

## الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون

### ■ رضوان السيد

عرض ابن خلدون في المقدمة<sup>1</sup> لعلائق الدين بالعمران في ثلاثة مواطن: الدين والاجتماع الإنساني، والدين والمُلك، والدين والمُلك والمدينة.

أولاً: الدين والاجتماع البشري: يتبنّى ابن خلدون الرؤية الفلسفية للوجود والاجتماع الإنساني، وهو يعبر عن ذلك بالقول: «إنّ الاجتماع للإنسان ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنيّ بالطبع؛ أي لا بُدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم»<sup>2</sup>. فالله - سبحانه - خلق الإنسان وركّبه على صورة لا تصحُّ معها حياته إلّا بالمأكل والمشرب واللباس والمسكن. ولأنه مع الوقت لا يستطيع قضاء كلّ حاجاته الأساسية بنفسه أو بمفرده؛ فإنه محتاجٌ إلى «الاجتماع» وتقاسم الأعمال مع

1- اعتمد في هذه المقالة على النشرة الجديدة لمقدمة ابن خلدون وتاريخه، والتي أنجزها الأستاذ إبراهيم شيوخ: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر. الكتاب الأول: المقدمة، الجزء الأول، تونس 2006م.

2- المقدمة. الجزء الأول، نشرة شيوخ، م1، ص 69.

غيره معارضةً ومعاوضةً أو تبادلاً؛ بحيث تُقضى الحاجات الأساسية. وهذا الدليل أو البرهان بشأن الاحتياجات أو الضروريات، وتقسيم العمل فيها هو تصوُّرُ موروثٍ عن أفلاطون (-347ق.م)؛ فقد قال في محاوره «الجمهورية» على لسان أحد المتحدثين: «في اعتقادي أنّ الدولة تنشأ عن عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء كثيرة»<sup>1</sup>. وكما هو مُلاحَظ فإنَّ أفلاطون يقرن بين الاجتماع البشري والدولة باعتبار ضرورتها له، أمّا ثامسطيوس (-390م) فإنه يقرن الاجتماع البشري بالمدينة؛ «لأنَّ الإنسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائع كلّها، فاحتاج بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد... واتخذوا المُدن؛ لينال بعضهم عن بعض المنافع من قُرب؛ لأنَّ الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس؛ إذ ليس يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلّها»<sup>2</sup>.

وعن هذا الميراث أخذ الفلاسفة المسلمون والمفكِّرون الأخلاقيون من مثل الفارابي (-339هـ)<sup>3</sup>، ويحيى بن عدي (-364هـ)<sup>4</sup>، وابن سينا (-438هـ)<sup>5</sup>، وإليه استند ابن خلدون (808هـ) في الإيجاز السالف الذكر الذي أوردناه عنه، وهو يمتدُّ على ثلاث ورقات شديدة التفصيل في شأن الحاجات الضرورية لعيش الإنسان وآليات تحقيقها<sup>6</sup>.

1 - أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص 54.

2 - ثامسطيوس: رسالة ثامسطيوس إلى يولييان الملك في السياسة وتديير المملكة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، 1970م، ص 28-30.

3 - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، نشره ألبير نصري نادر، 1973م، ص 117 - وكتاب الملة ونصوص أخرى، نشره محسن مهدي، 1968م، ص 53-54، والسياسة المدنية. نشره فوزي النجار، 1974م، ص 69-70.

4 - يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق. نشره ناجي التكريتي، 1968م، ص 72. وقارن بتهديب الأخلاق لمسكويه. نشره قسطنطين زريق، 1966م، ص 14، 29.

5 - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، نشره سليمان دنيا، 1968م، ص 60/4 - 62. وقارن بالشفاء له، قسم الإلهيات 441/2 - 442، والنجاة له، ص 303-304.

6 - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، م1، ص 69-72.

بعد العمل على العناصر الطبيعية التي تقع بين أمرين: الأُنس الحاصل بالاجتماع، والضروريات للعيش المتحققة به أيضاً، يصل ابن خلدون إلى هذه الخلاصة المعبرة: إنَّ هذا الاجتماع إذاً ضروريٌّ للنَّوع الإنساني، «وإلاَّ لم يكمل وجودهم، وما أَراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيَّاهم. وهذا هو معنى العُمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم»<sup>1</sup>.

