الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون¹

يعيش وسيلة حرم خزار * وقرين فضيلة **

تمهيد

لا يزال الفكر الخلدوني يثير سجالاتاً ونقاشاً في العالمين العربي والغربي على السواء، بالنظر إلى شموليته وتطرقه إلى قضايا يجد فيها كثيرون موضوعات راهنة، تستحقُّ النظر، والتدقيق، والتمحيص. ورغم مرور أكثر من ستة قرون على وفاته، لم ينقطع سيل الدراسات حول أفكاره ونظرياته، كما لم يتوقف تكريسها باستمرار بوصفه واحداً من رواد علم الاجتماع، الذين تتجاوز طروحاتهم إطارها الزماني والمكاني. وإذا كان من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل ما أثاره "ابن خلدون" في كتاباته الغزيرة، إلا أن نظريته حول الدولة والأسس التي تقوم عليها، وعوامل نهوضها وانهارها، لا تزال تحتل موقعاً أساسياً يضيء الكثير من مجريات مجتمعاتنا العربية المعاصرة، ويؤشر إلى عبر ودروس مهمة علينا أن نسترشد بها في رسم معالم مستقبلنا.

¹ الكتاب: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المؤلف: عبد الله شريط، الناشر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر سنة النشر: الطبعة الأولى 1395 هـ/1975 م.

* المدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة - الجزائر، الدرجة العلمية: أستاذة محاضرة "أ"، البريد الإلكتروني: khezzar.ouassila@yahoo.fr

** أستاذ مشارك، رئيس قسم البحث والنشر، الأكاديمية الإسلامية جامعة ملایا، البريد الإلكتروني: drfadilagrine@gmail.com أو fadilagrine@um.edu.my

إن استعادتنا لـ "ابن خلدون" في هذه القراءة، لا تستهدف إعادة تقديم أطروحاته التي عكف من خلالها على دراسة المجتمع العربي في العصر الذي عاشه، أو الحقب السابقة عليه، إنما الغاية منها تنحية ما يتصل بزمانه، والإفادة من الدروس والخلاصات العلمية التي خرج بها في قراءة معطيات الراهن. وهو ما عكف على تقديمه المفكر الجزائري "عبد الله شريط" في كتابه "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، حيث اجتهد في إبراز راهنية أفكار "ابن خلدون" السياسية في تفسير الظروف العربية المعاصرة، التي تتميز بالفساد السياسي، لا تحكمه في ذلك عقدة إحياء أجداد الماضي، بقدر ما توجهه الرغبة في الاستفادة العلمية، والعملية من فكر "ابن خلدون" في إرساء أسس ممارسات جديدة تلتزمها النخبة العربية المثقفة في استتطاق قضايا الواقع السياسي، والاجتماعي العربي المعاصر.

عن الكاتب والكتاب

يُعدُّ "عبد الله شريط" واحداً من أعلام النخبة الجزائرية المثقفة، التي جمعت بين النظر والعمل في مشروع إصلاحية فمضوي، بدأ بتحرير الجزائر من براثن المستعمر، وسياسته التجهيلية، متجاوزاً ذلك إلى محاولة تحرير المجتمع من قيود التخلف، والتبعية الثقافية. إن طروحات الرجل تفرض على القارئ الاهتمام والاحترام، لما تتميز به من قدرة على الخوض في معارك فكرية، شغلت النخبة المثقفة في الجزائر لأزيد من نصف قرن مثل قضايا: الإيديولوجية وعلاقتها بواقع التنمية، اللغة العربية وعلاقتها بالهوية الوطنية، الأصالة والمعاصرة وأثرها على تطور المجتمع الجزائري، وضع الأمة العربية والإسلامية، وما يتميز به من ضعف وعجز، وعلاقة ذلك بالتفوق في الماضي، أو الاندماج غير المشروط بجداته الغرب.

ولد "عبد الله شريط" ببلدية مسكانة، ولاية أم البواقي سنة 1921م، التحق بكتّاب القرية لحفظ القرآن، وتلقى تعليمه الابتدائي بمدرسة فرنسية في مسكانة سنة 1927م، انتقل بعدها إلى مدينة تبسة سنة 1932م؛ ليتحق بمدرسة جمعية العلماء المسلمين "تهديب البنين"، وتلمذ على يد الشيخ "العربي التبسي" إلى نهاية أربعينيات القرن الماضي، ثم ذهب إلى تونس، وهناك مكث سنة

واحدة؛ ليتقل بعدها إلى قسنطينة، ويلتحق ببعض مدارسها. ولما انتهت الحرب العالمية الثانية سنة 1945م عاد إلى تونس مرة ثانية؛ ليحصل على شهادة التطويق من جامع الزيتونة سنة 1946م. وبمساعدة "محمد خيضر" سافر إلى دمشق، وبيروت، والتحق بالجامعة السورية سنة 1947م؛ لدراسة الأدب العربي، لكنه سرعان ما تحول إلى قسم الفلسفة، إلى أن تخرج بشهادة الليسانس في الفلسفة سنة 1951م. بعدها عاد إلى الجزائر ثم إلى تونس سنة 1952م؛ لتدريس معهد علم النفس والفلسفة الذي أنشئ آنذاك بجامع الزيتونة. وبعد اندلاع الثورة الجزائرية تلقى عرضاً من الكاتب العام للرئيس "الحبيب بورقيبة" - بعد استقلال تونس-؛ ليكون بديوان الرئاسة، وقبل العرض بعد نقاش صريح مع الرئيس "بورقيبة". ولكن لم تدم مهمته بالديوان سوى بضعة أشهر عاد بعدها إلى تدريس علم النفس مرة أخرى، ونقل كتابات الصحافة الأجنبية عن جزائر الثورة والتعليق عليها، وقد صدر مجموع تلك الكتابات في عدّة مجلدات في منشورات وزارة المجاهدين، وتعدّ هذه الكتابات سجلاً موثقاً تاريخياً عن آراء وتعليقات كبريات الجرائد عن ثورة الشعب الجزائري. كما ساهم خلال هذه الفترة - أيضاً - في كتابة افتتاحيات "صوت الجزائر" التي كان يلقبها المرحوم "عيسى مسعودي"، واستمر نشاطه هذا إلى عام 1962م. عاد "شريط" بعد الاستقلال إلى الجزائر، وكلفته وزارة التربية بتأليف الكتب المدرسية، وبعدها عمدة وافقت الجامعة على أن يكون مدرّساً للأدب بها. حاز على شهادة دكتوراه دولة في موضوع: "الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون" عام 1972م. وساهم في تأسيس اتحاد الكتاب العرب عام 1974م... توفي عام 2010م عن عمر يناهز الـ 89 سنة، رحمه الله.

"عبد الله شريط" متعدد المواهب، فهو شاعر، وأديب، وناقد، ومرب، وكاتب، ومترجم بارع، يتقن اللّغة العربية كما يتقن اللّغة الفرنسية، وإليه يرجع الفضل في إثراء المكتبة الجزائرية، والعربية بمؤلفات قيمة نذكر منها:

شخصيات أدبية من المشرق والمغرب بالاشتراك مع أبي القاسم محمد كرو.

المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية في الجزائر.

الجزائر في مرآة التاريخ.

حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية.

الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية 1954-1956م في جزأين.

معركة المفاهيم.

المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي في الجزائر.

أخلاقيات غربية في الجزائر.

الرماد.

نظرية حول سياسة التعليم والتعريب.

مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي مع محمد الميلي.

الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون.

من أجل سعادة الإنسان.

تاريخ الثقافة في المشرق.

نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون.

مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر.

من واقع الثقافة الجزائرية.

