

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:/2021

الأخلاق وعلاقتها بالنظرية السياسية الخدونية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

د. مجكود ربيعة

إعداد الطالبة:

دهيمي أسماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"من لم يشكر الناس لم يشكر الله"

صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

الحمد لله على إحسانه والشكر له على توفيقه وإمتهانه ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيماً لشأنه ونشهد أن سيدنا ونبينا محمد عبده ورسوله الداعي إلى مرضوانه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم .

بعد شكر الله سبحانه وتعالى على توفيقه لنا لإتمام هذا البحث المتواضع
أتقدم بحزب الشكر إلى من شرقتني بإشرافها على مذكرة بحثي الأستاذة الدكتورة:
"مكدود مريعة"

التي لن تكفي حروف هذه المذكرة لإيفائها حقها بصبرها الكبير علي، وتوجيهاتها العلمية
التي لا تقدر بثمن؛ والتي ساهمت بشكل كبير في إتمام وإستكمال هذا العمل؛ إلى كل
أساتذة قسم الفلسفة؛ كما أتوجه بخالص شكري وتقديري إلى كل من ساعدني من قريب
أو من بعيد على إنجاز وإتمام هذا العمل .

الفرحة

وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون]

صدق الله العظيم

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ولا تطيب الجنة إلا برويتك

إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة.. ونصح الأمة.. إلى نبي الرحمة ونور العالمين

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

إلى من كلله الله بالهبة والوقار.. إلى من علمني العطاء بدون انتظار.. إلى من أحمل أسمه بكل افتخار.. أرجو

من الله أن يمد في عمرك لترى ثمارا قد حان قطافها بعد طول انتظار وستبقى كلماتك نجوم أهدي بها اليوم

وفي الغد وإلى الأبد

والدي العزيز

إلى ملاكي في الحياة.. إلى معنى الحب وإلى معنى الحنان والتفاني.. إلى بسملة الحياة وسر الوجود إلى من كان

دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي إلى أغلى الحبايب

أمي الحبيبة.

إلى إخوتي وأخواتي

إلى كل من لم تحمله مذكرتي وحملته ذاكرتي

-أسماء-



مقدمة

مقدمة:

يجري الحديث في هذا البحث حول إشكالية "الأخلاق والسياسة" وهي من الإشكاليات ذات الارتباط الجوهرى بالفكر الفلسفى فى بعدية النظرى والعلمى على حد السواء حيث لم تعد تعتبر الأخلاق مبحثاً فرعياً من مباحث الفلسفة، بل صارت اليوم كما هو واضح من خلال العودة إلى مبحث "الايثيقا" سؤال الفلسفة برمتها، ويظهر هذا جلياً من خلال ارتباط هذه الأخيرة بعدة جوانب فكرية فلسفية ولعل أهمها "الجانب السياسى" باعتباره يحتل مكانة مهمة فى المنظومة الفكرية الإنسانية.

يعد فلاسفة اليونان هم السابقون فى التنظير الفلسفى حول إشكالية " الأخلاق السياسية" وفى العصر الوسيط اكتست الفلسفة السياسية مع مفكرى الإسلام صبغة دينية أخلاقية، الأمر الذى لم يهمله المفكرون المسلمون فى دراساتهم حول هذه العلاقة.

ومن أبرز الذين اشتغلوا بدراسة هذه العلاقة نجد المفكر " عبد الرحمان ابن خلدون" حيث يعتبر من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية على مر التاريخ فقد أضافت منجزاته الإسلامية على مر التاريخ فى العديد من الجوانب كثيراً من الأفكار الجديدة فى الفكر العربى الإسلامى والفكر الإنسانى بشكل عام خاصة فى الجانب الأخلاقى والسياسى.

وبالموازاة مع الكلام المطروح يمكننا صياغة إشكالية الدراسة على الشكل التالى:

ما هو موقع الأخلاق فى النظرية السياسية الخلدونية؟

ويتفرع من هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية نذكر منها:

ما المقصود بالأخلاق عند ابن خلدون؟

ما هى أسس الفكر السياسى الخلدونى؟

هل العلاقة بين الأخلاق والسياسة علاقة صراع أم تكامل؟

كيف ساهمت الأخلاق في بلورة الفكر السياسي الخلدوني؟

ويهدف الوصول إلى الإجابة عن إشكالية الدراسة قمنا بوضع خطة تساعد على ذلك
ضمت مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

مقدمة عرضنا فيها مدخلا لموضوع الدراسة ينطلق من الحديث عن الفكر الأخلاقي
العام وصولا إلى علاقته بالنظرية السياسية الخلدونية الذي هو موضوع بحثنا، ثم طرحنا
الإشكال العام للدراسة متبعين بذلك بقية خطوات المقدمة وفق ما تقتضيه منهجية البحوث
والدراسات الأكاديمية، الفصل الأول يحمل عنوان النظرية الأخلاقية في الفكر الخلدوني
يضم ثلاثة مباحث، المبحث الأول جاء بعنوان الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون والذي تحدثنا
فيه عن مفهوم الأخلاق بصفة عامة مسلطين الضوء على الأخلاق عند ابن خلدون بصفة
خاصة، المبحث الثاني يحمل عنوان الفكر الأخلاقي وعلم العمران البشري الذي تطرقنا فيه
إلى مفهوم العمران البشري وعلاقته بالأخلاق أما المبحث الثالث فجاء بعنوان أسس تكوين
الأخلاق، الفصل الثاني جاء بعنوان: الفكر السياسي عند ابن خلدون عرضا وكان عرضنا
هنا أن نضبط الأسباب والعوامل المساهمة في تشكيل الفكر السياسي عند ابن خلدون، أما
المبحث الثاني جاء بعنوان نظرية الدولة عند ابن خلدون المبحث الثالث يحمل عنوان أسس
قيام الدولة حيث يتضح من العنوان أننا تطرقنا لعرض الدعائم الرئيسية لقيام كل دولة حسب
ابن خلدون، أما الفصل الثالث فجاء بعنوان القيم وعلاقتها بالسلطة السياسية وضم ثلاثة
مباحث بعناوين: علاقة الخطاب الأخلاقي بالخطاب السياسي، الصراع بين السياسة
والأخلاق، الأخلاق السياسية، خاتمة ضمت حويصلة لما تم التوصل إليه من نتائج من
خلال الدراسة بفصولها الثلاث لإبراز طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفكر
الفلسفي العام والفكر الخلدوني على وجه التحديد.

ومن أجل دراسة هذا الموضوع عمدنا لاستعمال مجموعة من المناهج يغلب عليها المنهج التحليلي الذي وقفنا من خلاله بتحليل أفكار ابن خلدون حول الأخلاق والسياسة إضافة إلى المنهج التاريخي الذي وقفنا من خلاله على أبرز المسار التاريخي لتطور علاقة الأخلاق بالسياسة.

ولقد اعتمدنا في دراستنا هذه على جملة من المصادر والمراجع لعل أهمها مصادر ابن خلدون وهي كتاب " العبر " و"المقدمة" مدعمين دراستنا بمراجع من بينها: كتاب محمد عابد الجابري الذي يحمل عنوان " العصبية والدولة"، وكتاب "التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية" لإدريس خضير، وكتاب " فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" لطف حسين، فضلا عن العديد من الكتب الأخرى والمجلات والمعاجم.

وعن الدوافع التي تقف وراء اختيارنا لهذا الموضوع فهي كثيرة منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي:

حيث أن الدوافع الذاتية تتمثل في الإعجاب بمسألة الأخلاق والسياسة لدى الفلاسفة ومفكري الإسلام والرغبة في معالجة هذا النوع من المواضيع الذي يندرج ضمن إطار تفلسف حول السياسة وعلاقتها بالبعد الأخلاقي.

أما عن الدوافع الموضوعية، فتكمن في تسليط الضوء على مسألة الأخلاق والسياسة عند ابن خلدون وعلاقة التكامل بينهما بغية تعميق الفهم حول هذا الموضوع.

ولقد سعينا من خلال دراستنا هذه إلى تحقيق جملة من الأهداف التي تلخصت في العمل على إبراز الإسهام الفكري السياسي والأخلاقي ل: عبد الرحمان ابن خلدون من خلال أفكاره حول علاقة الأخلاق بالسياسة ومعرفة مدى إمكانية تجسيد هذه الأفكار.

ومن هنا تبرز أهمية الموضوع المدروس في كونه يعالج مسألة الأخلاق والسياسة عند ابن خلدون ومدى ارتباطها ببعضها البعض وطبيعة العلاقة بينهما التي صاغها ابن خلدون

بنظرة جديدة مضيّفا على دراسته بعدا علميا واقعيا مستقى من الشواهد الحية التي كانت داعمة لأفكاره.

أما الصعوبات التي واجهتنا في إعداد لدراستنا نذكر أنه رغم توفر المصادر والمراجع التي تعالج هذا الموضوع إلا أننا في معالجتها لبعض العناصر نجد صعوبة كما نجد ندرة في بعض المراجع التي تتناول ذلك العنصر، كما أنه من بين العوامل التي شكلت صعوبة لنا هو ضيق الوقت وخاصة وإن الحديث حول الفكر السياسي والأخلاقي لابن خلدون يتطلب التعمق في أفكاره الواردة في المقدمة وهي كثيرة ومتشعبة وتتطلب وقتا وهو الأمر الذي يصعب رصده كاملا.

الفصل الأول



النظرية الأخلاقية في الفكر الخلدوني

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون.

المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي وعلم العمران البشري.

المبحث الثالث: أسس تكوين الأخلاق.

تمهيد:

لا يزال الفكر الخلدوني يثير سجالات ونقاشات في العالمين العربي والغربي على حد سواء بالنظر إلى تنمويته وتطرقه إلى قضايا يجد فيها كثيرون موضوعات راهنة، تستحق النظر والتدقيق، والتمحيص، ورغم مرور أكثر من ستة قرون على وفاته، لم ينقطع سيل الدراسات حول أفكاره ونظرياته ذلك لأنه تطر ذلك لأنه تطرق وبحث في العديد من الموضوعات والمسائل في مختلف المجالات والميادين، وتعتبر دراسته لمسألة عميقة بحيث أنه لا الأخلاق تحتل موقعا أساسيا في فكره ذلك لأنه كان يشيد بأخلاق المجتمع والدولة ويعتبرها دعامة أساسية لنهوض الشعوب والدول، وهذا ما سنعرضه في هذا الفصل الذي يتضمن ثلاثة مباحث سنحاول من خلالها الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو مفهوم الأخلاق؟ وما هو مفهوم الأخلاق في الفكر الخلدوني؟ وما هي أساليب تكوين الأخلاق؟.

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون

من خلال البحث في أثر ابن خلدون تم تحديد خلفيته فقد جعل مكانا كبيرا لعلم الأخلاق كونه يعتبره منظما لسلوك الفرد والمجتمع. كما أن علم الأخلاق يبحث في طرق توجيه أعمال الفرد نحو الكمال الخير والصالح.

أولا: الأخلاق:

علم الأخلاق: عرفه بعض العلماء بأنه (علم العادات) وهو تعريف تعزوه الدقة لأن علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الناس الإرادية التي صارت عادات وتقاليد على اختلافها باختلاف الأمم والأيام إنما يبحث في توجيهها إلى الطريق السوي طبقا لقواعده وقوانينه وفي الحكم لها أو عليها حسب مقاييس الخير التي يضعها.¹

فالأخلاق هي علم توجيه سلوك الفرد نحو ما يجب أن يكون عليه وما يتماشى مع القواعد الأخلاقية للمجتمع والفرد.

وردت لفظة " خلق " (والجمع، أخلاق) في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات فضلا عن المؤلفات الفلسفية، فالقرآن يخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم " وإنك لعلی خلق عظیم " ويحكي القرآن قصة النبي هود مع قومه الذين رفضوا دعوته فكان ممن واجهوه به قولهم. "إن هذا الخلق الأولين" الشعراء / 137، فالكلمة إذا أصلية في اللغة العربية.²

وأكثر من ذلك احتفظت بمعناها الأصلي إلى اليوم فلننتعرف إذن على هذا المعنى قال في " لسان العرب ":**الخلق**: السجية يقال: "خالص المؤمن فخالص الفاجر" وأيضا "الخلق: الدين والطبع والسجية و"تخلق: أظهر في خلقه خلاف نيته".

¹ - محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة هنداوي، (د. ب)، 2017، ص 9.

² - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2001، ص 31-

وإلى جانب هذه المعاني اللغوية يورد صاحب " لسان العرب " معنى يحدد به " ماهية " الخلق عن طريق المقارنة فيقول: وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنية، وهي نفسية وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها ولها أوصاف حسنة وقبيحة والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنية وأكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة بعبارة أخرى " الخلق " للنفس " كالخلقة " للجسد.¹

والخلق في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة، والجمع الأخلاق وفي عرف العلماء: ملكة تصدرها عن النفس للأفعال بسهولة من غير تقديم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كالغضب الحالم لا يكون خلقاً. وكذا الراسخ الذي يكون مبدأً للأفعال الإنسانية النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذ حاول الكرم والكرم إذا قصد بإعطائه الشهرة، وكذا ما تكون قدرته إلى الفعل والترك على السواء.²

يذهب " كانط " إلى القول بأن الإنسان " حيوان أخلاقي " معبراً بذلك عن الفكرة التي تقول أن الأخلاق خاصية لسلوك الإنسان وحده دون غيره، والإنسان هو وحدة الموجود الحامل للقيم الأخلاقية.³

إن غاية الأخلاق غاية مثالية وهي السمو بالفرد نحو الكمال ومعرفة الخير والشر كونه هو الحامل للقيم الأخلاقية وهو خليفة الله في أرضه وما دام أنه اختص بهذه الصفات دون غيره من الموجودات فإن عليه الالتزام بهذه القيم الأخلاقية وتطبيقها وفق ما يتماشى مع الخير والسمو والصلاح.

نجد للأخلاق كذلك تعاريف أخرى منها أنه " علم الخير والشر " لأنه يميز بينهما ويفصل معنى كل منهما، وأنه " دراسة الواجب والواجبات " لأنه يعرفنا الواجب الذي ننزل

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، المجلد 3، ط1، 1990، بيروت لبنان: المادة (خلق)، ص 165.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق. ص 32.

³ المرجع نفسه، ص 33.

على حكمه فيما تأتي ونذر، ويهديننا لما علينا من واجبات نحو أنفسنا وغيرنا وخالقنا، وكل من هذين التعريفين، وإن كان صحيحا إلا أنه غير كاف دراسة الخير والشر لا تغني عن دراسة الواجب الذي يسير على هديه، ولا عن دراسة الواجبات التي علينا أن نقوم بها كذلك دراسة الواجب والواجبات ليست كافية لتحديد الأخلاق التي تبحث أيضا في الخير والشر، وماهية كل منهما والمقاييس التي تزن بها الأعمال لبيان خيرها وشرها.¹

وإذا أردنا تعريفا دقيقا لعلم الأخلاق لنا أن نقول: "علم القواعد التي تسير عليها إرادة المرء الكامل في أعماله ليصل للمثل الأعلى " ذلك أن الأخلاق لا تبحث في حياة الناس الراهنة أي من ناحية أعمالهم على ما هي عليه بل من ناحية أعمالهم على ما يجب أن تكون عليه، أي في الحية التي يحيوها ليحققوا ما خلقوا له من الكمال.²

فالأخلاق هنا هي دراسة لسلوك الفرد وتوجيهه نحو الأخلاق السامية والمتعالية التي يجب أن يتقيد بها السلوك الإنساني.

