جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

# مذكرة ماستر

العلوم الإنسانية والاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

---

إعداد الطالب:
لبنة بوزاهر

يوم: 03/07/2019

# الفكر السياسي عند ابن خلدون

---

**لجنة المناقشة:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| حميدات صالح | أ. مس أ | جامعة محمد خيضر –بسكرة- | مقرر |
| عقيبي لزهر | أ. مح ب | جامعة محمد خيضر –بسكرة- | رئيس |
| علية صفية | أ. مح ب | جامعة محمد خيضر –بسكرة- | مناقش |

السنة الجامعية : 2018 - 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

(التوبة -105)

صدق الله العظيم

# شكر وتقدير

الشكر والفضل **لله** أولا، الذي منّ عليّ بنعمته لإتمام هذا البحث فالحمد والشكر لك **ربي**.

كما لا يفوتني أن أتقدم بشكري لأستاذي المشرف: **حميدات صالح**، الذي ساهم في إتمام هذا البحث وتقديمه للمناقشة.

ثم الشكر موصول إلى مسؤول شعبة الفلسفة بجامعة محمد خيضر، الدكتور: **لزهر عقيبي** الذي قدم لي كل التسهيلات وكل الدعم والتشجيع لتجاوز العراقيل.

فله مني جزيل الشكر.

كما أتقدم بجزيل شكري إلى الدكتورة: **علية صفية**، لما استفدته منها من خلال مناقشتها لهذه المذكرة.

# الإهداء

إلى الذي يؤمنون بقدرتي على النجاح،

إلى الذين يدفعونني دائما نحو أحلامي،

إلى سندي الأول في الحياة بعد الله،

**عائلتي.**

# مقدمة

# مقدمة

تعتبر الفلسفة السياسية من المباحث الفلسفية قديمة العهد في الفكر الفلسفي، وهي بدورها تحتل مكانة مهمة في المنظومة الفكرية الإنسانية، وأول ما ظهرت الفلسفة السياسية كانت وثيقة الصلة بحياة الجماعات، حيث يعد الفلاسفة اليونانيون هم السباقون في التنظير الفلسفي السياسي، فلقد ترك مفكرو اليونان أمثال: **أفلاطون** وتلميذه **أرسطو** أعمالا عدت بمثابة ثمرة للفلسفة السياسية ومصادرا لها نذكر أهمها كتاب: "الجمهورية" **لأفلاطون**، وكتاب: "السياسة" **لأرسطو**.

وفي العصر الوسيط اكتست الفلسفة السياسية مع مفكري الإسلام صبغة دينية، فكان الفكر السياسي الإسلامي يستمد أصوله من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، الأمر الذي لم يهمله المفكرون المسلمون في دراساتهم السياسية وتنظيرهم للدولة، ولا تقل هذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفي السياسي شأنا عن سابقتها، فقد ترك المفكرون المسلمون أعمالا قيمة في هذا المجال، فنذكر كتاب: "آراء أهل المدينة الفاضلة" **للفارابي**، وكتاب: "المقدمة" **ابن خلدون**.

ولقد كان المحور الأساسي في الفلسفة السياسية هو موضوع الدولة وأنظمة الحكم، وهو الأمر الذي عالجه المفكر المسلم العلامة: "**عبد الرحمان ابن خلدون**"، فرغم أنه عُرف كمؤرخ وكعالم اجتماع، إلا أنه لم يَغفل عن موضوع السياسة، حيث تعرض في بحثه ودراسته إلى الجانب السياسي بكل أبعاده.

ويعد **عبد الرحمن بن خلدون** من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية على مر التاريخ، إذ يمكن عده أحد أعمدة التراث الفكري العربي، فقد كانت منجزاته في علم التاريخ وعلم الاجتماع والسياسة، علامة فارقة أضافت كثيراً من الإنجازات والأفكار الجديدة إلى الفكر العربي الإسلامي والفكر الإنساني بشكل عام، خاصة في الجانب السياسي.

فبعد أن حزّ في نفسه أمر الانحطاط والتخبط والتقلب الذي عانى منه المجتمع الإسلامي وخاصة في بلاد المغرب، حمل على عاتقه مهمة البحث في أسباب هذه الفوضى الاجتماعية، واضعا الأسس الصحيحة للملك والدعائم التي تقوم عليها الدول، محددا النظام الأمثل للحكم، فقدم في ذلك نظريته في قيام الحضارات وسقوطها، هذه النظرية التي مازال المفكرون حول العالم ينهلون منها إلى غاية يومنا هذا.

فلقد كانت أفكاره حول الدولة، وأنظمة الحكم عصارة الفترة الزمنية والعصر المتقلب الأهواء الذي عايشه، إذ أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتيارات الدينية جعلت قريحته تجود

بأفكار قيمة، حول قيام الحضارات والدول والركائز والأسس التي يستقر بها الملك، معتمدا في ذلك على طرق ومناهج أكدت جديته في البحث والإبداع الفلسفي.

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

**كيف نظّر ابن خلدون للدولة انطلاقا من الواقع السياسي الذي عايشه؟**

ويتفرع من هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية نذكر أهمها:

- كيف ساهمت نشأة **ابن خلدون** من جهة، وظروف عصره من جهة أخرى في بلورة فكره السياسي؟
- هل تحمل الدولة عنده مفهوما محددا وواضحا؟ وكيف تتعاقب الدول والحضارات؟
- ثم ماهي الأسس والدعائم التي تقوم عليها الدولة؟
- وما هو النظام السياسي الأمثل للحكم؟
- وكيف يتسبب اختلال الأسس السابقة في خراب العمران؟
- وهل كانت أفكار **ابن خلدون** السياسية مستساغة إلى حد القبول بها، أم أنه تم رفضها وتجاوزها؟

ومن هنا تبرز **أهمية الموضوع** المدروس في كونه يعالج مسألة التعاقب الدوري للدول والحضارات عند **ابن خلدون** والأسباب الفاعلة في هذه الدورة التاريخية الحتمية، التي صاغها **ابن خلدون** بنظرة جديدة لم تكن معروفة عند السابقين له، غير أنها لم تخرج عن إطار المجتمع الإسلامي والعصر الذي عايشه، خاصة وأن **ابن خلدون** أضفى على دراسته بعدًا عمليًا واقعيًا مستقى من الشواهد الحية التي كانت داعمةً لأفكاره السياسية.

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

حيث أن **الدوافع الذاتية** تتمثل في الإعجاب الشديد بمباحث الفلسفة السياسية لدى فلاسفة ومفكري الإسلام، والرغبة في معالجة هذا النوع من المواضيع، الذي يندرج ضمن إطار التفلسف حول السياسة في علاقتها بالبعدين الاجتماعي والاقتصادي، ولعل توفر المصادر والمراجع حول هذا الموضوع ساعد في اختياره.

أما عن **الدوافع الموضوعية** فتكمن في تسليط الضوء والتعمق في أسس ومقومات الدولة عند **ابن خلدون**، والأسباب التي تقف وراء سقوط الدول وانهيار الحضارات وخراب العمران، بغية تعميق الفهم حولها.

ولقد سعينا من خلال دراستنا هذه إلى تحقيق جملة من **الأهداف** التي تلخصت في: العمل على إبراز الإسهام الفكري السياسي لـ "**عبد الرحمان بن خلدون**"، من خلال أفكاره حول الدولة وتعاقب الحضارات، ومعرفة مدى إمكانية تجسيد هذه الأفكار ثم محاولة استخلاص أفكار قد تتناسب مع الفكر السياسي المعاصر خاصة وأن الموضوع جدير لأن يوضع كمقارنة بين المشاكل الماضية التي عايشها العالم الإسلامي في عهد **ابن خلدون** والمشاكل السياسية في وقتنا الحاضر.

ومن أجل دراسة هذا الموضوع عمدنا لاستعمال مجموعة من **المناهج** يغلب عليها **المنهج التحليلي**، الذي قمنا من خلاله بتحليل أفكار **ابن خلدون** حول الدولة وأنظمة الحكم التي أوردها في كتابه: "المقدمة"، وكيفية تحديده للمراحل التاريخية الحتمية التي تمر بها كل الدول، فضلا عن **المنهج النقدي**، والذي وقفنا من خلاله على أهم وأبرز الانتقادات والمآخذ ووجهات النظر حول نظرية الدولة، والأفكار السياسية عند **ابن خلدون**.

أما عن **الصعوبات** التي واجهتنا في إعدادنا لدراستنا نذكر: أنه ورغم توفر المصادر والمراجع التي تعالج هذا الموضوع إلا أننا في معالجتنا لبعض العناصر كنا نجد ندرة في المراجع التي تتناول ذلك العنصر، نذكر على سبيل المثال عند محاولة حديثنا عن المصادر التي نهل منها صاحب المقدمة أفكاره حول السياسية، نجد أغلب المراجع التي تتحدث عن هذا الأمر تتطرق له باختصار وبصورة إجمالية دون تفصيل، كما أنه من بين العوامل التي شكلت صعوبة لنا هو ضيق الوقت، خاصة وأن الحديث حول الفكر السياسي لدى **ابن خلدون** يتطلب التعمق في أفكاره الواردة في "المقدمة" وهي كثيرة ومتشعبة وتتطلب وقتا، وهو الأمر الذي يصعب رصده كاملا.

وبهدف الوصول إلى إجابة عن إشكالية الدراسة قمنا بوضع **خطة** تساعد في ذلك، ضمت مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة مع بعض الملاحق التي تدعم الدراسة.

مقدمة: عرضنا فيها مدخلاً لموضوع الدراسة، ينطلق من الحديث عن الفكر السياسي العام وصولا إلى الخاص الذي هو موضوع بحثنا، ثم طرحنا الإشكال العام للدراسة، مُتْبِعين ذلك ببقية خطوات المقدمة وفق ما تقتضيه منهجية البحوث والدراسات الأكاديمية.

الفصل الأول: يحمل عنوان "معالم كبرى في حياة ابن خلدون"، يضم ثلاث مباحث، المبحث الأول بعنوان: "نبذة عن حياة ابن خلدون" والذي وضعنا فيه تقديما عاما لشخصية **ابن خلدون**، بالحديث عن نسبه ونشأته ثم دراسته وتكوينه، مسلطين الضوء على المحطات الرئيسية في حياته. أما المبحث الثاني جاء بعنوان: "ظروف عصره وأثرها في فكره السياسي"، وفيه قمنا برصد الظروف الاقتصادية والاجتماعية، الثقافية والسياسية للعصر الذي عاش فيه **ابن خلدون**، للتوصل إلى معرفة مدى تأثيرها في بلورة نظريته السياسية. أما المبحث الثالث: فيحمل عنوان: "معالم الفكر السياسي الخلدوني" وكان غرضنا هنا أن نضبط الأسباب والعوامل المساهمة في تشكل الفكر السياسي عند **ابن خلدون** والمصادر التي نهل منها أفكاره حول الدولة بهدف التعرف على الأصول الفكرية لنظريته السياسية، وهنا سلطنا الضوء حول نظرية التعاقب الدوري للحضارة عنده، وعند نخبة من الفلاسفة أمثال: "**فيكو**" و"**شبنجلر**".

والفصل الثاني: عنوانه "نظرية الدولة عند ابن خلدون"، والذي احتوى بدوره على ثلاث مباحث، تحدثنا في المبحث الأول الذي حمل عنوان: "ماهية الدولة عند ابن خلدون"، حول مفهوم الدولة من خلال مقدمة **ابن خلدون**، ثم انتقلنا للحديث عن الدورة التاريخية للدولة عنده، وهنا كان لزاما أن نتحدث عن أجيال الدولة وأطوارها كما حددها **ابن خلدون** في "المقدمة". أما المبحث الثاني فجاء بعنوان: "أسس قيام الدولة"، حيث يتضح من خلال العنوان أننا تطرقنا لعرض الدعائم الرئيسية لقيام كل دولة حسب **ابن خلدون**، بدءا من العصبية والاجتماع البشري، منتقلين إلى الحديث عن أهمية المال في قيام الدول، دون أن ننسى الدور الكبير الذي تلعبه الأخلاق والفضيلة في إرساء دعائم الحكم واستقرار الدولة. المبحث الثالث: الذي حمل عنوان: "أسباب سقوط الدولة" جاء لعرض أهم المسببات في انهيار الدول وانتهائها وخراب العمران فيها، وهنا تحدثنا عن فساد العصبية وانحلالها وعواقب ذلك على الدولة، وربطنا ذلك بالانغماس في الترف والحضارة، الأمر الذي يتسبب في فساد الأخلاق وخاصة شيوع الظلم الذي اعتبره **ابن خلدون** مؤذنا بخراب العمران.

الفصل الثالث: جاء بعنوان: "تقييم عام للنظرية السياسية الخلدونية"، وضم مبحثين، فالمبحث الأول حمل عنوان: "الفكر السياسي الخلدوني بين المآثر والمآخذ"، وهنا قمنا برصد الدور الإيجابي الذي حملته نظرية **ابن خلدون** حول الدولة وأنظمة الحكم، ومدى مساهمتها في دراسة تاريخ الشعوب. كما تطرقنا لرصد بعض مآخذ النظرية السياسية **لابن خلدون**، وأهم الانتقادات التي وجهت لأفكاره

السياسية. أما المبحث الثاني فيحمل عنوان: "عالمية النظرية السياسية الخلدونية" وهنا تحدثنا عن مكانة النظرية السياسية لابن خلدون في الفكر السياسي العالمي مشيرين لبعض نقاط الالتقاء في أفكاره السياسية مع جلة من المفكرين السياسيين أمثال: **ميكيافيللي ومونتيسكيو**، والحديث عن مدى تأثر بعض المفكرين بأفكاره السياسية مثل: **ابن الأزرق**.

