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

الموضوع

العصبية عند ابن خلدون

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطلبة:
شيرين عطاء الله

إشراف الأستاذ:
الربيع لصقع

السنة الجامعية: 2018/2017

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

اللهم لك الحمد والشكر على هذه النعمة حمدا كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك
فشكرا لله تعالى الذي أرادنا أن نكون في هذا المقام ونصل إلى ما نحن عليه الآن
كما أتوجه بشكري إلى الوالدين الكريمين
قوله سبحانه وتعالى: "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا "
ثم أتوجه بالشكر والتقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور لزقع الربيع على صبره وتشجيعه لنا
يقول النبي صل الله عليه وسلم : "فضل العالم العابد كفضل القمر على سائر الكواكب"
الشكر والتقدير لك ياأستاذي الفاضل الذي سمح لنا بالسير على المنهج السليم أطال الله عمره
ومد علمه ووسع فكره.

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى: (وقُلْ اِعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ) سورة التوبة، الآية.105.

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ..... ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ..... ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك

ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ..... ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك

الله جل جلاله

.. إلى نبي الرحمة ونور العالمين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى من بلغ الرسالة و أدى الأمانة ... ونصح الأمة.

إلى من علمني النجاح و الصبر ..إلى من تعب وسهر الليالي لكي يرى ثمرة جهده أمام عينيه (أبي)

إلى التي دمي من دمها وروحي من روحها، إلى التي تربيت في أحضانها وسقتني من أنهار حنانها إلى الغالية أطال الله في عمرها (أمي)

إلى سندي وقوتي وملاذي بعد الله سبحانه وتعالى ... إلى من آثروني على أنفسهم ... إلى من علموني علم الحياة إلى من أظهروا إلى كل ما هو أجمل في الحياة إخوتي

إلى صديقاتي كل باسمها

مقدمة

احتلت العصبية حيزا مهما في الفلسفة السياسية، فهذه الأخيرة من المواضيع التي شغلتها هو موضوع العصبية، حيث كانت متداولة بين فلاسفة علم الاجتماع فقد كان البارون دوسلان عندما نقل مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية–قد ترجم كلمة العصبية بتعبير Esprit de corps إن هذا التعبير يدل في الأصل على "روح التكاتف الذي يظهر بين الأشخاص المنتمين إلى المهنة الواحدة"، غير أننا نلاحظ في الوقت نفسه، أن التعبير الذي ترجم به البارون دوسلان كلمة العصبية، قاصر عن مقابلة مقاصد ابن خلدون مقابلة كافية ولقد لاحظ "غوتية–الأستاذ في جامعة الجزائر-هذا التقصير فاقترح لذلك، استبدل التعبير المذكور بتعبير آخر هو Esprit de clan، إن هذا التعبير يدل في الأصل–على روح التكاتف الذي يظهر بين أفراد القبيلة الواحدة أو الطائفة الواحدة".

نحن لا نشك أن التعبير الذي اقترحه غوتيه أقر إلى معنى العصبية من التعبير الذي كان قد اختاره البارون دوسلان في ترجمة المقدمة، ومع هذا نعتقد أن هذا التعبير أيضا قاصر على أداء المفهوم الذي قصده ابن خلدون، نحن نسلم بأن العصبية في أصلها نوع من Esprit de clan غير أننا نلاحظ في الوقت نفسه أن ابن خلدون لم يتحمل هذه الكلمة بمعناها اللغوي البحث، بل استعملها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، لأنه أدخل في نطاق مفهوم العصبية كثيرا من أنواع الروابط الاجتماعية، والظواهر التكاتفية ولهذا السبب يحق لنا القول إن نظرية ابن خلدون في العصبية، هي بمثابة محاولة جزئية لدراسة الرابطة الاجتماعية Le lien social بوجه عام، والتكاثف الاجتماعي Esprit de corps بوجه خاص.

إشكالية الدراسة:

وللإحاطة بالموضوع من أجل دراسته حاولت الإجابة عن كثير من الإشكاليات والتساؤلات وهي كالآتي:

كيف نظر ابن خلدون للعصبية؟ وما هي الأسباب والشروط المؤدية لفعالية العصبية في رأي ابن خلدون؟ وما هي العوامل التي تؤدي إلى فسادها؟ كيف تعمل العصبية في تحويل السلطة البدوية إلى سلطة حضرية؟ كيف نظر ابن خلدون للدولة بناءا على واقعه السياسي الذي عاشه؟ وما هي قوانين قيام الملك أو الدولة؟ وما هي العلاقة التي تجمع كل العصبية والملك؟ والدور الذي تقدمه العصبية؟ وكيف تحدد العصبية عمر وهرم الدولة في نظر ابن خلدون؟.

أهمية الدراسة:

تتلخص أهمية موضوعنا في الرؤية الفلسفية لدى ابن خلدون والتي تتمحور حول بعد جديد منفرد بآرائه.

أهداف الدراسة:

أما فيما يخص الأهداف تهدف هذه الدراسة إلى محاولة التنقيب على فحوى الفكر السياسي الخلدوني حول العصبية والدولة.

دوافع الدراسة:

وبما أن وراء كل عمل دافع فقد دفعني لاختيار هذا الموضوع الفلسفي دوافع عديدة منها الذاتية والموضوعية، أما الذاتية تتمثل في دراستي للموضوع في أحد البحوث التي قدمت في المسار الدراسي في مقياس الفلسفة السياسية وتوفر المصادر والمراجع الكثيرة فيه التي تبسط الفهم مع الشرح والتحليل، أما الموضوعية فابن خلدون يعد من العلماء الكبار الذين قدموا إسهاما كبيرا في فهم التركيبة التي يتركب بها المجتمع.

منهج الدراسة:

ومن أجل دراسة هذا الموضوع عمدت لاستعمال المنهج التحليلي

أما بالنسبة للدراسات السابقة فقد استفدنا من دراسة محمد عابد الجابري الذي أخذ من تعليقه عن العصبية، ودراسة عبد الواحد وافي الذي حقق مقدمة ابن خلون ودراسة أخرى أيضا تم التعرض إليها في محتوى الدراسة.

خطة البحث:

ولقد شملت هذه الدراسة خطة ضمت ثلاثة فصول وهي كالآتي: تناولنا في الفصل الأول من هذه الدراسة فكرة العصبية عند ابن خلدون على أربعة مباحث، المبحث الأول أدرجنا فيه ماهية العصبية وأنواعها أما المبحث الثاني أدرج فيه علاقة العصبية بالدين والمبحث الثالث الذي تضمن شروط فعالية العصبية، والمبحث الرابع أسباب فساد العصبية.

أما الفصل الثاني فيحمل عنوان فكرة الدولة عند ابن خلدون ويشمل هو الآخر على ثلاث مباحث، المبحث الأول ماهية الملك، والمبحث الثاني تضمن أنواع الملك والمبحث الثالث قوانين قيام الملك الذي ذكر فيه عدة عناصر تشكل الملك فقد تعرض هذا المفكر إلى الجانب السياسي للعصبية من كل أبعاده، متطرقا لذلك إلى دراسة الدولة وإعطاء كامل الاهتمام من خلال دراستها وإبراز الدور الذي لعبته العصبية في تشكلها، ومن الأفكار التي أودعها ابن خلدون هي التحدث عن العصبية وعوامل وأسباب فعاليتها وكذلك فسادها وعلاقتها بالملك والسلطة، مفصلا فيها في كتابه المقدمة، وبهذا حاولت دراستنا أن تقدم صورة عن أسس ومقومات الدولة عند ابن خلدون معتمدين في المقام الأول على نصوصه نفسها.

أما الفصل الثالث والأخير فيتمثل في علاقة العصبية بالملك عند ابن خلدون ويشمل على أربعة مباحث، المبحث الأول من البداوة إلى الحضارة فرؤية ابن خلدون في هذا المبحث في كيفية الانتقال من حياة البدو إلى حياة الحضر، أما المبحث الثاني تطرقنا فيه إلى أطوار الدولة وخاصية كل طور من الأطوار والمبحث الثالث عسر الدولة ومرحلة هرمها والمبحث الرابع دور العصبية، لتنتهي الدراسة إلى استخلاص مجموعة من النتائج التي تم الوصول إليها.

الفصل الأول

فكرة العصبية عند ابن خلدون

الفصل الأول: فكرة العصبية عند ابن خلدون.

تمهيد:

يولي ابن خلدون في دراسته للعصبية وبيان الأساس الذي تقوم عليه، عناية كبيرة ويعتبر لفظ العصبية من الألفاظ التي وجدت من قبل ظهور الإسلام، لكن كان معناها يختلف عن المعنى الخلدوني إلا أنه ربط مفهومها بالمفهوم الإسلامي بغرض العمل والتعاون وفي دراستنا هذه سنتطرق إلى مختلف التعريفات التي حددت للعصبية من قبل الكتاب الذين حللوا مفهوم العصبية عند ابن خلدون وسنعمل على توضيح هذا المفهوم من خلال وضع مجموعة من التساؤلات والإجابة عنها وهي كالآتي ما المقصود بالعصبية لغة واصطلاحا وما هي أنواعها وعلاقتها بالدين وما هي مختلف الشروط فعاليتها وأسباب فسادها؟

المبحث الأول: مفهوم العصبية وأنواعها.

بين ابن خلدون من خلال مقدمته ماذا يقصد بالعصبية فقد اهتم اهتماما بالغا ومن هذا يمكن تحديد المفهوم اللغوي للعصبية وكذلك الاصطلاحي الذي قدمه مختلف الكتاب المفسرين للعصبية عند ابن خلدون لهذا نتعرض للتعريف اللغوي والاصطلاحي لها.

أولا: التعريف اللغوي للعصبية.

في اللغة العربية جاء معناها لغة أن يدعوا الرجل إلى نصرة عصبته والتألب معهم على أن ينالهم، ظالمين كانوا أو مظلومين، وقد تعصبوا عليهم إذ تجمعوا، فإن تجمعوا على فريق آخر قيل تعصبوا،[1] وليست كلمة عصبية من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون فلقد كانت شائعة الاستعمال في اللغة العربية فالتعصب من العصبية، كما تطلق على ذوي القربى "اسم العصبية" وهذه الكلمة تمت بصلة الاشتقاق إلى كلمة "العصب" بمعنى الشد والربط وكلمة "العصابة" بمعنى الرابطة كما أنها تسمى الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك من التعاضد وتشيع اسم العصبية،[2] وبالتالي فالمتعصب لشيء بالمعنى اللغوي العام هو

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (عصب)، دار معارف، القاهرة، ص2966.

[2] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم النظرية الخلدونية في الفكر الإسلامي)، ط6، بيروت، 1994، ص166.

المتصف بالميل الشديد إليه، وهذا المعنى كان من الممكن أن يطلق على اسم المتعصبين على كهنة الآلهة القديسة الذين كان من عاداتهم في عبادتهم أن يعتريهم هذيان يحملهم على طعن أجسامهم حتى يسيل الدم منها، وخطرة أخرى في الاتجاه نفسه تجعل المتعصب يسخر عقله لهواه، ويجد في نصرة رأيه بالعنف ويضيف عن المناظرة بالحق، فالتعصب إذن نقيض الحرية والتسامح.[1]

ثانيا: التعريف الاصطلاحي.

عرف ابن خلدون العصبية بأنها "هي النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة".[2] ومعنى هذا أن الأصل في العصبية القرابة من النسب أي تكون في أهل النسب الواضح وفي من صاهرهم أو انتسب إليهم بالولاء أو الحلف ولكن النسب لا قيمة له في العصبية إلا إذا كان به رابطة مصلحة.[3] وهذا ما تحدث عنه ابن خلدون في مقدمته في قوله صلى الله عليه وسلم "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم" بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة إذ أن "النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في الوصلة والالتحام".[4] ويجب أن نفهم كلمة وهمي عند ابن خلدون بمعنى رمزي فالنسب وظيفته رمزية ليس لها أساس عرفي في الدم أو الدماغ وتقتصر وظيفته على تحقيق التماسك الاجتماعي بين أفراد القبيلة الواحدة، فهو بنية رمزية اجتماعية تمارس نوعا من القيم على ذوات الأفراد، وإذا زالت منه النعرة والتماسك عند الشدائد فقد النسب معناه وصار من أعمال اللهو المنهي عنها،[5] ومن هذا الاعتبار معنى قولهم "النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر" بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار

---

[1] أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات (قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات)، عالم المعرفة، الكويت 2006م، ص55.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، ط1، الدار البيضاء، 2005، ص207.

[3] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط1، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1972، ص697.

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، نفس المصدر، ص208.

[5] سعيد الغانمي، العصبية والحكمة (قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون)، ط1، دار الفارس، بيروت، 2006، ص133.

في قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفت النعرة التي تجمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ.[1] والنسب عند ابن خلدون حتى ولو كان صحيحا فهو غير مهم، فالمهم عنده العصبية لأن فائدة النسب وثمرته إنما هي "العصبية للنعرة والتناصر" وسر العصبية هو "ثمرة النسب وتعديد الآباء" فعندما تكون العصبية قوية يكون النسب أوضح.

فالعصبية أو العصبة التي يقصدها ابن خلدون لا تعني مطلق الجماعة وإنما الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم أو رابطة الحلف أو الولاء بالإضافة غلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتم التفاعل الاجتماعي، وتبقى مستقرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم فينشأ بين أفرادها شعور يؤدي إلى المحاماة والمرافعة وهم يتعصبون لبعضهم البعض حينما يكون هناك داع للتعصب، والتعصب لغة كما قلناه يعني التجمع ولكنه هنا لا يعني التجمع الحسي، بل التجمع "المعنوي" إذا صح القول، إنه بعبارة أخرى شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبة بفنائه فيها فناء كليا، إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته ويتقمص شخصية العصبية، إن هذا "الوعي العصبي" الذي يشد أفراد العصبة إلى بعضهم ويجعل منهم كائنا واحدا هو العصبية بذات، فالعصبية إذن هي رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولائك الأفراد،[2] يشتق محمد عابد الجابري مقولة "الشعور العصبي" لإيضاح فكرة العصبية وارتباطها بالعصبة، والشعور العصبي هو شعور الفرد بأن ما يصيب العصبة يصيبه، فمصيره محكوم بمصير العصبة، ولذلك فهو على استعداد دائم لتجسيد هذا الانتماء للعصبة، وهو شعور يفقده فرديته، لأنه في هذه الحالة يتقمص شخصية العصبة الجماعية، غير أن هذا الشعور يظهر إلا عندما تتعرض العصبة للخطر.[3]

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، ج1، ط7، دار نهضة، مصر، 2014، ص482.

[2] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص168.

[3] سعيد الغانمي، العصبية والحكمة، مرجع سابق، ص138-139.

فقد رأى ابن خلدون في العصبية بأنها تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة أو أي جماعة أخرى مع بعضهم، وتجعلهم يتعاونون ويتكاتفون في الشدة والرخاء، ولاحظ ابن خلدون أن هذه العصبية تكون قوية كل قوة في البداوة وهي السبب الأبرز في التنازع بين القبائل المختلفة.[1]

ويعتبر الحبابي أن العصبية عند ابن خلدون هي الروابط الدينامية والروح العشائرية القائمة على لحمة الدم، إنها الأساس الذي تنبني عليه سياسيا ومجتمعيا كل العلاقات بين المنسوبين إلى قبيلة واحدة، والقوة التي تتلاحم بها مجموعة من القبائل لتحتمي وتقوي شوكتها، وهي قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمركز القبلي وتجعله يلتف حول رئيس عسكري أو سلطة أسرية اللبنة الأولى لقيام الدولة،[2] ومعنى هذا أن علاقات القرابة ودم هو ما يعطي الحيوية والدينامية للعصبية كشكل شائع من العنف منوط بوظيفة إرساء قواعد السيطرة والحكم.[3] ويرتدي مفهوم العصبية عند ابن خلدون رداءين يأخذان معنين مختلفين المعنى الأول (هو شعور التضامن الناشئ على أساس علاقات الدم ورابطة القرابة المشروطة بجملة من الأسباب ذات الطابع المادي، وثانيها: الحزب) إلا أن العصبية أصبحت في الفترة الأخيرة التي أخضعها ابن خلدون لدراسة المجتمع العربي المغربي آنذاك تميل على أن يقتصر دورها على القيام بوظيفة القاعدة لسلطة الحاكم والقوة التي تنشأ الدولة.[4] فابن خلدون لم ينظر إلى العصبية من حيث هي رابطة دموية في إطارها تتشكل القبيلة الغالبة على المجتمعات التقليدية، بل نظر إليها من حيث تحولها في بعض الحالات إلى مركز قوة اجتماعية، تسمح لها بالغلبة وافتكاك السلطة ويعتبر أن أي مجموعة

[1] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، ص161.

