الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

1985
جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الفكر السياسي عند ابن خلدون

مذكرة مكملة من مقتضيات نيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبة:
– سديرة عائشة

إشراف الأستاذ:
– أ. د/ يوسف بوراس

السنة الجامعية 2024-2025

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila
جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع: الفكر السياسي عند ابن خلدون

إعداد الطلبة:

1- سبيرة عائشة ..... رقم التسجيل: /

2- ..... رقم التسجيل: /

القسم: فلسفة **الشعبة:** فلسفة **التخصص** فلسفة عامة

إشراف: د/ بوراس يوسف **الرتبة:** أستاذ محاضر أ

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2024-2025 وأسمح بإيداعه على مستوى إدارة القسم للمناقشة والتقييم.

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة):

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم

د. ارفيس علي

Web site : http://virtuelcampus.univ-msila.dz/facshs/ الموقع الالكتروني:
Face book : https://www.facebook.com/FshsUinvMsila/ الفايسبوك:
Tél / Fax : +213 35 35 3044 هاتف/ فاكس:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث 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
الرقم: /2025

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

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي (ة) ادناه :

السيد(ة): سديرة عائشة

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

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 208460441

الصادرة بتاريخ: 2022/11/2 عن دائرة: بوسعادة

المسجل(ة) بكلية: العلوم الإجتماعية قسم: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة تحت رقم التسجيل:

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

عنوانها: الفكر السياسي عند ابن خلدون

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 04 جوان 2025

امضاء المعني (ة):

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

يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات

شكر وعرفان

الحمد لله حمدا كثيرا حتى يبلغ الحمد منتهاه، والصلاة والسلام على أشرف مخلوق أناره الله بنوره واصطفاه

فأحمد الله تعالى الذي بارك لي في إتمام بحثي هذا

لا يسعني سوى أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان، وخالص التقدير والعرفان إلى أستاذي الفاضل **يوسف بوراس** حفظه الله وأطال في عمره، وأصبغ عليه رداء الصحة والعافية

فقد كنت محظوظة بإشرافه على هذه المذكرة

كما أتقدم بالشكر للأستاذة **مجدود** التي لم تبخل بنصائحها وإرشاداتها

وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة.

إهداء

إلى روحي **والديّ الغاليين**، اللّذين رحلا عن الدنيا، وبقيا في قلبي

فكان دعاؤهما زادي، وذكراهما نبراسا لا ينطفئ

إلى **زوجي العزيز**، سندي في الحياة

ورفيق دربي الذي كان دعمه النور الذي أنار في مسيرتي العلمية

إلى أولادي الأحباء: زينة حياتي، وبسمة أيامي، ونبض أملي في الغد

محمد، عبد الرؤوف، فرح، أنس

أهدي هذا العمل المتواضع عربون محبة ووفاء، واعترافا بفضل لا يُنسى

عائشة سديرة

مقدمة

مقدمة

تتجلى أهمية دراسة الفكر السياسي عند ابن خلدون في فهمنا العميق لتطور الفكر السياسي الإسلامي وكيفية تأثيره على النظريات السياسية الحديثة. يسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على نظريات ابن خلدون ومفاهيمه السياسية، وتحليلها من خلال منظور علم الاجتماع والفلسفة السياسية. كما يهدف إلى استكشاف مدى تأثير هذه الأفكار على المفكرين اللاحقين وكيفية استفادتهم منها في تطوير نظرياتهم الخاصة.

علاوة على ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل نقدي لفلسفة ابن خلدون السياسية، مقارنة بالفلسفات الأخرى سواء كانت قديمة أو حديثة، من خلال دراسة وتحليل الأعمال السابقة التي تناولت هذا الموضوع، يمكننا الوصول إلى استنتاجات هامة حول تأثير ابن خلدون وأهمية دراسته للفكر السياسي.

إن البحث في الفكر السياسي لابن خلدون ليس مجرد رحلة استكشافية في تاريخ الفكر الإسلامي، بل هو أيضًا محاولة لفهم العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤثر على نشوء واستقرار الدول في العصر الراهن، من خلال تطبيق مفاهيم العصبية والعمران على القضايا السياسية والاجتماعية المعاصرة، يمكننا الحصول على رؤى جديدة تساعدنا في تحليل الأحداث السياسية الراهنة وفهمها بشكل أعمق.

تناولت العديد من الدراسات الجامعية فلسفة ابن خلدون السياسية، مع التركيز على كيفية تأثير العصبية والتحولات الاجتماعية على الدولة، يسعى هذا البحث إلى استكشاف مدى تأثير أفكار ابن خلدون على الفكر السياسي اللاحق، وكيفية تطبيق نظرياته في السياق السياسي المعاصر. يمكن أن تساعدنا هذه الدراسة في فهم التطورات السياسية الحالية من خلال منظور تاريخي واجتماعي عميق، كما تهدف إلى تسليط الضوء على أهمية الفكر الخلدوني في الفلسفة السياسية الحديثة، وتحليل مدى تطبيقية أفكاره في تفسير القضايا السياسية الراهنة من خلال دراسة الأعمال السابقة وتحليلها، يمكننا الوصول إلى استنتاجات هامة حول تأثير ابن خلدون وأهمية دراسته للفكر السياسي.

الإشكالية

الفكر السياسي عند ابن خلدون يُظهر تمازجًا فريدًا بين العقلانية والتحليل التاريخي؛ ومع ذلك، يطرح تساؤلات حول آليات تفسيره لمفاهيم مثل العصبية والسلطة والدولة ومدى شمولية رؤيته السياسية مقارنة بمنظري السياسة التقليدية في الحضارة الإسلامية. لذا، فإن الإشكالية الأساسية تتمثل في:

- كيفية فهم فلسفته السياسية في عناصرها وجديدها والحلول التي قدمتها لتفسير واقعها وكذا دراسة الخصائص المنهجية والفكرية لفكر ابن خلدون السياسي مع تحديد الأثر الذي تركه على الفكر السياسي الحديث والمعاصر.

يتفرع عن الإشكالية **عدة أسئلة فرعية** وهي:

- كيف أثّر السياق التاريخي والاجتماعي الذي عاش فيه ابن خلدون على تشكيل أفكاره السياسية؟
- كيف تناول ابن خلدون الفكر والسياسة في فلسفته؟
- ما هي العلاقة بين مفاهيم العصبية والسلطة والدولة في فكر ابن خلدون؟
- إلى أي مدى يمكن اعتبار فكره نموذجًا لتفسير الديناميكيات السياسية والاجتماعية في أي عصر؟

تكتسب دراسة الفكر السياسي عند ابن خلدون **أهمية** كبيرة لفهم تطور الفكر السياسي الإسلامي وكيفية تأثيره على النظريات السياسية الحديثة. تعزز هذه الدراسات من فهمنا للعوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤثر على نشوء واستقرار الدول.

ويمكن إيجازها في النقاط الأربعة التالية:

1. **فهم تطور الفكر السياسي الإسلامي:** تسهم دراسة فلسفة ابن خلدون السياسية في فهم تطور الفكر السياسي الإسلامي، وكيف تأثرت النظريات السياسية عبر التاريخ.

2. **تحليل تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية:** تساعدنا دراسة ابن خلدون في فهم كيفية تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية على نشوء واستقرار الدول، نظريته في العصبية والعمران توفر إطاراً تحليلياً لفهم هذه الديناميكيات.
3. **تقديم منظور تاريخي:** دراسة الفكر السياسي لابن خلدون توفر لنا منظوراً تاريخياً يساعد في تحليل الأحداث السياسية الراهنة من خلال رؤية تطور الأنظمة السياسية عبر العصور.
4. **إثراء الفلسفة السياسية:** تعتبر فلسفة ابن خلدون إضافة مهمة للفلسفة السياسية العالمية، حيث يقدم منهجاً فريداً في تحليل نشوء الدول وسقوطها.

كما لبحثنا **أهداف** نريد الوصول إليها نذكر منها:

1- الدافع العلمي: يدخل هذا البحث المتواضع في إطار البحوث العلمية ومن **دوافعنا:**

1-1- تسليط الضوء على أصالة الفكر الإسلامي: يهدف البحث إلى إبراز العمق المنهجي والواقعية التي ميّزت فكر ابن خلدون، والتي تعد إضافة نوعية للفكر السياسي العالمي.

1-2- المساهمة في استمرارية النقاش الأكاديمي: يسعى البحث إلى إحياء النقاش حول دور ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع السياسي، وربط أفكاره بالنظريات السياسية والاجتماعية الحديثة.

1-3- إثراء المكتبة العلمية: يهدف البحث إلى سد الثغرات البحثية المتعلقة بالفكر السياسي عند ابن خلدون من خلال تحليل شامل ودقيق، مما يسهم في إثراء الدراسات المستقبلية حول هذا الموضوع.

1-4- تطبيق المفاهيم على الواقع المعاصر: يتيح البحث دراسة إمكانية تطبيق مفاهيم ابن خلدون مثل العصبية والدورة التاريخية لفهم التحولات السياسية والاجتماعية في العصر الحديث.

2- الدافع العملي:

2-1- تحليل المنهجية السياسية لابن خلدون: تهدف الدراسة إلى فهم وتحليل المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية، مع التركيز على الأسس النظرية التي اعتمد عليها مثل مفهوم العصبية والدورة التاريخية.

2-2- استكشاف التأثيرات التاريخية والسياقية: تهدف الدراسة إلى دراسة السياق التاريخي والاجتماعي الذي عاش فيه ابن خلدون، وتحديد مدى تأثير هذا السياق في صياغة أفكاره ونظرياته السياسية.

2-**3- تسليط الضوء على الأثر الفكري:** تهدف الدراسة إلى بيان تأثير فكر ابن خلدون على تطور العلوم السياسية والاجتماعية، سواء في الفكر الإسلامي أو العالمي، مع إبراز دوره كمؤسس لمنهج تحليلي جديد.

2-**4- تعزيز التطبيقات الحديثة:** تهدف الدراسة إلى استكشاف إمكانية استخدام نظرية ابن خلدون لتحليل القضايا السياسية والاجتماعية الراهنة، مما يبرز أهمية أفكاره في مواجهة التحديات المعاصرة.

وقد تتبلور هذه الدوافع لتحقق **أهداف البحث** مستقبلا فتكون عملية أكثر حول النقاط التالية:

1. **توفير إطار تطبيقي لفهم الديناميكيات السياسية:** يساعد البحث في فهم وتحليل الظواهر السياسية والاجتماعية المعاصرة بناءً على رؤية ابن خلدون ونظريته المتعلقة بدورة الدول والعصبية.
2. **تقديم حلول للتحديات السياسية:** يمكن للبحث أن يسهم في توظيف أفكار ابن خلدون لتقديم استراتيجيات عملية في مواجهة الأزمات السياسية والاجتماعية القائمة.

3. **تعزيز فهم المؤسسات السياسية:** يساعد تحليل منهجية ابن خلدون في تعزيز فهم الأدوار المختلفة التي تلعبها العصبية والمؤسسات في بناء واستقرار الدول.
4. **تطبيق الفكر الخلدوني على السياسات العامة:** يمكن أن يسهم البحث في استخدام نظريات ابن خلدون لتطوير نماذج فعالة لصياغة السياسات العامة بما يتماشى مع السياقات المحلية والدولية.

ومن أجل هذا البحث استعملنا منهجين وكان الغالب فيهما هو **المنهج التحليلي** لتحليل أفكاره وفهمها ودراستها **والمنهج النقدي** للوقوف على أبرز الانتقادات ووجهات النظر والنظرية الدولة وأفكاره السياسية في الفصل الثالث.

وكانت **خطة البحث** التي اعتمدناها للإجابة على التساؤلات المطروحة بالشكل التالي:

مقدمة، ثلاثة فصول وخاتمة مع ذكر المصادر والمراجع والملاحق المساعدة في البحث.

نذكر بإيجاز أهم ما فيها وهو كالآتي:

المقدمة: تتحدث بشكل عام حول الفكر السياسي لديه وما يراه حول الدولة والعمران والعصبية وصولا إلى الإشكالية والتساؤلات الفرعية لها.

الفصل الأول: وعنوانه "الإطار النظري والمنهجي للفكر السياسي" يظم مبحثين أولهما"مفهوم الفكر والعلم والسياسة" حيث تطرقنا فيه إلى تعريف الفكر والسياسة والمقارنة بين الفكر والفلسفة العلم، كما تكلمنا عن الفكر السياسي الإسلامي والغربي ومفهوم السياسة عند الغرب وفي العصور الوسطى وعصر النهضة.

وثانيهما كان بعنوان "الأسس النظرية والمنهجية في فكر ابن خلدون، من علم العمران إلى الفكر السياسي" حيث تطرقنا إلى مفهوم ومستويات علم العمران وخصائص الفكر السياسي عند ابن خلدون الواقعية، التاريخية والشمولية.

الفصل الثاني: عنوانه "نظرية الدولة عند ابن خلدون"، والذي احتوى بدوره على ثلاث مباحث، تحدثنا في المبحث الأول الذي حمل عنوان: "ماهية الدولة عند ابن خلدون"، حول مفهوم

الدولة من خلال مقدمة ابن خلدون، ثم انتقلنا للحديث عن الدورة التاريخية للدولة عنده، وهنا كان لزاما أن نتحدث عن أجيال الدولة وأطوارها كما حددها ابن خلدون في "المقدمة". أما المبحث الثاني فجاء بعنوان: "أسس قيام الدولة"، حيث يتضح من خلال العنوان أننا تطرقنا لعرض الدعائم الرئيسية لقيام كل دولة حسب ابن خلدون، بدءً من العصبية والاجتماع البشري، منتقلين إلى الحديث عن أهمية المال في قيام الدول، دون أن ننسى الدور الكبير الذي تلعبه الأخلاق والفضيلة في إرساء دعائم الحكم واستقرار الدولة.

المبحث الثالث: الذي حمل عنوان: "أسباب سقوط الدولة"، جاء لعرض أهم المسببات في انهيار الدول وانتهائها وخراب العمران فيها، وهنا تحدثنا عن فساد العصبية وانحلالها وعواقب ذلك على الدولة، وربطنا ذلك بالانغماس في الترف والحضارة، الأمر الذي يتسبب في فساد الأخلاق وخاصة شيوع الظلم الذي اعتبره ابن خلدون مؤذنا بخراب العمران.

الفصل الثالث: وهو بعنوان "قيمة الفكر السياسي عند ابن خلدون"، حيث تطرقنا في المبحث الأول إلى مقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين المسلمين والغربيين أما في المبحث الثاني فقد تطرقنا إلى نظرة الفقهاء وعلماء الدين إلى ابن خلدون وفكره السياسي

خاتمة: ضمت حوصلة لما تم التوصل إليه من نتائج من خلال الدراسة بفصولها الثلاث، لإبراز محل النظرية في الفكر الفلسفي العام والفكر السياسي على وجه التحديد، محاولين بذلك ربطها بالواقع الراهن، ومدى أهميتها وفعاليتها في فهم الظروف السياسية الراهنة التي يعيشها عصرنا.

إن عملية البحث هي محصلة تراكم معرفي مستمر، مما يجعل أي بحث جديد سواء متمم أو متفرد يرتكز على أسس علمية سابقة بأي شكل من الأشكال، سواء نظريات أو فرضيات سابقة،كما تنقسم الدراسات السابقة إلى المشابهة والمطابقة تماما، وكذلك قراءات نظرية نعرض منها التالي:

في الجزائر نذكر البحوث التالية:

1. **بحث بعنوان:** الفكر السياسي في التراث الإسلامي: دراسة تحليلية لفكر ابن خلدون قدّمه الباحث **عبد القادر بن عيسى** بجامعة الجزائر 2، كرسالة ماستر سنة 2020. يركز هذا البحث على مقارنة أفكار ابن خلدون بمفكرين آخرين في التراث الإسلامي، وانتهى إلى أن فكره يمثل نقلة نوعية في تحليل الظواهر السياسية من منظور واقعي وتاريخي.

أما في الوطن العربي نذكر منها:

1. **بحث بعنوان:** دور العصبية في الفكر السياسي لابن خلدون قدّمته الباحثة **فاطمة الزهراء العلوي** في **جامعة محمد الخامس بالرباط** كرسالة ماستر سنة 2020. تناول البحث دور العصبية في استقرار الحكم، وخلص إلى أن ابن خلدون اعتبر العصبية أساسًا لبناء الدولة واستمرارها.

وبحوث اجنبية (غربية) أخرى منها مايلي:

1. **بحث بعنوان** Ibn Khaldun's Political Theory :أعدّه الباحث **Arnold Toynbee**في كتابه *A Study of History*، ونُشر عن طريق **Oxford University Press**عام 1934. يركز البحث على نظرية الدورة العمرانية للدولة عند ابن خلدون، وخلص إلى أن أفكاره تمثل سبقًا على فلاسفة التاريخ الأوروبيين مثل فيكو وهيغل.
2. **بحث بعنوان** The Muqaddimah: An Introduction to History:قدّمه الباحث **Franz Rosenthal**كترجمة وتحليل لمقدمة ابن خلدون، ونُشر عن طريق **Princeton University Press**عام 1958. يبرز البحث مدى علمية منهج ابن خلدون في تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، وخلص إلى أنه واضع أول علم اجتماعي مستقل.

3. **بحث بعنوان** Ibn Khaldun and the Rise and Fall of Empires: أعدّه الباحث **Ernest Gellner**، ونُشر في مجلة *Philosophy of the Social Sciences* عام 1981. يناقش البحث دور العصبية في استقرار الدول وسقوطها، وخلص إلى أن ابن خلدون قدّم نموذجًا فريدًا لتحليل الديناميكيات السياسية والاجتماعية.

ولقد شجعتنا هذه الدراسات لاختيار موضوعنا و الذي نعتبره امتدادا جديدا للبحوث الجامعية.

الفصل الأول

الإطار النظري والمنهجي للفكر السياسي

المبحث الأول: مفهوم الفكر والعلم والسياسة

- ✓ **المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للفكر والعلم والسياسة والعلاقة بينهم**
- ✓ **المطلب الثاني: الفكر السياسي الإسلامي (الفلسفة السياسية)**

المبحث الثاني: الأسس النظرية والمنهجية في فكر ابن خلدون من علم العمران إلى الفكر السياسي

- ✓ **المطلب الأول: علم العمران البشري**
- ✓ **المطلب الثاني: خصائص الفكر السياسي عند ابن خلدون**

المبحث الأول: مفهوم الفكر والعلم والسياسة

منذ فجر الحضارة، شكَّلَ السعيُ لفهم العالم والوجود ثنائيةً أساسية بين **العلم** و**الفلسفة**. فبينما يقدم العلم تفسيراتٍ ماديةً قائمةً على **الملاحظة والتجربة** – كما في نظريات نيوتن في الفيزياء أو داروين في البيولوجيا – تطرح الفلسفة أسئلةً أعمقَ عن **ماهية المعرفة ذاتها**، كما يتجلى في شكِّ ديكارت أو نقد كانط للعقل المحض. لكن هذه الثنائية ليست انفصالاً، بل هي **حوار متواصل**، حيث يستمد العلم شرعيته من المنهجية الفلسفية، بينما تتحقق الفلسفة عبر التطبيقات العلمية، كما يرى كارل بوبر في "منطق الاكتشاف العلمي".

المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي الفكر والعلم والسياسة

تشكل العلاقة بين العلم والفلسفة والسياسة إحدى أبرز الإشكاليات الفكرية التي شغلت العقل البشري منذ العصور القديمة حتى يومنا هذا. فمنذ أن بدأ الإنسان في التساؤل عن طبيعة الوجود والمعرفة، برزت الفلسفة كأداة لفهم العالم، بينما تطور العلم لاحقاً كمنهج منظم لدراسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية. أما السياسة، فقد ظلت الحقل الذي يجسد التفاعل بين المعرفة النظرية والتطبيق العملي، ونبدأ بالتعريفات.

1- التعريفات اللغوية والاصطلاحية

1-1الفكر(Thought): يُشتق لفظ" **الفكر**" في اللغة العربية من الجذر" **فَكَّرَ**"، الذي يدل على إعمال العقل في شيء ما، كما يذكر ابن منظور في" **لسان العرب**" أن الفكر هو تأمل القلب للشيء ورؤيته بعين البصيرة. أما في الاصطلاح، فإن الفكر يُعرف بأنه "**النشاط العقلي الذي يهدف إلى تحليل الظواهر وربطها بالواقع**"، وهو مفهوم واسع يشمل كل أشكال التأمل والتحليل.[1]

[1] بوحنية قوي، **علي،الفكر السياسي الإسلامي من النص إلى التاريخ**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016، ص47.

1-2 الفلسفة(Philosophy) : كلمة "**الفلسفة**" ذات أصل يوناني (**φιλοσοφία**) وتعني "**حب الحكمة**"، كما يوضح عبد الرحمن بدوي في **موسوعة الفلسفة**. أما من الناحية الاصطلاحية، فإن الفلسفة تُعرف بأنها "**دراسة نقدية وتأملية للأسئلة الأساسية المتعلقة بالوجود والمعرفة والقيم**".[1]

1-3 العلم(Science) : لفظ "**العلم**" في اللغة مشتق من "**عَلِمَ**"، أي اطّلع على حقيقة الشيء، كما يذكر الجرجاني في **التعريفات**. أما في الاصطلاح الحديث، فإن العلم يُعرّف بأنه" **منهج منظم يعتمد على الملاحظة والتجربة للوصول إلى قوانين تفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية**.[2]

2- المقارنة بين الفكر، الفلسفة، والعلم

يمكن القول إن **الفكر** هو أوسع هذه المفاهيم، إذ يشمل كل نشاط عقلي إنساني، سواء كان تأمليًا أو تحليليًا، دون بالضرورة الالتزام بمنهج محدد. بينما تتميز **الفلسفة** بكونها **تأملية نقدية**، حيث تبحث في المبادئ الأولى للوجود والمعرفة، كما يرى كانط في "**نقد العقل المحض**" أن الفلسفة تطرح أسئلة جوهرية لا يمكن للعلم الإجابة عنها.

أما **العلم**، فيختلف عن الفلسفة والفكر بكونه **يعتمد على المنهج التجريبي**، حيث يدرس ظواهر محددة ويصوغ قوانين قابلة للاختبار، كما يشير كارل بوبر في "**منطق الاكتشاف العلمي**" إلى أن العلم يتميز بقابليته للتكذيب والتجريب.[3]

وهكذا، يمكن القول إن **الفكر** هو الإطار العام، بينما **الفلسفة** تتعمق في الأسئلة المجردة، في حين أن **العلم** يقدم إجابات دقيقة بناءً على منهجية واضحة.

---

[1] زيوش حورية، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، منشورات جامعة الجزائر، الطبعة الأولى، 2020، ص20.

[2] بن ناصر محمد، **مدخل إلى علم السياسة المناهج والتحليل**، دار الهدى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2018، ص35.

[3] عبد المجيد سعيد (2020/07/09). **قابلية للتكذيب فيصل بين العلم التجريبي والزائف تأليف كارل بوبر ترجمة**. تم الاطلاع عليه في 2025/04/04. رابط الموقع https://mobt3ath.com

3- مفهوم الفكر السياسي، الفلسفة السياسية وعلم السياسة

يهدف الجزء إلى تحليل طبيعة العلاقة بين هذه الحقول المعرفية الثلاثة، مع التركيز على كيفية تفاعلها في فهم الظواهر السياسية. سنعتمد في ذلك على المنهج التحليلي و المنهج المقارن، مستفيدين من الإسهامات النظرية في كل من الفلسفة السياسية وعلم السياسة.

3-1- الفكر السياسي (Political Thought): يُعرّف الفكر السياسي بأنه"**مجموعة الأفكار والمبادئ التي تتناول الظواهر السياسية، سواء كانت نظرية أو تطبيقية.**[1] وهو لا يلتزم بمنهج محدد، بل يشمل كل ما كُتب عن السياسة من عصور قديمة حتى اليوم، كما يتضح في كتابات **ابن خلدون*** في **المقدمة** حول طبيعة الدولة.

3-2- الفلسفة السياسية (Political Philosophy): أما الفلسفة السياسية، فهي" **فرع من الفلسفة يبحث في الأسس النظرية للسياسة، مثل العدالة والسلطة والحقوق،** وتختلف عن الفكر السياسي بكونها أكثر تجريدًا ونقدًا، كما يظهر في أعمال **أرسطو السياسة** بكونها أكثر تجريدًا ونقدًا، كما يظهر في أعمال **أرسطوالسياسة**".[2]

3-3 علم السياسة (Political Science): يُعرف علم السياسة بأنه "**الدراسة المنهجية للظواهر السياسية باستخدام أدوات البحث العلمي**"، فهو يعتمد على **التحليل التجريبي**

---

[1] بوحنية قوي، **علي، الفكر السياسي الإسلامي من النص إلى التاريخ**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016، ص50.

*يعرف ابن خلدون نفسه بأنه:عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمدبن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، ولد في تونس في غرة رمضان عام732هـ، الموافق لـ27 ماي 1332م، وتوفي في مصر عام 808هـ، الموافق لـ1406م. وعننسبه يذكر في "التعريف":ونسبنا حضرموت، من عرب اليمن، إلى وائل بن حجر.
لقب بـ "أبي زيد" من اسم ابنه الأكبر، على جاري عادة العرب في الكنية، ولقب أيضا بـ "ولياالدين" بعد أن تولى وظيفة القضاء في مصر، كما اشتهر بابن خلدون نسبة إلى جده التاسع "خالدبن عثمان"، الذي كان أول من دخل بلاد الأندلس مع الفاتحين العرب، وكان أهل الأندلس والعرب يزيدون واوًا ونونًا إلى الأعلام لتعظيم أصحابها وبيان رفعتهم.

[2] زيوش حورية، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، منشورات جامعة الجزائر، 2020، ص25.

والمقارن، كما يدرس أنظمة الحكم والأحزاب والانتخابات، على عكس الفلسفة السياسية التي تبحث في المفاهيم المجردة.

