

أمراض السلطة في فكر ابن خلدون: قراءة تحليلية في ثلاثية الانحدار السياسي في إطار الفكر السياسي الإسلامي

The Pathologies of Authority in Ibn Khaldun's Thought: An Analytical Study of the Trilogy of Political Decline within the Framework of Islamic Political Thought

د. أحمد محمود أحمد: الأستاذ المساعد، الفقه المقارن، مساعد رئيس جامعة رابترين للشؤون الإدارية
والمالية، كردستان العراق.

Dr. Ahmed Mahmood Ahmed: Assistant Professor Comparative
Jurisprudence, Assistant President for Administrative and Financial Affairs,
University of Raparin Kurdistan Region, Iraq.

Email: dr.ahmed@uor.edu.krd

DOI: <https://doi.org/10.56989/benkj.v5i8.1562>

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل أحد الجوانب المهمة في الفكر السياسي لابن خلدون، وهو ما يمكن تسميته بـ"أمراض السلطة"، من خلال دراسة معمقة لثلاثة سلوكيات اعتبرها ابن خلدون من أبرز مؤشرات انحدار الدولة وتحلل بنيتها السياسية والاجتماعية. وهذه السلوكيات هي: الانغماس في الترف والتبذير، والتفرد بالمجد والاستبداد بالرأي، والانقياد للغير وفقدان الإرادة المستقلة. ويتناول البحث هذه السلوكيات بوصفها ظواهر مركبة ذات جذور سيكولوجية واجتماعية وتاريخية، ويعتمد على منهج تحليلي تأويلي لقراءة المقدمة في ضوء السياق التاريخي والفكري الذي كتب فيه ابن خلدون، بالإضافة إلى مقاربتها مع نماذج سلطوية معاصرة في السياق العربي. وينطلق البحث من فرضية مفادها أن الدولة كيان عضوي يمر بمراحل نمو وانحدار شبيهة بكائن حي، وأن هذه "الأمراض السلطوية" تظهر غالباً في مرحلة الشيخوخة السياسية للدولة، وتشكل عوامل تسريع لانهارها إذا لم تُواجه بإصلاح جذري. كما يناقش البحث مدى تباين هذه الأمراض من دولة لأخرى من حيث الحدة، والسرعة، ودرجة التغلغل في الوعي الجمعي، ويحلل أثر السياقات الموضوعية مثل الاقتصاد، والتحالفات، والتاريخ السياسي، في تسريع أو إبطاء هذا الانحدار.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، الانغماس في الترف، التفرد بالمجد، الانقياد للغير.

Abstract

This study explores a critical dimension of Ibn Khaldun's political thought: what may be termed the "pathologies of power". It focuses on three behavioral patterns that Ibn Khaldun identified as key indicators of state decline and the disintegration of political and social cohesion: indulgence in luxury and extravagance, monopolization of glory and autocratic decision-making, and submission to foreign influence and the loss of sovereign will. The study adopts an interpretive-analytical approach to Ibn Khaldun's *Muqaddimah*, examining how these pathologies emerge and evolve, especially in the later stages of the state's life cycle. It argues that these phenomena are not isolated political mistakes but rather complex expressions of psychological, cultural, and structural transformations that accompany the aging of states and the erosion of collective solidarity (*ʿaṣabiyya*). The research further investigates how these "diseases of power" manifest differently across historical and contemporary Arab regimes, and how external conditions—such as economic instability, geopolitical subjugation, and institutional decay—can either accelerate or delay the onset of these dysfunctions. It raises key questions about the visibility of these pathologies, their impact on leadership consciousness, and the potential mechanisms for prevention or containment.

Keywords: Ibn Khaldun, Pathologies of Power, Indulgence in Luxury, Monopolization of Glory, Submission to Foreign Influence.

المقدمة:

يبدو واضحاً أن ما يصيب الإنسان على مستوى الفرد أو الجماعة من صلاح أو فساد، فهو نتيجة لما كسبته أيديهم واختارته عقولهم وسلوكته سلوكياتهم من قيم وممارسات. وإذا كانت الأنظمة الغذائية السليمة تثمر صحة واستقراراً وتمنح الجسد قوةً ومناعةً وطول عمر، فإن الأنظمة الغذائية السيئة، التي يكثر فيها الإفراط في السكريات والدهون والملح الأبيض، تقضي إلى الوهن والاضطراب وربما الموت المبكر.

وهكذا الشأن في السلطات السياسية: فبعضها ينتهج أنماطاً سلوكية رشيدة، تُثمر استقراراً سياسياً وعدالة اجتماعية ونموً اقتصادياً، فتصبح السلطة عاملاً للبناء والتماسك والازدهار، بينما تتحول سلطات أخرى إلى عبءٍ على مجتمعاتها، بما تمارسه من تبذير للموارد، واستبداد في القرار، وتبعية في الإرادة، فتكون أقرب إلى "السرطان السياسي" الذي ينخر جسد الدولة ويقودها إلى السقوط.

إن الاختلاف في أداء السلطات السياسية وتباين مساراتها التاريخية، بين أنظمة راشدة استطاعت الصمود أمام الأزمات، وأخرى متسلطة أو متعثرة سرعان ما انهارت، إنما يُعزى - بدرجة كبيرة - إلى أنماط السلوك القيادي الذي تنتهجه هذه الأنظمة. فليس كل نظام حكم يمتلك "جهاز مناعة سياسياً" يحول دون الوقوع في المزالق.

وكما أن بعض الأجساد تقاوم المرض وتتعاوى، وبعضها ينهار سريعاً، فإن الدول والأنظمة تتفاوت كذلك في قابليتها للانحدار أو القدرة على الاستمرار.

في هذا السياق التحليلي، يقدم ابن خلدون (1332-1406م) في مقدمته الشهيرة نموذجاً رائداً لفهم آليات نشوء الدولة وانحدارها، حيث شبه الدولة بكائن حي يمر بمراحل: النشوء، القوة، الترف، ثم الانهيار، وحدد بدقة ما يمكن تسميته بـ"أمراض السلطة"، وهي: الترف، التفرد بالمجد والاستئثار بالحكم والرأي، الانقياد للغير وفقدان السيادة والقرار.

هذه الثلاثية تمثل - في نظر ابن خلدون - أعراضاً متقدمة لمرحلة المرض السياسي والاجتماعي، التي ما إن تصيب السلطة حتى تضعف مناعتها الداخلية وتُسرع من خطوات تفككها، خصوصاً حين تتغلغل في الوعي الجمعي وتصبح جزءاً من ثقافة الحكم أو طبيعة القيادة. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى تشخيص هذه الأمراض في ضوء النموذج الخلدوني، والبحث عن متى تظهر؟ ولماذا؟ وكيف يمكن تفاديها؟

إشكالية الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من تساؤل مركزي مؤداه:

- لماذا تختلف السلطات السياسية في أعمارها وأثرها على المجتمعات؟ وما دور "أمراض السلطة" في تفسير هذا التفاوت في المصير؟

ومن هذا السؤال تتفرع مجموعة من الأسئلة الفرعية المتكاملة:

- كيف نشخص أمراض السلطة؟ وكيف نميز العليل منها من الصحيح؟ وما المقصود بمرض السلطة؟ وماهي أهم الأمراض التي تصيبها؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار أن السلطات السياسية تمتلك عمراً متساوياً؟ ولماذا تطول حياة بعض الدول بينما تقصر عند أخرى؟
- لماذا تموت بعض الأنظمة فجأة، بينما تتمكّن أخرى من الصمود أمام الأزمات؟
- لماذا تُعدّ بعض السلطات السياسية مثمرة لشعوبها، بينما تتحوّل أخرى إلى سرطان يفتك بالمجتمع من داخله؟
- ما المرحلة التي تبدأ فيها أمراض السلطة بالظهور؟ وهل تصيب القادة فقط، أم تنتسرب إلى الوعي الجمعي؟
- متى تبدأ أعراض هذه الأمراض بالوضوح؟ وما هي الدوافع النفسية والسياسية التي تدفع القادة للسقوط فيها؟
- ما أوجه حدة ومدة هذه الأمراض من دولة لأخرى؟ وما العوامل المؤثرة في هذه الفروق؟
- كيف تلعب الظروف الموضوعية (الاقتصادية، الجغرافية، التاريخية) دوراً في تسريع أو تأخير ظهور الأعراض؟
- وكيف يمكن للمجتمعات أو المؤسسات أن تُحصّن السلطة من الوقوع في هذه الأمراض؟
- تُعدّ هذه الأسئلة مفاتيح لفهم طبيعة الدولة في فكر ابن خلدون، ولتحليل الفروق الجوهرية بين المسارات السياسية لمجتمعات قد تبدو متشابهة ظاهرياً، لكنها تنتهي إلى مصائر مختلفة جذرياً.

أهداف البحث:

1. الكشف عن طبيعة "أمراض السلطة" في فكر ابن خلدون بوصفها ظواهر سياسية ونفسية مركّبة.
2. تحليل العوامل التي تؤدي إلى ظهور هذه الأمراض، والمرحلة التي تنشأ فيها ضمن دورة الدولة.
3. دراسة الفروق بين الدول والسلطات في حدة ومدة تأثير هذه الأمراض، وربطها بالسياق العام.
4. ربط التحليل الخلدوني بنماذج وسلوكيات سلطوية معاصرة في العالم العربي.
5. تقديم إطار تفسيري نقدي للاستفادة من النظرية الخلدونية في تشخيص وتحليل واقع الحكم والسلطة.

منهجية البحث:

- المنهج التحليلي التأويلي: لتحليل نصوص ابن خلدون والكشف عن دلالاتها السياسية والنفسية.

- المنهج التاريخي المقارن: لتفسير تجارب متعددة للسلطة تتباين في العمر والفاعلية.
- المقاربة السيكولوجية السياسية: لتفسير دوافع القادة وسلوكياتهم.
- المنهج السوسيولوجي النقدي: لربط الأمراض السلطوية بالبنية الاجتماعية والوعي الجمعي.

هيكلة البحث:

يتكون البحث من عدة مباحث ومطالب كالآتي:

- المبحث التمهيدي: المفاهيم الأساسية والإطار الإسلامي لفهم السلطة والانحدار السياسي في فكر ابن خلدون.
- المبحث الأول: داء التفرد بالمجد في فكر ابن خلدون وآثاره على الانحدار السياسي.
- المبحث الثاني: داء الترف في فكر ابن خلدون وآثاره على الانحدار السياسي.
- المبحث الثالث: الانقياد للغير في الفكر الخلدوني وآثاره على الانحدار السياسي.
- الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث التمهيدي: المفاهيم الأساسية والإطار الإسلامي لفهم السلطة والانحدار السياسي في فكر ابن خلدون

لا يمكن الولوج إلى أي تحليل علمي رصين لفكر ابن خلدون دون الوقوف بدايةً عند المفاهيم التأسيسية التي تشكّل العمق الدلالي لبنينته الفكرية، خاصة حين يتعلق الأمر بموضوع معقّد ومركّب كـ"السلطة" و"الانحدار السياسي". فهذه المفاهيم ليست مصطلحات تقنية فحسب، بل هي أدوات معرفية تتداخل فيها الأبعاد الفلسفية والدينية والتاريخية والنفسيّة، وتتطلب تفكيكاً وتأصيلاً قبل استخدامها في المقاربة التحليلية؛ لذا، يأتي هذا المبحث التمهيدي ليعرّف هذه المفاهيم ويؤصلها، ويبين الإطار المرجعي الإسلامي الذي ترتكز عليه الدراسة.

أولاً- أمراض السلطة:

إن مصطلح "أمراض السلطة" هو مركب إضافي يتكوّن من كلمتين تحمل كلّ منهما دلالة مستقلة، لذا يلزم قبل بيان معناه المركب الوقوف على تفسير كل مفردة منهما على حدة في ضوء المعاجم اللغوية والفكر السياسي.

1- مفردة "المرض" (مرض) :

المرض لغةً هو: "خروج الجسم عن حدّ الاعتدال الطبيعي في البنية أو الوظيفة، ويُستعمل مجازاً في الأحوال النفسية والأخلاقية والاجتماعية أيضاً". وقد جاء في لسان العرب لابن منظور:

"المرض: سقم خلاف الصحة، وقد يكون في الأجسام كما يكون في القلوب، قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾، أي شك ونفاق وفساد" (ابن منظور، لسان العرب، 231/7).

وقال الراغب الأصفهاني في مفردات ألفاظ القرآن: "المرض: حالة تخرج بها الطبيعة عن حد الاعتدال، ويستعار للقلب والنفس فيقال مرض الجهل ومرض النفاق" (الأصفهاني، المفردات، 765).

2- مفردة "السلطة" (سلط):

وهي من الجذر "سَلَطَ"، الذي يدل على القهر والتمكين.

قال ابن فارس في مقاييس اللغة: "سَلَطَ: السين واللام والطاء أصل واحد يدل على القهر والغلبة، ومنه السلطان، لأنه يتسلط" (ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: سلط، 95/3). وقال ابن منظور: "السلطان: الحجة، والسلطان أيضاً الوالي والحاكم، وسُمي سلطاناً لأنه ذو تسلط على الناس" (لسان العرب، مادة: سلط، 320/7).