ونجد في كتابات "شريط" ودروسه وحواراته، ملامح إمام النهضة الجزائرية الشيخ "عبد الحميد بن باديس" رحمه الله، فقد استلهم منه فكرة الإصلاح القائمة على نشر اللغة العربية والعقيدة الإسلامية، حتى يتحقق التغيير الإيجابي في سلوك الأفراد أولاً، وصولاً إلى ترقية المجتمع ثانياً، يقول في ذلك: "إنَّ فكري ليس إلا امتداداً للفكر الإصلاحى الثورى الباديسى"¹، مضيفاً: "من الأفضل أن أكون مصلحاً اجتماعياً، وأنا سليل" ابن باديس"،

¹ الحميد، درويش عبد، ابن باديس وآراؤه الإصلاحية بين النظرية والتطبيق (مصر: الكتاب الجامعي، ط1،

وأحاول أن أستكمل مشروعه في الميدان الفكري.¹ "، كما نجد في فكره شبه كثير مع "مالك بن نبي" الذي استطاع أن يستخلص من تاريخ الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى، وحاضر المسلمين البائس، شروط هضتهم المأمولة، مؤكداً أن عجزهم وتخلفهم ليس قدرًا محتومًا مفروضًا عليهم، بل هو واقع يمكن تجاوزه بشروط خاصة. وهو الأمر نفسه الذي أكدّه "شريط" في العديد من محاضراته، ومؤلفاته، ومقالاته.

تأثر "شريط" في مقارباته السوسولوجية بالفكر الخلدوني إلى المدى الذي اعتبر فيه "ابن خلدون" المعلم الأول في الثقافة العربية الإسلامية، مكرسًا جانبًا مهمًا من تراثه الفكري - المتمثل في رسالته التي تقدم بما لنيل درجة الدكتوراه - لدراسة فكره الأخلاقي، مستوحيا منه اهتمامه بأحوال المجتمع ومشكلاته، وطرق إصلاحه وترقيته، فضلاً عن إعجاباه بالمناهج التي استحدثتها في البحث، والتي تعتبر ثورة على المناهج العتيقة التي كانت تطبقها العلوم حتى ذلك الوقت، مقيماً منهجها السوسولوجي الخاص على الملاحظة، والمقارنة، والتحقيق، واستخلاص النتائج بما يحقق نفع المجتمع، وهي الواقعية التي ظلّ "عبد الله شريط" متمسكاً بها، داعياً إلى تطبيقها في الجامعة الجزائرية، من خلال ربط البحوث الأكاديمية بواقع المجتمع الجزائري.

ويؤخذ على "شريط" في مرحلة من حياته أن طغت عليه التزعة الاشتراكية، لكن ذلك لم يكن عميقاً، تكذبه كتاباته الأخرى، ونزعتة الإصلاحية الأصيلة، فقد اعتبر في كتابه "المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية"، أن تبني الجزائر للمذهب الاشتراكي كفيل بتحقيق العدالة الاجتماعية، وطرد شبح التخلف، ومقاومة السيطرة الأجنبية، داعياً إلى ضرورة استفادة المسلمين من الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية المطبقة في أوروبا، مادام ذلك لا يتناقض مع جوهر الإسلام، حيث يقول: "أول مبدأ ننطلق منه في تبني الاشتراكية بوصفها مذهباً في حياتنا (...) أنها تمكننا من تحقيق هدفين: الأول حضاري، وهو أن نخرج من التخلف ونلتحق بصفوف الأمم الراقية (...) والثاني: إنساني

¹ بغورة الزواوي، "حوار مع الفكر الجزائري عبد الله شريط في السياسة والتاريخ والفلسفة"، مجلة الحوار الفكري، 2001م، العدد 2، ص 20.

يحقق للطبقات المحرومة في المجتمع كرامتها الإنسانية عن طريق مساواتها اقتصادياً¹. واستلهم "شريط" من الاشتراكية مفهومه عن "الثورة الثقافية" التي دعا من خلالها إلى القضاء على الفوارق الثقافية بين طبقات المجتمع، وصولاً إلى القضاء على الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بينهم، لكن نزعتة الأصيلة في التفكير، وتأثره بالفكر الإصلاحي الباديسي، تجعل إفادته من الاشتراكية، محض تفتح على ما عند الآخر، مما كانت الجزائر في حاجة إليه؛ لترقيع واقعها الثقافي الذي خلفه الاستعمار.

يعتبر كتابه: "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" من أهم أعماله المنشورة، يقع في 686 صفحة، وقد جاء في شكله العام متضمناً مقدّمة، وثلاثة أبواب، يضمّ كلّ باب ستة فصول. تناول "شريط" في الباب الأول علاقة الفكر الأخلاقي بالحضارة، وتناول في الباب الثاني علاقة الفكر الأخلاقي بالسياسة، فيما تناول في الباب الثالث علاقة الفكر الأخلاقي بالثقافة. قراءتنا التحليلية ستركز على الباب الثاني باعتباره القسم الذي يعرض فيه بإسهاب للفكر السياسي الخلدوني موزّعاً على عدّة محاور:

الدولة العربيّة بين مبادئها وواقعها:

لقد جعل "ابن خلدون" من الدولة العربيّة جوهر فلسفته الاجتماعية، وقد انفراد في معالجته لهذه القضية بكونه الفيلسوف الإسلاميّ الوحيد من وجهة نظر "شريط" الذي نظر إليها في ضوء واقعها التاريخي، لا في ضوء نموذج طوباوي مثالي يرمي إلى تحقيقه. من هنا يرى "شريط" أن "ابن خلدون" هو الوحيد الذي نجح من الوقوع في الهوة السحيقة التي تفصل بين الدولة النظرية كما يراها، ويطمح إليها الفيلسوف، وبين الواقع الذي لا يرتقي بأي حال من الأحوال إلى هذا النموذج، متبعاً في ذلك منهجاً علمياً وصفيّاً تشخيصياً، وهو ما حاد عنه كثيرون أمثال "الفارابي" و"أفلاطون" و"الغزالي"، و"الماوردي"².
و إذا كان الغريون منذ "أرسطو" وحتى "هيجل" قد وفقوا إلى حد ما في نظرهم

¹ شريط، عبد الله، المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982م)، ص52.

² شريط عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، 1975م) ص 243.

للدولة، لا على أنها الهيئة المسيرة فقط، ولكن مجموع الأرض والمواطنين؛ وجملة القوانين والتّظيم، والعادات التي تُسيّر حياتهم، إلّا أنّهم فشلوا في مناقشة قضية أخلاقية مهمّة تتعلق بطبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، حيث ظلوا حتى العصر الحديث يركزون على واجبات الفرد تجاه الدولة، مهملين حقوقه بشكل كبير. "و على الرغم من أن مفهوم الدولة في الغرب قد توسع شيئاً فشيئاً، ليتدارك حقوق الأطفال والنساء، إلّا أنّ فكرة احتقار الآخر وإحكام نظم الاستغلال والقهر ضدهم التي ميزت التقاليد اليونانية، والرومانية قد ظلّت قائمة".¹

في المقابل، يؤكّد "شريط" أنّ الإسلام وحده استطاع حلّ هذه المعادلة الصعبة، حيث ألحّ على واجبات الفرد نحو مجتمعه، بقدر إلحاحه على واجبات المجتمع نحو أفرادهِ. لكن نجاح الإسلام في ذلك لم يترجم واقعياً إلى نظم سياسية تجسد هذا التكامل إذا استثنينا فترة البعثة المحمدية، وفترة حكم الخلفاء الراشدين الأولين.² إن المشكلة الرئيسة التي دار عليها تاريخ الشرق حتى نهاية العصر العباسي الأول هي مشكلة الحكم، إلّا أنّ الاهتمام فيها ظلّ يدور حول من يحكم، ومَنْ لا يحكم؟ ومَنْ يرث الخلافة ومن لا يرثها؟ أما السؤال الذي لم يطرح قط في الفكر السياسي العربي فهو: كيف نحكم؟

إنّ ما تتميز به الحياة السياسية من وجهة نظره ليس انحراف الحكام عن المبادئ الإسلاميّة، بل هو عدم وجود أنظمة سياسية إطلاقاً في الدول العربية، لا من الوجهة النظرية، ولا من الوجهة التطبيقية. لقد جاء الإسلام بمبادئ عامة كانت صالحة لأن تتطور إلى أنظمة حكم تسائر اختلاف العصور والأجيال، ولكن ذلك لم يحدث، وإنما أصبح الحكم بدون شورى هو ما يميز التاريخ السياسي الطويل، فضلاً عن الارتجال، وعدم الانضباط، وضياع الحدود بين الواجبات والحقوق، وبين السلطة والقانون، وبالتالي بين الدولة والحكومة.³

¹ المصدر نفسه، ص 247.