ولا يبحث علم الأخلاق عن الأعمال الإنسانية من حيث القوانين والنواميس الطبيعية التي تجري على سننها فقد تكلفت بهذه الناحية العلوم الطبيعية ولا من ناحية ما رتب من ثواب أو عقاب في الدنيا والآخرة، فهذه ناحية بعث العلوم الدينية إنما يبحث علم الأخلاق في أعمال الإنسان الإرادية من ناحية مطابقتها للخير أو الشر وفي توضيح معنى كل منهما وهو بهذا يهديننا سواء السبيل ويرشدنا إلى الغاية التي يجب أن نقصدها من أعمالنا.³

ثانيا: الأخلاق الخلدونية

يميل ابن خلدون في اعتقاده أن القيم الأخلاقية للأفراد ناتجة عن أحوالهم المادية التي يعيشون بها ويضيف إلى هذا المشيئة الإلهية حيث يرى أن الإنسان مسير في أفعاله

¹ - محمد يوسف يوسف، مباحث في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 10.

² - المرجع نفسه، ص 10.

³ - المرجع نفسه، ص 10.

وسلوكة ويذهب في اعتقاده كذلك أن السلوك الأخلاقية تحددها فطرة الإنسانية في الأفراد كون هذه الأخيرة تدعو الإنسان إلى الخير: "غير أن استعداد الطفل في رأي ابن خلدون للخير أقوى من استعداده للنشر، حيث يقول: "لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلنا وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاء من قبل الحيوانية التي هي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب.¹

فالتبيعة الإنسانية الموجودة في البشر تجعل منهم ذو أخلاق خيرة وخصال حميدة ويقول ابن خلدون في مقدمته " ابن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه " فالإنسان هنا يستقي أخلاقه من مجتمعه فالمجتمع هنا له تأثير على السلوك الأخلاقي.

وهو يضع قوة النفس والاعتدال فوق جميع الفضائل كما أنه مع الكاف لاحتوائه لإن مفهوم الأخلاق عند ابن خلدون هنا قواعد السلوك التي يتبعها الفرد أو الجماعات أو المجتمعات في تصرفاتهم وإذا تعمقنا في التفكير الخلدوني بخصوص معرفة جذور قواعد السلوك هذه أو الأخلاق أو ما هي العوامل المؤثرة في دراسة السلوك الإنساني، صاحب حيث تعتبر دراسة الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون محاولة جديدة في تفكير صاحب المقدمة فقد غفل عن المسألة الأخلاقية الكثير من الباحثين والدارسين لفكر ابن خلدون.

ويعتبر طرحه للمسألة الأخلاقية بصورتها الشمولية في إطار تحليل جديد ذي رؤية اجتماعية سوسيولوجية لا نكاد نعثر على ختلها قبل زمان ابن خلدون في التراث الفكري للحضارة ولا في التفكير الإنساني على العموم.

وهو يضع قوة النفس والاعتدال فوق جميع الفضائل كما أنه مع الكفاف لاحتوائه على الفضائل الاجتماعية كما فعل الفلاسفة القدماء وكان المجتمع المثالي لديه يمثل القبيلة

¹ - نقلاً عن، محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 69.

البدوية المؤلفة من رعاة فارغين من العمل يرون في سيادتهم أحسن الدعائم لاستقلالهم وكان الحال من وجهة نظره الاحتفاظ على الفضائل الحرية والأخلاق في القبيلة وإذا ما تتم الدعوة من قبل الناس لسلطة أخرى غير سلطة عصبيتهم المباشرة للقيام بحمايتهم وحيدا ابن خلدون أنهم يقومون بالخطوة الأولى نحوهم وهو أن يمهّد لهم طغيان قريب يقول ابن خلدون: "فمن عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد لسواهم وسبب أن المذلة والانقياد كاسران بصورة العصبية وشدتها فإن انقيادهم المدافعة فأولى أن يكون عاجزا عن المقاومة والمطالبة ويلحق بهذا الفصل فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المغارم والضرائب فيما مذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا إستهونته عن القتل والتلف".¹

كما أن الترف يعمل على تقويض المجتمعات حتى أنن الدين لم يستطع ارجاع هذه المجتمعات إلى الصراط المستقيم.

"والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده وعلى ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله".²

ومن هنا كانت الأخلاق الخلدونية أخلاق عملية ومن خلالها نستنتج أن الإنسان العربي الذي وجهه ابن خلدون وحاول إصلاح ذهنيته منذ سبعة قرون هي الشخصية ذاتها وتواجه المشكل ذاته فهو مشكل القول دون الفعل.

¹ - ابن خلدون، المقدمة ج2، تحقيق.علي عبد الواحد وافي.دار النهضة مصر ج2، ط7، القاهرة، مصر 2014، ص612.

² - المصدر نفسه، ج2 ص 127.

المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي وعلم العمران البشري

ربط ابن خلدون بين الأخلاق وعلم العمران حيث يعتبر أن الأخلاق اجتماعية، حيث ترتبط بعافية العصبية للخلفية وبما يمكن أن يكون لسلوك الفرد تحت تأثير المجتمع، وأن أخلاق الفرد تكون من أخلاق بيئته الجغرافية وطبيعة المجتمع البشري الذي يعيش فيه فالإنسان ابن بيئته ويستمد أخلاقه من خلالها.

أولاً: علم العمران البشري:

علم العمران البشري من العلوم الإنسانية التي أدت إلى نقلة نوعية في كتابة التاريخ وكان شرف هذا الكشف وتأسيس هذا العلم منسوباً إلى عبد الرحمان إلى ابن خلدون وذلك في مقدمة مؤلفه التاريخي المشهور كتاب " العرب وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر " ولم يكن لهذا العلم الجديد مزيد بحث وتصنيف أو شرح وتعريف ممن جاء بعده من علماء المسلمين.

أما في العصر الحديث فقد ذاع هذا العلم وأشهر مكثفيه وتوالت بعده المصنفات والنظريات الغربية التي أثرت فهما إنسانياً لطبائع المجتمعات وأثرها في تاريخ الأمم والشعوب وكان أشهرهم بحثاً وتقصياً هو " دوركايم " مؤسس علم الاجتماع الحديث وقبله " أوغست كونت " الذي بدأه من خلال الحديث عن الفيزياء الاجتماعية ثم أطلق عليه لقبه الخاص " السوسيولوجيا " والذي انسحب بعد ذلك كعلم عليه في الغرب والعالم أجمع يقول "تونيبي" المؤرخ البريطاني الشهير عن ابن خلدون والدور العلمي لمقدمته " لقد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ هب بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان.¹

أما عن فلسفة ابن خلدون حول عمله الجديد (العمران البشري) فقد قال عنه، أنه: " ذو موضوع، هو العمران البشري والاجتماع الإنساني " وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من

¹ - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان 1994، ص 130.

العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا".¹

يرى ابن خلدون " أنه شرح فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية وما يمتنع بعلل الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ".²

قال في بيان غايته: " وهو علم يحول غاية المؤرخ من سرد الأخبار وتصيد الغرائب إلى السعي إلى فهم الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض بطبيعة ذلك بعضهم على بعض"³ وهذا العلم يدرس ما ينشأ عن الدول والملك والكسب والمعاش وسائر العلوم والضائع المتعلقة بالبشر والمجتمعات وما يحدث في العمران.

قال ذلك في بيان غايته: " ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والضائع بوجوده برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتدفع بها الأوهام وتزرع الشكوك".⁴

هذا المنهج من النظر في تحليل واقع المجتمعات ودراسة أسباب التغير والتبدل في أحوال الفرد والجماعة يعتبر من أعظم مصادر العمل الإصلاحي لأي مجتمع يراد تغيير ظروفه وعلاج أزماته.

إن التعرض من مقدمة العلم البشري الخلدوني هي من أجل ذكر العلاقة بين ما اكتشفه ابن خلدون من أثر الطبائع والأحوال وفهم الاجتماع الإنساني ونحو بل هذه المؤشرات والمفاهيم إلى حلول بناءه ومشاريعه للأزهار بالمستقبل.

¹ - ابن خلدون، المقدمة ج 1، مرجع سابق، ص 332.

² - المصدر نفسه، ص 335.

³ - المصدر نفسه، ص 335.

⁴ - المصدر نفسه، ص 336.

يقول ابن خلدون: ومنها السعي في المعاش والاعتماد في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهده إلى التماسه وطلبه ". ومنها فالعمران هو اتساكن والتنازل في العشير واقتضاء الحاجات.

ويرى ابن خلدون أن العلم الذي أنشأه لا يقتصر على أن يسير غور الماضي بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل أيضا. لا يضطر القارئ إلى أن يعتقد اعتقادا أعمى فيما يقدم إليه من القصص وفي وسعه أن يقف على أحوال من قبله من الأيام والأجيال بل في استطاعته أن يتمكن بما قد يحدث في المستقبل وعلى هذا النحو يرى الفقهاء أيضا أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع فقط أن يفهم الأحكام الموضوعية وعلاقاتها بالقرآن والسنة بل في وسعه أن يستنبط الأحكام للمستقبل أيضا.¹

حيث قال ابن خلدون ف بيان غايته كذلك: وإذا كان ذلك كالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته بمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له".² ويقول كذلك: "كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب يوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"³ والمعنى هنا أن علم العمران البشري يعتبر بمثابة مرجعية لتقصي الحقائق وتمييز الحق من الباطل بحيث أنه لا مجال في الشك في براهينه واستنتاجاته وقوانينه، حيث يقول كذلك: "فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتعريفه وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"⁴ وبالتالي فإنه ساعد علم العمران الباحثين والمؤرخين في سلك طريق الصواب والحق فيما يدرسون وينقلونه لقد كان مرجعية صادقة

¹ - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مطبعة الاعتماد شارع حسن الأكبر، ط 1، مصر، 1925م ص ص 33-34.

² - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق، ص332.

³ - المصدر نفسه، ص 332.

⁴ - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق، ص 332.

لهم يجرون في غمارها لفهم الأحداث والحقائق البشرية والجغرافية والثقافية والاجتماعية لمختلف القبائل والشعوب والمجتمعات البشرية.

الملاحظ أن علم الاجتماع الذي نشأ على يد " كونت " ثم ترعرع على يد غيره علماء الغرب قد بحث في أمور لم نجد لها أثر كبيراً في علم الاجتماع الخلدوني فكونت وأمثاله من علماء الغرب كانت أذهانهم مشغولة بالقضايا التي كان المجتمع الغربي يتساءل عنها ويثير حولها الجدل لهذا كانت دراستهم الاجتماعية مطبوعة بطباع تلك القضايا قليلاً أو أكثر، أما ابن خلدون فقد كان ذهنه مشغولاً بقضايا أخرى هي تلك القضايا التي كانت للحضارة الإسلامية تعني بها كقضية الصراع بين العرب والعجم. أو بين البداوة والحضارة أو ما شبهه، ومن هنا صار علم الاجتماع الخلدوني يختلف عن علم الاجتماع الحديث من وجوه كبيرة.¹

نحن لا ننكر ما في علم الاجتماع الحديث من نظريات قيمة وما فيه من فائدة لا يستغني عنها في دراسة مجتمعنا، ولكن هذا لا يعني أننا نستطيع أن نستغني بهذا العلم عن علم الاجتماع الخلدوني، ليست مغالبا إذا قلت بأن علم الاجتماع الحديث، ولعل هذه المدرسة الخلدونية أقرب إلى فهم مجتمعنا من بعض تلك المدارس الأخرى.²

يرى الكثير من الباحثين أن علم العمران الخلدوني ينطبق تماماً على الدراسات الاجتماعية الحديثة المعروفة باسم " السوسيولوجيا " ومن ثمة يرون أن ابن خلدون يستحق أكثر من غيره لقب المنشئ والمؤسس لعلم الاجتماع فعلاوة على الموافقة اللفظية بين اسم كل من العلمين (علم العمران - علم الاجتماع) فإن هناك توافقاً تاماً. في نظر هؤلاء الباحثين بين موضوع العلمين ومنهجهما والغاية منهما... إن موضوع علم العمران هو الاجتماع البشري وما يلحقه من الأحوال لذاته، أي الظواهر الاجتماعية. والمنهج الذي سلكه

¹ - علي الوردي، منطق ابن خلدون، د ط، دار كوفان لندن، ط2، 1994، ص244.

² - المرجع نفسه، ص244.

ابن خلدون في البحث في الشؤون الاجتماعية هو حسب هؤلاء دائماً هو منهج وضعي تجريبي.¹

كما أن الغاية منه هي دراسة الظواهر الاجتماعية كما هي بغية التوصل إلى "القوانين" التي تسير بمقتضاها وقائع الحياة الاجتماعية....وغني عن البيان القول بأن هذا وذاك هو موضوع ومنهج وغاية علم الاجتماع الحديث، وهذتا الرأي يشترك فيه ليس فقط أولئك الذين خصصوا دراسات مستقلة لمقدمة ابن خلدون بل أيضاً معظم الذين تصدوا إلى التأريخ من الأساتذة العرب.²

الواقع أن تعريف ابن خلدون لعلمه الجديد والطريقة التي سلكها في معالجته المسائل الاجتماعية التي تعرض لها وكذلك التصميم الذي سار عليه في أبحاثه كل ذلك يغري بالقول بأن علم العمران الخلدوني هو تماماً علم الاجتماع الحديث ولكن إذا تجاوزنا هذه المظاهر وهي في معظمها مظاهر شكلية وحاولنا إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصويره لعلمه الجديد وحقيقة الإطار الذي وضع فيه فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في توأمة علم العمران الخلدوني بعلم الاجتماع الحديث³. حيث أن صاحب علم العمران لا يولي الظواهر الاجتماعية اهتمام أنه لا يعني بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الاجتماعية بل أن أبحاثه تكاد تتركز حول المجتمع القبلي، يهتم بدراسة تطوراتها ونشأتها إنه كذلك يركز اهتمامه حول العلاقات الخارجية للقبائل، دراسة العرب وتطوراتهم ونشأتهم حيث يقول في الفصل الأول من كتابه "العبر" هذه الأمة، أقدم الأمم من بعد قوم نوح وأعظمهم قدرة وأشدهم قوة وأثارا في الأرض، وأول أجدال العرب من الخليقة.⁴

¹ - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 128.

² - المرجع نفسه، ص ص 128 - 129.

³ - المرجع نفسه، ص 129.

⁴ - عبد الرحمان ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تبين وتعليق، محمد حسن الفرخ، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004، ص 07.

يظهر مما مضى أن علم العمران من الفقه الجديد الذي يحتاجه المجتمع في حركة نموه وإن الحاجة ماسة إلى عدم عمراني يؤصل بواعث العمل نحو التحضير المدني ويرسخ مفاهيمه الإسلامية ويقرر تفرد الأمة بمنهج حضاري يقي المعالم من إفرازات وسلبات الحضارة الراهنة وعولمتها التي اجتاحت العالم بأسره وهذه الدراسة لعلم العمران لعلها أن تفتح أفقا جديدة للمجتمع والتأطير الحضاري له.