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

ولقد اعتمدنا في دراستنا هذه على جملة من **المصادر والمراجع**، لعل أهمها مصادر **ابن خلدون** التي ضمها كتابه **العبر**: وهي التعريف والمقدمة، التي اعتمدنا عليها اعتمادا كبيرا نظرا لتوفرها على المعلومات التي تخدم بحثنا، خاصة كتاب المقدمة الذي حققه: "**علي عبد الواحد وافي**"، مدعمين دراستنا بمراجع من بينها كتاب "**محمد عابد الجابري**" الذي يحمل عنوان "العصبية والدولة"، وكتاب "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" لـ "**عبد الغني مغربي**"، وكتاب: "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" لصاحبه: "**طه حسين**". فضلا عن العديد من الكتب الأخرى والمقالات والمعاجم.

## الفصل الأول:

# معالم كبرى في حياة ابن خلدون

❖ **الفصل الأول: معالم كبرى في حياة ابن خلدون.**

♦ **<u>المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن خلدون.</u>**

- **المطلب الأول: نشأته وتعليمه.**

✓ أولا: نسبه ونشأته.

✓ ثانيا: دراسته وتكوينه.

- **المطلب الثاني: مراحل حياته.**

✓ أولا: المرحلة السياسية.

✓ ثانيا: المرحلة العلمية.

♦ **<u>المبحث الثاني: ظروف عصره وأثرها في فكره السياسي.</u>**

- **المطلب الأول: الظروف الاقتصادية والاجتماعية.**

✓ أولا: الحياة الاقتصادية.

✓ ثانيا: الحياة الاجتماعية.

- **المطلب الثاني: الظروف الثقافية والسياسية.**

✓ أولا: الحياة الثقافية.

✓ ثانيا: الحياة السياسية.

♦ **<u>المبحث الثالث: معالم الفكر السياسي الخلدوني.</u>**

- **المطلب الأول: الأصول الفكرية لنظريته السياسية.**
- **المطلب الثاني: نظرية التعاقب الدوري للحضارة.**

✓ أولا: عند ابن خلدون.

✓ ثانيا: عند جيوفاني باتيستا فيكو.

✓ ثالثا: عند أوزفالد شبنجلر.

نحاول من خلال دراستنا هذه رسم الملامح الرئيسية في الفكر السياسي الخلدوني والمصادر التي ساهمت في التنظير لهذا الفكر، ولا يتأتى لنا ذلك دون أن نحيط بالمعالم الكبرى في حياة فيلسوفنا، فكان لزاما أن نخصص جزءا من دراستنا هذه للحديث عن حياته بداية من نشأته وتعليمه، مسلطين الضوء على حياته السياسية لما لها من دور في بلورة نظريته السياسية، مرورا بالظروف التي ميزت عصره في شتى الجوانب، لمعرفة مدى تأثيرها عليه ودورها في رسم معالم فكره، وإن كانت حقا تشكل مصدرا استقى منه صاحب المقدمة أفكاره حول الدولة وأنظمة الحكم. فما هي أهم المحطات التي ميزت حياة **ابن خلدون؟** وكيف ساهمت الظروف التي ميزت عصره في التنظير لفكره السياسي؟ وما هي أهم المصادر التي ساهمت في بلورة نظريته السياسية؟ ثم ماهي ملامح فكره السياسي؟

## المبحث الأول: نبذة عن حياته

«إن التعريف **بابن خلدون** ضروري لفهم آثاره فهما جيدا»[1]، فالاطلاع على حياة **ابن خلدون** وظروف عصره يتيح لنا فهم فكره السياسي ومعرفة مصادره.

### المطلب الأول: نشأته وتعليمه

#### أولا: نسبه ونشأته

يعرف **ابن خلدون** نفسه بأنه: «عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون»[2]، ولد في تونس في غرة رمضان عام 732هـ، الموافق لـ27 ماي 1332م، وتوفي في مصر عام 808هـ، الموافق لـ1406م[3]. وعن نسبه يذكر في "التعريف": «ونسبنا حضرموت، من عرب اليمن، إلى وائل بن حجر»[4].

لقب بـ "أبي زيد" من اسم ابنه الأكبر، على جاري عادة العرب في الكنية، ولقب أيضا بـ "ولي الدين" بعد أن تولى وظيفة القضاء في مصر، كما اشتهر **بابن خلدون** نسبة إلى جده التاسع "خالد

(1)- عبد الغني مغربي: **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، (د ط)، 1988، الجزائر، ص09.

(2)- عبد الرحمن بن خلدون: **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، (د ط)، 1979، لبنان، ص03.

(3)- حسين عبد الله بانبيله: **ابن خلدون وتراثه التربوي**، دار الكتاب العربي، ط1، 1984، بيروت، لبنان، ص 40.

(4)- ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون**، مصدر سابق، ص 04.

بن عثمان"، الذي كان أول من دخل بلاد الأندلس مع الفاتحين العرب، وكان أهل الأندلس والعرب يزيدون واوًا ونونًا إلى الأعلام لتعظيم أصحابها وبيان رفعتهم.[1]

وقد شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة وكانوا أهل جاه ونفوذ، نزح أهله من الأندلس بعد سقوط دولة الموحدين وتوجهوا إلى تونس، وكان ذلك على إثر تأسيس دولة الحفصيين في تونس[2]. نشأ في بيت علم وسياسة، وتوارثت أسرته الاشتغال بالقضاء، ولعل هذا ما أثر على حياة العلامة حتى أصبح من أعلام زمانه، مع ميله للسياسة، فقد والديه وأكثر مشايخه في سن السابعة عشر، مع اجتياح الطاعون لتونس سنة 1349م[3].

عاش متنقلاً ما بين بلاد المغرب والأندلس ومصر والشام والحجاز، اعتلى مناصب مختلفة، ما بين كاتب وقاض ومعلم ووزير، تكبد عظام المصائب وتعايش مع بيئة سياسية قلقة مضطربة، مما زاده حنكة وتجربة وجلادة وإدراكًا[4]. ولعل هذا يكشف عن جانب من شخصية مفكرنا وهو أنه لم يكن متقبلا للظروف المضطربة التي سادت عصره خاصة في الجانب السياسي، فعمل على تشخيصها لمعرفة أسبابها.

**ثانيا: دراسته وتكوينه**

كما سبقت الإشارة فإن **ابن خلدون** نشأ في أسرة عريقة، عرفت بكونها أسرة علم وأدب، «وقد شكل منزل آل خلدون حلقة أدبية حقيقية ترتادها ألمع الأسماء في دنيا الأدب والدين. وكانت تونس آنذاك مستقر العلماء والأدباء في المغرب ومنزل رهط من الأندلس»[5]. ولعل هذا ما جعل صاحب المقدمة يبرز في علوم شتى، وينهل من مشارب العلم حتى وصفه البعض بالعالم الموسوعي.

لقد بدأ صاحب المقدمة دراسته في البيت على يد والده الذي عمل على تحفيظه القرآن الكريم، ولقد وجهه منذ طفولته إلى طلب العلم، حيث بدأ الدراسة في "جامع الزيتونة" بتونس، وهناك قرأ[6]

(1)- حسين عاصي: **أعلام مؤرخي العرب والمسلمين، ابن خلدون مؤرخا**، دار الكتب العلمية، ط1، 1991، بيروت، لبنان، ص ص 07، 08.
(2)- عبد الغني مغربي: مرجع سابق، ص 10.
(3)- ابن خلدون: **التعريف**، مصدر سابق، ص 28.
(4)- جورج سعد: **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، منشورات الحلبي الحقوقية، (د ط)، 2000، بيروت، لبنان، ص207.
(5)- حسين عاصي: مرجع سابق، ص16.
(6)- المرجع نفسه، ص 17.

القرآن وجوَّده بالقراءات السبع، ودرس العلوم الشرعية بما تحتويه من فقه وحديث وتفسير وأصول التوحيد وكان هذا كله وفق المذهب المالكي، ثم انتقل إلى دراسة العلوم اللسانية من نحو وصرف ولغة وبلاغة وأدب[1]. ثم انتقل بعدها إلى دراسة العلوم العقلية بعد الغزو المريني لتونس سنة 1347م الذي أتاح له الدراسة على يد مشايخ جدد[2]، فدرس على يدهم المنطق والفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية والفلك والموسيقى.

وعرف عن **ابن خلدون** وفاؤه لمن علمه، وحرصه على ذكر فضلهم، كما أشار "الساعاتي" بقوله: «وقد حرص هو ذاته في "التعريف "على أن يصف هذه النشأة وصفا وافيا، فذكر أسماء كل من ساهموا في تعليمه وأثبت فضلهم، وبين مكانة كل واحد منهم»[3]، ويمكن أن نذكر مشايخه ومعلميه في صنفين:

أ. أساتذة العلوم النقلية:

الذين كان من أبرزهم "أبي عبد الله محمد بن بارال" الذي حفظ على يده القرآن وكذلك "عبد الله محمد الحصائري" و"عبد الله محمد بن الشواش" اللذان تعلم على يديهما العربية وعلوم النحو واللسان، وقرأ الحديث على يد الشيخ "شمس الدين أبي عبد الله بن جابر"، وأخذ الفقه على يد "أبي عبد الله محمد الجياني" ومن أكثر أساتذة العلوم النقلية الذين كان لهم أكبر الأثر في تكوين ثقافته، "محمد بن عبد المهمين الحضري" وهو إمام المحدثين والنحاة بالمغرب وقد تعلم منه الحديث ومصطلحه والسيرة وعلوم اللغة.[4]

ب. أساتذة العلوم العقلية:

كان أبرزهم "أبو عبد الله محمد الآبلي"، الذي أخذ عنه العلوم العقلية التي تشمل المنطق والعلوم الرياضية والطبيعية والموسيقى والفلسفة والفلك[5]، ولقد لازمه **ابن خلدون** ثلاث سنوات.

(1)- حسين عاصي: مرجع سابق، ص17.
(2)- عبد الغني مغربي: مرجع سابق، ص 10.
(3)- حسن الساعاتي: **ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع**، دار السلام، (د ط)، 2004، بيروت، لبنان، ص 32.
(4)- حسين عاصي: مرجع سابق، ص17.
(5)- نفس المرجع، ص 17.

أقل ما يمكن قوله عن **ابن خلدون** أنه كان عالما موسوعيا بمعنى الكلمة، يحركه شغفه لتحصيل العلم والمعرفة، وذلك بالبحث والتعمق الذي ينتهي إلى التمكن من العلوم.

**المطلب الثاني: مراحل حياته**

يمكن تقسيم حياة صاحب المقدمة من خلال محطاتها المهمة، ومن خلال أثرها في تشكل فكره السياسي إلى مرحلتين أساسيتين:

**أولا: المرحلة السياسية**

تعد المرحلة السياسية من حياة **ابن خلدون** مهمة نظرا لكونها سببا وجيها وراء أسفاره ورحلاته، الأمر الذي ساعده في تحصيل جملة من المعارف والخبرات، التي تجسدت في كتاباته، كما ساهمت بشكل كبير في بلورة فكره السياسي، لهذا يمكن القول أن جهوده الفكرية تمخضت عن تلك التجارب السياسية. وامتدت مرحلة الوظائف السياسية والديوانية **لابن خلدون** بين سنتي (1351م-1374م)[1].

ولقد بدأت حياته السياسية مع أول وظيفة شغلها لدى السلطان الحفصي "أبو إسحاق"، وهو في سن العشرين، وكانت وظيفة "كتابة العلامة"[2]، ثم ساقه طموحه السياسي والمعرفي إلى المغرب الأقصى الذي كان تحت سيطرة الدولة المرينية التي يحكمها "أبو عنان المريني"، نظرا لكون المدن المغاربية كانت تعرف إقبال علماء الأندلس اتجه إلى المغرب الأقصى، فقربه حاكم الدولة المرينية منه وضمه إلى مجلس علمائه، واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه[3]. «هذا ولم تكن الوظيفة التي تولاها **ابن خلدون** في بلاط أبي عنان لترضي مطامحه الكبيرة. فلم تكن _على حد قوله_ في درجة المناصب التي شغلها أسلافه»[4]، ونتيجة لاتهام **ابن خلدون** بالتآمر مع أمير بجاية ضد ابو عنان، فقد أدخل السجن زهاء عامين، وأطلق سراحه بعد وفاة ابو عنان المريني[5].

(1)- علي عبد الواحد وافي: **عبقريات ابن خلدون**، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط2، 1984، الرياض، السعودية، ص 41.
(2)- وهي: «وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم» انظر: ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص55.
(3)- الطيب بن ابراهيم: **مالك بن نبي وابن خلدون**، دار مدني، (د ط)، 2002، الجزائر، ص17.
(4)- علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص 45.
(5)- نفس المرجع: ص 45.

