فإنَّ دولتها سوف تستغني، في البداية، عن الكثير من مظاهر الترف، وهو ترف لم تكن تقتضيه طباع مترفة فحسب، بل أصبح مظهراَ ضرورياً للحفاظ على هيبة السلطة.

أمَّا السلطة الجديدة فهي تعتمد على قوتها الذاتية (عصبيتها) في إقرار دولتها، وما دامت لم تألف بعد عوائد الترف، فإنَّ صعودها سوف يقترن، عملياً، برد حاجات أهل السلطة إلى الضروري، وريثما تندرج بدورها ما يقتضيه مسلسل التحضر وتطور السلطة.[19]

وإذا كان هناك من جانب يقتضي الإشارة إليه فإنَّه سوف ينصب على مصدر هذه السلطة , وفي هذا الصدد يرى ابن خلدون أنَّ السياسة والحكم وهما من العوارض التي تعرض للاجتماع يصدران من المجتمع، والقول بإنَّهما شرع من السماء تنقضه رؤية ابن خلدون التي تخضع الدعوة الدينية لجهة نجاحها، للقوة المتجسدة بالعصبية ، ثم يرد على من يرون أنَّ الحكم يكون بشرع من السماء ومعروضاً من عند الله فيبطل.[20]

إنَّ العصبية الطبيعية لا يمكن أن تتناقض مع الدين، فالملك إنّما هو بالعصبية، وإذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة بحسب ما يسعه الوقت المقارن ؛ لذلك وإن عاقتهم عن بلوغ الغاية عوائق... .[21]

ويعقد ابن خلدون فصلاً "في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها", والدين هنا قد يكون له أثر عظيم على بعض الشعوب ، ويفوق تأثيره تأثير العصبية: فالعرب لا يحصل لهم الملك إلّا بصيغة دينية، والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، للغلظة والافة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما

تجتمع أهواؤهم , فإذا كان الدين .... كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خُلُق الكبر والمنافسة منهم، فَسَهُل انقيادهم واجتماعهم ... ".[22]

ومن أجل تدعيم السلطة (للحاكم) والمكانة والسيطرة النهائية له يعمد إلى جعل نفسه منتمياً إما إلى نسب الرسول (ص) نفسه وإما إلى واحد من الصحابة، أو أنَّه يلجأ إلى أسلوب آخر من قبيل وضع كتب منتحلة من القرآن ، ليثير بذلك حمية الجمهور، وليفصح عن نية هي أنه لم يعد يسترشد بأعمال الرسول فحسب ؛ ولكنه يبالغ، أحياناً، في دعايته الشخصية إلى درجة أنَّه يحل محل النبي، وهكذا نرى أنَّ ابن خلدون يخبرنا أنّ "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها".[23]

وهكذا يمكن التقدير بأن الدين أو الدعوة الإسلامية كان كافياً , ولاسيما أثناء مرحلة الجيل الإسلامي الأول، كي تقوم عليه وحدة السلطة، أي كان وحده وازعاً ثم بعد الابتعاد عن جيل النبي ، أخذ سلطانه على النفوس يضعف، فأصبحت كل سلطة لابدّ أن تقوم على قوة موضوعية، أي على ما سمي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، بالعصبية أو الشوكة.[24]

إذن فالدين له دور معزز لدور العصبية المعززة للسلطة، فالدول ذات المسحة الكلية والسلطان العظيم تنشأ من منشأ ديني رسالي (يهود، عرب، موحدين) أو مجرد سعي للخير وهذا الأمر، متأصل في الناس وفي الملك على حد سواء.