كلمة "السلطة" ومعانيها في فكر ابن خلدون والسياسة الشرعية:

فمن الصعب أن نتفق على كلمة أو مفهوم متفق عليه في الفكر السياسي الإسلامي يعبر عن السلطة السياسية ونظام الحكم، والتعبيرات مختلفة اللفظ ومتحدة المعنى، فقط للتوضيح نورد بعض الأقوال بهذا الصدد، كما قال الخَيْرِيتِي: (د.ت: 109) "اعلم أن الإمام اسم لمن أؤتم به، والمُراد منه: الخلافة، وهي: رياسة".

وقال أبو جيب (1988م: 24) في تعريف الإمامة: "رئاسة المسلمين". وَقَالَ الْعَلَمَةُ الْأَصُولِي الْمُحَقِّقُ السَّعْدُ النَّقَّارَانِي (1419م، 271/2) في متن مَقَاصِدِ الطَّالِبِينَ، في علم أصول عقائد الدين: "الإمامة، هي رئاسة عامة في أمر الدين والدُّنْيَا خِلاَفَةً عَنِ النَّبِيِّ". وَقَالَ الْعَلَمَةُ الْفَقِيه أَبُو الْحَسَنِ عَلِيّ بن مُحَمَّدٍ الْمَاوَرِدِيّ (د.ت: 15) في كتابه الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ: "الإمامة مَوْضُوعَةٌ لَخِلاَفَةِ النَّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا" قال الجويني (1401هـ: 2) "الإمامة رِياسة تامة، وَرَعَامَةٌ عَامَّةٌ، تَتَعَلَّقُ بِالْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ، فِي مُهِمَّاتِ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا. مُهِمَّتُهَا حِفْظُ الْحَوَازَةِ، وَرِعَايَةُ الرِّعَايَةِ، وَإِقَامَةُ الدَّعْوَةِ بِالْحُجَّةِ وَالسَّيْفِ، وَكَفُّ الْخَيْفِ وَالْخَيْفِ، وَالْإِنْتِصَافُ لِلْمَظْلُومِينَ مِنَ الظَّالِمِينَ، وَاسْتِيفَاءُ الْحُقُوقِ مِنَ الْمُتَمَتِّعِينَ، وَإِيفَاؤُهَا عَلَى الْمُسْتَحَقِّينَ". وصرح خلاف (1988م: 59) بأن الألفاظ والتعبيرات التي تعبر عن مفهوم نظام الحكم والسلطة السياسية متعددة ومتشعبة ومتقاربة المعنى، حيث قال: "الإمامة الكبرى والخلافة وإمارة المؤمنين ألفاظ مترادفة على معنى واحد، رسمه العلماء بأنه رياسة عامة في الدين والدنيا، قوامها النظر في المصالح، وتدبير شؤون الأمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا. والبحث في هذا الموضوع ذو شعب متفرقة، والباحثون أفاضوا القول فيه من جميع نواحيه".

ويرى ابن المبرّد الحنبلي (2011م: 23) كلمة "المُلك" أول تعبير استخدم للتعبير عن الدولة ونظام الحكم، حيث قال: "أول مُسمّيات كبير الحكام: الملك: وهو أول الأسماء في الجاهلية والإسلام، وهو بفتح الميم وكسر اللام، وفتح اللام من الملائكة، وهو من المُلك -بضم الميم وسكون اللام-، قال الله -عزّ وجلّ-: {تُؤَيِّدُ الْمُلُوكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلُوكَ مِمَّنْ تَشَاءُ} [آل عمران: 126]، وقال الله -عزّ وجلّ-: {وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي} [ص: 135]، واتجه رشيد رضا (د.ت: 17) في الاتجاه نفسه وقال: "الخُلَافَة، والإمامة العُظْمَى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كَلِمَات مَعْنَاهَا وَاحِدٌ، وَهُوَ رِئَاسَةُ الْحُكُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْجَامِعَةِ لِمَصَالِح الدِّينِ وَالْدُّنْيَا". وقال محمد رشيد رضا: (999م: 218/11) "وَكَلَام سَائِر عُلَمَاءِ الْعُقَائِدِ وَالْفُقَهَاءِ مِنْ جَمِيعِ مَذَاهِبِ أَهْلِ السُّنَّةِ لَا يَخْرُجُ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى".

بينما قال السديري (1425هـ: 55/1) في تعريف الدولة: "شعب مستقر على إقليم معين، وخاضع لسلطة سياسية معينة، وهذا التعريف يتفق عليه أكثر الفقهاء لأنه يحتوي العناصر الرئيسية التي لا بد لقيام أي دولة منها، وهي الشعب، والإقليم والسلطة وإن اختلفوا في صياغة التعريف، ومرد هذا الاختلاف إلى أن كل فقيه يصدر في تعريفه عن فكرته القانونية للدولة".

لم يستخدم ابن خلدون لفظ "السلطة" بحد ذاته، بل عبّر عنها غالباً بمصطلح الملك حيث قال: "وذلك لأنّ الملك إنّما يحصل بالتغلب، والتغلب إنّما يكون بالعصبية" (ابن خلدون، 1971م: 197/1).

استخدم ابن خلدون في المقدمة مصطلح "الدولة" ومشتقاته في سياقات متعددة ومتنوعة، وهو بذلك لا يلتزم بدلالة واحدة ثابتة، بل يوظف المصطلح ضمن شبكة من المفاهيم المتقاربة كالملك، السلطان، الإمارة، الأمر، وغيرها، بحسب المقام والسياق التاريخي أو التحليلي.

3- المعنى المركب: أمراض السلطة:

يتشكل مفهوم "أمراض السلطة" من تركيب مجازي يدل على الخلل أو الانحراف الذي يصيب بنية الحكم وممارسات القيادة السياسية، سواء من حيث شرعيتها أو سلوكها أو علاقتها بالمجتمع. ويُستعمل للتعبير عن حالات الاستبداد، الفساد، غياب المشاركة، احتكار القرار، انهيار القيم المؤسّسة للحكم.

في هذا السياق، فإن "أمراض السلطة" في الفكر الخلدوني تعني: التحولات الانحرافية التي تصيب "الملك" نتيجة غلبة الهوى، وتراخي العصبية، وتبدّل المقاصد من العمارة إلى الاستئثار، مما يؤدي إلى فساد الحكم، وانهيار الدولة، وانحلال العمران. وعبر عنها ابن الأزرق الغرناطي (د.ت: 200/2-201) بالعوائق المنذرة بدوام الملك.

وقد تبّنى بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين هذا المفهوم بصياغات حديثة، فأشار عبد الرحمن الكواكبي (2006م: 29-30) في كتابه طبائع الاستبداد إلى أن "الاستبداد مرضٌ يتغلغل في جسد الأمة فيشل إرادتها ويطمس عقلها ويستنزف قواها"، حيث يقول: "فوجدتُ أفكار سرّاء القوم في مصر كما هي في سائر الشّرق خائضةً عباب البحث في المسألة الكبرى، أعني المسألة الاجتماعية في الشّرق عمومًا وفي المسلمين خصوصًا، إنما هم كسائر الباحثين، كلٌّ يذهب مذهبًا في سبب الانحطاط وفيما هو الدواء. وحيثُ إنني قد تمخّصتُ عندي أنّ أصل الدّاء هو الاستبداد السّياسي ودواؤه دفعه بالشّورى الدّستورية".

ومن ناحيته يرى مالك بن نبي (بن نبي، 2002: 71). في حديثه عن "قابلية للاستعمار"، حيث عدّ: "تفكك السلطة الأخلاقية والدينية والسياسية سببًا في قابلية المجتمعات للانهيّار"، كما أن المفكر المعاصر محمد عمارة يؤكد أن "السلطة حين تتحول من تكليف إلى تشريف، ومن أمانة إلى غنيمة، فإنها تصاب بأمراض الطغيان والفساد وفقجان المعنى الإسلامي للسيادة" (عمارة، 2004: 113).

ثانيًا: مفهوم السلطة السياسية عند ابن خلدون:

مفهوم "الانحدار السياسي":

التحليل اللغوي للمركب:

الانحدار: من مادة (ح د ر) ويعني الميل إلى الأسفل، ويُستخدم مجازًا للدلالة على التراجع والانهيّار بعد صعود (عمر، 2008م: 458/1)، و(الحميري، 1999م: 1369/3).

السياسي: منسوب إلى "السياسة"، وهي لغةً: تدبير شؤون الرعية. واصطلاحًا: فن إدارة الدولة والمجتمع وتوجيه السلطة ضمن أطر شرعية أو واقعية. ينظر: (عبد المنعم، 1999م: 307/2).

الانحدار السياسي هو عملية تآكل تدريجية تصيب نظام الحكم، تبدأ من ضعف العصبية أو الحاضنة الاجتماعية، وتستكمل بتحوّل السلطة إلى أداة استئثار لا تمثل المجتمع، وتبلغ ذروتها بانهيّار العمران والمؤسسات. وهو مفهوم مركزي في فكر ابن خلدون، وتقاطعه نظريات كثيرة في السياسة والتاريخ وعلم النفس الاجتماعي.

قال الكواكبي (2006م: 141): "الحركة سُنّة دائبة في الخليقة بين شخوص وهبوط. فالترقي هو الحركة الحيوية؛ أي حركة الشخوص، ويقابله الهبوط وهو الحركة إلى الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب. وهذه السُنّة كما هي عاملة في المادة وأعراضها، عاملة أيضًا في الكيفيات ومرغباتها".

وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يستعمل مصطلح "أمراض السلطنة" بصيغته المعاصرة، إلا أنه عبّر عن مضمونه بوضوح من خلال مفردات مثل "الهرم"، و"الفساد"، و"الهلاك". فقد صوّر الدولة بوصفها كائناً حياً يمر بمراحل النشوء، فالقوة، فالضعف، ثم الهرم، حيث تفقد العصبية، وتفسد السياسة، وتؤول إلى الزوال. وقد عبّر عن ذلك بقوله: "إذا استحكم المرض في الدولة فهزمت، ولم يُرج لها شفاء" (المقدمة: 314). ومفهوم "الهرم" بهذا السياق يقابل ما يُعرف اليوم بـ "أمراض السلطنة" من فساد النخب، وضعف الشرعية، وانحراف مقاصد الحكم، وصولاً إلى هلاك الدولة.

وبناءً على ما سبق، يتبين أن مصطلح "الانحدار السياسي" وإن لم يرد بهذه الصيغة في المدونات التراثية، إلا أن مضمونه كان حاضراً بقوة، لا سيما عند ابن خلدون الذي عبّر عنه بتعبير "هرم الدولة" وفساد سلطانها. فالانحدار السياسي في دلالاته اللسانية والفكرية يُشير إلى تدهور بنية السلطة وانحرافها عن مقاصدها الأصلية، وهو ما يُفضي في النهاية إلى تفكك العمران وزوال الدولة.

المبحث الأول: داء التفرد بالمجد في فكر ابن خلدون وأثاره على الانحدار السياسي

المطلب الأول: مفهوم التفرد بالمجد

يُقصد بـ "التفرد بالمجد" في السياق السياسي أن يسعى الحاكم أو القائد إلى احتكار مظاهر العظمة والفضل والانتصار، فلا يشارك فيها أحد من أهل الدولة أو بطانته، سواء من القادة أو العلماء أو وجهاء العصبية. وهو نوع من التمرکز حول الذات وتضخيم الأنا السياسية، حيث يُحوّل الحاكم الإنجازات العامة إلى أمجاد شخصية، ويحصر الشرف السياسي والإداري والعسكري في ذاته دون غيره.

إنّ مصطلح "التفرد بالمجد" يرد في مقدمة ابن خلدون بصيغ متعددة، ويقصد به الانفراد بالرأي وعدم الأخذ بالشورى، وهذا عكس ما أرشدنا الله إليه، حيث قال الله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} [آلِ عِمْرَانَ: 159] قال النجدي (1996م: 471/1): "أمر الله عز وجل نبيه - صلى الله عليه وسلم - أن يشاور أصحابه في الأمور وهو يأتيه وحي السماء، لأنه أطيّب لأنفس القوم، وأن القوم إذا شاور بعضهم بعضاً وأرادوا بذلك وجه الله، عزم لهم على أرشده".

يرى ابن خلدون (1981م: 208/1) أن الملك لا يقوم إلا على العصبية، والعصبية - كما يقرر - لا تكون وحدة مجردة بل هي حاصل تكافؤ أو تغلب عصابات متعددة، تندمج في كيان واحد بفعل الغلبة. ويشبّه هذا الاندماج في العصبية العامة بالمزاج الطبيعي في الكائنات الحية، وهو تشبيهه بالغلبة؛ حيث كما أن المزاج يتكون من عناصر أربعة (الماء، الهواء، النار، التراب) يجب أن

تهيمن فيه إحدى العناصر لتنتج طبيعة مستقرة، فذلك العصبية لا تستقر وتصبح صالحة للحكم إلا إذا غلبت عصبية واحدة سائر العصبيات الأخرى وأخضعها.

إن هذه العصبية الغالبة هي التي تمثل الطاقة المركزية للدولة الناشئة، ويكون رئيسها غالباً من أهل بيت الرئاسة، إذ يتعين عليه قيادة هذه العصبية الشاملة. وهنا تظهر إحدى أعظم مقولات ابن خلدون في علم السياسة: أن من يتولى هذا الموضع القيادي، ما إن ينفرد بالسلطة ويستتب له الأمر، حتى تغلب عليه طبيعته الحيوانية؛ أي تلك الغريزة الأولية في النفس البشرية التي تميل إلى الكبر والأنفة والعدوان، إذا لم يكن هناك رادع ديني أو عقلي أو قيمي.