وتواصلت أسفار **ابن خلدون** شغل خلالها مناصب سياسية وديوانية وقضائية عديدة، عاد خلالها إلى فاس، عام 2311 م، واستقبله "عبد العزيز المريني"، لكنه لم يستقر في فاس، وتوجه إلى الأندلس مرة أخرى، وعند عودته من الأندلس إلى تلمسان، قرر العزلة عند قبيلة "بني عريف" في فرندة (قرب تيهرت) حيث مكث أربع سنوات، كتب اثناءها كتاب العبر في قلعة "بني سلامة"، ثم اتجه إلى تونس واستقبله السلطان الحفصي، ثم انتقل بعدها الى مصر بعد استئذان السلطان، فكان نزوله بها أول مرة، فدخل القاهرة واستوطن فيها واشتغل مدرسا بجامع الأزهر، ثم ولاه السلطان منصب قاضي قضاة المالكية للمرة الأولى سنة 786 م، وتولى هذا المنصب مرة ثانية على يد الملك "الظاهر برقوق"، ومات وهو قاضي في 26 من شهر رمضان، سنة 808 هـ (16 مارس 1406م) ، ودفن" بمقابر الصوفية خارج باب النصر" وله من العمر 76 سنة[1].

**ثانيا: المرحلة العلمية**

رغم أن الحياة السياسية **لابن خلدون** كانت حافلة بالعديد من الأحداث، إلى أن هذا لم يمنعه من التفرغ للتأليف وتقلد مناصب تدريسية، كما أن رحلاته المختلفة كانت وراء ما حصله من علوم ومعارف، وسببا وجيها في بروزه في شتى أصناف العلوم.

«فقد زاحم **ابن خلدون** كبار العلماء والشيوخ وهو في سن الشباب، فأقام حلقات العلم والتدريس، فكان فقيها وأديبا، وفيلسوفا وقاضيا وشاعرا وكاتبا ومؤرخا، فهذه العلوم لا تجتمع إلا لدى الراسخين في العلم»[2]، فنجد أن أكثر ما ميز المرحلة العلمية من حياة العلامة هو التعليم والتدريس، والتأليف والتدوين.

حيث تمثلت جهوده في مجال التدريس والتعليم في عقد الحلقات في الجوامع والمدن التي كان يحل بها، فكان يقرأ الكتب ويدرسها لتلاميذه في مختلف المدن ويظهر ذلك في: «الحلقات العلمية التي كان يقوم بها في جامع القصبة، وكذلك في تلمسان قام بتعليم والقاء الدروس، وبالعمل نفسه بفاس عاصمة المرينين (...) عاكفا على قراءة العلم وتدريسه، وبنفس الجهد والنشاط أيضا،[3]

(1)- علي عبد الواحد وافي: مرجع سابق، ص ص41-112.
(2)- الطيب بن ابراهيم: مرجع سابق، ص 21.
(3)- المرجع نفسه، ص 43.

وبمزيد من النهم في طلب العلم كان حاله في الأندلس»[1]، وفي مصر وجه اهتمامه كله نحو التدريس وتنقيح كتبه، حيث اشتغل مدرسا في جامع الأزهر.

أما في مجال التأليف والتدوين، فنجد أن **ابن خلدون** ترك آثارا قليلة تحمل الكثير من المعارف، حيث وضع مؤلفه العظيم تحت عنوان: "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وكان ذلك في أوائل الربع الأخير من القرن الرابع عشر ميلادي.

وينقسم مؤلفه هذا إلى ثلاثة أقسام، يتضمن القسم الأول تمهيدا في علم التاريخ ومقدمة في الحضارة، ويتضمن القسم الثاني تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة، ويتضمن القسم الثالث تاريخ البربر وينتهي هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التي تشغل وحدها كتابا مستقلا[2]، وعلينا أن نضيف مؤلفه حول علم الاجتماع الديني بعنوان: "شفاء السائل في تهذيب المسائل"[3].

وقد صنف كذلك كتب مناسبات عددها خمسة وهي: شرح قصيدة "لابن الخطيب" حول أصول الفقه، شرح البردة (قصيدة دينية)، ملخصات في المنطق، وكتاب في الارتماطيقي، وشرح لباب المحصل "لفخر الدين الرازي"، كما كتب ملخصات عديدة حول مؤلفات "ابن رشد"[4].

لقد كان **ابن خلدون** ذو كفاءة علمية عالية، وشهد له بذلك ألمع معاصريه ففي وصفه قال عنه "ابن الخطيب": «خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية (...) سديد البحث، ثير الحفظ، صحيح التصور، مفخر من مفاخر التخوم المغربية»[5].

(1)- الطيب بن ابراهيم: مرجع سابق، ص 43.
(2)- طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، تر: محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الاعتماد، ط1، 1925، مصر، ص 34.
(3)- عبد الغني مغربي: مرجع سابق، ص ص 29، 30.
(4)- المرجع نفسه، ص29.
(5)- ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، نقلا عن: عبد الغني مغربي، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص7.

## المبحث الثاني: ظروف عصره وأثرها في فكره السياسي

يقال: أن الإنسان (صورة مصغرة عن مجتمعه)، أي أنه يعكس وسطه وعصره، ولعل الوقوف على ظروف عصر فيلسوفنا، يسمح لنا بأن نعرف كيف لعبت هذه الظروف دورا في اتساع فكره. حيث ترتبط عملية استيعاب وفهم الانجاز الفكري الخلدوني بالتعرف على ظروف عصره وملامحه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. «ويمكن النظر إلى عصر **ابن خلدون** على أنه ذلك العصر، الذي انفجرت فيه أزمة الهوية انفجارا لم يعرف له المسلمون مثيلا، حيث كان يغلى بحركات سياسية واجتماعية متدافعة، قلبت هويته»[1].

### المطلب الأول: الظروف الاقتصادية والاجتماعية

#### أولا: الحياة الاقتصادية

لقد كانت الحياة الاقتصادية في عصر **ابن خلدون** مزدهرة وكان النشاط الاقتصادي يعرف انتعاشا خاصة في مجال التجارة، فقد كان النشاط التجاري من أكثر الانشطة الاقتصادية رواجا في بلاد المغرب، حيث عرفت القوافل التجارية حركة واسعة داخليا وخارجيا (الأندلس، بلاد الشام، مصر وجنوب الصحراء)، وقد وصف الرحالة "ابن بطوطة" الأوضاع الاقتصادية في المغرب العربي آنذاك بأنها كانت جيدة، حيث كانت بلاد المغرب أرخص البلاد من حيث أسعار السلع، وأكثرها خيرات، فقد كانت تتوافر فيها بضائع لم تكن توجد في بقية البلاد العربية[2].

بالإضافة إلى النشاط التجاري فإن النشاط الزراعي ببلاد المغرب عرف اتساعا، فكثرت البساتين وانتشرت في البلاد، وكثرت الثمار. كما عرفت البلاد وفرة الماشية خاصة الثيران المستخدمة في حراثة الأرض، التي يقدرها "ابن الخطيب" بثلاثة آلاف زوج[3].

لقد أبدى **ابن خلدون** اهتماما كبيرا بالجانب الاقتصادي، ومدى مساهمته في استقرار أحوال الملك في الدولة، بل وعدّ الثروة المالية ركيزة أساسية في قيام الدول واستقرار أحوالها، ولعل هذا

(1)- محمد حسين نصر: **مفهوم الحضارة بين ابن خلدون وهيغل**، الدار الجماهيرية للنشر، ط1، 1993، بنغازي، ليبيا، ص ص 19، 20.
(2)- محمد الجوهري ومحسن يوسف: **ابن خلدون إنجاز فكري متجدد**، مكتبة الإسكندرية، (د ط)، 2008، مصر، ص20.
(3)- المرجع نفسه، ص22.

الربط بين الملك والجانب الاقتصادي عند صاحب المقدمة يرجع إلى تشخيصه للوضع الاقتصادي في بلاد المغرب آنذاك.

**ثانيا: الحياة الاجتماعية**

لقد انعكس الرخاء الاقتصادي في المغرب العربي في عصر **ابن خلدون** على مستوى الحياة الاجتماعية في تلك البلاد، تميزت أهم مظاهره بالنهضة العمرانية التي وصفتها كتب الرحالة الذين زاروا تلك البلاد.

فكانت أبرز المعالم العمرانية: مدرسة الكتبيين بتونس، التي بناها الأمير "أبو زكرياء الحفصي"، وجامع الزيتونة بتونس، وجامع الحمراء في فاس... [1]، حيث سكن الأعراب «القصور، والحصون (...) وهي مبان شامخة بديعة الصنع، رائعة المنظر، متناثرة عبر الصحراء القاحلة»[2].

كما تشير كتب الرحالة إلى كثرة الطرق البرية والبحرية التي يسرت للأفراد سبل التنقل، إضافة إلى وفرة المراكب والسفن التي تقل الناس عبر الطرق البحرية[3].

ويمكن القول أن الحياة الاجتماعية في ذلك العصر، كانت تتميز بالرخاء والرفاهية، ما يسر للأعراب العيش الرغيد، حيث كان المستوى المعيشي جيدا وذلك نظرا لارتباطه بالنشاط الاقتصادي. لكن من جانب آخر فقط أثر الواقع السياسي المتقلب في ذلك العصر على الحياة الاجتماعية بالسلب، فعرفت مجتمعات المغرب العربي مشاكل وعداوة ومؤامرات وفتن.

لعل تشخيص الوضع الاجتماعي بمختلف مظاهره وتقلباته في بلاد المغرب في العصر الذي عايشه **ابن خلدون**، هو ما جعله يعتبر أن مظاهر الحياة الاجتماعية وثيقة الصلة بالواقع السياسي في الدولة، لذلك نجده اهتم في عرض نظريته السياسية بوصف مظاهر الحياة الاجتماعية، كالعمران، والترف والأخلاق ... إلخ، لما لهذا الجانب من تأثير في استقرار أحوال الملك أو اضطرابها.

(1)- محمد الجوهري ومحسن يوسف: مرجع سابق، ص 23.
(2)- محمد ابن شقرون: **فيض العباب**، ص72، نقلا عن: محمد الجوهري، مرجع سابق، ص 25.
(3)- محمد الجوهري و محسن يوسف: مرجع سابق، ص 26.

**المطلب الثاني: الظروف الثقافية والسياسية**

**أولا: الحياة الثقافية**

لقد عاش **ابن خلدون** في عصر كانت فيه الثقافة العربية الاسلامية في مراحل توهجها الأخير، إن لم نقل المراحل الأولى لأفولها، حيث تميزت الحياة الثقافية بالتجميع أكثر من الابداع، فكتب المفكرون مجموعة من المؤلفات والموسوعات والكتب الجامعة. مثل: "مسالك الأبصار" للعمري، و"صبح الأعشى" للقلقشندي[1].

كما تميزت الحياة الثقافية بازدهار الكتابة التاريخية العربية، وتنوع أنماطها، فأنتج المفكرون الكتب العامة والرسائل ذات الموضوع الواحد، والسير الملكية، والتاريخ الحضري وفضائل البلدان. ولقد وصف المؤرخون القرن الذي عاش فيه **ابن خلدون** بأنه كان قرنا خصبا كثير الانتاج، عميق البحث، عاش فيه فطاحل العلماء والفقهاء، وفحول الشعراء والأدباء الذين أفادوا واستفادوا، وعلموا وكتبوا وأنتجوا، ولقد شهدت خزائن الكتب في المغرب العربي على وفرة هذا الانتاج الفكري الذي لم يصلنا منه إلا القليل[2].

وكان أدب الرحالة أهم ما ميز هذا الجانب، فقد جاب الرحالة بلاد المغرب والأندلس، واصفين لنا بدقة الأحوال السياسية والثقافية، والتاريخية، والاجتماعية، والعمرانية لهذه البلاد، وكان هدف هذه الرحلات هو مجالسة العلماء والاستفادة منهم وهذا ما وصفه **ابن خلدون:** «فالرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد، والكمال بلقاء المشايخ، ومباشرة الرجال...»[3].

لعل ثراء المكتبة العربية في بلاد المغرب بالكتب والانجازات الفكرية في شتى مجلات العلوم، هو ما ساهم في النشأة الفكرية لصاحب المقدمة، فقد عرف عنه حبه للمطالعة، كما يمكن أن يكون لبعض تلك الانجازات دور في اتجاهه للكتابة السياسية.

(1)- محمد الجوهري ومحسن يوسف، مرجع سابق، ص29.
(2)- المرجع نفسه، ص29.
(3)- ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: على عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ج3 ، ط7، 2014 ، القاهرة، مصر، ص541.

**ثانيا: الحياة السياسية**

رغم أن الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في عصر فيلسوفنا كانت مزدهرة، إلا أن الواقع السياسي لم يكن كذلك، حيث حيكت المؤامرات وانتشرت الفتن، وعرفت الأوضاع تقلبات مختلفة، هو ما أثر لاحقا في تدهور الحياة الاجتماعية في بلاد المغرب.