[2] محمد الحبابي، الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، ترجمة فاطمة الحبابي، ط1، سلسلة كتب المستقبل العربي، الفكر الاجتماعي الخلدوني، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص86.

[3] سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص91.

[4] رياض عزيز هادي، مجلة العلوم السياسية، عدد خاص بالذكرى الخمسين لتدريس العلوم السياسية في العراق، العدد 37، ص90.

لا يمكن أن تتعاضد وتتناصر إلا على أساس النسب والقرابة وبهذا تطور معه مفهوم العصبية في اتجاه معياري تمثل في جعل قوة العصبية شرط الملك.[1] فقد اعتنى ابن خلدون بمفهوم العصبية، وأوضح تطبيقاته العملية في العلاقات الاجتماعية القبلية، فالعصبية تظهر القوة الجماعية القبلية في (الدفاع أو الهجوم) التي فرضتها الظروف الطبيعية لغرض حماية أفرادها ونجدتهم، والمحافظة على الكيان القبلي الذي يتأتى نتيجة عوامل اقتصادية وروحية وتاريخية.[2]

وابن خلدون ليس أول من استعمل مفهوم العصبية إلا أنه أول من اعتنى بمضمونه النظري واعترف له بمكانة محورية في تقييم ظاهرات الحياة البدوية والعلاقات الاجتماعية فيها، العصبية هي مقدار قوة الجماعة البدوية وهي تتكون من عوامل ديموغرافية ونفسية واقتصادية وتاريخية،[3] فقد استخدم مفهوم العصبية كمذهب حاكم لأفراد ينصاعون له ويخضعون لأوامره بطاعة تامة وفق قوانين وأعراف وغيره وموانة قطعية عاصبة لهذه المجموعة ولم يقصد بذلك الجانب الأنثرولوجي أو العرقي أو النسب فالقانون الأساسي لنشوء السلطة يعتمد أولا على التمسك بالعصبية لأن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من نعرة والتدامر،[4] فالعصبية التي ذكرها ابن خلدون تتمثل في "أن نعرة كل أحد على نسب وعصبته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم".[5] وهذا معناه شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من أهل عصبيته، وفي هذه الحالة يفقد الشخص شخصيته الفردية بحيث تذوب في شخصية الجماعة وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد

---

[1] ناجية الوريمي بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني (الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية)، ط1، دار بترا، سوريا، 2008، ص198.

[2] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص177.

[3] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص244.

[4] يسار عابدين، ابن خلدون عمران المقدمة وسام الخاتمة، (د.ن)، ص31.

[5] طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد)، ط1، مطبعة الاعتماد، مصر، 1965، ص86.

العصبة فهو ذو صبغة جمعية أساسية بين الفرد والمجموعة فالعصبية نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، ذلك أنها تتولد من النسب والقرابة وتتوقف درجة قوتها أو ضعفها على درجة قرب النسب أو بعده، ثم يتجاوز نطاق القرابة الضيقة المتمثلة في العائلة وبين أن درجة النسب قد يكون في الولاء للقبيلة وهي العصبية القبلية.

ب-أنواع العصبية:

العصبية نوعان عصبية خاصة، وعصبية عامة، فالعصبية التي يجمعها نسب خاص أو قريب تشكل عصبية خاصة، أما العصبيات الأكثر اتساعا والأقل ارتباطا والتي يجمعها نسب عام أو بعيد، فهي تشكل العصبية العامة.[1] يقول ابن خلدون في المقام "النعرة تقع من أهل النسب الخاص والعام في وقت واحد، غير أنها تكون أشد في النسب الخاص" ومعنى هذا أن قوة العصبية المتولدة من وحدة النسب الخاص تكون أقوى من الالتحام المتأتي من وحدة النسب العام.[2]

ولا يعني النسب الخاص عند ابن خلدون القرابة الدموية، وإنما هو الانتماء الفعلي إلى جماعة معينة أي إلى عصبة ما، أي أن يكون هذا النسب محفز للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب...." ومن وجهة نظر ابن خلدون أن وجود النسب (الخاص والعام) في إطار القبيلة الواحدة لا يقلل أو يضعف من قوة عصبيتها، لأن العصبية فيها أساس القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء أكانت مطالبة أم دفاعا، لأن كل أفراد القبيلة يتضامنون فيما بينهم للدفاع عن قبيلتهم تجاه القبائل الأخرى وفق مبدأ (أنصر أخاك ظالما أو مظلوما)،[3] فالعصبية القائمة على التعاون والتجانس داخل القبيلة ومتحدين بصفة القرابة (رابطة الدم) أو باتحاد ناشئ من علاقات

---

[1] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص171.

[2] ساطح الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، مكتبة الخانجي، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت، ص335.

[3] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص173.

وهمية كـ (الولاء والحلف) وبما أن القبيلة متكونة من عشائر وقبائل متعددة في كل منها (عصبية خاصة) تحصل عملية مفاضلة بين القبائل تؤدي إلى ظهور (العصبية العامة) التي تمكن القبائل من فرض سيطرتها وإعلان قيادتها لبقية القبائل بقوله "أن القبيل الواحد من جميعها وتغلبها وتستبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المقضي إلى الاختلاف والتنازع....".

وكل عصبية عامة تتألف من عدة عصبيات خاصة، ومن هنا كانت العصبية تقوم على الكثرة داخل الوحدة وعلى التنافس والتنافر داخل التعاون والتناحر، ولا تصبح العصبية قوة سياسية إلا إذا التحمت العصبيات الخاصة المتنافسة في إطار عصبية عامة واحدة، غير أن هذا الالتحام العصبي مشروط بوجود ظروف معينة يعبر عنها ابن خلدون بهرم الدولة،[1] ويظهر من هذا أن العصبيات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض لا تبقى منفردة ومستقلة تماما بل إنها بدورها تترابط وتتلاحم، فتكون نوعا أكبر وأشمل من العصبيات، فنسمي العصائب الاعتيادية التي تتألف من التحام الأفراد بعضهم ببعض باسم العصائب البسيطة، كما نسمي تلك التي تتكون من التحام العصائب البسيطة بعضها ببعض باسم العصائب المركبة.[2] فابن خلدون في هذا الصدد يقول "في الغلب حال العصبية أن تكون إحدى الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم وفي الجانب الآخر عصائب متعددة والجانبان معا متقاربان في العدة فإن الجانب الذي هو عصائب متعددة لأن العصائب إذا كانت متعددة يقع بينهما من التخاذل ما يقع في الوحدات المفترقين، الفاقدين للعصبية إذ تتنزل كل عصابة منهم منزلة الواحد ويكون الجانب الذي عصائبه متعددة لا يقاوم الجانب الذي عصائبه واحدة.[3]

---

[1] حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1991م، ص217.

[2] ساطح الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص238.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر)، تحقيق أبو صهيب الكرمي، (732،808هـ)، ص140.

المبحث الثاني: علاقة العصبية بالدين.

تطرق ابن خلدون إلى دور الدين في توجيه العصبية وأهميته البالغة فقد رأى أن للدين أثره الفعال في ترويض النفسية العربية المتحررة.

ذكر ابن خلدون هذا الأمر في عدة فصول من مقدمته فقد أشار إلى ذلك بقوله: "الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق".[1] معنى هذا أنه إذا حصل الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوي عندهم، وهم متميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متبانية بالباطل، واتخاذهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعالجهم الفناء بما فيهم من الشرف والذل.[2] فالعلاقات العصبية داخل صنف البدو، لا يمكنها أن تتطور إلى عصبة عامة جامعة تستهويها الحضارة وسكن المدن وسلطة الملك وثمراته إلى إذا تبدلت أحوالهم وتفتحت أمامهم آفاق جديدة لابد لهم من عامل آخر يذهب عنهم الغلطة والتنافس هذا العامل هو الدين على "جمع القلوب وتآلفها" ومن وجهة ثانية يصرف عنهم الدين "طبيعتهم العدوانية".[3] ويعبر ابن خلدون عن الفكرة عينها في عدة فصول: فيؤكد أن البدو لا ينالون السلطة السياسية إلا إذا اتحدوا في نطاق حركة ذات أساس ديني، لأن الإيمان الديني وحده كما يقول "يذهب في قلوبهم الغلطة والأنفة والتحاسد والتنافس"،[4] وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته أن جمع القلوب وتأليفها يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى: "لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم" وسرى أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدرسابق، ص267.

[2] عمر فروح، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص698.

[3] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص188.

[4] عبد الله العروي، ابن خلدون وميكافيلي، ط1، دار الساقي، 1990، ص10.

الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد.[1]

والعصبية تعتبر العلامة الثالثة الجديدة التي وضعها ابن خلدون لمعرفة النبي ويؤكد ابن خلدون على أن النبى لابد أن يبحث في منعة من قومه أو في ثروة فيقول "ومن علاماتهم أيضا أن يكونوا ذوي حسب في قومهم" وفي الصحيح "ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه" ومعناه أن تكون له عصبية وشوكة، تمنعه من أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه، ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته.[2] فالأنبياء في نظر ابن خلدون يختارهم الله ويوحي إليهم ويبعثهم لنشر رسالته في الناس نجدهم يقومون بدعوتهم حسب قواميس المجتمع الذي يعيشون فيه فيعتمدون على العصبيات يقول ابن خلدون "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والسلك إلا بوجود شوكة عصبية تظهر وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله".[3] ومن هذا أن الدعوى الدينية نفسها تعتمد على العصبية، فالدعوة الدينية عنده تحتاج إلى عصبية تستند إليها لتقوم وتنتشر.[4] فالدعوة الدينية من غير دعم قومي لا تكتمل، فإن كان في أمة عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوى تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها، وهذا ما حصل للعرب بظهور الدعوة الإسلامية، ويبرهن ابن خلدون على كلامه هذا ويدعمه بما قام به العرب المسلمون من فتوحات في صدر الإسلام وأنهم حملوا على عاتقهم نشر الدعوة الإسلامية وواجهوا أثرى دولتين آنذاك، وهما الفرس والروم، (...فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم...." .[5] وإذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف يصير الغلب للعصبية وحدها دون زيادة الدين فيغلب الدولة من كان تحت

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، ج1، مصدر سابق، ص266.

[2] منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1417هـ-1997م، ص135.

[3] علي الوردي، منطق ابن خلدون، ط2، دار كوفان، لندن، 1994، ص93.

[4] يسار عابدين، ابن خلدون عمران المقدمة وشام الخاتمة، مرجع سابق، ص31.

[5] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص76.

يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين، ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة، واعتبر هذا في الموحدين مع زناتة، لما كانت زناتة أيدي من المصامدة وأشد توحشا وكان للمصادمة الدعوة الدينية، فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فغلبوا على زناتة رغم أن هذا الأخير كان من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خلوا عن تلك الصيغة الدينية انقضت عليهم زناتة من جانب وغلبوهم عن الأمر وانتزعوه منهم.[1]

ومنه يتضح أن العلاقة بين العصبية والدين، كما يفهمها ابن خلدون، علاقة تآزر وتعاضد وتكامل، الدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب، كالأنانية والاعتداء بالأنساب وروح القطيع وذلك بتوجيه أهل العصبية كلهم إلى الله، والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية، إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكفي فيهما (القلب واللسان) بل لابد في ذلك من حمل الناس بالقهر والسلطان وهذا لا يتم إلا بالتغلب الذي لا يأتي هو الآخر إلا بالعصبية.[2] وأيضا إذا كانت العصبية في الجماعة التي تعتنق دينا واحدا ازدادت هذه العصبية قوة إلى قوتها بانصهار العصبيات في إطار الدين الواحد وهذا هو التكامل بين الدين والعصبية فالدين من غير عصبية تستنده لا يسر طويلا والعصبية بدون دين لن يكون لها قوة.[3]

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، ج1، مصدر سابق، ص520.

[2] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص189.

[3] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص212.

المبحث الثالث: شروط فعالية العصبية.

هناك شروط بها تتشكل وتوجد العصبية وهذه الأخيرة تصبح قوة فعالة من خلال تواجد هذه الشروط ومن بينها:

أ-القرابة والملازمة: شرطان ضروريان لوجود العصبية، وهذه الأخيرة لا تعتمد في نشأتها على عامل خارجي، ولا على أي نوع التعاقد، بل إنما لا تملك لنفسها أن تنشأ وتنحل، لأنها توجد بوجود الأفراد الذين تتشكل منهم وتبقى مستمرة باستمرار وجود الأفراد، واستمرار تناسلهم فالعصبية بهذا المعنى الواسع "جماعة معنوية" بمعنى أنها مجرد رابطة ولكنها تتشخص في أقارب الرجل الذين يلازمونه فيتعصبون له عندما يكون هناك داع للتعصب وأساسها رابطة النسب.[1] وهذا الأخير الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية والعدوان (الصراع) وذلك لأنه إلى جانب كونه عامل جمع وتوحيد، فإنه وفي الوقت نفسه عامل تفريق، فكما يجمع النسب أفراد العصبة الواحدة أو عصائب القبيلة الواحدة يعمل على تفريق الأفراد الذين يربطهم نسب قريب أو بعيد، وغالبا ما كان للنسب الدور الفعال الذي لا يمكن إهماله في إذكاء الصراعات القبيلة بين القبائل العربية، وذلك لأن ".....لا يصدق دفاعهم وانقيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم...." .[2]

ب-المصلحة المشتركة: فهي بمثابة القوى المحركة للعصبية، فالمصلحة المشتركة تجعل من العصبية متماسكة متضامنة، وعصبيتها قوية صامدة، أما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبية إلى مصالح شخصية أو طغت هذه على تلك، فإن التضامن الذي كان بالأمس، ينقلب حينئذ إلى فرقة ونزاع، فيطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبي، وتفسد العصبية.[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص167.

[2] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص175.

[3] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، نفس المرجع، ص177.

ج-العدوان الصراع: فيقظة العصبية مشروطة بوجود تهديد أو عدوان، وفاعلية العصبية لا تشتد إلا عندما تمس المصلحة المشتركة للجماعة، وهي المصلحة التي تتشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي والفعال.[1] ويرى ابن خلدون "أن الصراع من أجل البقاء يقع نتيجة قلة الموارد لأن الناس في اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك...." فتجدهم يتنازعون ويفترقون من أجل مواطن الرزق فلا يمنعهم شيء من أن يعتدوا على ممتلكات غيرهم، "...، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه....." فترى القبائل مسلحة باستمرار مهيأة للدفاع أو الهجوم " فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم...."[2].