ثانيا: الأخلاق وعلم العمران:

يخصص ابن خلدون فصلا لشرح تأثير البيئة الجغرافية في حجم الإنسان وخلقه ولكنه لا يعطي لذلك التأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الإقليم. ففي بلد غني يكثر فيه الإنتاج للأرض يعيش الناس في رخاء وسعة وليس عليهم أن ينفقوا كثيرا من الجهود لتحصيل قوتهم إذ تزيد مصادره عن حاجاتهم ومن ثم ينغمسون في المسيرات والترف فيؤدي ذلك إلى ضعف في أجسامهم بل في عقولهم ويصبحون عرضة للأمراض ويعوزهم روح المثابرة على الجهد ز يفقدون الصفات الحربية في معظم الأوقات فلا يستطيعون هجوما ولا دفاعا، وعلى النقص من ذلك تجد سكان البلاد المجربة ولا سيما سكان البادية الذين استقى منهم ابن خلدون خبرته فإنهم نظرا لفقرهم يعيشون في تقشف وخشونة وهم أقوى بنية وأنفذ عزائم وأنقى في العادات وأقل انحراف في الأخلاق لا يصيبهم القحط الذي يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء أيما عصف أو لا يؤثر فيهم إلا بنسبة تافهة وهم أكثر ورعا من غيرهم ممن أشتد تهاونهم في المسائل الدينية شيئا فشيئا.¹

إن حياة الصحراء الشاقة كثيرا ما تهئ للأفراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة في الحروب أو بالجود في أيام القحط، أو بالفصاحة في التغني بمجد القبيلة أو بإثارة الباسلة في

¹ - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص 75.

أنفس المدافعين عنها، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح، وتلك هي الصفات التي يغلب أن يتفاخر بنبلها رجل البادية أو العربي على الأخص.¹

ومن هنا فإن البيئة الصحراوية يتميز سكانها بالخشونة وذلك راجع إلى مناخهم وبيئتهم الصحراوية التي تجعل منهم ذو بنية خشنة وطباع شجاعة.

يرى ابن أن أصحاب الإقليم الرابع وهم أهل المغرب والشام والحجاز واليمن هم أعدل العمران وأصحاب الإقليم الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال وأما أصحاب الإقليم الثاني والسادس يبعدان من الاعتدال. والأكثر بعدا عن الاعتدال الإقليم الأول والسابع، حيث يقول في مقدمته: "وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة والمتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا."²

إن أهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط في كل شيء من ملابسه ومساكنهم وأقواتهم وصنائعهم ويتصفون في معاملتهم بالنقديين العزيزين ويبعدون الانحراف في عامة أحوالهم.

أما أصحاب الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فإن أهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم ومع صلاتهم حيث قال ابن خلدون: "غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين"³ وقال كذلك: "وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم"⁴. ويرى أن السبب في ذلك هو بعدهم عن الاعتدال بقرب أمزجتهم وأخلاقهم إلى أخلاق الحيوانات وابتعادهم عن الإنسانية والدين.

1 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص 88.

2 - ابن خلدون، المقدمة ج1، مصدر سابق، ص 382.

3 - المصدر نفسه، ص، 393.

4 - ابن خلدون، المقدمة ج1، مصدر سابق، ص 393.

أما من هم أقرب إلى الاعتدال فتجد أهل هذه الأقاليم أن الدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم، " وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم".

حيث قال " فكان لها في الاعتدال الذي هو مزاج المتوسط حظ وافر والرابع أبلغها في الاعتدال".¹

إن أصحاب المناطق المتوسطة أقرب إلى الاعتدال من غيرهم وذلك راجع إلى طبيعة بيئتهم الجغرافية التي يعيشون فيها.

وقال أيضا: " فكان لأهله من الاعتدال في خلقهم وخلقهم ما اقتضاه مزاج أهو يتم وتبعه عن جانبه لثالث والخامس، إن لم يبلغ غاية التوسط، لميل هذا قليلا إلى الجنوب الحار وهذا قليلا إلى الشمال البارد، إلا أنهما لم ينتهيا إلى الانحراف، وكان الأقاليم الأربعة منحرفة وأهلها كذلك في خلقهم وخلقهم " ²، أما أهل الأقاليم الثلاث المتوسطة أمل اعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم في كافة أحوالهم الطبيعية.

ولما كان أمل السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرا فتكون أكثر تفشيا فتكون أسرع فرحا وسرورا وأكثر انبساطا ويجيء الطيش على أثر هذه.³

لما كان أهل البدو بالضرورة فقراء لأنهم لا يفلحون الأرض ولا يحترفون المهن المريحة فإن حياتهم محدودة جدا وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الأعداء وهم لا يعرفون فنونا ولا علوما وليس لهم قوانين بل تحكمهم العادة والحب المتبادل واحترامهم لرؤسائهم وإذا قد كانوا قد

¹ - المصدر نفسه، ص 395

² - المصدر نفسه، ص 396

³ - ابن خلدون، المقدمة ج1، مصدر سابق، ص397.

حرموا كل رشاء ورغد فإن كل واحد منهم مرغم على أن يدبر ما يلزمه وتصبغ حياة التقشف على أهل البدو وأخلاقا فاضلة ويمدهم ذلك النضال المستمر في سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات العزم والغيرة على استقلالهم.¹

تلك هي الخواص التي تميزهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تحتل الأخلاق وتقتصر الخلال في ظل الأمن والدعة ويذكر ابن خلدون الفروق بين الحيوانات المتوحشة والحيوانات المستأنسة يثبت أن توحش أهل البادية واستقلالهم المفرط، وخنوع سكان المدن ظاهرتان طبيعيتان.

إن المجتمع البدوي من ناحية ثانية يختلف في كثير من خصائصه عن أي مجتمع سكوني آخر، إن الصحراء التي يعيش فيها البدو وتكيفت حياتهم لها تختلف في طبيعتها الجغرافية عن المناطق التي يعيش فيها البدائيون أو الريفيون أو غيرهم من أهل المجتمع السكوني.

إن أصبح وصف للبداوة هو الذي جاء به ابن خلدون حيث قال عن البدو (أن رزقهم في ظلال رماحهم) فهم لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس على الرئاسة ومن هنا نشأ صباحهم ومساءهم معا.²

إن حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب ومن العار كل العار على البدوي أن يكسب رزقه يكده يده وعرق جبينه فهو صاحب سيف يغزو به ويدافع به من غزوه ولا مكان في البادية لمن هو جبان أو ضعيف.³

قوام حياة البادية هو المرعى، والمرعى لا ينبت من جراء عمل بشري كما هو الحال في الزراعة مثلا إنه يعتمد في نموه على المطر الذي ينزل من السماء ولا يد لبدوي في صنعه أو توجيهه وليس على القبائل البدوية لكي نحصل على رزقها إلا أن تنتقل وراء

¹ - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص 85.

² - علي الوردي، منطق ابن خلدون، مرجع سابق، ص 246.

³ - المرجع نفسه، ص 246.

المراعي المتناثرة في الصحراء الشاسعة ولا بد إذن من أن تتنازع حول تلك المراعي وتتقاعل.¹

عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عنوانه في أن الأمم الوحشية أكثر على التغلب من سواها حيث قال فيما يلي: أعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة قلناه في المقدمة الثالثة لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم بل الجيل الوحيد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعمار فكلما نزلوا الأرياف وتعنقوا النعيم وألقوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدأوتهم.²

على الرغم ما تجمعته البداوة من محاسن ومساوئ فإنها بوجه عام أقرب إلى خصال الخير من الحضارة كما أن أخلاق البداوة أفضل وأقرب إلى روح الله من أخلاق الحضارة وهذا ما تفرضه عليهم طبيعتهم وأمزجتهم.

رأى ابن خلدون في هذا الصدد هو أن هناك أمرين في الحضارة يجعلان أهلها أسفل أخلاق من البدو هما الترف وظلم الحكام فالترف يؤدي بأصحابه إلى التخلف بالفحشاء والعكوف على الشهوات والإقبال على الدنيا والظلم يؤدي بهم إلى التخلق بالكذب والمكر والنفاق أما البدو فإنهم لقلة وجود هذين الأمرين في مجتمعهم لا بد أن يكونوا اسلم فطرة وأفضل أخلاق من الحضرة.³

إن الترف والظلم يعتبر سبب في الانحراف والتخلق بالأخلاق الحيوانية وهذا أقرب إلى أهل الحضرة كونهم يعانون من ظلم الحكام والاستبداد ما جعلهم يخلقون بمثل هذه الأخلاق. وينتسب ابن خلدون إلى أبناء المجتمع البدوي خصائص خلقية ونفسية يعتبرها طبيعية أي ناتجة عن الواقع المعاشي والطبيعي.⁴

¹ - علي الوردي، منطق ابن خلدون، مرجع سابق، ص 246.

² - المرجع نفسه، ص 252 - 253.

³ - المرجع نفسه، ص 255 - 256.

⁴ - خليل شرف الدين، ابن خلدون في سبيل موسوعة فلسفية، دار ملائكة الهلال، بيروت لبنان 1995، ص 160.

المبحث الثالث: أسس تكوين الأخلاق

يقول ابن خلدون في مقدمته " إن أهل البدو أقرب الشجاعة من الحضرة، وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا ومملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلية.¹

ويقول الفيلسوف الإسلامي المعروف أبو علي ابن سينا البخاري ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه ومتى صدقت نفسه عن خلق حامل جاز أن ينتقل بإرادته عن ذلك إلى ضد ذلك الخلق والذي يحصل به الإنسان لنفسه الخلق ويكتسبه متى لم يكن له خلق أو ينقل نفسه عن خلق صدقت نفسه عنه هو العادة وأعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرا زمانا طويلا في أوقات متقاربة فإن الخلق الجميل إنما يحصل عن العادة وكذلك الخلق القبيح.²

حيث يقول ميسكويه في كتابه " تهذيب الأخلاق " كما قدمنا عند كلامه عن الحال النفسية التي تتقلب خلقا:

منها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب وربما كان مبدأه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة وخلقاً ويقول علماء التربية " العادة طبع ثان " ³.

ومن ذلك نعلم مالي للعادة من أثر الحسن منها والقبيح فإن تعود العمل الطيب وأخذ النفس به يجعله في النهاية خلقا حسنا كذلك تعود العمل القبيح ومزاولته كثيرا يسيره خلقا سيئا.

¹ - نقلا عن، محمد يوسف: مباحث في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 69.

² - المرجع نفسه، ص 69.

³ - المرجع نفسه، ص 70.

وليس الآن موضع الكلام عن العادات وتكونها وخطرها لموضع ذلك عند الكلام على السلوك وإنما الكلام هنا عن الأسباب التي يسلكها المربون ومبلغ صلاحية كل منها بعد أن عرفنا قيمة العادة في هذا التكون.

1/ الوعظ والإرشاد:

يرى بعض المربين أن تربية الأخلاق الفاضلة تكون بالوعظ والإرشاد وتفهم المربين حقيقة الفضيلة حتى يغري بها وحقيقة الرذيلة وسوء مبعثها حتى ينأ بنفسه عنها وهذه الوسيلة وإن صلتهم وقومت من النفس من يأتي الرذيلة غير عالم لا يمكن أن تكون الوسيلة الناجعة لأن كثرة الكلام عن الرذيلة تنبئها لهم إلى ما كانوا عنه غافلين في كثير من الأحوال ونفعل لهم لتجربة هذا الذي ينهون عنه دائماً وأحب شيء إلى الإنسان ما منع، كما أن كثرة الحث عن الفضيلة حرية بأن تجعل من كثير من الأطفال ميراثين يتظاهرون بالتأثر بالنصح والعمل بمقتضاه هنا إلى ما في تكرار الإرشاد من تضيق أثره لأن كل مكرر مملول.¹

2/ القدوة والتقليد:

المربي هو المثل الأعلى للطفل فصار له أن يترصع عاداته ويتخلق بأخلاقه ولذلك تنطبع أخلاق الطفل غالباً على غرار والد ومربيه إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً لأن الأخلاق تسرق من الأخلاق كما يقولون.²

من هنا يكون من طرق تكوين الأخلاق الطيبة يقول أحد الكتاب الأوربيين "من رمانى إلى النبوغ في التصوير لجأ إلى أبداع الصور فأخذ عنها كذلك من رامى الحياة سعيدة فليختر خير من يقتدي بهم وليكد حتى يكون قد ساوهم أو شاهم " كما يقول آخر من هؤلاء الكتاب محدثاً عن أثر القدوة في تربيته أيضاً أرى كثرة ما يقال في التربية وكأنى من الباحثين فيها وقد أغفلوا القدوة وهي كل شيء لأن أجل ما لقيت في الاقتداء بإخوتي وقد كان

¹ - محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 70.

² - المرجع نفسه، ص 70.

الاعتماد على النفس والاستغلال الحق سائدين في كل فرد من أفراد أهل بيتي، كما مازالت أخذوا حذوهم حتى أكتسب هذه الخصال وحقيقة كما يقول صمويل سميلز في كتابه "الأخلاق" تقتضي سنة الله في خلقه أن تكون العوامل في تكوين الخلق أشد تأثيراً في النمو حتى إذا طال عليها الأمد وتوالت السنون انقلب الإقتداء بالناس.

عادة ترسخ شيئاً فشيئاً حتى تصبح طبيعة تتمكن من المرء وتستولي عليه بقوتها فينزل على ويخضع لسلطانها غير شاعر.¹

لكن القدوة لا تكون من الوسائل الناجحة في تكوين فاضل للأخلاق إذا ظل الطفل يعمل في رجولته كما كان يعمل في طفولته عن محاكاة محضة وتقليد صرف - مثل هذه الأعمال ليست لها قيمة من الوجهة الخلقية بل إن المراد من إشاراتنا بفضل القدوة الصالحة وأثرها الكبير هو أن هذه الأعمال التي يأتينا المرء في أدوار حياته الأولى بباعث إيجاد القدوة والتأثر تصبح عادة له فيأتيها متى كبر وهو مدرك لها مميز خيرها وشرها.²

خلاصة القول أنه بالقدوة والوعظ والإرشاد الحكيم وسرد الكثير من الأمثلة عن بعض المفكرين أو العلماء ممن تركوا أثراً في الأمة بهذه الوسائل المجتمعة يستطيع المربي أن يغرس في الطفل ما يشاء من عادات طيبة وأن يكون أخلاقه أخلاق فاضلة وحسنة وفق ما يتماشى مع الأخلاق والمثل العليا.

¹ - محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 71.

² - المرجع نفسه، ص 71.

الفصل الثاني:



الفكر السياسي عند ابن خلدون

المبحث الأول: معالم الفكر السياسي الخلدوني.

المبحث الثاني: نظرية الدولة عند ابن خلدون.

المبحث الثالث: أسس قيام الدولة.

تمهيد:

نحاول من خلال دراستنا هذه رسم الملامح الرئيسية في الفكر السياسي الخلدوني والمصادر التي ساهمت في تطوير هذا الفكر ويتأتى لنا ذلك دون أن نحيط بالمعالم السياسية في فكر مسلطين الضوء على أفكار حول الدولة وأنظمة الحكم مروراً بنظرية الدولة وأسس قيامها وهذا ما سنعرضه في الفصل الثاني الذي يتضمن ثلاثة مباحث نحاول من خلالها الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي أهم المصادر التي ساهمت في بلورة نظرية ابن خلدون السياسية؟ ثم ما هي ملامح فكره السياسي؟ وما هي الدولة عند ابن خلدون؟ وما هي أجيالها؟ ما هي أسس قيامها؟

المبحث الأول: معالم الفكر السياسي الخلدوني.