4- المقارنة بين الفكر السياسي، الفلسفة السياسية، وعلم السياسة

4-1 الفكر السياسي الإطار العام للتأمل السياسي: يُمثِّل الفكر السياسي أوسع هذه المفاهيم، حيث يشمل كلَّ الإنتاج الفكري المتعلق بالظواهر السياسية عبر العصور. فكما يرى **علي بوحنية** فإن الفكر السياسي هو "مجموع الآراء والأفكار التي تُعبِّر عن رؤى المفكرين تجاه السلطة والدولة والمجتمع، دون التقيد بمنهج معين".[1] وهذا ما نجده واضحاً في كتابات **ابن خلدون** في "المقدمة" حين حلَّلَ أطوار الدولة اعتماداً على الخبرة التاريخية والملاحظة الاجتماعية

ويتميز الفكر السياسي بـ:

- **الانفتاح المنهجي:** يجمع بين التأمل الفلسفي والتحليل الوصفي.
- **الارتباط بالسياق التاريخي:** كما يظهر في كتابات **المفكرين المسلمين** الذين ربطوا بين النظرية السياسية والواقع التاريخي.

4-2 الفلسفة السياسية: البحث عن الأسس المعيارية: تختلف الفلسفة السياسية عن الفكر السياسي في تركيزها على **الجانب المعياري** بدلاً من الوصفي. فبحسب **حورية زيوش** فإنها "تسعى إلى تحديد المبادئ الأخلاقية التي يجب أن تقوم عليها السياسة، مثل العدالة والشرعية".[2] وهذا المنحى نجده عند **أرسطو** في "السياسة" (كتاب الثالث) حين ناقش مفهوم العدالة الطبيعية، وعند **جون رولز** في "نظرية العدالة"الذي طرح مفهوم "العدالة كإنصاف أبرز خصائصها:

[1] بوحنية قوي، **الفكر السياسي الإسلامي من النص إلى التاريخ**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016، ص50.

[2] زيوش حورية، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، منشورات جامعة الجزائر، 2020، ص25.

- **الطابع التجريدي:** تتعامل مع مفاهيم مجردة كالحرية والمساواة.
- **المنهج النقدي:** كما يوضح **هابرماس** في نظريته عن الفعل التواصلي، حيث يحلل شروط الشرعية السياسية.

4-3- علم السياسة: المنهج العلمي في دراسة الظواهر السياسية: أما علم السياسة فيمثل التحول نحو **الدراسة العلمية المنظمة** للظواهر السياسية. يُعرِّفه **محمد بن ناصر**بأنه "التحليل المنهجي للسلوك السياسي والمؤسسات السياسية باستخدام مناهج علمية كالكمِّي والتحليل المقارن". وهذا يتجلى في أعمال **دافيد إيستون** حول النظم السياسية، أو دراسات **مدرسة شيكاغو** في تحليل السلوك الانتخابي.[1]

مميزاته الجوهرية:

- **الاعتماد على المنهج التجريبي:** كما في دراسات الرأي العام والتحليل الإحصائي.
- **الحياد القيمي:** على عكس الفلسفة السياسية، فهو يهدف للوصف والتفسير بدلاً من التقويم، وفقاً لما أكده **ماكس فيبر** في "العلم والسياسة".

الخلاصة التحليلية: أوجه التكامل والاختلاف

تكشف المقارنة أن هذه الحقول تتكامل في دراسة الظاهرة السياسية من زوايا مختلفة:

- **الفكر السياسي** يقدم المادة الخام (النصوص التاريخية، الآراء).
- **الفلسفة السياسية** تقدم الإطار المعياري (ما ينبغي أن يكون).
- **علم السياسة** يقدم الأدوات التحليلية (كيف تعمل الأنظمة).

المطلب الثاني: الفكر السياسي الإسلامي (الفلسفة السياسية)

1- الفكر السياسي الإسلامي بين الماضي والحاضر

[1] **بن ناصر محمد، مدخل إلى علم السياسة**، دار الهدى، الجزائر، 2018، ص40.

للدين الإسلامي دور عظيم الأهمية في حياة الشعوب العربية والإسلامية، لما له من أثر في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، فالدين رسالة سماوية تهدف إلى تغيير حياة الإنسان للأفضل والوصول به إلى السعادة، وبهذا المعنى فإن للدين دور عظيم في نضال الشعوب الإسلامية ضد الغزو الاستعماري والاستقلال والاستبداد، والسلطة السياسية في عهد الرسول ﷺ كانت سلطة زمنية بالرغم من صفة النبوة التي اتصف بها قائد السلطة ورأسها النبي ﷺ ومعنى هذا أن امتداد وطبيعة ممارسة السلطة نشأت في تأثير مع الواقع، وكانت متغيرة ولست ثابتة ونمطية، وهذا كان جلياً في مستوى مفهوم الأمة، وتطور العلاقة بغير المسلمين من اليهود والمشركين. فالفكر السياسي هو فكر مدني واقعي، مصلحي وأخلاقي، وقد مثله الخلفاء الراشدون بعد النبي ﷺ، وساروا على منهجه، إلا أن التأثير الفارسي الذي أثر في التجربة السياسية الإسلامية ودفعها بقوة نحو "النص" حيث تحول الفكر السياسي تدريجيا إلى مجال للثوابت والنصوص والقطعيات. وللسياسية عدة تعريفات عند علماء الإسلام، منها تعريف لأبو الحسن الماوردي (450هـ – 634هـ) والذي يطلق على السياسة (الأحكام السلطانية) ويعرفها بأنها «الأحكام المتعلقة بولاة الأمور مما يحسن فيه التقدير ويحكم به التدبير، وهي الأحكام المتعلقة بالأئمة والولايات التي تصدر عنها، او ما يجوز للإمام فعله من الولايات _أي السلطات_ وغيرها».[1]

كما يعرفها أبو حامد الغزالي (505هـ) بقوله «أعني بالسياسة "استصلاح الخلق"، بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة».[2]

أما عبد الرحمن بن خلدون (1332م – 1406هـ) فيقسم السياسة إلى طبيعية عقلية وشرعية، فالطبيعية هي مصدر الإفساد والظلم، والعقلية التي رغم مراعاتها لمصلحة العباد إلا أنها عاجزة عن إدراك المقاصد والمصالح، أما الشرعية فهي سياسة يحصل نفعها في

[1] فؤاد عبد المنعم أحمد، **ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام**، دار الوطن، الرياض، 1417هـ، ط1، ص54.

[2] فؤاد عبد المنعم أحمد، **ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام**، دار الوطن، الرياض، 1417هـ، ط1، ص55.

الدنيا والآخرة، ورغم أن الدولة تقوم على العصبية باعتبار الملك غاية هذه العصبية فإن الدولة والسياسة تقوم على الأخلاق الصادرة عن الدين.[1]

2-الفكر السياسي الإسلامي: الأصول والتطورات

يُمثِّل الفكر السياسي الإسلامي منظومةً فكريةً متكاملةً تجمع بين المبادئ الشرعية والمتغيرات التاريخية، حيث تشكّل عبر تفاعلٍ ديناميكي بين النصوص التأسيسية والواقع السياسي. يُعرِّف محمد عابد الجابري هذا الحقل المعرفي بأنه "مجموع الرؤى والمفاهيم التي تنظّم علاقة السلطة بالأمة في إطار القيم الإسلامية"،[2] بينما يرى وائل حلاق أنه "نسق فكري قادر على إنتاج مفاهيمه السياسية الخاصة انطلاقاً من مرجعيته الأصيلة".[3]

لقد نشأ الفكر السياسي الإسلامي مبكراً مع "الوثيقة النبوية" في المدينة المنورة، التي اعتبرها عبد الله العروي "أول دستور سياسي في الإسلام ينظّم العلاقة بين مكونات المجتمع الجديد".[4] ثم تطور عبر مراحل تاريخية كبرى، بدءاً من نظريات الخلافة الراشدة عند الماوردي في "الأحكام السلطانية"، وصولاً إلى فكرة "المقاصد الشرعية" لدى الشاطبي، و"ولاية الفقيه" عند الإمام الخميني في العصر الحديث.

في العصر الحديث، شهد الفكر السياسي الإسلامي تحولاتٍ كبرى مع ظهور ما يُعرف بـ"الإسلام السياسي"، حيث يذكر جيل كيبيل أن "الحركات الإسلامية أعادت قراءة التراث السياسي الإسلامي في ضوء التحديات الحديثة للدولة القومية".[5] وقد اختلف المفكرون في

---

[1] فؤاد عبد المنعم أحمد، نفس المرجع السابق ص56.

[2] الجابري محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص15.

[3] حلاق وائل، **الدولة المستحيلة**، نيويورك، جامعة كولومبيا، 2013، ص32.

[4] العروي عبد الله، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1981، ص47.

[5] كيبيل جيل، **جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي**، لندن، دار نشر هارفارد، 2000، ص112.

تقييم هذه الظاهرة، بين مؤيدٍ كحسن الترابي الذي رأى فيها "إحياءً للأصالة"، وناقدٍ كبرهان غليون الذي وصفها بـ"أيديولوجيا الأزمة".[1]

مفهوم السياسة في الفكر الغربي: كان لليونانيين التأثير البالغ في الكثير من مجالات وميادين المعرفة، حيث كان لهم الفضل في إخراجه للعالم، وكما هو الشأن في الفلسفة مع مختلف مدارسها واتجاهاتها، كان الأمر مع السياسية، وإن كنا سنسجل أن الاهتمام بهذا الأمر لم يبدأ مع اليونان كممارسة، فقد شمل البشرية منذ بدايات التمدن والاجتماع البشري، وما تتطلبه من ضرورة وجود سلطة تحفظ لهذا الاجتماع البشري نظامه.[2]

فالفلسفة السياسية اليونانية متجذرة في أعمال أفلاطون وارسطو وسقراط، ولقد شكلت بشكل أساسي الفكر السياسي الغربي، فقد استكشفت أفكاراً مثل الديمقراطية والعدالة ودور الفرد داخل الدولة، حيث أن الفلسفة السياسية اليونانية قدمت العديد من المفاهيم الأساسية التي لا تزال مهمة حتى يومنا هذا، وتشمل هذه المفاهيم:

- الديمقراطية: نظام حكم قائم على أساس الشعب من خلال ممثلين منتخبين.
- الأوليغارشية: حكومة من قبل مجموعة صغيرة من الناس.
- الاستبداد: حكم مطلق من قبل فرد تم الحصول عليه بالقوة أو التلاعب.
- الجمهورية: دولة تكون فيها السلطة العليا في يد الشعب وممثليه المنتخبين.
- العدالة: مفهوم الإنصاف والقانون الذي كان محوريا للعديد من الفلاسفة اليونانيين.

ولقد تشكلت الفلسفة السياسية اليونانية من خلال أفكار العديد من الفلاسفة الذين لا تزال نظرياتهم تؤثر بشكل عميق على الفكر السياسي الحديث، فقد كان سقراط هوالمؤسس

[1] غليون برهان، نقد السياسة، الدولة والدين، بيروت، دار الطليعة، 1993، ص76.

[2] بوراس يوسف، الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع – الجزائر. صنف 470/4 – الإيداع القانوني: 2013/3457. ISBN: 978-9961-65-789-8

الحقيقي لعلم السياسية حيث عرفها بأنها «فن الحكم، والسياسي هو الذي يعرف فن الحكم».[1]

وقد اشتهر سقراط بأسلوبه في التساؤل والحوار، وكان هدفه هو فهم المفاهيم الأخلاقية وأفضل طريقة للعيش. كما اهتم بها أفلاطون أحد تلاميذ سقراط وكتب على نطاق واسع على النظرية السياسية وخاصة في الجمهورية وقد عرفها على أنها «فن وعلم حكم البشر برضاهم».[2] وقد عرفها أرسطو على «أنها كل ما من شأنه أن يحقق الحياة الخيرة في مجتمع له خصائص متميزة، أهمها الاستقرار، والتنظيم الكفء والاكتفاء الذاتي»،[3] ويقدم أرسطو تحليلا شاملاً للأنظمة السياسية المختلفة ويدعو إلى المزيج من الملكية والارستقراطية والديمقراطية، ويصنف ارسطو الحكومات إلى اشكال جيدة وفاسدة وقد أرسى النهج العملي لأرسطو الأساس للعلوم السياسية الحديثة.

وتمتاز هذه التعريفات الثلاثة بالأخلاقية ذات الصبغة العقلية والفلسفية فهي عند سقراط تستند لمبدأ السعادة العقلي، وعند أفلاطون تستند لفكرة العدالة العقلية، والسياسة عند ارسطو تعتبر من الفضائل العقلية، ولهذا فان السياسة تبحث فيما يجب أن تكون عليه الدولة وهذا ما نجده عند أرسطو وأفلاطون.

مفهوم السياسة في العصور الوسطى الأوروبية: تعتبر العصور الوسطى الأوروبية مرحلة تطور فيها مفهوم السياسة، حيث ظهر اتجاه يرى أن الدولة مصدر الشرور، والعناية الإلهية فقط هي من يمكنها التخلص منها والقضاء عليها، وهذا الاتجاه مثله القديس أوغسطينSaint Augustin (354-430) الذي يرى أنه يجب على الدولة الدنيوية الخضوع للدولة الأخروية، وأن القانون المدني يجب أن يخضع للتشريع السماوي، غير أن

[1] نعيمة بغدادي باي، مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند المفكر مالك بن نبي، رسالة ماجيستار، غير مطبوعة، ص47.

[2] المرجع نفسه، ص32.

[3] المرجع نفسه، ص09.

اتجاه آخر يمثله توما الإكويني ST.Thomasd-aquin (1225-1274) هو امتزاج بين الفكر الأرسطي وفكر القرون الوسطى، حيث اعتبر أن الدولة تعبير طبيعي للدوافع للإنسان باعتباره حيوانا سياسيا واجتماعيا،[1] وهذا المفهوم للسياسة ينحى منحى أخلاقيا روحيا، ويستند في أحداهما إلى الروح في معناها الديني المسيحي، بينما الاتجاه الثاني ينحى منحا عقليا فلسفيا أرسطيا.

مفهوم السياسة في عصر النهضة:

في هذا العصر تغير المشهد من التصور الروحي الأخلاقي للسياسة كمفهوم او ممارسة إلى التصور الدنيوي البحت، حيث تميزت هذه الفترة بفصل الأخلاق والدين عن السياسية، ويعتبر ميكيافيلي نيكول(1469-1527) (Machiave Nichole) وهو من مثل هذه الفترة، يرى أن السياسة هي الإبقاء على السلطة بعض مهما كانت الوسيلة، وهو يربط صواب الفعل بنتيجته ومنفعته، ولذلك صاغ العبارة المشهورة «إن الغاية تبرر الوسيلة"، وأنّ الضرورة لا تعرف القانون».[2] ونجد في العصر الحديث نظريات العقد الاجتماعي التي تصور أن السياسية نتيجة حتمية للصراع الذي ولّدته الطبيعة البشرية التي يصفها توماس هوبز (thomas Hobbz) (1588-1969) بالطبيعة الشريرة، والإنسان ذئب لأخيه الإنسان، هو ما يحتم تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية في إطار عقد اجتماعي في مقابل الحق في العيش وتحقيق الطمأنينة.[3]

[1] نعيمة بغدادي باي، مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند المفكر مالك بن نبي، رسالة ماجيستار، غير مطبوعة، ص12.

[2] نعيمة بغدادي باي، مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند المفكر مالك بن نبي، رسالة ماجيستار، غير مطبوعة، ص15.

[3] نعيمة بغدادي باي، مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند المفكر مالك بن نبي، رسالة ماجيستار، غير مطبوعة، ص17.

المبحث الثاني: الأسس النظرية والمنهجية في فكر ابن خلدون من علم العمران إلى الفكر السياسي

يعد ابن خلدون أحد المفكرين البارزين الذين أسسوا أسسًا نظرية ومنهجية متينة في مجال الفكر السياسي، مستندًا إلى علم العمران. في "المقدمة"، طرح رؤية شاملة لفهم نشأة الدول واستقرارها وسقوطها، مع التركيز على مفهوم العصبية كأداة للحكم. كما تناول علاقة الاقتصاد بالسياسة وتأثير الظروف الاجتماعية على السلطة. لم يعتمد ابن خلدون على الرواية التاريخية فحسب، بل استعان بالملاحظة والتحليل، ما جعله مؤسسًا لنهجٍ جديد في دراسة المجتمعات.[1]

المطلب الأول: علم العمران البشري

اكتشف ابن خلدون علم العمران البشري خلال دراسته حياة الدول من ازدهار الأحوال الشعوب والمجتمعات وهو ما تلخصه حياة الدول من ازدهار واضمحلال والهدف من دراسة هذا العلم هو دراسة الأحوال والأوضاع المعيشية والسياسية والدينية والاجتماعية برؤية علمية وتاريخية للمجتمعات بإبعاد التأثير المؤرخين آو آرائهم الشخصية ويعد ابن خلدون أول من درس نشوء وتفكك الدول دراسة شاملة للنظم السياسية والاجتماعية والسياسات الاقتصادية والنقدية والتقدم في العمران المدني.

1- مفهوم علم العمران البشري: يبحث ابن خلدون في العمران انطلاقا من الجماعة والعمران مشتق من فعل عمر الذي يعني عاشر رفيقا سكن مكانا ما حدد إقامته طبعا وفي هذا يقول " الأولى نجد أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران".[2]

[2] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص41.

والعمران عند ابن خلدون جملة البنيات التحتية والفوقية للمجتمع ويجعله ابن خلدون لفظا مرادفا للثقافة ويؤكد على أنه ليس مرادفا للتفنن فالعمران ينطوي على كل ما يمكن للمجتمع البشريان يجعله مقابلا للمجتمعات الحيوانية وهو يشكل همزة وصلبين الفرد والمجتمع لذلك فلا يمكن فهم أحدهما دون الاعتماد على الآخر وهو يدرج السياسة ضمن منظوره العام لطبائع العمران أو الاجتماع البشري فلكون الإنسان اجتماعي فقد اقتضاه هذا الاختلاط بالآخرين والعيش معهم وهذا ما فرض وجود مؤسسات تسهر على تنظيم البشرية كونها وازع يحول بين البشر لما في طبائعهم من الاستعصاء".[1]

ومنهج ابن خلدون الاجتماعي يرتكز على تحليل أربعة مفاهيم

1-1- طبيعة الحياة الإنسانية

يرى ابن خلدون أن الحياة الإنسانية تخضع لقوانين عامة تحكمها طبيعة الإنسان نفسه وحاجاته الأساسية. فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه، يسعى لتوفير ضروريات العيش من غذاء ومسكن وأمن، مما يدفعه إلى التجمع والتعاون مع الآخرين. كما أن السلوك الإنساني يتأثر بالمحيط الذي يعيش فيه، فالاحتياجات اليومية والمخاطر تؤثر في طريقة تفاعل الأفراد مع بعضهم البعض. ويؤكد ابن خلدون أن هناك تفاوتًا طبيعيًا بين البشر في القدرات والمهارات، مما يؤدي إلى تقسيم العمل داخل المجتمع، حيث يعمل كل فرد بما يتناسب مع إمكانياته لتحقيق التكامل الاجتماعي. كذلك، فإن الحياة الإنسانية في نظره تمر بمراحل تطور تبدأ من الحالة البسيطة في المجتمعات البدائية، ثم تتطور مع مرور الزمن نتيجة التفاعل بين الأفراد والبيئة المحيطة.

1-2- طبيعة المحيط الطبيعي

يربط ابن خلدون بين طبيعة المجتمع وظروفه البيئية، حيث يؤثر المناخ والتضاريس والموارد الطبيعية في نمط حياة الأفراد وتنظيمهم الاجتماعي. فالبيئات الصحراوية، مثلاً،

[1]- بشير مقلاتي، هكذا تكلم مالك بن نبي، مكتبة اقرأ، الجزائر، 2007، ط1، ص238.

تفرض أسلوب حياة يعتمد على التنقل والترحال، بينما توفر الأراضي الخصبة فرصًا للاستقرار وتطوير الزراعة. كما أن وفرة الموارد أو ندرتها تؤثر في تطور المجتمعات؛ إذ أن المجتمعات التي تمتلك موارد طبيعية غنية تميل إلى الرخاء، في حين أن شح الموارد يؤدي إلى اعتماد السكان على العصبية والتكاتف لضمان البقاء. إضافةً إلى ذلك، يرى ابن خلدون أن المحيط الطبيعي يسهم في تشكيل أخلاق وسلوك الأفراد، فالسكان الذين يعيشون في مناطق قاسية غالبًا ما يكونون أكثر صلابة في التعامل وأقل ميلاً للترف مقارنةً بسكان المناطق الأكثر رخاءً.

1-3- طبيعة المحيط الثقافي

يشير ابن خلدون إلى أن الثقافة تلعب دورًا أساسيًا في تشكيل المجتمعات، حيث تتأثر بتركيبة السكان، العادات، والتقاليد السائدة. فكل مجتمع له منظومة ثقافية خاصة به، تتشكل عبر الزمن من خلال التفاعل بين الأفراد والمؤثرات الخارجية، مثل الفتوحات والتجارة والتلاقح الحضاري. كما يبرز دور المؤسسات الاجتماعية، مثل الدين والتعليم، في بناء القيم والتصورات العامة لدى الأفراد، حيث يكون للدين تأثير واضح في تحديد أنماط السلوك الاجتماعي، بينما يسهم التعليم في نقل المعرفة وتطوير الفكر الجماعي. ويعتقد ابن خلدون أن الازدهار الثقافي مرتبط باستقرار المجتمع؛ فكلما زادت فترة الاستقرار السياسي والاقتصادي، تطورت الفنون والعلوم، وعندما يدخل المجتمع مرحلة الضعف أو الفوضى، تتراجع الثقافة ويقل الإبداع.

1-4- طبيعة الاجتماع (حاصل المفاهيم الثلاثة السابقة)

يربط ابن خلدون بين طبيعة الاجتماع البشري والعوامل الثلاثة السابقة، حيث يرى أن المجتمع يتشكل نتيجة لتفاعل الإنسان مع بيئته وظروفه الثقافية. فالعمران البشري، بحسب نظريته، هو النتيجة الطبيعية للبحث عن البقاء وتحقيق الرفاهية، إذ يجتمع الناس في مناطق معينة ويشكلون أنظمة اجتماعية وسياسية بهدف إدارة حياتهم. ويؤكد أن المجتمعات تنشأ

وتتطور وفقًا لقوانين طبيعية، وأن قوتها أو ضعفها يعتمد على مدى انسجام المحيط الطبيعي والثقافي مع حاجات الأفراد. كما أن الاجتماع البشري يمر بمراحل تبدأ من العصبية القبلية التي تكون في المجتمعات الناشئة، ثم تتطور إلى الحكم المركزي عندما تصل الدولة إلى مرحلة الاستقرار، لكن مع مرور الزمن، يضعف التكافل الاجتماعي ويؤدي ذلك إلى تفكك الدولة أو المجتمع. بهذه النظرة، استطاع ابن خلدون أن يضع إطارًا شاملاً لفهم ديناميكيات المجتمعات وتحليل أسباب نهوضها وسقوطها.

ونستطيع القول أن هناك وظيفتين لعلم العمران:

– الأولى: أن يعين للتاريخ موضوعه ببيان محتواه وحدوده.

– الثانية: أن يجد انه يجعل نقد الأخبار تاريخية ممكنة "وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران".[1]

إننا لا نبالغ إذا أقررنا أن إنتاج ابن خلدون العقلي من أرقى ما أنتجته الثقافة العربية من الناحية العلمية حيث نجد أن دراسته العلمية للتاريخ أدت به إلى وضع علم جديد وهو "علم العمران" الذي يدرسه دراسة علمية واقعية وقد كان هذا الاكتشاف زبدة تفكير منهجي سليم، فجعلته طريقة فهمه هاته تختلف عن من سبقه فقد استطاع ابن خلدون دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة موضوعية كما أنه قام بفصل العلم الجديد عن بقية العلوم وكانت دراساته الموضوعية هذه تحليلها المؤدي إلى كشف عن طبيعتها وأسسها وقوانينها التي تستخدم في تفسير الماضي والتنبؤ بالمستقبل.

لم يحاول ابن خلدون استخلاص الصفات الإنسانية من المكان والطبيعة لم يحاول ابن خلدون استخلاص الصفات الإنسانية من المكان والطبيعة كما فعل غيره ، بل فسح مجالا واسعا للإبداع البشري موضحا أن تأثير العوامل الاجتماعية في التقدم الحضاري ومدركا

[1]– أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، سنة 1983، ص32.

تأثير الإنسان في الطبيعة التي تعتبر كحافز له عن طريق التجمع والتعاون، أما علم العمران فهو العلم المدني الذي اكتشفه ابن خلدون وهي كلمة تقصد بها الحياة البشرية في جميع مظاهرها الاجتماعية ومن خلال هذا المفهوم تتضح شمولية هذا العلم وقد قسمه ابن خلدون إلى 4 ميادين ونواحي:

أولا: الناحية المعاشة والكسب، **ثانيا:** الناحية الفنيّة، **ثالثا:** الناحية السياسية، **رابعا:** الناحية الثقافية.

ثم نجده يواصل دراسته ويستخرج القوانين الأساسية المتحكمة في حياة المجتمع والمتمثلة في ألف الإنسان المدني "مدني بالطبع" وأول من قال ذلك هو أرسطو أما ابن خلدون فيرى أن الاجتماع ضروري وأن الفرد يحتاج إلى غيره كما أنه مضطر إلى الاستعانة ب بني جنسه لدفع تعدي الحيوانات وإغارات الإنسان عليه".[1]

2- ظروف ولادة علم العمران: لقد عمل ابن خلدون على حل مشكلة أساسية وهي انه كيف يجعل من التاريخ علما وضعيا ولحل هذه الإشكالية بدء ابن خلدون ينتقد المؤرخين السابقين له فوضع بذلك عدة أغاليط وبين أسبابها وحاول وضع منهج علم يقويم لكي يتبعه المؤرخ ويتجنب أخطاء السابقين عليه وتمكن ابن خلدون في الأخير من صياغة هذا المنهج العلمي أضف إلى دراسة أسباب تطور المجتمعات ولما اكتشف ابن خلدون علم العمران ويخدم الواقع بكل مظاهرها الداخلية والخارجية وكان ذا طابع جديد وفريد حيث قال"وسلكت في تربيته وتبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا...".[2]

وعلم العمران الخلدوني عبارة عن نظام تم لتفسير الوقائع الاجتماعية ومما لا ريب فيه أن " كونت" قد أله هذا المجتمع في حين أن ابن خلدون خلصه من هذا التأليه بتفسيره لظاهرة

[1] الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون(الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)، ط03ن، سنة1983، ص75

[2] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص3.