هذه الخصائص التي تتعلق بالسلطة جعلت ابن خلدون يرى أنَّ من بين العوائق التي تحول دون بلوغها هو اكتساب العصبية المتنامية لوسائل الحياة المدنية , وتجهيزانها بصورة كبيرة , وقبل أن تفرض سيطرتها وسيادتها تماماً , فمثل هذا الوضع يخفف من الخشونة والنزعة الفطرية اللتين تشكلانَ قوة العصبية وتدعمانها إلى حد تبدأ فيه بالضمور كلياً، كما تحدث النتيجة ذاتها حين تخفق في السيطرة على الدولة القائمة.[25]

ويصور ابن خلدون هذه الحالة، التي يعدّها أحد أعراض الانهيار، بوضوح حين يقول: "إنَّ الملك يستدعي مباشرة توفر الدعة والطمأنينة لدى أصحابها. وبما أنه لا يمكن التوصل للملك إلّا بالمقاتلة، وبما أن غاية هذه المقاتلة هي الغلبة والسيادة، فإنَّ ما يؤدي إلى تحقيق الغاية يصبح زائداً لا حاجة له في اللحظة التي تتحقق فيها الغاية تماماً. وهكذا فإنَّ الروح العدائية تلهب العصبية في السعي إلى الدولة تخمد ما إن تستمتع هذه الجماعة بثمار نصرها على شكل ترف وبذخ".[26]

المصادر والهوامش

(١) الدكتور عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة، بيروت – دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ١٥٣.
(٢) الدكتور حامد ربيع، تطور الفكر السياسي:مذكرات لطلبة السنة الثانية، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٦٧، ص ص ٢٤٠-٢٤١.
(٣) الدكتور حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة- مكتبة القاهرة الحديثة ،١٩٧٠ ،ص ص ٩٠-٩٤.
(٤) المصدر السابق، ص٩٤.
(٥) المقدمة، ص ١٣٢.
(٦) المقدمة، ص ١٨٨.
(٧) المقدمة، ص ١٣٩.
(٨) المقدمة، ص ٢٥٧، وكذلك، الدكتور عبد العزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته- ترجمة عبد الكريم ناصيف، بيروت-دار الطليعة للطباعة والنشر ط2 ١٩٨٧، ص ٩٢، إن هذا النص يظهر مدى التقارب بين أفكار ابن خلدون في (المقدمة) وتلك التي ساقها ميكافيلي (١٤٦٩-١٥٢٦) في (الأمير) فكلاهما يتحدث عن العلاقة المعقدة بين (أصحاب القلم)، أي المفكرين و(أصحاب السيف) أي الحكام. ورغم الفارق الزمني بينهما (الذي يزيد على مائة وخمسة وثلاثون سنة) واختلاف مجتمعيهما، إلّا أنَّ التوازي الفكري بينهما لا يدانيه إلّا توازي السيرة الشخصية لكل منهما. فمثلما تنقل ابن خلدون بين بلاط الملوك والأمراء وخدم في كل منها ولكنه انتهى بالفصل والنفي والتشريد، كذلك حدث لميكافيلي الذي شهد (مثل ابن خلدون) صعود وسقوط عدة أسر حاكمة في وطنه الأصلي جمهورية فلورنسا وفي جمهوريات المدن المجاورة، وفي أكثر من مناسبة تعرض ميكافيلي للسجن والتعذيب وانتهت حياته بالنفي إلى مزرعة صغيرة في سانت أندريا جنوب فلورنسا فقد قضى تيتوس ليفيوس عدة سنوات كتب فيها أعمالاً هامة غير (الأمير) منها كتاب (الحوار حول الكتب العشرة الأولى تيتوس ليفيوس الذي علق فيه بإسهاب على المهارات والمواهب السياسية في روما القديمة، وكتاب (فن الحرب).... ولكن التوازي الأقرب لابن خلدون هو محاولة ميكافيلي لكتابة (تاريخ فلورنسا) الذي يذكر بكتاب (العبر), فكلاهما ينقل المحاولات السابقة لكتابة التاريخ، ولاسيما السياسي منه، إذ لاحظا على كتابات الآخرين أنها (انتقائية) أو