لقد كان المناخ السياسي العام للحياة في المغرب العربي مضطربا جدا، وكان هذا راجعا لكثرة الفتن والخلافات بين الدويلات الطائفية دائمة الصراع، وهي ثلاث إمارات تجزأت إليها دولة الموحدين بعد سقوطها، وهي الدولة الحفصية في المغرب الأدنى، ودولة بني عبد الواد (الزيانية) في المغرب الأوسط، والدولة المرينية في المغرب الأقصى. ولقد عانت الدولة الحفصية، ودولة "بنو عبد الواد" من سيطرة الدولة المرينية التي كانت تفرض سيطرتها على المغرب كله[1]. فكان الصراع قائما بين هذه الدويلات الثلاث، وهو ما أفرز واقعا سياسيا متقلبا، تميز بظلم الحكام واستبدادهم ونهبهم للمحكومين، وهو الأمر الذي وصفته كتب الرحالة في تلك الفترة.

بالإضافة الى هذا ظهرت مشكلة الصراعات القبلية الناجمة عن ضعف السلطة السياسية وأدت إلى خروج العديد من القبائل وممارسة عمليات السلب والنهب[2]. «ولعبت هذه القبائل دورا سياسيا واضحا في استقرار بعض الإمارات أو التعجيل بانهيارها»[3]. غير أن العوامل الداخلية لم تكن السبب الوحيد في توتر الوضع السياسي في بلاد المغرب في تلك الفترة، لأن تلك المنطقة كانت عرضة للأخطار الخارجية الصليبية.

مما لا شك فيه أن الوضع السياسي الذي ساد العصر الذي عاشه **ابن خلدون**، ساهم بشكل كبير في بلورة الفكر السياسي لصاحب المقدمة، خاصة وأنه انطلق في دراسته السياسية من تشخيص النماذج الواقعية في بلاد المغرب، فلا يمكن الفصل بين الواقع السياسي في عصر **ابن خلدون** بكل تعقيداته وتقلباته وبين الرؤية التي قدمها حول أسباب قيام الحضارات والدول وانهيارها.

إن الاطلاع على الظروف التي سادت عصر **ابن خلدون** في شتى مجالات الحياة، يساهم بشكل كبير في تصور مدى تأثير هذه الظروف في التنظير السياسي الخلدوني.

(1)- عبد الحليم عويس: **التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون**، دار كتاب الأمة، ط1، 1996، قطر، ص43.
(2)- محمد الجوهري ومحسن يوسف: مرجع سابق، ص36.
(3)- المرجع نفسه، ص 37.

**المبحث الثالث: معالم الفكر السياسي الخلدوني**

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

وقبل التطرق للحديث عن الفكر السياسي الخلدوني، نقف أولا لوضع التعريف اللغوي والاصطلاحي لـ "السياسة"، وذلك لتحديد الدلالة التي تحملها الكلمة.

أ- مفهوم السياسة لغة:

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

وبشكل عام فإن السياسة في اللغة العربية تشير إلى معنى الرئاسة والقيادة، وسياسة البلاد تعني تولي أمورها، وتسيير أعمالها الداخلية والخارجية، وتدبير شؤونها[2].

ب- مفهوم السياسية اصطلاحا:

هي كل ما له علاقة بالحكم من قبل الدولة، وأن فن السياسة وفن تدبير حياة المجتمع المدني ليس مجرد مسألة تقنية أي تقنية ربط بين الوسائل والغايات. بقدر ما أنه السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحقيق سعادة الأفراد[3].

وقديما عرف **أرسطو** السياسة بأنها فن الحكم، والسياسي والذي يعرف فن الحكم، وعرفها **أفلاطون** من قبله بأنها فن تربية الأفراد في حياة جماعة مشتركة، وهي عناية بشؤون الجماعة[4].

(1)- جمال الدين بن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، المجلد 07، ط1، 1990، بيروت، لبنان، المادة: (سوس).
(2)- معجم المعاني الجامع: **تعريف ومعنى سياسة**، تمت الزيارة على الساعة: 17:06 بتاريخ: 2019/06/14، متاحة على الرابط: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9/
(3)- جلال الدين سعيد: **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار الجنوب، (د ط)، 2003، تونس، ص 223.
(4)- محمد عبد المعطي: **السياسة بين النظرية والتطبيق**، دار النهضة العربية، (د ط)، 1985، بيروت، لبنان، ص 78.

**المطلب الأول: الأصول الفكرية لنظريته السياسية**

لقد تركّزت جهود الباحثين في تتبّع سمات عبقريّة **ابن خلدون**، والتي ميّزت أعماله وبدت جليّة في آثاره وكتبه التي تميزت عن آثار غيره من أبناء عصره وسابقيه، بل وجعلته يسبق عصره، وينظّر لعصور لاحقة، ويظهر ذلك في نظريته السياسية المتميّزة في الأسلوب والطّرح والمنهج المتّبع والنتائج المتوصّل إليها. ولقد أرجع البعض من الباحثين عبقرية **ابن خلدون** وأفكاره الخصبة حول قيام الحضارات وسقوطها إلى جملة من العوامل والمصادر التي نهل منها صاحب المقدمة أفكاره السياسية محاولين ربطها بأصولها الأولى، وهذه المصادر والأسباب منها ما هو داخلي ذاتي، ومنها ما هو خارجي موضوعي.

فهناك من اعتبر أن أفكار **ابن خلدون** أفكار أصيلة نابعة من شخصية مفكرنا، ومن تجاربه في السياسة، فقد أرجعها بعضهم إلى الملامح الشخصيّة **لابن خلدون** كحدّة الذكاء، وغزارة الحفظ وإلمامه بالعلوم المختلفة التي سادت عصره، والتي كانت قبله، دون إهمال جدّه واجتهاده، كما كان لتجربته الواسعة في الحياة السّياسية، والإدارية، وفي القضاء، إلى جانب تنقّلاته الكثيرة بين حواضر الغرب الإسلامي ومصر، والحجاز، والشّام، أثر بالغ في تكوين فكره، وفي تشكّل نظريّاته السّياسية[1].

من جهة أخرى يتّفق أغلب الباحثين على أنّ **ابن خلدون** قد تعرّف على أهمّ ما كُتِب في السّياسة، واطّلع عليها قبل صياغته لكتابه" المقدّمة"، كما كان له موقف من هذه الكتابات، فقد عاصر العديد من أصحاب هذه الكتابات من بينهم: "لسان الدين بن الخطيب" صاحب "مقامة السياسة"، و"ابن رضوان" صاحب كتاب "الشهب اللامعة"، واعتبر بعض الباحثين أن اطلاعه على هذا الكتاب كان حافزا له في خوض تجربة الكتابة السّياسية[2].

كما كان له اطلاع ليس فقط على كتب من عاصرهم، بل أيضا اهتم بالاطلاع على أفكار سابقيه، ما جعل البعض يربط فكره السياسي بأفكار سابقيه أمثال: "إخوان الصفا"، الذين يقترب منهم في تصوره للدولة أنها تنشأ وتقوى ثم تضعف. فقد أدركوا ذلك دورة حياة الدولة قبله معتبرين

(1)- ياسين شبايبي: **الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في تخصص التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2018، ص 108.
(2)- المرجع نفسه، ص ص 115، 116.

أن: «كل دولة لها وقت منه تبتدئ، ولها غاية إليها ترتقي، وحد إليه تنتهي. وإذا بلغت إلى أقصى مدى غاياتها. ومنتهى نهاياتها، أخذت في الانحطاط والنقصان وبدا في أهلها الشؤم والخذلان، واستأنف في الأخرى القوة والنشاط، والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد، ويضعف ذلك وينقص، إلى أن يضمحل الأول المتقدم، ويتمكن الحادث المتأخر»[1]. وهو ما عبر عنه **ابن خلدون** من خلال نظرية أطوار الدولة.

غير أن هناك من المفكرين من رفض القول بتأثر **ابن خلدون** بسابقيه «في نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه»[2].

كما أن **ابن خلدون** قد استفاد من القرآن في بناء أسس نظريّته الاجتماعية استفادة غير قليلة، فلا يكاد صاحب المقدمة ينهي فصلا من فصول الكتاب أو بابا من أبوابه من دون تذييله بآية من أي القرآن الكريم، فلقد استشهد ابن خلدون بالقرآن تدعيما لما توصل إليه عن طريق الملاحظة والتدبر والبحث من قوانين تحكم نشوء الحضارات وازدهارها وتحللها وسقوطها.

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

**المطلب الثاني: نظرية التعاقب الدوري للحضارة**

**أولا: الدور الحضاري عند ابن خلدون**

يصنف المهتمون بمجال الفكر السياسي الإسلامي الفكر السياسي **لابن خلدون** ضمن صنف خاصّ، كونه خرج عن منهج سلفه من مفكّري أهل السّنة والجماعة، فلم يكن من الذّين تأثّروا[3]

(1)- يوحنا قميسر: **إخوان الصفاء**، دراسة، مختارات، المطبعة الكاثوليكية، (د ط)، (د ت)، بيروت، لبنان، ص59.
(2)- Arnold Toynbee: **The study of history**, London,Oxford Un, press, p372. نقلا عن: محمد الجوهري، محسن يوسف: مرجع سابق، ص 157.
(3)- ياسين شبايبي: مرجع سابق، ص 110.

بالفلسفة اليونانية كما تأثّر بها **الكندي والفارابي** وغيرهما، ومن ناحية أخرى لم ينهج نفس منهج فقهاء أهل السّنة والجماعة الممثّل في المنهج الاستنباطي[1].

ولقد انطلق في التنظير لفكره السياسي من الواقع، لكي ينتهي إلى صياغة القوانين العلمية المفسّرة لظواهره والعلاقات الرابطة بين الظواهر، وذلك عن طريق الملاحظة والمقارنة. وهو بذلك ينظر إلى الواقع الاجتماعي والسّياسي من حيث هو مجموعة ظواهر، أو كما يُسمّيها هو«واقعات العمران البشري، وأحوال الاجتماع الإنساني»[2] ، كما صرّح هو بذلك في مقدّمته.

وكان **ابن خلدون** من المفكّرين الأوائل الذّين درسوا الجانب السّياسي والاجتماعي من منطلق الواقع كما هو، حيث يقول في "المقدّمة" في فاتحة كتابه الأول: «وكأنّ هذا علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كلّ علم من العلوم، وضعيّا كان، أو عقليا، واعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصّنعة، غريب النّزعة، عزيز الفائدة»[3]

ولقد كان **لابن خلدون** نظرة خاصّة في الدّولة والأسس التي تقوم عليها الحضارات، وله توجّه خاصّ به، الذّي يدفعه إلى البحث في عِلل الموجودات العمرانية، ومن بينها الدّولة التّي لا تقوم بدون عصبيّة مُتحكّمة دافعة[4]. وعليه كانت النظرية السياسية الخلدونية تتمحور حول نظرية العصبية التي اعتبرها قاعدة لقيام أي دولة.

فالإطار العام للفكر السّياسي عند **ابن خلدون** يقوم على جملة من القواعد، التي حاول تطبيقها في نظريّته الخاصّة في السّياسة، لعلّ أهمّها: العصبيّة وعلاقتها بالملك، بالإضافة إلى ضرورة الاجتماع البشري الذي يتمثل في المدينة أو الدّولة، وأنّ الملك طبيعي للإنسان، وأنّ السّياسة نوعان "عقلية "و"دينية"، وغيرها من القواعد التي يضعها كمسلّمات في فكره[5]. والتي تجعل الفكر السياسي الخلدوني فريد وأصيل.

(1)- ياسين شبايبي: مرجع سابق، ص 110.
(2)- عادل فتحي ثابت: **شرعية السلطة في الاسلام**، دار الجامعة الجديدة للنشر، (د ط)، 1996، الاسكندرية، مصر، ص ص155، 156.
(3)- ابن خلدون: **المقدمة** ، مصدر سابق، ج1 ص 332، 333.
(4)- ياسين شبايبي: مرجع سابق، ص122.
(5)- المرجع نفسه، ص 122.

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

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

**ثانيا: عند جيوفاني (جيام) باتيستا فيكو***

يستند **فيكو** في تفسيره للحضارات، إلى نظرية التعاقب الدوري، حيث أثمرت دراسته للحضارات القديمة كاليونانية والرومانية، وبعض الحضارات الشرقية القديمة، إلى ضبط قانون ثابت يتحكم في حياة الشعوب وتطورها، فالدول في تاريخها ترتقي من الهمجية إلى الأديان، ثم إلى الحياة التي يحكمها القانون وهي المجتمع السياسي، لتصل إلى مرحلة التعامل الانساني في مجتمع منتظم، واعتبر **فيكو** أن كل الشعوب تمر بنفس المراحل الحضارية، تبدأ بنشأتها ثم تطورها ونضجها، لتنتهي بتدهورها وسقوطها[1].

وهذه الدورة التاريخية للأمم تتعاقب في مراحل ثلاث وهي كما حددها **فيكو**:

1. عصر الآلهة:

وهي أول مراحل الدور الحضاري، تتميز بكون الإنسان فيه يسيطر عليه الخوف من ظواهر الطبيعة، باعتبارها قوى خارقة، والإرادة الوحيدة المتحكمة في الكون، وتكون تفسيرات الإنسان[2]

* انظر ملحق الأعلام، ص 77.
(1)- عطيات أبو السعود: **فلسفة التاريخ عند فيكو**، دار منشأة المعارف، (د ط)، 1997، الاسكندرية، مصر، ص 95.
(2)- المرجع نفسه، ص 96.