د-نقاء النسل والفضيلة: ويوجد شرط ضروري لكي تؤدي العصبية غلى نيل الملك سواء في داخل القبيلة أو خارجها ذلك الشرط هو نقاء النسل، وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سواهم وذلك لعزلتهم ومبالغتهم في التمسك بأصولهم وأيضا هناك شرط مهم فبدونه تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون "كشخص مقطع الأعضاء" وهو الفضيلة فهذه الأخيرة في نظر ابن خلدون أنها ضرورية لمن يطمح إلى نيل الملك فالملك من يطمح إليه أن يكون عادلا، كذلك يقول ابن خلدون أن الملك هو خليفة الله في أرضه وأن الله اختاره لينفذ أوامره، فيجب إذا أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال الأزمة لتأدية هذه المهمة.[3]

و-وجود عصبية عامة جامعة لعصبيات متفرقة: يقول ابن خلدون في هذا "وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون عن العناصر وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا، بل لابد أن يكون واحد منها غالبا على الآخر، وبغلبته عليها يقع الامتزاج، وكذلك العصبيات لابد أن تكون

---

[1] حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، مرجع سابق، ص216.

[2] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص176-177.

[3] طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص203-108.

واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة، شاملة لجميع العصبيات، وهي موجودة في ضمنها".[1] ومعنى هذا يجزم أن العصبية مقترنة شرطا بالاجتماع البشري، واقترانها هذا هو من قبيل الاقتران الطبيعي بين "المزاج" و"المتكون" في الموجودات الطبيعية، فالمتكون عناصر يتألف منها، وهذه العناصر لابد من غلبة أحدهما على البقية، حتى تتم عملية التكون، والموجود الطبيعي بهذا الاعتبار مشروط بغلبة أحد العناصر المكونة له على سائرها، وقياسا على ذلك يكون الموجود الاجتماعي مشروطا بغلبة أحد الأطراف المكونة على البقية.[2] فالعصبية الكبيرة تتألف من عصبيات صغار متفارقة في القوة، ومادام هناك من العصائب الملتحمة عصبية واحدة فقط معترف لها بالشرف والتقدم والمنعة، والرئاسة على سائر العصبيات فيها حتما، فإذا ضعفت العصبية التي فيها الرئاسة نازعتها سائر العصائب ثم حازت الرئاسة أقوى العصائب من بينها كلها.[3]

د-وقوع الدولة في مرحلة الهرم: فاعلية عصبتهم وهم البدو المزارعون مشروطة بوقوع الدولة في مرحلة الهدم فتعمل الظروف الموافقة لدخول الدولة في مرحلة الهرم على إيقاظ وعيهم العصبي بمعناه الواسع أي وعيهم للضغط الاقتصادي الذي يهدد كيانهم، والذي تسلطه عليهم العصبية بمعناه الواسع أي وعيهم للضغط الاقتصادي الذي يهدد كيانهم، ومن وجهة أخرى فإن وقوع الدولة في مرحلة الهدم يؤدي حتما إلى انحلال قواها المادية والمعنوية وبالتالي عجزها عن مقاومة الخارجين عليها تصبح هكذا فريسة لأقوى العصبيات الثائرة المطالبة.[4]

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون،مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، مصدر سابق، ص281.

[2] ناجية الوريمي بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني، مرجع سابق، ص199-200.

[3] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص698.

[4] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص192.

فوقوع السلطة أو الدولة الحاكمة القائمة في طور الهرم ولم يكن لها قوة تمنعها وتقف أمام مسعى العصبية المطالبة للسلطة والملك ثانيا، هنا تستطيع العصبية المطالبة للملك أن تستولي وتنتزع الأمر من يد السلطة القديمة ويصبح الملك لها.[1]

المبحث الرابع: أسباب فساد العصبية.

تطرق ابن خلدون إلى أسباب تؤدي إلى فساد العصبية وكسر صورتها وشوكتها ومن بين هذه الأسباب كالآتي:

أ-لا عصبية بين الترف والنعيم:

وهذا ما تحدث عنه ابن خلدون في الفصل السابع عشر من مقدمته تحت عنوان "في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم"، يقول ابن خلدون في هذا الصدد "فإن من عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب، وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلا عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم، فقد تبين أن الترف من عوائق الملك".[2] معنى هذا أنه إذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية ويأخذهم الترف أكثر من سواهم، لمكانهم من الملك والعز والغلب فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر، ثم يصير القهر آخر إلى القتل لما يحصل، من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر، فينقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه فيهلكون ويقلون وتفسد عصبية صاحب الدولة منهم، فيستولي عليهم الهلاك بالترف والقتل حتى يخرجوا عن صبغة تلك العصبية وينسوا نفرتها وسورتها.[3] فإذا كثر الترف في الدولة وصار عطائهم مقصرا على حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم، ينقص عدد الحامية إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد

[1] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص77.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص229.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة تحقيق، كاترمير، ج2، عن طبعة باريس، لبنان بيروت، 1858، ص148.

فتضعف الحماية وتسقط الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من تحت يديها من القبائل والعصبيات.[1]

ب-لا عصبية مع الخضوع والانقياد:

وقد أكد عليه ابن خلدون في الفصل الثالث عشر من مقدمته بعنوان "في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد لسواهم" يقول ابن خلدون في هذا المقام "المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية، وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رئموا المذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزا عن المقاومة والمطالبة".[2]

ومعنى هذا أن العصبية هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة وأن من فقدها عجز عن جميع ذلك كله، ويلحق بهذا الفصل فيما يوجد للمذلة للقبيل شأن المغارم والضرائب، لأن في المغارم والضرائب ضيما ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية وأن عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية، ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم فكيف له بالمقاومة والمطالبة وقد حصل له الانقياد والذل.[3] فالعصبية إذن لا تلعب دورها التاريخي إلا حيث يكون الناس أحرارا من كل سلطة خارجية، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة عصبية غالبة مستبدة، وسواء كانت هذه السلطة تحكمها في النفوس أو استغلال الخيرات والأموال بوجه من وجوه الاستغلال ولو كانت ضرائب ومغارم.[4] "يقول ابن خلدون "تضعف الدولة المنقسمة كلها، وربما طال أمدها بعد ذلك، فتستغني على العصبية بما حصل لها من الصبغة في النفوس أهل آليتها وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين

[1] عبد الله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص51.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص230.

[3] المصدر نفسه، ص498.

[4] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص184.

الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلى التسليم لصاحب الدولة".[1]

ويؤكد ابن خلدون أن هناك عاملان أساسيان يؤديان إلى انكسار قوة العصبية كقوة محركة في تاريخ المجتمع وهما حصول الترف والمذلة للقبيل، أما فيما يخص حصول الترف فإن ابن خلدون يرى أن انغماس الإنسان في الحضارة ينسيه خشونة البداوة التي كان أساس الملك فكلما تفنن الإنسان في العيش، كلما كانت قوته في المطالبة والمدافعة أقل وبهذا تذهب العصبية، وإذا كان الانغماس في النعيم عند ابن خلدون يؤدي إلى كسر سورة وشوكة العصبية وعلامة من علامات الانحلال فإن حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم لا يقل أهمية وكلاهما مرتبط بالآخر، فالعصبية لا تستقيم بوجود النعيم والانغماس فيه والانقياد للآخرين فالانقياد للآخر يعتبر عند ابن خلدون أيضا علامة من علامات الانحطاط والانحلال[2].

[1] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، مكتبة الخانجي، دار الكتاب العرب، القاهرة، ص362.

[2] قادة جليد ، العلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيغل، ط1، دار القدس العربي، وهران، 2013، ص 114.

الفصل الثاني

فكرة الدولة عند ابن خلدون

الفصل الثاني: فكرة الدولة عند ابن خلدون.

تمهيد:

تعد دراستنا هذه محاولة لتعرف على الدولة والملك من خلال التطرق إلى عدة نقاط مهمة، فالفرد حيوان سياسي في نظر ابن خلدون لأنه اجتماعي ويعرف كيف يتكيف مع حياة الجماعة، فالفرد اجتماعي لذا فإنه يبحث بالضرورة عن صحبة الغير وأنه يعرف كيف يتكيف مع حياة الجماعة لأنه يتأثر منذ ولادته بثقافة وسطه وعلى هدى هذا المسعى الدراسي سنحاول عرض مفهوم الدولة وأنواع الملك والسياسة التي يستقي منها قوانينه ومختلف العناصر التي تساعد على قيام الدولة سنحاول الإجابة عنها من خلال الدراسة التي ستلقي الضوء على موضوع الدولة.

المبحث الأول: مفهوم الدولة والملك.

الدولة ظاهرة سياسية قديمة تناول موضوعها عدة مفكرين فدرسوا مفهومها والعديد من الجوانب الهامة في الدولة وأبرز من اهتم بدراسة موضوع السياسة العلامة عبد الرحمان ابن خلدون، فهو يرى أن الدولة لا توجد دون حكم سياسي، ولا يوجد حكم سياسي دون دولة بالتالي يرى أن الدولة والسياسة هم وجهان لعملة واحدة، وأن منشأ الدولة هو المجتمع.

أولا: التعريف اللغوي:

يقال جاءنا بدولاته اي بدواهيه، وجاءنا بالدولة أي بالدهية، وهي أيضا الانتقال من حال الشدة إلى الرخاء.[1] يعود المفهوم اللغوي لكلمة دولة الشائع في الغرب، فكلمة "دولة" نجد جذورها اللغوية هناك في تعبير "Status" اللاتيني القديم، والحقيقة أن الكلمة هذه هي كلمة محايدة تعني حالة أو طريقة العيش، ولذا فإنها لصيقة بمعاني الثبات والاستقرار لكنها على الرغم من ذلك تبقى غامضة وعامة، وعلى العكس من هذا المعنى تماما نجد أن الدولة

[1] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص1456.

عند العرب تعني معاني أخرى من الناحيتين وهذا ما تطرقنا إليه سابقا في لسان العرب لابن منظور.[1]

ثانيا: التعريف الاصطلاحي:

لا يعرف ابن خلدون الدولة، بل يتكلم عنها كأنه يعتبرها من الأمور المعلومة والمفهومة التي لا تحتاج إلى تعريف، وكثيرا ما يرادفها بكلمة "الملك" ويقول في مواضيع كثيرة جدا "الدولة والملك" يظهر من ذلك أن الدولة في نظر ابن خلدون، هي "الملك التام" الذي لا يكون فوقه حكم آخر، وأنها قد تجمع تحت حكم واحد عدة أقوام، وعدة ملوك على تلك الأقوام، فنستطيع أن نقول أن مفهوم الملك عند ابن خلدون ينطبق على مفهوم الدولة تمام الانطباق، ويلاحظ ابن خلدون أهمية الدولة بالنسبة للمجتمع ويقرر أن الحياة الاجتماعية تستلزم الملك والدولة.[2]

فابن خلدون لم يذكر تعريف صريح للدولة فكان يستعمل اللفظ الأكثر من معنى فمثلا تعبيره عن الملك بلفظ الدولة واستعمل لفظ الملك بعدة معاني، منها: الدولة، السلطة الحاكم الحكم، وغيرها من معاني، مما يؤدي إلى تشتت في ذهن من يقرأ لابن خلدون، إلا أن هناك اجتهادات من الباحثين لتعريف الدولة تعريفاً مباشراً من وجهة نظر ابن خلدون، فعرف أحد الباحثين أن الدولة "عند ابن خلدون" هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما فالأدبين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم على بعض.[3] وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون "إن الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفعهم بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم...فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون عليهم الغلبة والسلطان... وهذا معنى الملك".[4] فالملك منصب

[1] رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مرجع ساق، ص78.

[2] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص354-355-359.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص227.

[4] يسار عابدين، ابن خلدون عمران المقدمة وشام الخاتمة، مرجع سابق، ص38.

طبيعي للإنسان باعتبار أن البشر لا تتميز حياتهم ووجودهم إلا بالاجتماع، وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، فإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة وقضاء الحاجات وحدث بينهم تنازع لما في الطبيعة الحيوانية من ظلم وعدوان بعضهما على بعض، فيقع التنازع المقضي إلى المقاتلة... وسفك الدماء وإذهاب النفوس واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم واحتاجوا من أجل ذلك إلى وازع، وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم".[1] فابن خلدون يرى أن الملك أمر طبيعي للبشر، إذ أن كل اجتماع إنساني بحاجة إلى وازع أو حاكم يقيم العدل ويدفع بعض الناس عن بعض والملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث "يحارب العدو" ويحمي الثغور (الحدود التي يخشى منها مجيء العدو برا أو بحرا) .[2]

والدولة عند ابن خلدون لا دائمة ولا مستقرة وينطلق ابن خلدون تفسيره لظاهرة عدم استقرار الدولة من فكرة عزيزة عليه، فكرة أكثر شمولية وهي عدم إثبات ظواهر الاجتماع الإنساني على الإطلاق عنده، يقول في مقدمته "إن 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 فإن ذلك يقع في الآفات والأقطار والأزمنة والدول" ولذا فإن الدولة تبقى مؤسسة دائمة التعرض للتبدل والتغيير".[3]

يعرف ابن خلدون الدولة بأنها "كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية، وهي أيضا وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها".[4] مفهوم الدولة عند ابن خلدون يختلف عن مفهومها الحديث فالدولة في المفهوم الحديث شخصية تشريعية، أما عند ابن خلدون فالدولة كانت تعني الحكم

---

[1] منى أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص159.

[2] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص701.

[3] رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص79.

[4] سهيلة زين العابدين، نظرية الدولة عند ابن خلدون، مجلة المنار، الأعداد 75-76-77-1424هـ.

أو الخلافة وذلك عن طريق حصرها في بعض العصبيات" دون غيرها، فالدولة هنا بمعنى "دال" أو "دار" أي تغير وتبدل، ولم تكن القوانين والشرائع وطريقة تثبيتها أو تغييرها نسبة للإرادة الشعبية،[1] والتعريف الأشمل للدولة عند ابن خلدون يتضمن الدولة والحكم والسلطة كما يتضمن عناصر الدولة الثلاثة التي أوردها وهي: الإقليم، والسكان والسلطة السياسية وهو أن الدولة هي الامتداد المكاني والزماني لعصبية الملك السياسية في مرحلة معينة من مراحل التطور البشري تمارسه عصبية ما بقهر العصبيات الأخرى المنافسة بالقوة،[2] فقد ارتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطا عضويا، ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى العصبية الحاكمة والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة ثانية ولعل أكثر الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين في تأويلهم وشرحهم لآراء ابن خلدون في الدولة، راجع إلى هذه النقطة بالذات ولذلك بات من الضروري، قبل شرح آرائه، تحديد مفهومه فمن وجهة نظر ابن خلدون: الدولة هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين ما يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدى نفوذها واتساع رقعتها وما يتناول استمرارها في الزمان، أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها.[3]

[1] فؤاد إسحاق الخوري، مذاهب الأنثرولوجيا وعبقرية ابن خلدون، ط1، دار الساقي، 1992م، ص38.

[2] جهاد علي السعايدة، دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظرته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه، مجلة جامعة دمشق، المجلد30، العدد 3-4، 2014، ص515.

[3] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص211.

المبحث الثاني: أنواع الملك وأنواع السياسة التي يستند إليها.

يرى ابن خلدون أن الملك ضروري للاجتماع البشري من خلال قدرته على تسيير وتنظيم حياة الناس وامتلاكه للسلطة القاهرة التي تفرض تنظيم حياة المجتمع ويفرق ابن خلدون بين نوعين من الملك.

1-أنواع الملك:

أ-الملك التام: الملك هو التغلب والحكم بالقهر، ويكون تاما إذا كان صاحبه "يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يدي يد قاهرة له "وهذا هو "الملك الأعظم" وهو لا يكون إلا لأصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك.[1] ويشير هذا النوع من الملك إلى حالة السيطرة الكاملة على الرعية والتحكم في شؤونها كلها.[2]

ب-الملك الناقص: يشير إلى ذلك النوع من الملك المحدود في سلطته على رعاياه، وضعفه في التحكم في كل شؤون الناس، وهو الذي عناه ابن خلدون عندما قال "قصرت به عصبيته عن بعضها، مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث، فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته".[3] وابن خلدون ميز بين نوعين "من الملك ملك طبيعي وملك سياسي عقلي" فالأول يعرف يكون "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة" فهو قائم على الشهوة ورغبات النفس الأمارة بالسوء.[4] والنوع الثاني الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب مصالح المديونية ودفع المضار.