(مثالية) أو (غير عقلانية) بينما نزع كل من ابن خلدون وميكافيلي إلى الواقعية الصارمة في تسجيل الوقائع واستخلاص الدروس المستفادة بشكل واقعي عقلاًنّي، بالاستناد على المعطيات المادية والبشرية للسياق الذي وقعت فيه أحداث هذا التاريخ. وربما كانت الملاحظة الأخيرة تلك هي التي أوحت إلى مونتسكيو، خلال القرن الثامن عشر، لكتابة مؤلفه الشهير روح القوانين الذي عالج فيه المعطيات الموضوعية الاجتماعية التي تؤثر في صياغة القوانين عامة، والقرارات السياسية بصفة خاصة.

ورغم وجود دلائل، قاطعة، على أن كلاً من ميكافيلي ومونتسكيو قد عرفا أو قرءا أو تأثرا تأثيراً مباشرا بكتابات ابن خلدون، إلّا أنَّ مجرد التوازي الشديد بين أفكاره السابقة وأفكارهما اللاحقة هو، في حد ذاته، دليل على عبقرية وريادة المفكر العربي الكبير. الدكتور سعد الدين إبراهيم: ابن خلدون في عشرية مركز ابن خلدون، في مقدمة كتاب الدكتور أحمد صبحي منصور: مقدمة ابن خلدون: دراسة أصولية تاريخية، القاهرة- مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية،١٩٩٨،ص ص ٤-٥.

(*) حين يطلق ابن خلدون لفظ الوازع فإنه يسميه رئاسة ويفرق بين لفظي الرئاسة والرياسة مما يدل على أنَّهما لا يعبران عن نفس المعنى: فالرئاسة تتم دون إكراه أي أن الطاعة طبيعية فيها بالنسبة للنحل (لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس) وكلمة استقرئ فيها تعني أقر فيها من لدن خالقها أن الحكم طبيعة للرئيس والانقياد طبيعة لبقية الأفراد , وأمَّا القبيلة فلا يوجد لفظ استقرئ , وإنما هي طبيعة مكتسبة عن طريق العوائد والامتثال والتماثل.

أمّا الرياسة فتتم بالغلب وهي لا تختلف كثيراً عن الرئاسة ؛ لأنَّ مجالها القبيل الذي هو اجتماع مجموعة من البيوتات ويكون الوازع في هذه الحالة، أيضاً دوراً اجتماعياً , يقوم به رئيس أحد البيوتات تكون أقوى في جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم العصبيات جميعاً فيها وتصير كأنَّها عصبية واحدة كبرى، وإلّا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع. انظر: المولدي اليوسفي: علم الاجتماع السياسي الخلدوني، في ابن خلدون ومنابع الحداثة، الندوة العلمية , التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المئوية السادسة لوفاته، جـ١، مارس ٢٠٠٦، ص ٣٥٨-٣٥٩.

(٩) علي اومليل: ابن خلدون والتجاوز الممكن، في أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٧٩، ص٣٢٩.
(١٠) مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، طرابلس – الدار الجماهيرية للنشر والاعلان، ١٩٨٧، ص ٤١٢.
(١١) المصدر السابق، ص ٤١٧.
(١٢) علي أومليل، ابن خلدون والتجاوز الممكن، في اعمال ندوة ابن خلدون ،الرباط- كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٩٧٩ ،ص ٣٣٨.
(١٣) المقدمة، ص ١٣٩-١٤٠.
(١٤) المقدمة، ص ١٣٩.
(١٥) المقدمة، ص ١٥١.