إن هذا التحول السيکولوجي من مجرد قائد لعصبية إلى متأله في نفسه يُمثّل - بحسب ابن خلدون - منطقاً طبيعياً في تطور الدولة؛ فبمجرد أن يشعر الرئيس بأنه قد غلب، يبدأ في أن يأنف من مشاركة الآخرين ممن ساهموا معه في الغلبة، وتتحول السياسة إلى تفرد وتحكم وقهر لبقية العصبيات. فتصبح العصبيات التابعة - التي دخلت ضمن العصبية الكبرى - مقموعة ومدفوعة بعيداً عن المشاركة في "المجد"، أي الشأن السياسي والسلطوي.

ويؤكد ابن خلدون (1981م: 209/1) على أن هذا السلوك ليس عرضاً شخصياً، بل هو جزء من بنية الدولة الناشئة نفسها، إذ يصفه بأنه "سنّة الله التي قد خلت في عباده". أي أن انفراد السلطة بالمجد، وتهميش الشركاء السياسيين، مرحلة حتمية في تطور الدول، قد تقع مع أول ملك، أو لا تتحقق إلا في عهد الملك الثاني أو الثالث، حسب حجم مقاومة العصبيات الأخرى.

لا يتحدث ابن خلدون عن التفرد في القرار السياسي فقط، بل عن احتكار رمزي ومعنوي لأمجاد الدولة، حيث يُقصى الآخرون عن الشرف، وتُجرّد الجماعة من الشعور بالمساهمة في بناء الكيان السياسي، ما ذهب إليه ابن خلدون من تعييب التفرد بالمجد يتماشى مع مضمون الديمقراطية الحقيقية، لأن عكس التفرد بالمجد هو مشاركة الآخرين، وهذه المشاركة وعدم احتكار السلطة هما جوهر الديمقراطية. كما قال المهدي (2006م: 32) في سياق تعريف الديمقراطية:

"تأتي الديمقراطية رديفة للشورى في بعض الوجوه، من حيث إعطاء حق المشاركة للشعوب في صناعة القرار وإدارة شؤون الحكم، عدا أن الشورى نظام تميزت به الشريعة الإسلامية باعتباره جزءاً من العقيدة، بينما الديمقراطية نظام وضعي أي من وضع الإنسان فهي نظام سياسي اجتماعي غربي النشأة عرفه الغرب من الحقبة اليونانية ودخل عليه تطوير في الحضارة المعاصرة."

ويصرّح ابن خلدون في نصه بأن الانفراد بالمجد والتسلط على العصبيات الأخرى ليس مجرد اختيار سياسي، بل هو أمر ينبع من "الطبيعة الحيوانية التي في البشر". ويعني بذلك الجانب

الغريزي الفطري في الإنسان الذي يدفعه نحو الهيمنة والاستئثار، خاصة عندما تغيب الموانع الشرعية أو العقلية أو الاجتماعية.

قال الطرطوشي (1872م: 56): قال بعض الحكماء: "ما رأيت متكبراً إلا تحول داؤه في عيني أني أتكبر عليه. واعلم أن الكبر يوجب المقت، ومن مقتته رجاله لم يستقم حاله، ومن أبغضته بطانته كان كمن غص بالماء، ومن كرهته الحماة تطاولت إليه الأعداء. وأما الإعجاب فيحمله على الاستبداد بالرأي وترك مشاورات الرجال."

وهنا يظهر البعد القرآني العظيم الذي أدرك هذه الفطرة وحدد آلية ضبطها؛ فجاء مبدأ الشورى كصمام أمان اجتماعي وسياسي يمنع هذا الميل الطبيعي نحو التفرد والاستبداد. قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159].

فالشورى في هذا السياق ليست مجرد مظهر تشاوري شكلي، وإنما تشريع مُضاد لميل الإنسان الغريزي نحو الانفراد بالقرار والسلطة. إنها تدخل في صلب الإصلاح السياسي والاجتماعي، كونها تضبط القوة السياسية ضمن نطاق جماعي يتيح الرقابة والتوازن بين قوى المجتمع، فتمنع بذلك تفرد الحاكم بـ"المجد السياسي"، وهو المفهوم الذي يشير إليه ابن خلدون في عباراته.

وقال الحجازي (1413م: 302/1) تعقيباً على آية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]، "الاستشارة من كمال العقل وبعد النظر وحسن السياسة."

من المنطق عليه أن انفراد السلطان بأسباب العظمة، والفضل، والانتصارات، دون إشراك سائر أهل الدولة فيها، سواء في التخطيط أو التنفيذ أو حتى في التكريم والذكر سيؤدي المنفرد إلى حالة الإعجاب والاحتجاب، كما قال الطرطوشي (1872م: 57) نقلاً عن الأوزاعي: "يهلك السلطان بالإعجاب والاحتجاب"، ثم قال: "فالاحتجاب هو أدخل الخلال في هدم السلطان وأسرعها خراباً للدول، فإنه إذا احتجب السلطان فكأنه قد مات، لأن الحجب موت حكمي فتعبث بطانته بأرواح الخلائق وحريمهم وأموالهم، لأن الظالم قد أمن أن لا يصل المظلوم إلى السلطان. ومعظم ما رأينا في أعمارنا وسمعنا من دخول المفاصد على الملوك في حجبهم عن مباشرة الأمور، ولا تزال الرعية ذا سلطان واحد ما وصلوا إلى سلطانهم، فإذا احتجب فهناك سلاطين كثيرة" (الطرطوشي، 1872م: 57).

ونقل ابن حداد الموصلي (1996م: 168) مقولة عن عبد الملك بن مروان، وقال: "قال عبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ: "أَنْ أَخْطِئْتُ وَقَدْ اسْتَشِرْتُ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُصِيبَ وَقَدْ اسْتَبَدَدْتُ بِرَأْيِي، فَأَمْضِيهِ عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ؛ لِأَنَّ الْمُقَدَّمَ عَلَى رَأْيِهِ يَزِرِي بِهِ أَمْرَانِ: تَصَدِّيقُهُ رَأْيَهُ الْوَاجِبَ عَلَيْهِ تَكْذِيبُهُ، وَتَرْكُهُ مِنَ الْمَشُورَةِ مَا يَزِيدُ فِي أَمْرِهِ بَصِيرَةً". قال عودة (1981م: 194): "ولقد أوجب الله على رسوله - وهو

الذي ينزل عليه الوحي بالتشريع والتوجيه وحل المشكلات - أن يستشير المسلمين فقال: - جَلَّ شَأْنُهُ - {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} [آل عمران: 159]. فأمره أمرًا جازمًا بأن يستشيرهم، وما أمر الله نبيه - صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بالمشارة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشورة من الفضل، وأن يحملهم على الاقتداء بالرسول، وأن يرفع من أقدارهم بإشراكهم في الحكم، وتعويدهم على مراقبة الحكام، وأن يَحُولَ بين الحكام والاستئثار بالحكم والتعالي على الناس .

قال مهدي (2006م: 141) في بيان قيمة الشورى: "فقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو المعني بالتبليغ والبيان والمنتبئ بالوحي كثير التشاور، حتى قال أبو هريرة رضي الله عنه: "ما رأيت أحدًا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم"، وقال الطرطوشي (1872م: 78) في بيان محاسن الشورى: "المستشير وإن كان أفضل رأيًا من المشير فإنه يزداد برأيه رأيًا، كما تزداد النار بالسليط ضوءًا الفرع الثاني".

ثم يقول (1872: 78): "ولا يمنعك عزمك على إنفاذ رأيك وظهور صوابه لك عن الاستشارة، ألا ترى أن إبراهيم الخليل عليه السلام أمر بذبح ابنه بعزم لا مشورة فيه، فحملة حسن الأدب وعلمه بموقعه في النفوس على الاستشارة فيه، فقال لابنه: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى { (الصفاف: 102). وهذا من أحسن ما يرسم في هذا الباب". وورد أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: "أنه قال عمر بن الخطاب: الرأي الواحد كالخييط السحيل، والرأيان خيطان مبرمان، والثلاثة لا ينقطعون" الأثر موقوف على عمر بن الخطاب، وليس حديثًا نبويًا مرفوعًا. لا يُعرف له إسناد متصل في كتب الحديث المسندة. معناه صحيح ومتسق مع قواعد الشورى الإسلامية ومبدأ تعدد الآراء في الحكم والسياسة. يُعد من الحكم السياسية المتداولة في التراث الإسلامي، ويكثر ذكره في كتب الأدب والآداب السلطانية ورد هذا الأثر موقوفًا على عمر بن الخطاب في عدد من المصادر، منها:

1. ابن عبد ربه. (د.ت). العقد الفريد (ج 1، 82). بيروت: دار الكتب العلمية.
2. ابن قتيبة الدينوري. (1390هـ/1970م). عيون الأخبار (ج 2، ص 230). بيروت: دار الكتب العلمية.
3. الخرائطي، محمد بن جعفر. (1391هـ/1971م). مكارم الأخلاق (ص 153). تحقيق: حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السعادة.
4. الغزالي، أبو حامد. (1405هـ/1985م). إحياء علوم الدين (ج 2، ص 339). بيروت: دار المعرفة.

المطلب الثاني: دوافع التفرد بالمجد وعمله النفسية والسياسية

يُحلل ابن خلدون ظاهرة التفرد بالمجد على أنها نتيجة لتحولات في نفسية الحاكم بعد تمكن الدولة واستقرار السلطان. فبعد مراحل الغزو والتأسيس التي تقوم على المشاركة والتكافل العصبي، يبدأ الحاكم في الميل إلى الانفراد، مدفوعاً بعدة دوافع:

1. شهوة التملك والظهور: إذ يرى الحاكم أن مجد الدولة هو مجده الخاص، وأن الانتصارات والإنجازات إنما تُنسب إليه وحده، لا إلى العصبية أو الدولة أو الشعب. فيرغب في احتكار الفضل، ويقصي من حوله تدريجياً.

وقد أشار "أبو نجيب الشيزري: "إلى هذا المعنى حين قال أبو نجيب الشيزري (د.ت: 185) "متى لم يملك المَلِك ضبط نفسه عن هَواها، وَهِيَ وَاحِدَةٌ لم يملك ضبط حواسه وَهِيَ خمس، وإذا لم يملك ضبط حواسه مَعَ قَلَّتْها وذَلَّتْها صَعِبَ عَلَيْهِ ضبط خاصته من أعوانه وعامته مَعَ كَثْرَةِ جمعهم وخشونة جانبهم، وَمَنْ لم يَضْبُطْ خاصته من أعوانه وهم نصب عَيْنَيْهِ لم يَضْبُطْ عامته من رَعِيته فِي أَقاصي بِلاده وَأطراف مَمْلَكَته، فَلَيْسَ من عَدُو بعد قهر النَّفْس أَحَقَّ بالقهر من الحَواسِ الْخمس لِأَنَّهُنَّ أعوان النَّفْس ودليلها إِلَى الشَّهَوَاتِ الموبقة، وَقَدْ رَأَيْنَا قُوَّةَ الحاسة الْوَاحِدَةِ مِنْهُنَّ على انفرادها إِذَا أَتَتْ على نفس من النَّفُوسِ القوية الحذرة أَلْهَتْها عَنْ مصلحتها حَتَّى توردها حِيَاضُ الْمَوْتِ فَكَيْفَ بَهَا إِذَا اجْتَمَعَتْ خُمْساً".

إن هذه الإشارة البليغة تربط بين الانفلات الداخلي النفسي وبين فشل الحاكم في إدارة شؤون دولته، فتغلبه شهواته، فيتحول المجد إلى نزعة فردية لا مؤسسية

قال الماوردي (د.ت: 115): "وَيَنْبَغِي لِلْمَلِكِ أَنْ يُقِيمَ رَعِيته مَقَامَ عِيَالِهِ وَاللَّذِينَ بِهِ فِي ارْتِيادِ مَوَادِهِمْ وَإِصْلَاحِ مَعَاشِهِمْ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ، وَحَذْفِ الْأَذَى عَنْهُمْ، وَلَا يَهْمَلُ خَالَهُمْ وَيَصْرِفُ نَفْسَهُ عَنْ تَقَدُّ شَأْنِهِمْ، فَيَصِيرُوا رعية قهر وفريسة دهر تتشذب أحوالهم غَفْلَةَ السُّلْطَانِ وَحوائج الزَّمان". ثم قال (د.ت: 116): "وَكُتِبَ عمر بن الخطاب رضوان الله عَلَيْهِ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ أَنَّ أَسْعَدَ الرُّعَاةِ من سَعِدَتْ بِهِ رَعِيته، وَأَشْقَاهُمْ فِي الدَّارَيْنِ من شَقُوا بِهِ، وَإِنَّكَ إِنْ تَرْتَعَ عَمَالِكَ فَيَكُونُ مِثْلَكَ مِثْلَ الْبَهِيمَةِ رَأَتْ أَرْضًا خَضِرَاءَ وَنَبَاتًا حَسَنًا فَرْتَعْتَ تَلْتَمِسُ السَّمْنَ وَإِنَّمَا حَتَفَهَا فِي سَمْنِهَا".