في هذه المرحلة يغلب عليها الطابع الأسطوري والخرافي، ما يساهم في انتشار الأوهام وقلة الوعي والثقافة، أما طباع البشر في هذه المرحلة فهي فضة خشنة[1]. ونجد أن هذا العصر هو الأصل في المجتمع، وهو ما عبر عنه المفكرون بـ"المجتمع الطبيعي"، الذي تختفي فيه كل أنواع التشريعات والتنظيمات، وكل أشكال النظام والحكم.

2. عصر الأبطال:

تعرف هذه الفترة نمو الوعي الإنساني مقارنة بالمرحلة الأولى، ويساعد هذا الوعي في انتزاع السلطة من يد رجال الدين والكهوف، وينتقل الحكم إلى رجال الحرب والسياسة، وهنا يكون التأسيس لنظام أرستقراطي مستبد، يسخر السلطة لخدمة الطبقة الغنية في الدولة، واستغلال الطبقة الفقيرة، وهو ما يؤدي إلى خلق الصراع بين الطبقة الحاكمة المستبدة، والطبقة المحكومة المستغَلّة[2]. ولعل هذا العصر هو نتيجة حتمية تفرضها حياة الفوضى والخوف التي عرفها الأفراد في عصر الآلهة، فيلجؤون إلى وضع حكومة تضمن لهم أمنهم وبعضا من حقوقهم.

3. عصر الإنسان:

يتميز هذا العصر بزيادة الوعي بين الأفراد، وإقرارهم لمبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، فيحصل الجميع على حقوقهم كاملة بموجب قانون الطبيعة، وهنا يتلاشي النظام الفردي الاستبدادي ليحل محله النظام الديمقراطي، الذي يقر بالتشارك في السلطة والتداول على الحكم، كما يعطي للأفراد حق اختيار ممثليهم [3].

غير أن هذا العصر وإن كان أحسن من سابقيه، إلا أنه ينذر بانهيار الحضارة في الدولة، لأن المساواة بين الأفراد في الحقوق وإقرار نظام الديمقراطية، يجعل العامة يتمادون في مطالبتهم بحقوقهم إلى أبعد الحدود، فينشأ التنافس بين طبقات المجتمع، وهو ما يضعف الروابط الاجتماعية التي كانت قوية في المرحلتين السابقتين، وإذا ضعفت هذه الروابط فإن الحياة في الدولة تعمها الفوضى والمشاكل، والصراع والفتن، وهو ما يؤدي إلى الانحلال والسقوط[4].

(1)- عطيات أبو السعود: مرجع سابق، ص 96.
(2)- المرجع نفسه، ص 96.
(3)- المرجع نفسه، ص 97.
(4)- خالد فؤاد طحطح: **في فلسفة التاريخ**، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، بيروت، لبنان، ص 92.

وعليه فإن **فيكو** يرى بأن المجتمعات الإنسانية تمر في تاريخها بحلقات حضارية متصلة، تكون نهاية كل دورة بداية لدورة أخرى، وعلى أنقاض الحضارة السابقة تبدأ دورة حضارية جديدة تمر بنفس المراحل التي مرت بها سابقتها، حيث أن كل الشعوب القديمة مرت بهذه الأدوار الحتمية.

**ثالثا: عند أوزفالد شبنجلر***

يلتقي **شبنجلر** مع ابن **خلدون** في تشبيهه للدورة التاريخية للحضارات والدول بدورة حياة الكائن الحي، حيث يقول: «كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الفرد، فلكل حضارة طفولتها وشبابها ورجولتها وشيخوختها»[1]. حيث يوضح من خلال قوله أن لكل حضارة بداية ونهاية تتوسطها مرحلة القوة والمجد.

وفي تحليله للحضارات نجده يعتمد التفسير الدوري، يرى **شبنجلر** أن لكل حضارة صيرورة واتجاها جبريا يبدأ بالميلاد و ينتهي بالسقوط، كما أن لها وزمانا ومصيرا محددا، يختلف عن غيرها من الحضارات رغم أن جميعها تشترك في نفس المراحل العمرية. معتبرا أن لكل مرحلة من المراحل التي تمر بها كل حضارة ديمومة محدد، أما انتهاء الحضارات قبل أوانها فأرجعه **شبنجلر** للظروف الخارجية التي تقضي على الحضارة[2]. فالحضارة عنده تتبع مسارا معينا لا يمكن أت تعود فيه أو أن تتحول عنه، فهو تولد لتنضج وتقوى، ثم تتدهور وتموت، وهنا تقوم على أنقاضها حضارة أخرى تعيد نفس المراحل وتكرر نفسها رغم تأكيده على خصوصية كل حضارة حيث يقول: «... وأن العصور والمراحل والأوضاع تكرر نفسها كنماذج حقيقة»[3].

ورغم أن **شبنجلر** يرى أن كل حضارة تمر بالأطوار التاريخية نفسها من ميلاد وقوة وضعف، إلا أنه يرى أن لكل حضارة شخصيتها المستقلة، التي تتجسد في القيم والأعراف والعادات والتقاليد، حيث يقول: «لكل حضارة فلسفتها الخاصة»[4]، وبذلك فهو يفصل فصلا كاملا بين الثقافات، غير

* انظر ملحق الأعلام، ص 76.

(1)- أوزفلد شبنجلر: **تدهور الحضارة الغربية**، تر: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، ج1، ط1، 1964، بيروت، لبنان، ص 40.

(2)- فاطمة الطراونة: **عوامل تدهور الحضارة الغربية، دراسة تاريخية سوسيولوجية تحليلية في ضوء نظرية الفيلسوف الألماني شبنغلر**، مجلة: دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 43، ملحق 3، 2016، ص 1476.

(3)- مصطفى سامي النشار، **فلاسفة أيقظوا العالم**، دار قباء، ط3، 1998، القاهرة، مصر، ص34.

(4)- المرجع نفسه، ص 34.

أنه يؤمن بوجود نقاط التقاء ومشتركات بين الحضارات المختلفة، لأن الشخصية المستقلة التي تنفرد بها كل حضارة ليس قطيعة الصلة بالحضارات الأخرى، بل هي في حالة احتكاك دائم بها.

ويؤكد **شبنجلر** أن الحضارات مهما بلغت قوتها فإنها سوف تسقط، ويرجع أسباب سقوطها إلى إدراكها مرحلة المدنية والحضارة، فيتمكن منها الجانب المادي ويقل الاهتمام بالجانب الروحي المتمثل في السلطة الدينية، وتبلغ الحضارة أوجها وتكتفي من كل النواحي، وهنا تنتهي آخر مراحلها ويحل بها الوهن وتسقط ويوضح ذلك في قوله: «تموت الحضارة عندما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية ودول وعلوم ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية»[1].

(1)- شبنجلر: **تدهور الحضارة الغربية**، مرجع سابق، ص 48.

## الفصل الثاني:

# نظرية الدولة عند ابن خلدون

## ❖ الفصل الثاني: نظرية الدولة عند ابن خلدون.

- ♦ **<u>المبحث الأول: ماهية الدولة عند ابن خلدون.</u>**
  - **المطلب الأول: مفهوم الدولة.**
  - **المطلب الثاني: الدورة التاريخة للدولة.**
    - ✓ أولا: أجيال الدولة.
    - ✓ ثانيا: أطوار الدولة.
- ♦ **<u>المبحث الثاني: أسس قيام الدولة.</u>**
  - **المطلب الأول: العصبية وضرورة الاجتماع البشري.**
    - ✓ أولا: مفهوم العصبية.
    - ✓ ثانيا: الدور الاجتماعي للعصبية.
  - **المطلب الثاني: المال من دعائم الدولة.**
  - **المطلب الثالث: الأخلاق متممة للملك.**
- ♦ **<u>المبحث الثالث: أسباب سقوط الدولة.</u>**
  - **المطلب الأول: فساد العصبية.**
  - **المطلب الثاني: الانغماس في الترف.**
  - **المطلب الثالث: الظلم سبب في خراب العمران.**

إن الحديث عن الفكر السياسي لدى العلامة **ابن خلدون**، يعني الحديث عن نظريته في الدولة وفي قيام الحضارات وسقوطها، وترتكز جل أفكاره السياسية ونظريته حول الدولة في البابين الثاني والثالث من مقدمته، حيث سعى إلى التفصيل في أسس قيام الدول وأسباب سقوطها، وهذا ما سنعرضه في هذا الفصل الذي يتضمن ثلاثة مباحث، سنحاول من خلالها الإجابة عن الأسئلة التالية: ماهي الدولة عند **ابن خلدون؟** وهل أعطى لها مفهوما محددا؟ ثم ماهي أجيالها وأطوارها وماهي خصائص كل جيل ومميزات كل طور؟ وماهي الدعائم الأساسية لقيام الدولة في نظره؟ ثم ماهي الأسباب التي قد تؤدي إلى انهيارها؟

## المبحث الأول: ماهية الدولة عند ابن خلدون

إن تحليل نظرية **ابن خلدون** حول الدولة، يجعلنا نقف بالضرورة على ماهية الدولة، وذلك بتحديد المفهوم الذي أعطاه صاحب المقدمة لكلمة دولة، ولمعرفة المراحل العمرية التي تمر بها من نشأتها إلى سقوطها.

### المطلب الأول: مفهوم الدولة

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

وإذا كان **ابن خلدون** لا يحدد تعريفا للدولة، فإن الدارس للمقدمة يستطيع أن يلتمس دلالات الكلمة من سياق ورودها في الفصول التي تتحدث عن الدولة، وهي تتوزع بين دلالات اجتماعية وسياسية واقتصادية[1].

ولقد حاول "الجابري" في دراسته وتحليله لماهية الدولة عند **ابن خلدون**، أن يضع تصورا لمفهومها، من خلال استخدامات صاحب المقدمة للكلمة، وأوضح "الجابري" ذلك في قوله: «والدولة عند **ابن خلدون** هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما»[2]. أي أن الدولة هي المجال الجغرافي الذي تمارس فيه العصبية الحكم، بعد استيلائها على الملك، وسلبه من يد دولة سابقة.

(1)- حسن اسماعيل: **الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون**، دار الفارابي، (د ط)، 2007، بيروت، لبنان، ص327.
(2)- محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 1994، بيروت، لبنان، ص 211.

لكن ما يمكن فهمه من خلال "المقدمة" أن **ابن خلدون** ينظر إلى الدولة على أنها "إدارة المُلك والدفاع عنه"[1]، لأن المَلك يكون بحاجة دائمة لمن يساعده في تسيير شؤون الدولة، والدفاع عنها وحمايتها من الشرور الخارجية والداخلية «فتنشأ المرافق المختلفة: القضاء والجباية والجيش والأسطول، وتلك هي الدولة»[2].

إن النزعة التطورية لصاحب المقدمة جعلته ينظر إلى الدولة وكأنها كائن حي، له عمر محدود، فهي تولد وتنضج، ثم تهرم وتموت[3]، أي تخضع لعوامل النمو والفناء. ولا يتوقف **ابن خلدون** في تشبيهه الدولة بالكائن الحي عند هذا الحد بل يعطيها نفس سمات الكائن الحي، حيث اعتبر أن لها مزاجا خاصا في التعامل مع رعيتها، فهي قد تقسو وتغلظ وقد ترفق وتلين، يقول: «...الدولة في أول أمرها لابد لها من الرفق في ملكتها والاعتدال في إيالتها»[4]، لكن حال الدولة ومعاملتها لشعبها يتغير مع مرور الزمن ومع دخول الدولة مراحل جديدة في تاريخها، حيث «أن أواخر الدولة يكون فيها الإجحاف بالرعايا وسوء الملكة»[5]، ولعل هذا الاختلاف في معاملة الرعية في أواخر عمر الدولة هو سبب من أسباب خراب العمران فيها، لأن من شروط الملك القويم أن يلقى الرعية معاملة جيدة في دولتهم.

وعليه فالدولة عند **ابن خلدون** هي: «ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية»[6]؛ فهي في نظره لا تدوم ولا تستقر على حال، بل هي مؤسسة دائمة التغير والتبدل من حال إلى حال، ويفسر **ابن خلدون** عدم الاستقرار في أحوال الدولة، انطلاقا من مسلمة عدم ثبات ظواهر الاجتماع الإنساني على الإطلاق عنده، حيث يقول: «ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[7].

---

(1)- عمر فروخ: **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، دار العلم للملايين، ط3، 1972، بيروت، لبنان، ص 700.
(2)- المرجع نفسه، ص 700
(3)- رياض عزيز هادي: **مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون**، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد الثالث، 1977، بغداد، العراق، ص210.
(4)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 722.
(5)- المصدر نفسه، ص 722.
(6)- Nassif Nassar: **La Pensee Realiste d' Ibn Khaldoun**, P.U.F, 1967, Paris, P 195.
(7)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج1، ص 321.

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

**المطلب الثاني: الدورة التاريخية للدولة عند ابن خلدون**

**أولا: أجيال الدولة**

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

- الجيل الأول:

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

- الجيل الثاني:

ينتقل بالدولة من حال البداوة والخشونة وصعوبة العيش وشظفه، إلى حال الّترف والحضارة، فتضعف فيه العصبية قليلا، كما ينتقل الحاكم من الاشتراك في الحكم مع رعيته إلى الاستبداد به لمصلحته، ورغم تبدل أحوالهم عن الجيل الأول إلا أنهم يأملون العودة إلى ما أخذوه عنهم وما أدركوه من سلفهم وسابقيهم، «ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول»[3]،

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص536.
(2)- المصدر نفسه، ص 536.
(3)- المصدر نفسه، ص 537.