إنَّ المسألة الأولى إذن - التي ربط فيها ابن خلدون بين الدين والعمران - هي مسألة «الاجتماع البشري»؛ فهذا الاجتماع - من وجهة

**إنَّ الوازع الذي يحولُ دون التغالب المدمِّر للاجتماع لا يتحقق بالسلاح؛ «لأنه موجودٌ لجميعهم، فلا بدُّ من شيءٍ آخر يدفع عُدوان بعضهم عن بعض».**

نظره - متصلٌ أوثق اتصال بالاستخلاف الإلهي للإنسان. ولهذا الاستخلاف مقتضيات أو نتائج، وهي العمران الذي يحقِّق الوظيفة الأولى والأخيرة لبني البشر. والتي تهيأَتْ بوضع شروط طبيعية، اقتادت الحكمة الإلهية البشر إليها لتحقيق باقي المقتضيات. وبعد هذه الخطوة الأولى تأتي عند ابن خلدون الخطوة الثانية التي يفتح الحديث عنها بمفرده السِّحري السائد في كل كتابته

التاريخية وهو الوازع: «إنَّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر - كما قرناه - وتمَّ عمران العالم بهم؛ فلا بدُّ من وازعٍ يدفعُ بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العُدوان والظلم»<sup>2</sup>. إنَّ هذا الوازع الذي يحولُ دون التغالب المدمِّر للاجتماع لا يتحقق بالسلاح؛ «لأنه موجودٌ لجميعهم، فلا بدُّ من شيءٍ آخر يدفع عُدوان بعضهم عن بعض»<sup>3</sup>. ابن خلدون هنا هوبزي إذا صحَّ التعبير؛ أي أنَّ رؤيته للطبيعة البشرية العدوانية تشبه رؤية توماس هوبز في كتابه: «الفياثان»، حيث تحدّث

1- مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، م، ص 70.

2- المرجع السابق، ص 71.

3- المرجع السابق نفسه.

عن «حرب الكل أو الجميع ضد الكل أو الجميع»<sup>1</sup>. إنَّ الوازع لدى ابن خلدون «يكون واحداً منهم، تكون له عليهم الغلبة والسلطان حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بُعدوان، وهذا هو معنى المُلْك»<sup>2</sup>. وهذا الوازع موجودٌ لدى الحيوانات العُجم بمقتضى الفطرة والهداية، وموجودٌ لدى البشر بمقتضى الفكرة والسياسة. وابن خلدون يتفق مع الفلاسفة والحكماء هنا أيضاً في ضرورة وجود رئيس أو ملك؛ إنما الفارق أنَّ الفارابي أو ابن سينا لا يسميانه رئيساً أو ملكاً فحسب؛ بل يُدخلان عنصراً آخر أو وظيفةً أخرى حين يسميانه سائناً أو شارعاً<sup>3</sup>. وهكذا فهما يضعان النبوة الشارعة ضمن أصول الرئاسة أو ضمن الشروط الضرورية لاستقرار الاجتماع وازدهاره؛ وذلك لأنَّ السلطة القاهرة - بحسب الماوردي في أدب الدنيا والدين<sup>4</sup> - ليست شرطاً كافياً؛ لأنها بذاتها ستتحوّل إلى جزءٍ من أسباب التنازع والتغلب؛ إذ لماذا يُسلّم سائر البشر لواحدٍ منهم بالسيادة عليهم دونما ضماناتٍ مما فوق الاجتماع، أو من دون أن تكون لتلك السلطة سُنَّةٌ أو مقياسٌ يسلمون به جميعاً لاطمئنانهم إلى التساوي والمعدّلة، أو عدم قدرتهم على تسويغ التمرد على أحكام السطوة والسيطرة الآتية من واحدٍ منهم، إذا استند إلى سُنَّةٍ أو عُرف، وليس إلى عصبيةٍ وحسب ابن خلدون يذهب إلى أنَّ الشريعة أو السُنَّة التي تستند إليها السلطة الضابطة ليست من الشروط الطبيعية لوجود الاجتماع واستقراره وازدهاره. إنَّ هذا الحُكم - بحسب ما يراه الحكماء - : «يكون بشرعٍ مفروضٍ من عند الله يأتي به واحدٌ من البشر، يكون متميزاً عنهم بما يودعُ الله فيه من خواصّ

- 1- توماس هوبز: اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، أبو ظبي: 2011م، ص 175-281: «في أسباب نشوء الدولة وتعريفها».
- 2- مقدمة ابن خلدون، م1، ص 71-72.
- 3- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 117-118، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، م4، ص 62.
- 4- الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، نشره الحلبي، 1968م، ص 205-207.