(١٦) الدكتورة زينب محمود الخضيري :فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ،بيروت دار التنوير ١٩٨٥، ص ١٧٢.
(١٧) المقدمة، ص ص ١٦٦-١٦٧.
(١٨) علي أومليل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٨.
(*) يرى ابن خلدون أنه لكي تصل القبيلة إلى الملك ضرورة توفر شرط (ثانوي) لكنه ضروري لذلك، وبدون هذا الشرط تصبح العصبية (كشخص مقطوع الأعضاء) تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) والتي يعتبرها ضرورية لمن يطمح أن ينال الملك... هذه الفضيلة، التي هي شرط من شروط الملك، ما هي إلّا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الأخلاق. فيجب إلى من يطمح إلى الملك أن يكون عادلاً يجل العلماء وأساطين الدين. ويتمسك ابن خلدون بضرورة هذه الصفات، وربما كانت هناك علاقة بين هذا التمسك وبين ما عرف في خلقه من السخط وعدم الرضا. انظر: الدكتور طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد ،ترجمة محمد عبد الله عنان ،ط2 القاهرة- مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، ٢٠٠٦،ص ٩٦.

إنَّ الصفة الضرورية التي يجب أن تلازم الملك، عند ابن خلدون، هو موقعها الأخلاقي الرفيع، فسمة الملك (الفعلية والظاهرية) هي المنزلة الأخلاقية التي تحتلها العصبية، صاحبة الملك... والملك وفن السياسة، بوصفهما سمتين إنسانيتين واضحتين، تمتان للنفس العاقلة في الإنسان، ومن الواضح أن الأخلاق مرتبطة بهما بحكم الضرورة... وأن اكتمال الملك هو، أيضاً، اكتمال الأخلاق. ويرى ابن خلدون أن هناك رابطة، غير قابلة للانحلال، بين المجد الدنيوي والأخلاق الرفيعة تعكسها الممارسات الأخلاقية لمالك السلطة من قبيل الرحمة، الكرم، الرعاية، احترام ذوي العلم والورع... والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وصون الأعراض، وتعظيم الشريعة وإجلال علمائها وتنفيذ تعليماتهم، والانقياد للحق، وإنصاف المستضعفين، والتواضع، وسماع شكوى المستغيثين، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد, ومن تمتع بهذه الصفات فقد تخلق بخلق السياسة وتأهب للرئاسة... ومن كان معه الملك وارتكب الرذائل فقد تأذن الله بانقراض ملكه. أنظر: الدكتور: عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢-١١٣، وكذلك الدكتور أحمد صبحي منصور، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢.

(١٩) علي أومليل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٨-٣٣٩.
(٢٠) الدكتور عزيز العظمة: السياسة واللاسياسة في الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٦، وكذلك الدكتور مصباح العاملي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٧.
(٢١) المقدمة، ص ١٤٠.
(٢٢) المقدمة، ص ١٥١.
(٢٣) عبد الغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف ، عمان- وزارة الثقافة، ٢٠١٤ ،ص ١٥٩.
(٢٤) علي أومليل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٤.
(٢٥) الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص ١١١.
(٢٦) المقدمة، ص ١٦٧، وقارن الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.

رسالة الى معالي وزير الثَّقافة

متحف النصر... حبل يشد خيمة الهوية

الباحث/ علي احمد عبد مرزوك
طالب دكتوراه/ كلية العلوم السياسية/
جامعة النهرين

بداية نبارك لكم تسنمكم منصب وزير الثقافة، سائلين المولى القدير أن يمن عليكم بموفور الصحة والعافية وأن يوفقكم لأداء مهامكم لخدمة العراق وابناء شعبنا العراقي وتحقيق تطلعاته نحو مزيد من التقدم والازدهار..

املي يكبر بانكم تتلمسون الحقيقة التي سأسردها في هذا المقال، بوجوب العمل على ازالة الفوارق وتكوين الهوية، واترقب في نفوس العراقيين عند تسنمكم منصب وزير الثقافة بشائر الدعوة لبناء الهوية الوطنية والحفاظ على الذاكرة التاريخية من كل جانب، واعترف بأن هذا الأمل هو الذي دفعني الى وضع هذا المقال بين ايديكم .