لقد كانت الكتابة السياسية أحد أهم الإنجازات الفكرية لصاحب المقدمة، وهو أمر الذي سيدفعنا للتساؤل عن الأسباب التي دفعت بابن خلدون للكتابة في السياسة، وعن الأصول الفكرية لنظريته حول الدولة وقيام الحضارات وسقوطها كمحاولة لمعرفة ملامح فكره السياسي.

قبل التطرق للحديث عن الفكر السياسي الخلدوني، نقف أولاً لوضع التعريف اللغوي والاصطلاحي لـ "سياسة" ذلك لتحديد الدلالة التي تحملها الكلمة.

أ/ مفهوم السياسة لغة:

في لسان العرب "هي مصدر للفعل ساس يسوس وتعني القيام على الشيء بما يصلحه والسياسة فعل السائس ويقال هو يسوس الدواب، إذا قام عليها وراضها. الوالي يسوس رعيته.¹

ب/ اصطلاحاً:

هي كل ماله علاقة بالحكم من قبل الدولة وأن فن السياسة وفي تدبير حياة المجتمع المدني ليس مجرد مسألة تقنية أي تقنية ربط بين الوسائل والغايات، وبقدر ما أنه سعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحقيق سعادة الأفراد.²

وقديماً عرف أرسطو السياسة بأنها الحكم. والسياسي الذي يعرف فن الحكم، وعرفها أفلاطون من قبله بأنها فن تربية الأفراد في حياة جماعة مشتركة وهي عناية بشؤون الجماعة.³

¹ - ابن منظور، لسان العرب، المجلد 7، مرجع سابق، المادة (سوس) ص 320.

² - جلال الدين سعد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الجنوب، (د ط)، تونس، 2003، ص 223.

³ - محمد عبد المعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، (د ط)، بيروت، لبنان، 1985، ص 78.

أولاً: الأصول الفكرية لنظريته السياسية

لقد تركزت جهود الباحثين في تتبع سمات عبقرية ابن خلدون، والتي ميزت أعماله وبدأت جلية في آثار غيره من أبناء عصره وسابقه، بل وجعلته يسبق عصره وينظر لعصور لاحقة، ويظهر ذلك في نظرية السياسة المتميزة في الأسلوب والطرح والمنهج المتبع والنتائج المتوصل إليها. ولقد أرجع بعض الباحثين عبقرية ابن خلدون وأفكاره الخصبة حول قيام الحضارات وسقوطها إلى جملة من العوامل والمصادر التي نمل منها صاحب المقدمة.

أفكاره السياسية محاولين ربطها بأصولها الأولى. وهذه المصادر والأسباب منها ما هو داخلي ذاتي ومنها ما هو خارجي موضوعي.

فهناك من اعتبر أن أفكار ابن خلدون أفكاره أصلية نابعة من شخصية مفكرنا ومن تجاربه في السياسة، فقد أرجعها بعضهم إلى الملامح الشخصية لابن خلدون كحدة الذكاء، وغزارة الحفظ وإلمامه بالعلوم المختلفة التي سادت عصره، والتي كانت قبله. دون إهمال جده واجتهاده كما كان لتجربته الواسعة في الحياة السياسية، والإدارية وفي القضاء، إلى جانب تنقلاته الكثيرة بين حواضر الغرب الإسلامي ومصر، والحجاز، والشام، أثر بالغ في تكوين فكره، وفي تشكيل نظرياته السياسية.¹

من جهة أخرى يتفق أغلب الباحثين على أن ابن خلدون قد تعرف على أهم ما كتب في السياسة، والملمح عليها قبل صياغته لكتابة المقدمة " المقدمة"، كما كان له موقف من هذه الكتابات فقد عاصر العديد من أصحاب هذه الكتابات من بينهم " لسان الدين بن الخطيب " " صاحب "مقامة السياسة و"ابن رضوان" صاحب كتابة " الشهب اللامعة" واعتبر

¹ - ياسين شبايبي، الفكر السياسي الإسلامي في العسر الوسيط، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في تخصص التاريخ والحضارة الإسلامية إ قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2018، ص108.

بعض الباحثين أن اطلاعه على هذا الكتاب كان حافزا له في خوض تجربة الكتابة السياسية.¹

كما كان له إطلاع ليس فقط على كتب من عاصرهم، بل أيضا اهتم بالاطلاع على أفكار سابقة، ما جعل البعض يربط فكره السياسي بأفكاره سابقة أمثال: "إخوان الصفا" الذين يقترب منهم في تصوره للدولة أنها تنشأ وتقوى ثم تضعف، فقد أدركوا ذلك دورة حياة الدولة قبله معتبرين أن " كل دولة لها وقت منه تبتدى، ولها غاية ترتقي، وحد إليه تنتهي، وإذا بلغت إلى أقصى مدى غايتها، ومنتهى نهايتها، أخذت في الانحطاط والنقصان وبدأ في أهلها الشؤم." ² والخذلان، واستأنف في الأخرى القوة والنشاط، والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ويضعف ذلك وينقص. إلى أن يضمحل الأول المتقدم، ويتمكن الحادث المتأخر".³ وهو ما عبر عنه ابن خلدون من خلال نظرية أمور الدولة.

كما أن ابن خلدون قد استفاد من القرآن الكريم بناء على أسس نظريته الاجتماعية واستفاد غيره قليلة، فلا يكاد صاحب المقدمة ينهي فصلا من فصول الكتاب أو بابا من أبوابه من دون تذييله بآية من القرآن الكريم، فقد أيتشهد ابن خلدون بالقرآن تدعيما لما توصل إليه عن طريق الملاحظة والتدبر والبحث من قوانين تحكم نشوء الحضارات وازدهارها وتحللها وسقوطها.

يمكن القول أن هناك العديد من العوامل التي ساهمت في بلورة الفكر السياسي عند صاحب المقدمة فمنها من يتعلق بشخصية كونه عالما موسوعيا محبا للعلم، غير أن هذه السمات لم تكن قطيعة الصلة عن مصادر نهل منها ابن خلدون أفكاره حول الدولة فلا يمكن إنكار دور تجارب الكتابة السياسية لسابقه، فإن لن يتأثر بأفكارهم، فهي كانت على الغالب حافزا له لخوض تجربة الكتابة في السياسة.

¹ - ياسين شبابي، الفكر السياسي الإسلامي في العسر الوسيط، المرجع السابق، ص 115-116.

² - يوحنا قمير، إخوان الصفا، دراسة مختارات، المطبعة الكاثوليكية، (د ط)، (د ت)، بيروت لبنان، ص 59.

³ - يوحنا قمير، مرجع سابق، ص 59.

ثانيا: نظرية التعاقب الدوري للحضارة

الدور الحضاري عند ابن خلدون:

يصف المهتمون بمجال الفكر السياسي الإسلامي الفكر السياسي لابن خلدون ضمن صنف خاص كونه خرج عن منهج سلفه من مفكري أهل السنة والجماعة، فلم يكن من الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية كما تأثر بها الكندي والفراي وغيرهما، ومن ناحية أخرى لم ينهج نفس منهج فقهاء أهل السنة والجماعة الممثل في المنهج الاستنباطي.¹

لقد انطلق في التنظير لفكرة سياسية من الواقع لكي ينتهي إلى صياغة القوانين العلمية المفسرة لظواهره والعلاقات الرابطة بين الظواهر وذلك عن طريق الملاحظة والمقارنة، وهو بذلك ينظر إلى الواقع الاجتماعي والسياسي من حيث هو مجموعة ظواهر، أو كما يسميها هو "واقعات العمران البشري وأحوال الاجتماع الإنساني"²، كما صرح هو بذلك في مقدمته.

وكان ابن خلدون من المفكرين الأوائل الذين درسوا الجانب السياسي والاجتماعي من منطلق الواقع كما هو. حيث يقول في "المقدمة" في فاتحة كتابه الأول: "وكان هذا علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا، وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريبة النزعة عزيز الفائدة".³

كان ابن خلدون نظرة خاصة في الدولة والأسس التي تقوم عليها الحضارات، وله توجه خاص به، الذي يدفعه إلى البحث في علل الموجودات العمرانية، ومن بينها الدولة التي لا

¹ - ياسين شبايبي، الفكر السياسي الإسلامي في العسر الوسيط، المرجع السابق، ص 110.

² - عادل فتحي ثابت، شرعية السلطة في الإسلام، دار الجامعة الجديدة للنشر، (د ط)، الإسكندرية، مصر، 1996، ص 155-156.

³ - ابن خلدون، المقدمة ج1، مصدر سابق، ص ص 332-333.

تقوم بدون عصبية محكمة دافعة¹. وعليه كانت النظرية السياسية الخلدونية تتمحور حول نظرية العصبية التي اعتبرها قاعدة لقيام أي دولة.

فالإطار العام للفكر السياسي عند ابن خلدون يقوم على جملة من القواعد، التي حاول تطبيقها في نظريته الخاصة في السياسة. لعل أهمها: العصبية وعلاقتها بالملك بالإضافة إلى ضرورة الاجتماع البشري الذي يتمثل في المدينة أو الدولة، وأن الملك طبيعي للإنسان وأن السياسة نوعان " عقلية " و " دينية " وغيرها من القواعد التي يضعها كمسلمات في فكره²، والتي تجعل الفكر السياسي الخلدوني فريد وأصيل.

لقد كان في نظريته هذه رائدا في وضع فكرة التعاقب الدوري للحضارات، حيث اعتبر أن حركة التاريخ مستمرة، وهذه الحركة تتجسد عنده من خلال حديثه عن الدولة مشبها إياها بالكائن الحي، وعليه فإن الحركة التاريخية للدولة شبيهة بدورة الكائنات الحية التي تبدأ الضعف ثم تكبر وتقوى ثم تعود إلى الضعف والوهن إلى أن تموت، ومن هنا اعتبر أن الدورة التاريخية للدولة تبدأ من البداوة وتنتقل من الحضارة والترف إلى الهرم والسقوط، حيث حدد بذلك خمسة أطوار للدولة تتعاقب فيها ثلاث أجيال، سنتحدث عنها بالتفصيل في الفصل الثاني.

عليه فإنه يرى أنه لا وجود للدولة تبقى قوية للأبد لأن الدورة التاريخية الحضارية يحكمها مبدأ الحتمية. حيث يقر ابن خلدون أن كل دولة تعرف نفس المراحل من نشأة وتأسيس يليها المجد والعظمة ولتنتهي في النهاية بعد أن يتمكن منها الوهن والمرض، وبعد سقوطها تنشأ على أنقاضها دولة أخرى، لتنتهي هي أيضا بنفس الأطوار السابقة.

¹ - ياسين شبابي، الفكر السياسي الإسلامي في العسر الوسيط، المرجع السابق، ص 122.

² - المرجع نفسه، ص 122.

المبحث الثاني: نظرية الدولة عن ابن خلدون

إن الحديث عن الفكر السياسي لدى العلامة ابن خلدون يعني الحديث عن نظرية في الدولة وفي قيام الحضارات وسقوطها وترتكز جل أفكاره السياسية ونظريته حول الدولة في البابين الثاني والثالث من مقدمته. حيث سعى إلى التفصيل في أسس قيام الدول وأسباب سقوطها.

أولاً: مفهوم الدولة

إن المطلع على مقدمة ابن خلدون، يلاحظ أن صاحبها استعمل كلمة الدولة مرات كثيرة، غير أنه لا يعطينا تعريفاً محدداً وواحداً لها في المقدمة بأسرها لأنها بالنسبة له من المواضيع الواضحة.

إذا كان ابن خلدون لا يحدد تعريف للدولة فإن الدارس للمقدمة يستطيع أن يلتمس دلالات الكلمة من سياق ورودها في الفصول التي تتحدث عن الدولة. وهي تتوزع بين دلالات اجتماعية وسياسية واقتصادية¹ ولقد حاول " الجابري " في دراسته وتحليلية لماهية الدولة عند ابن خلدون أن يضع تصوراً لمفهومها، من خلال استخدامات صاحب المقدمة للكلمة وأوضح " الجابري " ذلك في قوله: " والدولة عند ابن خلدون هي الامتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما " ². أي أن الدولة هي المجال الجغرافي الذي تمارس فيه العصبية الحكم بعد استيلائها على الملك وسلبه من يد دولة سابقة لكن ما يمكن فهمه من خلال المقدمة أن ابن خلدون ينظر إلى الدولة على أنها، " إدارة الملك والدفاع عنه " ³ لأن الملك يكون بحاجة دائمة لمن يساعده في تسيير شؤون الدولة. والدفاع عنها وحمايتها من الشرور الداخلية والخارجية " فتتشأ المرافق المختلفة: القضاء والجباية والجيش والأسطول وتلك هي

¹ - حسن إسماعيل، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، دار الفارابي، (د ط)، بيروت لبنان، 2007، ص 327.

² - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 211.

³ - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط3، بيروت. لبنان، 1972، ص 700.

الدولة"¹، إن النزعة التطورية لصاحب المقدمة جعلته ينظر إلى الدولة وكأنها كائن حي، له عمر محدود، فهي تولد وتتضج ثم تهزم وتموت². أي تخضع لعوامل نمو والفناء ولا يتوقف ابن خلدون في تشبيه الدولة بالكائن الحي عند هذا الحل بل يعطيها نفس سمات الكائن الحي، حيث اعتبر أن لها مزاجا خاصا في التعامل مع رعيته، فهي قد تقصوا وتتغلظ وقد ترفق وتلين. يقول "...الدولة في أول أمرها لا بد لها من الرفق في ملكتها والاعتدال في أياقتها"³. ولعل هذا الاختلاف في معاملة الرعية في أواخر عمر الدولة هو سبب من أسباب خراب العمران فيها. لأن من شروط الملك؟ أن يلقي الرعية معاملة جيدة في دولتهم.

وعليه فالدولة عند ابن خلدون هي: "ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية"⁴ فهي في نظره لا تدوم ولا تستقر على حال، بل هي مؤسسة دائمة التغير والتبدل من حال إلى حال، ويفسر ابن خلدون الاستقرار في أحوال الدولة، وانطلاقا من مسلمة عدم ثبات ظواهر الاجتماع الإنساني على الإطلاق عنده حيث يقول: "ذلك أن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار والأزمنة والدول"⁵.

وعليه فمن خلال الاطلاع على استعمالات كلمة "الدولة" من خلال مقدمة ابن خلدون نجد أنه لم يعطي تعريفا واضحا ومحددا ولم يحصر استعمالات الكلمة في معنى واحد، بل أخذت عنه معاني مختلفة وإن كانت كلها تصب في مقصد واحد كالملك والسلطان.

¹ - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، المرجع السابق، ص 700.

² - رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم القانونية والسياسية العدد الثالث، بغداد العراق، 1977، ص 210.

³ - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق ص 722.

⁴ - المرجع نفسه، ص 723.

⁵ - ابن خلدون، المقدمة ج1، مصدر سابق، ص 321.