بمعرفة الماضي المناسب لها ولهذا فإن ابن خلدون يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع وهذا التفوق على غيره جعل البعض يقول إن المقدمة "مؤلف جدير بالإعجاب لا يمت بصفة إلى شيء"[1]

3- المستويات البنيوية لعلم العمران:للعمران ثلاثة مستويات بنيوية هي:

أ/ **المستوى الاقتصادي:**لم يقم ابن خلدون بوضع أسس الإقتصاد الكلاسيكي سواء في الإنتاج أو العرض أو التكلف فحسب بل كان رائدا في تناول مفاهيم الاستهلاك والطلب والمنفعة التي هي بمثابة حجر الزاوية في النظرية الاقتصادية الحديثة وقد كانت مركز اهتمام ابن خلدون هو الدولة التي تعد الإطار للتجمع الإنساني والتطور الحضاري و هي المؤثر الأول في الاقتصاد وأن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وأن اختلال أحد الطرفين يؤثر في الآخر، وقد شبه الدولة بالإنسان بقوله بأن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص وكل ذلك يجعل الجانب الاقتصادي الدور الكبير إضافة إلى الدين والأخلاق والسياسة فنمو الاقتصاد يؤدي إلى نمو الدولة وتخلفه وعدم يؤدي إلى تخلف الدولة واندثارها.

ب/ **المستوى السياسي:** الظاهرة السياسية عند ابن خلدون هي واقع مرتبط بالوجود الاجتماعي ويمكن للسياسة أن تظهر كسياسة كسيادة أخلاقية أو كسلطة رئاسية وقد اهتم بالسياسة رغم أنه لم يكتب كتابا خاصا بها كما فعل من قبله ارسطو والفارابي والماوردي الذين خصصوا كتبا للحديث عنها إلا أنه كتب عنها في فصوله وتحدث عن الدولة وأطوارها ومراحل تكوينها وانهيارها الملك والخلافة والبيعة والوازع والعصبية وأثارها في السياسة والرئاسة.

[1] عبد الغني مغربي محمد الشريف بن دالي حسين، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ط1، 1986، ص113.

ج/ **المستوى الثقافي:** العلم يتحدث بكونه نتاج الفكر" الضائع والعلوم هي نتاج الفكر الذي يميز الإنسان عن الحيوانات".[1]

ويضع ابن خلدون تحت عنوان الضائع التقنيات الإنتاج الصناعات وتحت عنوان العلوم يضع الفيزياء والميتافيزيقا ويرى ابن خلدون أن هذه المراتب الثلاث مترابطة تشكل فيما بينها كلا يشملها فكل مرتبة نجد تحديدها الخاص في حاجة إنسانية تلبيها.

د/ **العصبية:** لقد جاء على ابن خلدون من مفهوم العصبي مفتاح للديناميكا الاجتماعية لذا فهي تعتبر من بين الأعمدة التي قامت عليها المقدمة فإنه لا يمكن لأي قبيلة أن تستولي على الحكم ولا يمكنها التحضر دون الاستناد إلى العصبية يقول ابن خالدون في هذا " فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية".[2]

إن العصبية تصور يقع بين البداوة والحضارة ونجدها مفصلة أحيانا عن الديناميكا الإجتماعية سواء في العمران الحضري أو العمران البدوي والعصبية عن التماسك الاجتماعي أو روح التضامن ولقد عرضها ابن خلدون على "أنها النعرة على ذوي القربى وأصل الأرحام".[3]

ويقول أيضا "إن بالعصبية والنسب الواحد تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذن نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم... "[4] والعصبية كمدلول أظهره ابن خلدون ونجده في القرآن الكريم في قوله تعالى " قالوا لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون " سورة يوسف الآية 14.

العصبية هي الجماعة الكثيرة العدد. إضافة إلى هذا فالعصبية في العصر الجاهلي تدل على ترابط الدموي بين أعضاء جماعة ما وهذا ما يتخذه ابن خلدون(العصبة=الجماعة) العصبية=

[1] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص490.

[2] المصدر نفسه، ص235.

[3] المصدر نفسه، ص127.

[4] المصدر نفسه، ص127.

شدة ارتباط المرء لعصبة أو جماعة إذ تشكل العصبية في مستوى العمران البدوي ينتقل من الإيمان إلى الاجتماع ولتوضيح هذا التطور نميز بين حلفين حلف فردي وآخر جماعي فالفرد حين ينضم إلى مجتمع غريب عنه فإنه يندمج فيه ويصبح واحدا من أفراده بفضل خصاله الحميدة أو ذريته التي يخلفها قد يتناسى النسب الأول بطول زمان ويذهب أهل العلم به ف يخفى على الأكثر وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بالآخرين".[1]

أما في حالة الحلف الجماعي في ظل الفرق محتفظا بانتسابه الأصلي في حين أنه يتضامن مع القبيلة الحليفة ويتولد عن اتحاد قبائل عديدة ما يعرف بقوم أو شعب في مستواها الاقتصادي السياسي تستلزم أولا إنكار مذهب المساواة الخاص بأفراد القبيلة وهذا النظام يعترض وجود زعيم يخشاه سكان قبيلة كلهم ولكي تكون العصبية ذات وجود حقيقي لا بد أن تضم إليها مفاهيم أخرى كالرياسة والحسب والولاء.[2]

فالرياسة سلطة يمارسها الزعيم بحكم الأمر الواقع لا بالقانون قال ابن خلدون "حيث نتحدث عن الرئيس في الجماعة المزودة في العصبية لا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية"[3] وهكذا يدفع الزعيم أنصاره إلى غزو بأرض أخرى يعني أنه يدفعهم إلى تحطيم العصبيات الخاصة مجسدا بذلك رفض كل أجنبي"" إذ حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعة التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها"[4] وهكذا فالقبيلة التي تكون رئيسها قوي ومستبد هي وحدها التي تتمكن من تأسيس الدولة والوصول إلى الحضارة و للعصبية شكل

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص129.

[2] عبد الغني مغربي –ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين: الفكر الاجتماعي الخلدوني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، سنة 1986، ص154.

[3] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص244.

[4] المصدر نفسه، ص229.

آخر خاص بالمدينة أو ما يسمى بالعصبية داخل الأسوار وفي هذه الحالة إذا حصلت له العصبية والالتحام بالأوغاد لأسباب يجرها له المقدار في تغلب على المشيخة"[1]

4-نموذجا العمران(البادية والحاضرة): ابن خلدون قدم نموذجًا فريدًا للعمران، حيث قسمه إلى البادية والحاضرة، موضحًا الفروق الجوهرية بينهما وتأثير كل منهما على نشأة الدول واستقرارها. في البادية، يعتمد الناس على العصبية القوية والتكاتف الاجتماعي، مما يمنحهم القوة والقدرة على التوسع. أما الحاضرة، فتتميز بالترف والرخاء، مما يؤدي إلى ضعف العصبية وانتشار الصناعات والعلوم، لكنه قد يجعل الدولة عرضة للانهيار بسبب فقدان روح التضامن.

1- البادية: في البداية لا بد أن نفرق بين كلمة البدائي وكلمة البدوي النظرية التطورية عند ابن خلدون تنطلق من البادية التي هي الأصل إلى المدينة التي تعتبر كنتيجة لها والجدير بالذكر هو أن تطور البدوي يكون بسرعة فائقة وفي زمن قصير وتطور الذي يقصده ابن خلدون هو التطور الاقتصادي ويرى أن البدوي الذي يملك الإبل يكون مضطرا إلى التنقل والترحال بحثا عن المراعي الموجودة في الأماكن التي تنزل بها الأمطار ومن هنا تبرز حياة البدو القاسية فكان لذلك أشد الناس توحشا ويقول ابن خلدون وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ضعنا وأبعد في الفقر مجالا" [2]. يقضي أهل البادية حياتهم خارج أسوار المدينة لذلك فهم لا يحتاجون إلى أسوار ولا إلى أبواب لأنهم يستطيعون حماية أنفسهم ضد العدو لما يتميزون به من وحشية وصلابة وهنا تبرز لنا روح الثقافة في القبيلة والسعي إلى تحقيق غايتها وهي إنشاء الدولة فتلاحظ وكأن كل فرد مسؤول على إرساء قواعد الدولة ويرى ابن خلدون أن المجتمع البدوي يمكنه أن يبلغ مرحلة الحظر إذا استوفى شرطين إثنين هما عصبية قوية ودولة قابلة للتسلط.

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص74.

[2] المصدر نفسه، ص25.

ومن خصائص البادية: تناول ابن خلدون خصائص البادية بشكل مفصل في كتابه "**العبر**"، حيث ركّز على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تميز المجتمعات البدوية. إليك بعض الخصائص كما وردت في المصادر الأكاديمية:

1- العصبية القوية: يرى ابن خلدون أن العصبية هي أساس قوة القبائل البدوية، حيث تعتمد على الروابط القبلية كأساس للتكاتف الاجتماعي. العصبية تمنح القبيلة القدرة على الدفاع عن نفسها والتوسع، كما أنها تشكل أساسًا للحكم في المجتمعات البدوية.

2- البساطة في العيش: سكان البادية يعيشون حياة بسيطة بعيدًا عن مظاهر الترف، مما يجعلهم أكثر قدرة على التحمل. فهم يعتمدون على الموارد الطبيعية المتاحة لهم، ويتميزون بالاكتفاء الذاتي في تدبير شؤونهم اليومية.

3- الاعتماد على الموارد الطبيعية: يعتمد أهل البادية على الرعي والزراعة البسيطة، مما يجعلهم أكثر ارتباطًا بالبيئة. فهم يستفيدون من الأراضي المتاحة لهم، ويستخدمون الحيوانات في التنقل والعمل.

4- التنقل والترحال: بسبب طبيعة حياتهم القائمة على الرعي، فهم أقل استقرارًا من سكان الحضر. التنقل المستمر يساعدهم على البحث عن الموارد الطبيعية، لكنه يجعلهم أقل قدرة على بناء مؤسسات دائمة.

5- الاستقلالية: يميل أهل البادية إلى الاعتماد على أنفسهم في تدبير شؤونهم دون الحاجة إلى سلطة مركزية قوية. فهم يفضلون الحكم الذاتي داخل القبيلة، ويعتمدون على الأعراف والتقاليد في تنظيم حياتهم.

2- الحاضرة: يؤكد ابن خلدون أن تأسيس المدينة يسبقه دائما تأسيس الدولة التي هي لازمة طبيعية لعمل العصبية يؤدي حد حتما إلى الحضارة والعمران الحضري ويرى العلامة ابن خلدون أن الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضاري ليس بالأمر الهين بل يكون بالتدريج ويتضمن في جاهزيته حوادث مفاجئة لا بد من أخذها بعين الاعتبار لذلك نجده

يقدم لنا سلسلة من أنواع التطور معبرا بذلك عن مفهومه للنوعية والتاريخية فكل نوع يلد نوعا آخر مختلفا عنه عند نموه إلا أن النوع الجديد يبقى محافظا على بعض المميزات الموجودة في النوع السابق وتخضع ظاهرة التحضر إلى مجموعتين من الأسباب الأسباب الموضوعية من جهة والأسباب الذاتية من جهات أخرى الأولى تكمن في حاجة القبيلة الجديدة الحاكمة إلى الاستقرار في مكان ما وبعد توسيع آرائها واضطرار الزعيم إلى إعداد نظام للمؤسسات المشيدة في المدينة أما الثانية فمرتبطة بالإغراء الحضاري الممارس على أهل البادية الذين يدركون الفوائد القادرة على تغيير ظروف معيشتهم وهذه الفوائد يمكن جنيها من العمران ويولي ابن خلدون أهمية كبرى للعامل الديمغرافي الذي يقيم علاقة قوية بين التعمير وتنظيم العمل من جهة وبين التعمير ومستوى تطور وسائل الإنتاج من جهة أخرى.

وهذا ما نلاحظه بفضل مبدأه الأساسي وهو" مبدأ الكلية المتضمنة" ومنه فإن العامل الديموغرافي في نظر ابن خلدون "شرط ضروري" ولكنه غير كاف للتنمية الاجتماعية والاقتصادية فلا يمكن لتقسيم العمل تقسيما اجتماعيا وتقنيا أن يبرز للوجود إلا في مدينة يكون عدد سكانها عددا كافيا".[1]

ومن خصاص الحاضرة نذكر مايلي:

1- الاستقرار والتنظيم: تتميز الحاضرة بالاستقرار مقارنة بالبادية، حيث يعتمد سكانها على نظام إداري واضح يضمن تنظيم الحياة اليومية. المدن توفر بنية تحتية متطورة تشمل الطرق، الأسواق، والمؤسسات الحكومية، مما يسهل حياة السكان ويجعلها أكثر استقرارًا.

2- التخصص في المهن والصناعات: في الحاضرة، يتجه الناس إلى التخصص في مختلف المهن والصناعات، مثل التجارة، الحرف اليدوية، والإدارة. هذا التنوع في الأنشطة الاقتصادية يساهم في ازدهار المدن ويجعلها مراكز اقتصادية قوية.

[1] دكتور عبد الغني مغربي، المرجع السابق، ص184.

3- انتشار العلوم والثقافة: المدن الحضرية تكون عادةً مراكز للعلم والثقافة، حيث تنتشر المدارس، المكتبات، والمساجد التي تُعنى بالتعليم. هذا يؤدي إلى تطور الفكر والمعرفة، مما يجعل الحاضرة بيئة خصبة للإبداع والابتكار.

4- الترف والرخاء: بسبب توفر الموارد الاقتصادية، يعيش سكان الحاضرة حياة أكثر رفاهية مقارنة بالبادية. تنتشر مظاهر الترف مثل القصور، الحدائق، والمرافق الترفيهية، مما يعكس مستوى المعيشة المرتفع في المدن.

5- ضعف العصبية: على عكس البادية، حيث العصبية القبلية قوية، فإن سكان الحاضرة يميلون إلى الاعتماد على القوانين والمؤسسات بدلًا من الروابط القبلية. هذا يؤدي إلى تراجع دور العصبية في تنظيم المجتمع، مما يجعل المدن أكثر انفتاحًا وتنوعًا.

6- الاعتماد على الدولة: في الحاضرة، يعتمد السكان بشكل كبير على الدولة في توفير الخدمات الأساسية مثل الأمن، التعليم، والصحة. هذا يجعلهم أقل استقلالية مقارنة بسكان البادية الذين يعتمدون على أنفسهم في تدبير شؤونهم.

7- التأثير السياسي والاقتصادي: نظرًا لكونها مراكز للحكم والإدارة، تلعب الحاضرة دورًا رئيسيًا في تشكيل السياسات العامة والتأثير على الاقتصاد الوطني. القرارات التي تُتخذ في المدن غالبًا ما يكون لها تأثير واسع على المناطق الأخرى.

المذاهب الأساسية في علم العمران: لقد أدى اختلاف وجهات النظر بين المفكرين الباحثين في أسس علم الاجتماع إلى تكوين عدة مذاهب يمكن أن نميزها من خلال وجهات النظر التالية:

1- **النظرة الطبيعية والآلية في علم الاجتماع** MECANICISME: نظرا بعض العلماء إلى الحوادث الاجتماعية نظرة طبيعية آلية مما عمل على تنمية بعض الأبحاث الاجتماعية بأسماء مكتسبة مقتبسة من العلوم الطبيعية فنجد أنهم سموا المباحث المتعلقة بالنظام الاجتماعي بالإسم "STATIQUE SOCIAL" "الإستاتيكا الاجتماعية" أو "الإحصاء

الاجتماعي". كما سموا الأبحاث المتعلقة بالتحولات الاجتماعية باسم "الديناميكا الاجتماعية" "LE DYNAMIQUE SOCIAL".

2- النظرة الحياتية البيولوجية في علم الاجتماع: نظر البعض إلى الحوادث الاجتماعية نظرة حياتية أدت إلى تسمية بعض الأبحاث الاجتماعية بأسماء مقتبسة من علم الحياة فنجدهم سموا الأبحاث المتعلقة ببناء المجتمعات وأشكالها بإسم " المرفجة الاجتماعية" " morphologiesocale".

وقد خطى البعض خطوات أوسع لتشبيههم المجتمعات البشرية بالمخلوقات العضوية وعرف مذهبهم باسم "المذهب العضواني" الذي كان من أقوى ممثليه (هربرت سبنسر) وقد اهتم البعض بنقل نظرية "التطور من ميدان علم الحياة إلى ميدان علم الاجتماع "[1] وعرف مذهبهم باسم المذهب التطوري.

3- النظرة النفسية في علم الاجتماع: PSYCHOLOGISME: وهنا كانت النظرة إلى الحوادث الاجتماعية من خلال علم النفس كما حيث حاول البعض دراسة الحوادث الاجتماعية عن طريق الحوادث النفسية المتجلية في المجتمعات إذ يقولون إن علم الاجتماع ليس إلا علم التفاعلات النفسية المتقابلة ومن أكبر دعاة هذا المذهب(جابريال تارد).

4- النظرة الاجتماعية في علم الاجتماع: SOCIOLOGISME: **رأى** بعض المفكرين أو العلماء أن الحوادث الاجتماعية تفسر وتدرس بطرائق مختلفة تختلف تماما عن طرائق سائر العلوم فللنظر الآلية ولا الحياتية ولا النفسية تجعلنا نصل إلى فهم الحقائق الاجتماعية لهذا يجب دراسة الحوادث بنظرة إجتماعية وقد كان إيميل دوركايم من أشد المتمسكين بهذا المذهب حيث يرى " أن كل حادثة إنسانية يمكن أن نطلق عليها اسم الظاهرة الاجتماعية".[2]

---

[1] أبو خلود ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون: القاهرة، مكتبة الخامجي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة3، 1967.

[2] إيميلدوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع (تقديم عبد الرحمن بوزيد)، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط2، 1990، ص65.

أما ابن خلدون في درس الحوادث الاجتماعية بنظر الاجتماعية ومع هذا فهو لا يستغني عن النظر النفسانية والعدوانية ولا على النظرة الطبيعية والآلية أيضا فنجده يقول في بداية الفصل الأول في الباب الثاني إن الاختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش".[1]

وتبرز أهمية الأشكال الاجتماعية عند ابن خلدون في "أن الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها"[2] كما أن ابن خلدون ينظر إلى المجتمعات عضويات إذ يرى إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوق له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا"،[3] كما أنه يؤكد بأن الحضارة هي غاية للعمران ونهاية له أما آثار النظريات النفسانية فنجدها كثيرا في مقدمة ابن خلدون حيث يرى "إن الأمة إذا غلبت وسارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء".[4]

كما يرى أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فإنها تستطيع الاستغناء عن العصبية، أما عن الآثار البارزة للنظريات الطبيعية الآلية فنجد ابن خلدون يقول "والعلة الطبيعية في ذلك هي أن قوة العصبية مثل سائر القوى الطبيعية وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها الدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق".[5]

مشروعية علم العمران: في عصر اعتقد أن العلوم قد اكتملت وإن القدماء لم يتركوا للمتأخرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة اجتهد ابن خلدون في وضع علم من جديد لم يقلد فيه إلا المعلم الأول ولا حكيم الفرص ولا أيا من علماء الإسلام ونحن نعلم أن لكل علم شروط خاصة به في المناطق ذات القدماء اشترطوا لكل علم برهان الموضوع

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص120.

[2] االمصدر نفسه، ص124.

[3] المصدر نفسه، ص371.

[4] المصدر نفسه، ص147.

[5] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص162.

والأعراض الذاتية والمسائل والمبادئ أو المقدمات عن الموضوع يقول الغزالي إن لكل علم لا محالة موضوعا ينظر فيه ويطلب في ذلك العلم أحكامه كبدن الإنسان للطب والمقدار للهندسة والعدد للحساب والنغمة للموسيقى و أفعال المكلفين للثقة".[1]

أما الأغراض الذاتية فالمقصود بها" الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجه عنه"،[2] وأما المسائل فهي"عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية مع الموضوعات".[3]

هذه هي الشروط التي يجب أن تتوفر في كل علم برهاني ووفقا لهذه الشروط بنى ابن خلدون علمه وحرس على بيان أن هذا العلم تتوفر فيه تلك الشروط يقول في مقدمته "وكان هذا علم مستقل بنفسه الموضوع ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخر وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا".[4]

فمهمة علم العمران إذا هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري أي البحث في الظواهر تحدث في العمران البشري بالطبع ويؤكد بن خلدون على أن براهينه في علم العمران براهين واقعية اجتماعية وهكذا نجد أن علم العمران جدير باسم العلم لأن تتوفر لديه الشروط اللازمة ليكون علما.

المطلب الثاني: خصائص الفكر السياسي عند ابن خلدون (الواقعية، التاريخية، الشمولية)

يعد ابن خلدون أحد أبرز المفكرين المسلمين الذين أثروا في مجال الفكر السياسي بتقديمه نظريات متعمقة ومتكاملة حول الدولة والمجتمع. استمد ابن خلدون رؤاه من دراسة

[1] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5،سنة 1992، ص 103 – 104

[2] محمد عابد الجابر: المصدر نفسه، ص104

[3] المصدر نفسه والصفحة نفسها

[4] محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص 403

طويلة للتاريخ والواقع الإنساني، مما جعله ينفرد في تحليله للأحداث السياسية والاجتماعية. يتميز فكره السياسي بخصائص تدمج بين الواقعية التاريخية والشمولية في المعالجة، مما يضفي على أطروحاته قيمة أكاديمية بالغة الأهمية.

إن الفكر السياسي الخلدوني يتميز بنهجه الواقعي، حيث يعتمد على دراسة التاريخ كأداة لفهم طبيعة المجتمعات وتحليل الديناميكيات السياسية. لم يقتصر على تسجيل الحوادث، بل سعى إلى كشف القوانين العامة التي تحكم تطور الدول، مؤكدًا أن السياسة هي انعكاس مباشر للواقع الاجتماعي والاقتصادي.

1- الواقعية في منهجه يُظهر ابن خلدون إدراكًا عميقًا للواقع من خلال تحليل أسباب الظواهر بدلاً من الاكتفاء بوصفها. فعلى سبيل المثال، يركز على فكرة العصبية كعامل محوري في نشأة الدول واستقرارها، حيث يصفها بأنها القوة التي تربط بين الأفراد وتجعلهم يتعاونون لتحقيق المصالح المشتركة.

بناءً على مفهوم الواقعية في فكر ابن خلدون، يمكننا ذكر اربع نقاط تعكس العمق الذي *تناوله في هذا المجال (وسوف نفصل فيها في الفصل الثاني):*

1-1- العصبية كقوة دافعة في بناء الدول: تناول ابن خلدون (1332-1406) مفهوم العصبية كعامل أساسي في بناء الدول واستقرارها. يرى ابن خلدون أن العصبية هي الرابط الذي يجمع أفراد الجماعة ويمنحهم القوة لتحقيق أهداف مشتركة، مما يؤدي إلى تأسيس الدولة والمحافظة عليها. العصبية ليست مجرد رابطة اجتماعية، بل هي قوة دافعة لتحقيق الاستقرار السياسي والاقتصادي.

في منشور "مفهوم العصبية ونشأة الدولة في الفكر الخلدوني *للباحثة زينب بومهدي، المنشور* في مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية (2021)، تشير الباحثة إلى أن *"ابن خلدون قدّم نظرية*

متكاملة حول دور العصبية في نشأة الدول، حيث اعتبرها القوة المحركة التي تجمع الأفراد وتمنحهم القدرة على مواجهة التحديات".[1]

1-2- الترابط بين الاقتصاد واستقرار الدولة عند ابن خلدون: يرى ابن خلدون (1332-1406) أن الاقتصاد واستقرار الدولة مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، حيث يشير إلى أن ازدهار الاقتصاد يؤدي إلى استقرار الدولة، بينما يؤدي ضعف الاقتصاد إلى انهيارها. يركز ابن خلدون على أهمية الإنتاج، التجارة، والضرائب كعوامل أساسية لتحقيق التوازن بين الدولة والمجتمع.

1-3- تحليل دورة حياة الدول عند ابن خلدون (النشأة والنهوض والانهيار): يرى ابن خلدون أن الدول تمر بدورة حياة مشابهة لدورة حياة الإنسان، حيث ترتبط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وفقًا لتحليله، حيث تبدأ بالنشأة، ثم النهوض، وأخيرًا الانهيار. وقد استند في تحليله إلى استقراء التاريخ ودراسة العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تؤثر على استقرار الدول أو انهيارها.

أ- مرحلة النشأة (تأسيس الدولة): في هذه المرحلة، تعتمد الدولة على العصبية كقوة دافعة تجمع الأفراد لتحقيق هدف مشترك. يشير ابن خلدون إلى أن هذه المرحلة تتميز بالقوة والتماسك الاجتماعي.

ب- مرحلة النهوض (التوسع والازدهار): في هذه المرحلة، تصل الدولة إلى قمة قوتها، حيث تزدهر اقتصاديًا وسياسيًا. ومع ذلك، يبدأ الترف والفساد بالتسلل تدريجيًا إلى النخبة الحاكمة.

ج) مرحلة الانهيار (الضعف والزوال): في هذه المرحلة، تفقد الدولة قوتها بسبب ضعف العصبية وانتشار الفساد والترف بين النخبة الحاكمة. يؤدي ذلك إلى تفكك الدولة وسقوطها.

[1] بومهدي زينب (2021/06/08). مفهوم العصبية ونشأة الدولة في الفكر الخلدوني. تم الاطلاع عليه في2025/04/06. رابط الموقع: https://asjp.cerist.dz

د) التوازن بين المراحل: يرى ابن خلدون أن استقرار الدولة يعتمد على قدرتها على تحقيق التوازن بين العصبية والعدالة الاقتصادية والاجتماعية.