---

[1] حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، مرجع سابق، ص221.

[2] عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، ط1، الجزائر، 2010م، ص66.

[3] المرجع نفسه، ص66.

[4] ناجية الوريمي بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني، مرجع سابق، ص185.

2-أنواع السياسة التي يستند إليها الملك:

لا شك أن الدولة والملك في استقاء قوانينه يرجع إلى سياسية تسطر منها مختلف هذه القوانين وابن خلدون ميز نوعين من السياسية يستند إليها السلطان.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها كانت السياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله سبحانه وتعالى الشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في حياة الدنيا والآخرة".[1] وهذا معناه هناك سياسة مسندة إلى الشرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه وسياسة عقلية "يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم" وسياسة عقلية نوعان سياسة مبنية على الحكمة، تستهدف خدمة مصالح العامة وتكون مصالح السلطان تابعة لها، وإما تقوم أساسا من أجل مصالح السلطان وتثبيت حكمه فتكون استبداد أو تحكما" فالسياسة العقلية التي قدمها تكون على وجهين أحدهما يراعي فيه المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص وهذه كانت سياسة الفرس،[2] وابن خلدون يذم السياسة العقلية "لأنها نظر بغير نور الله" لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عليهم من أمور آخرتهم، إلا أن ابن خلدون رغم ذلك يقر بارتفاع مرتبة السياسة العقلية رغم ذمها، وذلك بالنظر إلى ثلاثة أمور مترابطة هي مراعاة المصلحة العامة، التزام العدل والنصفة بين الخاضعين لأحكامها رغم أنها موضوعة على الجور، ويرى ابن خلدون أن السياسة العقلية هي السبيل الأصلح لحفظ العمران الإنساني في حالة غياب السياسات الشرعية المعبرة عن العدل.[3]

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص326.

[2] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص198.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، دار يعرب، دمشق، 2004م، ص107-108.

المبحث الثالث: قوانين قيام الملك.

حدد ابن خلدون بعض القوانين التي تتحكم في قيام الملك وديناميكياته الكونية، والتي يمكن تعدادها في النقاط التالية:

أ-التنافس في الخلال الحميدة: لما كان الملك طبيعيا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إما كان له من حيث هو إنسان، لأنهما خاصة للإنسان لا الحيوان فإذن خلال الخير فيه هي التي تتناسب السياسة والملك، إذن الخير مناسب للسياسة.[1] وفي نفس الصياغ اعتبر ابن خلدون أن الملك لا يجوز أن يكون شرا مذموما على وجه المطلق إنه كغيره من الحياة الاجتماعية قد يكون خيرا أو شرا تبعا للناحية التي تنظر إليه منها إليه.[2] ويرى ابن خلدون أن الإنسان خير بطبعه، وصفات الخير فيه هي التي تتناسب مع السياسة والملك وقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال غير القادر والقرى للضيوف، وحمل الكل وكسب المعدم، وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها...[3]

العدل: فقد اعتبر ابن خلدون العدل إذا استتب بين الناس بلغت الدولة قمة رفعتها ومثلما بيناه فإن المحدد في ذلك هو الوضع الاقتصادي لأجل هذا انكب على دراسة مسألة الجباية، فهي إذا ما سارت على نحو عادل قويت شوكة الدولة يقول "اعلم أن السلطان لا ينمي ماله ويدر موجوده إلى بالجباية وإدرارها إنما يكون بالعدل، في أهل الأموال تنميتها

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص223.

[2] علي الوردي، منطق ابن خلدون، مرجع سابق، ص88.

[3] عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، مرجع سابق، ص69.

فتعظم منها جباية السلطان" أما إذا سارت الأمور وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها، فإذا الدولة تكون أخذت طريقها إلى التلاشي.[1]

التضامن: وانطلاقا من فكرة التضامن وأهمية التلاحم الجماعة البشرية ووحدتها والتي يؤدي الرئيس دور الضامن فيها، ويبرر ابن خلدون هذه الحاجة إلى التضامن بين الحاكم وشعبه بأن الحاكم مهما بلغت قوته وذكاؤه فإنه يبقى شخصية غير قادرة على حمل كل أعباء الدولة.[2] يقول في هذا الصدد "أعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا فلابد له من الاستعانة بأبناء جنسه وإذا كان يتعين بهم في ضرورة معاشه فما ظنك بسياسة نوعه وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم وإلى كف عدوان بعضهم عن بعض في أنفسهم وفي أموالهم وبإصلاح سابلتهم وإلى حملهم على مصالحهم وحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش وانفراده بالمجد.[3]

قوة الحاكم: ترتب على الركن السابق وجود حاجة إنسانية ملحة لتنظيم المجتمعات الإنسانية، تمثل ذلك في الحاجة إلى وجود سلطة حاكمة منظمة أطلق عليها ابن خلدون تسمية الوازع تأخذ على عاتقها تنسيق التعاون بين أفراد المجتمع ومنع عدوان بعضهم على بعض لأن العلاقات الاجتماعية في التجمع الإنساني تستلزم تنظيما أو مجموعة من المؤسسات مصدرها السلطة السياسية في المجتمع.[4] ويرى ابن خلدون أن خضوع الأفراد والجماعات للسلطان الحاكم إنما يرجع إلى كونهم من عشيرة وأهل قبيلة وخضوعهم مشروط بما يتوفر عنده من صفات شخصية تؤهله لمنصب القيادة كعراقة النسب والشجاعة والكرم وما يقدمه، من خدمات لهم، وهكذا فإن استمرار الحكم مرهون بقدرة الحاكم على المحافظة على ولاء القبائل الأخرى المحالفة له أو الخاضعة لسلطانه بالقوة والغلبة.[5]

---

[1] فريد العليبي، ابن رشد وابن خلدون والتفكير في السياسة، القيروان، تونس، ص4.

[2] رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص87.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق كاترمير، ج1، مصدر سابق، ص1.

[4] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص70.

[5] حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، مرجع سابق، ص72.

وهذا ما تطرق إليه ابن خلدون في مقدمته بقوله "أعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست من في ذاته وجسمه من حسن شكله، أو ملامح وجهه، أو عظم جثمانه، أو اتساع علمه، أو جودة خطه، أو ثقوب ذهنه، إنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية فحقيقة السلطان من له رعية ورعية من لها سلطان".[1] كما أشار ابن خلدون أن إرهاف الحد مضر بالملك مفسد له وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين فأشار بحسن الملكة والابتعاد عن العنف، يقول "إن حسن الملكة تقوم بالرفق، فإن الملك إن كان قاهرا باطشا بالعقوبات منقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت الجماعة بفساد النيات وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج".[2] وأما توابع حسن الملكة، فهي النعمة عليهم والمدافعة عليهم، فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم، فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم، وهي أصل كبير في تقرب إلى الرعية،[3] كما بين ابن خلدون أن طبيعة الملك تقتضي الدعة، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفا وخلقا صار لهم ذلك طبيعة وجبلة، شأن العوائد وإيلاذها فتربا أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس، وتعود الافتراس.[4]

الدين: رأى ابن خلدون أن للدين أثره الفعال في ترويض النفسية العربية المتحررة فإنه أصبح وازعا ذاتيا عند العرب ومحركا فعالا لهم نحو البناء الحضاري وتوحيد الهدف فقد كانوا مشتتين لا تجمع أهوائهم على هدف واحد يدفعهم ذلك لرغبة عارمة في زعامة والرئاسة الشخصية، غير أن وجود الدين المهذب للطباع المجتمع للناس أصبح حافزا ذاتيا لهم

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، مصدر سابق، ص323.

[2] محمد بن محمد الحضري الإشبيلي، رحلة ابن خلدون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004م، ص9.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص313-324.

[4] المصدر نفسه، ص285-286.

يلتزمون بأوامره باقتناع يقول ابن خلدون "فإن كان الدين بالنبوة والولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس".[1] فالدين عامل مؤثر وفعال في ضمان توطيد دعائم الدولة من خلال توجيه طاقة الناس للجهاد ونشر الدعوة بدلا من التنافس والخلاف، وتمتين العصبية وتحريرها من مظاهر الأنانية والتعصب للأنساب يقول ابن خلدون "أعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن هذه المفاسد محظورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسيم الدين[2].

الجند: عرف ابن خلدون الجند: "فالمفهوم الذي يعرفه ابن خلدون يمكن تحديده بأن الجند ينسب إلى أصحاب المسؤولية الذين تكلف لهم حماية الدولة والدفاع عن وجودها، فقد يتكفل بهذه المهمة أفراد عصبية الدولة والجنود، وحاشية السلطة وأتباعه والموالي والمصطنعين أو المرتزقة وإن كان فإن المهمة التي يتقرر التكفل بها رسميا هم أفراد الجيش أو الجنود الموكل إليهم حماية الدولة".[3] فابن خلدون يقر بأن الجند يعد من العناصر المادية إذ لا تقوم الدولة بدون جيش ولا الجيش بدون الدولة، فيقول في الفصل السابع والأربعين من الباب الثالث قائلا: "أعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منها فالأول هو العصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال".[4]

العصبية: يعتبر ابن خلدون أن العصبية لابد من تواجدها في الدولة بحيث تشكل حجر الأساس في بناء المجتمع يقول في هذا المقام: "وأعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما

---

[1] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص168.

[2] إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون انجاز فكري متجدد، الإسكندرية، مصر، 2008، ص 76.

[3] علي سعد الله، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، ط1، دار مجدلاوي، الأردن، 2003، ص288.

[4] ابن خلدون، مقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، مصدر سابق، ص709.

قلناه إنما يكون بالعصبية، وإنه لابد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبة صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة".[1] فالعصبية القائمة على صلة الدم كأساس لنشأة الدولة وقوتها وقيام السلطة السياسية وأسباب قوتها وضعفها التي ترتبط بحمل الناس على الطاعة والالتزام للحاكم واحترام الحقوق وأداء الواجبات.[2]

التعاون: يرى ابن خلدون أن الإنسان يحتاج الآخرين ومحتاج إلى تعاونهم ومشاركتهم لسد حاجاته وحفظ حياته وضمان سلامتها واستمراريتها، وشعوره بالحاجة إلى الجماعة والانتماء إليها إلى درجة تصل حد الانصهار والذوبان فيها.[3] فالمقدمة الأولى: وهي "في ضرورة الاجتماع" تبحث عن العوامل التي جعلت الاجتماع ضرورة تفرض نفسها على بني البشر وهذه العوامل قسمان الأول التعاون من أجل تحصيل الغذاء، إن قدرة الواحد من البشر لا تكفيه في تحصيل حاجاته من المأكل والملبس وغيرها من الضروريات، فلابد من اجتماع قدر أفراد كثيرين يتوزعون العمل فيما بينهم من فلاح...إلخ، ثانيا التعاون من أجل حفظ البقاء وذلك بدفع عدوان الحيوانات وعدوان الناس بعضهم على بعض مما يستلزم قيام وازع بينهم هو الملك والدولة.[4]

فضرورة الدفاع عن النفس وحمايتها من الأخطار التي تهدد حياة الإنسان "وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته، لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدانه السلاح فيكون فريسة للحيوانات، ويعالجه الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر".[5] فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع البشري، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم أي التعاون الإنساني من أجل تحصيل الغذاء باعتباره أحد مقومات العيش والبقاء

---

[1] ابن خلدون، مقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، مصدر سابق، ص709.

[2] إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، مرجع سابق، ص75.

[3] الجيلاني بن التوهامي مفتاح، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م، ص103.

[4] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص117-118.

[5] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، مصدر سابق، ص68-69.

فتتطلب ذلك مع حاجة المجتمعات إلى التعاون وتوزيع المهام بين أفراد المجتمع لصعوبة تحصيله من قبل الفرد الواحد، فلابد من اجتماع أفراد المجتمع كثيرين يتقاسمون العمل فيما بينهم لأجل تأمين الغذاء "إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه...." .[1]

فالاجتماع الإنساني في نظر ابن خلدون، اجتماع عددي، أي: مجرد تجمع الأفراد للتعاون وهذا واضح في قوله: فلابد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه، ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدرة الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يشير ابن خلدون إلى الاجتماع الأيدي على العمل بالتعاون فيه فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم، وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات.[2] يقول ابن خلدون "ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلى بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالرؤية والفكر لا بالطبع وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها، فلابد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع..." معنى هذا أن ابن خلدون يرى أن التعاون في سبيل الإنتاج الحضاري هو الأصل في طبيعة الدولة، ثم تأتي المظالم التي تنتج عن هذا النظام الطبيعي ولكن هذه المظالم في رأيه لابد منها، إذ هي نتاج عرض لما يحدث في الناس من إكراه على التعاون في سبيل الإنتاج.[3] فالإنسان لا يستطيع العيش بدون اجتماع، وهذه النزعة ليست غريزية عند الإنسان بل يدفعها إليه ذكاؤه، فهو يفكر بحاجته، وبشكل خاص الحصول على معاشه التي يعتقد أن بإمكانه استتباعها عن

[1] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، مرجع سابق، ص69.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج1، مصدر سابق، ص61.

[3] علي وردي، منطق ابن خلدون، مرجع سابق، ص251.

طريق هذا الاجتماع ومن الحياة الاجتماعية تنبع الحاجة إلى وازع، وهو السلطة بكل أشكالها، ثم تظهر الدولة كشكل أرقى لتنظيم هذه السلطة.[1]

يشير ابن خلدون إلى دور الدين في الدولة في محطات كثيرة في كتابه حيث يعتبره عاملا حاسما في حياة المجتمع وإرساء أسس الدولة وتدعيمها، فالدولة بنهوضها تعتمد بالدرجة الأولى على قوة العصبية، ولو في مجال محصور قد يجعلها تتلاشى كما أنها تحرض أفراد المجتمع إلى المنافسات والخلافات فيما بينهم، فحينما ينضم عامل الدين إلى المجتمع يعمل على إزالة تلك الصراعات والخلافات ويوحدهم على كلمة واحدة وعلى تحقيق الأهداف السامية، ويوضح لهم معالم الحياة، وكل هذا سيزيد الدولة قوة كون الدين قد ملأ القلوب الفارغة ووضع المبادئ القيمية الخيرة التي يسير عليها الفرد.[2]

المال: من العوامل التي تعمل على تقوية الدولة والنهوض بها "عامل المال وما يطلق عليه اليوم بالاقتصاد لأن الدولة إذا كانت تتوفر على موارد باهضة وميزانية مستقرة يمكنها أن تلعب دورا هاما في الحياة السياسية بما تقيمه من مشاريع وما تبني من عمران ومجد على أسس قوية وتسد جميع حاجياتها حيث ترفع من مستوى معيشة أفرادها وتمنح موظفيها مرتبات وأجور كافية للمعيشة وتوفر العمل لأفرادها، وبالتالي فالمال هو قوام الدولة الذي يعمل على تمشية ميزانيتها في شتى المجالات المتعلقة بأمور الدولة كتسيير شؤون المشاريع التي تخططها الدولة كالبناء العمراني، والتوسيع فيه وبناء المصانع والمرافق الضرورية للمجتمع المدني.[3]

---

[1] رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص86.

[2] إدريس الخيضر، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص105.

[3] عائشة ناصري، أسس الدولة ومقوماتها عند ابن خلدون، مذكرة ماستر في شعبة الفلسفة، ورقلة، الجزائر، 2014-2015، ص30.

الفصل الثالث

جدلية العصبية والملك عند ابن خلدون

الفصل الثالث: جدلية العصبية والملك عند ابن خلدون.