ثانيا: الدورة التاريخية للدولة عند ابن خلدون

1 أجيال الدولة:

لقد أعد ابن خلدون في الباب الثالث من مقدمته فصلا للحديث عن عمر الدولة لها عمر طبيعي كما الأشخاص أعمار. فيقول: "أعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجون مائة وعشرون سنة (...). إلا أن الدولة في الغالب لا تعدد أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو إنهاء النمو والنشوء إلى غايته"¹، وعليه فإن متوسط عمر الدولة حسب ابن خلدون يبلغ مائة وعشرين سنة تعرف خلالها الدولة ثلاثة أجيال حددها ابن خلدون من خلال المقدمة وهي:

الجيل الأول:

يتميز بأنه لا يزال على خلق البداوة وخشونتهم، من شظف العيش والبسالة والافتراس، وبذلك يتغلب ويقوم دعائم الدولة الجديدة ويكرس الاشتراك في المجد. لأن العصبية لا تزال محفوظة فيه وقد وصف ابن خلدون هذا الجيل في قوله "لم يزالوا على خلق البداوة (...). فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون"². وهذا الجيل هو المؤسس للدولة.

الجيل الثاني:

ينتقل بالدولة من حال البداوة والخشونة ز صعوبة العيش وشظفه إلى حال الترف والحضارة، فتضعف فيه العصبية قليلا. كما ينتقل الحاكم من الاشتراك في الحكم مع رعيته إلى الاستبداد به بمصلحته ورغم تبدد أحوالهم عن الجيل الأول إلا أنهم يأملون العودة إلى ما أخذوه عنهم وما أدركوه من سلفهم وسابقيهم إلا ويكون على رجاء من مراجعة الأحوال التي

¹ - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق، ص536.

² - المصدر نفسه، ص536.

كانت للجيل الأول¹. غير أن انغماسهم في الحضارة وحياة الرخاء يحول دون ذلك، هذا الجيل ينصرف إلى جميع الثروة وحياة الحضارة التي تكون في أوجها فينسى ما ألفه من أسلافه.

الجيل الثالث:

هذا الجيل ينسى حياة البداوة والخشونة، وكأنها لم تكن موجودة وهذا لانغماسه في الحضارة والترف، فيتبدل حاله وتتلاشى فيه العصبية تماما" ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ الترف فيهم غاية بما تفوقه من النعيم وحضارة العيش² فيصيرون عيالا على الدولة وينصرفون إلى الملبس والمظاهر والافتخار بما لديهم. فنظرا لترف العيش تتبدل طباع الرعية، ويميلون إلى الليونة في التعامل وتصبح المظاهر أولى اهتماماتهم فتتلاشى وحدتهم وتفسد فيهم العصبية، وهم بذلك يأخذون دولتهم إلى آخر مراحلها.

وعليه فإن الدولة تنتقل من لرحلة إلى أخرى انتقالا حتميا لتقوم على أنقاضها دولة أخرى، وفي انتقالها الدولة من طور لآخر يظهر في أفرادها صفات تختلف عن الأطوار السابقة واللاحقة " لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه " ³ وهذا ما يعرف بالتعاقب الدوري الذي فسره ابن خلدون علميا والذي يشكل العصبية في نشأة الدولة وانهيارها. وقد بني ابن خلدون ذلك من خلال تجربته الخاصة المستقاة من الشواهد الحية التي عايشها.

وهم في الحقيقة أضعف من أن يردوا الأذى أو يدافعوا عن أنفسهم ويظل حاكم كذلك إلى أن تنتهي دولتهم تماما⁴.

1 - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق، ص537.

2 - المصدر نفسه، ص537.

3 - المصدر نفسه، ص537.

4 - المصدر نفسه، ص543.

المبحث الثالث: أسس قيام الدولة

وفي ذلك يقول ابن خلدون: "أعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال¹. فالدولة عند ابن خلدون تقوم على دعامتين أساسيتين: العصبية التي تحصل بها الحماية والمدافعة والمال الذي تستقر به أحوال الدولة والملك يضيف لهما الأخلاق لما لهما من دور في إقامة الدولة على أسس صحيحة ومتمينة.

أولاً: العصبية وضرورة الاجتماع البشري

1 مفهوم العصبية. لغة:

لا يعتبر ابن خلدون أول من استخدم لفظ العصبية فقد كانت الكلمة مستعملة في اللغة العربية خاصة بعد الإسلام غير أن معناها كان يختلف تماماً عن المعنى الذي أعطاه لنا صاحب المقدمة حيث كانت تستعمل لدلالة عن الفرقة والتنازع والاعتداء بالسب².

لقد ورد في لسان العرب لابن منظور أن العصبية أن يدعوا الرجل إلى نصرته عصبية والتألب معهم على من يناولهم ظالمين كانوا أو مظلومين،³ وعصبية الرجل هم بنوه وقرابته من أبيه، عصبية الذين يرثون من كلاله ويقال عصب القوم بفلان أي استكفوا حوله والتقوا حوله ونصروه⁴.

وقد جاء في الصحاح أن عصبية الرجل بنوه وقرابته من أبيه وإنما سموا عصبية لأنهم عصبوا به، أي أحاطوا به فالأب طرف والابن طرف والعم جانب والأخ جانب والجمع

¹ - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق، ص709.

² - الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص166.

³ - ابن منظور، لسان العرب، المجلد 1، المادة (عصب)، ص300.

⁴ - المرجع نفسه، المادة (عصب)، ص301.

عصبات¹. من خلال الإطلاع على المعاني التي قدمها العلماء والمختصون لكلمة (عصبية) نجد أنها عندهم دلالات مختلفة.

فالدلالة الأولى التي تحملها كلمة عصبية هي تشكيل رأى ما دون أخذ وقت كاف أو عناية للحكم عليـة بإيـصاف أو توكيد من صحته أو بطلانه وهذا الرأى قد يكون سلبيا أو إيجابيا² وهنا تأخذ العصبية معنى الحكم المسبق الذي لا يقوم في الغالب على سند منطقي أو معرفة كافية.

غير أن ذات الكلمة تحمل لدى البعض الآخر من جمهور المفكرين دلالة مغايرة تماما للأولى حيث يعرفها البعض بأنها الميل لفريق أو حزب ما ونصرته دون مراعاة لمصلحة الغير فالأسباب اجتماعية يحب الإنسان أسرته وذويه ويختص عشيرته بالعون وكثيرا ما يكون هذا الحب أو العون أو تلك المساعدة ضد مصالح الآخرين³. ولا تقتصر العصبية على الأسرة والعشيرة فقط فقد عرفها البعض الآخر بأنها النصره على الجنس ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد لجماعة واحدة كما تطلق الكلمة على الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا⁴.

ولا تختلف التعريفات السابقة عما قدمه ابن خلدون حيث يعرف العصبية على أنها رابطة اجتماعية نفسية تربط الأفراد جماعة بشرية معينة قائمة على القرابة ابتداء من النسب القريب والخاص وتشمل أهل الولاء والتحالف وتبرز هذه الرابطة وتشتد أوقات الخطر الذي يهدد الأفراد والجماعات⁵.

¹ - إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: تحقيق، أحمد عبد الغفور عمار، دار العلم للملايين، ج1، ط4، بيروت، لبنان، 1987، المادة (عصب)، ص 206.

² - علي أسعد، وظيفة التربية إزاء التحديات التعصب والعنف في العالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2002، ص 28.

³ - على مظهر، العصبية عند العرب في الجاهلية والإسلام حتى زوال دولة بني أمية من المشرق، مطبعة مصر، (د ط)، القاهرة، مصر، 1342هـ، ص 706.

⁴ - أديب إسحاق، أضواء على التعصب، دار أمواج، (د ط)، بيروت، لبنان، ص30.

⁵ - حسن إسماعيل، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 272.

وينصح في هذا التعريف على أن ابن خلدون يرى أن العصبية بأنها رابطة اجتماعية تبنى على القرابة والملازمة والنسب وهو ما ينتج عنه مناصرة ذوي الأرحام والنصرة عليهم كما تشمل العصبية أهل الولاء والسلف وذوي النسب البعيد.¹

حيث يقول: "ذلك أن صلة الرحم طبيعة في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النصرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو نصبهم ملكة (...)", فإن الغريب يجد نفسه غضاضة من ظلم القريب أو العداء عليه.

ويسود لو يحوله بينه وبين ما يصله من المحاطب ومن كل أذى، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا فإن كان سبب متواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة (....) من هذا الباب والولاء والخلف إذا نصره كل أحد على أهل ولايته وخلفه للألفة التي تلحق النفس من؟ جادها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب.²

ومن خلال نصه هذا يبين لنا ابن خلدون أن الرابطة العصبية تنشأ من استعداد طبيعي فطري يدفع الواحد إلى نصرة قريبه والدفاع عنه والنصرة عليه وتشتد هذه النصرة.

وهذه النصرة إذا كان السبب قريبا وخاصا بينما يضعف التعصب ويصبح أقل شدة من ذوي النسب البعيد وأهل الولاء والخلف، وعليه فقد اعتبر الجابري أن العصبية نوعان:

أ/ عصبية خاصة:

وهي التي يكون تكون داخل العصبية التي يجمعها نسب قريب أو خاص³ وفي هذا النوع من العصبية تكون المدافعة أشد قوة.

¹ - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق، ص481.

² - المرجع نفسه، ص 171.

³ - محمد عابد جابر، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 171.

ب/ عصبية عامة:

تنشأ في العصبية الأكثر اتساعا والأقل قرابة والتي يكون نسبها عاما وبعيدا¹ وهذا الضعف شدة النصرة والتعصب نظرا لكون النسب بعيدا يجسده الانتماء إلى عصبية واحدة. من خلال الإطلاع على مفهوم العصبية عند صاحب المقدمة نجد أنه يجعلها تقوم على القرابة والنسب والملازمة غير أنه لا يجعل هذا الربط بين العصبية والنسب ربطا مطلقا لأن المقصود بالنسب عنده ليس بالقرابة الدموية فحسب بل يتجسد أيضا في انتماء الفرد إلى جماعة معينة فالرابطة العصبية هي بالدرجة الأولى رابطة الفرد لجماعته هذا الفرد الذي يتعصب لجماعته إن هي أصلها خطر باعتبارها إياه وفي مقابل عصبه الرجل تتعصب له إن حل به سوء فالتضامن سائد داخل العصبه هو الذي يولد فيها القوة لدفع عدوان الغير.²

2/ الدور الاجتماعي للعصبية:

من المعروف أن ابن خلدون قد اهتم بدراسة العمران البشري فأوصله بحثه إلى أن الاجتماع الإنساني ضروري وأن الحكماء عبروا عن هذا بقولهم " الإنسان مدني بالطبع"³ فقد اتفق في هذا الرأي مع بعض من سبقه أمثال: أفلاطون، أرسطو، الفرابي "أن قدرة الواحد من الشر قادرة على تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه"⁴. فالإنسان بطبعه يحتاج إلى الآخر ولا يمكنه أن يعيش بمعزل عن المجتمع فضروريات المعاش تفرض عليه أن يكون في وسط محيط اجتماعي يتكافل أفراده من أجل تأمين غذائهم ومتطلبات عيشهم.

¹ - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون للعصبية والدولة، مرجع سابق، ص 171.

² - المرجع نفسه، ص ص 168 - 172.

³ - ابن خلدون، المقدمة ج 1، مصدر سابق، ص 340.

⁴ - المصدر نفسه، ص 340.

" وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء
جنسه".¹

لأن حب الذات وتعارض الأهواء والمصالح يدفع البشر إلى الصراع والحراك. فالإنسان
في عيشه منفردا لا يستطيع حماية نفسه، ولا يأتي له ذلك إلا بالاجتماع الإنساني الذي
يشترط فيه وجود.

وازع يمثل السلطة الاجتماعية التي تمنع البشر من التفاضل والتظالم وتصد كل من
امتدت يده إلى أخذ متاع أخيه ويوضح ابن ويوضع ابن خلدون ذلك قوله: " ثم إن هذا
الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم
عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم".²

من هذا يتضح أن الاجتماع الإنساني وحده غير كاف لضمان أمن الأفراد وحفظ
حقوقهم إذا لم يكن هناك وازع منهم ذا شوكة وغلبة يدفع أذى بعضهم عن بعض، ويكون
رادعا لكل من امتدت يده لما ليس من حقه، وقد بين ابن خلدون أن هذا الوازع لا بد أن
يكون فردا منهم ذا شوكة وغلبة وسلطان³ وباعتباره سلطة اجتماعية فإنه يستمد خصائصه
وسماته من شكل الحياة الاجتماعية السائدة ومن طبيعة العدوان والظلم الذي يفرضه صراع
البقاء.

ويكون متغلبا على قوامه بالعصبية التي تكون بها الحماية والمدافعة لأن الطبيعة
العدوانية الموجودة في الإنسان تدفعه إلى خلق قوة جماعية.⁴ مع الآخر ولا يكون هذا إلا
بتجمع الأفراد مع بعضهم البعض والتصدي لقوة مماثلة في العدو ودفع هذا الأخير إلى
الغلبة، وهو ما يعرف بصراع العصبية الداخلية على أن القبلية الواحدة وإن كانت عصبية

¹ - ابن خلدون، المقدمة ج1، مصدر سابق، ص340.

² - ابن خلدون، المقدمة ج1، مصدر سابق، ص ص 341-342.

³ - المصدر نفسه، ص 342.

⁴ - المصدر نفسه، ص ص 495-496.

متفرقة فلا بد لها من عصبية قاهرة بجميعها تسعى لجعل العصبية المتفرقة تابعة لها وملتزمة وكأنها عصبية واحدة كبرى.¹

ويتجسد صراع العصبية أيضا في الصراعات الخارجية التي هدفها تحقيق بعض الأطماع على حساب غيرها من القبائل والعصبية وعليه فإن العصبية القبلية هنا ضرورية " أي عدوان خارجي وضمان بقائها.

ومن تنشأ الدولة والملك اللذان يحصلان بالعصبية والغلب وهو ما عبر عنه ابن خلدون في قوله " واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية وأنه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب؟ لها وهي عصبية صاحب الدولة.² فالأصل في المجتمع هو حال البداوة والدولة حسب ابن خلدون إنما يكون قيامها بالعصبية القبلية التي تنشأ في المجتمع البدوي ثم يؤدي الصراع العصبي إلى تغلب إحدهما ويكون لها الملك وزوال هذا الملك سببه ضعف العصبية وانحلالها.

ولكنه يقر على وجه الاستثناء أن الدولة إن استقر حالها واستحكمت فيها الرئاسة وترسخ الانقياد في النفوس فإنها قد تستغني عن العصبية وضرب ذلك أمثلة عن دول فسدت فيها العصبية لكن الملك فيها استمر " كالدولة العباسية" في عهد "المعتصم" وابنه " الواثق" حيث فسدت فيها العصبية العربية فاستظهروا بالموالي من ترك وديلم وسلاجقة، غير أن الملك استمر وبقيت الدولة رغم فساد العصبية وانحلالها والسبب في استمرار الدولة كما وضعه ابن خلدون.

¹ - ابن خلدون، المقدمة ج2، مصدر سابق، ص ص495 - 496.

² - المصدر نفسه، ص709.

أن صبغة الرئاسة كانت قد استحكمت فرسخ الانقياد في نفوس الرعية ويضرب مثالا آخر عن إحدى دول المغرب وهي دولة " الصنهاجين " التي عرفها فساد العصبية وانتهائها وبرغم ذلك استمر سلطان الدولة وحكمها إلى أن انتهت على يد الموحدين.¹

ولقد اعتبر ابن خلدون إن الدين يسند العصبية ويزيدها قوة فإذا اجتمعت الدعوة الدينية بالعصبية القوية في قوم بقى الملك على حاله ولم يصبه شيء وذلك لأن العقيدة الدينية تدعو إلى نبذ الحسد والبغض والعدوان والظلم الذي هو خراب العمران على أنه اعتبر الدعوة الدينية لا تتجح في بلوغ أهدافها إلا إذا كانت تستند إلى عصبية قوية وفي هذا الإطار يذكر ابن خلدون نماذجاً.