تفرد الحاكم بالمجد ليس مجرد خطأ إداري أو نزوة سلطانية، بل هو في جوهره امتداد للطبيعة العدوانية والاجتماعية في الإنسان، كما قرر ابن خلدون (1981م: 54/1، 594/1) في أكثر من موضع، حيث يرى أن الإنسان مفطور على الاجتماع لما فيه من النقص والاحتياج، ومفطور على العدوان لما فيه من الغريزة، ولا يضبط هذا التوتر إلا بوجود وازع رادع. فالوازع إنما هو لما في الطباع من العدوان، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من وازع يكون رادعاً لهم ويحملهم على ما فيه مصلحتهم ومنفعتهم، ووازع الدين أتم وازع (ابن خلدون، 1981م: 54/1).

وأشار الغزالي (1988م: 44) للإنسان عامة وللملوك وقادة الناس خاصة، حيث قال: "فيجب على الإنسان أن يزرع بذر الإحسان، وأن ينزه نفسه العيوب الفاحشات، والخطايا الموبقات، لا سيما الملوك ليبقى بعدهم حسن الاسم، وصالح الرسم، لئلا ينكر بالقبيح".

واتجه في الاتجاه نفسه ابن الأزرق (د.ت: 89/1) متأثرًا بالفكر الخلدوني بهذا الصدد وقال: "أن الاجتماع الإنساني لا بد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية، بما يكون له من سطوة السلطان وقهره". حين يفقد الحاكم هذا الوازع الداخلي - خصوصًا الديني منه - ينجح إلى التفرّد، وتتحول الدولة إلى مزرعة شخصية، مما يُضعف العصبية ويُمهّد لانهايار الملك.

إن الرئيس عندما يتكرر حوله الثناء والإطراء، ويُغذى يوميًا بشعور التفوق والعظمة، تتضخم لديه "الأنا السياسية"، حتى يعتقد أن الدولة لا تقوم إلا به، وأن أي إنجاز هو من صنعه وحده، ونستطيع أن نسمي تلك الحالة بنرجسية السلطة.

أشار الماوردي (1981م: 180) إلى نرجسية القادة والملوك، حيث قال: "قال بعض الحكماء لو كانت الملوك تعرف مقدار حاجتهم إلى ذوي الرأي من الناس مثل الذي يعرف أهل الرأي من حاجتهم إلى الملوك، لم أر عجا أن ترى مواكب الملوك على أبواب العلماء كما ترى مواكب العلماء على أبواب الملوك".

2. الخوف من التهديد وفقدان السيطرة:

ينشأ عند بعض القادة شعور داخلي بأن التفويض أو تقاسم المجد مع غيره يُضعف سلطته، فيدفعه هذا إلى احتكار المجد حتى لا يُنسب الفضل لأحد غيره.

أشار الكواكبي (2006م: 68) إلى أن المستبد يخاف من رعيته، أكثر مما يخافون منه، فهو وإن تظاهر بالعظمة، إلا أنه في قرارة نفسه يرتجف من سطوة كلمة الحق، لأنه يعلم أنها إن خرجت بصدق، أسقطته. ولذلك يسعى لزرع الوهم والخوف في نفوسهم، ليُبقيهم أسرى لعظمته المزعومة. أما خوفهم منه فهو خوف حقيقي، لأنه يملك البطش والتنكيل والقهر. الكواكبي يميز هنا بين خوف المستبد الوهمي، الذي ينبع من داخله، من هشاشة سلطته، ومن فقدانه للشرعية. وبين خوف المحكومين الواقعي، الذي ينبع من قدرتهم المحدودة، وخشيتهم من القمع المادي المباشر. وقد عبّر عن هذا الفرق بين هذين الخوفين بعبارات فلسفية بليغة، تدل على وعيه بـ "علم النفس السياسي".

وعبر الكواكبي (2006: 46) مرة أخرى عن التكتيكات والحيل السياسية لإخضاع الرعية حيث يقول: "إنّ السّياسيين يبنون كذلك استبدادهم على أساس من هذا القبيل، فهم يسترهبون الناس بالتّعالي الشّخصي والتّشامخ الحسّي، ويُدّلّلونهم بالقهر والقوّة وسلب الأموال حتّى يجعلونهم خاضعين

لهم، عاملين لأجلهم، يتمتعون بهم كأنهم نوع من الأنعام التي يشربون ألبانها، ويأكلون لحومها، ويركبون ظهورها، وبها يتفاخرون".

ويشير ابن خلدون (1981: 561/7) إلى إشارة علمية ولطيفة دقيقة بحركة الناس وردود أفعالهم تجاه سياسة البطش. ويرى بأن الاستبداد السياسي والشدة في الحكم تُنتج في الخفاء عزوفاً وانحرافاً باطنياً من الناس عن السلطان، حتى وإن أظهروا الولاء علناً. وأشار إلى هذه النقطة الطرطوشي (1872: 118)، حيث قال: "إذا عدل السلطان ملك قلوب الرعية، وإذا جار لم يملك منهم إلا التصنع والرياء".

3. غياب الرقابة وسكوت الرعية:

يُعدّ غياب الرقابة الشعبية ورضا الجماهير السلبي أو صمتهم عن التجاوزات السلطوية من أهم الأسباب التي تُفضي إلى تفرد السلطة السياسية بالمجد وتحول الحكم إلى نمط استبدادي مغلق. فحين تغيب أعين الجماهير عن محاسبة السلطة، وتضعف المشاركة الشعبية الحقيقية في صناعة القرار، يتضخم شعور الحاكم بالأحقية الحصرية في الإنجاز والفضل، ويبدأ في احتكار الرمزية والمكانة والإنجازات الوطنية، باعتبارها جزءاً من ذاته لا من كيان الدولة أو المجتمع.

وقد نبّه إلى هذا المعنى المفكر الإصلاحي عبد الرحمن الكواكبي، حين قال: "أي سلطة لا تخضع لمراقبة شديدة من الجمهور فإنها تتحاز إلى التفرد والاستبداد" (الكواكبي، 2006: 39).

وهذه القاعدة السياسية المستخلصة من التجربة الإسلامية والإنسانية معاً، تقرر أن الرقابة هي شرط التوازن بين الحاكم والمحكوم، وغيابها يعني تحول السلطة إلى ذات مغلقة ومتعالية، تستمد شرعيتها من ذاتها لا من الأمة.

ويؤكد هذا المعنى أيضاً الطرطوشي (ت 520هـ) في كتابه سراج الملوك، حيث يربط بين انحراف السلطة وفساد الأمة نفسها، ويورد القول المشهور:

"لم أزل أسمع الناس يقولون: "أعمالكم عمالكم، كما تكونون يؤلى عليكم، حتى ظفرت به في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِغُضِّ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ}" [الأنعام: 129] (الطرطوشي، 1872: 74) و(ابن الأزرق، د.ت: 79/1)، فهذه الآية الكريمة وما علّق عليه الطرطوشي من أثرها تُقرّر أن السكوت الشعبي عن الظلم والانحراف السلطوي ليس مجرد خطأ سلبي، بل هو فعل يستجلب عقوبة قدرية وسُنّية بتسليط ظالم آخر عليه. ومن ثم، فإن الجماهير التي تصمت عن تفرد الحاكم بالمجد، وتُشاهد الاستئثار دون أن تُحرّك صوتاً أو تُبدي اعتراضاً، تشارك ضمناً في جريمة التفرد، وتتحمل مسؤولية سياسية وأخلاقية تجاه مستقبل الدولة.

يقرر ابن خلدون (1971م: 236/1) أن الحاكم إذا كان قاهرًا، منقَّبًا عن عورات الناس، مشددًا في العقوبة، فإن ذلك يُنتج حالة من الخوف والذل في المجتمع، تؤدي إلى تفشي الكذب، والمكر، والخديعة، وفساد البصائر، بل وربما إلى خذلان السلطان في مواضع الحرب، بل واغتياله في نهاية المطاف.

قال الغزالي (1988م: 22) في كتابه التبر المسبوك في نصيحة الملوك تحت فصل باسم: "ينبغي أن لا تقنع برفع يدك عن الظلم"، قوله: "لكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك، فلا ترضى لهم بالظلم فإنك تُسأل عن ظلمهم كما تُسأل عن ظلم". وهنا يكون السكوت عن ظلم الحاكم، وتجنب مواجهته أو نصحه أو الوقوف في وجهه، ليس موقفًا محايدًا، بل سلوكًا مأزومًا ينتج تواطؤًا عامًا، يؤدي إلى تآكل عصبية الدولة من الداخل، وفساد نظامها السياسي والاجتماعي. يقول ابن خلدون: "فإنَّ الملك إذا كان قاهرًا باطشًا بالعقوبات... شملهم الخوف والذل، ولانوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم... وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافع، ففسدت الحماية بفساد النيات" (ابن خلدون، 1981م: 236/1). من هذا المنظور، السكوت الجماعي ليس استسلامًا فحسب، بل هو آلية فاعلة في انهيار الدولة، لأنه يُفسد النيات، ويحول دون وجود حماية صادقة، أو ولاء حقيقي... وبهذا؛ تتضح لنا الرؤية السننية المتكاملة: أن استبداد السلطان لا ينشأ فقط من داخله، بل من غياب الرادع الشعبي عنه، ومن استعداد الناس للتنازل عن حرياتهم تحت وطأة الخوف والذل!

ويمكن القول، خلاصة لما سبق ذكره أن السلطان القاهر يزرع الخوف لدى الناس، فيلوثون بالكذب والمكر والخديعة، ويفسد المجتمع أخلاقًا، وتقصد البصائر والنيات، ويسكت الناس عن الظلم، فلا نصح ولا معارضة، وتقصد الحماية وتتفكك العصبية التي تجعل الدولة تتهاور من داخلها.

4. إقصاء أهل العصبية واستبدالهم بالمصطنعين كاستراتيجية للانفراد بالمجد:

يرى ابن خلدون (1981م: 230/1) أن الدولة تمرّ في طورها الأول بمرحلة الشراكة بين السلطان وأهل عصبية، حيث يُعتمد عليهم في الحكم والحرب والجبابة، لكن ما إن يظهر الاستبداد والانفراد بالمجد حتى يبدأ السلطان بإقصاء قومه عن المشاركة، ويستبدلهم بالموالي والمصطنعين من خارج عصبية، فيقول: "فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم والانفراد بالمجد، ودافعهم عنه بالمراح، صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج... إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم..." (ابن خلدون، 1981م: 230/1). يُحلّل ابن خلدون (1981م: 231/1) أثر التفرد بالمجد على تماسك الدولة في المدى البعيد، مشيرًا إلى أن إقصاء رجال العصبية وتولية الأعاجم والموالي لا يُنتج استقرارًا سياسيًا، بل يؤدّن بمرض مزمن في جسم الدولة، إذ يقول: "وذلك حينئذ مؤذن باهتضام

الدولة، وعلامة على المرض المزمن فيها، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها" (ابن خلدون، 1981م: 231/1).

ويضيف أن هذه السياسة تُضعف ولاء أهل الدولة، وتُولد العداء الخفي، والأضغان السياسية ضد الحاكم، حتى تُصبح الدولة عزاً لغير من اجتلبه، وسلطة لغير من أسسها. يرى ابن خلدون (1981م: 261/1) أن نشأة الملك المستقل عن الخلافة تمثل لحظة تحوّل جوهري في طبيعة الحكم، حيث تنتقل السلطة من كونها شراكة جماعية تستند إلى العصبية الدينية، إلى تفرد سلطاني يقوم على عصبية خاصة بالحاكم نفسه. ويشير إلى أن هذا التفرد يبدأ حين تنفصل عصبية الملك عن عصبية الخلافة، فيقول: "وجدت بدون الملك أولاً، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة" (ابن خلدون، 1981م: 261/1).

ومن هذا المنطلق، يمكن فهم أن أحد الأسباب العميقة للتفرد بالمجد هو احتكار الحاكم لأدوات العصبية والنفوذ الرمزي بعيداً عن الأطر الشرعية والجماعية، مما يؤدي إلى انتقال الحكم من مشروع الأمة إلى مشروع الذات.

5. التعود على التسلط:

يعد سبباً ضمنياً معتبراً في الفكر الخلدوني لتفرد الحاكم بالمجد وانفراده بالسلطة، وإن لم يذكره ابن خلدون بهذه العبارة الحديثة، إلا أن تحليله لطبيعة السلطة وتطور الدولة يؤكد هذا المعنى بشكل صريح في عدد من المواضع، حيث يُبين كيف أن السلطة الجبرية، إذا استقرت، تتحول إلى عادة سياسية واجتماعية يتطبع بها الحاكم والرعية على حد سواء، فتُصبح التبعية والخضوع طبيعة مألوفة، والتسلط سلوكاً مبرراً.