هداياته؛ ليقع التسليمُ به والقبولُ منه حتّى يتمّ الحكمُ فيهم وعليهم من غير إنكارٍ ولا تثريب»<sup>1</sup>. هذه القضية - كما يقرر ابن خلدون - غير بُرْهانية؛ لأنّ حياةَ البشر قد تتمُّ من دون ذلك: «بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصية التي يقتدرُ بها على قهرهم وحملهم على جادته»<sup>2</sup>.

وحجته على ذلك أنّ أهل الكتاب أو الكتب والمتبعين للأنبياء قليلون «بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب؛ فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة»<sup>3</sup>. المشكلة في تصور ابن خلدون هذا أنه يُعدّ غير أهل الكتب (وهم عنده اليهود والمسيحيون

والمسلمون) ليسوا ذوي دين، فهو يسميهم المجوس، والمجوس من أهل الدين فهم زرادشتيون؛ لكنه هنا يعني بالمجوس - بعامة - مَنْ ليس لهم كتابٌ معروف، ومن ثم ليس لهم دين! وهو يتجاهل هنا أنّ الصينيين والهنود والأفارقة عندهم - حتى في زمنه - أديان وأعراف وتقاليد وعادات مسلمة من جانب عامتهم وخاصتهم. فهو يمتلك هنا مفهوماً حصرياً للدين، ومفهوماً حصرياً قهرياً للسلطة الطبيعية والضرورية بغضّ النظر عن أيّ أمرٍ آخر. فالشرط في السلطة

(التي يسميها وازعاً) أن تكونَ قادرةً على القهر، إمّا بجبروت المتسلط، أو بالاقْتدار من خلال عصبيته التي تحكم معه، أو أنه يقتدر على التسلط بواسطتها. وهذا الفهمُ للوْازع السلطوي وشروطه موجودٌ في سائر أجزاء تاريخ ابن خلدون. فالتسلطُ قد يتمُّ عنده من دون الدين؛ لكنه لا يتمُّ من دون العصية<sup>4</sup>. لكنه يعود فيذكر - فيما يأتي من فصول كتابه - أنّ العرب بخاصة

يذهب ابن خلدون إلى أنّ الشريعة أو السُنّة التي تستند إليها السلطة الضابطة ليست من الشروط الطبيعية لوجود الاجتماع واستقراره وازدهاره

1- مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، م، ص 72.

2- المصدر السابق نفسه.

3- المصدر السابق نفسه.

4- المصدر السابق، ص 275 - 277.

- بل والبربر - لا تتمُّ السلطة عندهم إلا بالدعوة الدينية إلى جانب العصبية ! بَيِّنْ أَنْ «وجوب النبوات» - كما يقول - «ليس بعقلي؛ وإنما مُدْرِكُهُ الشرعُ كما هو مذهبُ السلف من هذه الأمة». «فالوازع قد يكون بسطوة الملك، وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرعٌ، كما في أمم المجوس وغيرهم، ممن ليس له كتاب، أو لم تبلُغْهُ الدعوة»<sup>1</sup>. إنَّ إرسال الأنبياء بشرعٍ إذًا ليس ضرورةً عقليةً أو بُرهانية؛ بل هو لُطْفٌ من الله سبحانه ومرحمة، والدليل الأوضح على ذلك وجود أكثر مجتمعات العالم من دون وحي ودين. وهذا الواقع ليس قبيحاً؛ فالحُسْنُ والقبح في الأشياء والأعيان والأفعال لدى الأشاعرة - ومن ضمن ذلك النبوة - إنما يُدركان بالشرع وليس بالبرهان العقلي. وهذا الفهم فيه خَلَطٌ بين الديني والسياسي؛ فكلُّ سلطةٍ أو كلُّ مُلكٍ يحتاج إلى «آيين» أو عُرفٍ أو شرعٍ أو سنة؛ لكي يستقرَّ ويستمرَّ، من دون اعتبارٍ لهذه المباحث الكلامية ذات التوظيفات الرمزية. بل ومن دون هذا الفهم الخاص جداً للدين الحقِّ وأصوله ووظائفه.