تمهيد:

تتنوع تحليلات ابن خلدون السياسية للدولة فهذه الأخيرة وصفها بأنها انتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى، إذا أنه لابد لها من أسس في قيامها كنا قد تعرضنا إليها في الفصل السابق، فقد اهتدى ابن خلدون إلى توضيح العلاقة بين العصبية والدولة والدور الذي تلعبه العصبية في قيامها فقد رأى ابن خلدون في العصبية المحور المهم الذي يحتل جزءا كبيرا في نشوء الدولة وهذا ما سنعمل على توضيحه في دراستنا لنضع مجموعة من التساؤلات للإجابة عنها وهي كالآتي: ما سبب اختلاف العمران البدوي عن الحضري في رأي ابن خلدون، وكيف تحدد العصبية أطوار الدولة وعمرها وهرمها عند ابن خلدون؟

المبحث الأول: من البداوة إلى الحضارة.

صنف ابن خلدون التنظيم الاجتماعي البشري إلى نوعين البداوة والحضارة فالمجتمع يخضع لهذين النموذجين المختلفين وكلا هذين النموذجين يعكسان طريقة محددة في أسلوب الحياة فطريقة العيش حسب ابن خلدون هي التي تحدد المستوى الاجتماعي والثقافي والحضاري لكل نوع وأن هذا الانتقال من المعاش البدوي إلى المعاش الحضري هو الذي ينتج الحضارة.

أ-البدو:

يستعمل ابن خلدون هذا التعبير تارة بمعنى سكن البادية والعيش فيها "هؤلاء هم القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد للبدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر" وتارة بمعنى سكان البادية أنفسهم "وأن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم".[1] "فأهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح، كان المقام به أولى من الطعن وهؤلاء سكان

[1] حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، مرجع سابق، ص211.

المدائر والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم ومن كان معاشه من السائمة مثل البقر والغنم، فهم ظواعن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيوانهم ويسمون شاوية، أما من كان معاشهم في الإبل، فهم أكثر ظعنا وأبعد في الفقر مجالا، وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظواعن البربر وزناته بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق، إلا أن العرب أشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط".[1]

ففي العمران البدوي تعيش جماعات بشرية تتدرج حياتها من البساطة إلى التعقيد فالبدو الرحل أولا، ثم رعاة الشياه المتنقلون ولكن في حدود، ثم المقيمون في التلال والسهول المنشغلون بالزراعة، وكما تفرض الحياة في البادية التنقل والترحال طلبا للعشب والمرعى وبالتالي ضعف الاتصال والاحتكاك بين السكان،[2] في هذا الصدد يقول ابن خلدون ".....وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك".[3]

إن مقياس توحش البدو أو تحضره لدى ابن خلدون يرتبط بمدى قدره أو بعده عن المدينة فكلما ابتعد البدو عن المدينة ازداد توحشا ويطلق على أهلها "المتوحشين" أو الأمم الوحشية أو المتوحشة، ويستخدم ابن خلدون مفهوم "خشونة البداوة" في الإشارة إلى طبيعة ظروف المعيشة والعزلة والتوغل في الصحراء أما طبيعة التوحش "وعوائد التوحش" فهي الصفات من الشجاعة والكرم والعفة والصراحة والشهامة إلى جانب النهب والقتل والغزو وكذلك احتقار العلم والصنائع والمهن.[4] "وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدرسابق، ص193-194.

[2] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص112.

[3] عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص124.

[4] فؤاد إسحاق الخوري، مذاهب الأنثرولوجيا وعبقرية ابن خلدون، مرجع سابق، ص15.

فعوائدهم من معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحا".[1]

ففي فصل من فصول مقدمته عمد ابن خلدون إلى تصنيف البدو إلى درجات ثلاث بالنسبة لتوغلهم في حياة الصحراء وبعدهم عن مستلزمات الحضارة.[2] وهم البدو الأقحاح ونصف البدو أو المنتجعون وأخيرا المزارعون النوع الأول يسكنون الخيام، بحكم تنقلاتهم الدائمة فهم مضطرون إلى أن يعيشوا عيشة متنقلة لأنهم ملزمون بالبحث عن المراعي ويقطع البدو أحيانا مسافات طويلة دون أن يكونوا متأكدين من وجود ما يبحثون عنه "فكانوا لذلك أشد الناس توحشا" أما جماعة المزارعون فإنها تتألف من فلاحين يهتمون بالزراعة أكثر مما يهتمون بتربية المواشي، وإضافة إلى هذا، لا يتنقلون إلا نادرا، وهم لا يبتعدون كثيرا عن أرضهم.[3]

ب-الحضر:

الحضر هم سكان المدن وفي المصطلح الخلدوني الحضارة تعني أسلوب الحياة الأرستقراطية الحاكمة المقيمة في العاصمة والتي تعيش من الإمارة وهي مقرونة بالملك وأهل الحضارة، هم أهل الدولة في مرحلة هرمها الغارقة بالحضارة فهي ضد خشونة البداوة كما أنها مجموعة الصفات الجسمية والخلقية وأنماط السلوك الفردي والاجتماعي الناتج عن حياة الحضارة.[4] نعني بالحضر بطبيعة الحال البرامن الذين يتكونون من قبائل ثلاث ذات شأن ونفوذ وهي: صنهاجة، كتامة ومصودة، ويوشك الصنهاجيون أن يكونوا بدوا أقحاحا، وهم يؤلفون فرعين أساسيين هما الصوفية والمتونة، وأنهم توصلوا لما تأسيس دولة المرابطين

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص198.

[2] علي الوردي، منطق ابن خلدون، مرجع سابق، ص82.

[3] عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص131-132.

[4] حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، مرجع سابق، ص212-213.

بفضل نشاطهم الديني الكبير. فهم بعبارة أخرى، أولئك الملثمون وقد يكون التوارق الحاليون خلفهم،[1] يتميز الحضر بالاستقرار الجغرافي يقطن أفراده داخل المدن ويعتمد على الصناعة والتجارة والزراعة، الكثيفة وينتهج نظام دقيق في تقسيم العمل والتخصص فيه فيقول "إن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة والقلة وهذه الأنماط الحضرية المجتمعة، هي المدن الصغيرة، والمدن المتوسطة ثم المدن الكبيرة.[2]

وفي ضوء هذا المفهوم للبداوة والحضارة يتطرق ابن خلدون إلى مميزات كل البدو والحضر من خلال اعتماده على المنهج المقارن. فابن خلدون يؤكد بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين في الحياة هما حياة البدو وحياة الحضر أنهما يتفقان في الطبيعة ولاشك يسير طبقا لحاجات الإنسان الاقتصادية يقول ابن خلدون أن البدو في الواقع يعيشون من قطعانهم فيأخذون منها أقواتهم وملابسهم وأرزاقهم ولما كان البدو فقراء لأنهم لا يفلحون الأرض ولا يحترفون المهن المربحة فإن حاجاتهم محدودة جدا، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على القوت وأن يحملوا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك هجوم الأعداء[3] ومن مميزاتهم أيضا أنهم يقتصرون على الضروري من الحياة، وأنهم أقرب إلى الفطرة من غيرهم، كما يتميز أهل البادية أيضا بالبسالة والقدرة القتالية بسبب حياتهم المنعزلة عن ضوضاء المدينة وحياتها الناعمة، وعدم حاجاتهم إلى الأسوار أو الحراسة لحماية أنفسهم في حين أن أهل الحضر يفتقرون لهذه الصفات، فهم يفتقدون لرباطة الجأش بسبب خضوعهم لسلطة مركزية تتحكم في تصرفاتهم.[4] "فالحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم وأهل الحضر لكثرة ما يعانونه من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على دنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق

[1] عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، نفس المرجع، ص123.

[2] رائد محمد طه، إسهامات ابن خلدون في رفد علم الاجتماع والأنثرولوجيا بمفاهيم لغوية، فلسطين، 2012، ص15.

[3] طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص84-85.

[4] عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، مرجع سابق، ص78.

والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه، حتى لقد ذهبت عليهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فنجد الكثير منهم يقذفون في أقوالهم الفحشاء في مجالسهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولا وعملا".[1] أي أن الإنسان إذا انتقل من البداوة إلى الحضارة، فإنه يبتعد عن طبيعة الأصلية القائمة على الفطرة ويكتسب أخلاقا جديدة مذمومة وهذه الأخلاق الجديدة إنما هي نتاج النظام الاجتماعي الجديد الذي هو ضرورة لابد منها.

إن ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في معظمها إن لم تكن كلها ثمرة عمل الإنسان، فالبدو يستهلكون ما هو ضروري لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا إلى بذل جهد كبير ولهذا يصفهم أرسطو بأنهم "قوم كسالى" أو يقول إنهم يعيشون من الصيد أو الصلب، ولا يعنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة، في حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولا، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلاءم حاجاتهم.[2]

من خلال ما تطرقنا إليه من مميزات لكل منهما يتبين أنها تمثلان بما تحتويان من ظواهر متناقضة ومتحركة العناوين الأساسية التي يدور حولها العمران البشري، أنها ليست بظاهرتين منعزلتين إحداهما عن الأخرى، فالبداوة، تعتبر البداية الضرورية للعمران والدولة، كما أن الحضارة تشير إلى نهايته المحتومة، فالبداوة والحضارة ليستا ظاهرتين جامدتين، بل إنهما متغيرتان تغير تلك الحركة العمرانية الدائرية المتجددة، وأن في كل من البداوة والحضارة إيجابا وسلبا إذ كان في البداوة شجاعة وشرف، ففيها أيضا توحش وفقر وإن كان في الحضارة رقي وعلوم وفنون فإن فيها جبن وميوعة وفساد.[3] وقد ذكر ابن خلدون العلاقة

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص195-197.

[2] طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص165.

[3] جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (329)، 2007، بيروت، ص97.

بين البداوة والسياسة فقد رأى أن أصل المجتمعات والدول الحضرية هم البدو، بحيث أنه نتيجة لخاصيات حياة البدو أصبح هذا الأخير أكثر المجتمعات قادرة على إقامة الملك وتشييد الدول فأهل البدو سبب توحشهم في الضواحي وبعدهم عن حياة النعيم تظل العصبية فيهم قوية، في حين أن هذه الرابطة الدموية تأخذ في الضعف والتراجع كلما أخذ المجتمع الحضري في الانغماس التدريجي في النعيم والترف.[1] فالجماعات التي تعيش في مرحلة العصبية تتصف بالتماسك والتكاتف والتعاضد، هذه الصفات منبثقة من "الوحدة العضوية" ورأى ابن خلدون أن هذا النوع من "التنظيم العصبي" لا يقوم إلا في حالة البداوة التي ترتكز على "الرعي" وعندما تدور دولة العصبيات وتأتي عصبية جديدة إلى الحكم تبدأ "الوحدة المعنوية" بالتفكك وذلك بسبب تعرض الجماعة لأساليب جديدة في العيش لخصها ابن خلدون بمرحلة الملك".[2] ذلك أن هذا الأخير يفكر في تدعيم وضعه أخذا بعين الاعتبار جميع العصبيات التابعة له وبذلك فإنه لم يعد يعتمد على عامل النسب بل على عوامل اجتماعية وأخلاقية جديدة هنا تدخل الدولة في صراع مع عصبيتها، لأن وجودها أصبح يتنافى عمليا مع وجود تلك العصبية التي كانت في بداية الأمر سببا في قيامها وبذلك يتوسع الملك ويصبح الحاكم أقوى وأغنى ولتدعيم ملكه يلجأ إلى تعويض القوى العسكرية التي كانت تقدمها له العصبية الخاصة أو العامة (القبيلة) بإنشاء جيش من خارج عصبيته، لأن العصبية في العمران البدوي تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري، أي أنها قوة للمواجهة، لا وازع للفصل بين المنازعات، الشيء الذي يقوم به كبراء القبائل والشيوخ.[3]

ومن خلال ما تطرقنا إليه يمكننا أن نستنتج من هذه الإشكالية: إشكالية الانتقال من البداوة إلى الحضارة حسب ابن خلدون الحقيقة التالية: أن البداوة هي أصل الحضارة

---

[1] عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، مرجع سابق، ص80.

[2] فؤاد إسحاق الخوري، مذاهب الأنثرولوجيا وعبقرية ابن خلدون، مرجع سابق، ص38.

[3] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص173.

والحضارة نهاية العمران لأنها تبعد الإنسان عن العصبية التي بها قوام وجوده ومعاشه وإذا كانت الدولة نتاج العصبية فإن الدولة أيضا هي المحور الذي تدور عليه شؤون العمران والحضارة فنهاية الحضارة تعني نهاية الدولة القائمة.[1] ويثبت ابن خلدون "أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها" وعلى أساس "أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما قوته، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها، لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة".[2]

حدد ابن خلدون المجالات والأسباب المتعددة لصراع فقد أبرز التناقض الموجود بين خصائص كل من ظاهرتي البداوة والتحضر، والنتيجة الطبيعية والحتمية لذلك التناقض –في رأي ابن خلدون–هي الصراع الذي اتخذ أشكالا متعددة لعل من أبرزها موجات الهجوم المتتابعة من البدو على الحضر، وأوضح ابن خلدون أن ذلك الصراع يرتكز على دعامة أساسية ألا وهي العصبية، ولكن العصبية لا تقوى إلى من خلال التوحد نتيجة لدعوى دينية وبدون ذلك التوحد فإن العصبيات المتفرقة داخل المجتمع القبلي تكون مشغولة بالصراع مع نفسها في معظم الأحيان.[3]

[1] قادة جليد، العلية في التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص121.

[2] حسن الساعاتي، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، دار الرسام، بيروت، لبنان، ص168.

[3] صلاح مصطفى الفوال، المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1420هـ–2000م، ص173.

المبحث الثاني: أطوار الدولة.

أو ما يسميها نظرية التعاقب الدوري فقد قرر ابن خلدون أن الدولة كائن عضوي يمر بأطوار خمسة مختلفة كل طور يتميز بخصائص وأحوال معينة وهي كالآتي:

الطور الأول:

طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب، وهي لم تزل بعد بحالها.[1] وفي هذا الطور يتم تأسيس الدولة بالتغلب على المدافعين عن الدول السابقة ومن المعلوم أن ذلك لا يتيسر إلا بقوة العصبية، وصاحب الدولة الجديدة "إنما ينال الملك بمعاضدة قومه وعصابته وظهرائه على شأنه ولذلك يضطر إلى محاسنتهم، ويعتمد عليهم وبهم يقارع الخوارج على دولته ومنهم يقلد عمال مملكته ووزراء دولته وحياة أمواله لأنهم أعوانه في الغلب وشركاؤه في الأمر" وخلاصة القول أن هذا الطور يكون الحكم فيه مشتركا نوعا ما بين الملك وبين قومه وعشيرته".[2]

الطور الثاني:

طور الاستبداد والانفراد بالمجد فصاحب الرئاسة تدفعه الطبيعة الحيوانية إلى الكبر والأنفة فيأنف من أن يشارك أهل عصبيته أو عصبته فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه، ويجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه لينفرد بالملك والمجد ما استطاع.[3] أي أن الحاكم يبدأ باحتكار السلطة السياسية لذاته دون أقاربه من أفراد العصبية ورفض مشاركتهم السياسية.

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص296.

[2] ساطح الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص367.

[3] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975، ص146.

الطور الثالث:

طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجيابة وضبط الدخل والخرج، وإحصاء الثقافات والقصد فيها، وتشييد المباني والمصانع العظيمة والهياكل المرتفعة، وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم، يأنسون لغرهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.[1] بمعنى أن أهم ما يميز هذا الطور العمل على تنظيم الحياة الاقتصادية، والسعي إلى نيل الرفعة والشهرة والجاه، وصرف الأموال على الحاشية والأعوان، كما يتم العناية بالجند بالتوسعة عليهم في المال وإنصاف قضاياهم.