يرى ابن خلدون (1971م: 232/1) أنه إذا استقرّ الملك في الدولة وتداولته الأجيال، وتبدّل الملك من طوره إلى طور الترف، صار الحكم جبرياً.... وهذا يعني أن التسلط لا يُولد فجأة، بل هو نتاج تراكمٍ تدريجي يبدأ من التوسع في السلطة، ثم الاستئثار، ثم يتحول إلى طبع سياسي دائم، أي إلى عادة. كما يوضح ابن خلدون (1981م: 230/1) أن الحاكم حين يُبعد أهل الشورى والفضل، ويُحيط نفسه بالمصطنعين والمنافقين، تُصبح صورة الحكم قائمة على التسلط والتفرد باسم المجد والهيبة، ويُسوَّق ذلك من خلال المظاهر والدعاية. وهذا ما يُقارب ما نُسَميه اليوم بالإعلام الرسمي والترويج الرمزي. ويقرر ابن خلدون (1981م: 482/1) قاعدة مهمة جداً: "الإنسان ابنُ عوائده ومحيطه، والطبع يكتسب بالتكرار. وبذلك فإن التعود على التسلط سواء من قبل الحاكم أو الرعية، هو نتيجة تراكمية للسكوت، ولضعف الممانعة، ولطول الألفة مع الظلم.

هذه جملة من الأسباب الجوهرية التي يبيّنها ابن خلدون لتفرد الحاكم بالمجد، استبداله أهل العصبية بالمصطنعين من خارج قومه، مما يُضعف روابط الدولة الداخلية ويُفسد العصبية التي بُني عليها الملك. ويضاف إلى ذلك سكوت الرعية وخضوعهم للبطش، مما يؤدي إلى شيوع الكذب والنفاق، وتآكل الحماية، وفساد النيات. كما يُشير إلى أن الحكم الجبري يُصبح عادة حين يتعوّد السلطان على التسلط، ويتطّبع المجتمع على الخضوع، فتُفقد روح المشاركة، ويُروّج التفرد بوصفه مجداً شخصياً لا مشروعية جماعية.

المطلب الثالث: آثار التفرد بالمجد

يرى ابن خلدون أن التفرد بالمجد من أخطر ما يُفسد العصبية ويُضعف بنیان الدولة من داخلها، إذ يحدث خللاً في التوازن القائم بين أطراف العصبية التي قام عليها الملك في مرحلته الأولى. ففي الفقرة التي قال فيها: "وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم وكبح من أعتتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفشل ربحهم، ورئموا المذلة والاستعباد، ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم عن الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواه، وقلّ إن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهناً في الدولة، وخضداً من الشوكة، وتقبل به على مناحي الضعف والهزم، لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها" (ابن خلدون، 1981م: 211/1).

يبين ابن خلدون أن انفرد فرد أو فئة ضيقة بالمجد (أي الشرف السياسي والمكانة والامتيازات) يُضعف روح المشاركة بين أهل العصبية، ويكسر روابط التضامن بينهم. فعندما يُقصى بقية أبناء العصبية عن العطاء والمجد، يشعرون بالغبن، ويتحولون من شركاء في السلطة إلى أدوات مستضعفة لا تنبالي بالدفاع عن الدولة، مما يؤدي إلى: فتور في الحماسة السياسية والعسكرية، اختلال التوازن الاجتماعي، تعوّد الأجيال اللاحقة على الخنوع والاتكال، ضعف الشوكة والهيبة العامة، بداية الانهيار التدريجي للدولة. إن هذه الظاهرة تمثل انتقال العصبية من مرحلة المشاركة الفعالة إلى مرحلة التهميش والانقسام الداخلي، وهو ما يعده ابن خلدون من مقدمات "الهزم السياسي"، حيث تبدأ الدولة في فقدان القدرة على الاستمرار، لا بسبب غزو خارجي، بل بسبب تفكك داخلي صامت تقوده نخبة متفردة بالمجد والثروة.

ويقول ابن خلدون (1981م: 350/1): "فإذا استفحلت طبيعة الملك وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه، قبض أيديهم عن الجبايات إلا ما يطير لهم بين الناس في سهمانهم، وتقل حظوظهم، إذ ذاك لقلة غنائهم في الدولة بما انكبح من أعتتهم. وصار الموالي والصنائع مساهمين لهم في القيام بالدولة وتمهيد الأمر، فينفرد صاحب الدولة حينئذ بالجباية أو معظمها، ويحتوي على الأموال ويحتجنها للنفقات في مهمات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلئ خزائنه، ويتسع نطاق جاهه،

ويعتز على سائر قومه، فيعظم حال حاشيته وذويه من وزير وكاتب وحاجب ومولى وشرطي، ويتسع جاههم ويقتنون الأموال ويتأثثونها. ثم إذا أخذت الدولة في الهرم بتلاشي العصبية وفناء القليل المعاهدين للدولة، احتاج صاحب الأمر حينئذ إلى الأعوان والأنصار لكثرة الخوارج والمنازعين والثوار وتوهم الانتقاض، فصار خراجهم لظهرائه وأعوانه وهم أرباب السيوف وأهل العصبية، وأنفق خزائنه وحاصله في مهمات الدولة، وقلت مع ذلك الجباية لما قدمناه من كثرة العطاء والإنفاق، فيقل الخراج وتشتد حاجة الدولة إلى المال، فيتقلص ظل النعمة والترفع عن الخواص والحجاب والكتاب بتقلص الجاه عنهم وضيق نطاقه على صاحب الدولة، ثم تشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال وتنفق أبناء البطانة والحاشية ما تأثله آبائهم من الأموال في غير سبيلها من إعانة صاحب الدولة، ويقبلون على غير ما كان عليه آبائهم وسلفهم من المناصحة، ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم فيصطلمها وينزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً واحداً بعد واحد على نسبة رتبهم، وتكثر الدولة لهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بفناء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها، ويتقوض بذلك كثير من مباني المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه".

المبحث الثاني: داء الترف في فكر ابن خلدون وأثاره على الانحدار السياسي

المطلب الأول: معنى الترف

أولاً: المعنى اللغوي لـ"الترف":

قال ابن عباد: "التَرْفُ: التَّنْعِيمُ فِي الْغِذَاءِ، صَبِيٌّ مُتَرَفٌّ وَمُتْرُوفٌ: مُوسَّعٌ عَلَيْهِ عَيْشُهُ" (ابن عباد، 1994م: 426/9). وقال أحمد رضا في كتابه معجم متن اللغة: "الترف: التمتع. الترفه: النعمة وسعة العيش: الطعام الطيب أو الشيء الطريف تخص به صاحبك" (أحمد رضا، 1380هـ: 393/1). ويتبين من ذلك أن الترف في اللغة يدل على التمتع وسعة الرزق، وهو يرتبط بحالة من الراحة والرفاهة المفرطة في المعيشة، خاصة في الغذاء.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للترف:

الترف في الاصطلاح هو: الانغماس المفرط في الملذات والنعيم والرفاهية، بحيث يؤدي إلى ضعف الإرادة، وانحلال الأخلاق، وفساد السلوك الاجتماعي والسياسي (الشيرزي، د.ت: 690). وقد ورد التحذير من الترف في القرآن الكريم في عدة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ (الإسراء: 16).

قال الزحيلي في تفسيره: "والمترف: الذي أبطرتة النعمة وسعة المعيشة" (الزحيلي، 1991م: 177/12). ويقول محمد أبو زهرة في تفسيره لآية: ﴿وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ (هود: 116).

"أي أن الفريق الظالم اتبع ما أترفوا فيه من الهوى والشهوات بكل أنواعها: شهوة السلطان والجاه، وشهوة الاقتراب من الحكام، وشهوة التحكم في الضعفاء، وشهوة الأثرة، وفي الجملة الترف كل ما يُنتعم به من مادة، ومن أمور أخرى. والترف والأثرة متلازمان، فحيثما كان الترف كانت الأثرة؛ لأن من يطلب النعم لا يهتم إن كانت من طيب أم من خبيث، أكان باعتداء أم من غير اعتداء. وإن المترفين الأثرين هم دعاة الشر دائماً" (أبو زهرة، د.ت: 3772/7).

وعليه، فالترف هو تجاوز حد الاعتدال في النعمة، وتحويل وسائل العيش إلى غايات، والانشغال بالمظاهر بدلاً من القيم الجوهرية كالمسؤولية والعمل والعدالة. وهذا التحوّل القيمي يقود إلى الانحلال الداخلي، الفردي والمجتمعي على السواء.

ثالثاً: دلالة الترف في الفكر الخلدوني:

تناول ابن خلدون مفهوم الترف ضمن نظريته في دورة الدولة، حيث جعله من أبرز المؤشرات على بداية الانحدار السياسي والاجتماعي. فالترف لا يُعبّر عنده عن سعة العيش فحسب، بل عن تحوّل نمط الحياة من الضروري إلى الكمالي، ومن الخشونة إلى النعومة، ومن العمل إلى الاستهلاك والركون.

يقول ابن خلدون: "ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها" (ابن خلدون، 1981م: 209/1). فالترف، كما يراه، يبدأ بنعمة ولكنه يتحوّل تدريجياً إلى نقمة. ومع تزايد الثروة واستتباب الحكم، تبدأ الطبقة الحاكمة والمجتمع في الانغماس في الرفاهية، فتضعف العصبية، وتفتقر الهمم، وتنتشر قيم الزينة والمباهاة على حساب قيم العمل والتقشف والعدل.

ويُفرّق ابن خلدون بين مرحلتين:

- مرحلة ما قبل الحكم: حيث تسود الخشونة، وتغلب القيم القتالية والبداءة.
- مرحلة ما بعد التمكن: حيث يبدأ الترف بالتسلل، وتتغير القيم وتتهار الدولة تدريجياً.

يقول: "وهم على حالهم من الخشونة لمعاناة البأس، والإقلال من العيش لاستصحاب حال البداءة، وعدم الثروة من قبل. ثم تنمو الثروة فيهم بنمو الجباية التي ملكوها، ويزين حب الشهوات للاقتدار عليها، فيعظم الترف في الملابس والمطاعم والمساكن والمراكب والممالك، وسائر الأحوال، ويزيد شيئاً فشيئاً بتزايد النعم، وتتسع الأحوال أوسع ما تكون، ويقصر الدخل عن الخرج، وتضيق الجباية عن أرزاق الجند وأحوالهم، ويحصل ذلك لكل أحد ممن تحت أيديهم، لأن الناس تبع لمملوكهم ودولتهم..." (ابن خلدون، 1981م: 691/7-692).

ثم يُكمل قائلاً: "ثم إن البأس يقل من أهل الدولة بما ذهب لهم من الخشونة، وما صاروا إليه من رقة الحاشية والتنعيم، فيتناول من بقي من رؤساء الدولة إلى الاستبداد بها غيرة عليها من الخلل الواقع بها" (ابن خلدون، 1981م: 692/7).

وأخيراً؛ الترف، في معناه العميق، ليس مجرد تنعم، بل حالة مركّبة من التراخي القيمي والانحلال الاجتماعي، تبدأ من النعمة وتبلغ أوجها في مرحلة الاستقرار السياسي والاقتصادي، ثم تتقلب إلى أداة من أدوات انهيار الدول والمجتمعات. وقد ربط القرآن الكريم بين الترف والفساد، وكذلك فعل ابن خلدون حينما جعله عاملاً مهّداً لعمران الدولة وعصبيتها.

المطلب الثاني: أسباب الترف

بالنظر إلى عمق مفهوم الترف في القرآن والفكر الإسلامي والاجتماعي، فإن أسبابه لا يمكن حصرها في بعد اقتصادي فحسب، بل تتوزع بين أسباب نفسية، دينية، اجتماعية، سياسية، وحضارية. وسنتناول في هذا المطلب أسباب الترف تحليلاً علمياً مستفيضاً تفاعلاً مع الفكر الخلدوني والفكر السياسي الإسلامي:

أسباب الترف كما يحددها ابن خلدون هي جملة الأسباب، وهي:

1- حب الذات المفرط (النرجسية) ودوره في دفع الأفراد إلى الترف:

يُندفع الإنسان أحياناً إلى سلوك الترف بوصفه تجلياً لحالة التمرکز المَرَضِي حول الذات، حيث يُصبح الرفاه والاستهلاك الزائد عن الحاجة وسيلة لتعويض فراغ داخلي، وإثبات حضور اجتماعي أو سلطوي، أو الهيمنة الرمزية داخل المجتمع.

ويُفسّر عالم النفس الاجتماعي "إريك فروم" هذا السلوك في إطار "ثقافة الاستهلاك الذاتي"، مشيراً إلى أن الإنسان في المجتمعات الرأسمالية الحديثة بات يُقيّم ذاته من خلال ما يملك، لا من خلال ما هو عليه، وأن استهلاك المظاهر (المأكل، المسكن، الترفيه، الملبس، النفوذ) أصبح تعويضاً نفسياً عن الاغتراب والفراغ الروحي (فروم، 2012: 74). وهذا التفسير يتلاقى بطريقة ملفتة مع تحليل ابن خلدون لطبيعة الإنسان السياسية والاجتماعية، كما قررنا ذلك في المبحث السابق في موضوع "التفرد بالمجد". فقد رأى ابن خلدون أنّ الإنسان مفطور على حب الغلبة والظهور، وهذا يدفعه بعد الاستيلاء السياسي أو العصبي إلى التفرد بالسلطة، ثم الترف المفرط، باعتباره وسيلة لفرض الهيبة واستدامة المجد (ابن خلدون، 1981م: 54/1).

2- تحوّل الكماليات إلى ضروريات بسبب الاعتقاد عليها:

يُعد هذا السبب من الأسباب الجوهرية التي تناولها ابن خلدون في تفسيره لنشوء الترف، وما يترتب عليه من انحطاط العمران وضعف الدولة. فقد أوضح أن الاعتقاد على النعيم والكماليات يُحوّلها مع الزمن إلى ما يشبه الضرورات، بحيث إذا تعذّر الحصول عليها تولّد عن ذلك الضيق النفسي والانهايار الاجتماعي، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى فساد الاجتماع الإنساني وخلخلة البنية الحضارية.