وعلى أيِّ حال؛ فإنَّ للاجتماع الإنساني - بحسب ابن خلدون - شروطاً طبيعية أو ضرورية لا يدخل فيها الدين إلَّا في مسألة الاستخلاف المتصلة بأصول العمران أو بالوجود الإنساني على وجه البسيطة وفي هذا العالم.

ثانياً: الدين والمُلك والعمران: يرتبط العمران عند ابن خلدون بالمُلك أكثر مما يرتبط بالدين، ويرجع ذلك إلى رؤيته في التفرقة بين الطبيعي (= البرهاني!) والصناعي الأكثر حضارةً وتقدماً؛ لكنَّ الاستغناء عنه أو إمكان الاستمرار الإنساني والاجتماعي من دونه يظلُّ ممكناً وواقعاً. وأول متطلبات السلطة المُخرجة من الفوضى (لأنَّ حياة البشر فوضى من دون وازعٍ ألبتة أمرٌ ممتنع)<sup>2</sup> - المفتاح الساحر الآخر الذي يتحكم بتصور ابن خلدون بعد الوازع هو العصبية. والعصبية وعيٌّ «طبيعيٌّ» أيضاً ضمن المجتمعات القبليَّة والعشائرية حفظاً للبقاء وسط المُغالبة والممانعة، قوامها: «التُّعرة والتدائمُ

1- المقدمة، م، ص 336.

2- المصدر السابق، ص 72.

واستماتة كلِّ أحدٍ منهم دون صاحبه»<sup>1</sup>. ومع ذلك؛ فإنَّ المُلك محتاجٌ إلى الدين في حالتين: حالة قيام الدولة الجديدة، وحالة «الدول العامة الاستيلاء، العظيمة المُلك». وفي الحالتين فإنَّ الدين يكون «إمّا من نبوةٍ أو دعوةٍ حقّ»، وهو يجد أمثلةً على الحالة الأولى في قيام الدولة الإسلامية الأولى، وفي قيام الدول المغاربية مثل الأدارسة والعبّيين والمرابطين والموحّدين: «إنَّ الصبغة الدينية تذهبُ بالتأفُّس والتحاسُّد الذي في أصل العصبية، وتُفردُ الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأنَّ الوجهة واحدة، والمطلوب مُتساوٍ عند جميعهم وهم

مستميتون عليه»<sup>2</sup>، وهذه هي الصيغة الأولى في الحالة الأولى أو الوضع الأول في قيام الدول الجديدة عند العرب والبربر. أمّا الوضع الثاني في هذه الحالة: عصبية أوربة ومغيلة للأدارسة، وكُتامة وصنهاجة وهوارة للعبّيين، ولمتونة للمرابطين، والمصامدة للموحّدين. وهو يستدلُّ على أهمية الدين أو الدعوة الدينية في الدول الجديدة بانهياب تلك الدول: «إذا حالت صبغةُ الدين وفسدت»<sup>3</sup> فيغلُب تلك الدولة من كان تحت

إنَّ إرسال الأنبياء بشرع إذاً ليس ضرورةً عقليةً أو بُرهانية؛ بل هو نُظفٌ من الله سبحانه ومرحمة، والدليل الأوضح على ذلك وجود أكثر مجتمعات العالم من دون وحي ودين

يدها من العصائب «المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها: الذين غلبتهم (من قبل) بمضاعفة الدين لقوتها، وكانوا أكثر عصبيةً منها أو أشدَّ بدواة»<sup>4</sup>. فهل يعني هذا أنّ ابن خلدون يُحلُّ شيئاً من «التوازن» في إقامة المُلك بين العصبية والدعوة؟ لا، ليس هذا صحيحاً؛ لأنَّ الدعوة الدينية ذاتها من غير عصبيةٍ لا تتمّ عنده؛ ففي الحديث الصحيح: ما بعث الله نبياً إلا في مَنعةٍ من قومه<sup>5</sup>.

1- المقدمة، م، ص 269.

2- المصدر السابق، ص 276.

3- المصدر السابق، ص 277.

4- المصدر السابق نفسه.

5- المصدر السابق نفسه.

فالعصبية - التي هي جزءٌ طبيعيٌّ من طبائع الاجتماع البشري - هي العنصر الضروري لقيام المُلك، أمّا الدعوةُ الدينية فتأتي مكّملةً، ولو انضردت فإنها لا تنجح، وابن خلدون يوردُ أمثلةً - من المغرب في الغالب الأعمّ - على فشل الدعوات الدينية في إنشاء الدول لافتقارها إلى العصبية الحاملة<sup>1</sup>.