2- المنظور التاريخي عند ابن خلدون: يعتمد ابن خلدون على استخدام التاريخ كأداة لتحليل الواقع السياسي والاجتماعي، مُبرزًا كيف تؤثر الأحداث التاريخية المتعاقبة على تكوين الدول وسقوطها. يوضح في مقدمته أن دراسة التاريخ ليست مجرد توثيق للماضي، ولكنها وسيلة لفهم العوامل التي تؤدي إلى صعود المجتمعات وانهيارها. في هذا الإطار، يشير إلى أن "الأحداث التاريخية متشابهة في جوهرها، لأن الطبيعة البشرية ثابتة.

2-1- أهمية دراسة التاريخ لفهم الحاضر والمستقبل: يرى ابن خلدون أن التاريخ ليس مجرد تسجيل للحوادث والوقائع، بل هو علم يستند إلى منهجية تحليلية تهدف إلى فهم الأسباب التي تحكم تطور المجتمعات. يعتقد أن دراسة التاريخ تساهم بشكل كبير في فهم الحاضر وتوقع المستقبل، حيث يرى أن الأحداث التاريخية تحمل في طياتها قوانين وعبر يمكن تطبيقها على السياقات المختلفة. يقول في مقدمته" :إن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم و الأجيال وتشد إليه الركاب والرحال وتسموا إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس عليه الملوك والأقيال".[1]

ابن خلدون استخدم التاريخ كوسيلة لفهم الديناميكيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر على الدول. وقد أوضح أن هناك نمطًا دوريًا يتكرر في التاريخ، حيث تمر الدول بمراحل النشوء والنهوض ثم الانهيار. ويرى أن دراسة هذه المراحل بشكل متعمق يساعد في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية بناءً على الدروس المستخلصة.

2-2- التاريخ كعلم مستقل وفق رؤية ابن خلدون: يرى ابن خلدون أن التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث، بل هو علم مستقل له منهجياته وأهدافه. يشدد في مقدمته على أن كتابة

[1] هنداوي. موضوع التاريخ ومهمة المؤرخ. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. تم الاطلاع عليه في: 2025/04/08. رابط الموقع: https://www.hindawi.org

التاريخ تتطلب أكثر من مجرد توثيق الوقائع؛ إنها عملية تحليلية تهدف إلى كشف الأسباب والعوامل التي تقف وراء تطور المجتمعات وتحولاتها. يقول ابن خلدون:" وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق".[1]

كما يعتبر ابن خلدون أن المؤرخ يحتاج إلى فحص الروايات التاريخية بعين نقدية، مع التركيز على السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أدت إلى وقوع الأحداث. وأشار إلى أن إغفال هذه العوامل يجعل كتابة التاريخ خالية من المصداقية والتحليل الواقعي.

2-**3- دور العوامل الاجتماعية والاقتصادية في صياغة الأحداث التاريخية:** ابن خلدون يولي أهمية كبيرة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية باعتبارها القوى المحركة للأحداث التاريخية وتطور المجتمعات. يرى أن التحولات السياسية لا يمكن فهمها دون دراسة طبيعة العلاقات الاجتماعية وتأثير الاقتصاد على الاستقرار السياسي. وفقًا لفكره، فإن الترابط بين هذه العوامل يحدد ديناميكيات تطور الدول وصياغة مصيرها عبر الزمن.

يشير في مقدمته إلى أن المجتمعات التي تتمتع بعصبية قوية وروابط اجتماعية متينة تكون أكثر قدرة على مواجهة التحديات السياسية والحفاظ على استقرارها. في الوقت ذاته، يعتبر أن الاقتصاد يلعب دورًا مركزيًا في دعم بنية الدولة، حيث يساهم النمو الاقتصادي في تعزيز السلطة السياسية وتوفير الموارد اللازمة لحماية الدولة، كما يرتكز فكر ابن خلدون السياسي على منهجية واقعية تستند إلى استقراء التاريخ وتحليل الظواهر الاجتماعية بموضوعية. لم يكن ابن خلدون معنيًا بنظريات مثالية تبعد عن الواقع، بل سعى إلى فهم الأحداث كما هي، متناولًا تعاقب الدول وسقوطها على أسس تاريخية دقيقة.

ويعتقد ابن خلدون أن دراسة التاريخ لا تقتصر على توثيق الحوادث بل على البحث في دوافعها وأسبابها.

[1] المرجع (الموقع) نفسه.

كما ذكر أن فساد القيادة هو أحد الأسباب الرئيسية لسقوط الأمم، حيث يربط بين التاريخ ودور القادة في استقرار الدول أو انهيارها. من خلال استقراءه للأحداث التاريخية، أشار إلى أن القيادة الفاسدة تؤدي إلى تفكك العصبية، انتشار الظلم، وزعزعة استقرار الدولة.

2-4-جوانب من الخصائص التاريخية في الفكر السياسي الخلدوني:

أ- **الترف والفساد عبر التاريخ:** "يذم ابن خلدون الترف ويحمل عليه، في مواضع عديدة من كتاب المقدمة، ويعده من الأسباب التي تؤدي إلى تدهور أحوال الدولة وضعفها، ومن ثم يدفع الرعية للتفكير بالخروج على الحاكم وتغييره، ويقرر أن حصول الترف وازدياده علامة على إقبال الدولة على الهرم والفناء، ومن ثم يبدأ التغيير " [1]ف "الملك يخلقه الترف ويذهبه".[2]

ب- **دروس من التاريخ: فقدان العدالة والشرعية:** ومن مسبباتها الظلم والجور فتثور الشعوب بغياب العدالة التي كانت تحمي أحوالهم و فقدان العدالة والشرعية يؤدي إلى انهيار الدول، كما يؤكد ابن خلدون أن الظلم يؤثر في بنية المجتمع وتماسكه، ويفضي إلى تدمير نسيجه "لأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع"، مما يدفع أبناء هذا المجتمع إلى المطالبة بالتغيير، موضحاً أن العدل أساس قيام الدول ونجاح سياسة الحاكم "الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوفٌ وبه قوام العالم".[3]

[1] عصام عبد الشافي (من دون تاريخ نشر). **الثورة والبناء الحضاري عند ابن خلدون. تم الاطلاع عليه في**2025/04/10. رابط الموقع:https://ibnkhaldun.academ

[2] المقدمة، ص166.

[3] عصام عبد الشافي. نفس المرجع (الموقع).

ج- **التاريخ كأداة لفهم الحاضر:** و "يشدد ابن خلدون على أهمية نقل المعرفة التاريخية عبر الأجيال من خلال دراسة الماضي، نفهم جذورنا، ونستوعب حاضرنا، ونستشرف مستقبلنا".[1]

أمثلة من التاريخ الخلدوني: ابن خلدون يدرس سقوط الأندلس كنموذج لتحليل العوامل التي تؤدي إلى انهيار الدول. يربط هذا السقوط بالفساد السياسي وضعف العصبية، وهي عناصر تظهر عبر جميع الحضارات التي تناولها.

3-الشمولية: الميزة الأخرى البارزة في فكر ابن خلدون هي شمولية طرحه، حيث لم يعالج السياسة بوصفها علمًا منفصلًا، بل تناولها ضمن منظومة متكاملة تشمل الاقتصاد، الاجتماع، الثقافة، والتعليم. هذه الشمولية تظهر جليًا في مقدمته، حيث أشار إلى أن : "العمران البشري هو أساس السياسة والاقتصاد، وأن أي ضعف في أحد الجوانب يؤدي إلى خلل في باقي الأبعاد". [2]

يرى ابن خلدون أن انهيار الاقتصاد يؤدي إلى ضعف قدرة الدولة على حماية نفسها من الأزمات، مما يعزز فرص سقوطها. ويشير الباحثون المعاصرون إلى أن هذا الفكر الشمولي كان سابقًا لعصره.

تشمل شمولية فكر ابن خلدون أيضًا رؤيته لدور الثقافة والعلم في تطور المجتمعات، حيث اعتبر أن التعليم والأخلاق هما أساس تقدم الأمم. في هذا السياق، يشير إلى أن ضعف التعليم يؤدي إلى تفشي الفساد داخل المؤسسات، مما يُسهم في سقوط الدولة.

3-1- الشمولية في فهم العلاقة بين الدولة والمجتمع: الفكر السياسي لابن خلدون يتميز برؤية شمولية تدمج بين الدولة والمجتمع كوحدة واحدة يتأثر كل منهما بالآخر. يعتقد ابن خلدون أن استقرار الدولة يعتمد بشكل أساسي على سلامة البنية الاجتماعية، حيث تشكل

[1] ابن خلدون والتاريخ رحلة عبر الزمن لفهم الحاضر و صياغة المستقبل (من دون تاريخ نشر) .**تم الاطلاع عليه في 2025/04/11**. رابط الموقع https://www.boukultra.com

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص54.

العوامل الاجتماعية قاعدةً لبناء السلطة السياسية. تناول في مقدمته العلاقة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم، مشيرًا إلى أن العدالة الاجتماعية تساهم في استدامة شرعية الحكم وتعزز الولاء الشعبي للدولة.

في هذا السياق، يركز ابن خلدون على دور العصبية كمحرك رئيسي في الترابط بين الأفراد داخل المجتمع، مما يعزز قدرة الدولة على الصمود أمام التحديات. كما يُظهر فكره كيف أن تدهور القيم الاجتماعية وانحلال الأخلاق يُضعف قدرة المجتمع على دعم الدولة، مما يؤدي إلى انهيارها. ويقول ابن خلدون بأن الدولة لا يمكن أن تقوم إلا على أساس قوي من الولاء الاجتماعي.[1]

3-2- أثر الاقتصاد والتعليم على بناء الدولة: تُعد رؤية ابن خلدون الشمولية للتعليم والاقتصاد نموذجًا لفهم العوامل التي تؤثر على استقرار الدول.

يرى ابن خلدون أن الاقتصاد والتعليم هما من الركائز الأساسية لبناء الدولة واستقرارها. في مقدّمته، يُظهر العلاقة الوثيقة بين التطور الاقتصادي والقوة السياسية، حيث يعتبر أن الاقتصاد هو العمود الفقري لأي مجتمع، ويوضح أن ضعف الموارد الاقتصادية يؤدي مباشرة إلى تدهور الدولة. يقول ابن خلدون: الثروة هي أساس العمران والدولة، وبدونها تضعف الروابط السياسية والاجتماعية.[2]

من جهة أخرى، أشار إلى أهمية التعليم في بناء المجتمعات، حيث يُعتبر التعليم أداة لتعزيز الأخلاق وتنمية القدرات البشرية اللازمة لتطوير الدولة. يرى ابن خلدون أن تدهور التعليم يؤدي إلى ضعف القيم المجتمعية، مما يُسهم في انتشار الفساد داخل المؤسسات السياسية، ناقش ابن خلدون كيف أن النمو الاقتصادي يساهم في استقرار الدولة وتوفير الموارد اللازمة للدفاع عنها ضد الأزمات الداخلية والخارجية. في المقابل، يرى أن ضعف التعليم يُقوّض

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص78.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص62.

النظم السياسية والاجتماعية، مما يؤدي إلى انهيار الدولة تدريجيًا. هذه الرؤية المتكاملة توضح أهمية الجمع بين التعليم والاقتصاد لتحقيق استقرار طويل الأمد للدول والمجتمعات.

3-3 التفاعل بين العوامل الثقافية والسياسية: ابن خلدون يُعتبر رائدًا في دراسة العلاقة بين الثقافة والسياسة، حيث قدم رؤية شمولية تكشف مدى تأثير القيم الثقافية على استدامة الحكم يرى ابن خلدون أن التفاعل بين العوامل الثقافية والسياسية يشكل عنصرًا حاسمًا في بناء المجتمعات واستقرار الدول. فقد نظر إلى الثقافة باعتبارها القوة الناعمة التي تؤثر على القيم والسلوكيات داخل المجتمع، مما ينعكس بشكل مباشر على طبيعة الحكم وصنع القرار السياسي. في فكر ابن خلدون، السياسة لا يمكن أن تنفصل عن الثقافة، حيث تُعتبر القيم الثقافية بمثابة الإطار الذي يحدد شرعية النظام السياسي ويؤثر على تماسك العصبية.

يُبرز ابن خلدون في مقدمته أهمية العادات والتقاليد في تشكيل القرارات السياسية، حيث يرى أن السياسات التي تتعارض مع الثقافة المجتمعية تؤدي غالبًا إلى صراعات داخلية تضعف الدولة. ويقول في هذا السياق: إن السياسة الرشيدة هي التي تضع نصب أعينها ثقافة المجتمع وتقاليده". [1]

على سبيل المثال، أشار ابن خلدون إلى أن المجتمعات التي تعزز القيم الثقافية المرتبطة بالتعاون والعدالة تسهم في استقرار الدولة وتعزيز سلطتها. في المقابل، فإن غياب هذا التفاعل بين الثقافة والسياسة يؤدي إلى ظهور الفساد وانهيار القيم الأساسية للمجتمع، مما يُضعف شرعية الحاكم.

3-4 الشمولية كأداة لفهم دورة حياة الدول: نظريات ابن خلدون تُظهر فهمًا شموليًا يُمكن تطبيقه لفهم المجتمعات الحديثة.

يرى ابن خلدون أن الشمولية هي المفتاح لفهم دورة حياة الدول، حيث تُظهر رؤيته أن العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية تتداخل بشكل كبير في تحديد مراحل نشوء

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص64.

الدول، نهوضها، ثم انهيارها. هذه الرؤية تعتمد على منظور شامل يُبرز كيفية تأثير كل عامل على استقرار الدولة، مما يسمح بفهم عميق للأحداث التاريخية والتحولات السياسية.

في مقدمته، يشير ابن خلدون إلى أن استقرار الدولة يتطلب توازنًا بين الموارد الاقتصادية، القيادة السياسية، والقيم الاجتماعية، حيث يقول: الدولة لا تنهض إلا عندما تتكامل عناصرها من قوة سياسية، موارد اقتصادية، وأخلاق اجتماعية".[1] يوضح أن ضعف أي من هذه العوامل يؤدي إلى انهيار الدولة تدريجيًا.

على سبيل المثال، أشار ابن خلدون إلى أن الدول الإسلامية في الأندلس بدأت بالاعتماد على العصبية كعامل رئيسي للنهوض، لكنها انهارت عندما ضعفت الروابط الاجتماعية وانتشرت الفوضى السياسية.

من خلال رؤيته الشمولية، قدم ابن خلدون إطارًا للتحليل السياسي والاجتماعي الذي يدمج بين مختلف العوامل، مما يجعله نموذجًا لفهم الديناميكيات التي تؤثر على الدول والمجتمعات عبر العصور.

[1] المصدر نفسه، ص93.

الفصل الثانـي

نظريات الدولة عند ابن خلدون وتطبيقاتها في دراسة نظم الحكم الحديثة

المبحث الأول: ماهية الدولة عند ابن خلدون

- ✓ المطلب الأول: مفهوم الدولة.
- ✓ المطلب الثاني: الدورة التاريخية للدولة.
  - ❖ أولا: أجيال الدولة.
  - ❖ ثانيا: أطوار الدولة.

المبحث الثاني: أسس قيام الدولة.

- ✓ المطلب الأول: العصبية وضرورة الاجتماع البشري.
  - ❖ أولا: مفهوم العصبية.
  - ❖ ثانيا: الدور الاجتماعي للعصبية.
- ✓ المطلب الثاني: المال من دعائم الدولة.
- ✓ المطلب الثالث: الأخلاق متممة للملك.

المبحث الثالث: أسباب سقوط الدولة.

- ✓ المطلب الأول: فساد العصبية.
- ✓ المطلب الثاني: الانغماس في الترف.
- ✓ المطلب الثالث: الظلم سبب في خ ارب العم ارن

يتجلى الفكر السياسي لابن خلدون بوضوح من خلال مفهوم الدولة، إذ إنها تمثل حجر الأساس في تفسيراته للحكم والاجتماع البشري، لذلك يتركز الحديث في الفصل الثاني من البحث على الدولة وحدها، باعتبارها الإطار الذي يجمع تصورات ابن خلدون السياسية، حيث شكلت محور تنظيره واقتصر تناوله للمسائل السياسية عليها دون غيرها.

تُعد أطروحات ابن خلدون حول الدولة من أبرز الإسهامات الفكرية التي أثّرت في تحليل نظم الحكم عبر العصور. فقد ركّز في مقدمته الشهيرة على دراسة التطور التاريخي للدول، وقسّم دورة حياتها إلى ثلاث مراحل رئيسية: النشوء، الازدهار، والانحدار. وأبرز دور العصبية كعامل جوهري في تأسيس الدول واستمرارها، بينما اعتبر تفككها وانتشار الفساد من الأسباب الرئيسية لسقوط الحكومات

المبحث الأول: ماهية الدولة عند ابن خلدون

يتطلب تحليل نظرية ابن خلدون حول الدولة الوقوف أولًا على مفهومها، من خلال تحديد المعاني التي أوردها في مقدمته، وفهم المراحل التي تمر بها منذ التأسيس حتى السقوط .

المطلب الأول: مفهوم الدولة

يُلاحَظ عند قراءة مقدمة ابن خلدون أنه استخدم مصطلح "الدولة" بشكل متكرر، دون أن يقدم تعريفًا جامعًا لها، إذ اعتبرها مفهومًا بديهيًا في سياقه التاريخي والاجتماعي. ومع ذلك، يمكن استخلاص دلالات المصطلح من خلال السياقات المختلفة التي ورد فيها، والتي تجمع بين الأبعاد السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.[1]

[1] حسن إسماعيل، **الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون**، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص327.

في هذا السياق، سعى المفكر "الجابري" إلى تقديم فهم دقيق لمفهوم الدولة في فكر ابن خلدون، مستندًا إلى استخدامات المصطلح في المقدمة، حيث أوضح أن: "الدولة عند ابن خلدون هي الامتداد الزماني والمكاني لسيطرة عصبية ما".[1]

و يرى ابن خلدون أن الدولة تضم النطاق الجغرافي الذي تبسط فيه العصبية نفوذها عقب انتزاع الحكم من القوى السابقة.

تُظهر "المقدمة" أن ابن خلدون يتناول الدولة باعتبارها "إدارة الملك والدفاع عنه"،[2] لأن الملك يكون بحاجة دائمة لمن يساعده في تسيير شؤون الدولة، والدفاع عنها وحمايتها من الشرور الخارجية والداخلية «فتنشأ المرافق المختلفة: القضاء والجباية والجيش والأسطول، وتلك هي الدولة».[3]

إن النزعة التطورية لصاحب المقدمة جعلته ينظر إلى الدولة وكأنها كائن حي، له عمر محدود، فهي تولد وتنضج، ثم تهرم وتموت،[4] أي تخضع لعوامل النمو والفناء. ويمضي ابن خلدون في تشبيهه للدولة بالكائن الحي، حيث لا يقتصر الأمر على الشكل العام، بل يمنحها صفات الحيوية ذاتها، معتبرًا أن لها مزاجًا خاصًا ينعكس على أسلوب تعاملها مع رعيتها، فهي «قد تقسو وتغلظ وقد ترفق وتلين» ويقول: «الدولة في أول أمرها لابد لها من الرفق في ملكتها والاعتدال في إيالتها»،[5] ومع مرور الزمن يتطور أسلوب تعاملها مع شعبها مع انتقالها من مرحلة تاريخية إلى أخرى، حيث «أن أواخر الدولة يكون فيها الإجحاف بالرعايا وسوء الملكة»،[6] وقد يكون هذا التفاوت في معاملة الرعية في أواخر عمر الدولة أحد العوامل

---

[1] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: **العصبية والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص211.

[2] عمر فروخ: **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان،1972، ص700.

[3] المصدر نفسه، ص700.

[4] رياض عزيز هادي: **مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون**، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد الثالث، بغداد، العراق،1977، ص210.

[5] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص722.

[6] المصدر نفسه، ص722.

المؤدية إلى تدهور العمران فيها، إذ إن الحكم القويم يستلزم رعاية جيدة للرعية، مما يضمن استقرار الدولة واستمرار ازدهارها. وعليه، فالدولة عند ابن خلدون هي: «ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية»،[1] فهي في نظره كيان متغير، لا يدوم على حال ثابتة، بل يخضع لتحولات مستمرة من مرحلة إلى أخرى. ويعزو هذا الاضطراب إلى قناعته بأن ظواهر الاجتماع الإنساني بطبيعتها غير ثابتة، إذ تتأثر بالعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مما يجعل الدولة في حالة تحول دائم، حيث يقول: «ذلك أن أحوال العالم والأمم 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 فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول».[2]

يظهر من تحليل استعمالات ابن خلدون لكلمة "الدولة" في المقدمة أنه لم يقدم تعريفًا دقيقًا ومحددًا لها، كما أنه لم يقتصر على معنى واحد في استخدامها، بل حملت معاني متعددة تتقاطع في مقصدها الأساسي، مثل الملك والسلطان وغيرها، مما يعكس رؤيته للدولة كمفهوم ديناميكي يتغير بحسب السياق والتطورات التاريخية.

المطلب الثاني: الدورة التاريخية للدولة عند ابن خلدون

أولا: أجيال الدولة

يرى ابن خلدون أن الدولة تمر بدورة حياة مشابهة لدورة حياة الإنسان، إذ خصص في الباب الثالث من "المقدمة" فصلًا للحديث عن عمر الدولة، معتبرًا أن لها عمرًا طبيعيًا يتحدد وفق عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية. ويستشهد بقوله: "اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة"، مشيرًا إلى أن الدول كذلك

[1] Nassif Nassar: La Pensee Realiste d' Ibn Khaldoun ،P.U.F ،1967 .195ص.باريس،

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص321.

لها مراحل نمو وازدهار ثم تراجع وانهيار، مما يعكس نظرته إلى الدولة ككيان متغير يخضع لسنة الحياة والتحولات المستمرة. (...) إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته.[1]

وفقًا لابن خلدون، فإن عمر الدولة يمتد إلى حوالي مائة وعشرين سنة، مقسمًا إلى ثلاثة أجيال متميزة.

يبدأ **الجيل الأول** بروح البداوة، حيث يتميز بالقوة والشجاعة والخشونة في العيش، مما يمنحه القدرة على تأسيس الدولة الجديدة وترسيخ دعائمها. ويكون أفراد هذا الجيل متمسكين بعصبيتهم، مما يعزز وحدة الصف ويكرس الاشتراك في المجد والسيطرة.وقد وصف ابن خلدون هذا الجيل في قوله:لم يزالوا على خلق البداوة (...) فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون.2 هذا الجيل هو المؤسس للدولة.

• الجيل الثاني تشهد الدولة انتقالًا من حياة البداوة والخشونة إلى الرفاهية والحضارة، ورغم تبدل أحوالهم عن الجيل الأول، إلا أنهم يأملون العودة إلى ما أخذوه عنهم وما أدركوه من سلفهم وسابقيهم،ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول.[3]

•**الجيل الثالث:** هذا الجيل ينسى حياة البداوة والخشونة، وكأنها لم تكن موجودة، وهذا لانغماسه في الحضارة والترف، فيتبدل حالهم وتتلاشى فيهم العصبية تمامًا،

ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ التّرف فيهم غايته بما

تذوقوه من النعيم وغضارة العيش.[4]

[1]ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص536.

[2]المصدر نفسه، ص536.

[3]المصدر نفسه، ص537.

[4]ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص537.

فيصيرون عيالاً على الدولة وينصرفون إلى الملبس والمظاهر والافتخار بما لديهم، وهم في الحقيقة أضعف من أن يردوا الأذى أو يدافعوا عن أنفسهم، ويظل حالهم كذلك إلى أن تنتهي دولتهم تمامًا.[1] ومع استفحال الترف، تتغير طباع الرعية، فيميلون إلى اللين والتراخي، وتتجه اهتماماتهم نحو المظاهر، مما يؤدي إلى ضعف وحدتهم واندثار العصبية، فتدخل الدولة مرحلتها الأخيرة نحو الانهيار.

وعليه، فإن الدولة تنتقل من مرحلة إلى أخرى انتقالًا حتميًا لتقوم على أنقاضها دولة أخرى، وفي انتقال الدولة من طور لآخر يظهر في أفرادها صفات تختلف عن الأطوار السابقة واللاحقة، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه.[2]

هذا هو ما يعرف بالتعاقب الدوري، الذي قدم له ابن خلدون تفسيرًا علميًا، حيث ترتبط العصبية بنشأة الدولة ثم تسهم في انهيارها. وقد استند في طرحه إلى تجربته الشخصية، مستلهمًا ذلك من الوقائع الحية التي شهدها وعايشها.

ثانيًا: أطوار الدولة

في حديثه عن نشوء الدول وسقوطها، يرى ابن خلدون أنها تمر بمراحل تبدأ بالتأسيس والنمو، ثم تتجه نحو الازدهار، قبل أن تصل إلى مرحلة الضعف والانهيار.

وذلك في قوله:اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقًا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر.[3]

يرى ابن خلدون أن الدولة تتسم بالتغير المستمر وعدم الثبات، حيث تمر عادة بخمسة أطوار متتابعة تعكس تحولاتها عبر الزمن، وهي عنده:

[1] المصدر نفسه، ص537.

[2] المصدر نفسه، ص543.

[3] المصدر نفسه، ص543.

1-**طور الظفر بالبغية:** يعد طور النشأة والتأسيس المرحلة الأولى في عمر الدولة، وفقًا لابن خلدون، حيث تبدأ بعد الاستيلاء على الحكم من الدولة السابقة، وتعتمد في قوتها على العصبية المتماسكة التي تساهم في ترسيخ أركانها وضمان استقرارها.

يعتمد الملك في ترسيخ حكمه على العصبية التي تبلغ ذروتها في هذه المرحلة، مما يجعله نموذجًا لقومه في السعي إلى المجد، وجمع الثروة، وحمايتها من الضياع، إضافةً إلى تعزيز أمن الدولة والدفاع عنها أمام الأخطار.