الطور الرابع:

طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور نافعا بما بنى أولوه، سلما لأنظاره من الملوك وأمثاله، مقلدا للماضين من سلفه" فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتدي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن الخروج عن تقليدهم فساد أمره ويعتقد أنهم أبصر ما بنوا مجده فيترك التعب والكد في توسيع الصيت والمجد، ويتصرف إلى التنعم من نعم الحالة التي ورثها من أجداده.[2] وسمى بالقنوع نسبة إلى قنوع الحاكم بما بناه الأوائل، ومسالمة حاكم ورؤساء الدول، أيضا يتصف الحاكم هنا بتقليده لأسلافه.

الطور الخامس:

"طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمعه أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطائنه وفي مجالسه...، مستفسد الكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه...، فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون، وهادما لما كانوا يبنون وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص297.

[2] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص370.

منه، ولا يكون لها منه برء، إلى أن تنقرض".[1] وهذا الطور يكتفي بما حققه السابقون دون إضافة شيء جديد. هنا يبدأ التناقض في العمران والانهيار في الحضارة ويستنتج ذلك، حكما، تناقض في الصنائع حيث الناس، وقد خف النزف عنهم، يسعون وراء الضروري فقط فتقل الصنائع لأنها لا تعود تؤمن المعاش لصاحبها بسبب انعدام الإقبال عليها فتنتقل إلى غيرها.[2]

المبحث الثالث: عمر الدولة.

ابن خلدون يشبه الدولة بالكائن العضوي، إذ أن الكائن العضوي له عمر محدد والدولة كذلك يقول "أعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص، على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة، وهي سنوات القمر الكبرى عند المنجمين، ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات، فيزيد عن هذا وينقص منه، فتكون أعمار بعض أهل القرانات مائة تامة، وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين، على ما تقتضيه أدلة القرانات عند الناظرين فيها وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين. ولا يزيد عن العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرين لما في الصور النادرة".[3] ويقرر ابن خلدون "أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص" ويذهب إلى أن "عمر الدولة لا يعد وفي الغالب ثلاث أجيال".

"الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ووحشتها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم نجدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون".[4] ومن هنا كان الجيل عند ابن خلدون، تلك القوة الدافعة والمحركة للتاريخ والتي يشحنها الوعي العصبي وتدعمها قوة الغلبة، ولذلك تظهر أهمية العصبية التي أفاض ابن خلدون في الحديث عنها في مختلف فصول المقدمة،

---

[1] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص218.

[2] فاطمة بدوي، علم اجتماع المعرفة (بين الفكر الخلدوني وفي الفكر الغربي)، (د.ن)، ص51.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص287.

[4] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص359.

فالعصبية عند ابن خلدون تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة أو أنه جماعة أخرى بعضهم ببعض ويتكاتفون في السراء والضراء وهي قوية كل القوة في البداوة.[1]

"والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشطف في الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن الاستطاعة إلى ذلك الاستكانة، فتنكسر صورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب ويكونون على رجاء مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول".[2] وهذا الجيل الوسط الذي يربط الجيل الأول والجيل الثالث، فرغم أن هذا الجيل ينغمس في النعيم والترف إلا أنه لا تذهب عنه صفات الجيل الأول، فالعصبية في هذا الجيل تضعف شيئا ما لكنها لا تخدم في المطلق.[3]

الجيل الثالث يعد هذا الجيل أقرب إلى الحضر منه إلى البدو، حيث نسي حياة البداوة واعتاد حياة الترف والبذخ حتى "...يبلغ فيهم الترف غايته فيصيرون عالا على الدولة...فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثروا بالموالي، ويصطنع من يفي عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت..." .[4] وهذا الجيل ينسون عهد البداوة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية، بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته فيصيرون عالة على الدولة ويفقدون العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة

[1] قادة جليد، العلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيغل، مرجع سابق، ص124.

[2] عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص185.

[3] قادة جليد، العلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيغل، مرجع سابق، ص124.

[4] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، مرجع سابق، ص80.

في الواقع إنهم يحاولون التظاهر بالقوة يلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل، وحسن الثقافة، يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النساء على ظهورها".[1]

المبحث الرابع: هرم الدولة ودور العصبية.

أ- **مرحلة الهرم:** هي المرحلة الثالثة والأخيرة في دورة العمران الحضري الاجتماعية السياسية أطول من المرحلتين السابقتين وابن خلدون يخصص لها من فصول "المقدمة" أكثر مما يخصص لهما ويذكر لنا ابن خلدون عدة أسباب تؤدي إلى هرم الدولة وزوالها برغم أن هذه الأسباب المؤدية إلى اضمحلالها كانت سبب رئيسي وفعال في تأسيس الدولة وقيامها وهي كالتالي:

1-ابتعاد الدولة عن العصبية: تلك الروح البدوية المنشأ فإن ذلك يعني إيذانا بانحدارها وتدهورها في هاوية الاضمحلال، فزوال العصبية أذن، أي زوال "القوة التي تسمح لقبيلة ببناء الدولة- والتي لا يمكن أن توجد إلا في إطار العمران البدوي، يقضي إلى إضعاف الدولة حتما" وتفسير هذه الظاهرة عند كاتبنا أمر في غاية البساطة ذلك أنه منذ اللحظة التي تنتهي فيها الحياة البدوية "يبدأ بناء القبائل بفقدان عصبتهم، روح تضامنهم، فعاليتهم الاجتماعية وأخلاقهم" أي أنهم يفتقدون بمعنى آخر، قوتهم الحقيقية التي ترتكز عليها الدولة،[2] فالانتقال من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة يعني الانتقال من مجتمع الحرمان الذي يتكل فيه التضامن والالتحام السلاح الوحيد في صراع الإنسان ضد الطبيعة وضد أخيه الإنسان من أجل البقاء، إلى مجتمع يغدو فيه الصراع، لا صراع من أجل البقاء، بل صراعا من أجل "الجاه المقيد للمال" أو بعبارة أخرى أنه الانتقال من عالم تسود فيه لحمة المصلحة المشتركة إلى عالم يطغى فيه نزاع المصالح الخاصة وهذه الأخيرة تتجلى آثارها في "فساد العصبية" أي تفكك هذا الالتحام.[3]

---

[1] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص360.

[2] رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص89.

[3] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص234-235.

2-الانفراد بالمجد: يقول ابن خلدون "ومهما كان المجد مشتركا بين العصابة وكان سعيهم له واحد كانت هيمنتهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة أسوة في طموحها وقوة شكائهما ومرماهم إلى الغر جميع، فهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم، ويؤثرون الهلكة على فساده وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد، قرع عصيهم وكبح من أعنتهم، واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن العز، وفشل ريحهم، وورثوا المذلة والابتعاد، ثم ربى الجيل الثاني على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجرا من السلطان.....وتقبل (الدولة) به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها".[1] فصاحب الملك عندما ينزع إلى الانفراد بالمجد، ويعمل في سبيل ذلك الانفراد، يبدأ من جدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك فيستبد من جذع أنوفهم أكثر من سواهم، ويأخذهم الترف أيضا أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعز والغلب وهذا الترف يفقدهم العصبية والمنعة، ولذلك يحيط بهم هدمان وما الترف والقهر وهذا الأخير يؤدي آخر الأمر على القتل، لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر، فيأخذهم بالقتل والإهانة والسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه، فيهلكون لذلك ويقلون.[2] أي احتكار السلطة، يعتبر ابن خلدون أن الدولة في الجيل الأول ذو عصبية قوية وبأسها شديد، وفي الجيل الثاني، ينفرد بالمجد واحد من أفراد العصبية دون باقي الأفراد، وبالتالي تضعف قوة هذه العصبية وعليه تسقط الدولة.

3-الترف: المفهوم الذي يقترن تحت قلم ابن خلدون بمفهوم الترف هو مفهوم الفساد فالفساد ظاهرة نفسية أخلاقية تترسخ تدريجيا بواسطة تكاثر الحاجات الثانوية وعوائد الرقة والعوائد السيئة التي تصاحبها، فتزايد حاجات السلطان في مجال الأبهة والبذخ يتطلب إنفاقا متزايدا، وتزايد الإنفاق يتطلب تزايد في الجباية، وهذه الأخيرة تتأمن زيادتها إلا بفرض ضرائب جديدة أو برفع قيمة الضرائب المفروضة من قبل وهي تسهم في رغبة السلطان في السيطرة المطلقة

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ج1، مصدر سابق، ص284

[2] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص371-372.

وتتسبب في إبعاد وقتل بعض أهل الدولة.[1] والترف هو العلة الأساسية لطروق الخلل في الدولة، إنه مؤذن بالفساد، إذ حصل الترف أقبلت الدولة على الهدم، ثمة قضيتان متعارضتان: الترف مظهر الحضارة، الترف هادم الحضارة.[2]

ويصاحب هذا التحول ميل متكاثر إلى الدعة والتزف، وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك والمترف مستغرق عطاؤه بترفه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة.....مما يؤدي إلى اضطراب الاقتصاد والإدارة، مع ازدياد الانحراف إضافة إلى اتخاذ الدعة والراحة مألوفا وخلقا صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوايد كلها....وينقلب خلق التوحش وينسون عوايد البداوة التي كان بها الملك من شدة اليأس وركوب البيداء..... حتى يعود واعيا لا على حامية أخرى إن كانت لهم.....ويتخير صاحب الدولة أنصار أو شيعا من جلدتهم، ممن تعودوا الخشونة فيتخذهم جندا يكونون أصبر على الحروب وأقدر على معاناة الشدائد....للترف".[3]

وهكذا يتضح أن الدولة يمكن أن تتلاشى تلقائيا عندما تعجز عجزا كليا عن السير عندما يقعد أفراد رعيتها عن العمل، ويفر أصحاب الأموال بأموالهم، وتغادر القبائل عن أراضيها ومراعيها، حينئذ يضعف شأنها وتنخفض مواردها كلية فتصبح عبئا على صاحبها بل يصبح هو نفسه عبئا ثقيلا على نفسه، على إمكاناته وقدراته فيترك الملك وينسحب أو يقتل، فتسقط الدولة –بمعنى سلطة العصبية الحاكمة التي تلاشت– ويبقى الأمر فوضى ويكثر الهرج، وينقسم أهل العاصمة على أنفسهم، كل يتحزب ويتعصب لنفسه ولقريبه بالنسب أو بالصهر.[4]

---

[1] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص273.

[2] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص141.

[3] إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، مرجع سابق، ص118–119.

[4] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص240.

وعليه يعود سقوط الدولة إلى فساد عصبية الدولة ويحصل هذا الفساد عندما تنتشر روح المنافسة في الابتلاء على السلطة، وطموح قرابة صاحب الدولة في الحكم بالإضافة إلى الانهماك في الترف على الرغم من ضروريته إلا أن الانهماك فيه يؤدي إلى سقوط الدولة على الرغم من كونه عامل بناء الدولة إذا فهو عامل هدم وعامل بناء في آن واحد، كما أن الراحة وعدم الإنتاج يؤدي إلى نقص الإنتاج، بالتالي ذهاب شهوتهم وبأسهم.

ب-دور العصبية:

إن أهمية العصبية والدور الذي تلعبه في فكر ابن خلدون أمر لا جدال فيه، فقد رأينا سابقا كيف أنها تشده جوانب الحياة البدوية بعضها إلى بعض، فالعصبية هي القوة المحركة للتاريخ عند ابن خلدون فالعصبية لها غاية تجري إليها وهي الملك.

1-في الدين: تحدث ابن خلدون عن دورها في مقدمته "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" ومعنى هذا أن الدعوة الدينية نفسها تحتاج إلى عصبية تستند عليها لتقوم وتنتشر.[1] يقول ابن خلدون "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهر وتدافع عنه من يدفعه في يتم أمر الله....." .[2] ويؤكد على أن العصبية كثيرا ما تكون وسيلة لنصرة الدين وإقامة الحق، وفي الفصل الذي أفرده "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" تحدث فيه عن عصبية الأنبياء الذين كلفوا بحمل أعباء الرسالات السماوية من قبل الله عز وجل وساق فيه شواهد عديدة تدل على الترابط بين العصبية والدعوات الدينية على اعتبار أن عمومية الدعوة للناس كافة تحتاج إلى دعم وإسناد عصبي يوفر الحماية والمتعة للدعوة وصاحبها النبي عليه الصلاة والسلام وأكد ذلك بقوله: ".....إن كل أمر تحمل عليه الكافة لابد له من العصبية....." .[3]

[1] يسار عابدين، ابن خلدون عمران المقدمة وشام الخاتمة، مرجع سابق، ص31.

[2] علي الوردي، منطق ابن خلدون، مرجع سابق، ص92.

[3] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، مرجع سابق، ص160.

2-في الرئاسة: تطرق ابن خلدون إلى دور العصبية في الرئاسة في قوله "أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، كما قدمناه، فلابد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلبة عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع".[1] معنى هذا أن رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تتشكل معها عصبية عامة واحدة وبما أن الرئاسة إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية،[2] وقد بين ابن خلدون في الفصل السابع عشر في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك فالأساس في قيام الدولة عند ابن خلدون إنما هو العصبية التي تصهر قبيلة أو قبائل عدة في بوتقها وتدفعها دفعا لإنشاء الدولة واستقرار الملك الذي تمسك بمقاليده.[3] أي أنها تؤدي إلى نشأة الملك فوظيفتها السياسية تنحصر في تحقيق الملك والاحتفاظ به بعد أن يتم التغلب عن العصبيات الأخرى، وهذا ما أكد عليه ابن خلدون حيث يرى أنه لا قيام لأي ملك دون وجود عصبية غالبة قاهرة تفرض سلطة الملك وإخضاع الناس لطاعته، فالعصبية هي أداة الملك الفعالة في قيامه وزيادة قوته وبقائه.[4]

3-في العمران البشري: يدور اهتمام "ابن خلدون" بالعصبية حول دورها في العمران البشري، ولا يتناول العناصر التكوينية لها إلا بالقدر الذي تتشكل فيه عناصر دافعة للعمران أو معوقة له، حيث يرى أن عناصر الوجود الطبيعي للعصبية لا تكتمل إلا من خلال "خلال الخير" من قبيل مكارم الأخلاق وإنزال الناس مكانهم والعدل والإنصاف، الأمر الذي يحول دون ازدواج المعايير وتحول النعرة والنصرة على مفهوم وتطبيق داخلي يقتصر على العصبية أو الدولة أو الجماعة البشرية بينما هي قوة غاشمة تسعى إلى إفناء الآخر تحت أي مسعى

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج1، مصدر سابق، ص261.

[2] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص216.

[3] يسار عابدين، ابن خلدون عمران المقدمة وشام الخاتمة، مرجع سابق، ص31.

[4] عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، مرجع سابق، ص76.

(الدين، العرق، الأمة، الجنس، الدولة، الانتماء الفكري والثقافي) وهكذا يكون للعصبية وجود فاعل في كل أنماط الاجتماع الإنساني، وإن اختلفت فاعليتها في العمران البدوي (دلالات الرياسة) عن العمران الحضري (دلالات الملك)".[1] ومع ذلك لعبت العصبية بأشكالها المختلفة –حسب وجهة ابن خلدون– أدوارا مهمة في الحياة الاجتماعية الإنسانية وهي تمر بمراحل عديدة ففي بدايتها تحمل الأفراد على التكاثف والتناصر للمدافعة والحماية، وهي ضرورية أيضا في كل: (....أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولابد في القتال من عصبية....).[2]

كذلك العصبية تحدد عمر الدولة بطريقة غير مباشرة حيث أن قوة العصبية تحدد نصيبها من الممالك، ومن ثم اتساع الدولة، فالعصبية القوية تعني دولة متسعة وعند انتهاء عمر الدولة طبقا لدورة "ابن خلدون" تبدأ بفقدان الأطراف.[3]

ومن خلال ما تطرقنا إليه سابقا تتوضح العلاقة بين العصبية والملك عند ابن خلدون هي بمقتضى الطبيعة أو علاقة المادة بالصورة فهي مسألة طبيعية أجرتها قوانين الاجتماع والعادة فالعصبية تحتل في نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حجز الزاوية وآراؤه فيها طريقة مبتكرة ومتماسكة تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها ومع ذلك فإن العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها وإنما هي تجري إلى غاية معينة وهي الملك والعصبية وسيلة وأداة لتفسيره.[4]

فعلاقة صاحب الدولة مع أهل عصبته مبنية على سياسة كسب القلوب: قلوب أفراد عشيرته وأهله الأقربين والأبعدين، أما سياسة العصبية الحاكمة مع العصبيات المغلوبة، فهي

---

[1] إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، مرجع سابق، ص111.