² المصدر نفسه، ص 249.

³ المصدر نفسه، ص 250.

من هنا يأتي مفهوم "ابن خلدون" للدولة العربيّة قائمًا على فجوة عميقة بين الدولة والحكومة، فثمة تعارض صريح يفرزه الواقع التاريخي بين مصالح الحكام والرعية، سواء كان ذلك في دول المشرق أو المغرب، الذين دمجهما "ابن خلدون" في بوتقة واحدة، يميزها مفهوم وحيد للدولة. وإذا كان "ابن خلدون" من وجهة نظر "شريط" قد وفق إلى حد بعيد في تشخيص مشكلات الحكم الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، حيث كرّس لها جلّ جهوده التحليلية، مبيّنًا أصناف العيوب التي قامت عليها الدولة العربيّة آنذاك، إلا أنّه كغيره من الفلاسفة المسلمين قد فشل فشلاً ذريعاً في الإجابة عن مشكلة: كيف نحكم؟

لقد عجز "ابن خلدون" من وجهة نظره عن أن يستمدّ من المفاصد السياسية التي درسها، وعایشها دستوراً سياسياً أنسب وأصلح، مستمداً من الشريعة الإسلاميّة التي كان يعرف كلّ دقائقها، وتتحدد من خلاله سلطة الحاكم، وواجبات الرعية وحقوقها، فضلاً عن الأجهزة التي تسهر على مراقبة تصرفات الحاكم إزاء ملكية الناس، فلا تبقى معرضة للنهب، والعبث، والمصادرات، وذلك على غرار الدساتير التي كانت تسير عليها الدول اليونانية، والرومانية.¹

لقد انطلق "ابن خلدون" من مبدأ أساس يلغي الفكرة القائلة بان الدين هو أصل الدولة، مؤكداً أنّ الأصل الحقيقي لها هو طبيعة الحياة الاجتماعية نفسها، فقد جبل الإنسان على الاجتماع بغيره، ونظراً لما رُكّب فيه من نوازع الشرّ، احتاج إلى وازع (سلطان) يفي بالواجبات، ويحفظ الحقوق، فيكفل للجميع الأمن والسلام. والدليل الساطع على ذلك أنّ الجوس الذين لا يملكون كتاباً، استطاعوا تشييد الدول والآثار من غير الحاجة إلى دين سماوي يرشدهم إلى ذلك، ويلزمهم بتشريعاته.² غير أنّ ما تقدم لا يعني أنّ الدين لا يؤدي دوراً حاسماً في بناء الدولة. ففضلاً عن فطرة الاجتماع هذه، يرى ابن خلدون أنّ العصبية

¹ المصدر نفسه، ص 259.

² المصدر نفسه، ص 251.

هي دعامة الملك وعماده، فالحاكم لا يستطيع فرض سلطانه إلا إذا كان في منعة من قومه، غير أن هذا الملك يحتاج إلى خلق متين يكفل له الدوام والاستمرار، قوامه الكرم، والعفو، والصبر على المكاره، وإحقاق الحق، وتطبيق العدل، والوفاء بالعهد، وصون العرض، والتزام الشرع، فإن زالت هذه الخلال عن الحاكم آل ملكه إلى الزوال. للدين إذن دور حاسم في غرس العقيدة، والوعي، والضمير الأخلاقي، وهو ما يسميه "ابن خلدون" بالوازع الداخلي، لكن هذا الوازع لا يكفي لبناء الدولة ما لم تكن هناك نظم سياسية عقلية تدعمه.¹

من هنا يرى "شريط" أن "ابن خلدون" قد فشل في إلقاء الضوء على نقطة الضعف التي ميزت تاريخ الدولة العربيّة في المشرق كما في المغرب، وهي أنها لم تعتمد النظام على الإطلاق في حياتها السياسية، لا الشرعي ولا العقلي، ولا كليهما معاً، وإنما اعتمدت على شيء واحد هو مصالح الحاكم، وشهوته. لقد كانت دولة الإسلام الأولى حلمًا جميلًا قصير الأمد، لم يخلف أثراً في الحياة السياسية للدولة العربيّة من بعده، فالمثل الأخلاقية التي تحلى بها "أبو بكر الصديق"، و"عمر بن الخطاب"، لم تطور؛ لتواكب تعقد المجتمع الإسلامي الذي أصبح يضم أمماً وثقافات شتى، مختلفة اللغات، والعادات والتقاليد. لم يبذل الجهد الفكري المتين لتقنين مبادئ الإسلام الكبرى في شكل نظم ودرسات سياسية محددة، وما كان منتظرًا أن يصبح تطوراً سياسياً، بل أصبح نكوصاً إلى مرحلة ما قبل الإسلام، من حيث الاعتماد على العصبية، وسيطرة التزعة القبلية. و"بدلاً من أن تكون هذه النكسة زلة عابرة تحولت إلى سنة متبعة، ارتقت إلى مستوى الحتمية الاجتماعية في فكر ابن خلدون".²

وقد تساءل "شريط"، كيف للدولة العربيّة التي أفلست هذا الإفلاس في مجال التنظيم الدستوري، والالتزام بمبادئ الإسلام أن تنتج حضارة بهذه العظمة والشموخ؟ ويجب بأن السر في ذلك يكمن في العقيدة الإسلاميّة التي تغلغلت في النفوس فأعطتها قوة، وفي بقايا

¹ المصدر نفسه، ص 257.

² المصدر نفسه، ص 259، و ص 260.

الحضارات الشرقية القديمة التي ورث المسلمون تقاليدها الحضارية الزاهرة. وهذه الازدواجية هي التي كانت في نظره سبب عظمة الحضارة الإسلامية وضعفها في آن واحد. "فالعظمة ترجع إلى الميراث الحضاري الأجنبي بعد أن جددت العقيدة الإسلامية، وروحه، والضعف يرجع إلى فقدانها النظم السياسية التي تنظم هذه الحضارة تنظيمًا دستوريًا قانونيًا حسب المبادئ السياسية الإسلامية التي قامت عليها دولة النبي (ص)، وخلفائه الأولين"¹. لقد تضافرت البداوة العربيّة في الحكم، والتفسخ الأعجمي في الحياة الاجتماعية، على طمس المعالم التي كانت ستهض عليها الدولة الإسلاميّة المتحضرة المتجددة، وهكذا استمرت الدولة العربيّة بدوية في روحها، متحضرة في مظهرها إلى يومنا هذا.²

لقد فرّ كثير من الفلاسفة من هذا الواقع البائس، فتحدثوا عن الدولة الفاضلة، غير أن "ابن خلدون" لم يفعل ذلك. لقد اجتهد في إبراز عيوب الدولة العربيّة إلى حدّ اعتقد فيه أنّها قوانين طبيعية لا محيد للدولة العربيّة عنها، فاستسلم إلى مشيئة الاعتقاد بأنّه من طبيعة الدولة غير العربيّة (فارس والروم...) أن تكون مستمرة متصلة، ومن طبيعة الدولة العربيّة أن تكون مشتتة مقسّمة.³ فيستنتج بأنّ علّة ذلك غياب النظام الدستوري الذي يحفظ الحقوق، ويرعى الواجبات.