"فإذا حصل له الملك تبعه قومه بما كانوا فيه من خشونة البداوة، وسذاجة الخلق، فاستظهر بهم على من ناوأه، وشاركوه في سلطانه، وكان لهم النصف من ملكه، وكانوا على مثل حاله من القدرة والعصبية."

و ذكر كذلك: فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه (...) لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها.[1]

2- **طور الاستبداد:** وقد وصف ابن خلدون مظاهر هذا الطور في قوله: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول بالمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجذع أنوف عصبيته وعشيرته والمقاسمين له في نسبة المضاربين في الملك.[2]

ففي هذه المرحلة، كما بين ابن خلدون، وبعد أن تستقر أحوال الدولة، فإن الملك يستبد بالحكم وينفرد به لنفسه، ويرى في أهل عصبيته وعشيرته منافسين له وطامعين في الحكم، في هذه المرحلة، يبدأ الملك بالسعي لقمع أهل عصبيته وإقصائهم عن السلطة، معتمدًا على الموالي والجيش لضمان استقرار ملكه، وترسيخ أركان حكمه بعيدًا عن تأثيرهم.

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص543.

[2] المصدر نفسه، ص543.

3-**طور الفراغ والدعة:** في هذا الطور، ينصرف الملك إلى تحصيل ثمرات الملك، بعد أن يستبعد تمامًا العصبية القبلية التي وصل بها إلى الحكم، ويستبدلها بعصبية جديدة يكونها بما اجتمع لديه من مال.[1]

فتتجه الدولة نحو التركيز على مظاهر الترف والرخاء، حيث يتم تشييد المباني الكبرى، وتوسيع الصناعات، ودعم الفنون والعلوم، مما يعزز ازدهار الحكم. ويبلغ الرخاء الاقتصادي ذروته، إذ تصبح الدولة في قمة قوتها المادية، فيبث الحاكم المعروف على أهله، مع زيادة الأرزاق لصناعه وحاشيته وجنوده، حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وزيهم وشكتهم وشاراتهم يوم الزينة (...) وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة.[2]

4-طور المسالمة والقنوع: في هذا الطور، يكون صاحب الدولة راضيًا وقنوعًا بما ورثه عن آبائه وأسلافه من مال ومجد، فيكتفي باقتفاء آثارهم وسيرتهم وتقليدهم دون تجديد، لأنه يعتبر أن الذي جاؤوا به هو الصواب والأصلح للدولة. فيقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.[3]

كما يعرف عن الملك في هذا الطور أنه يكون مسالمًا، فيبتعد عن قتال الدول المعادية له،[4] ولعل هذا نتيجة لاستقرار أحوال الملك في الدولة، لأن الصراع بين الدول غالبًا ما يكون بهدف التوسع، وجمع الخيرات، وتحقيق الأطماع، وفرض السيطرة على القبائل والدول، فإن الملك في هذه المرحلة يصبح قانعًا بحالة الدولة من الترف والحضارة، مما يدفعه إلى تبني نهج المسالمة بدلًا من السعي وراء التوسع.

---

[1] مصطفى سامي النشار: **تطور الفلسفة السياسية**، الدار المصرية السعودية، (د ط)، القاهرة، مصر، 2005، ص82.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص544.

[3] المصدر نفسه، ص544.

[4] المصدر نفسه، ص544.

5- **طور الإسراف والتبذير:** في هذا الطور الأخير، يصبح صاحب الدولة مبذرًا لما جمعه أسلافه، متجهًا نحو تحقيق شهواته، مهملًا خدمة الدولة، مما يؤدي إلى انهيار المجد الذي بناه من سبقوه، وانحسار قوة الحكم تدريجيًا.

في هذه المرحلة، تتدهور علاقة الملك بالرعية، فيفقد تأييد كبار قومه ومساندیهم، مما يؤدي إلى تراجع نفوذه، كما يخسر جزءًا من جيشه لعجزه عن دفع رواتبهم، إذ ينفق أمواله على رغباته الشخصية بدلاً من شؤون الدولة.

وإذا حصل هذا في الدولة، فإن الملك يجد نفسه بحاجة إلى من ينصره ويدفع عنه ديون الدولة، وهو الأمر الذي يحتم عليه الاستعانة بالأجانب، مما يؤدي إلى ضعف الدولة وانهيارها.[1] بالوهن والهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا شفاء منه، وتبدأ بالانحلال ثم الفناء والانقراض.[2]

وهكذا، يرى ابن خلدون أن هذه الأطوار تمثل مسارًا حتميًا تخضع له كل دولة، وفقًا لقوانين التاريخ. فالدولة، أينما كانت، تمر بمراحل النشوء، ثم تبلغ قمة قوتها، قبل أن تبدأ في التراجع حتى تضعف وتنقرض، مشبّهًا إياها بالكائن الحي الذي يولد وينمو ثم يفنى.

يرى بعض الباحثين أن أطوار الدولة، وفقًا لأفكار ابن خلدون، يمكن اختزالها في ثلاث مراحل رئيسية، بدلًا من خمس. فهم يبقون على طور التأسيس والنشأة كمرحلة أولى، ثم يدمجون الطورين الثاني والثالث في مرحلة واحدة تشمل الاستقرار والازدهار، وأخيرًا طور الضعف والانهيار، مما يعكس قراءة مختلفة لدورة حياة الدولة وتفاعلها مع عوامل التغيير التاريخي. طور العظمة والمجد يمثل ذروة ازدهار الدولة، حيث تبلغ أوجها في الحضارة والرخاء، ويتسم هذا الطور بانتشار الترف وسهولة العيش، مما يؤدي إلى تراجع العصبية بين أصحاب السلطة، كما نجدهم يجمعون بين الطورين الرابع والخامس في طور واحد طور

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص544.

[2] المصدر نفسه، ص544.

الهرم والاضمحلال،[1] الذي يعبر عن هرم الدولة وانتهاء أمرها نتيجة الانغماس في الترف والحضارة، والإسراف على الشهوات، ونتيجة أيضًا لانحلال العصبية والاستعانة بالأجانب نظرًا لاستبعاد بعض الجند، بما أنفق أعطياتهم في شهواته.[2]

[1] زينب الخضيري، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، دار الثقافة والنشر والتوزيع، (د ط)، 1989، القاهرة، مصر، ص216-217.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص544.

المبحث الثاني: أسس قيام الدولة

وفي ذلك يقول ابن خلدون:اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما. فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند؛ والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال.[1]

يؤكد ابن خلدون أن الدولة تقوم على دعامتين رئيسيتين: العصبية، التي تكفل لها الحماية والمدافعة، والمال، الذي يضمن استقرارها واستمرار الحكم. كما يضيف الأخلاق إلى هذه الركائز، نظرًا لدورها في ترسيخ الدولة على أسس سليمة ومتينة، مما يعزز وحدتها ويطيل أمد بقائها.

المطلب الأول: العصبية وضرورة الاجتماع البشري

أولاً: مفهوم العصبية

أ- **المفهوم اللغوي للعصبية:** لا يعتبر ابن خلدون أول من استخدم لفظ العصبية، فقد كانت الكلمة مستعملة في اللغة العربية خاصة بعد الإسلام، غير أن معناها كان يختلف تمامًا عن المعنى الذي أعطاه لها صاحب المقدمة، حيث كانت تستعمل للدلالة على الفرقة والتنازع والاعتداد بالنسب.[2]

ولقد ورد في لسان العرب لـ ابن منظور أن العصبية: أن يدعو الرجل إلى نصرة عصَبته، والتألّب معهم، على من يناويهم، ظالمين كانوا أو مظلومين.[3]

وعصبة الرجل هم بنوه وقرابته لأبيه، ويقال:عصب القوم بفلان أي استكفوا حوله والتفوا حوله.[4] وقد جاء في الصحاح أن:عصبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه، وإنما سموا عصبة لأنهم

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص709.

[2] الجابري، مرجع سابق، ص166.

[3] ابن منظور، مرجع سابق، المجلد 01،

[4] المرجع نفسه.

عصبوا به أي أحاطوا به، فالأب طرف والابن طرف، والعم جانب والأخ جانب. والجمع العصبات.[1]

ب- **المفهوم الاصطلاحي للعصبية:** تحمل كلمة "عصبية" دلالات متعددة وفقًا لتفسيرات العلماء، حيث قد تعني رابطة اجتماعية تجمع الأفراد، أو قوة تدعم وحدة الجماعة ونفوذها السياسي، كما ترتبط بمفاهيم الولاء والانتماء.

فالدلالة الأولى التي تحملها كلمة "عصبية" هي تشكيل رأي ما دون أخذ وقت كافٍ أو عناية للحكم عليه بإنصاف، أو التأكد من صحته أو بطلانه، وهذا الرأي قد يكون سلبيًا أو إيجابيًا.[2]

العصبية قد تعني الحكم المسبق الذي يفتقر للمنطق أو المعرفة الكافية، لكنها تأخذ لدى بعض المفكرين معنى مختلفًا، حيث تعبر عن الميل لفريق أو حزب معين، ودعمه دون اعتبار لمصلحة الآخرين.

فلأسباب اجتماعية، يحب الإنسان أسرته وذويه، ويختص عشيرته بالعون، وكثيرًا ما يكون هذا الحب والعون أو تلك المساعدة ضد مصالح الآخرين.[3]

ولا تقتصر العصبية على الأسرة والعشيرة فقط، فقد عرفها البعض الآخر بأنها النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، والانتماء لجماعة واحدة، كما تطلق الكلمة على الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضًا.[4]

---

[1] إسماعيل الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عمار، دار العلم للملايين، ج1، ط4، 1987، بيروت، لبنان.

[2] علي أسعد وطفة، **التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص28.

[3] علي مظهر، **العصبية عند العرب في الجاهلية والإسلام حتى زوال دولة بني أمية من المشرق**، مطبعة مصر، (د ط)، 1342هـ، القاهرة، مصر، ص706.

[4] أديب إسحق، أضواء على التعصب، دار أمواج، (د ط)، 1993، بيروت، لبنان، ص30.

ولا تختلف التعريفات السابقة عما قدمه ابن خلدون، حيث يعرّف العصبية بأنها رابطة اجتماعية نفسية تربط أفراد جماعة بشرية معينة، قائمة على القرابة، ابتداءً من النسب القريب والخاص، وتشمل أهل الولاء والتحالف، وتبرز هذه الرابطة وتشتد في أوقات الخطر الذي يهدد الأفراد والجماعات.[1]

كما ذكر ابن خلدون أن العصبية تستند إلى القرابة والملازمة والنسب، مما يؤدي إلى مناصرة ذوي الأرحام والتعصب لهم، كما تمتد لتشمل أهل الولاء والحلف وذوي النسب البعيد، مما يعزز التماسك داخل الجماعة، حيث يقول:ذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة (...) فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك.[2]

فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبًا جدًا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة (...) من هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب.[3]ومن خلال نصه هذا، يؤكد ابن خلدون أن العصبية تنبع من استعداد فطري يدفع الفرد إلى نصرة قريبه والدفاع عنه، وتشتد هذه الرابطة مع الأقارب المباشرين، بينما تقل شدتها مع ذوي النسب البعيد وأهل الولاء والحلف.وقد اعتبر الجابري أن العصبية نوعان:

أ- عصبية خاصة: وهي التي تكون داخل العصبة التي يجمعها نسب قريب أو خاص،[4] وفي هذا النوع تكون المدافعة والنصرة أشد قوة.

[1] حسن إسماعيل، مرجع سابق، ص272.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص481.

[3] ابن خلدون، المرجع نفسه، ص481.

[4] الجابري، مرجع سابق، ص171.

ب- عصبية عامة: تنشأ في العصبات الأكثر اتساعًا والأقل ترابطًا، والتي يكون نسبها عامًا وبعيدًا،[1] تقل شدة النصرة والتعصب عندما يكون النسب بعيدًا، حيث يصبح الانتماء إلى العصبة هو الرابط الأساسي، مما يؤدي إلى تراجع قوة الولاء مقارنة بالأقارب المباشرين.

الرابطة العصبية عند ابن خلدون: يوضح ابن خلدون في كلامه أن العصبية تستند إلى القرابة والنسب والملازمة، لكنه لا يحصرها في النسب الدموي فقط، بل يعتبرها انتماءً إلى جماعة محددة، يجمع أفرادها روابط اجتماعية ومصالح مشتركة.

فالرابطة العصبية هي بالدرجة الأولى رابطة الفرد بجماعته، هذا الفرد الذي يتعصب لجماعته إن هي أصابها خطر باعتبارها إياه...[2]

وفي المقابل، عصبة الرجل تتعصب له إن حل به سوء، فالتضامن السائد داخل العصبة هو الذي يولد فيها القوة لدفع عدوان الغير.[3]

ثانيًا: الدور الاجتماعي للعصبية

يرى كذلك أن الاجتماع الإنساني ضرورة طبيعية، إذ لا يستطيع الفرد تحقيق حاجاته الأساسية بمفرده، مما يستدعي التعاون والتآزر داخل المجتمع لضمان استمرارية العمران البشري وتطوره ، وأن الحكماء قد عبروا عن هذا بقولهم:الإنسان مدني بالطبع.[4]

فلقد اتفق في هذا الرأي مع بعض من سابقيه أمثال: أفلاطون، أرسطو، الفارابي وغيرهم، مبينًا: أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه.[5] فالإنسان بطبيعته يحتاج إلى الآخرين، ولا يمكنه العيش بمعزل عن المجتمع،

[1] الجابري، مرجع سابق، ص 171.

[2] المرجع نفسه، ص 168-172.

[3] المرجع نفسه، ص 168-171.

[4] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص340.

[5] المصدر نفسه، ص340.

فضرورات الحياة تفرض عليه الاندماج في محيط اجتماعي، حيث يتعاون الأفراد لتأمين الغذاء ومتطلبات العيش.

وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضًا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه،[1] ومما يلاحظ أن حب الذات وتعارض المصالح يدفع البشر إلى الصراع، فلا يستطيع الإنسان حماية نفسه حين يكون منفردًا، مما يجعل الاجتماع الإنساني ضرورة، حيث يمثل الوازع الاجتماعي السلطة التي تمنع التقاتل والتظالم، وتحمي الحقوق من الاعتداء.ويوضح ابن خلدون ذلك في قوله:ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم.[2]

يتضح أن الاجتماع الإنساني لا يكفي لضمان الأمن وحفظ الحقوق، بل يحتاج إلى وازع قوي يفرض النظام، ويمنع التجاوزات، ليحمي الأفراد من اعتداء بعضهم على بعض، ويصون العدالة داخل المجتمع.

وقد بين ابن خلدون أن هذا الوازع لابد أن يكون فردًا منهم ذا شوكة وغلبة وسلطان،[3] وبصفته سلطة اجتماعية، يستمد خصائصه من طبيعة الحياة السائدة، ويتأثر بأساليب العدوان والظلم الناشئة عن صراع البقاء، مما يشكل دوره في ضبط العلاقات وحفظ النظام.

يتفوق القائد على قومه بالعصبية التي توفر الحماية والدفاع، إذ تدفع الطبيعة العدوانية في الإنسان إلى تشكيل قوة جماعية، ولا يتحقق ذلك إلا بتكاتف الأفراد لمواجهة قوة مماثلة، مما يؤدي إلى تحقيق الغلبة والسيطرة.

وهو ما يعرف بصراع العصبيات الداخلية، على أن القبيلة الواحدة وإن كانت بها عصبيات متفرقة، فلابد لها من عصبية قاهرة لجميعها، تسعى لجعل العصبيات المتفرقة تابعة لها وملتحمة وكأنها عصبية واحدة كبرى.[1]

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص340.

[2] المصدر نفسه، ص341-342.

[3] المصدر نفسه، ص 342.

ويتجلى صراع العصبيات في المواجهات الخارجية التي تهدف إلى تحقيق مصالح على حساب القبائل الأخرى، مما يجعل العصبية القبلية ضرورة لحماية الجماعة ورد أي عدوان خارجي، وضمان استمرار نفوذها.

ومن هنا تنشأ الدولة والملك اللذان يحصلان بالعصبية والغلبة، وهو ما عبر عنه ابن خلدون في قوله: واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية، وإنه لابد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبية صاحب الدولة.[2]

فالأصل في المجتمع هو حالة البداوة، كما يوضح ابن خلدون أن المجتمع يبدأ بحالة البداوة، حيث تنشأ الدولة بالعصبية القبلية، فتؤدي الصراعات العصبية إلى تغلب إحدى الجماعات وامتلاك الحكم، بينما يؤدي ضعف العصبية وانحلالها إلى زوال الملك وسقوط الدولة.

ولكنه يؤكد على وجه الاستثناء أن الدولة إن استقر وضعها واستقوت فيها الرئاسة، وتجذر الانقياد في النفوس، فإنها حتما قد تستغني عن العصبية.

وضرب لذلك أمثلة عن دول غابت وتأثرت فيها العصبية لكن الملك فيها استمر وخيرمثال الدولة العباسية في عهد الخليفة 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 وضحه ابن خلدون– هو إن صبغة الرئاسة كانت قد استحكمت، فرسخ الانقياد في نفوس الرعية.[3]

ويؤكد ابن خلدون أن صبغة الرئاسة إذا استحكمت، ترسخ الانقياد في نفوس الرعية ويستشهد بدولة الصنهاجيين في المغرب، حيث ضعف العصبية وانتهت، ورغم ذلك استمر حكمهم حتى سقوط دولتهم على يد الموحدين.

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص 495-496.

[2] المصدر نفسه، ص709.

[3] المصدر نفسه، ص515-516.

ولقد اعتبر ابن خلدون أن الدين يعزز العصبية ويقويها، فإذا اجتمعت الدعوة الدينية مع عصبية قوية، يستقر الملك ويستمر، لأن العقيدة تدعو إلى نبذ الحسد والبغض والعدوان، مما يحفظ استقرار العمران.

على أنه اعتبر أن الدعوة الدينية لا تنجح في بلوغ أهدافها إلا إذا كانت تستند إلى عصبية قوية، وفي هذا أوضح ابن خلدون أن نجاح الدعوة الدينية يتطلب عصبية قوية تدعمها، ويشير إلى نماذج من الدعاة في المغرب والمشرق الذين، رغم صدقهم وإخلاصهم، لم يحققوا أهدافهم بسبب افتقارهم للعصبية التي تمنحهم القوة والاستمرار.

ومن خلال هذا، يتضح لنا أن ابن خلدون يرى أن العصبية، إلى جانب كونها أساسًا لقيام الدولة، تلعب دورًا جوهريًا في نجاح الدعوة الدينية، إذ تمنحها القوة والاستقرار، مما يعزز انتشارها وترسيخها في المجتمع.

المطلب الثاني: المال من دعائم الدولة

يرى ابن خلدون أن الاقتصاد عنصر محوري في استقرار الدولة وازدهارها، إذ يعتمد تقدمها على وفرة المال، مما يساهم في تعزيز العمران وبلوغ الحضارة ذروتها.فالملك يبنى على أساسين:

1- العصبية – كما أسلفنا الذكر.

2- المال الذي هو «قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال.[1]

فالدولة القوية تحتاج في نهوضها واستقرارها واستمرارها إلى المال والاقتصاد القوي، لأن الدولة القوية بمالها يمكنها أن تشكل قطبًا سياسيًا وتؤثر على كل أشكال الحياة السياسية داخليًا وخارجيًا، وذلك من خلال إنجازاتها الاقتصادية التي تظهر في توسيع العمران، واكتفاء أفرادها، من خلال توفير العمل ورفع مستوى معيشتهم.[2]

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص 709.

[2] إدريس خضير، **التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1992، الجزائر،ص147.

إن الاستقرار الاقتصاد يؤدي إلى تعزيز القوة السياسية والاجتماعية للدولة، ويسهم في تحقيق الأمن والاستقرار، وهو الهدف الأساسي للاجتماع الإنساني.

يرى ابن خلدون أن حاجة الدولة للمال تتغير حسب مراحل تطورها، ففي طور البداوة تكون المتطلبات بسيطة، بينما يزداد الإنفاق في طور الحضارة والترف، نتيجة تبدل أحوال العيش واتساع نطاق الاحتياجات، حيث يبين ذلك في قوله: فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية كما مر، فيكون خلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحذلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال، ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال، ثم يحصل الاستيلاء ويعظم، ويستفحل الملك، فيدعو إلى الترف، ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان.[1]

ويتضح من قوله أن الحاجة إلى المال تختلف باختلاف أطوار الدولة، ففي مرحلة البداوة يقتصر الإنفاق على الضرورات الأساسية كالمأكل والملبس، ويُوزَّع المال بالتساوي بين أفراد المجتمع، بينما في مرحلة الحضارة والترف تزداد المتطلبات ويتغير نمط الإنفاق.

في هذه المرحلة، تقل الحاجة إلى الإنفاق بسبب انعدام المشاريع الكبرى، فتختفي مظاهر الإسراف التي تظهر لاحقًا في طور الحضارة، حيث تتوسع الدولة في المشاريع، وتزدهر الصناعات، مما يؤدي إلى امتلاء خزائنها، ويصبح المال ضرورة حياتية، ويكثر الإنفاق على الضروريات والكماليات وكذلك كل أشكال اللهو والترف.

ومن أشكال الاقتصاد في الدولة التي تحدث عنها ابن خلدون هي الجباية (الضرائب) تتغير حسب مراحل الدولة، ففي بدايتها تكون منخفضة بسبب بساطة الحياة وقلة الصناعات، مما يؤدي إلى ضعف تحصيلها، بينما تزداد مع توسع الدولة وتعقد نظامها الاقتصادي.

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص711-712.

ولكن مع دخول الدولة مرحلة الحضارة التي تشهد كثرة العمران والصنائع، وزيادة الكثافة السكانية، تبدأ الضرائب بالارتفاع، وهو ما تحدث عنه صاحب المقدمة: اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة، وفي آخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة.[1]

والمال عند ابن خلدون لا يحصل إلا بالعمل، فهو أساس الكسب والإنتاج، وبه تزدهر الحياة الاقتصادية والعمران، كما يوفر للدولة الموارد اللازمة لتنظيم أحوال الجند، بعيدًا عن الاعتماد على الحظ أو التنجيم أو مناجم الذهب.والفضة؛ حيث يقول ابن خلدون» :اعلم أن كثيرًا من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتغون الكسب في ذلك، ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها بطلاسم سحرية لا يفض ختامها ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحله من البخور والدعاء والقربان.[2]

وبذلك يوضح أن حقيقة الرزق والكسب، إنما تكون بالعمل والسعي في تحصيل الرزق.

على أن الكسب يقل في الدول التي يكون عدد سكانها قليلًا، حيث تقل فيها الصنائع، نظرًا لحاجات أهلها المحدودة، فيقتصرون فيها على ما هو ضروري لحياتهم، بينما يكثر الكسب في الدول التي يتسع فيها العمران وتكثر فيها الصنائع، وتبلغ فيها الحضارة مبلغها.[3]

وهذا راجع إلى اختلاف أنماط الحياة في الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى كثرة الصنائع وتعدد الحرف، مما يوفر للأفراد فرصًا للعمل والكسب.

إذن المال ضروري لاستقرار الدولة، لكن إذا تحول إلى هدف بذاته وجُمِع دون استثمار، أو استُخدِم في الإسراف واللهو، فإنه يؤدي إلى ضعف الدولة واضطراب أحوالها، مما يهدد استمرارها وتماسكها. وقال: ولهذا فإن الوفرة المادية لا تُذم لذاتها ولكن لسوء استخدامها.[4]

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص688.

[2] المصدر نفسه، ص833.

[3] المصدر نفسه، ص834-844.

[4] البشير قلاتي: **الفكر الخلدوني وأزمة المجتمع العربي المعاصر**، ثلاثية: الترف، الظلم والثورة، جامعة الأمير عبد القادر، (د س)، قسنطينة، الجزائر، ص08.

المطلب الثالث: الأخلاق متممة للملك

ويذكر صاحب المقدمة أن الملك يحصل بالعصبية والمال، واعتبرهما أساس للدولة وثباتها، إلا أنه لم ينسى أبدًا التركيز على الأخلاق والفضيلة، باعتبارهما دعامة من دعائم الدولة وبقاء الملك.

فنجده يربط بين السياسة والأخلاق، ويعتبر هذه الأخيرة تكسب الدولة القوة، وأن زوالها سبب للضعف والوهن وكذلك الانهيار. ويؤكد على أهمية خِلال الخير في استمرار الدولة ودعم السلطة، معتبرا في نفس الوقت أن التنافس في الخلال الحميدة من علامات الملك،الذي يحصل للإنسان ولا يحصل للحيوان، ولأن الإنسان بفطرته وقوته الناطقة العاقلة أدنى وأقرب إلى فعل الخير منه إلى الشر والرذيلة، وهنا يقول ابن خلدون: فإذًا خِلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة.[1]

ويعملون على تعظيم الشريعة وإجلال علمائهم وتوقير مشايخهم، واتباع ما يحددونه من فعل أو ترك، والإعراض عن كل ما من شأنه أن يحمل أذى للدولة أو لأفرادها، مثل الغدر والمكر والخديعة.[2]

فالعلاقة بين العصبية والمال والأخلاق تقوم على التكامل، فالعصبية تعد أساس بناء الدولة، لكنها تحتاج إلى المال لدعم الجيش وتحقيق الاستقرار، بينما تسهم الأخلاق في الحفاظ على وحدة المجتمع واستمرار الحكم.

ورغم قوة الدولة بالعصبية وكثرة المال، فإنها تحتاج إلى مبادئ أخلاقية يستند إليها الملك قبل الأفراد، والتي تتجلى في قيم الخير، وبهذا التوازن بين العصبية والمال والأخلاق يتحقق استقرار الحكم واستمرار الدولة.

---

[1]. ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص500.