وقيل الانصراف إلى تحليل هذه النزعة الغلّابة للطبيعي والصناعي (وبهذا المعنى يكونُ الدينُ صناعياً) وأدوارهما في الاجتماع الإنساني والعمران، لنذهب لقراءة إسهام الدين في «الدول العامة الاستيلاء العظيمة المُلك»: دور الدين هنا أيضاً تكميلي؛ فابن خلدون يحضّرُ ذلك الدور «بجمع القلوب وتألّفها، فتتحد الوجهة ويقلُّ التنافس والخلاف، ويتسع نطاق الكلمة لذلك، فتتعاظم الدولة»<sup>2</sup>.

إنَّ أصلَ التصور الخلدوني للطبيعي والصناعي في الاجتماعي الإنساني يوناني؛ بيد أن تطبيقاته أو آليات تحقيقه في التاريخ أردشيرية إذا صحَّ التعبير، نسبةً لعهد أردشير الذي عرفه المسلمون وعشقه وتهافتوا على الاقتباس منه. وقد رأى الأستاذ الجابري أنه أثر في الفلسفة الأخلاقية في عالم الإسلام تأثيرات مفزعة، وأنا لا أرى ذلك<sup>3</sup>؛ بل الذي أراه أنه أثر أكثر ما أثر في رؤيتهم لفلسفة الدولة وأبينها وعلائقها بالدين، وقوانين قيامها وسقوطها. جاء في عهد أردشير: «الدين والمُلكُ توأمان لا قوامَ لأحدهما إلّا بصاحبه؛ لأنَّ الدين أُسُّ، والمُلكُ حارس، ولا بُدَّ للمُلك من أُسّه، ولا بُدَّ للأُس من حارسه؛ لأنَّ ما لا حارس له ضائع، وما لا أُس له مهدوم»<sup>4</sup>. فالدين مهمٌّ في أصل الاجتماع، ومهمٌّ في مآلات الدول أو استمرارها. أمّا ما بين البداية

1- المرجع السابق، ص 277 - 282.

2- المرجع السابق، ص 275.

3- قارن بدرستي: إشكاليات التراث ومناهج قراءته في فكر الجابري وكتابه؛ في كتابي: التراث العربي في الحاضر، 2014، ص 205 - 208.

4- عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، 1967م، ص 54. وقارن بدرستي: الدين والدولة، وإشكالية الوعي التاريخي؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، 1997م، ص 357 - 412.



والنهاية؛ فإنَّ المُلكَ أو الدولة هما الضرورةُ التي لا مَعْدَى عنها حتى للدين الذي «يضيع» إن لم تحرَّسهُ الدولة. وابن خلدون يضيِّقُ على نفسه هنا؛ لأنه كما أعطى الدين مهمات خاصة لدى العرب والبربر فقط (ما رأى للدين دوراً بارزاً في ظهور الدولة لدى الشعوب التركية ذات الطبيعة القبليَّة!)؛ أعطى للدولة مهمات دينية في الإسلام على وجه الخصوص: «إنَّ المَلَّةَ الإسلاميَّةَ لَمَّا كان الجهادُ فيها مشروعاً لعموم الدعوة، وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً، اتَّحدت فيها الخلافةُ والمُلْكُ لتوجُّه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً»<sup>1</sup>. إنما

إنَّ أصلَ التَّصورِ الخلدوني للطبيعي والصناعي في الاجتماعي الإنساني يوناني؛ بيد أن تطبيقاته أو آليات تحقيقه في التاريخ أردشيرية إذا صحَّ التعبير، نسبة لعهد أردشير الذي عرفه المسلمون وأكثروا الاقتباس منه

- رغم تضخيمه للدولة ومهماتهما بكلِّ سبيل، وجعلها أصلاً في الاجتماع الإنساني، وإعطائها مهمات دينية - يعود - تبعاً لالتزامه برؤية أهل السُنَّة والأشعرية - للتقليل من شأن السلطة السياسية رداً على نظرية الإمامة وممارساتها عند الشيعة: «وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الإيمان كما يزعمون، وليس كذلك؛ وإنما هي من المصالح العامة المفوَّضة إلى نظر الخَلْق»<sup>2</sup>.