لمن قاموا بالدعوة في المغرب أو في المشرق ورغم صدقهم وإخلاصهم إلا أن أمرهم لم يتم ومنوا بالفشل الذريع لأنهم افتقدوا إلى العصبية التي تسندهم². ومن خلال هذا يتضح لنا أن ابن خلدون يرى في العصبية إضافة إلى كونها حجر الأساس في إقامة أي دولة، أنها أيضاً تشكل دعامة أساسية لنجاح أي دعوة دينية.

¹ - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ص 515 - 516.

² - المصدر نفسه، ص ص 525 - 526.



القيم الأخلاقية وعلاقتها بالسلطة السياسية

المبحث الأول: علاقة الخطاب الأخلاقي بالخطاب السياسي.

المبحث الثاني: الصراع بين السياسة والأخلاق.

المبحث الثالث: الأخلاق السياسية.

تمهيد:

إن الحديث عن ثنائية الأخلاق والسياسة أصبح يعكس مأزقا فكريا حقيقيا في الفهم والتمثيل لماهية الشأن السياسي في علاقته بالالتزام الأخلاقي، بحيث نجد الكثير من الآراء المتعارضة حول هذه الإشكالية فهناك من يعتقد بكون السياسة لا علاقة لها بالأخلاق من قريب ولا من بعيد فهما مجالان منفصلان تماما عن بعضهما وفي المقابل هناك من يقول بتلازم الأخلاق بالسياسة بل ويؤكد البعض على أن السياسة في توازي الحكمة في شمولية معارفها ونيل مقاصدها، وفي رأي آخر هناك من يقول بالوسطية والاعتدال بحيث تعتبر السياسة في كونها أسلوب راقيا ومنظما لتدبير شؤون الناس وفقا لقواعد وقوانين وأعراف، بحيث نحاول هنا استخراج نقط التلاقي والتعارض بينهما سواء القائلة منها بالتناقض بين المجالين السياسي والأخلاقي أو تلك الدافعة في اتجاه التلازم، وهذا ما سنعرضه في هذا الفصل الذي يتضمن ثلاثة مباحث، سنحاول من خلالها الإجابة عن الأسئلة التالية:

هل توجد علاقة بين الأخلاق والسياسة؟ وهل يمكن الالتزام بالفعل الخلقي داخل الممارسة السياسية؟ هل تتعارض القيمة الأخلاقية مع العمل السياسي؟ وكيف يمكن أن يكون مضمون قيمى لخدمة الصالح العام بالارتكاز على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة؟

المبحث الأول: علاقة الخطاب الأخلاقي بالخطاب السياسي

إن الرابط الدلالي بين السياسة والأخلاق متين بالرغم من التباعد الاصطلاحي بينهما، وعليه فإذا اعتبرنا بأن السياسة في كنفها تعني فن قيادة الجماعة البشرية وأشكال تدبير شؤونها لما يعتقد أنه خيرها ومنفعتا فالأخلاق هي مجمل القيم والمثل الموجهة للسلوك البشري، نحو ما يعتقد أيضا أنه منفعة وهكذا فإن كلاهما (السياسة والأخلاق) يستهدفان تحقيق المنفعة العامة، ومن بين الفلاسفة والمفكرين الذين ربطوا بين الأخلاق والسياسة نجد عبد الرحمان ابن خلدون.

أولا: السياسة والأخلاق عند أرسطو

الثابت عند فلاسفة اليونان أن السياسة امتداد للأخلاق وفلسفة أرسطو لا تخرج عن هذه القاعدة وهذا الترابط الذي يقيمه أرسطو بين السياسة والأخلاق يرتكز على أن الإنسان لم يكن يوما إنسانا منفردا، أو أنه يعيش خارج المجتمع " بل هو مدني بالطبع والمجتمع ظاهرة طبيعية يتجلى فيها نزوع الطبيعة الإنسانية إلى كمالها والأسرة هي أقدم مظهر للحياة الاجتماعية تليها القرية مؤلفة من عدة أسر تتعاون، فالمدينة مؤلفة من عدة قرى، وهي أرقى الجماعات تكفي نفسها بنفسها وتستغني عن سواها، فما دون المدينة ناقص يحتاج إلى غيره وما فوقها كالإمبراطوريات مركب غير متجانس".¹ وبالتالي فالفرد بحاجة إلى الدولة لأنها توفر له الحاجات الأساسية والضرورية ومن ثم فإن وجود الفرد هو الذي يفرض على الدولة أن تقي بواجباتها اتجاه الفرد. كما تتجلى أهمية الدولة كذلك حسب أرسطو ف توفير أسباب السعادة الخلقية والعقلية لأفرادها، أي مساعدتهم على اكتساب الفضائل ومن ثم تطبيقها في مجتمعهم وهذا الدافع لا يختلف كثيرا حسب من خلال توضيحه للهدف نفسه الذي وجدت من أجله الدولة.

¹ - الشمالي عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط5، 1979م، ص70.

إن علاقة الفرد بالدولة هي علاقة تكاملية ومتلازمة جعلت من السياسة أكثر ارتباطاً بالأخلاق، هذا ما دفع عنه كل من أفلاطون وأرسطو، إلا أن هذا الميثاق أو العقد الاجتماعي إن صح التعبير الموجود بين الفرد وجهاز الدولة سيشهد تفككا بعد أرسطو بظهور أخلاق جديدة ولا سيما مع الفلسفة الرواقية بحيث لن تكون لديهم الأخلاق " متصلة بالسياسة، إذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعينه من أمر الجماعة شيء. وعندئذ سيكون الفصل تاماً بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد. بل سينشب نزاع بينهما وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع.¹

مهما يكن فإن سياسة واقعية تبحث فيما هو كائن من خلال وصف أنظمة الحكم وتبيان سلبياتها ومن ثم وضع نظرية تكون نافعة وبرامغائية على أثرها تقاد الدولة عكس فلسفة أفلاطون السياسة المثلى والتي يكون من الصعب تجسيدها على أرض الواقع وبالرغم من هذا فإن القارئ لفلسفة أرسطو السياسية يدرك من خلالها أنها فلسفة قانونية أكثر من أي فلسفة أخرى " لأن أرسطو يهتم في لحنه بأن بين نشأة الدساتير المختلفة ويدرسها باعتبارها نظاماً ممكنة للحكم "² وربما عدم عناية أرسطو بالفكر السياسي هو أنه يمكن في الواقع فيلسوف دولة كما أن ربطه للسياسة بالأخلاق لم يكن مثل أفلاطون فقد كانت غايته من ذلك هو أن تقوم الدولة بوظيفتها المتمثلة في أن تميز بين العدل والظلم، بين الحق والباطل وأن يكون من شأنها أن تحافظ على القيم العليا، وأن تمنع القيم الدنيا من أن تظهر أو تتغلب.³

إن المنهج الأرسطي السياسي يعتبر الأسرة الركيزة الأساسية في منظومة الدولة من

خلال:

¹ - مرحباً محمد عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 204.

² - بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984 ص125.

³ - المرجع نفسه، ص12.

أولا علاقة الزوج بالزوجة ثم الآباء بالأبناء وكذا العبيد مع السادة وبالتالي تأليف مجموعة الأسر هو الذي يكون قرية ومجموعة قرى تكون مدينة وبالتالي تأليف مجموعة الأسر هو الذي يؤلف قرية وبالتالي من الخطأ إهمال هذه البنية في تكوين الدولة.

ثانيا: الأخلاق والسياسة عند ابن خلدون

رغم أن صاحب المقدمة اعتبر أن الملك يحصل بالعصبية والمال، واعتبرهما حجري أساس للدولة، إلا أنه لم يفته أبدا التركيز على الأخلاق والفضيلة باعتبارها دعامة من دعائم الدولة واستمرار الملك وتنام المجد، حيث نجده يربط بين السياسة والأخلاق، معتبرا أن هذه الأخيرة تكسب الدولة القوة، وزوالها بسبب الضعف والوهن والانهايار.

حيث يؤكد ابن خلدون على أهمية خلال الخير في استمرار الدولة وتقوية السلطة معتبرا أن التنافس في خلال الحميدة من علامات الملك، الذي يحصل للإنسان ولا يحصل للحيوان لأن الإنسان بفطرته وقوته الناطقة أقرب إلى الخير والفضيلة منه إلى الشر والرذيلة " فإن إحلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة " ¹، وهنا نجده يضع الخير والفضائل من شروط السياسة والملك لأن الملك إذا حكم وفقا لقواعد الأخلاق التي سنّها الشرع كان في ذلك سببا في استقرار أحوال الدولة وكسب مودة رعيته وكان قدوة لقومه.

ويعتبر ابن خلدون أن انتشار خلال الحميدة كالعدل والمساواة والتسامح.... الخ، أمر لابد منه في أهل الدولة وعلى وجه التحديد في أهل الملك لأن الملك هو خليفة الله في عباده وخير ساقه الله لأهل الدولة مكلف بتنفيذ أحكام الشرع الداعية إلى الخير، مراعاة مصالح الرعية، على الوجه الذي يرتضيه الشرع وهو في ذلك يحتاج إلى قوة العصبية التي بها يحقق خلال الخير في قومه ويعمل على تهذيب الشر الذي يزرعه الشيطان في نفوسهم. ² وإذا

¹ - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص500.

² ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص500

حدث لهم ذلك تجسد فيهم المجد وحصل لهم الملك واستقر حالهم. " وضمنوا لأنفسهم ولشعوبهم حياة القوة وللعزة والكرامة".¹ فوجود العصبية في الدولة يجب أن يكون وثيق الصلة بانتشار الفضائل وخصال الخير.

حيث نجد ابن خلدون من يصور لنا العلاقة بين شدة العصبية في الدولة ومدى انتشارها خلال الخير فيها، كون الملك يسخر عصبية في تنفيذ أوامر الشر الداعية إلى نشر الفضائل ومتى ما كانت العصبية قوية كان انتشار الخير في الدولة سهلا وتتافس أهلها بشكل كبير على محاكاة الصورة المثلى للسلوك القويم وفي مقابل يمكننا أن نستنتج أن العصبية إذا ضعفت في الدولة تعسر على أهلها نشر الخير فيها.

ومن مظاهر الملك الذي تدعمه أخلاق الخير أن يتنافس أهل العصبية في الدولة على تحصيل الفضائل والارتقاء بسلوكهم نحو الصور المثلى للخير، ويوضح ابن خلدون ذلك في قوله: " فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلالهم من الكرم والعفو عن الزلات....".²

ويعملون على تعظيم الشريعة وإجلال علماءهم وتوفير مشايخهم، وإتباع ما يحدونه من فعل أو ترك، والإعراض عن كل مما من شأنه أن يحمل أذى للدولة أو لأفرادها كالغدر والمكر والخديعة.³

فالملك الحاصل بالغلبة وما يحمل من معاني القوة والدهاء، والأخلاق وما تحتويه من خصال الخير والسلم والتضحية، لا يقعان على طرفي نقيض، بل هما على العكس مكملان لبعضهما متممان للمجد، خادمان للدولة ومصالحها. والأصل في المجتمع هو حالة البداوة والخشونة، وهو الجيل الأول الذي يؤسس الدولة كما أشرنا سابقا.

¹ - إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، ديوان المطبوعات المطبوعات

ط2، الجزائر، 1992، ص147

² - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص500

³ - المصدر نفسه، ص501

وأن من أهم خصال جيل البداوة أن نفوسهم أقرب إلى خصال الخير باعتبارهم أقرب إلى الفطرة حيث يقول ابن خلدون: "فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضار".¹ فيما أنهم يعرفون خلال الخير التي تأصلت في نفوسهم فإنهم بذلك يملكون دعامة من دعائم الملك، بينما أهل الحضار كما وصفهم صاحب المقدمة فإنهم ابتعدوا عن طريق الخير والفضيلة وبذلك يخرجون إلى الفساد ويصعب علاجهم فيكونون بأخلاقهم سببا في نهاية الدولة²، فإذا تأذن الله بنهاية دولة من الدول انتشرت في أهلها خصال الشر والرديلة، وانصرفوا إلى ارتكاب المذمومات، "وبعدت عليهم طرف الخير ومسالكه بقدر ما حصل من ذلك".³

فيضعف الملك فيهم شيئا فشيئا إلى أن تنتهي دولتهم وفي هذا نجد ابن خلدون يشير إلى الله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناهم تدميرا"⁴.

والشر يصيب الدولة من الرعية فقط بل من حكامه وملوكها، فكما أن الحاكم العادل الذي يولي مصلحة شعبه على مصلحته، والذي يعمل على خدمة الصالح العام خير ساقه الله لقومه. وسبب كاف لاستمرار الملك واستقرار الدولة كان الحاكم إذا كان على غير خلال الخبر والفضيلة كان سببا وجيها في خراب العمران وانتهاء الدولة، ويؤكد ابن خلدون ذلك مشيرا إلى الحاكم الظالم. لما للظلم والعدوان من أثر في خراب العمران.⁵

إن كل من العصبية والمال والفضيلة تعد دعائم أساسية تستند إليها الدولة في قيامها واستقرارها، واختلال أي شرط منها يشكل تهديدا لاستقرار الدولة غير أن هذه الأسس لا

¹ - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص473.

² - المصدر نفسه، ص 473.

³ - المصدر نفسه، ص473.

⁴ - سورة الإسراء /16.

⁵ - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص ص 698 - 697.

توجد مقصلة عن بعضها البعض. بل إن طبيعة العلاقة بينهما هي علاقة تكامل وتلاحم، فرغم أن العصبية هي القاعدة الأساسية لبناء أي دولة إلا أنها تبقى بحاجة إلى المال الذي يخدم الجند وييسر الأحوال في الدولة، على أن الدولة بقوة العصبية وكثرة المال تبقى بحاجة إلى مبادئ يسير عليها الملك قبل الأفراد وهي التي حددها ابن خلدون في خلال الخير وعليه فإن تمام الملك يكون بامتزاج الدعام السابقة.

إن كل دولة في قيامها تحتاج أيضا إلى " السلطة التي ينتظم بها العمران " وهنا نجد صاحب المقدمة يتحدث عن أنظمة الحكم محددا أنواعها وموقفها منها هي:

أ الملك الطبيعي:

يقوم على التغلب والقهر والاستبداد الفردي وتكون أحكامه ظالمة جائرة بعيدة عن الحق، سخره الملك لأغراضه الشخصية والمصلحة الخاصة وتلبية شهواته، فيحمل الأفراد ما يستصعبونه، وقد وضع ابن خلدون مظاهر هذا النوع من الملك في مقدمته: " ولما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر (...) كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق...¹."

ونظرا لقيام هذا النوع من الملك على القهر والتغلب والجور في الحكم فإن أفراد الدولة لا ينقادون إلى سلطة حاكمهم ولا يطيعون أوامره، وتنتشر الفوضى ويكثر القتل². وهذا النوع لا يستند إلى دستور أو سياسة للحكم بل حكم مطلق يحكم فيه الملك بما يخدم أغراضه ومصالحه وقد ذم ابن خلدون هذا النوع من الحكم لعدم قدرته على حفظ الاستقرار والتماسك في المجتمع كما أنه حكم مذموم شرعا نظرا لما يقوم عليه من ظلم وقهر. حيث يقول: " فما

¹ - ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص562.