ويُعبّر ابن خلدون عن هذه الظاهرة النفسية الدقيقة في قوله: "فإن النفس إذا ألّفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها، لأنها كثيرة التلّون. فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة، فقد حصل ذلك عادةً طبيعية لها. وما يتوهّمه الأطباء من أن الجوع مهلك، فليس على ما يتوهّمونه، إلا إذا حُمِلت النفس عليه دفعةً، وقُطع عنها الغذاء بالكلية، فإنه حينئذٍ ينحسم المعاء ويناله المرض الذي يُخشى معه الهلاك. وأما إذا كان ذلك القدر تدريجاً ورياضةً بإقلال الغذاء شيئاً فشيئاً كما يفعله المتصوفة، فهو بمعزل عن الهلاك. وهذا التدريج ضروري حتى في الرجوع عن هذه الرياضة، فإنه إذا رُجع به إلى الغذاء الأول دفعةً، خيف عليه الهلاك، وإنما يُرجع به كما بدأ في الرياضة بالتدريج" (ابن خلدون، 1981: 1/113).

في هذه العبارة، يضع ابن خلدون أساساً نفسياً واجتماعياً بالغ الدقة، مفاده أن النفس البشرية قابلة للتطبع والاعتياد، وأن ما تألفه وتكرّره يصبح جزءاً من بنيته الداخلية وكأنه ضرورة فطرية. وهذا هو الأساس النظري الذي تُبنى عليه فكرة تحوّل الكماليات -مثل الترف- إلى ضروريات زائفة. ويُشير ابن خلدون إلى أن النفس "كثيرة التلّون"، أي أنها تتشكل باستمرار تبعاً للممارسة والبيئة. فكما يمكن للنفس أن تعتاد الجوع بالتدريج حتى يصبح احتمالها طبيعياً، فإنها قادرة أيضاً على أن تعتاد النعيم والترف والكماليات، بحيث تُصبح هذه الأمور مع الزمن وكأنها جزء من الطبيعة البشرية الثانية. وهنا يكمن الخطر، إذ إنّ فقدان هذه الكماليات لا يُعدّ فقداً للكمال، بل فقداً للضرورة نفسها، مما يفضي إلى الانهيار النفسي والاجتماعي عند اختلال أسباب الرفاه.

وبناءً على هذا التحليل، فإن الترف المعتاد يُحدث تحولاً نفسياً خطيراً، يجعل الإنسان فرداً أو جماعة -غير قادر على التخلّي عنه أو العيش بدونه، ويؤدي -كما يوضح ابن خلدون- إلى فساد الأخلاق، وتعطيل مقاصد الاجتماع، وتمهيد الطريق إلى انهيار الدولة والحضارة في طورها الأخير.

3- رغبة الحُكّام في المفاخرة بالمظاهر والرموز:

يُبين ابن خلدون (1981: 1/ 236) أنّ مصلحة الرعيّة في الحاكم ليست في ذاته من حيث الشكل أو الصفات الجسدية أو الثقافية، بل من حيث علاقته بهم ومدى قدرته على إدارة شؤونهم. يقول: "فإنّ مصلحة الرعيّة في السّلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثمانه أو اتّساع علمه أو جودة خطّه أو تقوب ذهنه، وإنّما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإنّ الملك والسّلطان من الأمور الإضافيّة، وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السّلطان أنّه المالك للرعيّة القائم في أمورهم عليهم... فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السّلطان على أتمّ الوجوه، فإنّها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسّفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم".

بهذا التوصيف، يضع ابن خلدون معياراً وظيفياً للسلطة لا شكلياً، إذ لا قيمة حقيقية لمظاهر الفصاحة، أو النسب، أو الجمال، أو الجاه، أو حتى الكثرة في الجند والمال، ما لم تُترجم تلك الملكات إلى عدالة في الحكم، ورعاية للحقوق، وتحقيق للمصالح العامة. فالغاية من السلطان لا تكمن في ذاته، وإنّما في علاقته بالرعيّة، وقدرته على حمل أمانة الحكم بما يحقق العمران ويصون المجتمع من الفساد والانحيار.

وفي السياق ذاته، يروي الإمام الغزالي (1988: 22) رسالةً بليغة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى عامله أبي موسى الأشعري، جاء فيها: "أمّا فإنّ أسعد الولاة من سعدت به رعيّته، وإنّ أشقى الولاة من شقيت به رعيّته. فإنّك والتبسّط، فإنّ عمالك يقتدون بك، وإنّما مثلك كمثّل دابة رأت مرعىً مخضراً، فأكلت كثيراً حتى سمنت، فكان سمنها سبب هلاكها، لأنّها بذلك السمن تُذبح وتُؤكل".

يتناغم هذا النص مع رؤية ابن خلدون، إذ يحذّر عمر رضي الله عنه من التوسّع في الراحة والترّف، موضحاً أن القادة يُقتدى بهم في سلوكهم، وأن الترف إذا تسرّب إلى الإدارة والحكم، يُصبح سلوكاً معدياً يفسد روح الزهد والانضباط والنوايا الصافية، ويؤدي إلى ترهل الجهاز السياسي والأخلاقي.

ويُضيف ابن خلدون أن مظاهر الترف لا تنشأ من فراغ، بل تنمو عادةً مع اتّساع رقعة الدولة وقوّتها السياسية والعسكرية والمالية. فكلّما تعاظم سلطان الدولة، وازدادت مواردها، واستقرّ حكمها، اتّسعت مظاهر النعيم والرفاه في بلاط الحُكّام، وانتقلت تدريجياً إلى نُخب المجتمع، حتى تصبح مظهراً عاماً يطبع مرحلة من مراحل الدولة. وهنا، تبدأ أولى علامات الانحدار في الظهور؛ إذ إن الترف، في نظر ابن خلدون، ليس مجرد حالة معيشية، بل تحوّل أخلاقي ونفسي في بنية السلطة، يُمهّد لما يُسمّيه بـ"طور الهرم والانحلال" في دورة الدولة.

ومن أبرز آليات هذا التحوّل النفسي والاجتماعي، ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله المشهور: "إنّ المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب، في شعاره وزيّته ونحلته وسائر أحواله وعوائده" (ابن خلدون، 1981: 184/1).

فالمغلوب - أفراداً كانوا أم مجتمعات - يميلون إلى تقليد الغالب، ظناً أن الغلبة ترتبط بشكل الحياة والمظاهر والرموز، لا بمقومات القوة الحقيقية. وهذا التقليد النفسي يتحوّل عند الحُكّام إلى مفاخرة رمزية وتبنيّ لأساليب الحكم الغالبة من دون وعي نقديّ، مما يُعجّل بضعف الدولة من الداخل، ويُفسد هويتها القيمية والسياسية.

وقد لخصّ الإمام ابن الجوزي (2004: 406) أسباب الانغماس في الشهوات - ومنها الترف - في أمرين رئيسيين: "أولهما: أن تُطاع النفس في كلّ ما تشتهيه، وذلك لا يُوقَف على حدّ. والثاني: مخالطة الناس - خصوصاً العوام - والمشى في الأسواق".

هذان السببان يُفسّران سلوك الطبقات الحاكمة حين تفقد البوصلة الأخلاقية وتخضع لأهواء النفس، فيغدو الترف عادة يومية ومظهرًا للسلطة، لا مسؤولية تجاه الرعيّة.

أخيراً؛ يُبيّن ابن خلدون أن الترف لا ينشأ من فراغ، بل هو نتيجة تراكم ثلاثة عوامل أساسية: أولها النرجسية وحب الذات، حيث يسعى الإنسان لإثبات ذاته عبر المظاهر والرفاه؛ وثانيها الاعتياد النفسي على الكماليات حتى تُصبح ضروريات لا يُتصوّر العيش دونها؛ وثالثها سلوك الحُكّام في المفاخرة بالمظاهر وتقليد الغالب، ما يفضي إلى فساد القيم السياسية والأخلاقية. هذه العوامل تُمهّد لانهايار العمران وتدلّ على بدء طور الانحدار في الدولة.

المطلب الثالث: آثار الترف على الانحدار السياسي

لقد أولى المفكرون والعلماء - قديماً وحديثاً - عنايةً خاصة ببيان أثر الترف في تفكك الأمم وزوال الدول، لما ينطوي عليه من تحولات نفسية، واجتماعية، وسياسية تمسّ جوهر البنية السلطوية، وتُفضي إلى تعطيل المقاصد العمرانية للدولة. ويُعدّ الترف في الفكر الخلدوني، كما في التراث الإسلامي، من أخطر مظاهر الانحراف السلطوي، لأنه لا يقتصر على الفساد الفردي، بل ينسحب أثره على بنية الحكم كلّها، ويسهم في ترهّل مؤسسات الدولة، وانهايار قواعد العصبية التي يقوم عليها الملك.

يرى ابن خلدون أن من طبيعة الملك بعد استقراره أن يفضي إلى الدعة والسكون والكسل النفسي، وهي حالات ناتجة عن النعمة والترف، لا عن الفقر والتعب. فبعد أن كانت الأمة تبذل الجهد وتحمل المكاره في سبيل الغلبة والملك، تتقلب الهمم إلى رغبة في الراحة والاستمتاع، فيتحوّل السياسي والمجاهد إلى مترفٍ كسولٍ، لا همّ له سوى بناء القصور، وتأنق الملبس، وتنويع المطاعم

والآنية، كما قال: "فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب... وآثروا الراحة والسكون والدعة" (ابن خلدون، 1981م: 210/1).

تؤدي هذه الحالة النفسية الجماعية إلى فقدان الكفاءة السياسية، لأن الترف بطبيعته نقيض للعمل السياسي الذي يتطلب الحزم والمخاطرة والصبر. ولهذا قال: "الترف مضرٌ بالسياسة، ومُضعفٌ للعصبية، ومُخلٌ بصفات الملك" (ابن خلدون، 1981م: 247/1).

فالترف لا يقتل الدولة دفعة واحدة، بل يُنهك إرادتها على المدى البعيد، ويُنتج أجيالاً لا تحسن سوى الاستمتاع والترف، وتتفر من السياسة والتجديد الحضاري. ولهذا فإن:

الترف ← يولد الدعة ← تضعف الحزم السياسي ← يتهاوى البناء الحضاري.

ويقول ابن خلدون في موضع آخر: "وإذا اعتادوا الترف والنعمة، انغمسوا فيها حتى صارت سجايا، فضعت النفوس عن احتمال المشاق" (ابن خلدون، 1981م: 211/1).

كما يشير إلى أن آثار الترف لا تقتصر على التغير النفسي، بل تطال الوظيفة الاقتصادية للدولة. فكلما تضخمت نفقات السلطة بسبب الترف، ضاقت موارد الدولة، فلجأت إلى تعويض العجز من خلال العدوان على أقوات الرعية، عن طريق فرض المكوس أو مزاحمة الناس في أرزاقهم. قال: "فإذا ضاقت الجباية بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد... يستحدث السلطان التجارة والفلاحة لنفسه، فيزاحم بها رعاياه ويضر بهم من وجوه متعددة" (ابن خلدون، 1981م: 346/1).

وهكذا تتحول الدولة من راعٍ عادل إلى منافسٍ جشع، ينافس الناس في أرزاقهم بدلاً من رعايتهم، ويُنتج نمطاً استبدادياً في الإدارة يؤدي إلى تفكك الأسواق، وتذمر العامة، وفقدان الثقة في النظام السياسي.

شهادات العلماء في آثار الترف السياسية:

1. قال أبو زهرة: "فإن الترف هو الذي دفع المترفين إلى معاندة الأنبياء، واندفاعهم في الأهواء والشهوات، ثم دفعهم ذلك إلى أن غشى قلوبهم فهلكوا بما أترفوا وبما فسقوا" (أبو زهرة، د.ت: 4354/8).

2. وقال رشيد رضا: "يقال: أترفتهُ النعمةُ أي أبطرتَه وأفسدته، والبطرُ: الطغيان في المرح وخفة النشاط والفرح" (رشيد رضا، 1990م: 158/12).