إني اتألم كثيراً من ملاحظة اثار التشتت والبلبلة التي شابت الهوية الوطنية في العراق، في عصر انبعاثها الاخير ونهضتها الحديثة المأمولة بعد عام ٢٠٠٣، وكنت ادعو الى الحيلولة دون استشراء هذه البلبلة والسعي وراء توحيد الصف العراقي، وعليه لابد ان تتفتح الآذان لصوت الهوية، وان يكون البرهان المطلوب على قدر الرجاء في الخير المنتظر من دأبكم.

بين يديكم فكرة وطنية تستحضر ذاكرة تاريخية، تتفق عليها معظم الهويات الثقافية العراقية، لتعضيد العلاقة بين المواطن والدولة، لنصر شريعة الحب والضمير والتسامح بعد كفاح ونضال وتفان في سبيل الحفاظ على وحدة الهويات الثقافية العراقية، أمام حالات التسميم السياسي التي تمرر الفكر المتطرف المقيت، وما سببت من تحجر وانغلاق تجاه هُوية الدولة العراقية

الوطنية، ناهيك عن الافعال الاميركية التي خلقت العقد والعقبات، وشوهت الدين والعادات، ومحت كل ذاكرة مشرفة تجمع مواطني هذا البلد تحت خيمة الهُوية الوطنية.

لماذا الْهُوِيَّة؟

لقد حققت قضية الهوية الوطنية الكثير من التقدم على المستوى العالمي، ولكنها تختلف على المستوى العراقي بمعدل اكبر، كما انها عرضة لأوجه التباس متعددة، فمن الواضح ان العدوان على الهوية الوطنية العراقية تجاوز كل حد محتمل، وحسبنا من ذلك الاشارة الى العنف الطائفي في السنوات (٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧)، يليها العمليات الارهابية ودخول اللَّفِيف الداعشي الذي جاء من قبائل شتى واخلاط متعددة، فقد اجتمع الدنيء والعاصي والضعيف... على غاية واحدة مكونين نهجاً متطرفاً تهالك به عرش الدولة وخرقت سيادتها في العام (٢٠١٤) واهملت عملية ايجاد ذاكرة وطنية على يدِ قطاعي طرق الهوية، وتأطرت بهوياتٍ وولاءاتٍ فرعية عقيمة، فتأسيسُ الفراغ الكلي على الهُوية الثقافية الفرعية هي عملية غير سليمة، قادت إلى تعصبٍ سطحيٍ متطرف ولد عنفاً وارهاباً دون الوصول إلى تحررٍ بناء.

وتمثل ذلك بداية لتصدع الأمن الاجتماعي ووحدة العراق الوطنية في مرحلة مابعد النظام الشمولي، اذ لجأ المواطنون الى العشيرة والدين والطائفة والعرق بحثاً عن الامن في ظل تراجع الهوية الوطنية وفشل الدولة وعجزها عن اداء وظائفها وهذا الامر متوقع عند ضعف الأمن المجتمعي.

وكانت المحصلة وضع الدولة العراقية في مواجهة صراع على هويتها بسبب الخلاف بين المكونات على هذه الهوية، والتمسك بالهويات الفرعية، وضعف تجانس المجتمع العراقي، وعقيدته الوطنية العراقية، واحدث ذلك خللاً وشرخاً بين مكونات المجتمع استغلته القوى والاطراف السياسية لتحقيق مكاسب شخصية وآنية ضيقة، حتى غدونا نواجه تحدياً سياسياً غير محمود العواقب تنضوي ثناياه على مخاطر كبيرة تطال حاضرها ومستقبلها.

ولعل ما هو اخطر من ذلك، الانقسام او انعدام الاجماع بين صفوفِ النخبةِ الاجتماعيةِ والسياسيةِ نفسُها حولَ الثوابتِ والقيمِ الكبرى الموجهة للمجتمع ككل، والتي لا يمكن التوصلُ الى تفاهمٍ ديمقراطيٍ شاملٍ من دونِها، وجلّ ما يعكس هذا الانقسام المواجهة العقائدية المستمرة بين من يطلقونَ على انفسهِم العلمانيين ومن يسمَّوْن بالإسلاميين .