[2] المصدر نفسه، ص500

وإن الدولة لا تستقيم إلا بوجود سلطة تنظم شؤونها وتحافظ على العمران، لذا تناول في مقدمته "أنظمة الحكم"، محددًا أنواعها وموقفه منها، ومبينًا تأثيرها على استقرار الدولة وتماسكها وهي:

أ- الملك الطبيعي: وهو يقوم على التغلب والقهر والاستبداد الفردي، فلذلك تكون أحكامه ظالمة جائرة و بعيدة عن الحق، ويسخره الملك لأغراضه الشخصية ولمنفعته الخاصة ولتلبية شهواته، فيجعل الأفراد يستصعبون أحكامه وأوامره ونواهيه.

فتحدث ابن خلدون عن 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]

ونظرًا 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 القتل.[2]

وهذا النوع من الحكم يتميز بغياب الدستور أو السياسة المنظمة، حيث يعتمد الملك على سلطته المطلقة لتحقيق مصالحه وأهدافه دون الالتزام بقواعد ثابتة أو محددة.

وقد ذم ابن خلدون هذا النوع من الحكم بأنه غير قادر على تحقيق الاستقرار والتماسك الاجتماعي، كما أنه مذموم شرعًا لما يتسم به من ظلم واستبداد، مما يؤدي إلى ضعف الدولة وتدهورها ، حيث يقول: فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده.[3]

ب. الملك السياسي: ينتج هذا الحكم عن الفوضى التي يفرزها النظام الطبيعي في المجتمع، حيث تؤدي العصبية إلى العنف والخراب، مما يستلزم الخضوع لسلطة منظمة وسياسة عقلية تهدف إلى ضبط الفوضى وسن القوانين لضمان استقرار الدولة.

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص562.

[2] المصدر نفسه، ص562.

[3] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص563.

وضمان أمن أفرادها، لأن الدولة إن خلت 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.[1]

الملك السياسي عند ابن خلدون: من خلال هذا التعريف الذي قدمه ابن خلدون، فإن الملك السياسي نشأ لتلبية حاجة الأفراد للأمن وضمان مصالحهم، بعد أن أفرز الملك الطبيعي حياة تفتقر إلى الاستقرار، مما استدعى سن قوانين تحفظ الحقوق وتحقق الأمن.

ولكن نلاحظ كذلك أنه يذم الملك السياسي أيضًا، كما سبق وأن اتخذ موقفًا سلبيًا من الملك الطبيعي، وذلك أن الملك السياسي يقتصر على المصالح الدنيوية، ويغفل عن الحياة الدينية والروحية، حيث يقول: وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط.[2]

وبهذا يرى أن النوعين لا يختلفان جوهريًا، فكلاهما يغفلان عن أمور الآخرة، لكن الملك السياسي أقل ضررًا من الملك الطبيعي لما يوفره من استقرار نسبي.

ج- الخلافة: الخلافة في الأصل مصدر "خلف"، يقال "خلفه في قومه يخلفه خلافة فهو خليفة"، وكلمة "خلف" تعني جاء بعده، واستخلف فلان أي جعله مكانه.[3]

وهنا نجده يرى أن الخير والفضائل من شروط الحكم والسياسة، إذ يؤدي الالتزام بقواعد الأخلاق التي سنها الشرع إلى استقرار الدولة، وكسب مودة الرعية، وجعل الملك قدوة لشعبه.ويعتبر ابن خلدون أن انتشار الخلال الحميدة كالعدل والمساواة والتسامح... إلخ، أمر لابد منه في أهل الدولة، و يرى ابن خلدون أن الملك يجب أن يكون مُكلَّفًا بتنفيذ أحكام الشرع، باعتباره خليفة الله في عباده، ومسؤولًا عن تحقيق الخير ورعاية مصالح الرعية وفقًا لما يرتضيه الشرع، مما يسهم في استقرار الدولة وازدهارها.

[1] المصدر نفسه، ص563.

[2] المصدر نفسه، ص563.

[3] ابن منظور، مرجع سابق، المجلد 9، المادة: "خلف"

و أن الملك يحتاج إلى قوة العصبية لتحقيق الخير في قومه، كما تساعده على تهذيب الشر الذي يتسلل إلى النفوس، مما يسهم في حفظ استقرار الدولة وأخلاق المجتمع.

يرى ابن خلدون أن المجد والملك يتحققان إذا التزمت العصبية بقيم الخير والفضيلة، مما يضمن الاستقرار ويحقق للأمة القوة والعزة والكرامة.

يرى ابن خلدون أن قوة العصبية في الدولة تؤثر مباشرة على انتشار الفضائل فيها، فالملك يوظف عصبيته لتنفيذ أحكام الشرع ونشر الخير، وكلما ازدادت العصبية قوة، سهل انتشار القيم الأخلاقية، واشتد تنافس أفراد المجتمع في تجسيد السلوك القويم.

وفي المقابل، يمكننا أن نستنتج أن ضعف العصبية في الدولة يؤدي إلى صعوبة انتشار الخير فيها، حيث تفقد السلطة قدرتها على تطبيق أحكام الشرع وترسيخ الفضائل، مما ينعكس على استقرار المجتمع وتماسكه.

كما يرى ابن خلدون أن الملك القائم على أخلاق الخير يدفع أهل العصبية إلى التنافس في الفضائل والسعي إلى الارتقاء بسلوكهم، حيث يظهر ذلك في مظاهر الكرم والعفو عن الزلات، مما يعزز الاستقرار والتماسك الاجتماعي في الدولة.

كما أكد ابن خلدون أن الملك القائم على الغلبة والقوة لا يتعارض مع الأخلاق والفضائل، بل يشكلان معًا منظومة متكاملة تحقق المجد، وتخدم الدولة ومصالحها، حيث تضمن القوة الاستقرار، وتعزز الأخلاق وحدة المجتمع.والأصل في المجتمع هو حالة البداوة والخشونة، وهو الجيل الأول الذي يؤسس الدولة – كما أشرنا سابقًا – ومن 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 الحضر.[1]

فبما أنهم يعرفون خلال الخير التي تأصلت في نفوسهم، فإنهم بذلك يملكون دعامة من دعائم الملك، بينما أهل الحضر كما وصفهم صاحب المقدمة، فإنهم ابتعدوا عن طريق

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص473.

الخير، لما خالطته أنفسهم من الشهوات والمذمومات والترف، فأقبلوا على الدنيا وملذاتها وابتعدوا عن الخير والفضيلة، وبذلك يخرجون إلى الفساد ويصعب علاجهم، فيكونون بأخلاقهم سببًا في نهاية الدولة.[1] وانتشار الشر فإذا تأذن الله بنهاية دولة من الدول، انتشرت في أهلها خصال الشر والرذيلة، وانصرفوا إلى ارتكاب المذمومات، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك.[2]

فيبدأ الملك في التراجع تدريجيًا حتى تؤول دولتهم إلى الزوال، وفي هذا السياق نجد أن ابن خلدون يلفت الانتباه إلى... قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾.[3]

ولا يقتصر الشر على الرعية وحدها، بل يمتد إلى الحكام والملوك أيضًا، فكما أن الحاكم العادل، الذي يقدم مصلحة شعبه على مصلحته الشخصية ويسعى لخدمة الصالح العام، هو نعمة ساقها الله لأمته وضمان لاستمرار الملك واستقرار الدولة، فإن الحاكم الذي يفتقر إلى الفضيلة والخير يكون عاملاً أساسيًا في انهيار العمران وسقوط الدولة.ويؤكد ابن خلدون ذلك مشيرًا إلى الحاكم الظالم، لما للظلم والعدوان من أثر في خراب العمران.[4]

العصبية والمال والفضيلة هي ركائز الدولة، إذ تعتمد عليها في نشأتها واستقرارها، ويشكل الإخلال بأي منها خطرًا على استقرارها، لكن هذه العوامل لا تأتي بمعزل عن بعضها البعض.ولقد شاع إطلاق لفظ الخلافة على رئاسة الدولة، حتى صارت تعني "الدولة الإسلامية"، وتم الإجماع بجواز تسمية رئيس الدولة خليفة، لأن الصحابة أطلقوا ذلك أول مرة على "أبي بكر الصديق"، أول رئيس للدولة بعد وفاة النبي ﷺ.[5]

---

[1] المصدر نفسه، ص 473.

[2] المصدر نفسه، ص473.

[3] (الإسراء: 16)

[4] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص697-698.

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

بعد أن أوضح ابن خلدون فساد الشكلين السابقين للحكم، يؤكد أن النظام السياسي الصحيح هو ذلك الذي يعتمد على مبادئ الدين، ويأخذ جذوره من أحكام الشرع، لأن صلاح المجتمع يتحقق من خلال التزام الأفراد بالتشريعات الدينية، ويعبر عن ذلك بقوله:وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة.[1]

وهنا يظهر أن الخليفة يعتمد في إدارة الحكم وشؤون الرعية على تعاليم الدين وأهداف الشرع، التي توفق بين المصالح الدنيوية والآخروية.

حين يتناول ابن خلدون نظام الخلافة، يسعى إلى إبراز الفارق بينه وبين الأنظمة التي سبقته، مشددًا على أن غاية الخلق لا تقتصر على الدنيا وحدها، لأنها فانية لا تدوم، بل إن الغاية الحقيقية تكمن في الدين، الذي يشكل السبيل إلى السعادة في الحياة الدنيا والآخرة، ويعبر عن ذلك بقوله: ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم.[2]

تعتمد الأحكام الشرعية التي يستند إليها الخليفة في إدارة شؤون الرعية على مزيج يجمع بين الآداب الدينية والأخلاقية، والسياسة الشرعية التي تأخذ بعين الاعتبار قوانين الاجتماع، أهمية العصبية، ووجوب طاعة الحكام.

كما يوضح ابن خلدون أن الخليفة هو من كانت أفعاله متماشية مع تعاليم الشرع، ومنتهجة طريق الحق والعدل، وهو الشخص الذي يتولى مسؤولية أمور المسلمين.

وهنا وضع قانونًا على أساسه يتم التمييز بين الملك والخليفة، فمن جرت أفعاله بما تقتضيه الشريعة وأحكام الدين سمي خليفة، وما دون ذلك فهو خليفة زائف.[3]

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص562.

[2] المصدر نفسه، ص563.

[3] فيروز عثمان صالح: مرجع سابق، ص29.

من خلال دراستنا لأشكال الحكم المختلفة، يتضح أن ابن خلدون يعتبر الخلافة النموذج الأمثل، القادر على تحقيق استقرار الدول، وضمان سعادة الأفراد في الدنيا والآخرة، إذ إنها توفق بين احتياجات الناس الدنيوية وأهداف الشريعة.

وهنا يتضح أن التصنيف الذي حدده ابن خلدون لأنواع الملك الثلاثة يستند إلى طبيعة القانون والدستور الذي يُعتمد في إدارة الحكم، حيث:

- الملك الطبيعي لا يستند إلى دستور ولا يتقيد بقانون.
- الملك السياسي يستند إلى قوانين عقلية تقتصر على تحقيق المطالب الدنيوية.
- الخلافة تستند إلى أحكام الشرع في تحقيق سعادة الدنيا والآخرة للأفراد.[1]

وعليه، فإنه يعتبر الشرع المرجعية المثلى والدستور الأجدر بالاعتماد في إدارة شؤون الرعية وتوجيه مسار الحكم.

المبحث الثالث: أسباب سقوط الدولة

تشبه دورة حياة الدولة دورة حياة الكائن الحي، إذ تنشأ وتنمو حتى تصل إلى ذروة مجدها، ثم تبدأ بالضعف والاضمحلال حتى تنتهي.

فعند تناوله لمراحل الدولة وأطوارها، شدد ابن خلدون على أن آخر مرحلة تمر بها الدولة هي مرحلة السقوط والانهيار، والتي تعد نتيجة لا مفر منها وفق حركة التاريخ، إلا أن هذا الانهيار لا يحدث دون أسباب محددة، كما أن له تأثيرات واضحة على العمران وسكان الدولة. فما العوامل التي تؤدي إلى سقوط الدولة وانهيار حضارتها وفقًا لما ورد في المقدمة؟

[1] المرجع نفسه، ص27-28.

يؤكد ابن خلدون أن انهيار الدولة أمر محتوم، إذ يخضع لناموس التاريخ الذي يحكم تطور المجتمعات، غير أن هذا السقوط لا يحدث اعتباطيًا، بل تحكمه قوانين السببية التي تقتضي أن لكل ظاهرة عوامل أدت إلى وقوعها. لذا، فإن سقوط الدولة وانهيار حضارتها مرتبط بأسباب وشروط واضحة، حددها ابن خلدون في المقدمة، ويمكن ذكرها فيما يلي:

المطلب الأول: فساد العصبية

كما يذكر أن العصبية القبلية تشكل الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الدولة، وقد أكد أن ضعف العصبية وانحلالها يؤدي إلى تراجع قوة الدولة وانهيارها، باستثناء بعض الحالات الخاصة، حيث يذكر :وفي هذا أوضح دليل على العصبية، وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدها عجز عن جميع ذلك كله.[1]

الأسباب التي تؤدي إلى فساد العصبية في الدولة والأسباب التي تؤدي إلى فساد العصبية في الدولة عديدة، يمكن أن نذكر بعضها:

أ- خضوع القبيلة إلى عصبية أجنبية: تصبح الدولة الأولى خاضعة وخاضعة لحكم الدولة الثانية، وهذا الخضوع يؤدي إلى ضعف العصبية وانكسارها، وإذا فقدت العصبية قوتها داخل الدولة، يعجز أفرادها عن الدفاع عنها، وحمايتها، ومقاومة التحديات، والمطالبة بحقوقهم، وهو ما يشير إليه ابن خلدون بقوله: وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران.[2]

ب- خضوع القبيلة إلى عصبية أجنبية: وعندما تخضع الدولة الأولى لحكم الدولة الثانية، يؤدي هذا الانقياد إلى ضعف العصبية وانكسارها، مما يجعل أفراد تلك الدولة غير قادرين على الدفاع عنها أو حمايتها أو مقاومة التحديات والمطالبة بحقوقهم.

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص498.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص497.

حيث يقول ابن خلدون: وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها؛ فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رئموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزًا عن المقاومة والمطالبة.[1]

ج- التبعية الاقتصادية لدولة أجنبية: كما نبه ابن خلدون أن التبعية الاقتصادية لدولة خارجية تُعد من العوامل التي تضعف العصبية داخل الدولة، إذ عندما تعجز الدولة عن سد احتياجات شعبها أو الوفاء بضرائبها، فإنها تضطر إلى الخضوع لهيمنة سلطة خارجية، مما يفقدها استقلالها ويؤدي تدريجيًا إلى انهيارها.

ومتى حصل لها ذلك: فقدت الشعور بقوتها. وفقد أعضاؤها استقلالهم، وضعفت عصبيتها بالتالي وانتهى بها الأمر إلى التلاشي والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها.[2]

فالعصبية من خواصها عدم الخضوع والانقياد، ومن شيم أفرادها الكرامة وعزة النفس، وفي دفع ضرائبهم من طرف دولة أجنبية إهانة تكسر العصبية وتضعفها.[3] فيوضح أن العصبية بطبيعتها تقوم على الاستقلال وعدم الخضوع، وأفرادها يتحلون بالكرامة وعزة النفس. وعندما تتكفل دولة أجنبية بدفع ضرائبهم، فإن ذلك يُعد إهانة تُضعف العصبية وتُفقدها قوتها، مما يجعل الدولة أكثر هشاشة أمام التحديات الداخلية والخارجية.

لأن في المغارم والضرائب ضيمًا ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف.[4] أهل العصبية الذين نشأوا على عزة النفس والكرامة لا يمكنهم قبول أن تتولى قوة خارجية دفع ضرائبهم وسداد ديونهم، إلا إذا كان ذلك خيارهم الأخير قبل الموت، حيث يرون في هذا الخضوع إهانة تُضعف شوكتهم وتؤثر على تماسكهم.

---

[1] المصدر نفسه، ص497.

[2] صلاح الدين بسيوني رسلان: **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، الدار العربية للنشر والتوزيع، (د ط)، 1999، القاهرة، مصر، ص82.

[3] المرجع نفسه، ص 82، 83.

[4] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص499.

د- تغير طبائع أفراد الدولة: مع مرور الزمن، تتغير طبائع أفراد الدولة، مما يؤدي إلى فساد العصبية، حتى دون الحاجة إلى الانقياد لسلطة خارجية أو التبعية الاقتصادية. هذه التحولات التدريجية في القيم والسلوكيات تضعف الأساس الذي قامت عليه الدولة، مما يجعلها عرضة للانهيار.

بعد أن تُؤسس الدولة وتحقق الملك، ينتقل أهلها تدريجيًا من حياة البداوة والخشونة إلى حياة الحضارة والترف، وهو تحول يؤثر على العصبية ويضعفها مع مرور الزمن، فتذوي فيهم أخلاق الشجاعة والمروءة والأنفة والبسالة والغلبة، وترهف أنفسهم وتلين طباعهم، وينصرفون عن الاهتمام بأمور الدولة إلى الاهتمام باللهو والترف.

حتى يصير ذلك خلقًا لهم وسجية، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية، فيأذنون بالانقراض.[1]

المطلب الثاني: الانغماس في الترف

يؤكد ابن خلدون أن المال، إلى جانب العصبية والشوكة، يُعد عنصرًا أساسيًا لاستقرار الدولة، إذ يُستخدم في خدمة الجند وتنظيم شؤون الحكم. ولكن إذا تحول المال من كونه وسيلة لدعم الملك إلى غاية يسعى الحكام والقبائل لاكتنازها وجمعها دون مراعاة مصالح الدولة، فإنه يصبح عاملًا رئيسيًا في ضعفها وانهيارها، حيث يؤدي إلى انتشار الفساد، وإهمال شؤون الحكم، وتراجع سلطة الدولة أمام الأطماع الداخلية والخارجية.

يصف ابن خلدون الترف بأنه أحد العوامل الرئيسية المؤدية إلى انهيار الدولة، حيث يتسبب في انتشار الفساد، وتراجع القيم الاجتماعية، وانهيار الاقتصاد، مما يضعف قدرة الدولة على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية حيث يقول :إن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعم.[2]

[1] المصدر نفسه، ص497.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص496.

فعندما تستقر الدولة وتنتقل من مرحلة البداوة والبساطة إلى مرحلة الحضارة، يحدث تحول في نفوس أفرادها، فيبتعدون عن قيم التقشف والعمل الجاد التي ميزت بداياتهم ويميلون إلى الترف والإسراف وهكذا، يتحول المال من وسيلة لتيسير الحياة وخدمة مصالح المجتمع إلى غاية في حد ذاته، حيث يُجمع وينفق في سبيل تحقيق الملذات الشخصية وتلبية الشهوات المختلفة من مأكل، وملبس، ومراكب، ولهو، ودعة، مما يؤدي تدريجيًا إلى ضعف الدولة وانحدارها.

وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلًا عن الملك، فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب.[1]

وبرز في كلامه أن الترف يُعد من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى سقوط الدولة وانهيار الحضارة، إذ يؤدي إلى انحراف الإنسان عن الفطرة السليمة، ويفقده طباع القوة والشجاعة. فالانغماس في النعم يضعف روح القتال والصبر، مما يُقلل من قدرة المجتمع على الدفاع عن كيانه ومقاومة التحديات، وهو ما يُساهم في ضعف العصبية التي تُشكل الأساس الذي تقوم عليه الدولة.

فيصبحون في حاجة إلى ما يدافع عنهم كالنساء والولدان، بل ويعجزون حتى عن القيام بالضروري من أمورهم لرخاوة أجسادهم ونعومتهم، ويتجرؤون في أحاديثهم عن الفواحش وتنحرف أخلاقهم، ويصفهم ابن خلدون في قوله: فالتّرف مفسد للخلق بما يحصل في النّفس من الشرّ والسفسفة، وعوائدها.[2]

كما يأتي في فصل الحضارة، في ذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلًا عليه، ويتّصفون بما يناقضها من خلال الشرّ، فتكون علامة على الإدبار والانقراض،

[1] المصدر نفسه، ص497.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص534.

بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعضع أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها.[1]

إن الترف يؤدي إلى انهيار الدولة وتأثر جميع جوانب الحياة فيها، سواء الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية. فحياة الرخاء واللهو تُغيّر نفوس الأفراد، وتدفعهم إلى الانغماس في الشهوات والملذات، مما يؤدي إلى ضعف الأخلاق، وشيوع الانحراف، والميل إلى الإسراف، وهو ما يُساهم في تراجع قوة الدولة وسقوطها تدريجيًا.

والترف لا يؤدي فقط إلى تغير أخلاق الأفراد، بل يتسبب أيضًا في أزمات اقتصادية تُضعف الدولة، وتجعلها في تبعية لغيرها من الدول. ومع تزايد هذا الضعف الاقتصادي، تتراجع السياسة والحكم، مما يؤدي تدريجيًا إلى انهيار الملك وزوال الحضارة.

يتحدث ابن خلدون في *المقدمة* عن تأثير الترف على أفراد الدولة، موضحًا كيف يُضعف نفوسهم ويُغيّر طباعهم، حيث يقول: فيصيرون عيالًا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة (...) وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت.[2]

الترف وفساد العصبية: ابن خلدون يُبيّن بوضوح أن انتشار الترف داخل الدولة لا يؤدي فقط إلى فساد العصبية، بل يسهم أيضًا في انتشار الرذائل.

والترف، حين يغلب على حياة أفراد الدولة، يُغيّر طباعهم تدريجيًا، ويُبعدهم عن قيم العصبية التي كانت أساس قوتهم. فبدلاً من نصرة دولتهم وخدمتها، ينشغلون بتحقيق رغباتهم الشخصية، مما يُضعف وحدتهم، ويُفقدهم روح التضامن والتلاحم. ومن جهة

[1] المصدر نفسه ، ص534.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص534.

أخرى، يؤدي الانغماس في الترف إلى تغيّر النفوس وابتعادها عن الفطرة السليمة، فتتلاشى الأخلاق الحميدة، وتحل محلها مظاهر الانحراف والفحش، مما يُسرّع وتيرة سقوط الدولة وتدهور عمرانها.

المطلب الثالث: الظلم سبب في خراب العمران

ويؤكد ابن خلدون أن الظلم والانحراف عن القيم الأخلاقية يُعدان من أبرز العوامل التي تُسرّع سقوط الدولة وتُهدد استقرار الحكم، إذ يؤديان إلى ضعف العصبية، وانهيار الثقة بين الحاكم والرعية، وانتشار الفساد، مما يُمهّد لانهيار الملك وتراجع العمران. فالعدل، في نظره، هو أساس الاستقرار، بينما الظلم يُفضي إلى الفوضى والانحلال حيث قال: الظلم مؤذن بخراب العمران.[1]

فإن الملك إذا كان قاهرًا باطشًا بالعقوبات، منقبًا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بما فسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات، وفسدت الحماية بفساد النيات، وربما اجتمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة ويخرب السياج.[2]

يُشير ابن خلدون إلى أن ظلم الحاكم لا يقتصر على إضعاف الدولة سياسيًا واقتصاديًا، بل يمتد أثره إلى نفوس الرعية، حيث يُفسد أخلاقهم ويدفعهم إلى الانحراف عن الحق. ومع تفشي الظلم، يتولد الشعور بالسخط والغضب، مما يجعل الرعية تتآمر على الملك، إما لخذله وإضعاف سلطته، أو حتى الإطاحة به وقتله، وهو ما يُمهّد لانهيار الدولة وسقوط الحكم.

يرى ابن خلدون أن الظلم يبدأ عندما يستبد الحاكم بالملك، ويهمش دور قومه في المشورة واتخاذ القرار، مما يؤدي إلى زوال العدل، الذي يُعد ركيزة أساسية لاستقرار العمران.

[1] المصدر نفسه ، ص697.

[2] المصدر نفسه، ص561.

وحين يحل الظلم محل العدل، تتدهور أحوال الدولة، ويتفكك المجتمع، ويصبح عرضة للانهيار.

أما مفهوم الظلم عند ابن خلدون، فهو شامل لا يقتصر على اغتصاب المال أو الملك دون حق، بل يمتد ليشمل كل تعدٍّ على حقوق الأفراد، سواء بالاستيلاء على أملاكهم، أو إجبارهم على أعمال دون وجه حق، أو فرض ضرائب مجحفة، أو منعهم من حقوقهم المشروعة. فجباة الأموال بغير حق، والمعتدون على الممتلكات، والمنتبهون لها، جميعهم ظلمة، والنتيجة النهائية لهذا الظلم هي خراب العمران، وانحلال الدولة تدريجيًا.

والعدوان على أموال الناس لا يُضعف فقط معيشتهم، بل يُثبط عزيمتهم في السعي والعمل، ويُطفئ رغبتهم في تحقيق الرزق، لأنهم يرون جهودهم تُنتزع منهم بغير حق. ومع تراجع الدافع الاقتصادي وانكماش النشاط الإنتاجي، يبدأ العمران بالضعف والانهيار، مما يُهدد استقرار الدولة ويُمهّد لسقوطها. "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتفضت الأحوال.[1]

فإذا امتنع الناس عن السعي للكسب وتحصيل الرزق، فإن هذا سيعود بالسلب على الدولة، ذلك أن قوام العمران في المال والأعمال، فإذا قعد الناس عن طلب الرزق والسعي لتحصيله، ساد الكساد وتدهورت أحوال الدولة، مما يدفع بأهلها للسفر في طلب الرزق في غير أرضهم، فتخلو ديارهم ويخرب عمران دولتهم وتنتهي.[2]

يُبرز ابن خلدون بوضوح خطورة الظلم على استقرار الدولة وعمرانها، حيث يرى أن تحريمه وتكرار التحذير منه يأتي لحماية المجتمع من الفساد والانهيار. فالظلم لا يُهدد فقط

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص697-698.

[2] جهاد تقي صادق، **الفكر السياسي العربي الإسلامي**، دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، جامعة بغداد، ط1، 1993، العراق، ص136-137.

الأمن والاستقرار، بل يُؤدي إلى سلب حقوق الرعية، وإضعاف بنيان الدولة، وانهيار العمران، حتى يصل إلى حد يُنذر بانقطاع النوع البشري، نتيجة تفشي الفوضى وفقدان أسس العدل التي تضمن استمرار المجتمعات.