فكيف تُعطى السلطة السياسية مهماتٍ دينيةً، ولا تُصبح مقدَّسةً أو من أركان الدين؟ ولنقرأ هذه العبارة التقريرية الفاصلة عند ابن خلدون: «إنَّ المُلكَ الطبيعي هو حملُ الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. والسياسي هو حملُ الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارِّ. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»<sup>3</sup>. وقد قرر في موضعٍ آخر - كما سبق ذكره - أنه في الإسلام اجتمع الأمران

1- المرجع السابق، ص 400.

2- المرجع السابق، ص 371.

3- المرجع السابق، ص 334.



الخلافة والمُلك، ومن ثم كان على الدولة - بعد ختم النبوة - أن تتولى الأمرين معاً. وهذه النظرة أو الرؤية الغربية محنةٌ ما استطاع المسلمون الخروج منها حتى اليوم! فالسلطة يكون عليها أن ترعى الدين وأن تطبقه بالجهاد وغير الجهاد. وإذا كان ذلك مهمةً لها، فلماذا لا تستعمله وتستعملها في إدامة سطوتها بالدين وبالعصبية، وليس بالعصبية فقط؟! وبخاصةً أن الوازع عند ابن خلدون (والسلطة هي هو) يعمل أيضاً لصالح تلك الشوكة الضاربة!

وهكذا تستمر الرؤية الخلدونية في الخطوة الثانية. في الخطوة الأولى الخاصة بالدين والاجتماع البشري، جرى تقسيم الوجود إلى طبيعي وصناعي. والعصبية هي من الجزء الطبيعي/الاجتماعي في الوجود، وليس الدين. وفي الخطوة الثانية انعقد الحديث حول الدين والدولة والعمران. وقد تبين أن المُلك المُفضي إلى النظام والانتظام هو جزءٌ من طبيعة العمران أو ضرورةٌ له. أما الدين فيلعب دوراً متوسط الأهمية في قيام المُلك؛ لأنّ الدول تنشأ عند العرب (والبربر) على العصبية مضافاً إليها الدعوة الدينية. وفي الدول العظيمة يُسهم الدين في تأليف القلوب؛ وإنما يأتي الإسلام خاصة في موقع متقدم بالنسبة للدولة في عالمه؛ لأنه في رسالته الأصلية - بحسب ابن خلدون - يعني «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي»، والدولة هي التي تملك مهمة «حمل الكافة»؛ فماذا يُعدّ ابن خلدون الدين في هذا السياق؟ هل يعده جزءاً من طبيعة العمران أو طبيعة المُلك؟ هنا يحتار ابن خلدون بين نفي ضرورة «الإمامة» بالمعنى الشيعي لذلك، وفي الوقت نفسه هو مُصرٌّ على إعطاء الدولة مهماتٍ دينية ضرورية في نطاق تطبيق الدين أو الشريعة من جانب الدولة! ولنقرأ أخيراً هذا الإيجاز في موقع الدين من العمران والمُلك: «إنّ الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه. وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازعٍ وحاكمٍ يرجعون إليه، وحكمه فيهم يكون حيناً مستنداً إلى شرعٍ منزّلٍ من عند الله».

ثالثاً: الدين والمُلْك والمدينة: يقول ابن خلدون في الفصل الخاص بالمدن والأمصار بأنّ «الدول أقدم من المدن والأمصار، وأنها إنما توجد ثانيةً عن المُلْك»<sup>1</sup>: «المدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير؛ إذ هي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي تُعْمُ بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها شوقياً واضطرابياً؛ بل لا بُدَّ من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعضا المُلْك والدولة. فلا بد من تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والمُلْك»<sup>2</sup>.

إنّ الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلّم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع وحاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم يكون مستنداً أحياناً إلى شرع منزل من عند الله

هناك عدة ملاحظات فيما يتعلق بتقديم ابن خلدون للفصول التي عقدها في المدن: الملاحظة الأولى أنه أخضع المدينة لما أخضع له الاجتماع البشري ومقتضياته؛ أي إلى ما هو طبيعي ومن ثم ضروري، وما هو صناعي، ومن ثم غير ضروري، أو أنه ليس من الأساسيات. والملاحظة الثانية أنه عد الدولة متقدمة على المدينة في الوجود، ولذا فإنّ المدن العظيمة إنما تصنّفها أو تشيّدتها الدول العظيمة، ولا