غير أن انغماسهم في الحضارة وحياة الرخاء يحول دون ذلك، فهذا الجيل ينصرف إلى جمع الثروة وحياة الحضارة التي تكون في أوجها فينسى ما ألفه من أسلافه.

- الجيل الثالث:

هذا الجيل ينسى حياة البداوة والخشونة، وكأنها لم تكن موجودة، وهذا لانغماسه في الحضارة والترف، فيتبدل حالهم وتتلاشى فيهم العصبية تماما، «ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ التّرف فيهم غايته بما تفّنقوه من النعيم وغضارة العيش»[1]، فيصيرون عيالا على الدولة وينصرفون إلى الملبس والمظاهر والافتخار بما لديهم، وهم في الحقيقة أضعف من أن يردوا الأذى أو يدافعوا عن أنفسهم، ويظل حالهم كذلك إلى أن تنتهي دولتهم تماما[2]، فنظرا لترف العيش تتبدل طباع الرعية، ويميلون إلى الليونة في التعامل، وتصبح المظاهر أولى اهتماماتهم، فتتلاشى وحدتهم وتفسد فيهم العصبية، وهم بذلك يأخذون دولتهم إلى آخر مراحلها.

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

**ثانيا: أطوار الدولة**

في حديثه عن نشوء الدول وسقوطها يحدد **ابن خلدون** عددا من المراحل التي تمر بها الدولة، تبدأ بالنشأة والتأسيس وتنتهي بالوهن السقوط. وذلك في قوله: «اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقًا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر»[4]، فمن خصائص الدولة حسب **ابن خلدون** التغير والسيرورة، وعدم الثبات على حال، معتبرا أن حالات الدولة المتجددة وأطوارها المتتابعة تكون في الغالب خمسة أطوار، وهي عنده:

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 537.
(2)- المصدر نفسه، ص 537.
(3)- المصدر نفسه، ص 543.
(4)- المصدر نفسه، ص 543.

1. طور الظفر بالبغية (النشأة والتأسيس):

إن أول الأطوار الحتمية في عمر أي دولة كما حددها **ابن خلدون** هو طور النشأة والتأسيس، حيث يتم فيه إنشاء الدولة الجديدة بعد الاستيلاء على المُلك الذي كان بيد دولة سابقة، ويرسي المِلك الحكم اعتمادا على العصبية التي تكون في أوجها وفي أقصى مراحل قوتها، وبذلك يكون أسوة لقومه في اكتساب المجد وتحصيل الثروة والمحافظة عليها، وحفظها من التبديد، وحماية أمن الدولة والدفاع عنها، والمَلك في هذا الطور يتشارك مع أهل عصبيته في المُلك ولا ينفرد به لنفسه، وقد عبر **ابن خلدون** عن مظاهر هذا الطور في قوله: «هو طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه (...) لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغُلب وهي لم تزل بعد بحالها»[1].

2. طور الاستبداد:

وقد وصف **ابن خلدون** مظاهر هذا الطور في قوله: «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول بالمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجذع أنوف عصبيته وعشيرته والمقاسمين له في نسبة المضاربين في الملك»[2]. ففي هذه المرحلة كما بين **ابن خلدون** وبعد أن تستقر أحوال الدولة، فإن الملك يستبد بالحكم وينفرد به لنفسه، ويرى في أهل عصبيته وعشيرته منافسين له وطامعين في الحكم، فيسعى إلى قمعهم وإبعادهم عن السلطة، مستعينا بالموالي والجيش للحفاظ على ملكه، وتثبيت أركان حكمه، وهنا نلاحظ أن معاملة الملك للرعية تختلف بعد أن كان في الطور الأول قريبا من أهل قبيلته ساعيا لكسب ودهم.

3. طور الفراغ والدعة:

في هذا الطور ينصرف المَلك إلى تحصيل ثمرات الملك، بعد أن يستبعد تماما العصبية القبلية التي وصل بها إلى المُلك، ويستبدلها بعصبية جديدة يكونها بما اجتمع لديه من مال[3]. فيزداد

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 543.
(2)- المصدر نفسه، ص 543.
(3)- مصطفى سامي النشار: **تطور الفلسفة السياسية**، الدار المصرية السعودية، (د ط)، 2005، القاهرة، مصر، ص 82.

الصرف على مظاهر المدينة والترف والرخاء، وذلك بتشييد المباني والمصانع والمرافق المختلفة، فيزدهر الحكم بازدياد الصناعات والفنون والعلوم، ويبلغ الرخاء المادي الذّروة، فيبث الحاكم المعروف على أهله، هذا مع زيادة الأرزاق لصناعه وحاشيته وجنوده، «حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وزيهم وشكتهم وشاراتهم يوم الزينة (...) وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة»[1].

4. طور المسالمة والقنوع:

في هذا الطور يكون صاحب الدولة راضيا وقنوعا بما ورثه عن آبائه وأسلافه من مال ومجد، فيكتفي باقتفاء آثارهم وسيرتهم وتقليدهم دون تجديد، لأنه يعتبر أن الذي جاؤوا به هو الصواب والأصلح للدولة، وأي خروج عن تقليدهم فيه ضرر للدولة وفساد للملك.« فيقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده»[2]، كما يعرف عن المَلك في هذا الطور أنه يكون مسالما، فيبتعد عن قتال الدول المعادية له[3]، ولعل هذا نتيجة لاستقرار أحوال الملك في الدولة، لأن التقاتل بين الدول في الغالب يكون من أجل التوسع وتحصيل الخيرات وتحقيق بعض الأطماع وفرض السيطرة على بعض القبائل والدول، والمَلك في هذا الطور يكون قانعا بما بلغته أحوال الدولة من ترف وحضارة، وهو الأمر الذي يجعله مسالما.

5. طور الاسراف والتبذير:

وهو آخر أطوار الدولة، يكون صاحب الدولة فيه مبذرا متلفا لما جمعه أسلافه في سبيل الشهوات، ومهدما لما بنوه من مجد، فينصرف عن خدمة الدولة إلى تحقيق غاياته ومقاصده وتلبية شهواته، كما أن علاقة المَلك بالرعية تسوء في هذا الطور، فيخسر بذلك مناصريه وكبار قومه، ما يجعلهم يتخاذلون عن نصرته، كما يضيع الملك بعضا من جنده لكونه لم يعد قادرا على تسديد أجورهم التي ينفقها على شهواته، وإذا حصل هذا في الدولة فإن الملك يجد نفسه بحاجة إلى من ينصره ويدفع عنه ديون الدولة وهو الأمر الذي يحتم عليه الاستعانة بالأجانب، فتصاب الدولة[4]

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 544.
(2)- المصدر نفسه، ص 544.
(3)- المصدر نفسه، ص 544.
(4)- المصدر نفسه، ص 544.

بالوهن والهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا شفاء منه، وتبدأ بالانحلال ثم الفناء والانقراض[1].

وهكذا فإن مرور الدولة بهذه الأطوار السابقة هو مرور حتمي حسب **ابن خلدون**، تتطلبه حركة التاريخ، فالدولة في أي مكان تولد، وتبلغ أشدها، وتموت، فهي عنده كائن حي – كما سبق الذكر– تنشأ وتتقدم ثم تستهلك نفسها وتضعف وتتقرض.

وهناك من الدارسين لأفكار **ابن خلدون** الواردة في "المقدمة" من يلخص هذه الأطوار السابقة في ثلاثة مراحل أساسية مقترنة بأجيال الدولة، حيث اعتبر العديد من الباحثين أن مراحل حياة الدولة هي ثلاث مراحل وليست خمسة، وهم في ذلك أبقوا على (طور التأسيس والنشأة)، بينما نجدهم يجمعون بين الطور الثاني والثالث، في طور واحد (طور العظمة والمجد) يعبر عن بلوغ الدولة أوجها في الحضارة والرخاء والترف، ويتميز بليونة العيش وسهولته، وضعف العصبية في أصحاب الدولة، كما نجدهم يجمعون بين الطورين الرابع والخامس في طور واحد (طور الهرم والاضمحلال)[2]، يعبر عن هرم الدولة وانتهاء أمرها نتيجة الانغماس في الترف والحضارة، والاسراف على الشهوات، ونتيجة أيضا لانحلال العصبية والاستعانة بالأجانب نظرا لاستبعاد بعض الجند «بما أنفق أعطياتهم في شهواته»[3].

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 544.
(2)- زينب الخضيري: **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، دار الثقافة والنشر والتوزيع، (د ط)، 1989، القاهرة، مصر، ص ص 216، 217.
(3)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 544.

## المبحث الثاني: أسس قيام الدولة

وفي ذلك يقول **ابن خلدون:** «اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما. فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبَّر عنه بالجند؛ والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال»[1]. فالدولة عند **ابن خلدون** تقوم على دعامتين أساسيتين هما: العصبية التي تحصل بها الحماية والمدافعة، والمال الذي تستقر به أحوال الدولة والملك، يضيف إليهما الأخلاق لما لها من دور في إقامة الدولة على أسس صحيحة ومتينة.

### المطلب الأول: العصبية وضرورة الاجتماع البشري

#### أولا: مفهوم العصبية

أ. المفهوم اللغوي للعصبية:

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

ولقد ورد في **لسان العرب** لـ "ابن منظور"، أن «العصبية: أن يدعو الرجل إلى نصرة عَصَبَته، والتألّب معهم، على من يناويهم، ظالمين كانوا أو مظلومين»[3]، وعَصَبَة الرجل هم بنوه وقرابته لأبيه، والعَصبَة الذين يرثونه من كلالة، ويقال عَصبَ القوم بفلان أي استكفوا حوله والتفوا حوله وناصروه[4].

وقد جاء في **الصحاح** أن «عصبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه، وإنما سموا عصبة لأنهم عصبوا به أي أحاطوا به، فالأب طرف والابن طرف، والعم جانب والأخ جانب. والجمع العصبات»[5].

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 709.
(2)- الجابري: مرجع سابق، ص 166.
(3)- ابن منظور: مرجع سابق، المجلد 01، المادة: (عصب).
(4)- المرجع نفسه، المادة: (عصب)
(5)- اسماعيل الجوهري: **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عمار، دار العلم للملايين، ج1، ط4، 1987، بيروت، لبنان، المادة: (عصب).

ب. المفهوم الاصطلاحي للعصبية:

ومن خلال الاطلاع على المعاني التي قدمها العلماء والمختصون لكلمة (عصبية) نجد أنها تأخذ عندهم دلالات مختلفة.

فالدلالة الأولى التي تحملها كلمة "عصبية" هي تشكيل رأي ما دون أخذ وقت كاف أو عناية للحكم عليه بإنصاف، أو التأكد من صحته أو بطلانه، وهذا الرأي قد يكون سلبيا أو إيجابيا[1]. وهنا تأخذ العصبية معنى الحكم المسبق الذي لا يقوم في الغالب على سند منطقي أو معرفة كافية.

غير أن ذات الكلمة تحمل لدى البعض الآخر من جمهور المفكرين دلالة مغايرة تماما للأولى، حيث يعرفها البعض بأنها الميل لفريق أو حزب ما، ونصرته دون مراعاة لمصلحة الغير، فلأسباب اجتماعية يحب الانسان أسرته وذويه، ويختص عشيرته بالعون، وكثيرا ما يكون هذا الحب والعون أو تلك المساعدة ضد مصالح الآخرين[2]. ولا تقتصر العصبية على الأسرة والعشيرة فقط فقد عرفها البعض الآخر بأنها النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، والانتماء لجماعة واحدة، كما تطلق الكلمة على الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا[3].

ولا تختلف التعريفات السابقة عما قدمه **ابن خلدون** حيث يعرّف العصبية بأنها رابطة اجتماعية نفسية تربط أفراد جماعة بشرية معينة، قائمة على القرابة، ابتداء من النسب القريب والخاص وتشمل أهل الولاء والتحالف، وتبرز هذه الرابطة وتشتد في أوقات الخطر الذي يهدد الأفراد والجماعات[4].

ويتضح من هذا التعريف أن **ابن خلدون** يرى أن العصبية تبنى على القرابة والملازمة والنسب، وهو ما ينتج عنه مناصرة ذوي الأرحام والنعرة عليهم، كما تشمل العصبية أهل الولاء والحلف وذوي النسب البعيد، حيث يقول: «ذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة (...) فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك[5]

(1)- علي أسعد وطفة: **التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص 28.
(2)- علي مظهر: **العصبية عند العرب في الجاهلية والإسلام حتى زوال دولة بني أمية من المشرق**، مطبعة مصر، (د ط)، 1342هـ، القاهرة، مصر، ص 706.
(3)- أديب اسحق: **أضواء على التعصب**، دار أمواج، (د ط)، 1993، بيروت، لبنان، ص 30.
(4)- حسن اسماعيل: مرجع سابق، ص 272.
(5)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 481.

نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة (...) من هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق، النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب»[1].