وهكذا اصيبت عملية بناء الهوية الوطنية بالهشاشة، وحلت محلها التوازنات الطائفية او العشائرية وبحجم تهاون الدولة مع القيم العصبوية القديمة التي تجاوزها الزمن، تزايدت ميول المجتمع، الذي وحده عداؤه للدولة، للتماهي مع القيم الوطنية والمشاركة في السلطة.

إنَّ كل هذه المتغيرات الانفة الذكر – واكثر – ادت الى عدم قيام توازن عادل بين الفرد والمجتمع من اجل تحقيق (الهوية الوطنية) ونجاح التحول نحو الديمقراطية، اذ خلقت عوائق بين جماهير الشعب العراقي، ما ادى الى ايقاف طموحاته في تجاوز الوحدة والتكامل وازمة الشرعية... وغيرها، لان هذه الازمات لا يمكن ان نتجاوزها (خصوصا بعد تعرض العراق للنكسات المتمثلة، بداعش الارهابي، وازمة الانفصال، وازمة بناء السلام في المناطق المحررة (المحطمة)، وتدني الاوضاع العامة... وغيرها)، وهذا ما يؤكده (علي الدين هلال) من ان أي انجاز وحدوي او اجتماعي يكمن في تنظيم الجماهير، وتوحيدهم بهوية وطنية جامعة، وان الانجاز الذي تحققه وتحميه السلطة الحاكمة فقط في غياب المشاركة الشعبية، يفتح لجهات اخرى مغايرة ويمكنها من ايقاف أي تقدم سياسي وان تفرغه من محتواه، فالضرورة هنا بتوحيد الصف العراقي وبناء هويته.

متْحَف النَّصْر...

من نافلة القول إنَّ الهوية الوطنية ليست مظهراً بل هي ظاهرة لها جزئياتها تنطوي على مساحة الكل، وهي مثُل إنسانية للتواصلِ مع الواقعِ بطرقٍ عقليةٍ رشيدة، وتستحضر ذاكرة وطنية حقيقية تحتفل بها التعددية، فالهوية بلا ذاكرة... هوية عقيمة، لذلك لابد من استحضارِ الحدث التاريخي المهم (تحرير

العراق من داعش الارهابي) وجعلها ذاكرة وطنية جمعاء، ومزجَها مع الواقع، بغية صناعة هوية وطنية تجمع الهويات الثقافية المختلفة وتؤطرها باطار وطني فعال.

اقترح على معاليكم بناء متحف (بانوراما) باسلوب حديث تحت عنوان (بانوراما النصر)، يجسد احداث الانتصار على داعش الارهابي، بدءاً من دخول داعش وممارساته المتطرفة البشعة بحقوق العراقيين العزل، وانتهاءً بالنصر العظيم الذي حققه (العراقيون) امام هذا اللفيف الاعمى، على ان يراعى في تكوينه الآتي :

- لا يجسد احداث طائفية او رسائل كراهية تجاه بعض الهويات الثقافية العراقية، بل يجسد الرسالة الوطنية التي اجتمعت على تثبيت اركان الدولة .
- لا ينادي ببطولات (فصيل) او (جماعة مسلحة) او (فئة معينة) ممن ساهموا في تحرير العراق؛ بل ينادي بتلك البطولات التي حققها ابناء هذا البلد تحت مسمى (المواطن).
- هذا المتحف يحتاج الى خبراء ومختصين في مجالات عدة .

ويكون هذا المتحف باكورة تنشئة اجتماعية سياسية وطنية جامعة، حيث من الممكن اجراء زيارات دورية لطلبة المدارس والجامعات وطلبة العلم والباحثين، للاطلاع على هذه الذاكرة المشرفة، فضلاً عن كونه مكاناً سياحياً متميزاً وشاهدة وطنية مميزة.