إنّ الدولة العربيّة لا تزال إلى حدّ الساعة تتخبط في ضعفها الفكري، وضحالتها الأخلاقية، وانقطاعها عن المجتمع، وفوضى إدارتها، وضعف اقتصادها، وفقر تمثيلها الشعبي، وعدم احترامها لأبسط قواعد الشورى، وتمسكها بالسلطة حتى الموت، والاستعداد للدفاع عن شخص الحاكم إذا هددته شر، أكثر من الاستعداد للدفاع عن الوطن إذا هددته الغزاة. إنّ جوهر القضية إنّما يكمن في غياب السياسة العقلية لا الشرعية من وجهة نظر "شريط"، فاليونان برغم فساد معاييرهم الأخلاقية التي كانت تستبيح الرقّ، وترسخ الفوارق الطبقيّة

¹ المصدر نفسه، ص 261.

² المصدر نفسه، ص 262.

³ المصدر نفسه، ص 263.

بين أبناء المجتمع الواحد، استطاعوا بحث أمورهم السياسية على قدر كبير من الرصانة، والعقلانية، والشفافية، والحرية، داخل مجالس وجمعيات يعد أعضاؤها بالعشرات والمئات، في الوقت الذي علق فيه المسلمون مصير دولهم بذكاء شخص، وقدراته، وشخصيته وأخلاقه.¹ لقد منحهم الإسلام حقيقة المبادئ الإنسانية التي لم يتفطن إليها العرب إلا في العصر الحديث، لكنهم فشلوا في أن يصنعوا لها الإطار القانوني، والمؤسسات التنظيمية التي تحولها من مبادئ إلى قوانين تسيّر حياة الدولة، وتعمل على تطويرها تناسباً مع مستجدات العصر، ودون خروج عن المبادئ العامة. ومن هنا انقسمت الدولة العربيّة إلى قطبين متنافرين، حاكم يتربص بحياة المواطنين وأرزاقهم، ومواطنون يعتبرونه العدو القاهر الذي ينبغي الإطاحة به متى سنحت الفرصة إلى ذلك، حتى جعل "ابن خلدون" من هذا العداء المتبادل قانوناً اجتماعياً لا يتخلف في الدولة العربيّة.²

ظاهرة التشتت في الدولة العربيّة

بما أن العصبية هي المحور الذي تدور عليه حركة الدولة العربيّة قياماً وانهاراً، عظمة وانحطاطاً، تماسكاً وتشتتاً، فقد أولاها "ابن خلدون" عناية خاصة، مبيّناً حديّها السلبي والإيجابي. ويشير "ابن خلدون" إلى أن ما يميز حياة العرب افتقارهم لوطن، أو مدينة، أو أرض يرتبطون بها، فوطنهم الحقيقي الذي يفتخرون بالانتساب إليه هو القبيلة، ولذلك كان من السهل عليهم الانتقال من وطن إلى آخر، ومن أرض إلى أخرى دون الشعور بالعزلة، طالما أنهم لا يملكون وطناً يتحسرون على فراقه .

والعصبية بما هي التحام تقع بموجبه المناصرة لا بدّها من رئيس، هو رئيس بالواقع لا بالقوانين، هذا الواقع يفرض أن يتوفر فيه شرطان، وهما: قوة القبيلة العددية، والاقتصادية فضلاً عن قوته الأخلاقية. وقد تلاشى هذا الشرط الأخلاقي بعد الإسلام، وأصبح الشرط

¹ المصدر نفسه، ص ص(274،275).

² المصدر نفسه، ص 278.

الأول كافيًا لرئاسة القبيلة أو الدولة.¹ ويوضح "ابن خلدون" الاختلاف بين الرئاسة القبلية، والملك السياسي، من حيث إن الأخير غاية لها. إن كل ما تطمح إليه العصبية من الملك هو النعيم والسؤدد، ولما كان هذا هو مبلغ طموحها، فإنها لا تذهب به شوطاً بعيداً في التاريخ، بل سرعان ما تتشتت؛ لأن الملك لا يمكنه أن يكون في يد أهل العصبية جميعاً لما هم عليه من الكثرة، فينفرد بعضهم بالاستيلاء على الدولة، ويجرمون الآخرين من المشاركة في التمتع بنعيمها، برغم مشاركتهم في عناء الاستيلاء عليها. فتكون العصبية بذلك كدودة القز التي تنسج شرنقتها، ثم تقني بنسجها.² وهكذا فإن تأسيس الدولة لا يكون إلا بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية، واتفاق الأهواء على المطالبة، ليأتي بعد ذلك خلق التأله، والانفراد بالمجد، فيصبح النعيم هو الهدف، فتتشعب الأهواء، وتفترق العصبية بدافع المصالح المادية. بهذا المنظور ينتهي "ابن خلدون" إلى أن الدولة في مفهوم العرب ما هي إلا "ثمرة يستولي عليها من كان أطول باعاً، فيسرع بأكلها، فتصيبه بالانهيار فيسقط، ثم يأتي غيره، فيصعد على جنته إلى الثمرة الجديدة وهكذا دواليك... كل دولة تأتي لتتعم بالثمرة، ولكن ليس منها من يأتي؛ ليتعهد الشجرة بالإثمار. وقد أعطت الشجرة ما استطاعت من الثمار لجميع الأكلين، وفي النهاية جفت، واضمحلّت الحضارة العربيّة برمتها".³

هنا تحديداً يعيب "شريط" على "ابن خلدون" اعتباره حالة التشتت والتمزق، والرجوع إلى الوراء هذه، حالة طبيعية في الدولة العربية، عوض اعتبارها انحرافاً عن المبادئ الإسلامية المؤلفة للشتات، ورجوعاً إلى مبدأ الجاهلية. إن ما تتميز به الدولة العربيّة عن الأعجمية من سرعة التمزق والشتات، راجع من وجهة نظر "شريط" إلى أنها لم تنهض في الأصل على مبدأ أخلاقي، أو سياسي، أو ديني. ولم تقم على أساس من المسؤولية والرغبة في بناء المجد الحضاري، بل قامت بهدف التمتع بما يدرّه الملك من متعة مادية، فكان ذلك

¹ المصدر نفسه، ص 283.

² المصدر نفسه، ص 285.

³ المصدر نفسه، ص ص(286،287).

مآلها. ويرر "شريط" رأيه هذا بالرجوع إلى دولة الرسول ﷺ التي نشأت من العصبية الدينية لا القبلية، والتي عرفت الاستقرار والقوة على يد "أبي بكر الصديق"، و"عمر بن الخطاب"، كما يستدل على ذلك بدول المشرق التي تخلصت في بعض فترات تاريخها من الروح القبلية تحت حكم الأجانب، عرفت الاستقرار ردها من الزمن.¹ هذا فضلاً عن الدول الأعجمية التي عمرت أعماراً أطول من عمر الدولة العربية.

وإذا كان "ابن خلدون" يلقي بمسؤولية خراب الدولة على الحضرة الذين لا هدف لهم في الدولة سوى البذخ والراحة، فإن "شريط" يحمل المسؤولية للإنسان العربي في طوري البداوة والحضارة معاً، ذلك أن الإنسان العربي الذي كان في طور البداوة ممسكاً بأسباب الغلبة المادية، لا يهيمه سوى جمع أكبر عدد من القادرين على حمل السلاح في سبيل نعيم الملك، هو نفسه الذي يتفسخ بسرعة مذهلة في طور الحضارة، فينحصر التحضر في نظره في المتعة الحسية التي لا يصاحبها جهد أو عمل، فيكون هداماً مرتين: مرة عندما أجهز على دولة قائمة مستولياً على ملكها، ومرة أخرى عندما انصرف إلى المتعة بدل البناء الحضاري، وتعزيز هذا الملك.² لقد كانت الدولة في مفهوم العرب دائماً غاية في ذاتها، لا وسيلة تنظيم اجتماعي. لم تشذ عن هذه القاعدة سوى دولة الرسول ﷺ وخلفائه الأوائل، الذين نظروا إلى الدولة على أنها مسؤولية ثقيلة، فعجل ذلك بانتشار الإسلام في أرجاء العالم. بعدها فقدت الدولة هذا المفهوم عند رجالها فتحوّلت إلى غنيمة، ولا يزال هذا المفهوم سائداً إلى يومنا هذا. صحيح أن الدولة العصرية توصف بأنها دولة قانون، لكنها في الواقع دولة فوق القانون، تتحكم فيه وتوجهه كيفما تشاء، وأحياناً بلا قانون، لا تحيا إلا تحت ظلال القوة.