يستطيع تشييدها الأفراد ولا المجتمعات. والملاحظة الثالثة أنّ السكنى في المدن غير مرغوبة، ولذلك يُساقُ الناس إليها مكرهين بعضا المُلْك. وهذا التصور بشتّى أجزائه، مختلفٌ عن تصورات الفلاسفة والحكماء، وعن تصورات الفقهاء المسلمين، وقد كان ابن خلدون واحداً منهم! فصحيح أنّ أفلاطون يربط ظاهراً الاجتماع البشري بالدولة مباشرةً في محاوره الجمهورية؛ لكنّ الآخرين ومنهم أرسطو، (بل وأفلاطون في بعض أجزاء الجمهورية والنواميس أو القوانين) يتحدثون عن المدينة باعتبارها الاكتمال

1- المقدمة، م2، ص3.

2- المرجع السابق نفسه. وانظر مقالتي: المدينة والدولة في الإسلام، دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة. مرجع سابق. ص 335 - 355.

(الطبيعي) الاجتماعي والعقلي والسياسي للاجتماع الإنساني. أو أنه لا يمكن تحقيق السعادة إلا بها أو فيها. أمّا الاجتماعات الأخرى البدوية والريفية أو الزراعية فهي - بحسب الفارابي وابن سينا وابن رشد<sup>1</sup> - اجتماعات ناقصة. وليس المقصود هنا الانتصار لوجهة نظر الفلاسفة أو ابن خلدون، بل السير مع الطرفين في مفهومهم للطبيعي والصناعي. فالفلاسفة الهيلينيون والإسلاميون يعدون المدينة ذروة الوجود الطبيعي والعقلاني، ومناطق تحقيق السعادة الإنسانية؛ بينما لا يرى ابن خلدون أنّ المُدُنَ تدخل في طبائع العمران الذي يتقرّم عنده إلى طرفين: العمران البدوي والآخر الريفي الزراعي. أمّا المُدُنَ فتبنيها الدول من أجل الرفاهية وعزة السلطان بالضخامة. وإذا كانت قائمةً قبلها فإنها تدخلها حتى لا يتحصّن فيها أعداؤها ومنافسوها! وهو يزعم أنّ الناس يكرهون المُدُنَ، وإنما يُحملون على الدخول إليها حملاً بإكراه السلطة<sup>2</sup> وهذا بالفعل مذهبٌ غريبٌ وغير صحيح وغير تاريخي قديماً أو حديثاً. فالشكوى دائماً من كثرة الهجرة إلى المدينة ومنذ أيام المصريين القدامى والبابليين واليونان والرومان. ولماذا نبعدُ إلى هذا الحدّ؟ فالإسلام يريد من «الأعراب» أن يصبحوا من أهل الحضّر. والنبي ﷺ سمّى بلدة يثرب عندما انتقل إليها: المدينة، والقرآن فرض الهجرة إليها. (وهجرة): مفردٌ مزدوج المعنى من أصل عربي جنوبي، وهو يعني الانتقال من أجل الاستقرار أو إلى مستقرّ، وعربُ الفتوحات بدأوا عهدهم ببناء المُدُنَ وسمّوها أمصاراً، وربطوا صلاة الجمعة بالمِصرَ (أي المدينة) والإمام (أي السلطة السياسية). وهكذا فقد صارت المدينة جزءاً أساسياً في اكتمال الدين وليس الاجتماع البشري فحسب<sup>3</sup>. ثم إذا كانت الدولة أو كان «الوازع» - بحسب التعبير الخلدوني - جزءاً أساسياً أو طبيعياً

1- قارن بالفارابي: تحصيل السعادة. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، 1978م، ص 85-87. وابن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. ترجمة أحمد شحلان. مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.

2- مقدمة ابن خلدون، م، ص 5.

3- رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، 1993م، ص 40-45.

في اكتمال الاجتماع الإنساني، فأين تقوم الدولة؟ هل تقوم وتستمر في البداية حتى عند العرب والبربر، ولاحقاً الشعوب التركية؟ إن الدولة لا تصبح كذلك إلا بالدخول إلى المدينة أو بإنشاء مدينة. وهذا هو المغرب الذي عاش فيه ابن خلدون ثلثي عمره، ألم ير أن كل دولة (عظيمة) أنشأت مُدناً لكي تكتسب الشرعية: من القيروان وإلى فاس والرباط ومراكش. وها هي ذي الدولة الفاطمية أو دولة العبيديين كما يسميها أقامت المهدية بالغرب. وأقامت القاهرة، عندما انتقلت إلى المشرق.