² - المصدر نفسه، ص 562.

كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مراعاة فجور وعدوان ومذموم عنده".¹

ب/ الملك السياسي:

هو نتيجة لحالة الفوضى التي يفرزها الحكم الطبيعي في المجتمع، فبعد أن تظهر العصبية المؤدية للقتل والخراب والانقياد إلى سلطة الاحتكام إلى سياسة عقلية مفروضة على الكل هدفها الحد من الفوضى الاجتماعية وسن القوانين التي بموجبها يمكن حفظ استقرار الدولة وضمان أمن أفرادها لأن الدولة إن اختلت من القوانين والسياسة لم يستقر حالها وانتهى أمرها، حيث عرفه ابن خلدون في قوله: "هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار".²

من خلال هذا التعريف الذي قدمه ابن خلدون يتم الملك السياسي أيضا كما سبق وأن اتخذ موقفا سلبيًا من الملك الطبيعي. لأنه الملك السياسي يقتصر على المصالح الدنيوية، ويغفل الحياة الدينية والروحية يقول: "وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط".³ وعليه فهو لا يرى اختلاف جوهريًا بين النوعي فكلاهما يغفلان عن أمور الآخرة. على أن الملك السياسي أقل ضررًا من الملك الطبيعي.

ج/ الخلافة:

الخلافة في الأصل خلف يقال في قومه يخلفه خلافة فهو خليفة وكلمة "خلف" تعني جاء بعده، واستخلف فلانا أي جعله مكانه، ولقد شاع إطلاق لفظ الخلافة على رئاسة الدولة حتى صارت تعني "الدولة الإسلامية" وتم الإجماع بجواز تسمية رئيس الدولة خليفة لأن

¹ - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص563.

² - المصدر نفسه، ص563.

³ - ابن منظور، مرجع سابق، المجلد 9. المادة (خلق) ص165.

الصحابه أطلقوا ذلك أول مرة على أبي بكر الصديق أول رئيس للدولة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.¹

فبعد أن بين ابن خلدون فساد النوعين السابقين من الحكم نجده يؤكد أن نظام للحكم القويم هو الذي يقوم على مناهج الدين، ويستمد أصوله من أحكام الشرع لأن صلاح الأفراد يكون بإتباعهم للأحكام الشرعية حيث يوضح ذلك في قوله: "وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشعرها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة" ² وهنا نجد أن الحاكم (الخليفة) يستند في حكمه وتسيير شؤون رعيته إلى أحكام الدين ومقاصد الشرع التي تجمع بين المصالح الدنيوية والأخروية.

وفي تناوله لنظام الخلافة، اعتمد ابن خلدون إلى توضيح الفرق بينه وبين الأنظمة السابقة موضحاً أن المقصود من الخلق ليس دنياهم فقط لأنها فانية زائلة باطلة.

بل المقصود من الخلق هو الدين الذي هو الطريق السعادة في الدنيا والآخرة ويقول "... ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم".³ وهذه الأحكام الشرعية التي يستند إليها الخليفة في تسيير شؤون الرعية. هي مزيج من الآداب الدينية والأخلاقية والسياسة الشرعية التي تراعي قوانين الاجتماع وضرورة العصبية وطاعة الحكام.

والخليفة عند ابن خلدون هو من جرت أفعاله على مناهج الشرع وطريق الحق والعدل وهو كل من قام بأمر المسلمين وهنا وضع قانوناً على أساسه يتم التمييز بين الملك والخلافة

¹ - فيروز عثمان صالح، الخلافة والعصبية والملك عند ابن خلدون: مجلة دراسات إسلامية، السنة الأولى، العدد 1، جامعة الخرطوم، السودان، 2008، ص12.

² - ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ج2، ص562.

³ - المصدر نفسه ص563..

فمن جرت أفعاله بما تقتضيه الشريعة وأحكام الدين سمي خليفة، وما دون ذلك هو خليفة زائف.¹

من خلال اطلاعنا على أنواع الحكم السابقة نجد أن ابن خلدون يرى في الخلافة النظام الأمثل الكفيل لتحقيق استقرار الدول وضمان السعادة للأفراد في الدنيا والآخرة لأنها تجمع بين مطالب الأفراد الدنيوية ومقاصد الشريعة وهنا نجد أن التمييز الذي أقامه بين أنواع الملك الثلاث قائم على نوع القانون والدستور المتبع في الحكم فالملك الطبيعي لا يستند إلى دستور ولا يتقد بقانون والملك السياسي يستند إلى قوانين عقلية تقتصر على تحقيق المطالب الدنيوية بينما الخلافة فهي تستند إلى أحكام الشرع في تحقيق سعادة الدنيا والآخرة للأفراد،² وعليه فهو يرى بأن أفضل مرجعه أو دستور يمكن الاحتكام إليه في تسيير شؤون الرعية.

ويقول مكيا فيلي أن الأمير ينبغي أن تكون فيه طبيعة الأسد والثعلب فيفتك كالأسد ويحتال كالثعلب وقال في ذلك " لذا ينبغي للأمير أن يكون ثعلبا ليتقي الحفائر والحبال، وأسدا ليرهب الذئاب أما من يريد أن يكون أسدا فقط فلا أمل له في الحياة لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ العهود إذا كانت ضد مصلحته"³ ومادامت الأسباب التي راعت للوعود قد انقضت عهدا فهنا وجب مخالفة العهود لأن الناس بطبيعتهم أشرار وليس اختيارا هلاكهم متى ينبغي تطبيق العهود فمادام الناس أشرار ولا يحفظ العهود فلست مضطرا لحفظ عهودهم.

ثم إن الأمير لا يفقد حيلة شرعية يركن إليها إذا لم يفي بوعده وأن الأمثال هنا كثيرة تثبت أن السلم قد تززع مرارا وأن الوعود قد نسيت تكرارا عند أمراء لا وفاء لهم، وأن الأمراء

¹ - فيروز عثمان صالح، الخلافة العصبية والملك عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 29.

² - المرجع نفسه، ص ص 27- 28.

³ - محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 246.

الذين استطاعوا تقليد الثعلب قد فازوا وانتصروا ولكن من الضروري أن يخفي الرجل هذه الخليقة، أن يكون ماهرا في فن تظاهر بغير شعوره ¹.

فلم يكن مثله رجلا قادرا على تأكد الأقوال وتثبيتها والوعد بالانجاز لم كذلك أجد مثله أقل وفاء بما وعد ومع ذلك فإنه فاز على الدوام في خداعه لأنه عرف طبيعة البشر ² وذلك أن طبيعة البشرية مخادعة وأن الناس عامة ينكرون الجميل سريعو التحول مختلفو الطباع والغرائز ومبالون لانتقاء الأخطار ومحبون للكسب ولهذا يرى أنه على الأمير أن يكون مهيبا أكثر من أن يكون محبوبا إذا اقتضى الأمر ويرى أن الأمراء الذين يفكرون في الرفاهية أكثر من التفكير في الحرب يفقدون أمراءهم وأن السبب ممالكهم احتقارهم الحرب.

يبدو أن السياسي الضعيف أو الجاهل هو وحده الذي يورد أمنه موارد الهلاك وهو الذي يأخذ في رأي ميكافيلي بالفكرة التي تقول أن قيم الأخلاق مطلقة وأن الفضيلة تظل فضيلة دائمة والرذيلة رذيلة على الدوام وتقوم بتطبيق هذا المبدأ تطبيقا أعمى... في حين أن رجل السياسة القوي العالم يواظن الأمور وقد يكون في نفسه رجلا فضيلا أيضا فإن له حدسا يهديه إلى سواء السبيل لا تمنحه أسماء إلا الأهل الصفوة الممتازين ويقوم هذا الحدس لتوجيه صاحب الوجهة الصحيحة في تطبيق قواعد الأخلاق تطبيقا لا يخرج الفضيلة أبدا عن معناها السليم ³.

¹ - محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 246.

² - المرجع نفسه، ص ص 246 - 247.

³ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 261.

المبحث الثاني: الصراع بين السياسة والأخلاق

إن التشديد على أهمية المعايير الأخلاقية والإنسانية في العمل السياسي ضرباً من السذاجة وتغريداً خارج السرب، حيث يعتبر المعيار الأخلاقي عيباً من عيوب السياسي المعاصر كون هدف السياسة ليس الأخلاق وإنما النجاح والفعالية وبالتالي فإن الأخلاق تعد عائقاً أمام تطور الدولة وأن غاية السياسة يجب اختيارها على المبادئ الأخلاقية وارتبط المفكر الإيطالي نيكولا مكيافيلي بالسياسة الأخلاقية انطلاقاً من مقولته الشهيرة " الغاية تبرر الوسيلة " كتصور لا أخلاقي في تحكم العلاقات البشرية وتهيمن على السياسة العالمية.

أولاً: السياسة اللاأخلاقية لمكيافيلي

تقوم السياسة عند مكيافيلي على أساس مبدأ شهير هو أن " الغاية تبرر الوسيلة " وهذه الغاية هي أساساً " مصلحة الوطن " ذلك لأن الوطن هو المركز الذي تدور حوله الأخلاق المكيافيلية، وهو الحدود التي يضعها مكيافيلي لهذه الأخلاق ومن هنا فإن المرء الذي يعمل من أجل غاية لا تمت للوطن بصلة هو شخص " لا أخلاق له " أن على المواطن العادي نفس الواجبات التي تفرض على رجل الدولة وعلى الحكم ولا قيمة مطلقاً للمصالح الذاتية أو الأغراض الخاصة أو الحقوق الفردية أو الأمور العادية أو الشؤون العاطفية¹، وذلك بالنسبة لمستلزمات الدولة وضرورتها ويجب أن لا يحسب أي حساب للأخلاق الجارية عندما يتعرض الوطن للخطر سواء أكانت هذه الأخطار آتية من الخارج كأطماع الدولة المجاورة أو أخطار آتية من الداخل كالفساد والاضطرابات التي تتعرض لها الدولة بهذا السبب أو ذلك إن إنقاذ حياة الوطن والمحافظة واستقلاله وضمان أمن الدولة هي الغاية الأولى التي تتضاءل أمامها أية غاية أخرى ويختفي معها الفرد ومصالحه الذاتية²، ذلك لأن الفرد ومصالحه الشخصية ينبغي أن تكون مدمجة في الدولة.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق السياسية دراسات في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص258.

² - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق السياسية، مرجع سابق، ص259.

الواقع أن مكيا فيلي لم يكن يعترف بأي قانون أخلاقي في مسائل السياسة لأن السياسة عنده على نحو ما سوف تكون هتار وموسوليني، لعبة يسمح فيها بكل أنواع الحيل¹، ولا وجود لأي قيمة أخلاقية في المصالح السياسية، فالغاية الأسمى هنا هي تحقيق المصالح بغض النظر في الوسائل المستخدمة في ذلك.

جاء تغيير قواعد اللعبة على أيدي اللاعبين أنفسهم متى توافق أهواءهم، وقد كان هتار يقول: "ليست عندي أي رغبة بالظهور بمظاهر من يحتقر القانون الأخلاقي في أكثر مما يحتقره غيري من الرجال، ولماذا أسهل على الناس السبيل لمهاجمتي؟ أنني أستطيع بسهولة أن أعطي سياستي لونا من الأخلاق وأظهر أن سياسة خصومي سياسة منافقة. أن القواعد الخلقية العامة ضرورة لا بد منها لجماهير الشعب وليس ثمة خطأ أكبر من سياسي يمثل نفسه في نظر الناس كما لو كان إنسانا أعلى يحتقر الأخلاق المتواضع عليها..."²

ومن هنا يعبر تماما عن النظرة المكيا فيلية للأخلاق، وذلك لأن الدولة أعلى من الفرد ومن أية جماعة بشرية ومن هنا يجب أن تظل فوق الالتزامات الفردية.

كما يرى مكيا فيلي أن الأمير يجب أن يقود جيشه وأن يعرف بالقسوة لأنه بدونها لا يستطيع أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته وعقد مكيا فيلي فصولا في كيف ينبغي أن يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال: "إذن فينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقلل من طبيته وكيف يستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة" وقال أيضا: "ويجب عليه أن لا يخشى عار المعاييب التي يصعب عليه بدونها الاحتفاظ بالملك، لأن الإنسان إذا أمعن النظر رأى أن كثيرا من الأمور التي تظهر له أنها فضائل قد تؤدي به إلى الخراب إذا تبعها وكثيرا مما يبدو كأنه من الرذائل قد يؤدي إلى الخير والسلامة."³

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق السياسية، مرجع سابق، ص 259.

² - المرجع نفسه، ص 259.

³ - نقلا، محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (د ب) 2012، ص 295.

وبحث في الكرم والبخل بالنظر إلى الأمراء فكان حكمه " لا ينبغي للملك أن يهتم باتهامه بالبخل إذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن لا يصير فقيراً محتقراً وأن لا يصاب بالجشع فإن رذيلة البخل من الرذائل التي تسهل له الاحتفاظ بالسلطة ".¹

وإذا كانت السياسة فنا قائماً بذاته أعلى من كل فن سواه، فإنه ينبغي أن تكون أهدافه هي " الخير الأقصى". إن جاز هذا التعبير بحيث تكون أعلى من أي خير أخلاقي، فالأخلاق المعروفة هي أساساً فضائل وضعت لسلوك الأفراد أما الخير السياسي الأسمى هو مصلحة الناس، وسلامة الشعب ولا ينبغي أن تكون هذه الغايات وسيلة لغايات أخرى ولو كانت أخلاقية بحثة.²

والأخلاق الفردية مع أهميتها وضرورتها وقيمتها بالنسبة لجميع الأفراد فإنها ليست كذلك بالنسبة للدولة. لما لها من طبيعة خاصة ومنطق خاص وحقوق خاصة، إن الدولة تقتص من القاتل للمحافظة على "سلامة الشعب" ولأن "حياة الجماعة" خير وأبقى من حياة الفرد. والمصلحة العامة تعلو المصلحة الخاصة أي (مصالح الأفراد) ولا يأسى من تجريد الفرد من حياته وإلغاء حقه فيها إذا تعارض هذا الحق مع حق الجماعة في الحياة، وإذا كانت الدولة تخدم مصالح الجماعة لا الفرد، فينبغي أن تكون على قدم المساواة مع الفرد على نحو ما يطلب رجال الأخلاق³، إن واجب الدولة ألا تتقيد ساعة الضرورة بأية أخلاق فردية وليست طبيعة الخير أو طبيعة الشر ولا تنسب لأي منهما لأنها تكلمت المصلحة العامة منها.

إن الربط بين الأخلاق والسياسة عند مكيا فيلي ضرب من البله والعتة بل هو محاولة لتحقيق المستحيل، على الرغم من اعترافنا بأن الأخلاق مسألة سياسية لسلوك الفرد وربما

¹ - محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 246.

² - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 259.

³ - المرجع نفسه، ص ص 259 - 296.