هكذا يأخذ "ابن خلدون" قيمته من منظور "شريط" من الشجاعة التي عالج بها مشكلة الحكم، فكان بذلك فريداً في تاريخ الفكر السياسي العربي. لقد أفاض في تبيان

¹ المصدر نفسه، ص 288.

² المصدر نفسه، ص 292.

مظاهر ضعف الدولة العربيّة شارحاً ومعللاً، ذاكراً ومعيّداً، لكن عيبه يكمن في عثوره على الداء، وعدم اقتراحه للدواء.¹ كان لا بدّ لـ "ابن خلدون" من منظور "شريط" أن يشير إلى ضرورة خروج الدولة العربيّة من طفولتها إلى الرشد، فتؤسس لنظام سياسي يستند إلى دستور إسلامي واضح متجدد، يحترمه الحاكم والمحكومون. ولأن التاريخ عبرة كما يقول "ابن خلدون"، يرى "شريط" أن ما قدّمه هذا الأخير يجعلنا إلى ضرورة أن تؤسس في عصرنا هذا لدولة القانون.

يرى "شريط" أننا بحاجة إلى نخبة فكرية لها ملكة التنظير السياسي، تضع لنا دستوراً يستمدّ خطوطه العامة من الإسلام فلا ينحرف عنها، ويستمدّ تفاصيله من أحداث الساعة، ومجريات العصر فيكون مواكباً لها. ينبغي أيضاً القضاء على هذه الفجوة الفاصلة بين الإنسان البدوي والحضري في عالمنا العربي، وذلك بتوفير أسباب العمل للبدوي في قريته فلا يفرّ إلى المدينة، فيفقد خلق الافتراس الذي يجعل منه إنساناً منتجاً، لا يقبل بالمساعدات الأجنبية المخجلة. مع خوשתنة الإنسان الحضري، من خلال تكليفه بالأعمال المرهقة، والرياضة العنيفة، والحياة العسكرية المنظمة، فنخرجه من تقاليد حياة الدعة والاطمئنان التي ألفها، وهذا ليس بدعة في تواريخ الأمم والشعوب، فنقضي بذلك على الانقسام بين البدو والحضر، وعلى هذه الازدواجية التي حالت دون أن تكون لنا دولة عربية منظمّة، وحضارة متكاملة.²

وعليه يخلص "شريط" إلى أن تحليلات "ابن خلدون" لا تخلو من قصر نظر، فقد صوّر لنا ضعف الدولة العربيّة، وعجزها عن التحكم في واقعها على أنّه حتمية اجتماعية لا مفر منها، وفاته أنه لو كان ذلك صحيحاً لما نجح الرسول ﷺ في تغيير واقع أمته، ولما نجح خلفاؤه الأوائل في بناء صرح دولة إسلامية قوية امتدّت من الخليج إلى المحيط. لقد نجح "ابن خلدون" في تبيان أنّ تهافت الدولة العربيّة راجع إلى تشتت العصبية القبلية، والانحراف عن

¹ المصدر نفسه، ص 308.

² المصدر نفسه، ص 312.

حكم الشريعة إلى حكم السيف، وتخاذل الحضرة وتفسخهم الأخلاقي، لكن غاب عنه أن يبرز ضعف المفكرين المسلمين الذين عجزوا عن وضع دستور سياسي متجدد، يستمد روحه من الإسلام، فاكتفوا بوعظ ونصح الحكام، أو بالتصوف والانزواء.¹

ثم يتساءل "شريط" عن سر استمرار هذا القصور في التنظير السياسي لدى النخبة المثقفة في عالمنا المعاصر؟ هل هي عادة فكرية ورثناها عن أجدادنا العرب؟ أم أنه خوف من تحمل المسؤولية أمام حكام طغاة؟ وأياً كان السبب، فإن "شريط" على قناعة بأن الوضع مؤقت، وأن استبداد الحكام سيزول عندما يظهر جيل من المثقفين يعي أن الثقافة مسؤولية سياسية، وحينما يتحقق التجانس بين السكان فلا يبقى فيهم بدوي مخرب أو حضري متفسخ، وعندما يتحول العمل إلى عقيدة راسخة، إذك ستتولد دولة القانون التي لا يجرؤ الحاكم فيها على الاستبداد؛ لأنه في مواجهة مواطنين رقباء عليه حتى لا ينحرف، ورقباء على الدولة حتى لا يعتدي عليها غيرها. مواطنون يشكلون مع حكومتهم شيئاً واحداً اسمه الدولة.²

المشكلة المالية وأخلاقية الدولة:

حلل "ابن خلدون" بدقة أنواع المظالم المالية التي تمارسها الدولة على الشعب محمداً لها ثلاثة أسباب جوهرية: أولها انحراف الدولة عن العمل بمبادئ الشريعة الإسلامية التي لا تجيز من المغارم سوى القليل. ثانيها انحراف الدولة عن طبيعتها البدوية البسيطة التي تقتصر الحياة فيها على الضروريات، وانغماسها في الترف، واللهو، والمتعة التي لا تحدها حدود. وثالثها كثرة الإنفاق على الجيش عندما تضعف عصبية الدولة، فيستحدث الحاكم أنواعاً من الجباية يضربها على المبيعات ورؤوس أموال التجار والفلاحين، فينقبضون عن التجارة والفلاحة طالما أنها أصبحت لا تدر ربحاً، فتتولى الدولة نفسها المتاجرة، وتعاطي الفلاحة، وتراحم بهما الرعايا، فتكسد الأسواق ويطل المعاش. حينها يتوجه الحاكم إلى أموال رجال حاشيته

¹ المصدر نفسه، ص 314.

² المصدر نفسه، ص 316.

نفسها، فينهبها كلٌّ على حسب رتبته، فيؤذن ذلك بخراب العمران. لقد ربط "ابن خلدون" المشكلة الماليّة بالشرعية، والقانون، والأخلاق من ناحية، وبالخصارة، والعمران من الناحية الأخرى، فاعتبر كلٌّ ما يؤدي إلى ازدهار العمران من صميم الأوامر الشرعية، وكل ما يعرفل هذا الازدهار من المحرمات الشرعية.¹

يثني "شريط" في هذا المقام على تفرد "ابن خلدون" في معالجته للمشكلة الماليّة، بتجنبه لمنهج الوعظ السطحي، وتوغله إلى أعماق المسألة، مؤكداً أن هذا الأسلوب في البحث لو اتبعه غيره من قبله، ومن بعده لأدّى إلى نضوج الفكر السياسي لدى الحكام، والمحكومين العرب على حد سواء، ولأصبحت هذه المسائل مادة ثرية تدرس في المعاهد العلمية، ولدخلت شيئاً فشيئاً في تقاليدنا السياسية، وقولبنا الفكرية، ولحشدت قوانا المجتمعية وجندتها محاربة الطغيان والاستبداد. غير أن هذا التقدير والاحترام لم يمنعه من أن يعيب على "ابن خلدون" اعتباره لهذا الانحراف الأخلاقي الخطير من قبيل الحتميات الاجتماعية التي لا محيص عنها في تاريخ الدولة العربية، فقد فاته أن "عمر بن عبد العزيز" عندما شجع على العمل مقابل ضرائب بسيطة نص عليها الإسلام، لم ينقص ذلك من أموال الدولة شيئاً، بل على العكس تضاعف دخلها بشكل لم يعرفه تاريخ المجتمعات الإنسانية، إلى المدى الذي لم يبقَ فيه فقير واحد تحلّ له الصدقة، أو الزكاة.