لا يرى ابن خلدون أن  
المُدن تدخل في طبائع  
ال عمران الذي يتقزم عنده  
إلى طرفين: العمران  
البدوي والآخر الريفي  
الزراعي، أما المُدن فتبنيها  
الدول من أجل الرفاهية  
وعزة السلطان بالضخامة

وهنا تأتي المسائل الأخرى؛ فابن خلدون يقول: إن الدول تختص بإقامة المُدن لسببين: ضخامة الإنفاق، والقدرة على حشر ودفع الناس إليها. والأمران - أي الإنفاق، والحشد - صحيحان؛ لكننا نعرف مُدناً قبل الإسلام وفي الإسلام قامت لضرورات التجارة والمعاش والزراعة والحرفة، ولا نعرفُ دولاً أنشأتها. فأمر الإنشاء أو التمصير مشتركٌ لهذه الناحية. وقد كان الماوردي في فصله عن المدن والأمصار في

«تسهيل النظر وتعجيل الظفر» أكثر رحابةً ومنطقيةً من ابن خلدون حين قسم المُدن إلى ثلاثة أقسام: مُدن زراعية، ومُدن فُرصة (أو فرصة) وتجارة، ومُدن سياسة ومُلك<sup>1</sup>. وابن خلدون - رغم شدة تأكيده على انفراد الدول بإنشاء المُدن - يتحدث عن «الشروط الطبيعية»: في الموقع والمناخ والموارد، والتي تؤهل المدن للبقاء أو تعرّضها للزوال<sup>2</sup>. ثم إنه يعترف بوجود «مُدن دينية» إذا صحَّ التعبير؛ بمعنى أن نشأتها كانت لأسباب دينية، وقد بقيت لتلك العلة، وهي مكة وبيت المقدس والمدينة المنورة<sup>3</sup>. والمدينة

1- الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك، بيروت، دار ابن الأزرق للتراث السياسي، 2011م، ص 259 - 263.

2- المقدمة، م2، ص 11 - 16.

3- المرجع السابق، ص 16 - 32.



مفرداً آرامي؛ لكنّ اللغويين العرب والمسلمين ذهبوا في أصلها مذهبين: أنها من دان بمعنى حَكَمَ وسيطر، أو من مَدَن بمعنى أقام واستقرّ. والمعنيان عندهم مقصودان للمُلك والدين القائمين على الاستقرار والتحضر.

يملك ابن خلدون إذاً نظريةً في الاجتماع وال عمران البشري تقوم على التفرقة بين الطبيعي والصناعي. فالطبيعي يشمل الضروريات أو الأساسيات اللازمة لمعاش الإنسان في مجتمعاته الصغيرة. والصناعي (وهو محمودٌ إن لم يكن فيه إسراف) هو ما ليس ضرورياً ولا لازماً، وإن يكن وجوده مشروعاً أحياناً إذا جاء من جهة الشرع كما في حالة الدعوة الدينية بإزاء العصبية. أما الدولة (وأصلها الوازع الضروري لبقاء الاجتماع) فهي من القسم الطبيعي في أصلها، وإن لم يكن المُلك العظيم من ضرورياتها.

ما علاقة الدين بال عمران إذاً عند ابن خلدون؟ يقع الدين في أصل عمران لاحتوائه على فكرة الاستخلاف. بيّد أنه في العمليات اللاحقة للاجتماع الإنساني وتطوراته لا يلعب دوراً رئيساً؛ لأنّ الاجتماع يقتضي المُلك ولا يقتضي الدين. والمُلك ثلاثة أقسام: طبيعي وسياسي وإسلامي، ومن الواضح أنّ ابن خلدون معجبٌ بالمُلك السياسي القائم على تحصيل المصالح الدنيوية المعقولة. أمّا السياسة الإسلامية أو المُلك الإسلامي فيدخل فيه الدين بقوة؛ لأنّ الدولة في الإسلام (= الخلافة) عنده مكلفة بمهمات دينية. وبذلك تختصّ التجربة الإسلامية باجتماع الخلافة الدينية والمُلك السلطاني في قلبها. وهذا تصورٌ مُشكّلٌ لعلاقة الدين بال عمران، ولعلاقته بالدولة.