الظلم لا يمارسه إلا من كان ذا قوة وسلطان، وهو ما يجعل آثاره أكثر خطورة على الدولة والعمران. ابن خلدون يُميّز بين قوة الظالم وقوة المحارب، فرغم اشتراكهما في الغلبة، إلا أن الظالم لا يواجه مقاومة داخلية تحدّ من سطوته، مما يُؤدي إلى فساد الحكم وخراب العمران، بينما المحارب يواجه قوة مضادة تُحدّ من نفوذه. وهكذا، فإن الظلم المستبد يُمهّد لانهيار الدولة، ويُضعف الأسس التي قامت عليها، "أما قدرة المحارب فهي مجرد إخافة وترهيب بهدف أخذ الأموال والدفاع عنها، والحماية وصد الأذى، وهي قدرة موجودة شرعًا ولا ضرر لها على العمران.[1]

الظلم والترف كبيئة خصبة للحركات الاحتجاجية: ويوضح ابن خلدون أن الظلم، حين يقترن بالقهر والاستبداد والانغماس في الترف، يُهيئ الأرضية لظهور حركات احتجاجية عنيفة، حيث يتولد الشعور بالظلم لدى عامة الناس، فتبدأ مطالبهم بالإنصاف واستعادة الحقوق المسلوبة. ومع تفاقم هذا الوضع، تتحول هذه الحركات إلى ثورات تهدف إلى تغيير الأوضاع، واقتلاع الفساد، واستعادة التوازن المفقود في الحكم. وفي نظر ابن خلدون، هذه الأحداث ليست مجرد ردود فعل عشوائية، بل هي نتيجة طبيعية لاختلالات سياسية واجتماعية عميقة.

"وهذه الثورات التي يغيب فيها الوعي هي نتيجة حتمية للترف الذي ينغمس فيه أهل الدولة".[2] الملك، والظلم الذي يسلطه على أهل الدولة،[3] يُشير ابن خلدون إلى الحركات الثورية التي شهدها التاريخ الإسلامي، متناولًا موقفه من القائمين عليها الذين يرفعون شعار التغيير باسم

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص699-700.

[2] البشير قلاتي، مرجع سابق، ص14.

[3] البشير قلاتي، مرجع سابق، ص14.

الدين. إذ يرى أن بعض هذه الحركات تستغل الشعارات الدينية لاستمالة العامة وكسب تأييدهم، لكنها غالبًا ما تتسبب في صراعات داخلية تُزعزع استقرار الدولة. يقول : "ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرًا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء، داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاءً في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه".[1]

يرى ابن خلدون أن هذه الثورات، رغم رفعها شعار التغيير، غالبًا ما تؤدي إلى تفاقم الظلم والقهر، بدلاً من تحقيق العدالة والاستقرار. فمع تصاعد الصراعات الداخلية، تزداد حدة الاعتداء على حقوق الناس، وتضعف هيبة الدولة، مما يُسرّع انهيار العمران، ويُمهّد لسقوط الحكم وزوال الحضارة. في نظره، فإن الفوضى الناجمة عن هذه الثورات لا تأتي بإصلاح حقيقي، بل تُساهم في زعزعة الأمن، وتجعل الدولة عرضة للانهيار.

ويؤكد ابن خلدون أن سقوط الدولة يحدث عندما تضعف دعائمها الأساسية: العصبية، المال، والأخلاق. فعندما تنهار العصبية، يفقد المجتمع وحدته وتماسكه، وتضعف قدرة الدولة على الدفاع عن نفسها. أما المال، فإذا تحوّل من أداة لإدارة شؤون الحكم إلى هدف يسعى الأفراد إلى جمعه بأي وسيلة، ينتشر الفساد والاستغلال، مما يؤدي إلى اضطراب الاقتصاد. وبالمثل، فإن شيوع الظلم والتخلي عن القيم الأخلاقية يفسد المجتمع، ويُمهّد لانهيار الدولة، حيث تُصبح عاجزة عن مواجهة التحديات وتحقيق الاستقرار.

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص521.

الفصل الثالث

قيمة الفكر السياسي عند ابن خلدون

المبحث الأول: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين في الاسلام والغربيين

- ✓ **المطلب الاول: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين في الإسلام**
- ✓ **المطلب الثاني: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين الغربيين**

المبحث الثاني: نظرة الفلاسفة والمفكرين إلى ابن خلدون وفكره السياسي

- ✓ **المطلب الأول: موقف معاصريه من المفكرين والساسة لفكره واسهاماته**
  - ❖ **التقدير العلمي: موقف المؤرخين والفلاسفة المعاصرين من إسهامات ابن خلدون**
  - ❖ **التعامل السياسي: نظرة الحكام والساسة إلى أفكار ابن خلدون ومشاركاته العملية**
- ✓ **المطلب الثاني: المواقف النقدية تجاه رؤية ابن خلدون للتاريخ لفهم الحاضر والمستقبل**
  - ❖ **الجدل الأكاديمي: المواقف النقدية تجاه تحليلات ابن خلدون لدورة حياة الدول**
  - ❖ **رؤية ابن خلدون للتاريخ كأداة لفهم الحاضر والمستقبل السياسي**

تُعتبر المقارنة بين المفكرين في نفس الموضوع أداة فعّالة لفهم تعقيدات الفكر الإنساني وتطوراته عبر العصور. من خلال هذه المقارنات، يمكن الكشف عن نقاط الاتفاق والاختلاف في الرؤى، وهو ما يساهم في تعميق الفهم للموضوع قيد الدراسة. تُبرز هذه المقاربة أيضًا السياقات التاريخية والاجتماعية التي أثّرت على تفكير كل مفكر، مما يتيح رؤية شاملة حول كيفية تطور الأفكار

المبحث الأول: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين

إن مقارنة فكر ابن خلدون مع مفكرين آخرين مثل أفلاطون أو مكيافيلي تُظهر الفروق بين المثالية والواقعية في تحليل الدولة والمجتمع. كذلك، تسهم هذه المقارنة في الكشف عن نقاط القوة والابتكار في فكر ابن خلدون، مثل منهجه في دراسة التاريخ وتحليل دورة حياة الدول، مقابل منهجيات المفكرين الآخرين.

بالتالي، تُعتبر هذه المقارنات وسيلة لتحديد مدى تأثير أفكار كل مفكر على تطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما أنها تساعد في ربط الماضي بالحاضر لفهم أعمق للتحديات المعاصرة من خلال دروس التاريخ وفكر الأجيال السابقة.

المطلب الأول: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين في الإسلام

1-**ابن خلدون والغزالي:** (Ghazali, 1058–1111) العلاقة بين الفلسفة والدين وتأثيرها على المجتمع،هنا مقارنة بين رؤية الغزالي الروحية والإصلاحية التي ركزت على القيم الدينية كأساس للتغيير الاجتماعي، ورؤية ابن خلدون الواقعية التي ركزت على العوامل الاجتماعية والسياسية. والملاحظ أن "أثر الغزالي في تفكير ابن خلدون كبير جداً يصعب على الباحث استقصاؤه، وربما صحّ القوال إن ابن خلدون تأثر بأفكار الغزالي أكثر مما تأثر بغيره من مفكري الاسلام. و حاول ابن خلدون توسيع رأي الغزالي ليشمل مختلف الظواهر الاجتماعية كالملك والجاه والهجرة والتعرّب وغيرها، ويمكن القول إن ابن خلدون كان في هذا يتبع مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" وهو يقرب في ذلك من مكيافللي كما هو معروف ".[1]

[1] سمارا نوري، (من دون تاريخ نشر)، **ابن خلدون والغزالي**، تم الاطلاع عليه في 2025/12/10م .رابط الموقع: https://samaranouri.com

2- **ابن خلدون وابن رشد:** (Ibn Rushd, 1126-1198) العلاقة بين العقل والنقل في تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، و الاختلاف بين تركيز ابن خلدون على الأسباب الاجتماعية والسياسية لدورة حياة الدول، ورؤية ابن رشد الفلسفية التي جمعت بين الدين والعقل لفهم المجتمع. وينظر ابن رشد لفلسفة التاريخ على أنها " تقوم على بناء المجتمع الصالح بالتعاون بين أفراده ومن خلال رعاية الدولة له عبر طرق التحقيق المعرفي... وذهب ابن خلدون على ان الحادثة التاريخية مادة علمية من الممكن ان تنطلق منها عملية البحث في التاريخ والتحقق من صدقها أو كذبها بالاعتماد على خطوات منطق البحث العلمي".[1]

3- **ابن خلدون والماوردي:** (Al-Mawardi, 972-1058) تنظيم الدولة والعلاقة بين السلطة والشريعة، مقارنة بين منهج ابن خلدون التحليلي لدورة حياة الدول والتركيز على العصبية، ورؤية الماوردي للسلطة من خلال دور الشريعة والسياسات الشرعية في الحكم. "ويعتبر كتابه "أحكام السياسة" أو "أحكام الملك" من أهم الأعمال التي وضعت أسسًا للفكر السياسي الإسلامي، حيث تناول فيه كافة الجوانب المتعلقة بالحكم، من شرعية السلطة إلى تنظيم العلاقة بين الحاكم والمجتمع... اعتبر الماوردي أن الولاية لا تتحقق إلا إذا توفرت شروط شرعية محددة، مثل العدالة و القدرة و التقوى".[2]

4- **ابن خلدون والفارابي** :(Al-Farabi, 872-950) المدينة الفاضلة في مقابل الدولة الواقعية، و الفرق بين رؤية ابن خلدون الواقعية للدولة كما هي في الواقع، ورؤية الفارابي المثالية للمدينة الفاضلة التي تعتمد على القيم الفلسفية والأخلاقية.

ويشير الكاتب حميد خلف السعيدي في كتابه "أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون" أن الكثيرين يعتقدون أن "المقدمة" منقطعة الصلة ولكن في الحقيقة هي مرتبطة ويؤكد حضور

[1] حامد عبد الحمزه محمد علي، (2020/10/18)، فلسفة التاريخ بين ابن رشد وابن خلدون.

[2] سالم أمين، (2025/02/14)، **الفكر السياسي عند الماوردي، دراسة في مفاهيم الدولة والحكم**. تم الاطلاع عليه في 2025/05/10م. رابط الموقع: https://nasadrar.com :

فكر الفارابي فيها وأن له اليد العليا في شكل الفلسفة الاسلامية بصورتها الحالية وقد تجلت في ابن خلدون وعمله.[1]

المطلب الثاني: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين الغربيين:

إن مقارنة فكر ابن خلدون مع مفكرين آخرين غربيين مثل أفلاطون أو مكيافيلي تُظهر الفروق بين المثالية والواقعية في تحليل الدولة والمجتمع. كذلك، تسهم هذه المقارنة في الكشف عن نقاط القوة والابتكار في فكر ابن خلدون، مثل منهجه في دراسة التاريخ وتحليل دورة حياة الدول، مقابل منهجيات المفكرين الآخرين.

"يُجَسِّدُ كتاب (مقدمة ابن خلدون) إنجازا علميا متميزا بالنسبة للعلماء الغربيين، لأنه خلق بين ظُهْرَانَيْهِمْ ثورة منهجية وجعلهم يركزون على الجانب العقلاني المنطقي الذي كان مهملا عند أسلافهم، كما أنه يمثل البداية الفعلية لعلم الاجتماع والعمران، إذ إن صاحبه قد وظف فيه مفاهيم متفردة ما زالت لحد الآن محطَّ الاهتمام والبحث في شتى بقاع المعمورة

اِسْتَفَادَ عدد كبير من المفكرين، والمستشرقين، والمؤرخين الغربيين من أعماله، وتأثروا بفكره وانبهروا به، لكنهم انقسموا الى طائفتين متنازعتين حول هذه الأعمال المتفردة:

أ- طائفة معارضة: جرَّدت الرجل من هويته العربية وعقيدته الإسلامية، زاعمة أن العالم العربي والإسلامي لا يستطيع إنجاب عالم من طينة ابن خلدون رغم كثرة النماذج المشرقة كابن النفيس وابن الهيثم والبيروني، الرازي، الكندي، ابن سينا والفارابي

ب- طائفة مؤيدة: اعترفتْ بعلمه، ومجدت أعماله واستشهدت بها في أكبر المحافل، والمجالات والدوريات والمصنفات العلمية والثقافية.[2]

كان ولا يزال ابن خلدون زعيم علم الاجتماع ومنارته في نظر الكثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وقد تدفقت أقلامهم مدرارة حوله ونذكر ما يقوله الدكتور "عبد الجليل غزالة" حيث

[1] **أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون (بدون تاريخ)**. تم الاطلاع عليه في: 2025/04/14 . رابط الموقع: https://www.neelwafurat.com

[2] عبد الجليل غزالة (2016/11/02) تأثير ابن خلدون في العلماء الغربيين. تم الاطلاع عليه في:2025/04/18. رابط الموقع:https://www.anfasse.org

يقول: يُعَدُّ (جاكوب خوليو) أول عالم غربي تأثر بابن خلدون، حيث تتبَّع عام 1636 م في كتابه (رحلات ابن خلدون) فكر هذه الشخصية المسلمة الفذَّة، وقد ترجم (بيير فاتيف) عام 1658م هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية، وفي عام 1767م ترجمه (صامويل مانجر) إلى اللغة اللاتينية. أما (سيلفستر دو ساسي) فقد تطرق في بعض أعماله إلى عدة أبواب وفصول من (مقدمة ابن خلدون)، وقام المؤرخ النمساوي (هامر بورشتيفال) عام 1812م بترجمة بعض كتب ابن خلدون إلى اللغة اليونانية، ونعته بـ "مونتيسكو العرب"، كما أنجز الفيلسوف الفرنسي (ماك كاكين دو سلان) عام 1868م عمل متميزا عن هذا العلامة.

نَشَرَ المؤرخ اليوناني (ديميتري يورغولي) عام 1977م بالعاصمة أثينا كتابا عنوانه (فلسفة التاريخ) ناقش فيه مشكلة المجتمعات البدائية بالاعتماد على أفكار ابن خلدون في هذا المجال، كما قدَّم (جورج فلاخوس) عميد جامعة باندیوس وأستاذ مادة العلوم السياسية عام 1976م كتابا عنوانه (مدخل الي العلوم السياسية) ركز فيه على دور العامل الاقتصادي عند ابن خلدون، ومسيرة حياته الاجتماعية، علاوة على معالجته لموضوع (حبُّ البقاء) لكنه أغفل شرح دور العصبية في ذلك. أبدى هذا الأستاذ الجامعي إعجابه الكبير بابن خلدون، لكنه لم يستوعب عمق فكره وخصائصه ومقاصده، وهذا هو المشكل الذي نجده عند أقلية من العلماء الغربيين الذين لم يدركوا مفهوم ((العصبية)) التي ترتبط بالفضاء الزمكاني في اللسان العربي .

راج اسم ابن خلدون في أكبر الجامعات الغربية التي تهتمُّ بمجالي علم الاجتماع والفلسفة كما شاع منهجه في جامعات أوروبية أخرى في إسبانيا وفرنسا وانجلترا وألمانيا واليونان، وما زالت النقاشات والأطاريح حوله متواصلة لحد اليوم لقد ملأ هذا العلامة المسلم الدنيا ، وشغل العلماء في الغرب المسيحي".[1]

[1] عبد الجليل غزالة. المرجع(الموقع) نفسه.

❖ **ابن خلدون وأفلاطون: رؤية الدولة المثالية في مقابل الدولة الواقعية:** تُظهر مقارنة فكر ابن خلدون مع أفلاطون اختلافًا جوهريًا في رؤيتهما للدولة. ركّز (أفلاطون *Plato*, ق.م 347–427) في كتابه "الجمهورية" على مفهوم الدولة المثالية، حيث يُشكل الفلاسفة الحُكام، ويتحقق العدل عبر توزيع صارم للأدوار الاجتماعية. يعتبر أفلاطون أن الفلسفة والعقل هما الأساس لبناء مجتمع مثالي، بعيدًا عن النزاعات والصراعات التي تُشوّه الواقع.

في المقابل، ركّز ابن خلدون على دراسة الدولة كما هي في الواقع، من خلال تحليل العوامل التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي تؤدي إلى نشوء الدول وسقوطها. يرى ابن خلدون أن الدولة تُبنى على العصبية والقوة التي توحّد المجتمع، مع التأكيد على دورة حياة الدولة (النشأة، النهوض، الانهيار). يقول ابن خلدون: الدولة كيان حيّ يولد وينمو ويموت مثل البشر.[1]

و" لا شک ان المشكلة الأساسية في فلسفة أفلاطون هي مشكلة سياسية من الدرجة الأولى، فلقد حاول أفلاطون إنشاء دولة مثالية يتحقق فيها نوع من العدل والمساواة بين أفراد المجتمع ولقد عالج أفلاطون السياسة بصفة عامة ونظرية الدولة خاصة في عدة محاورات أهمها الجمهورية، والسياسي والقوانين. فإذا كان أفلاطون حاول أن يرسم صورة للمثل العليا كما سمح له خياله فالواقع ان هذه الصورة المثالية ليست سوى محاولة من جانب هذا المفكر لتفادى نواحي النقص التي لاحظها في النظم السياسية القائمة فعلا والتغلب على المساوئ التي رأها في تلک النظم ولإيجاد نظام مثالي كامل تختفي فيه هذه النقائض والمساوئ. ومن الغريب أن أفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق نظام هذه الدولة ".[2]

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص91.

[2] رباب عباس محمد دردير (2016)، **فكرة المثالية والواقعية عند ابن خلدون وافلاطون**. تم الاطلاع عليه في 2025/04/16م. رابط الموقع: https://mobt3ath.com

بينما يسعى أفلاطون إلى تصميم نموذج مثالي بعيد عن الواقع، يركّز ابن خلدون على تفسير القوى الفعلية التي تحكم المجتمعات فهذه المقارنة تُبرز أن ابن خلدون قدّم نهجًا واقعيًا وعلميًا في دراسة الدولة، على عكس النموذج المثالي الذي طمح أفلاطون لتحقيقه.

❖ **ابن خلدون ومكيافيلي: تحليل السلطة والسياسة:** يُعتبر كل من ابن خلدون ونيكولو مكيافيلي مكيافيلي (*Niccolò Machiavelli*, 1469–1527) من أبرز المفكرين في تحليل السلطة والسياسة، ولكن رؤيتهما تختلف بناءً على السياق التاريخي والثقافي لكل منهما. ركز مكيافيلي في كتابه "الأمير" (*The Prince*) على تقديم نصائح عملية للحكام، معتبراً أن الغاية تُبرر الوسيلة في الحفاظ على السلطة. قدم رؤية براغماتية للسياسة تعتمد على القوة والخداع كأدوات شرعية لتحقيق استقرار الدول.

وتباينت رؤى وفلسفات نموذجي ابن خلدون ومكيافيلي حول طبيعة العلاقة بين السياسة والأخلاق، وذلك بحسب المنظور الحضاري والنهضوي لكليهما، وهو ما يبرر ثبات وإصرار ابن خلدون على نموذجه المعرفي الذي يُخضِع الظاهرة السياسية –بكافة أبعادها– للقيم الدينية، بينما اضطر مكيافيلي إلى محاولة الخروج عن النموذج المعرفي للعصور الوسطى، من خلال رفض هيمنة الفكر الكنسي على الظاهرة السياسية، وسعى إلى نهضة مجتمعه عبر إحياء النموذج الروماني، والذي طالما استخدم حكامه وساسته القيم الدينية لخدمة أهداف وغايات السياسة، سعياً إلى تحقيق المصالح العليا للمجتمع.

وبهذا كان ابتعاد مكيافيلي عن القيم الدينية تحرراً وانطلاقاً نحو نهضة أمته، بينما نظر ابن خلدون إلى القيم الدينية باعتبارها المخرج الأساسي لأمته من أزمتها السياسية العميقة والمتجذرة. ولئن مضى كلاهما دون أن يرى تطبيقاً واقعياً لرؤيته، فقد بقيت آثار تلك الرؤى –رغم تباينها– تضيء طريق النهضة في كلا المجتمعين ".[1]

[1] محمد أحمد عبد اللطيف (14نوفمبر 2023)، **الاتجاه الواقعي في فكر ابن خلدون وميكيافيلي، مركز الجزيرة للدراسات.** تم الاطلاع عليه في **2025/04/17م**، رابط الموقع: https://studies.aljazeera.net

في المقابل، ركز ابن خلدون على تفسير السلطة كنتاج للعوامل الاجتماعية والعصبية التي توحّد المجتمع. يرى أن الدولة تنشأ بسبب العصبية وقوة الانتماء، حيث تشكل العصبية أساسًا للحفاظ على التماسك الاجتماعي والسياسي. ويشير إلى أن فساد السلطة والابتعاد عن القيم الاجتماعية يؤديان إلى سقوط الدولة. يقول ابن خلدون: الملك قائم بالسياسة، والسياسة تعني العدالة التي بها تستقيم أمور العمران.[1]

❖ **ابن خلدون ومونتسكيو: دراسة تأثير البيئة والجغرافيا على المجتمعات:** ابن خلدون ومونتسكيو (Montesquieu, 1689–1755) يُعدّان من أبرز المفكرين الذين تناولوا دور البيئة والجغرافيا في تشكيل المجتمعات والدول. ركّز ابن خلدون في مقدمته على تأثير الجغرافيا والمناخ على طبيعة البشر وأخلاقهم، وهو ما ينعكس على تكوين المجتمعات والدول. يرى أن المناطق ذات المناخ المعتدل تُنتج شعوبًا أكثر قدرة على التكيف والتنظيم، بينما المناطق ذات المناخ القاسي تُكوّن شعوبًا تعتمد على البساطة والعصبية. يقول ابن خلدون: إن اختلاف أحوال العمران يعود إلى اختلاف أحوال البيئة والمناخ.[2]

من ناحية أخرى، تناول مونتسكيو هذا المفهوم في كتابه "روح القوانين" (*The Spirit of Laws*)، حيث أشار إلى أن المناخ والجغرافيا يؤثران بشكل مباشر على القوانين والتشريعات داخل المجتمع. على سبيل المثال، يرى أن الشعوب في المناطق الحارة تميل إلى الاستبداد، بينما تكون الشعوب في المناطق الباردة أكثر ميلًا إلى الحرية والديمقراطية.

تُظهر هذه المقارنة أن ابن خلدون قدّم تصورًا أعمق عن تأثير البيئة على دورة حياة الدول، بينما سعى مونتسكيو لتحليل تأثير البيئة على النظم السياسية والتشريعية. هذا التكامل بين أفكارهما يجعل منهما حجر الأساس لفهم العلاقة بين الجغرافيا والسياسة عبر التاريخ.[3]

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص82.

[2] المصدر نفسه، ص45.

[3] **أثر البيئة الطبيعية على المجتمع بين ابن خلدون ومونتسكيو** (بدون تاريخ). **الموسوعة الرقمية العربية**. تم الاطلاع عليه في **2025/04/17م**. رابط الموقع : https://www.tagepedia.org

❖ **ابن خلدون وهيجل: مفهوم التاريخ ودوره في تطور المجتمعات:** ابن خلدون وجورج هيجل (Georg Hegel, 1770–1831)يُعدّان من أبرز المفكرين الذين قدّموا رؤى عميقة عن مفهوم التاريخ ودوره في تطور المجتمعات، لكن مناهجهم وأطرهم الفكرية تختلف. ركّز ابن خلدون على تفسير الأحداث التاريخية من خلال دراسة الأنماط المتكررة في دورة حياة الدول، حيث يرى أن التاريخ خاضع لقوانين طبيعية تحكم نشوء الدول ونهوضها وسقوطها. يقول ابن خلدون: إنّ التاريخ في باطنه نظرٌ وتحقيقٌ، وتعليلٌ للكائنات ومبادئها بعلم دقيق.[1] في المقابل، يرى هيجل أن التاريخ هو سلسلة من الثورات يسخر فيها المطلق (المشيئة الالهية) الأفراد والشعوب لتحقيق النمو والتطور نحو الحرية، ومن ثمة فهو الحركة الدائمة من أجل تحرير الإرادة الإنسانية، انطلاقا من أن التغيير هو مبدأ الحياة والحياة البشرية محكومة بالصراع الذي لا يقوى على حله سوى حركة التاريخ، وهذا معناه أن حالة الاستقرار في المجتمعات البشرية هي غير عادية، ولا تعتبر بالنسبة لهيغل في حالة صيرورة تاريخية.[2] تُبرز هذه المقارنة أن ابن خلدون كان واقعيًا وتحليليًا في تفسيره للتاريخ، بينما كان هيجل فلسفيًا ومثاليًا. كلاهما قدّم رؤى مكملة تُظهر تعقيد الظاهرة التاريخية، مما يجعل فكرهما مصدر إلهام لتحليل الماضي وفهم الحاضر.

❖ **ابن خلدون وأوغست كونت: تأسيس علم الاجتماع وتحليل الظواهر الاجتماعية:** ابن خلدون وأوغست كونت (*Auguste Comte*, 1798–1857) يُعدّان من أبرز الشخصيات في مجال علم الاجتماع، حيث أسس كل منهما إطارًا نظريًا لفهم المجتمعات وتحليل الظواهر الاجتماعية، لكن رؤيتهما تختلف من حيث المنهجية والموضوعات التي ركّزا عليها. يرى ابن خلدون أن المجتمعات تخضع لدورة طبيعية تمر بمراحل النشأة، النهوض، ثم الانهيار. وقد اعتمد في تحليله على دراسة العصبية والعوامل الاجتماعية والاقتصادية التي

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص25.

[2] هيغل، التاريخ وقانون الجدلية (بدون تاريخ) . **تم الاطلاع عليه في 2025/04/10م**، رابط الموقع: https://www.socioclub.net

تؤثر على استقرار الدول. يقول ابن خلدون في مقدمته: العمران البشري لا يتم إلا بتفاعل العناصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعند ضعف أحدها يتأثر الكل.[1] فركّز بشكل خاص على العلاقة بين القوة السياسية والبنية الاجتماعية، مما جعل أفكاره حجر الأساس في تأسيس علم الاجتماع التاريخي.