إن ما تقدم يحيل "شريط" للتأكيد على أن جوهر المشكلة الماليّة إنما هو غياب المبدأ الديني، حيث لم تعدّ الفتوحات الإسلاميّة وسيلة لنشر فكرة الاسلام في شعوب وثنية، وإنما وسيلة للربح واكتساب الأرزاق، والخمور، والجواري، والعبيد، وملابس الحرير. لقد ارتدت الفتوحات الإسلاميّة إلى مرحلة الجاهلية، فأصبحت موجهة من دولة اسلامية ضد أخرى، للإطاحة بها والاستيلاء على مجدها. فانهى تدريجياً دور الاستيلاء على أرزاق الدول المفتوحة، وحلّ محلّه التناحر داخل الدولة الواحدة وأحياناً القبيلة الواحدة والعائلة

¹ المصدر نفسه، ص 346.

الواحدة، وأصبح المال هو مشنت الدولة العربيّة بعد أن كان مبدأ نشر الإسلام موحدتها. صحيح أن المبدأ الأخلاقي في إدارة أموال الرعية متضمن في الإسلام قرآناً، وحديثاً، وقد تشدد الخلفاء الأولون في الالتزام به تشدداً كبيراً، لكنه مع ذلك لم يترجم إلى قوانين رسمية تلزم الحاكم، والمحكومين على حد سواء. وعندما يستعرض "شريط" ما كتب في تاريخ الفكر الإسلامي عن المسألة الماليّة يجده عبارة عن آراء فردية، واجتهادات شخصية لا تلزم أحداً بشيء،¹ مما يعني أن المشكلة الماليّة في تاريخ الدولة العربيّة إنما تحيلنا من جديد إلى المشكلة الدستورية، فعدم وجود قوانين رادعة وهيئات مراقبة ووعي شعبي بالحقوق والواجبات، هو الذي شجع الحكام على السلب والنهب،" لقد وضع الدين بوصفه أساساً للبنية، ولكن البناء هم الذين لم يوجدوا في الدولة العربيّة".²

الدولة العربيّة بين الشظف والترف:

يتساءل "شريط" هل يعود تهافت الدولة العربيّة السريع إلى كونها غير متعودّة على حياة الترف، فاتتالها من حياة القحط والشظف إلى نقبضها جعلها كالجائع المحروم الذي فقد إرادته في التحكم في شهواته كما يقول "ابن خلدون"؟ أم أن السبب الحقيقي يعود إلى ضعف بنيتها الداخلية، وفشلها في الخروج من مرحلة الوعظ الديني إلى مرحلة القانون المسلح بمؤسسات، تسهر على تنفيذه وتعمل على احترامه. فعاشت تاريخها كله خارجة عن القانون، وأقرب إلى العصابة منها إلى مفهوم الدولة الحقيقي؟

وأياً كان السبب الحقيقي، فإن "شريط" يعيب على "ابن خلدون" بشكل كبير اعتباره لظاهرة نشوء الدولة العربيّة، وتهافتها السريع ظاهرة طبيعية في الإنسان، فهو يربط الترف بالملك ارتباطاً عضوياً، ويصور لنا جنوح الحكام إلى حياة اللهو والدعة على أنه قانون اجتماعي لا يمكن تغييره، كما ينظر إلى سقوط الدول على أنه أمر طبيعي، فالدول لها

¹ المصدر نفسه، ص 346.

² المصدر نفسه، ص 327.

أعمار لا تتعدها مثلها مثل سائر البشر، ويجتهد في تدعيم رأيه هذا بالحجج الفلسفية، والشواهد التاريخية.

لقد أدرك "ابن خلدون" بثاقب نظره أن لحمة العصبية، هذه الرابطة المعنوية التي توحد الجهود في سبيل تحقيق المجد والملك، سرعان ما تطفئ عليها النوازع المادية من حرص على المأكل والملبس، والفراش والآنية، فتضمحل الرجولة، وتضعف الشجاعة والجرأة، وتتحول العزة إلى مذلة، وضبط النفس إلى تفسخ واستسلام للمتعة، وينعكس ذلك على هيكل الدولة فيجف جذعها، وتتهاوى أغصانها.¹ مما يعني أن سبب تساقط الدولة العربية عبر تاريخها الطويل لا تسببه من منظور "ابن خلدون" الثورات الخارجية، أو الاعتداءات الأجنبية بقدر ما يستدعيه التعفن الداخلي، فلا تكون عوامل الإفناء الخارجية إلا مكملته له. ويرى "شريط" أن "ابن خلدون" قد وفق إلى حد بعيد في وصف الإنسان الحضري، وأن تحليلاته تتطابق مع ما كتبه "كارل ماركس" عن الإنسان البرجوازي الذي لا تهمة سوى سعادته ورفاهيته، بعيداً عن مصلحة الوطن. "لقد أصاب عندما أشار إلى أن التعفن الذي يصيب الفئات الحاكمة سرعان ما ينحدر إلى طبقات المجتمع الأخرى لأن الناس على دين ملوكهم، فتتعفن الحياة الفكرية، والأخلاقية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية، حتى يصبح من الضروري حرق الأوساخ، وهو ما تقوم به الدولة الناشئة".² وحتى يبرز "شريط" صواب "ابن خلدون" ورجاحة تحليلاته في هذا الباب، يستشهد بآراء مفكرين وفلاسفة جاؤوا بعده بقرون، كـ "غوستاف لوبون"، و"كاريل"، و"ديورانت"، و"تويني"، من حيث تأكيدهم جميعاً على أن الانهيار الحضاري ليس من فعل القضاء والقدر، كما لا يمكن رده إلى عدوان يشنه أعداء دخلاء، فالحضارات المنهارة لم

¹ المصدر نفسه، ص 361.

² المصدر نفسه، ص 363.

تواجه الموت على يد قاتل، إنما الانتحار كان علة هذا الانهيار.¹

مع ذلك يتعجب "شريط من موقف "ابن خلدون"، فظاهرة انهيار الدول لا تخضع عنده لأسباب ما وراثية مجهولة، إنما تتحكم فيها عوامل موضوعية من صنع البشر، ومع ذلك فاته أن يدرك أن الأسباب البشرية لها علاجات بشرية أيضاً. لقد بدا قدرياً في ثوب عالم، ولم يختلف عن المتصوفة الذين أدركوا ضرر الترف على المجتمع والفرد، ولكنهم لم يفعلوا شيئاً لسد باب الشهوات أكثر من اعتبارها محرمة والتفكير منها.² لقد قطع "ابن خلدون" نصف الطريق، وترك لنا أن نكمل بقيته. إننا إذا تأملنا تاريخ الدولة الرومانية بما يعجز به من سياسة تنظيمية؛ لأدركنا سر استقرارها لقرون طويلة، مما جعل منها المدرسة الأولى التي درس الغرب على يديها علم القوانين، وسياسة الدولة، وفن صناعة النماذج الدستورية.

لقد أظهر "ابن خلدون" يأساً من أن تستطيع الفلسفة معالجة مشكلة الحكم. كما أنه عندما عقلن الواقع العربي سحب الماضي على الحاضر، والمستقبل، مفصلاً عن قناعته بأن ما حدث في الماضي هو الذي سيتكرر لا محالة في المستقبل، وأنه لا أمل في الإنسان أن يتغير، مما جعل "بوتول" يصف فكره بالجبري اليائس. صحيح أنه كشف بعقريّة نادرة وجرأة كبيرة عن فساد الفئات الحاكمة التي كانت سائدة في الدولة العربيّة طيلة قرون، ولكنه بالرغم من ذلك لم يصل إلى مستوى دعوة الفكر إلى البحث عن شيء جديد يغير هذا الواقع البائس.³

وهكذا ينتهي "شريط" مرة أخرى إلى أن ضعف الفكر السياسي الذي يقنن ممارسات الحكام، هو المسؤول عن المضاعفات الخطيرة التي آلت إليها أخلاقيات الدولة العربيّة إلى يومنا هذا.