ومن خلال نصه هذا يبين لنا **ابن خلدون** أن الرابطة العصبية تنشأ من استعداد طبيعي فطري، يدفع الواحد إلى نصرة قريبه والدفاع عنه، والنعرة عليه، وتشتد هذه النعرة وهذه النصرة إذا كان النسب قريبا وخاصا، بينما يضعف التعصب ويصبح أقل شدة مع ذوي النسب البعيد، وأهل الولاء والحلف.

وعليه فقد اعتبر "الجابري" أن العصبية نوعان:

أ. عصبية خاصة:

وهي التي تكون داخل العصبة التي يجمعها نسب قريب أو خاص[2]، وفي هذا النوع من العصبية تكون المدافعة والنصرة أشد قوة.

ب. عصبية عامة:

تنشأ في العصبات الأكثر اتساعا والأقل ترابطا والتي يكون نسبها عاما وبعيدا[3]، وهنا تضعف شدة النصرة والتعصب، نظرا لكون النسب بعيدا، يجسده الانتماء إلى عصبة واحدة.

من خلال الاطلاع على مفهوم العصبية عند صاحب المقدمة نجد أنه يجعلها تقوم على القرابة والنسب والملازمة، غير أنه لا يجعل هذا الربط بين العصبية والنسب ربطا مطلقا، لأن المقصود بالنسب عنده ليس القرابة الدموية فحسب، بل يتجسد أيضا في انتماء الفرد إلى جماعة معينة، فالرابطة العصبية هي بالدرجة الأولى رابطة الفرد بجماعته، هذا الفرد الذي يتعصب لجماعته إن[4]

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 481.
(2)- الجابري: مرجع سابق، ص 171.
(3)- المرجع نفسه، ص 171.
(4)- المرجع نفسه، ص 168، 172.

هي أصابها خطر باعتبارها إياه، وفي المقابل عصبة الرجل تتعصب له إن حل به سوء، فالتضامن السائد داخل العصبة، هو الذي يولد فيها القوة لدفع عدوان الغير[1].

**ثانيا: الدور الاجتماعي للعصبية**

من المعروف أن **ابن خلدون** قد اهتم بدراسة العمران البشري فأوصله بحثه إلى أن الاجتماع الإنساني ضروري وأن الحكماء قد عبروا عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"[2]، فلقد اتفق في هذا الرأي مع بعض من سابقيه أمثال: **أفلاطون، أرسطو، الفارابي**.. وغيرهم، مبينًا: « ... أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه»[3]، فالإنسان بطبعه يحتاج إلى الآخر ولا يمكنه أن يعيش بمعزل عن المجتمع، فضرورات المعاش تفرض عليه أن يكون في وسط محيط اجتماعي، يتكاتف أفراده من أجل تأمين غدائهم، متطلبات عيشهم.

«... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه»[4]، لأن حب الذات وتعارض الأهواء والمصالح يدفع البشر إلى الصراع والعراك، فالإنسان في عيشه منفردا لا يستطيع حماية نفسه، ولا يتأتى له ذلك إلا بالاجتماع الإنساني الذي يُشترط فيه وجود وازع* يمثل السلطة الاجتماعية التي تمنع البشر من التقاتل والتظالم، وتصد كل من امتدت يده إلى أخذ متاع أخيه. ويوضح **ابن خلدون** ذلك في قوله: «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»[5].

ومن هنا يتضح أن الاجتماع الإنساني وحده غير كاف لضمان أمن الأفراد وحفظ حقوقهم، إذا لم يكن هنالك وازع منهم ذا شوكة وغلبة، يدفع أذى بعضهم عن بعض، ويكون رادعا لكل من امتدت يده لما ليس من حقه.

---

(1)- الجابري: مرجع سابق، ص ص 168- 172.
(2)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج1، ص 340.
(3)- المصدر نفسه، ص 340.
(4)- المصدر نفسه، ص 340.
* هو الرادع، وتدل الكلمة على السلطان أو من ينوب عنه في الردع وكف الناس عن التعدي والشر والفساد. (انظر: علي عبد الواحد الصائغ، **رؤية تحليلة للمفاهيم والمصطلحات السياسية عند ابن خلدون**، مجلة جامعة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد 1، المجلد 8، 2009، ص 198.)
(5)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج1، ص ص 341، 342.

وقد بين **ابن خلدون** أن هذا الوازع لابد أن يكون فردا منهم ذا شوكة وغلبة وسلطان[1]، وباعتباره سلطة اجتماعية فإنه يستمد خصائصه وسماته من شكل الحياة الاجتماعية السائدة ومن طبيعة العدوان والظلم الذي يفرضه صراع البقاء.

ويكون متغلبا على قومه بالعصبية التي تكون بها الحماية والمدافعة، لأن الطبيعة العدوانية الموجودة في الإنسان تدفعه إلى خلق قوة جماعية مع الآخر ولا يكون هذا إلا بتجمع الأفراد مع بعضهم البعض والتصدي لقوة مماثلة متمثلة في العدو، ودفع هذا الأخير إلى الغلبة. وهو ما يعرف بصراع العصبيات الداخلية، على أن القبيلة الواحدة وإن كانت بها عصبيات متفرقة فلابد لها من عصبية قاهرة لجميعها، تسعى لجعل العصبيات المتفرقة تابعة لها وملتحمة وكأنها عصبية واحدة كبرى[2]. ويتجسد صراع العصبيات أيضا في الصراعات الخارجية التي هدفها تحقيق بعض الأطماع على حساب غيرها من القبائل والعصبيات، وعليه فإن العصبية القبيلة هنا ضرورية لرد أي عدوان خارجي، وضمان بقائها.

ومن هنا تنشأ الدولة والملك اللذان يحصلان بالعصبية والغلب وهو ما عبر عنه **ابن خلدون** في قوله: «واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية، وإنه لابد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبية صاحب الدولة»[3]. فالأصل في المجتمع هو حالة البداوة، والدولة حسب **ابن خلدون** إنما يكون قيامها بالعصبية القبلية التي تنشأ في المجتمع البدوي، ثم يؤدي الصراع العصبي إلى تغلب إحداها ويكون لها الملك، وزوال هذا الملك سببه ضعف العصبية وانحلالها.

ولكنه يقر على وجه الاستثناء أن الدولة إن استقر حالها واستحكمت فيها الرئاسة، وترسخ الانقياد في النفوس فإنها قد تستغني عن العصبية. وضرب لذلك أمثلة عن دول فسدت فيها العصبية لكن الملك فيها استمر، كـ"الدولة العباسية" في عهد "المعتصم" وابنه "الواثق"، حيث فسدت فيها العصبية العربية، فاستظهروا بالموالي من ترك وديلم وسلاجقة، غير أن المُلك استمر، وبقيت الدولة رغم فساد العصبية وانحلالها، والسبب في استمرار الدولة – كما وضحه **ابن خلدون** – هو[4]

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج1، ص342.
(2)- المصدر نفسه، ج2، ص ص 495، 496
(3)- المصدر نفسه، ص 709.
(4)- المصدر نفسه، ص 515، 516.

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

ولقد اعتبر **ابن خلدون** أن الدين يسند العصبية ويزيدها قوة، فإذا اجتمعت الدعوة الدينية بالعصبية القوية في قوم، بقي الملك على حاله ولم يصبه شيء، وذلك لأن العقيدة الدينية، تدعو إلى نبذ الحسد والبغض والعدوان والظلم الذي هو خراب العمران. على أنه اعتبر أن الدعوة الدينية لا تنجح في بلوغ أهدافها إلا إذا كانت تستند إلى عصبية قوية، وفي هذا الإطار يذكر **ابن خلدون** نماذجا لمن قاموا بالدعوة في المغرب أو في المشرق ورغم صدقهم وإخلاصهم إلا أن أمرهم لم يتم ومنوا بالفشل الذريع؛ لأنهم افتقدوا إلى العصبية التي تسندهم[2]، ومن خلال هذا يتضح لنا أن **ابن خلدون** يرى في العصبية إضافة إلى كونها حجر الأساس في إقامة أي دولة، أنها أيضا تشكل دعامة أساسية لنجاح أي دعوة دينية.

**المطلب الثاني: المال من دعائم الدولة**

يبين **ابن خلدون** في مقدمته مدى ارتباط الحياة الاجتماعية والسياسية في الدولة، بالجانب الاقتصادي، فاعتبر أن المال من الأساسيات التي تنهض بها الدولة ويستقر حالها، وتبلغ الحضارة فيها أوجها، فالملك يبنى على أساسين: العصبية – كما أسلفنا الذكر– « والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال»[3].

فالدولة القوية تحتاج في نهوضها واستقرارها واستمرارها إلى المال والاقتصاد القوي، لأن الدولة القوية بمالها يمكنها أن تشكل قطبا سياسيا وتؤثر على كل أشكال الحياة السياسية داخليا وخارجيا، وذلك من خلال إنجازاتها الاقتصادية التي تظهر في توسيع العمران، واكتفاء أفرادها، من خلال توفير العمل ورفع مستوى معيشتهم[4]. فإذا استقرت الأوضاع الاقتصادية في الدولة، وحققت

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص ص 515، 516.
(2)- المصدر نفسه، ص ص 525، 526.
(3)- المصدر نفسه، ص 709.
(4)- إدريس خضير: **التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1992، الجزائر، ص147.

الاكتفاء لأفرادها، فإن هذا سيساهم في قوتها سياسيا، واجتماعيا، وفي استقرار أوضاعها واستتباب الأمن والاستقرار الذي هو غاية الاجتماع الإنساني.

وحاجة الدولة للمال عند **ابن خلدون**، تختلف في طور البداوة والخشونة عنه في طور الحضارة والترف، نظرا لاختلاف متطلبات الأفراد وتبدل أحوال عيشهم، حيث يبين ذلك في قوله: «فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية كما مر فيكون خلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحذلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال، ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال، ثم يحصل الاستيلاء ويعظم، ويستفحل الملك، فيدعو إلى الترف، ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان»[1].

ويتضح من قوله هذا أن طاقة استخدام المال، والحاجة إليه تختلف باختلاف أطوار الدولة وأجيالها، فنجد الإنفاق في مرحلة البداوة يقتصر على ضرورات العيش كالمأكل والمشرب والملبس، ذلك أن مال الدولة يقسم بالتساوي على أفرادها ولا يكتنزه الحاكم لنفسه، وتتميز هذه المرحلة بانعدام المشاريع التي تحتاج للإنفاق، فهنا تختفي كل أشكال الإسراف التي تعرفها الدولة لاحقا في طور الحضارة التي تنتج عن دخول الدولة في عدد من المشاريع، فتكثر الأعمال والصنائع وتمتلئ خزينة الدولة، وهنا يصبح المال ضرورة معيشية، ويكثر الإنفاق على الضروريات والكماليات، وعلى كل أشكال اللهو والترف.

ومن أشكال الاقتصاد في الدولة التي تحدث عنها **ابن خلدون** نجد الجباية (الضرائب)، التي هي بدورها تزيد وتنقص نظرا للمراحل التي تمر بها الدولة، فنجدها في أول الدولة قليلة، نظرا لبساطة الحياة، وقلة الصنائع، فيغفل عن جمعها، ولكن مع دخول الدولة مرحلة الحضارة التي تشهد كثرة العمران والصنائع، وزيادة الكثافة السكانية، تبدأ الضرائب بالارتفاع. وهو ما تحدث عنه صاحب المقدمة: «اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة، وفي آخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة»[2].

والمال عند **ابن خلدون** لا يحصل إلا بالعمل الذي به يتحقق الكسب والإنتاج، ويزدهر به العمران وتتيسر به أحوال الجند، ولا يعتمد على الحظ أو قراءة النجوم، أو وجود مناجم الذهب

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص ص 711، 712.
(2)- المصدر نفسه، ص 688.

والفضة؛ حيث يقول: «اعلم أن كثيرًا من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتغون الكسب في ذلك، ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها بطلاسم سحرية لا يفض ختامَها ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحله من البخور والدعاء والقربان»[1].

ويوضح **ابن خلدون** بذلك أن حقيقة الرزق والكسب، إنما تكون بعمل الإنسان وسعيه في تحصيل رزقه. على أن الكسب يقل في الدول التي يكون عدد سكانها قليلا، حيث تقل فيها الصنائع، نظرا لحاجات أهلها المحدودة، فيقتصرون فيها على ما هو ضروري لحياتهم، بينما يكثر الكسب في الدول التي يتسع فيها العمران وتكثر فيها الصنائع، وتبلغ فيها الحضارة مبلغها[2]. وهذا راجع إلى اختلاف أنماط الحياة في الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى كثرة الصنائع وتعدد الحرف، ما يوفر للأفراد فرصا للعمل والكسب.

إذن فإن المال يشكل دعامة أساسية لقيام الدولة واستقرار أحوالها، لكنه إذا تحول إلى غاية في حد ذاته يُجمع ويُكنز، وإذا كان استخدامه للتبذير والاسراف والانفاق على كل أوجه اللهو والرفه، ووسيلة لتحقيق أنواع الملذات، فإنه يصبح أداة لانهيار الدولة وضعفها، لما يسببه الترف من نعومة وجبن وتعلق بمتاع الدنيا، ولهذا فالوفرة المادية لا تُذم لذاتها ولكن لسوء استخدامها[3].