أما أوغست كونت، فقد وضع الأسس المنهجية لعلم الاجتماع كعلم مستقل، مقسمًا الظواهر الاجتماعية إلى مراحل التطور الفكري (الديني، الفلسفي، العلمي). ركّز كونت على دور العلم في فهم المجتمعات وتطويرها، مشددًا على أهمية التفكير الإيجابي والمنهجي في تحليل الظواهر الاجتماعية، وهوأول من صاغ كلمة " **سوسيولوجيا** " اكتسب علم الاجتماع على يده أبعاده الحقيقية، حينما حدد إطاره العام حيث اسماه "علم دراسة المجتمع"، وعرفه بأنه "علم دراسة قوانين ظواهر المجتمع".[2]

تُظهر هذه المقارنة أن ابن خلدون كان رائدًا في تقديم تفسير شمولي للتاريخ والمجتمعات، بينما ساهم كونت في صياغة علم الاجتماع الحديث كأداة لفهم الظواهر الاجتماعية وتحليلها.

المبحث الثاني:نظرة الفلاسفة والمفكرين إلى ابن خلدون وفكره السياسي

واجه ابن خلدون (*Ibn Khaldun*, 1332–1406) مواقف متباينة من قِبَل الفقهاء وعلماء الدين المعاصرين له. كان لفكر ابن خلدون التحليلي لدورة حياة الدول والعصبية أثر كبير، لكن بعضهم نظر إليه بعين الريبة نظرًا لنهجه الواقعي الذي ركز على التفسيرات الاجتماعية والسياسية، بعيدًا عن الطابع التقليدي المألوف الذي كان يسود آنذاك.

من جهة، كان هناك تأييد لبعض أفكاره حول أهمية العدالة ودور الأخلاق في استقرار الدول، حيث رأى بعض العلماء أن هذه الأفكار تنسجم مع المبادئ الإسلامية التي تدعو

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص89.

[2] حسام الدين فياض (2023/01/14). **اسهامات اوغوست كونت في علم الاجتماع الحديث**، **تم الاطلاع عليه في 2025/04/18م**، رابط الموقع: https://khitabdelta.com

إلى إقامة العدل في المجتمع. من جهة أخرى، انتقد البعض تركيزه على العصبية كعامل رئيسي في بناء الدول، معتبرين أن هذا الطرح قد يُغفل الدور الأساسي للشريعة في التنظيم السياسي والاجتماعي.

هذه المواقف تُظهر التحدي الذي واجهه ابن خلدون في توصيل فكره إلى مجتمع كان يستند بدرجة كبيرة إلى الأطر التقليدية في تحليل السياسة والدولة.

وفقًا للباحث عبد الرحمن بدوي في كتابه "موسوعة المستشرقين يشير إلى أن "ابن خلدون مثّل نقلة نوعية في الفكر السياسي والاجتماعي، غير أن أطروحاته أثارت تحفظات بين علماء الدين في عصره، بسبب منهجه الواقعي الذي لم يعتمد بشكل مباشر على النصوص الشرعية". [1]

تُظهر هذه المواقف التباين في كيفية استقبال الفكر التجديدي لابن خلدون في سياق اجتماعي وثقافي كان يهيمن عليه الطابع التقليدي.

المطلب الاول: موقف معاصريه من المفكرين والساسة لفكره واسهاماته

1- التقدير العلمي: موقف المؤرخين والفلاسفة المعاصرين من إسهامات ابن خلدون

حظي ابن خلدون (*Ibn Khaldun*, 1332–1406) بتقدير كبير من قِبَل المؤرخين والفلاسفة المعاصرين له، خاصةً فيما يتعلق بمنهجه الفريد في دراسة التاريخ وتحليل المجتمعات. كان يُنظر إلى مقدمته كعمل غير مسبوق في مجال التأريخ، حيث وضع أسسًا علمية لتحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية بعيدًا عن السرد التقليدي للأحداث.

كما أشار المؤرخ تقي الدين المقريزي (*Al-Maqrizi*, 1364–1442) إلى أهمية أفكار ابن خلدون في فهم تطور الدول والمجتمعات، حيث قال: إن ابن خلدون قد أبدع في تقديم رؤية تحليلية للتاريخ تتجاوز حدود السرد إلى استكشاف الأسباب والعوامل المؤثرة".[2]

[1] محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي"، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1993، ص344–346.

[2] محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي"، دار الكتب العلمية، 1997، ص112.

كما أثنى الفيلسوف والمؤرخ عبد الرحمن بن خلدون على نفسه في مقدمته، حيث أشار إلى أن عمله يمثل نقلة نوعية في دراسة التاريخ، قائلا: إن هذا العلم مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة.[1]

هذا التقدير العلمي يعكس مدى تأثير ابن خلدون على الفكر التاريخي والاجتماعي في عصره، حيث كان يُعتبر مرجعًا لفهم ديناميكيات المجتمعات والدول.

2- التعامل السياسي: نظرة الحكام والساسة إلى أفكار ابن خلدون ومشاركاته العملية

كان ابن خلدون (*Ibn Khaldun*, 1332–1406) شخصية بارزة في عصره، حيث شغل مناصب سياسية وإدارية في العديد من البلاطات الحاكمة، مما جعله قريبًا من دوائر السلطة. وقد أثارت أفكاره السياسية والاجتماعية اهتمام الحكام والساسة، حيث رأوا في تحليلاته لدورة حياة الدول والعصبية أدوات لفهم ديناميكيات الحكم وإدارة المجتمعات.

على سبيل المثال، عمل ابن خلدون كمستشار سياسي لدى السلطان أبو عنان المريني في المغرب، حيث ساهم في تقديم رؤى حول استقرار الدولة وإدارة شؤون الحكم. كما شغل منصب قاضي القضاة في مصر، وهو ما يعكس تقدير الحكام لفكره ومهاراته الإدارية. يقول الباحث محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي[2] ابن خلدون استطاع أن يدمج بين الفكر النظري والممارسة العملية، مما جعله مصدر إلهام للحكام في عصره.

المطلب الثاني: المواقف النقدية تجاه رؤية ابن خلدون للتاريخ لفهم الحاضر والمستقبل

1- الجدل الأكاديمي: المواقف النقدية تجاه تحليلات ابن خلدون لدورة حياة الدول

أثارت تحليلات ابن خلدون (*Ibn Khaldun*, 1332–1406) لدورة حياة الدول جدلًا واسعًا بين المفكرين والمؤرخين المعاصرين له، حيث اعتبر البعض أن منهجه الواقعي في

[1] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005، ص3.

[2] محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1990، ص212.

دراسة التاريخ يمثل نقلة نوعية، بينما رأى آخرون أن بعض أفكاره قد تكون مبالغًا فيها أو غير متوافقة مع السياقات السياسية والاجتماعية السائدة.

من جهة، أشاد المؤرخ فرج كُندي في مقاله "دورة حياة الدولة عند ابن خلدون" المنشور في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، بمنهج ابن خلدون في استقراء حركة التاريخ، حيث قال: لقد كان ابن خلدون وهو يكتب التاريخ ويصحح وقائعه ويستكشف ظواهر العمران البشري، من خلال دراسته للسيرورة التاريخية، قد وضع أسسًا لتحليل دورة حياة الدول بطريقة علمية.

كما انتقد بعض المفكرين منهج ابن خلدون في التركيز على العصبية كعامل رئيسي في نشوء الدول، معتبرين أن هذا الطرح قد يُغفل دور العوامل الأخرى مثل الدين أو الاقتصاد. في دراسة تحليلية نقدية لفكر ابن خلدون، أشار الباحثون إلى أن نظرية العصبية قد تكون محدودة في تفسيرها لبعض الظواهر الاجتماعية والسياسية.

من جهة، أشاد المؤرخ تقي الدين المقريزي (Al-Maqrizi, 1364-1442) بتحليل ابن خلدون لديناميكيات الدول والمجتمعات، حيث قال في كتابه "السلوك لمعرفة دول الملوك".[1]

لقد أحدث ابن خلدون طفرة نوعية في فهم تطور الدول، لكن طرحه أثار تحفظات بين المؤرخين بسبب تقديمه للعصبية كآلية رئيسية في نشوء الحكم.

من جهة أخرى، انتقد بعض علماء عصره افتقار منهجه للتفسير العميق للدور الأساسي للدين في نشوء واستقرار المجتمعات. الباحث عبد الرحمن بدوي في كتابه "شخصية ابن خلدون وأثره في الفكر العالمي.[2] يقول: على الرغم من الإبداع الواضح في تحليل ابن خلدون لدورة حياة الدول، إلا أن افتقار تفسيره للدور الديني أثار نقاشًا أكاديميًا حول شمولية نظريته. تُظهر هذه الآراء النقدية أن فكر ابن خلدون كان موضع جدل واسع النطاق بين المؤرخين والمعاصرين له، مما يعكس تأثيره البارز في تطوير الفكر الاجتماعي والسياسي.

[1] محمد عابد الجابري. العقل السياسي العربي. دار الكتب العلمية، ط1، 1997، ص112.

[2] محمد عابد الجابري. المرجع نفسه، ص344-346

2-دراسات وبحوث أكاديمية غربية لابن خلدون وفكره

أ- تأثيره في العلماء الإسبان

يُنعت الفيلسوف الإسباني الكبير "خوسيه أورتيغا أي جاست" ابن خلدون بفيلسوف التاريخ الإفريقي، كما يرى أن "المقدمة" تعدُّ من حيث الزمن أول كتاب يؤلَّفُ في مجال فلسفة التاريخ.

يذكر المستشرق "بونس بويخس" أن عبد الرحمان ابن خلدون يمثل شخصية متميزة في كتابة "التاريخ الفلسفي" القديم. أما المستشرق "ريبيرا" فيرى أن هذا الرجل العربي قد أنجز أعظم إنتاج تاريخي في العلوم الإسلامية، ويؤكد المؤرخ "رافائيل ألتاميرا" أن كتاب "المقدمة" قد وضع أسس نظرية الحضارة الفعلية الشاملة، كما يسهب في تقدير ابتكارات ابن خلدون وقيمته العلمية ، وقوته العقلية، وابتكاره الهائل.

يُصنف "استيقان كلزيو" ابن خلدون ضمن رواد فلاسفة التاريخ والاقتصاد والاجتماع، لأن نظريته عن حياة المجتمع قد جعلته من أوائل فلاسفة التاريخ، كما أن تركيزه على الدور الذي يلعبه العمل، والملكية، والأجور قد خوَّله أن يصبح أحد مؤسسي علم الاقتصاد، علاوة على ريادته في اكتشاف مبادئ العدالة الاجتماعية، والاقتصاد السياسي في القرون الوسطى متجاوزا بذلك العالم (كونسيدران 1808-1893)، و(كارل ماركس 1818- 1883) و(باكونين 1814-1867)".[1]

ب- تأثيره في العلماء الألمان

يرى الباحث الأكاديمي (ويفرد ناتانيل شميث) أن ابن خلدون يمثل أكبر مؤرخ اجتماعي وفيلسوف، وقد وازنَ بينه وبين عدة مؤرخين عالميين أمثال (تيودور) الصقلي و (نقولا) الدمشقي، و (تروجويومبيو) أحد كبار مؤرخي القرن الأول الميلادي، و(جاتيرر) و (شلستر) اللذين يعدَّان من مشاهير المؤرخين في القرن

[1] أ. د. عبد الجليل غزالة. مرجع (موقع) سابق.

18م، كما يؤكد هذا الباحث أن ابن خلدون يعدُّ مكتشف ميدان التاريخ الحقيقي، لأنه أول من عالجه كعلم يختصُّ بدراسة الحقائق . إن هذا الرجل يمثل فيلسوفا مسلما متميزا يضارع (أوجست كونت)، و(توماس بكل)، و (هربرت سبنسر)".[1]

ج- تأثيره في العلماء الأمريكيين

درس علماء الاجتماع الأمريكي أمثال (جورج ميد) و (بارسونز) و(رو برت بارك) و(وليام أجبرن) الجماعات العرقية التي تطرح مشكلات اجتماعية في أمريكا كالانحرافات السلوكية، والمخدرات وجنوح الأحداث والسلوكيات الشاذة متأثرين بآراء ابن خلدون وموضوعاته التي ساعدتهم على استخدام المنهج الإحصائي والوصفي الكمي لدراسة الحركات النسوية وحقوق المرأة، كما أنهم اعتمدوا على النظريات قريبة المدى التي تعالج سلوك الفرد والجماعات الصغيرة، والأسرة، والعصابات، والأنشطة الترفيهية مستخلصين من منهجه الاجتماعي عدة موازنات علمية ساهمت في التمييز بين العولمة الجديدة والقديمة، علاوة على استفادتهم من التقنيات الحديثة ووسائل الاتصال السريعة والإعلام، وتأثيرها في علاقات الناس.

عالج (ناثانيل سميث) الأستاذ الباحث بجامعة (كورنيل) في أحد أعماله الصادرة عام 1930 م شخصية ابن خلدون، حيث يرى أن هذا الرجل يمثل مؤرخا فيلسوفا وعالم اجتماع بارز ، كما تطرق هذا الباحث إلى رحلات ابن خلدون في الديار الإسبانية.

قدم **(رونالد ريجان)** في إحدى ليالي شتاء 1983م للأمريكيين سياسته الاقتصادية الجديدة التي عرفت باسم "اقتصاديات العرض Supply Side Economics" ، واستشهد بمقولة ابن خلدون المعروفة (إن الظلم مؤذنٌ بخراب

[1] أ. د. عبد الجليل غزالة. مرجع (موقع) سابق.

العمران)، وأردف أن (الظلم هو جباية الضرائب الفادحة من المواطنين، لأن ذلك يصرفهم عن مضاعفة جهودهم في الإنتاج والتجارة والكسب))".[1]

4-الأفكار والمفاهيم المؤثرة في العلماء الغربيين

تتنوع هذه الأفكار والمفاهيم، إذ إن جمهرةً منها ترد منسقة في كتاب (المقدمة) من أهمها مفهوم (الدولة) الذي يختلف عنده شكلًا ومضمونًا عن مفهوم (الدولة القومية) المعاصرة عند العلماء الغربيين الذين يركزون في وجودها على سلطان القانون الدولي بالدرجة الأولى. يتعامل ابن خلدون مع مفهوم الدولة كإنسان تضبطه نظرة عضوية، لكن قانون الغاب والقوة هو الذي يتحكم في علاقات هذه الدولة مع غيرها.

لقد ركّز هذا العلاَّمة على العلاقة الواضحة بين القوة الذاتية للدولة وأمنها، فهي ترتبط لديه بقوة العصبية المتعددة، والمال والسلاح والبداوة. وقد أشار إلى أن مفهوم العصبية يتجلَّى في تماسكها وعدم التنازع بين قادتها، كما أكد على دور الإيمان في بناء الدولة الإسلامية.[2]

[1] أ . د . عبد الجليل غزالة. مرجع (موقع)سابق

[2] المرجع نفسه.

خاتمة

خاتمة

إن فكر ابن خلدون (*Ibn Khaldun*, 1332–1406) يُظهر بوضوح عمق تأثيره واستمرارية أفكاره في مجالات السياسة والاجتماع والتاريخ، سواء في عصره أو في الفكر السياسي المعاصر. لقد استعرضنا المقارنات بين رؤيته الواقعية وأفكار الفلاسفة والمفكرين المسلمين وغير المسلمين، مثل أفلاطون، مكيافيلي، مونتسكيو، والغزالي، حيث تم تسليط الضوء على الفوارق والروابط بين النهج المثالي والتحليل الواقعي الذي تبنّاه ابن خلدون.

كما ناقشنا مواقف معاصريه من شخصه وفكره، بين الإشادة والنقد، حيث أثارت منهجيته العلمية والواقعية الجدل بين الفقهاء والمؤرخين.

وعلى الرغم من التحديات، كان لفكر ابن خلدون تأثير واسع تجاوز عصره ليصبح ركيزة أساسية لدراسة علم الاجتماع السياسي الحديث وتحليل الدولة والعلاقات الاجتماعية.

وفي الختام، تناولنا أثر ابن خلدون على الفكر السياسي المعاصر، حيث باتت نظرياته حول العصبية ودورة حياة الدول إطارًا مرجعيًا لتحليل الديناميكيات السياسية والاجتماعية.

ولهذا يعتبر فكر ابن خلدون يُجسد مزيجًا فريدًا من التحليل الاجتماعي والتاريخي، مما يجعل إرثه الفكري جسرًا بين الماضي والمستقبل السياسي.

ومن خلال دراستنا للفكر السياسي عند ابن خلدون توصلنا إلى عدة نتائج اهمها:

1- يمثّل الفكر السياسي عند ابن خلدون نموذجًا تحليليًا رائدًا، يمكن توظيفه في فهم السياسات الحديثة، خاصة إذا أُعيد تأويل مفاهيمه في ضوء السياقات المعاصرة.

2- نظرية العصبية عند ابن خلدون تحتفظ بقدرتها التفسيرية لفهم نشأة الدولة وسقوطها، خصوصًا في المجتمعات ذات البُنى التقليدية أو الهويات الجماعية.

3- مفهوم العمران عند ابن خلدون يُشكل أداة لفهم تطور الدولة وتحولاتها من النشأة إلى الازدهار فالانهيار، خاصة في فترات الأزمات الاقتصادية أو ضعف المؤسسات.

4- الفكر الخلدوني أثّر في عدد من المفكرين والفلاسفة السياسيين، مثل أرنولد توينبي، الذي اعتبره مؤسسًا مبكرًا لعلم الاجتماع التاريخي.

5-توفر مفاهيم العصبية والعمران والسلطة أدوات فعالة لتحليل الواقع السياسي المعاصر، مثل تحول السلطة، تفكك الأنظمة، أو شيوع الفساد والترف.

6-فلسفة ابن خلدون السياسية تتميّز بالتكامل والشمولية، إذ تتداخل فيها السياسة مع الاجتماع والدين والاقتصاد، ما يمنحها عمقًا تفسيريًا واسعًا.

7-السياق التاريخي والاجتماعي الذي عاشه ابن خلدون أسهم في بلورة رؤيته الواقعية والناقدة تجاه الدولة والسلطة، مما أضفى على فكره طابعًا يتجاوز عصره.

8-العلاقة بين العصبية والسلطة والدولة في فكر ابن خلدون تُعد قانونًا اجتماعيًا عامًا، لا يقتصر على وصف التاريخ الإسلامي، بل يمكن تطبيقه على تحولات الأنظمة السياسية في مختلف الأزمنة.

9-يمكن اعتبار فكر ابن خلدون السياسي نواة مبكرة لعلم الاجتماع السياسي، ونموذجًا أصيلًا لفهم ديناميكيات السلطة والمجتمع في مختلف الحقب والعصور.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1- ابن خلدون عبد الرحمان، **المقدمة**، دار يعرب، دمشق، طبعة محققة، 2005.

المراجع

1- أبو خلدون الساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون.

2- أبو يعرب المرزوقي، **الإجماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، الدار العربية للكتاب، 1983.

3- إدريس خضير، **التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1992.

4- أديب أسحق، أضواء على التعصب، دار أمواج، (د ط)، بيروت، لبنان، 1993.

5- إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عمار، دار العلم للملايين، المادة: "عصب"، ج1، ط4، بيروت، لبنان، 1987.

6- إيميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع** (تقديم عبد الرحمان بوزيد)، طلع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط2، 1990.

7- البشير قلاتي، **الفكر الخلدوني وأزمة المجتمع العربي المعاصر ثلاثية التـرف، الظلم والثورة**، جامعة الأمير عبد القادر، (د س)، قسنطينة، الجزائر.

8-بشير مقلاتي، **هكذا تكلم مالك بن نبي**، مكتبة إقرأ، الجزائر، 2007، ط1.

9- بن ناصر محمد، **مدخل إلى علم السياسة للمناهج والتحليل**، دار الهدى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2018.

10- بوحنية قوي، **الفكر السياسي الإسلامي من النص إلى التاريخ**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016.

11- بوراس يوسف، **الفكر السياسي عند مالك بن نبي**، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، صنف 470/4- الإيداع القانوني 2013/3457.

12- الجابري محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

13- جهاد تقي صادق، **الفكر السياسي العربي الإسلامي**، دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، ط1، جامعة بغداد، العراق، 1993.

14- حسن إسماعيل، **الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون**، دار الفارابي، بيروت، 2007.

15- حلاق وائل، **الدولة المستحيلة**، نيويورك، جامعة كولومبيا، 2013.

16- د/الصغير بن عمار، **الفكر العلمي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط3، 1983.

17- د/عبد الغني مغربي محمد الشريف بن دالي حسين، **الفكر الاجتماعي الخلدوني**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1986.

18- رياض عزيز هادي، **مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون**، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد الثالث، بغداد، العراق، 1977.

19- زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والنشر والتوزيع (د ط)، القاهرة، مصر، 1989.

20- زيوش حورية، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، منشورات جامعة الجزائر، الطبعة الأولى، 2020.

21- صلاح الدين بسيوني رسلان، **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، الدار العربية للنشر والتوزيع، (د ط)، القاهرة، مصر، 1999.

22- العروي عبد الله، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1981.

23- علي أسعد وطفة، **التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2002.

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

25- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 1972.

26- غليون برهان، **نقد السياسة، الدولة والدين**، بيروت، دار الطليعة، 1993.

27- فؤاد عبد المنعم أحمد، **ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام**، دار الوطن، الرياض، 1417هـ، ط1.

28- فيروز عثمان صالح، **الخلافة والعصبية والملك عند ابن خلدون**، مجلة دراسات إسلامية، جامعة الخرطوم، السودان، السنة الأولى، العدد 01، 2008.

29- كيبل جيل، **جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي**، لندن، دار النشر هارفارد، 2000.

30- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1992.

31- مصطفى سامي النشار، تطور الفلسفة السياسية، الدار السعودية، (د ط)، القاهرة، مصر، 2005.

32- نعيمة بغدادي باي، **مفهوم السياسة والأخلاقيات السياسية عند المفكر مالك بن نبي**، رسالة ماجيستر، غير مطبوعة.

33- p, u , f, nassif nassar: lapensee realisted ibnkhaldoun، باريس، 1967.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات	الصفحة
شكر وعرفان	
إهداء	
مقدمة.....	أ–ي
الفصل الأول: الإطار النظري والمنهجي للفكر السياسي	
المبحث الأول: مفهوم الفكر والعلم والسياسة.....	12
المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي الفكر والعلم والسياسة.....	12
المطلب الثاني: الفكر السياسي الإسلامي (الفلسفة السياسية).....	16
المبحث الثاني: الأسس النظرية والمنهجية في فكر ابن خلدون من علم العمران إلى الفكر السياسي	22
المطلب الأول: علم العمران البشري.....	22
المطلب الثاني: خصائص الفكر السياسي عند ابن خلدون (الواقعية، التاريخية، الشمولية).....	37
الفصل الثاني: نظريات الدولة عند ابن خلدون وتطبيقاتها في دراسة نظم الحكم الحديثة	
المبحث الأول: ماهية الدولة عند ابن خلدون	47
المطلب الأول: مفهوم الدولة.....	47
المطلب الثاني: الدورة التاريخية للدولة عند ابن خلدون.....	49
المبحث الثاني: أسس قيام الدولة	56
المطلب الأول: العصبية وضرورة الاجتماع البشري.....	56

المطلب الثاني: المال من دعائم الدولة.....	62
المطلب الثالث: الأخلاق متممة للملك.....	65
المبحث الثالث: أسباب سقوط الدولة.....	72
المطلب الأول: فساد العصبية.....	72
المطلب الثاني: الانغماس في الترف	74
المطلب الثالث: الظلم سبب في خراب العمران.....	77
الفصل الثالث: نقد وتقييم الفكر السياسي عند ابن خلدون	
المبحث الأول: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين	83
المطلب الأول: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين في الإسلام	83
المطلب الثاني: المقارنة بين ابن خلدون وبعض المفكرين الغربيين	85
المبحث الثاني: نظرة الفلاسفة والمفكرين إلى ابن خلدون وفكره السياسي.....	92
المطلب الأول: موقف معاصريه من المفكرين والساسة لفكره وإسهاماته	93
المطلب الثاني: المواقف النقدية تجاه رؤية ابن خلدون للتاريخ لفهم الحاضر والمستقبل	94
خاتمة	100
قائمة المصادر والمراجع	

ملخص الدراسة

تهدف هذه المذكرة إلى دراسة الفكر السياسي عند ابن خلدون من خلال تحليل أفكاره كما وردت في مقدمته وكتابه "العبر". وتكشف الدراسة عن رؤيته الواقعية لطبيعة الدولة، نشأتها وسقوطها، حيث أبرزت كيف استطاع ابن خلدون، من خلال تأمله العميق في عصره، أن يضع نظرية سياسية متكاملة تقوم على مفهوم العصبية كعنصر محوري، إلى جانب فكرة الدورة التاريخية التي تمر بها الدول من النشوء والازدهار إلى الانهيار.

كما توضح المذكرة شمولية فكر ابن خلدون، واتساع رؤيته لتشمل السياسة والدين والاقتصاد والاجتماع، وهو ما جعله من المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع السياسي كما يُعرف اليوم. وتخلص الدراسة إلى أن ابن خلدون سبق عصره في تشكيل أفكاره، والتي لا تزال تحتفظ بقدرتها على تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية حتى اليوم.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، الفكر السياسي، العصبيّة، السلطة السياسية، الدورة التاريخية.

This thesis aims to explore the political thought of Ibn Khaldun by analyzing his ideas as presented in his Muqaddimah and his book Kitab al-‘Ibar. The study reveals his realistic perspective on the nature of the state, its rise, and its fall. It highlights how Ibn Khaldun, through his deep contemplation of his era, was able to formulate a comprehensive political theory centered around the concept of ‘asabiyyah (social cohesion), along with the idea of a historical cycle that states undergo—from emergence and prosperity to eventual decline.

The thesis also demonstrates the breadth of Ibn Khaldun’s thought and the integrative nature of his vision, which encompassed politics, religion, economics, and society. This holistic approach positioned him as a foundational figure in what is today known as political sociology. The study concludes that Ibn Khaldun was ahead of his time, and his ideas continue.

Keywords: Ibn Khaldun, political thought, fanaticism, political power, historical cycle.