المجتمع العربي بين الدورية والتطور

¹ المصدر نفسه، ص 365.

² المصدر نفسه، ص 371.

³ المصدر نفسه، ص 386.

يتساءل "شريط" هل طرق "ابن خلدون" موضوع التطور وأدرك أبعاده؟ أم أنه تخلل فكره في شكل إشارات عابرة أثناء بحثه لموضوعات أخرى؟ ويجب بأنه من التعسف القول بأن "ابن خلدون" قد اتخذ من موضوع التطور بحثاً مقصوداً لذاته كما فعل الفلاسفة المحدثون، ولكنه مع ذلك استطاع أن يأتي فيه بشيء جديد لم يسبقه إليه أحد.¹

فإذا كان "أرسطو"، و"إخوان الصفا"، و"مسكويه"، و"ابن طفيل"، و"القزويني" قد رتبوا المخلوقات في درجات متفاوتة على سلم الكائنات الحية، فإن هذه الفكرة لم تتحول إلى فكرة تطور حقيقي إلا على يد "ابن خلدون". فالكائنات الحية عنده لا تكفي باحتلال هذه المراتب المتفاوتة في سكون واستقرار، وإنما تستحيل هي نفسها من مرتبة إلى أخرى. لقد أكسب "ابن خلدون" فكرة التطور هذه عنصر الحركة، وهي حركة لا تسير حيثما اتفق، كما أنها لا تسير إلى الوراء، وإنما تنتقل بالكائنات دائماً نحو ما هو أرقى. هذا التطور تغذيه أسباب موضوعية، ويخضع لنظام محكم من الترتيب يمكن للعقل أن يدركه. وهكذا تتكون فكرة التطور عنده من خمسة عناصر هي: الحركة، والتقدم، والخضوع لمبدأ السببية، والنظام، وعدم الوقوف عند نهاية.² ويتساءل "شريط" هل تصدق فكرة التطور هذه على ذلك الكائن السياسي الاجتماعي المسمى الدولة؟

أقر "ابن خلدون" في تحليله لطوري البداوة والحضارة تقدم البداوة على الحضارة، لأن البداوية أصل العمران والأمصار امتداد لها، ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. وهذه الأسبقية من وجهة نظره لا تحدث عفواً، وإنما تتدخل فيها إرادة الإنسان بشكل واضح، فالتمدن غاية للبدوي يسعى إليها، كما أن الحضري لا يقبل بالعودة إلى أدراجه نحو الماضي.³

هكذا تتطور الدولة عنده من مرحلة البداوة، التي تهيمن عليها عصبية قبيلة استطاعت أن تخضع لها ما حولها من القبائل المجاورة الأقل عدداً، وقوة (مرحلة الرياسة)، إلى مرحلة

¹ المصدر نفسه، ص 389.

² المصدر نفسه، ص 391.

³ المصدر نفسه، ص 396.

الانفراد بالجد، وتعزيز الملك، والاستغناء عن العصبية التي كانت محركها الأول (مرحلة الملك)؛ ليتهيء بها المطاف إلى حالة من الإسراف والتبذير، يكون فيها صاحب الدولة متلفاً لما جمعه الأولون، مخرباً لما شيده، فتنقرض الدولة (مرحلة السقوط).

لقد برع "ابن خلدون" في تصوير أخلاقيات الدولة مبيّناً كيف يكتسب القائمون عليها في كلِّ طور خلقاً من أحوال ذلك الطور، لا يناسب غيره من الأطوار الأخرى، فتدرج الدولة من طور الظفر والاستيلاء على الملك، إلى طور الانفراد بالجد، ثم طور الفراغ والدعة؛ لتحصيل ثمرات الملك، فطور القنوع والمسألة والتقليد للماضين من السلف؛ ليتهيء بها المطاف إلى طور الإسراف والتبذير، فيعجل بفنائها.¹ ومع ذلك يرى "شريط" أنّ فكرة الأطوار هذه لا تعني التطوُّر بمعناه الحقيقي، وهو التقدم من مرحلة إلى أخرى أكمل وأرقى منها، فالدولة في المفهوم الخلدوني تتبع المنحى الصاعد النازل الذي يميز حياة البشر (طفولة، وشباب ونضج، وهرم، وشيخوخة)، إنّها دورية حتمية وليست تطورا مقصودا. صحيح أنه اجتهد في تبيان عنصر الحركة من طور إلى آخر، والتقدم نحو الكمال، والخضوع لمبدأ السببية، طالما أنّ العصبية القبلية هي التي تنحو نحو الملك، وأخلاق الملوك وعوائدهم هي التي تحيلها للانقراض، فضلاً عن النظام الذي يتكرر باستمرار من طور إلى آخر. لكن هذا التطوُّر المادي هو في واقعه نكوص أخلاقي، ورجوع إلى الوراء، وليس تطورا إلى الأمام، فالدولة تبقى وفيه لمبدأ التغيير الدائم بعد طور الملك، ولكنها تدخل من الوجهة الأخلاقية في مرحلة من الفساد والانحلال، وليس من النضج العقلي والكمال النازع إلى مستقبل أفضل.²

ومع ذلك يرى "شريط" أنّ مفهوم الدورية الذي توصل إليه "ابن خلدون" له قيمته الفكرية والمعرفية التي اعتنى بها عقل القرن العشرين عناية شديدة، فما لاحظته "ابن خلدون" على الدولة من نشوء وارتقاء، وضعف وانحيار، لا يزال العلماء يلاحظونه بقوة في ظواهر

¹ المصدر نفسه، ص 399.

² المصدر نفسه، ص 402.

الكون المادي. كما أنها فكرة تمكنا من التنبؤ، وبالتالي التحكم، وهذا ما يعنيه "شريط" على "ابن خلدون"، فقد توصل إلى فكرة الدورية، ولكنه اعتبرها قدر الدولة المحتوم الذي لا يمكن تغييره، ملغياً قدرة الإنسان وإرادته على الارتقاء المستمر، وتغيير مجرى الأحداث.¹

خاتمة

لقد دُرس "ابن خلدون" حتى ظنَّ أنَّ الدارس له لن يعثر على جديد فيه²، غير أنَّ المفكر "عبد الله شريط" استطاع أن يثبت في دراسته العميقة "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" أن هنالك جوانب لم تغط بعد في فكر الرجل. لقد استطاع وبإسهاب أن يكشف عن الدور الذي أداه غياب البعد الأخلاقي في الدولة العربيَّة في استفحال أشكال الفساد السياسي، والاقتصادي، والحضاري فيها، وهنا تكمن الجدة والجودة، والجديَّة في آرائه. وإذا كان "شريط" قد اجتهد عبر فصول كتابه في إبراز الأهمية التي أولاهها "ابن خلدون" لغياب الأخلاق في زوال الدولة، إلا أنه لم يشاطره هذا الرأي، مؤكداً أن دول اليونان، والرومان، والفرس التي عمرت طويلاً لم تكن بأقل انحلالاً من الناحية الأخلاقية، غير أنها كانت تستند إلى دساتير وضعية، ومؤسسات سياسية شرعية تحفظ الحقوق، وترعى الواجبات جعلتها تعمر طويلاً. مما يعني أن فساد الأخلاق وما يستتبعه من وهن، وانهايار سياسي، واجتماعي ليس قدرًا محتوماً يطال الدولة كما اعتقد "ابن خلدون"، وإنما هو داء يمكن علاجه من خلال فرض قوانين رادعة مستوحاة من الشريعة الإسلاميَّة يخضع لها الحاكم والمحكومون، وهو ما كان ينقص الدولة العربيَّة آنذاك. في ضوء ما سبق يؤكِّد "شريط" بأن دراستنا للفكر السياسي الخلدوني لن تكون مثمرة إلا إذا أدركنا أهمية تشييد دولة القانون، وإخضاع الحكام العرب للمساءلة القانونية، وتطوير مؤسسات الرقابة

¹ المصدر نفسه، ص 410.