كان سلطان الضمير أجدى على المواطن من سلطان القانون ومن ثم لابد أن تعمل الدولة على تشجيع القيم الأخلاقية في سلوك الفرد وأن تدعو أبناءها إلى الترابط برباط الواجب والشرف والصدق والشرف والأمانة والتضامن، والتراحم والتماسك حتى يستطيع الأفراد المحافظة على طبيعة الدولة وبقاءها، لكن على الدولة أن تنتبه جيدا فلا تنحدر لتقف على نفس المستوى الخلقي للأفراد، فالكذب شر وعمل لا أخلاقي إذا ما قام به الفرد لكن كيف يكون كذلك حقا إذا ما قامت به الدولة ممثلة في رئيسها؟ إنه يقوم بذلك في سبيل المحافظة على غاية أعلى هي الإبقاء على أمته وسلامة شعبه وهذه الغاية هي واجبه الأول والأخير.¹

وأطلق العنان لقلمه في فصل "كيف يكون وفاء الأمراء" يعني إذا عاهد الأمير أحدا على أمر هل يجب عليه الوفاء به؟ فقال لا يخفى على أحد ما يلحق بالأمراء من الثناء إذا اجتهدوا بحفظ الوعود ومراعاة العهود ولكن تجارب زماننا هذا دلت على أن الأمراء الذين لم يدعوا العهود قاموا بأعمال كبيرة وتمكنوا من تحيير أهام الناس بمكرهم وتغلبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساسا لحياتهم.² فالوفاء بالعهود والصدق والأمانة يؤدي تمرد الشعوب حسب مكيا فيلي وانهيار الدولة وعلى النقيض من ذلك فإن مخالفة الوعود والكذب يؤدي إلى نجاح الدولة والملك.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 260.

² - محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 246.

المبحث الثالث: الأخلاق السياسية

إن السياسة والأخلاق توأمان يتفقان بعمق ويختلفان بعمق فالأخلاق بدون سياسة ومع يد الإنسان يتخبط في عزلته ضائعة محبطة تشده نحو التوقع والانعزال. بالرغم أن العلاقة الأخلاقية هي للفرد وخده ومن المنظور الأخلاقي له إلا أنها في جوهرها تحتاج إلى الرأي العام وهذا ما يتوافق مع السياسة كونها تعتمد على أشخاص كثر وبالرغم من أن الأخلاق ممارسة حرية إلا أنها تعد مسألة رأي يعاش على مقياس الأمة.

الأخلاق والسياسة:

أن القول بأن الأخلاق تشمل على السياسة، وأنها تنطوي عليها أو يجب أن تسيروا هذا القول يفترض وجود نظام كلي تكون الأخلاق مبدأ عنصرا أساسيا فيه وتكون السياسة عنصرا من عناصره، ومن ثم فاستئناف الحديث والعطف عليه والقول بأخلاق النظام يرتبط بطبيعة هذا النظام المنتظمة وهي شيء أساسي فيه وأن السياسة لا تستطيع الإفلات منه دون حدوث فوضى واضطراب.¹

وتبدو الحقيقة الكلية للنظام في معظم الأحيان على أنها عقلانية الواقع الذي يربط تأكيد مطلب النظام بتأكيد معقولة وإن الباحثين لا يحتاجون إلى التعبير عن وحدة النظام الذي يشمل الأخلاق والسياسة في صورة قانون، واعتبار هذا القانون قانون الطبيعة الأشياء، تقنيا يحل على صعيد العقلانية الغائية الجيدة والمؤسسات الجيدة تصنع الأخلاق الجيدة، أفلا يوجد اتصال مستمر في الواقع بين الفضائل الأخلاقية والفضائل السياسية؟... إنها جميعا تنتمي إلى مبادئ واحدة وتتوضح في نظام واحد وكيف لن يكون أقدر منه على صيانة النظام السياسي في التقيد بنظام الطبيعة، أو في إقامة نظام سياسي في التقيد بنظام

¹ - برهان رزيق، جدلية الأخلاق والسياسة، وزارة الإعلام السورية (د ب)، ط1، 2016، ص 77.

الطبيعة أو في إقامة نظام سياسي يطابق القوانين الكلية للأشياء¹، هذين الأخيرتين تشتركان في الغاية نفسها وهي تنظيم حياة الفرد وفق قوانين ومبادئ مشتركة لتحقيق التكامل.

وينجم عن أن الخير الأسمى يسوده النظام الملكي حقا وأنه يؤلف غاية هذا النظام ومبدؤه إنه يتضمن التواء السعادة والنجاح في انجاز (الخير)، ومثلها يفترض الخير الأسمى الإيمان المبدئي بالخير والأمل في النظام فإنه يدعو إلى الثقة بالعقل، والعقل هو القانون الطبيعي للنظام، بل إنه يدعو إلى هذه الثقة القصوى التي تؤمن بأن الحرية ستكون قادرة على إلزام ذاتها بذاتها بالخضوع للعقل.²

فالأخلاق والسياسة ينطبقان على محل واحد هو الإنسان ويندمجان في منظومة عمل متبادل. منظومة تنزع إلى أن تنتج إحدهما الأخرى بالتناوب.

فإخضاع السياسة للأخلاق لا ينطوي على ضرورة تحليله ولكن ذلك لا يمنع من أن يستجيب لضرورة راهنة لإلزام أخلاقي يتراكان بعمق أحدهما في الآخر.³

وإذا لم تكن الأخلاق السياسية من طبيعة واحدة فهي قيم لا يمكن أن تقتصر بل هي قيم مترابطة بجدل يمكن توجيهه لا يمكن تمزيقه، وعلى هذا النحو فسابقة الرضا والقبول هي أيضا سياسة الحرية والتبادل والفهم وهكذا سنكتشف تأثير تكوين متبادل. علاقة تأثير نافع بين الممارسات السياسية والممارسات الأخلاقية⁴. فالإنسان الطيب ملزم بأن يكون مواطنا صالحا، فالمواطن الصالح ملزم أن يكون إنسانا طيبا باتساق مواقعهما واتساق الجملة الأخلاقية السياسية التي ينتمي إليها.

¹ - برهان رزيق، جدلية الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ص 77 - 78.

² - المرجع نفسه، ص 78.

³ - المرجع نفسه، ص 79.

⁴ - المرجع نفسه، ص 80.

بينما تمتزج القيم الأخلاقية كل الامتزاج بنية أثرها فإن القيم السياسية لا تنفصل عن انجازها بالفعل، إنها مشاريع عمل إذا لم تتحقق اضمحلت قيمها كلها وهذه هي بذرة للالتواء بين القيم السياسية والقيم الأخلاقية التي تواكبها ومثلها يتفق حدوث خلاف في الفعل الأخلاقي بين مطالب تقنية ومطالب انجازها المشخص فإن خلاف متناولا قد يندلع بين القيم السياسية وبين القيم الأخلاقية.¹

إن القيم الأخلاقية والسياسية المترابطة أوثق الترابط تتعارض، وإن ادعاء مصلحة الدولة ينبغي ألا ينظر إليه إلا في إطار هذه الحضارة ولا معنى لإرادة الفرد الأفراد إلا في إطار الإدارة الكلية للدولة لا تحظى دائما إلا من خلال إرادة الأشخاص وإذا كانت الدولة واقعا أخلاقيا وواقعا سياسيا فذلك لأنها حصيلة تفاوت الإدارات التي تغمرها قيم أخلاقية وقيم سياسية على قدر سواء.²

ونجد في هذا الصدد سانتهيلر الذي قال في مقدمة كتاب أرسطو في "الأخلاق" بيان صلة السياسة بعلم الأخلاق حين يقول: إن السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمد من الأخلاق. فماذا عسى أن يكون التشريع في الممالك إذا كان لا يستند إلى علم الأخلاق؟ وما عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العمل؟ وما مصير الجمعيات الإنسانية بلا أخلاق؟ إلا أن العلم الأساسي المتقدم على غيره بسبب أنه يعطي القانون ولا يأخذ منه إنما هو علم الأخلاق.

¹ - برهان رزيق، جدلية الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ص 80 - 81.

² - مباحث في الفلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 41.



خاتمة

في ختام هذا البحث أمكننا استخلاص جملة من النتائج تتمثل في:

- تعتبر الأخلاق عند ابن خلدون أخلاق عملية، حيث أنه أعطى لها مكانة كبيرة من خلال أفكاره ودراساته، ويرى أن الأخلاق هي أساس قيام الدول والحضارات، كما يرى أن المجتمعات التي تتحلّى بالفضائل الأخلاقية هي الأكثر بقاءاً أو دواماً، فالأخلاق عنده ذات طابع إنساني وأن الملك لن يحصل إلا بمكارم الأخلاق.
- يعد علم العمران البشري دراسة للظواهر الاجتماعية والاخلاقية في المجتمع في نظر ابن خلدون، حيث أخذ من العمران معبراً للحكم على الأشياء وربط هذه الظواهر في جوهرها بعلم العمران.
- تتلخص النظرية السياسية عند ابن خلدون في حديثه عن قيام الدول وسقوطها وتعاقبها مع الإشارة إلى أنظمة الحكم معبراً أن للدول أعماراً وهي في دورتها تشبه الكائن الحي، حيث يعتبر أن الدولة تنشأ وتولد ثم تكبر لتصل إلى السقوط ويؤكد أن الدورة التاريخية حتمية فتكون نهاية كل دورة بداية دورة حضارية جديدة.
- تعتبر العصبية ركيزة أساسية في قيام الدول، حيث تعد بمثابة الرابطة التي تشد الأفراد وتقوي وحدتهم، يكون ظهورها مع المجتمع البدوي أولاً الذي يسمى أفراداً إلى التكتف والوحدة نظراً لظروف عيشتهم كما أنها بحاجة إلى وازع لممارسة السلطة.
- لقد كانت بداية ظهور التنظير الفلسفي والأخلاقي مع فلاسفة اليونان حيث كان يرى بعض المفكرين أنها علاقة تكامل وكلاهما ضرورية للأخرى، بينما هناك من تضاد وتضارب، ومع ظهور الإسلام تشعبت الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية من منطق المزاجية بين العقيدة والقول والعمل.



قائمة المصادر

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: المصادر

1. ابن خلدون، المقدمة ج2، تحقيق. علي عبد الواحد وافي. دار النهضة مصر ج2، ط7، القاهرة، مصر 2014.
2. عبد الرحمان ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تبين وتعليق، محمد حسن الفرخ، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004.

ثانياً: المراجع

1. إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، ديوان المطبوعات المطبوعات ط2، الجزائر، 1992.
2. أديب إسحاق، أضواء على التعصب، دار أمواج، (د ط)، بيروت، لبنان.
3. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق السياسية دراسات في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
4. بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
5. برهان رزيق، جدلية الأخلاق والسياسة، وزارة الإعلام السورية (د ب)، ط1، 2016.
6. الشمالي عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط5، 1979.
7. حسن إسماعيل، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، دار الفارابي، (د ط)، بيروت لبنان، 2007. خليل شرف الدين، ابن خلدون في سبيل موسوعة فلسفية، دار ملائكة الهلال، بيروت لبنان 1995.

8. رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم القانونية والسياسية العدد الثالث، بغداد العراق، 1977.
9. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مطبعة الاعتماد شارع حسن الأكبر، ط1، مصر، 1925م.
10. عادل فتحي ثابت، شرعية السلطة في الإسلام، دار الجامعة الجديدة للنشر، (د ط)، الإسكندرية، مصر، 1996
11. علي مظهر، العصبية عند العرب في الجاهلية والإسلام حتى زوال دولة بني أمية من المشرق، مطبعة مصر، (د ط)، القاهرة، مصر، 1342هـ
12. علي أسعد، وظيفة التربية إزاء التحديات التعصب والعنف في العالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2002
13. علي الوردي، منطق ابن خلدون، د ط، دار كوفان لندن، ط2، 1994
14. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط3، بيروت. لبنان، 1972.
15. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، المادة (لسان)، ط1، 2001.
16. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان 1994.
17. محمد عبد المعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، (د ط)، بيروت، لبنان، 1985.
18. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (د ب) 2012.
19. محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة هنداوي، (د. ب)، 2017.

20. مرحبا محمد عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.

21. يوحنا قمير، إخوان الصفا، دراسة مختارات، المطبعة الكاثوليكية، (د ط)، (د ت)، بيروت لبنان.

ثالثا: المعاجم

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت، لبنان. 1990.
2. إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: تحقيق، أحمد عبد الغفور عمار، دار العلم للملايين، ج1، ط4، بيروت، لبنان، 1987، المادة (عصب).
3. جلال الدين سعد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الجنوب، (د ط)، تونس، 2003.

رابعا: المذكرات

1. ياسين شبايبي، الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في تخصص التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2018.

خامسا: المجلات

1. فيروز عثمان صالح، الخلافة والعصبية والملك عند ابن خلدون: مجلة دراسات إسلامية، السنة الأولى، العدد1، جامعة الخرطوم، السودان، 2008.



فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
شكر وعران	
الإهداء	
مقدمة	أ

الفصل الأول

النظرية الأخلاقية في الفكر الخلدوني

تمهيد.....	6
المبحث الأول: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون.....	7
المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي وعلم العمران البشري.....	12
المبحث الثالث: أسس تكوين الأخلاق.....	22

الفصل الثاني

الفكر السياسي عند ابن خلدون

تمهيد.....	26
المبحث الأول: معالم الفكر السياسي الخلدوني.....	27
المبحث الثاني: نظرية الدولة عند ابن خلدون.....	32
المبحث الثالث: أسس قيام الدولة.....	36

الفصل الثالث

القيم الأخلاقية وعلاقتها بالسلطة السياسية

تمهيد.....	44
المبحث الأول: علاقة الخطاب الأخلاقي بالخطاب السياسي.....	45
المبحث الثاني: الصراع بين السياسة والأخلاق.....	55

59	المبحث الثالث: الأخلاق السياسية.....
63	خاتمة:.....
65	المصادر والمراجع.....
69	فهرس الموضوعات.....
72	الملاحق.....



الملاحق



Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and
Student Affairs

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع: الأخلاق وعلاقتها بالنظرية السياسية الضلوعية

إعداد الطلبة:

- 1- د. طيبي أسماء رقم التسجيل: 161635097685
- 2- رقم التسجيل:

القسم: الفلسفة الشعبية الفلسفة التخصص فلسفة عامة
إشراف: مكيك دور ربيعة الرقبة: استاذ المسلك "أ"

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2020-
2021 وأسمح بإيداعه على مستوى إدارة القسم للمناقشة.

رئيس فريق الاختصاص

موافقة وامضاء المشرف(ة):



Web site: <http://virtuelcampus.univ-msila.dz/facshs/>
Face book: <https://www.facebook.com/FshsUnivMsila/>
Tél / Fax: + 213 35 35 3044

البريد الإلكتروني:
الماسك:
هاتف:



Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Dean'ship of the College for Studies and
Student Issues

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
تجارت العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطالب
الرقم: 2021/

تصريح شرقي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضى ادناه :

السيد(ة) : د. يحيى أسعاء

الصفة(طالب، استاذ باحث، باحث دائم) : طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم : 200332473

الصادرة بتاريخ : 24-04-2016 عن دائرة : بن سوراولة المسيلة

المسجل بكلية : العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم : الفلسفة

تخصص : فلسفة عامة تحت رقم التسجيل : 161635097685

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، أطروحة دكتوراه) .

عنوانها : الأخلاق وعلاقتها بالنظرية السياسية الضلوعية

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة

الأكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في : 202106-03

امضاء المعني(ة) :

المرجع، القرار الوزاري رقم، 933 المؤرخ في، 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.