[2] سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، مرجع سابق، ص75.

[3] إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، نفس المرجع، ص133.

[4] قادة جليد، العلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيغل، مرجع سابق، ص111.

أيضا تستهدف كسب ولائها ومناصرتها، إن العلاقات السائدة إذن سواء على مستوى السياسة الخاصة أو السياسة العامة هي علاقة كسب القلوب، بكل ما تنطوي عليه هذه العبارة من معنى،[1] مما تقدم يتبين أن العصبية في الواقع ليست مجرد شعور بالتضامن ولا تلك الرابطة الاجتماعية التي بين أبناء القبيلة الواحدة فحسب بل إنها أيضا قاعدة سياسية لسلطة الحاكم وأداة فريدة لنشوء الدولة، فهدف العصبية القادمة من البداوة نحو الحضارة هو هدم حكم عصبية أخرى مكنتها الظروف من إنشاء دولتها الخاصة بها، لتؤسس العصبية الغازية دولة جديدة ويبدو أن هدف إنشاء الدولة هو الهدف الأهم الذي تقوم به العصبية،[2] والدولة تستمر مادامت قوة العصبية مستمرة، فالتشيد على أصل الملك والدولة يكشف عن دور العصبية الصاعدة، والتركيز على نهاية الدولة يكشف عن دور العصبية المنقسمة أو المتلاشية.[3] إن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها، العصبية أساس قوة القبيلة ولا تكون الرياسة إلا في أهل أقوى العصائب وأن العصبية تهدف إلى الملك وتنقل المجتمع من البداوة إلى الحضر.[4]

ومن خلال هذا نستنتج حقيقة مفادها أن ابن خلدون يؤكد أن المجتمع يستقيم بوجود دولة، وبذلك تكون الدولة ضرورة فرضها واقع المجتمع الإنساني، وهذه الدولة لن تحصل إلا عن طريق العصبية.

[1] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص223.

[2] رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص97.

[3] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص257.

[4] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص141.

خاتمة

بعد تحليل ومناقشة عناصر الإشكالية والأفكار الأساسية في الموضوع عبر مختلف مراحل هذه الدراسة يمكن أن نسجل جملة من الاستنتاجات نحاول إيجازها في النقاط التالية:

أولا: من باب الإجابة على إشكالية الدراسة، لقد تطرقنا في الفصل الأول إلى ركيزة أساسية وهي العصبية، التي يعتبرها ابن خلدون بمثابة الرابطة التي تشد الأفراد فيما بينهم وأول ظهور لها يكون في المجتمع البدوي وذلك نتيجة الظروف المعيشة التي يتميز بها ذلك المجتمع فتفرض على أفراده أن يتمسكوا بها، والعصبية كذلك رابطة تربط أفراد الجماعة الواحدة ذات الصلات الدموية والجوارية، كما على تجسيد الحس المعنوي المتمثل في الالتحام والانتماء والاتحاد والتعاون بحكم مصالح التي تجمع هؤلاء الأفراد لأن الإنسان لا يستطيع وحده تحمل أعباء الحياة إلى مع بني جنسه.

ثانيا: تبدأ حاجة المجتمع البدوي–الذي تظهر فيه العصبية– في توفير ضروريات العيش لحفظ البقاء وذلك بالغذاء والدفاع عن بقائه في الوجود ضد المخاطر التي قد يتعرض لها وعندما يوفر تلك الضروريات، تبدأ رغبة السلطة بالظهور بين أفراده، إذ العصبيات التي تجمع قبيلة ما، تهدف كل منها إلى السيطرة على البقية وذلك بسبب النسب الشريف والقوة والجاه الذي تتمتع به، لهذا قد تظهر صراعات على السلطة بين أفراد العصبة الحاكمة مما تشكل نزاعا حادا، وصراعا داخليا بين أهل القبيلة كلها، كذلك توجد الصراعات الخارجية بين القبائل لأن كل منها يتطلع إلى التوسع على حساب بقية القبائل، إلا أن العصبية الأقوى هي من تفرض سلطتها على الآخرين، ويرى ابن خلدون أن الصراع في المجتمع القبلي بني على أساس المصالح وضروريات الحياة في صورتها البسيطة، وبعدما تتحقق المصالح والضروريات، يتغير شكل الصراع الذي يعمل على تشكيل الوعي السياسي لتأسيس الدولة.

ثالثا: تقوم الدولة على أساس العصبية التي قامت على التشارك والاتحاد والتعاون، وهي قوة ضرورية في حضورها تسعى للتغلب على غيرها لتصل إلى مبتغاها وهو الملك (السلطة)

حيث تستدعي الانتقال من المجتمع البدوي إلى المجتمع الحضري وهنا تظهر معالم الدولة، كما يؤكد ابن خلدون أن العصبية لها دور في التحكم بحال الدولة من ناحية المكان والزمان.

فمن ناحية المكان فإن العصبية القوية تخضع العصبيات الأخرى لسيطرتها وتضمها إليها فتتسع رقعتها، أما من ناحية الزمان فيرى ابن خلدون أن تمر بمرحلة زمانية وفقا للتطور الذي تشهده في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة.

ولقد قسم ابن خلدون الدولة إلى ثلاثة أطوار ووضح لنا حال العصبية في كل مرحلة، فالطور الأول هو طور التأسيس والبناء، تكون العصبية فيه قوية وذلك بمشاركة ومساهمة أفراد العصبة الحاكمة مع الرعية في الحكم حيث تبقى متمسكة بطبائع الحياة البدوية، أما الطور الثاني فهو طور العظمة والمجد تنقل الدولة فيه من الحياة البدوية إلى الحياة الحضرية التي تعظم فيها الحياة ويكثر الترف، إلا أن العصبية الحاكمة التي كانت تراعي المصلحة العامة تتحول لتراعي مصلحتها الخاصة وتبدأ العصبية في النكوص والاختفاء وأخيرا طور الهرم والاضمحلال الذي يكثر الفساد فيه، نتيجة كثرة الترف واللهو وعدم الشعور بالمسؤولية لاحتياجات الرعية مما يجعلها تتمرد أو تقرر الرحيل بالانضمام إلى دولة أخرى وبالتالي تبدأ الدولة بالسقوط.

رابعا: يشكل عامل المال أحد الأسس المهمة التي تقوم عليها الدولة برأي ابن خلدون لأنها تحتاج إلى ميزانية تلبي احتياجاتها من مشاريع (كالبناء العمراني ونفقات الهيئة العسكرية من عتاد وما إلى ذلك)، لذلك يؤكد ابن خلدون أن المال تتغير ظروف استخدامه في كل مرحلة، لأنه في الحياة البدوية يكون إنفاق المال على ضروريات الحياة اليومية من مأكل ومشرب وملبس فقط، أما بالنسبة للحياة الحضرية فيكون إنفاق المال على المرافق التي تخدم اقتصاد الدولة من تجارة وصناعة، وكذا الإنفاق على الرعية في تخصيص مراتب العمال الذين يخدمون اقتصادها.

خامساً: أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم.

سادساً: تؤدي العصبية إلى التعاون بين أهل العصبية الواحدة من جهة، وأهل العصبيات المتحالفة من جهة أخرى، كما تؤدي إلى تنظيم علاقات القبيلة في الداخل والخارج، أي بين أفراد القبيلة الواحدة من جهة، وبين أفراد القبيلة والقبائل الأخرى من جهة ثانية، كما تؤدي إلى حفظ كيان القبيلة أي كيان المجتمع القبلي، بالمحافظة على بناءه الاجتماعي من خلال التضامن والتكتل، وتحافظ العصبية على شجرة النسب من خلال التلاحم العصبي.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ-المصادر:

1-القرآن الكريم.

2-عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق:عبد السلام الشدادي، ج1، ط1، الدار البيضاء، 2005.

3-ـــــــ ـــــــ، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الواحد وافي، ج1، ط7، دار النهضة، مصر، 2014.

4-ـــــــ ـــــــ، تاريخ ابن خلدون (العبد وديوان المبتدأ والخبر)، تحقيق أبو صهيب الكربي، (808، 732هـ).

5-ـــــــ ـــــــ ، مقدمة ابن خلدون، تحقيق كاترين، ج2، طبعة باريس، لبنان، بيروت، 1858.

6-ـــــــ ـــــــ ، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الرويش، ج1، ط1، دار يعرب، دمشق، 2004.

ب-المراجع:

1. أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات (قضايا في الهوية الاجتماعية تصنيف الذات)، عالم المعرفة، الكويت، 2006.
2. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1975.
3. إدريس الخيضر، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، ط2، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر.
4. إسماعيل سراج الدين، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، الإسكندرية، مصر، 2008.
5. الجيلالي بن التوهامي مفتاح، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011.
6. حسن الساعاتي، ابن خلدون مؤسسة علم الاجتماع، دار الرسام، بيروت، لبنان.
7. حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، ط1، دار الكتب العليمة، بيروت، 1411هـ-1991م.
8. رائد محمد طه، إسهامات ابن خلدون في ... علم الاجتماع والأنثرولوجيا بمفاهيم لغوية، فلسطين، 2012.
9. ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، مكتبة الخانجي، دار الكتاب العرب، القاهرة.
10. سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998.
11. سالمة محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010.
12. سعيد الغانمي، العصبية والحكمة (قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون)، ط1، دار الفارس، بيروت، 2006.

13. صلاح مصطفى الفوال، المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1420هـ-2000م.
14. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد)، ط1، مطبعة الاعتماد، مصر، 1965.
15. عامر مصباح، علم الاجتماع الرواد والنظريات، ط1، الجزائر، 2010.
16. عائشة ناصري، أسس الدولة ومقوماتها عند ابن خلدون، مذكرة ماستر في شعبة الفلسفة، ورقلة، الجزائر، 2014-2015.
17. عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
18. عبد الله العروي، ابن خلدون وميكافيلي، ط1، دار الساقي، 1990.
19. عبد الله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
20. علي الوردي، منطق ابن خلدون، ط2، دار كوفان، لندن، 1994.
21. علي سعد الله، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، ط1، دار مجدلاوي، الأردن، 2003.
22. عمر فروخ، تاريخ الفكر الغربي إلى أيام ابن خلدون، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1972.
23. فاطمة بدوي، اجتماع المعرفة (بين الفكر الخلدوني وفي الفكر الغربي)، (د.ن).
24. فريد العليبي، ابن رشد وابن خلدون والتفكير في السياسة، القيروان، تونس.
25. فؤاد إسحاق الخوري، مذاهب الأنثرولوجيا وعبقرية ابن خلدون، ط1، دار الساقي، 1992.
26. قادة جليد، العلية في التاريخ عند ابن خلدون، ط 1، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2013.

27. محمد الحبابي، الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، ترجمة فاطمة الحبابي، ط1، سلسلة كتب المستقبل العربي، الفكر الاجتماعي الخلدوني، مركز الدراسات الواحدة العربية، بيروت، 2004.

28. محمد بن محمد الحضري الاشبيلي، رحلة ابن خلدون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004.

29. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم النظرية الخلدونية في الفكر الإسلامي)، ط6، بيروت،1994.

30. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1417هـ-1997م،

31. ناجية الوريمي بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني (الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية)، ط1، دار بترا، سوريا، 2008.

32. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1981.

33. يسار عابدين، ابن خلدون عمران المقدمة وشام الخاتمة، (د.ن).

ج-القواميس والموسوعات:

34. ابن المنظور، لسان العرب، ج1، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.

د-المجلات:

35. جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (329)، بيروت، 2007.

36. جهاد علي السعايدة، دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظرته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 3-4-2014.

37. رياض عزيز هادي، مجلة العلوم السياسية، عدد خاص بالذكرى الخمسين لتدريس العلوم السياسية في العراق، العدد 37.

38. سهيلة زين العابدين، نظرية الدولة عند ابن خلدون، مجلة المنار، الأعداد 75-76-77، 1424هـ.

الملاحق

الملحق رقم (01): التعريف بابن خلدون:

في الحقيقة ليس هناك مزيد على ما ترجم به ابن خلدون نفسه عن نفسه، ولكن إن كان هناك شيء يمكن أن يضاف في هذا الصدد فهو محاولة إعادة قراءة هذه الترجمة نفسها في سياق يمكن أن يساعد على فهم أفضل للإطار التاريخي والحضاري الحاضن لابن خلدون وآراؤه التربوية الرائدة.

1-اسمه ونسبه:

نظرا لأهمية الماضي عند ابن خلدون وأثره في حاضر الإنسان وتشكيل ملاحم شخصيته، نجده يسرف في الاستطراء في ذكر نسبه والثناء عليه والإشادة بفضله باعتباره يمثل هو نفسه أحد امتداداته ونتيجة من نتائجه فحديث ابن خلدون عن طيب نسبه وزكاء معدنه وعلاء منزلة شرفه، هو في الحقيقة حديث عن ملامح هذه الصفات في شخصيته هو نفسه، إذ الزمن التربوي عنده نهر ممتد في أعماق الماضي لا يمكن فصل لحظته الحاضرة عن سابقاتها "والحاضر يشهد لذلك، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء" فأحداث الماضي عنده تتحول عبر الزمن إلى شحنات نفسية ورموز ثقافية تكون في مجموعها المجال التربوي غير المباشر الذي يؤدي دورا رئيسا في تحديد الهوية الحضارية الفردية والجماعية للأجيال اللاحقة "وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال، ومعنى البيت أن يعد الرجل في آبائه وأشرافا مذكورين، تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجعله في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجلة.سلفه وشرفهم بخلالهم والناس في نشأتهم وتناسلهم معادن ويعرف ابن خلدون نفسه بأن عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمان بن خلدون، يرجع نسبه إلى الصحابي وائل بن حجر، من القبائل العربية اليمنية، رحل جده الأول خلدون بن عثمان إلى الأندلس في أواخر المائة الثالثة واستقر بها، وأصبحت عائلته من أعيان اشبيلية، ثم نظر إلى الاضطرابات السياسية وما لحق الأندلس من اختلال دفع بني خلدون في أوائل المائة

السابعة للحاق بالحفصيين الذين استولوا على تونس فأكرموا نزلهم وولوا جدية الأول والثاني بعض المناصب في دولتهم وباختصار فإن ابن خلدون ينتمي إلى عائلة عريقة في العلم والسياسة، وكل ذلك كان له أثره العظيم فعلا في تكوين شخصيته وتحديد ملامحها لتنسج على منوال من سبقها.

وقد ولد ابن خلدون في كنف هذا الحسب العظيم في تونس في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة هجرية الموافق للسابع والعشرين من مايو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة وألف ميلادية، وقد تربى وترعرع في حجر والده الذي أحسن تأديبه وتعليمه، حيث قرأ عليه العربية وسهل له طريق العلم فحفظه القرآن، وأتقن قراءاته.