² راجع: مشوش، صالح بن طاهر، علم العمران الخلدوني واثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2012م)، ص (21، 52).

كأجهزة القضاء، ومؤسسات المجتمع المدني، ووسائل الإعلام، واستثمارها للحد من كل أشكال التجاوزات القانونية التي تشهدها الدول العربيّة المعاصرة. مما يعني أن تناول "شريط" للفكر السياسي الخلدوني لم يكن بغرض الإشادة، والإطراء، والتعظيم، إنما للاستفادة منه في إصلاح أحوال حكوماتنا وشعبنا.

بهذا المنظور يدعو "شريط" النخبة العربيّة المثقفة إلى تبني المنظور الخلدوني الموضوعي في قراءة معطيات المشهد السياسي الراهن، وأداء مهمة النقد السياسي البناء بنفس شجاعة "ابن خلدون" الذي استطاع أن يناقش الكثير من المحظورات. لقد كشف "ابن خلدون" عن عيوبنا، ونقاط ضعفنا بفكر علمي متحرر من العقد، فلم يخش يوماً أن يتهم بالتهجم على أمته، أو بالتكرار لتراثها وحضارتها. وهذا يحتم على النخبة العربيّة المثقفة الخروج من مرحلة إخفاء العيوب، وتلوين التاريخ للأجيال المتعاقبة بألوان الفخر اللفظي بقوميتنا وديننا، ولغتنا، وأدبنا، وحضارتنا، والولوج إلى مرحلة من النضج العقلي والجرأة على كشف ما تحت الثوب من حقائق قائمة منجّلة. إن المثقف العربي ينبغي أن يكون ملتحمًا بظروف مجتمعه حتى يستطيع طرح الأسئلة التي ينطق بها واقع عصره، ثم تقديم الإجابات التي تمكن المجتمعات العربيّة من الانعتاق من حالة الإفلاس السياسي الذي تعيشه، وهو ما جسده "ابن خلدون" عبر صفحات مقدّمته.

فضلاً عما سبق فقد استطاع "شريط" أن يلقي الضوء على جوانب مهمّة لا تزال حيّة في فكر "ابن خلدون" نلخصها في عدّة نقاط:

1- إن النظرة النقدية إلى واقع المجتمعات العربيّة المعاصرة وطبيعتها، تبين أن مقوماتها لم تتغير كثيراً عن زمن "ابن خلدون"، وعن تشخيصه الذي حملته مقدّمته، حيث لا تزال هذه المجتمعات تقوم على العصبية القبلية، والعشائرية، والطائفية، والإثنية، كما لا يزال الصراع على السلطة، والهيمنة قانوناً يحكم مسارها. فعلى امتداد النصف الثاني من القرن العشرين، قطعت المجتمعات العربيّة شوطاً في مسار المشروع القومي العربي في بناء الدولة والمجتمع، لكن فشل أو تعثر مشروع الدولة العربيّة هذا، سواء أكان دولة وحدوية أو قطرية، أعاد

بعث العصبيات بحدّة، وهو ما جعل مفاهيم "ابن خلدون" تحتلّ الواجحة العربيّة مجدداً، ويعطيها مجرى الأحداث مصداقية واقعية.

2- لقد أعطى "ابن خلدون" حيزاً واسعاً لمسألة انهيار الدولة والعوامل المساعدة في ذلك، والراهن في آرائه من منظور "شريط" هو التركيز على أولوية العوامل الداخلية في الانهيار واعتبارها العنصر المقرر له. فهو لا يستبعد الغزو الخارجي بوصفه عنصراً فاعلاً في زوال الدولة، لكنه يذهب إلى أن هذا الغزو ينجح بمقدار ما تكون البلاد قد وصلت إلى درجة من التفكك يصعب بعدها على العصبية القائمة أن توحد القوى الاجتماعية والسياسية، أو أن تستنهضها لمواجهة الاعتداءات الخارجية. بهذا المعنى تظل أفكار "ابن خلدون" عند "شريط" ذات راهنية يشهد عليها كل يوم مسار الأحداث والصراعات في العالم العربي.

3- لقد منح "ابن خلدون" دوراً حاسماً للطغيان، واحتكار السلطة، وفرض الضرائب على الشعب في تفسخ الدولة واضمحلالها، مؤكداً أن إنقاذ الملك يحتاج بصورة دائمة ومتجددة إلى إصلاح يطال مجمل الحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، وهي النصيحة التي يرى "شريط" أن الدول العربيّة الراهنة تحتاجها بشكل لا يقلّ إلحاحاً عما طالب به "ابن خلدون" في زمانه.

4- إن نشوء تفسيرات "ابن خلدون" وتحليلاته من داخل رحم المجتمع العربي، وعدم استيرادها من محيط عقلي أو بيئة اجتماعية مختلفة، يثبت من منظور "شريط" صواب الاتجاهات الفكرية المعاصرة التي ترى بأنّ العلوم الإنسانية التي نستوردها من الخارج، دون مراعاة لواقعنا المختلف ومشكلاتنا الخاصّة، هو من قبيل استيراد الآلات الدقيقة المعقدة دون أن نهيأ لها اليد، والفكر اللذين يسيرانها. إن نصف علم أو نصف آلة نصنعها في مستوانا العقلي والحضاري أفضل بكثير من استيراد علم كامل، أو جهاز معقد من الخارج، يأكله الغبار والإهمال؛ لأننا لم نحسن استخدامه.

ومن جانبٍ آخر فإنَّ المجهود الذي بذله "شريط" في تحليل الفكر السياسي الخلدوني لم يمنعه من إلقاء الضوء على نقاط الضعف في هذا الفكر، فبرغم إقراره بعظمة الرجل وعبقريته الفذة، إلا أنه لم يتردد عن توجيه نقد له انصبَّ على عدَّة مستويات:

أ - وقوفه عند حدود الواقع العربي الذي عقلنه، وحلله بصورة لم يسبقه إليها أحد، دون الثورة عليه، وتوجيه الفكر إلى السيطرة على صعاابه، والعمل على تجاوزها نحو مستقبل أفضل. لقد وقف "ابن خلدون" في منتصف الطريق، وكأنَّه لا يملك ذرة إيمان بإرادة الإنسان التي صنعت المعجزات على مر حضارته الطويلة.

ب - إهماله الكثير من المشكلات ذات الصلة الوثيقة بالحكم، كمشكلة الأسرة، وتعدد الزوجات، وتمزق العائلة العربيَّة، ولا سيما الحاكمة، ومشكلة الجوارى، والدور الذي أدته في تحطيم أخلاقيات المجتمع العربي المترف، وما أضفته من عقلية حريمية على السياسة، لا نزال نحتفظ بها إلى يومنا هذا.

ج - إهماله لمشكلة المسؤولية والفضيلة، والقيم، ودور هذه المفاهيم في الحياة السياسية. لقد طغى الجانب المادي من الحياة السياسية على الجانب المعنوي فيها، مما جعل "ابن خلدون" يهمل المشكلة الدستورية، ودورها في كبح الانحراف القيميِّ، والأخلاقي للهيئات الحاكمة، وحثها على الحفاظ على حقوق الرعية.

وإذا كان "شريط" يعترف بعدم أحقيتنا في مطالبة "ابن خلدون" في ظلِّ ظروف عصره بتقديم إسهام فكريِّ كامل متكامل على نحو ما نتطلع إليه اليوم، غير أنه يبرر عدم تسامحه معه بما بلغه من دقة النظرة العلميَّة إلى مشكلات الإنسان، وعبقريَّة فذة في سير أغوارها.