3. وقال ابن الأزرقي: "إذا كثر الترف اضطر السلطان إلى الزيادة فيه، ومقدار الجباية لا يفي بذلك... فيضعف الجيش، ويتأذن الله تعالى بالفناء" (ابن الأزرقي، د.ت: 291/2). وقال أيضاً: "الخلق الحاصل من الحضارة البالغة في الترف هو عين الفساد..." (ابن الأزرقي، د.ت: 291/2). وقال:

- "الترف مفسدٌ للخلق بما يوهّم في النفس من ألوان الشعر والسفسطة، فتذهب منهم خلال الخير... وتأخذ الدولة مبادئ العطب، إلى أن يقضي عليها" (ابن الأزرق، د.ت: 291/2).
4. وقال فريد الدين العطار: "الانغماس في الشهوات يشتت فكر الإنسان، ويبدد طاقاته، ويقتل ملكاته" (العطار، 1998م: 180).
- 5- وقال محمود شيت خطاب: "إن الترف هو الذي أدى إلى انهيار اليونان والرومان والبيزنطيين والفرس، ثم المسلمين" (خطاب، 1998م: 551).
6. وقال الحجازي: "اتباع دواعي الترف والبطر هو من الأسباب الكبرى لهلاك الأمم، كما يظهر في سياق الآيات الكريمة" (الحجازي، 1413هـ: 154/2).
7. وقال الشعراوي: "الإسراف والترف يجمدان الحياة ويحرمونها من الترقى، ولذلك قال تعالى: {فَتَقَعْدَ مُلُومًا مَّحْسُورًا}" (الشعراوي، 1997م: 9497/15).
8. وقال المراغي: "الترف والنعيم يحجبان العقول عن عالم الروحانيات والرقى العقلي" (المراغي، 1946م: 87/25).
9. وقال الزحيلي: "الترف مدعاة إلى الإسراف، والإسراف يفضي إلى الفسوق والعصيان والظلم والانحراف" (الزحيلي، 1422هـ: 1084/2).
- أخيراً؛ الترف في الفكر الخلدوني ليس ظاهرة سطحية، بل بنية مفسدة للسياسة والعمران. إنه يُنتج نفساً كسولة، وسلطة مترهلة، واقتصاداً مفككاً، ويُفسد العصبية التي هي أساس قيام الدولة. وإذا استشرى، صار علامة أكيدة على دخول الدولة طور الانحدار والانهيار، مهما بدا ظاهرها مزدهراً.

المبحث الثالث: الانقياد للغير في الفكر الخلدوني وأثاره على الانحدار السياسي

المطلب الأول: مفهوم الانقياد للغير

أولاً: من حيث اللغة والتركيب:

ذكر الحميري أن: "الانقياد: انقاد له، أي أطاع" (الحميري، 1999م: 5683/8). والانقياد في الأصل معناه يُشير إلى الطاعة والخضوع، غير أن إضافته إلى "الغير" تضيف عليه بعداً أعمق، فهو انخلاع من الذاتية وخضوع لإرادة خارجية. ويشمل هذا الانقياد جميع المجالات: السياسية والاجتماعية، والثقافية، والدينية، حيث تقعد الأمة استقلال قرارها، وتتحلّ شخصيتها الاعتبارية أمام الغير.

ثانيًا: الانقياد للغير في الفكر الخلدوني:

يُصنّف ابن خلدون الانقياد للغير ضمن أعراض الضعف السياسي، ويعتبره نقيضًا للعصبية، بل أحد العوامل الكاشفة عن تفككها وزوال أثرها. وفي الفصل التاسع عشر من الباب الثاني من المقدمة، يقرّر أن: "المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها، فإنّ انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها" (ابن خلدون، 1981م: 176/1). أي أن الانقياد للغير لا يأتي من فراغ، بل هو نتيجة لفقدان العصبية الحامية، كما أن الذلة التي تعمّ الدولة والجماعة هي تعبير عن انكسار إرادتها وفقدان روح الاستقلال.

ومن الشواهد التأسيسية التي يستأنس بها ابن خلدون، ما ورد في بعض التفاسير عن حال يهود خيبر بعد بعثة النبي ﷺ، حيث قال المفسر رشيد رضا: "كانوا في أقطار العرب ذوي حصون وأملاك غير مطيعين لأحد... وبعد ظهور محمد ﷺ ضربت عليهم الذلة والمسكنة، وصاروا في كل إقليم مطيعين للغير" (رضا، 1990م: 227/9).

ويمثّل ابن خلدون هذه الظاهرة أيضًا بما وقع لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر، إذ فقدوا القدرة على المقاومة بسبب التعمّد الطويل على الذل تحت حكم القبط، فقال: "وما ذلك إلّا لما أنسوا من أنفسهم من العجز عن المقاومة... لما حصل فيهم من خلق الانقياد، وما رثموا من الذلّ للقبط أحقابًا، حتى ذهب العصبية منهم جملة" (ابن خلدون، 1981م: 176/1).

إنه تحليل نفسي-اجتماعي بالغ العمق، يُفسّر السقوط الداخلي للأمم من خلال التطبيع مع المهانة، وتحوّلها إلى سلوك ثابت، لا مجرد ردّ فعل ظرفي.

وفي السياق ذاته، يشير مالك بن نبي إلى أن الانقياد للغير ليس نتاجًا للحدث السياسي فقط، بل له جذور تربوية وثقافية تبدأ منذ الطفولة، إذ قال: "أما إذا فقد من نشأته الأب، فسيؤول صاغراً إلى ماسح أذية أو سائل، يتخلى عن كل عز وكرامة..." (ابن نبي، 1986م: ص 146).

وهذا يُحيل إلى البُعد البنيوي في ظاهرة الانقياد؛ فكما تنشأ على مستوى الفرد نتيجة للضعف التربوي، فهي تُعمّم على مستوى الجماعة، وتُكرّس ثقافة وسلوكًا، فتكون الدولة تابعة لغيرها في الأمن، والسياسة، والاقتصاد، والفكر.

ويؤكد ابن خلدون في الموضع نفسه أن الانقياد ليس عارضًا، بل: "خلق متجذر ناتج عن طول الاعتياد على التبعية وفقدان الثقة بالذات" (ابن خلدون، 1981م: 176/1). وهو ما يؤدي إلى نفي السيادة السياسية للأمة، وتحويل السلطة إلى ظلّ لقوى خارجية، لا تملك قرارها، ولا تصنع مصيرها.

من هنا، لا يقتصر الانقياد في الفكر الخلدوني على الأفراد، بل يعمّ السلطان نفسه، إذا ما فقد العصبية والهيبة، واستسلم للهيمنة الخارجية. وهو ما يُطابق وصف الغزالي السقا حين يقول: "إن الانقياد للسلطة المستبدة، والسكوت عن الظلم، والرضا بالمذلة، هو السبب في الانهيار الحضاري" (الغزالي والسقا، 1991م: 166).

وبذلك، يتشكّل لدى ابن خلدون نسق فكري يرى أن انهيار العصبية يؤدي إلى انقياد الأمة لغيرها، وأن التبعية السياسية والاجتماعية ليست سوى نتيجة نهائية لتراكمات الذل وفقدان الإرادة.

المطلب الثاني: أسباب الانقياد للغير في الفكر الخلدوني

رصد ابن خلدون جملة من الأسباب المركبة التي تؤدي إلى ظاهرة الانقياد للغير، وهي أسباب نفسية واجتماعية وسياسية تتداخل فيما بينها، وتؤثر في بنية الدولة والمجتمع. ومن أبرز هذه الأسباب:

1. الترف والنعيم المفرط:

يعد الترف في الفكر الخلدوني من أهم العوامل التي تُضعف العصبية وتكسر شوكتها، إذ يُفسد الخشونة التي تقوم عليها البداوة، ويُفضي إلى فقدان روح الحماية والمدافعة. ويؤكد ابن خلدون هذا المعنى بقوله: "عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية... وإذا انقضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية" (ابن خلدون، 1981م: 176/1).

ويعزز ابن الأزرقي هذا المعنى في شرحه لمقدمته، فيقول: "وذلك لأن مذلتهم وانقيادهم دليل على فقدان العصبية وعجزهم لذلك عن المدافعة، وأولى عن المطالبة" (ابن الأزرقي، د.ت: 202/2). فالترف، وفق هذه الرؤية، لا ينتج فقط انحرافاً سلوكياً، بل يُفكك البنية النفسية والاجتماعية الحاملة للعصبية، وهي الأساس في نظر ابن خلدون لبقاء الدولة.

2. المذلة المتراكمة من الاستعمار أو القهر الطويل:

يشير ابن خلدون إلى أن الذل التاريخي المزمّن الذي تُصاب به جماعة ما، يُنتج أجيالاً فاقدة للكرامة والقدرة على الاستقلال. وقد ضرب مثاله بـ بني إسرائيل بعد خروجهم من مصر: "فذهبت العصبية منهم جملة... وفسدت عصبيتهم حتى نشأ في التّيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام ولا يسأم بالمذلة" (ابن خلدون، 1981م: 176/1).

ويؤيد ابن عاشور هذه الرؤية التحليلية حين فسر حال بني إسرائيل بقوله: "طراً عليهم من أطوار مجاورة القبط، وما لحقهم من المذلة والتغرب والخصاصة والاستعباد، ما رفع منهم العلم وأدوى الأخلاق الفاضلة" (ابن عاشور، 1984م: 8-177/أ، تفسير الأنعام: 154).

إن الذل، بحسب هذين المفكرين، لا يقف عند أثره الفردي، بل يُعيد تشكيل الوعي الجمعي، ويهدم البنية الأخلاقية والسياسية للأمة.

3. الاستبداد وفقدان الإرادة الجماعية:

تتلاقى رؤية عبد الرحمن الكواكبي مع ابن خلدون في نقد الأنظمة الاستبدادية، التي تُنتج شعوباً خاضعة، فاقدة للكرامة، ترى نفسها وممتلكاتها تابعة للحاكم. يقول الكواكبي: "الغربي يعتبر نفسه مالكا لجزء مشاع من وطنه، والشرقي يعتبر نفسه وأولاده وما في يديه ملكاً لأميره!" (الكواكبي، 2006م: 120).

هذا التشخيص يُظهر كيف تتحول السلطة الظالمة إلى مصنع لإنتاج الانقياد، بحيث تصبح التبعية نمطاً ذهنياً ونفسياً عاماً، يُنتج الانحدار السياسي والاضطراب الاجتماعي.

وقد عبّر ابن الأزرق عن النتيجة نفسها بقوله: "إذا ذهب العصبية أو انقادت لأخرى، زالت شوكة الدولة وانقلبت إلى خمول وذلة" (ابن الأزرق، د.ت: 218).

4. المغارم والضرائب الجائرة:

يُصرّح ابن خلدون أن الضرائب لا تُمثل عبئاً اقتصادياً فقط، بل تُنلّ النفوس الحرة، وتجعلها قابلة للانقياد القسري: "فإنّ في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية" (ابن خلدون، 1981م: 176/1).

فالجباية القهرية تُكسر الكرامة، وتنتج حالة من الرضا بالواقع المذل، خصوصاً إذا كانت دون مقابل من الرعاية والعدل، مما يُكرّس الخضوع للحاكم أو للقوة المتسلطة.

5. غياب القيادة القوية وضعف البنية السياسية:

من أهم أسباب الانقياد في الفكر الخلدوني أيضاً ضعف القيادة وفقدان الوازع، حيث تصبح الدولة عاجزة عن فرض السيادة داخلياً، فتبحث عن الشرعية في الخارج وتخضع لإملاءاته.

وقد سبق أبو حامد الغزالي إلى الربط بين فساد السلطة وضعف العقل الجمعي، بقوله: "السلطان الجائر لا يتمادى إلا بجهل الرعية وانقيادهم الأعمى" (الغزالي، د.ت: 306/2). ويكشف هذا الربط عن آلية نفسية جماعية، وهي أن السكوت عن الظلم وتقبل الطغيان ليس مرده فقط خوف الأفراد، بل تطبيعهم مع التبعية والاستسلام، نتيجة غياب الوعي السياسي والانهيال التربوي.

أخيراً؛ من مجموع هذه الأسباب، يتبيّن أن الانقياد للغير في الفكر الخلدوني ليس ظاهرة فجائية أو حادثة عارضة، بل هو نتيجة تراكمات نفسية واجتماعية وسياسية. يبدأ من الترف والمذلة

والاستبداد، ويتغذى على الجباية الجائرة، ويترسخ بغياب القيادة والوازع، حتى يصبح سلوكًا جمعيًا تنهار معه الدولة من داخلها. وقد أجمعت النصوص السابقة على أن العصبية هي الحصن النفسي والسياسي للدولة، فإذا انكسرت، تحول الشعب إلى تابع ذليل، فاقد للقرار والإرادة.

المطلب الثالث: آثار الانقياد للغير على الانحدار السياسي

اعتبر ابن خلدون الانقياد للغير علامة أكيدة على انحدار الدولة، وبين آثاره السلبية في مستويات متعددة:

1. فقدان الإرادة السيادية:

تصبح الدولة عاجزة عن المقاومة والمطالبة بحقوقها. حيث يرى ابن خلدون أن من أوضح مظاهر انحدار الدولة خضوعها لإرادة غيرها، وتنازلها عن قدرتها على المقاومة والمطالبة بحقوقها، وهو ما يعبر عنه بقوله: "فما رثموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، فأولى أن يكون عاجزًا عن المقاومة والمطالبة" (ابن خلدون، 1981م: 1/176).

يربط ابن خلدون بين الاعتقاد على الذل (الرثم على المذلة) وبين انعدام القدرة الدفاعية في مستوى الأفراد والجماعة الحاكمة، مما يؤدي إلى تراكم الوهن الداخلي، وهذا ما ينعكس سلبيًا على الهيبة والسيادة. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: {وَكَايْنِ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِثْيُونًا كَثِيرٌ فَأَمَّا أَصَابُهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا ۖ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ} [آل عمران: 146]. قال الماوردي (د.ت: 1/428): "الوهن: الانكسار بالخوف. الضعف: نقصان القوة. الاستكانة: الخضوع، ومعناه فلم يهنوا بالخوف، ولا ضعفوا بنقصان القوة، ولا استكانوا بالخضوع".