2-شيوخه:

وقد لاقى كبار العلماء في عصره فدرس عنهم العلوم وتتلمذ على أيدهم فأجازوه وشهدوا له بالإتقان وعلو الكعب، حيث حفظ المتون، وقرأ كتبا وشروحا كثيرة في شتى العلوم بلغ في معظمها مرتبة لا يشق له فيها غبار كعلوم القرآن، والفقه وأصوله، والحديث وعلومه، والعربية وفنونها من المنظوم والمنثور والعلوم العقلية بكل تفاريعها، ومن أشهر شيوخه الأستاذ المكتب أبو عبد الله محمد بن سعد بن برال الأنصاري، أصله من جيالة الأندلس ومنهم أبو محمد بن عبد المهيمن الخضرمي، ومنهم كذلك شيخ العلوم العقلية في عصره أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الآبلي، وأصله من تلمسان، وقد كان كثير من شيوخه قد جمعوا بين السياسة والعمل، وهو ما قد يفسر لنا انخراط ابن خلدون المبكر في السياسة على غير طريقة والده الذي آثر هجرها خلافا لسلفه.

3-ملامح شخصيته ومراحل حياته:

وقد كانت حياته حافلة بالمغامرات الشخصية والمفاجآت القدرية، فعلى مستوى المغامرات الشخصية قد تجده تقلب-نظرا لطموحه الشخصي الجامح وعلو همته- في مناصب سياسية عديدة وانخرط في كثير من أحداث عصره التي اتسمت بالقلاقل والحروب

التي كاد أن يؤدي بعضها بحياته حيث امتحن في أحداها وأودع السجن، ولم تكن تقلباته ومغامراته مقتصرة على عالم السياسة وحدها بل شملت كذلك عالم الأرض، حيث جابت قدماه العالم الإسلامي من أقصى مغربه إلى قلب مشرقه متقلبا بين جباله، وسهوله وبحاره وبواديه وحواضره، حاملا بين جنباته الخيبة والنجاح، تتنازعه خواطر الأمل والإحباط في عالم عمت فيه قيم الغش والخديعة والنفاق والفتن والحروب، حيث اشتعل المغرب الأوسط نارا".

وكنتيجة لهذه الأوضاع المتردية التي لم يعد فيها لحياة الفرد وكرامته وعرضه من قيمة، فقد أخوه يحي ابن خلدون–الذي عمل كاتبا لدى السلطان أبي حمو– حياته، فقد ترصد له عند عودته من صلاة التراويح أبو تاشفين (ابن سلطان أبي حمو) في رهط من الفاسدين "فعرضوا له وطعنوه بالخناجر حتى سقط عن دابته ميتا وغدا الخبر إلى السلطان صبيحة تلك الليلة فقام في ركائبه وبث الطلب عن أولئك الرهط في جوانب المدينة، ونظرا إلى الفساد الإداري–على ما سيأتي تفصيله لاحقا–فإن غضب السلطان لم يكن من أجل إقامة العدل وحماية الحقوق بل مجرد نعرة عصبية سرعان ما انطفأت مجرد أن عرف "أن ابنه أبو تاشفين صاحب الفعلة" وتحول الوعيد بالقصاص أما على مستوى المفاجآت القدرية التي حدثت له فإن من أهمها اثنتين:

الأولى كانت في مقتبل عمره وهو لا يزال في السابعة عشر من عمره، وهي الطاعون الجارف الذي طوى البساطة بما فيه، فهلك والداه وكثير من أهله ولم يبق منهم إلا أخواه، كما جرف الطاعون كذلك كثيرا من شيوخه، غير أن هذا الحدث الجلل لم يكن ..... عزيمته في طلب العلم والعمل على تحقيق طموحاته السياسية.

أما الثانية فكانت في أواخر عقود حياته وهي حادثة غرق زوجته وأولاده في البحر حيث عظم مصابه وترعت نفسه إلى عزلة المنصب والسياسة وترجح عنده الزهد والتفرغ إلى العلم والذكر وكان ذلك في حدود العام السادس والثمانين بعد المائة السابعة، وبقى على ذلك

الأمر إلى حدود التسعين بعد المائة، حيث رجع إلى تولي المناصب والقضاء، وهو في حال كر وفر مع خصومه وحاسديه من الفقهاء الحكام، إلى أن أوفاه الأجل بالقاهرة في السادس والعشرين من رمضان المبارك سنة ثمان بعد المائة الثامنة للهجرة الموافق لليوم السادس عشر من مارس سنة ست وأربعمائة وألف ميلادية رحمه الله رحمة واسعة..

4-الحالة العامة لعصره:

اتسمت الحالة العامة لعصر ابن خلدون والذي سبقه بالاضطرابات السياسية، وتفكك المجتمع، وسادت الفوضى وانتهكت الحرمات، واستبيحت الدماء والأموال، وانعدام الأمن، والاستقرار، وأصابت العامة والخاصة معرات وويلات، واتصف الملوك بالظلم، والعربدة، ومعاقدة الخمر، وإخافة العمران، حتى أن بعضهم لشدة ظلمه واستهتاره بحقوق الرعية قد نسب إلى الجنون والكفر حيث يغشون مجالس العامة دون إذنهم ويقتحمون عليهم منازلهم، ويعتدون على حرماتهم ويعبثون بكرامتهم، وهذه السمة قد طبعت سلوك كثير من الملوك والأمراء وخاصة ممن نشأوا في كنف الترف وأهملت تربيتهم وتأديبهم ومما يرويه ابن خلدون عنهم أن بعض المماليك قد تمردوا على ملكهم فقتلوه خنقا في محبسه، ثم انطلقت أيديهم على أهل البلد بمعرات لم يعهدوها من أول دولتهم من النهب والتخطف وطروق المنازل والحمامات للعبث بالحرم، وإطلاق أعنة الشهوات والبغي في كل ناحية.

ولقد كان لفساد السياسة الداخلية للسلاطين أثره الواضح في تحديد معالم سياستهم الخارجية، فنظر إلى صراعاتهم الداخلية المستمرة على السلطة فقد فتحوا الباب على مصراعيه للتدخلات الخارجية "ولم يزل شأن هذه الجزيرة (جربة) مع العدو وكذلك منذ التاثت دولة صنهاجة، وربما وقعت الفتنة بين أهلهما من النكارة فتصل إحدى الطائفتين يدها بالنصارى" وانتفضت أرض المسلمين في عهدهم من أطرافها" فقد كانت الطاغية التهم قواعد الملك بشرف الأندلس وغربها..... واستولى على التتر على بغداد دار خلافة العرب بالمشرق وحاضر الإسلام" وقد بلغ تخاذل السلاطين وخيانتهم بعضهم بعض مبلغها، حيث

يعقد بعضهم بعض التحالفات مع استباحة أرض المسلمين وأعراضهم فغايتهم القصوى هي المحافظة على عروشهم وإنهاء خصومهم، فها هو السلطات ابن الأحمر يجد الفرصة مناسبة للتقرب من النصارى والتحالف معهم ضد السلطان أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني، الذي اجتاز المغرب إلى الأندلس لمناصرة المسلمين، وقد تمكن أبو يوسف في حربه تلك من هزيمة النصارى وقتل زعيمهم وإرسال رأسه بشارة بنصر السلطان ابن الأحمر.

ملحق رقم 2: مصطلحات للغة ابن خلدون.

الضروري: هو ما لا تقوم ذات الشيء إلا به، "فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم"، وهو أصل "لأن الضروري أصل".

الحاجي: هو ما زاد على الضروري واحتيج إليه في التوسعة ورفع الضيق والمشقة، قال الشاطبي:"وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة ..... المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفاسد العادي.

الكمالي: فهو ما زاد على الحاجة ووصل حد الترف "ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا".

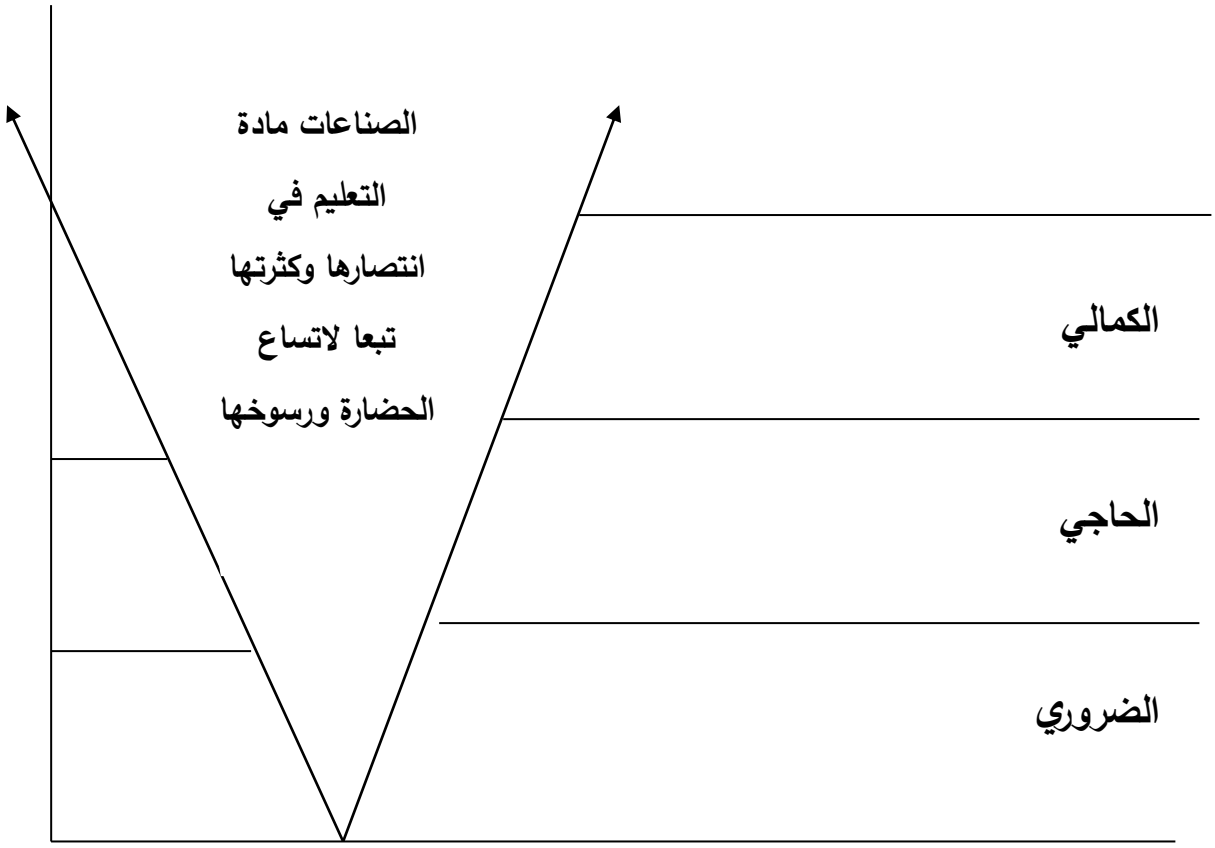
العمران: يعني في نظر ابن خلدون الاجتماعي والتعاون، وقد عبر عن هذين المعنيين بقوله:"العمران هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش".

الصنهاجيون: صنهاجة (أو قبائل صنهاجة) هي واحدة من أكبر القبائل الأمازيغية التي لعبت دورا مهما في تاريخ المغرب الإسلامي والصحراء الكبرى، بتأسيس الجيل الأول منها دولة بن زيري، وتأسيس الجيل الثاني منها مملكة أودغست الإسلامية ودولة المرابطين.

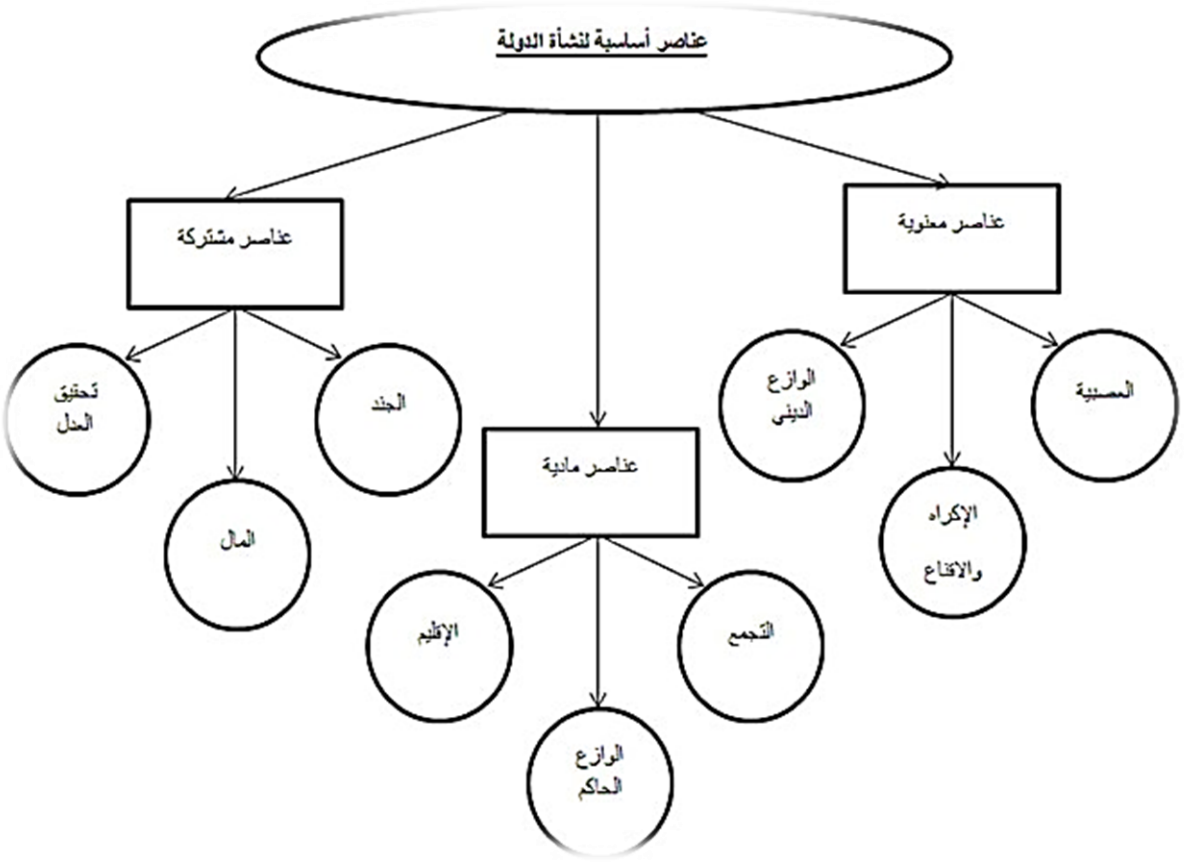
الولاء: مصدر المولى والوالي المعتق والحليف والولي والموالاة، اتخاذ المولى، إذن أن الولاء يطلق على عدة معان منها: المحبة، والنصرة، والإتباع والقرب من الشيء والدنو منه.

الدعة: أي العيش في دعة في رغد عيش، راحة، سكينة.

ملحق رقم 3: مقياس تطور العمران من خلال حاجات الإنسان.



الملحق رقم 04:



فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

شكر وعرفان

إهداء

فهرس المحتويات.....

مقدمة.....أ- د

الفصل الأول: فكرة العصبية عند ابن خلدون

المبحث الأول: مفهوم العصبية وأنواعها 6

التعريف اللغوي.....6

التعريف الاصطلاحي.....7

أنواع العصبية 11

المبحث الثاني: علاقة العصبية بالدين.....13

المبحث الثالث: شروط فعالية العصبية 16

المبحث الرابع: أسباب فساد العصبية.....19

الفصل الثاني: فكرة الدولة عند ابن خلدون

المبحث الأول: مفهوم الدولة والملك 23

التعريف اللغوي.....23

التعريف الاصطلاحي.....24

المبحث الثاني: أنواع الملك وأنواع السياسة التي يستند إليها.....27

أنواع الملك 27

أنواع السياسة التي يستند عليها.....28

المبحث الثالث: قوانين قيام الملك 29

الفصل الثالث: جدلية العصبية والملك عند ابن خلدون

المبحث الأول: من البداوة إلى الحضارة 37

المبحث الثاني: أطوار الدولة.....44

المبحث الثالث: عمر الدولة.....46

المبحث الرابع: هرم الدولة ودور العصبية.....48

خاتمة.....54

قائمة المراجع.....60

الملاحق 73