تأتي هذه الآية في سياق الدعوة إلى الثبات وعدم الوهن والانقياد للضعف في مواجهة الابتلاءات. وهي تُقدّم نموذجًا مضافًا تمامًا لما وصفه ابن خلدون من حالة الانقياد والانحدار: حيث يُشيد القرآن بالذين لم يستكينوا ولم يضعفوا، رغم المصاعب، لأنهم يحملون إرادة مستقلة تتبع من إيمانهم برسالتهم ومكانتهم.

2. ذوبان العصبية المؤسسة للدولة:

يرى ابن خلدون أن العصبية، بوصفها الطاقة الجمعية التي تنشئ الدولة وتحفظها، ليست قوة خالدة، بل تخضع لمنطق التآكل التدريجي عبر الأجيال. فإذا ما نشأ جيلٌ في ظلّ التبعية والذل، فإنّ تلك العصبية تضعف وتموت، في حين تتولد في جيل آخر بعيد عن الحكم عصبية جديدة مرشحة للغلبة. وقد عبّر ابن خلدون عن هذه الظاهرة بقوله: "وفسدت عصبيتهم حتى نشأ في النّية

جيل آخر عزيز... ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر" (ابن خلدون، 1981م: 176/1).

يربط ابن خلدون بين فساد العصبية وانتهاء الدور التاريخي لجيل الدولة المؤسس، وبين تكون عصبية جديدة في الهامش، أي في التيه أو الصحراء أو مناطق الأطراف، حيث النشأة الخشنة والحرية من قيود الحضارة والترف، مما يولد طاقة صاعدة تطيح بالعصبية الحاكمة المترخية. كما يمكن الاستئناس بقوله تعالى: {وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوَاهَا يَنْبَأُ النَّاسُ} [آل عمران: 140].

ف"مداولة الأيام" تعني انتقال السلطة والتاريخ من قوم إلى قوم، ومن عصبية إلى أخرى، تمامًا كما يرى ابن خلدون أن الدول تمر بدورة حضارية تقوم على العصبية ثم تنهار عند ذوبانها.

3. تخلي الشعب عن الحماية والمطالبة:

يرى ابن خلدون أن أشد ما يصيب الأمم والدول في ختام أطوارها هو تخلي الناس عن حماية كيانهم السياسي، واستقالتهم من الدفاع عنه، نتيجة ما يراكمه الذل والتبعية من شعور دائم بالعجز، إلى أن يصبح ذلك العجز جزءًا من الطبع العام للشعب، فيفقد الإحساس بالكرامة السياسية ويقبل بالتبعية كقدر. ويعبر ابن خلدون عن ذلك بعبارة جازمة قاطعة: "فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر" (ابن خلدون، 1981م: 176/1).

4. ضعف الإنتاج السياسي والعسكري:

من أبرز نتائج الانقياد والخضوع للغير في فكر ابن خلدون، فقدان الدولة لحيويتها السياسية وقدرتها الدفاعية، إذ يؤدي تراكم الذل إلى انهيار الحماسة السياسية، وخمود الإرادة القتالية، وغياب المبادرة القيادية، مما يجعل الدولة كيانًا هشًا مفتوحًا للهيمنة من قوى أخرى.

ولا يتردد ابن خلدون في الإشارة إلى هذه الحقيقة بوضوح، في مواضع متعددة من المقدمة، حيث يرى أن من علامات سقوط الدولة: "أنها تستعبد، فلا تقدر على الدفع، وتفقد الحماسة، وتسلم زمامها لغيرها، وتصبح عالة على من كان دونها" (ابن خلدون، 1981م: 176/1).

وهذه النتيجة تشكل المرحلة الأخيرة من أطوار الانحدار في الدورة الخلدونية: من القوة والعصبية إلى الترف ثم الاستكانة، فالعجز، ثم انهيار الكامل في الوظائف السياسية والعسكرية.

قال تعالى: {فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَغْمَلُكُمْ} [محمد: 35]. قال النسفي (1998م: 330/3): "{فلا تهنوا}، فلا تضعفوا ولا تذلوا للعدو".

تنهى الآية عن التراجع عن الحزم والقتال في لحظة العلو، وتحذر من التنازل بدافع الوهن، لأن ذلك يعني خسارة الدور السيادي.

أخيراً؛ الانقياد للغير، كما يصوره ابن خلدون، ليس مجرد سلوك سياسي، بل عرضٌ مرضي متأصل يعكس درجة تفسخ العصبية، وتدهور البنية الاجتماعية والسياسية للدولة. إنه أحد أبرز مؤشرات الانحدار السياسي والانهيال الحضاري، وهو - في تصور ابن خلدون - نتيجة حتمية للترف، والذل المتراكم، وغياب الوازع، ويؤدي في النهاية إلى انقراض الدولة أو ابتلاعها من قوى أخرى.

الخاتمة:

يمثل هذا البحث محاولة علمية لإعادة استكشاف البنية المفهومية العميقة لفكر ابن خلدون السياسي من خلال تسليط الضوء على ما يمكن تسميته بـ"أمراض السلطة"، وهي ثلاثية مترابطة تشمل: الترف، والتفرد بالمجد، والانقياد للغير. وقد أظهرت هذه الدراسة أن هذه الظواهر ليست مجرد سلوكيات فردية للحكام، بل هي مؤشرات على اهتراء داخلي في البنية العصبية والاجتماعية للدولة، وعلامات مبكرة على انحدارها في سلم الحضارة والعمران.

لقد أثبت التحليل أن ابن خلدون لم يقدم نظرية ميكانيكية في انهيار الدول، بل رسم تصوراً مركباً يربط بين التحولات النفسية للقادة، وانحراف العصبية عن غاياتها التأسيسية، وتغير القيم الجماعية، وتراخي البنية الاقتصادية، وهيكلية السلطة. وبيّن أن التفرد بالمجد ليس مجرد استبداد بالرأي، بل هو إقصاء رمزي للجماعة، وتغول للذات السلطوية على حساب المشروع الجمعي. كما أن الترف لا يُختزل في مظاهر الرفاه، بل هو تفكك بنيوي في سلم القيم، ينقل المجتمع من ثقافة الإنتاج إلى ثقافة الاستهلاك. أما الانقياد للغير، فهو الوجه المعاكس لفقدان الإرادة السياسية، وامتداد للضعف الداخلي الذي يُقابل بالخضوع الخارجي.

ومن خلال المقارنة بالواقع الحاضر، يتبين أن الأمراض الثلاثة لم تغب عن المشهد السياسي الراهن، بل تفاقت بفعل غياب الشورى، وانتشار الفساد، وتدهور المؤسسات، وانكشاف القرار السيادي أمام التدخلات الخارجية. وبهذا يُثبت النموذج الخلدوني قدرته التفسيرية العالية في تحليل أنماط الانحدار المعاصر، لا بوصفه سردية تاريخية، بل كأداة إبستمولوجية لفهم السقوط السنني للدول.

إنَّ البعد النفسي الذي أدرجه ابن خلدون في تحليله لهذه الأمراض، من خلال مفاهيم مثل "الطبيعة الحيوانية في الإنسان"، و"الانحراف عن المقاصد"، و"فساد النيات"، يفتح المجال أمام ربط الفكر السياسي الخلدوني بعلم النفس السياسي الحديث، وبخاصة نظريات "الزرجسية السياسية"، و"العصاب الجماعي"، و"العقل السلطوي"، مما يجعل فكر ابن خلدون سابقاً في توظيف أدوات تحليلية تتجاوز عصره.

النتائج:

1. كشف ابن خلدون عن طبيعة السلطة ككائن حي يمر بدورات نمو وهرم وانحدار، تحكمها سنن اجتماعية ونفسية.
2. تشكل الأمراض السلطوية الثلاثة منظومة مترابطة تبدأ من الداخل النفسي ثم تتجذر في البنية السياسية والاجتماعية.
3. تبدأ الدولة بالتماسك بالعصبية، لكنها تنتهي بالانهيار بسبب تآكل العصبية من الداخل وتراكم مظاهر الترف والانفراد والضعف.
4. يعد التحليل الخلدوني ليس مجرد وصف تاريخي بل نموذج تفسيري قابل للتطبيق على واقع الدول الحديثة.
5. يرجع الفارق في المصير السياسي بين الدول إلى القدرة على بناء مناعة سياسية عبر الشورى، والعدل، والمشاركة، وليس فقط إلى الموارد أو القوة الظاهرة.

التوصيات:

1. ضرورة إدراج الفكر الخلدوني في مناهج تحليل السياسة المعاصرة، خاصة في السياق الإسلامي، لامتلاكه أدوات سننية عميقة.
2. تعزيز البحث في البعد النفسي للسلوك السياسي استلهامًا من تحليل ابن خلدون لطبيعة القادة وسلوكهم في مراحل الدولة.
3. اعتماد آليات الوقاية من أمراض السلطة عبر الشفافية، والمحاسبة، وتداول السلطة، وتحديد الحاكم عن التمرکز حول الذات.
4. تشجيع مراكز الفكر والجامعات في العالم العربي على توظيف النموذج الخلدوني في دراسة أزمات الحكم والفشل المؤسسي.
5. ربط المقاربة الخلدونية بالمفاهيم المعاصرة في علم الاجتماع السياسي، مثل نظرية النظم، ونظرية الفوضى المنظمة، ونظرية الشرعية الرمزية.

قائمة المراجع والمصادر:

1. أبو جيب، س. (1988): القاموس الفقهي (لغة واصطلاحًا)، دمشق: دار الفكر.
2. أبو حامد الغزالي (د.ت): إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.

3. أبو حامد الغزالي (1988): التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت: دار الكتب العلمية.
4. أحمد رضا (1380هـ): معجم متن اللغة، بيروت: دار مكتبة الحياة.
5. ابن الأزرقي، م. ب. ع. (د.ت): بدائع السلك في طبائع الملك، العراق: وزارة الإعلام.
6. ابن الجوزي، ع. ب. ع. (2004): صيد الخاطر. دمشق: دار القلم.
7. ابن الخطاب، م. ش. (1998): العقيدة والقيادة، دمشق: دار القلم.
8. ابن الطرطوشي، م. ب. و. (1872): سراج الملوك، مصر: أوائل المطبوعات.
9. ابن المبارك، ف. ب. ع. (1996): توفيق الرحمن في دروس القرآن، الرياض: دار العاصمة.
10. ابن المراغي، أ. ب. م. (1946): تفسير المراغي، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
11. ابن الموصلي، م. ب. م. (د.ت): حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، الرياض: دار الوطن.
12. ابن النجار، ع. ب. ن. (د.ت): المنهج المسلوك في سياسة الملوك، الزرقاء: مكتبة المنار.
13. ابن النسفي، ع. ب. أ. (1998): مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت: دار الكلم الطيب.
14. ابن خلدون، ع. (1981): العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت: دار الفكر.
15. ابن نبي، م. (2002): شروط النهضة، بيروت: دار الفكر.
16. ابن عبد الهادي، ي. ب. ح. (2011): إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، سوريا: دار النوادر.
17. ابن عاشور، م. ط. (1984): التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
18. ابن عميرة، ع. (1419هـ): شرح المقاصد في علم الكلام، بيروت: دار الكتب العلمية.
19. الحجازي، م. م. (1993): التفسير الواضح، بيروت: دار الجيل الجديد.
20. الحميري، ن. ب. س. (1999): شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني.
21. الخَيْرِيَّتِي، م. ب. إ. (د.ت): الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
22. الزحيلي، و. (1991): التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، بيروت: دار الفكر.

23. الزحيلي، و. (2001): التفسير الوسيط، دمشق: دار الفكر.
24. السديري، ت. ب. ع. (2004): الإسلام والدستور، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية.
25. الشعراوي، م. م. (1997): تفسير الشعراوي - الخواطر، القاهرة: أخبار اليوم.
26. عمارة، م. (2004): الإسلام والسياسة، القاهرة: دار الشروق.
27. عودة، ع. ق. (1981): الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت: مؤسسة الرسالة.
28. فروم، إ. (د.ت): الإنسان المستلب وآفاق تحرره، ترجمة وتعليق: لشهب، ح.، تقديم: فونسله، ر، مكتبة شغف.
29. الكواكبي، ع. ر. (2006): طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت: دار الفكر.
30. الماوردي، ع. ب. م. (د.ت): الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث.
31. الماوردي، ع. ب. م. (د.ت): درر السلوك في سياسة الملوك، الرياض: دار الوطن.
32. الماوردي، ع. ب. م. (د.ت): النكت والعيون (تفسير الماوردي)، بيروت: دار الكتب العلمية.
33. الماوردي، ع. ب. م. (1981): تسهيل النظر وتعجيل الظفر، في أخلاق الملك وسياسة الملك تح. م. هلال السرحان، مراجعة: ح. الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية.
34. المهدي، ح. ب. م. (2006): الشورى في الشريعة الإسلامية، اليمن: وزارة الثقافة.
35. بديوي، ي. ع. (1998): مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (تحقيق)، بيروت: دار الكلم الطيب.
36. عبد المنعم، م. ع. ر. (1999): معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، القاهرة: دار الفضيلة.
37. خلاف، ع. و. (1988): السياسة الشرعية، دمشق: دار القلم.
38. رضا، أ. م. (2008): معجم اللغة العربية المعاصرة، بيروت: عالم الكتب.
39. رضا، م. (1990): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.