**المطلب الثالث: الأخلاق متممة للملك**

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

حيث يؤكد **ابن خلدون** على أهمية خِلال الخير في استمرار الدولة وتقوية السلطة، معتبرا أن التنافس في الخلال الحميدة من علامات الملك، الذي يحصل للإنسان ولا يحصل للحيوان، لأن

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 838.
(2)- المصدر نفسه، ص ص 834، 844.
(3)- البشير قلاتي: **الفكر الخلدوني وأزمة المجتمع العربي المعاصر، ثلاثية: الترف، الظلم والثورة**، جامعة الأمير عبد القادر، (د س)، قسنطينة، الجزائر، ص 08.

الإنسان بفطرته وقوته الناطقة العاقلة أقرب إلى الخير والفضيلة منه إلى الشر والرذيلة، «فإذًا خِلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة»[1]، وهنا نجده يضع الخير والفضائل من شروط السياسة والمُلك، لأن الملك إذا حكم وفقا لقواعد الأخلاق التي سنها الشرع كان في ذلك سببا في استقرار أحوال الدولة، وكسب مودة رعيته وكان قدوة لقومه.

ويعتبر **ابن خلدون** أن انتشار الخلال الحميدة كالعدل والمساواة والتسامح ...إلخ، أمر لابد منه في أهل الدولة، وعلى وجه التحديد في أهل المُلك، لأن المَلك هو خليفة الله في عباده وخيرٌ ساقه الله لأهل الدولة، مكلف بتنفيذ أحكام الشرع الداعية إلى الخير ومراعاة مصالح الرعية، على الوجه الذي يرتضيه الشرع، وهو في ذلك يحتاج إلى قوة العصبية التي بها يحقق خلال الخير في قومه، ويعمل على تهذيب الشر الذي يزرعه الشيطان في نفوسهم[2]، وإذا حدث لهم ذلك تجسد فيهم المجد وحصل لهم الملك واستقر حالهم، «وضمنوا لأنفسهم ولشعوبهم حياة القوة والعزة والكرامة»[3]، فوجود العصبية في الدولة يجب أن يكون وثيق الصلة بانتشار الفضائل وخصال الخير.

حيث نجد **ابن خلدون** هنا يصور لنا العلاقة بين شدة العصبية في الدولة ومدى انتشار خِلال الخير فيها، كون الملك يسخر عصبيته في تنفيذ أوامر الشرع الداعية إلى نشر الفضائل، ومتى ما كانت العصبية قوية كان انتشار الخير في الدولة سهلا وتنافس أهلها بشكل كبير على محاكاة الصورة المثلى للسلوك القويم، وفي المقابل يمكننا أن نستنتج أن العصبية إذا ضعفت في الدولة تعسّر على أهلها نشر الخير فيها.

ومن مظاهر الملك الذي تدعمه أخلاق الخير، أن يتنافس أهل العصبية في الدولة على تحصيل الفضائل والارتقاء بسلوكهم نحو الصور المثلى للخير، ويوضح **ابن خلدون** ذلك في قوله: «فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات..»[4]، ويعملون على تعظيم الشريعة وإجلال علمائهم وتوقير مشايخهم، واتباع ما يحددونه من فعل أو ترك، والإعراض عن كل ما من شأنه أن يحمل أذى للدولة أو لأفرادها كالغدر والمكر والخديعة[5].

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 500.
(2) المصدر نفسه، ص 500.
(3)- إدريس خضير: مرجع سابق، ص147.
(4)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 500.
(5)- المصدر نفسه، ص 501.

فالملك الحاصل بالغلبة وما يحمله من معاني القوة والدهاء، والأخلاق وما تحتويه من خصال الخير والسلم والتضحية، لا يقعان على طرفي نقيض، بل هما على العكس مكملان لبعضهما متممان للمجد، خادمان للدولة ومصالحها.

والأصل في المجتمع هو حالة البداوة والخشونة، وهو الجيل الأول الذي يؤسس الدولة– كما أشرنا سابقا* – وأن من أهم خصال جيل البداوة، أن نفوسهم أقرب إلى خصال الخير باعتبارهم أقرب إلى الفطرة حيث يقول **ابن خلدون:** «فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر»[1]. فبما أنهم يعرفون خلال الخير التي تأصلت في نفوسهم فإنهم بذلك يملكون دعامة من دعائم الملك، بينما أهل الحضر كما وصفهم صاحب المقدمة، فإنهم ابتعدوا عن طريق الخير، لما خالطته أنفسهم من الشهوات والمذمومات والترف، فأقبلوا على الدنيا وملذاتها وابتعدوا عن الخير والفضيلة، وبذلك يخرجون إلى الفساد ويصعب علاجهم، فيكونون بأخلاقهم سببا في نهاية الدولة[2].

فإذا تأذن الله بنهاية دولة من الدول، انتشرت في أهلها خصال الشر والرذيلة، وانصرفوا إلى ارتكاب المذمومات، «وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك»[3]، فيضعف فيهم الملك شيئا فشيئا إلى أن تنتهي دولتهم، وفي هذا نجد **ابن خلدون** يشير إلى قوله تعالى:﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾[4].

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

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

* راجع: (أجيال الدولة)، ص 33.
(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ج2، ص 473.
(2)- المصدر نفسه، ص 473.
(3)- المصدر نفسه، ص 473.
(4)- الإسراء/16.
(5)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص ص 697،698.

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

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

أ. الملك الطبيعي:

يقوم على التغلب والقهر والاستبداد الفردي، وتكون أحكامه ظالمة جائرة بعيدة عن الحق، يسخره الملك لأغراضه الشخصية ولمصلحته الخاصة وتلبية شهواته، فيحمّل الأفراد ما يستصعبونه، وقد وضح **ابن خلدون** مظاهر هذا النوع من الملك في مقدمته: «ولما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر **(...)** كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق ...»[1].

ونظرا لقيام هذا النوع من الملك على القهر والتغلب والجور في الحكم، فإن أفراد الدولة لا ينقادون إلى سلطة حاكمهم ولا يطيعون أوامره، وتنتشر الفوضى ويكثر القتل[2]، وهذا النوع لا يستند إلى دستور أو سياسة للحكم بل هو حكم مطلق يحكم فيه الملك بما يخدم أغراضه ومصالحه. وقد ذم **ابن خلدون** هذا النوع من الحكم لعدم مقدرته على حفظ الاستقرار والتماسك في المجتمع، كما أنه حكم مذموم شرعا نظرا لما يقوم عليه من ظلم وقهر، حيث يقول: «فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده»[3].

ب. الملك السياسي:

هو نتيجة لحالة الفوضى التي يفرزها الحكم الطبيعي في المجتمع، فبعد أن تظهر العصبية المؤدية للقتل والخراب، وجب هنا الانقياد إلى سلطة والاحتكام إلى سياسية عقلية مفروضة على الكل هدفها الحد من الفوضى الاجتماعية وسن القوانين التي بموجبها يمكن حفظ استقرار الدولة

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص562.
(2)- المصدر نفسه، ص 562.
(3)- المصدر نفسه، ص 563.

وضمان أمن أفرادها، لأن الدولة إن خلت من القوانين والسياسة لم يستقر حالها وانتهى أمرها، حيث عرفه **ابن خلدون** في قوله: «هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»[1].

من خلال هذا التعريف الذي قدمه **ابن خلدون** نجد أن هذا النوع من الحكم إنما قام لحاجة الأفراد إلى الأمن ولخدمة مصالحهم وتحقيق منافعهم، لأن الملك الطبيعي أفرز حياة خالية من الأمن مبنية على مصالح الحاكم. فكان لزاما سن قوانين تكفل للأفراد حقوقهم وتحفظ لهم أمنهم واستقرارهم.

غير أننا نجد **ابن خلدون** يذم الملك السياسي أيضا كما سبق وأن اتخذ وقفا سلبيا من الملك الطبيعي، لأنه الملك السياسي يقتصر على المصالح الدنيوية، ويغفل عن الحياة الدينية والروحية يقول: «وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط»[2]. وعليه فهو لا يرى اختلافا جوهريا بين النوعين فكلاهما يغفلان عن أمور الآخرة، على أن الملك السياسي أقل ضررا من الملك الطبيعي.

ج. الخلافة:

الخلافة في الأصل مصدر خَلَفَ، يقال خَلَفَه في قومه يخلفه خلافة فهو خليفة، وكلمة "خلف" تعني جاء بعده، واستخلف فلانا أي جعله مكانه[3].ولقد شاع إطلاق لفظ الخلافة على رئاسة الدولة، حتى صارت تعني "الدولة الاسلامية" وتم الاجماع بجواز تسمية رئيس الدولة خليفة لأن الصحابة أطلقوا ذلك أول مرة على "أبي بكر الصديق"، أول رئيس للدولة بعد وفاة النبي ﷺ[4].

فبعد أن بين **ابن خلدون** فساد النوعين السابقين من الحكم، نجده يؤكد أن نظام الحكم القويم هو الذي يقوم على مناهج الدين، و يستمد أصوله من أحكام الشرع، لأن صلاح الأفراد يكون باتباعهم للأحكام الشرعية حيث يوضح ذلك في قوله: «وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة»[5]. وهنا نجد أن الحاكم (الخليفة)

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 563.
(2)- المصدر نفسه، ص 563.
(3)- ابن منظور: مرجع سابق، المجلد 9، المادة: (خلف).
(4)- فيروز عثمان صالح، **الخلافة والعصبية والملك عند ابن خلدون**، مجلة دراسات اسلامية، السنة الأولى، العدد1، 2008، جامعة الخرطوم، السودان، ص 12.
(5)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 562.

يستند في حكمه وتسيير شؤون رعيته إلى أحكام الدين ومقاصد الشرع التي تجمع بين المصالح الدنيوية والآخروية.

وفي تناوله لنظام الخلافة، يعمد **ابن خلدون** إلى توضيح الفرق بينه وبين الأنظمة السابقة، موضحا أن المقصود من الخلق ليس دنياهم فقط، لأنها فانية زائلة باطلة، بل المقصود من الخلق هو الدين الذي هو طريق السعادة في الدنيا والآخرة، يقول: «... ومقصود الشارع بالناس صلاح[1] آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم»[2]. وهذه الأحكام الشرعية التي يستند إليها الخليفة في تسيير شؤون الرعية، هي مزيج من الآداب الدينية والأخلاقية والسياسة الشرعية التي تراعي قوانين الاجتماع وضرورة العصبية، وطاعة الحكام.

والخليفة عند **ابن خلدون** هو من جرت أفعاله على منهاج الشرع وطريق الحق والعدل، وهو كل من قام بأمر المسلمين، وهنا وضع قانونا على أساسه يتم التمييز بين الملك والخليفة، فمن جرت أفعاله بما تقتضيه الشريعة وأحكام الدين سمي خليفة، وما دون ذلك فهو خليفة زائف[3].

من خلال اطلاعنا على أنواع الحكم السابقة، نجد أن **ابن خلدون** يرى في الخلافة النظام الأمثل الكفيل بتحقيق استقرار الدول، وضمان السعادة للأفراد في الدنيا والآخرة، لأنها تجمع بين مطالب الأفراد الدنيوية ومقاصد الشريعة، وهنا نجد أن التمييز الذي أقامه بين أنواع الملك الثلاث قائم على نوع القانون والدستور المتبع في الحكم، فالملك الطبيعي لا يستند إلى دستور ولا يتقيد بقانون، والملك السياسي يستند إلى قوانين عقلية تقتصر على تحقيق المطالب الدنيوية، بينما الخلافة فهي تستند إلى أحكام الشرع في تحقيق سعادة الدنيا والآخر للأفراد[4]، وعليه فهو يرى بأن أفضل مرجعية أو دستور يمكن الاحتكام إليه في تسيير شؤون الرعية هو الشرع.

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 563.
(2)- المصدر نفسه، ص 563.
(3)- فيروز عثمان صالح: مرجع سابق، ص 29.
(4)- المرجع نفسه، ص ص27، 28 .

## المبحث الثالث: أسباب سقوط الدولة

إن دورة حياة الدولة أشبه بدورة حياة الكائن الحي، فهي تولد لتكبر وتبلغ المجد ثم تهن وتمرض وتنتهي، ففي حديثه عن أعمار الدولة وأطوارها أكد **ابن خلدون** أن آخر طور للدولة هو طور السقوط والانهيار، وهو نتيجة حتمية تقتضيها حركة التاريخ، غير أنها لا تحصل من فراغ، بل إن هذا السقوط له أسبابه وله آثاره على العمران وعلى أهل الدولة. فما هي الأسباب المتحكمة في سقوط الدولة وانهيار الحضارة فيها حسب صاحب المقدمة؟

يرى **ابن خلدون** أن سقوط الدولة أمر لا مفر منه، فهو يقع تحت تأثير الحتمية التاريخية التي يقتضيها قانون حركة التاريخ، لكن هذا السقوط يخضع لقانون السببية، الذي يقر بأن لكل ظاهرة سبب أدى إلى حدوثها، وعليه لا يمكن فصل ذلك السقوط والانهيار عن أسبابه وشروطه، التي حددها **ابن خلدون** في مقدمته ويمكن الوقوف على أهمها:

### المطلب الأول: فساد العصبية

لقد جعل **ابن خلدون** من العصبية القبلية قاعدة ودعامة لا تقوم الدولة بدونها – كما أوضحنا ذلك–، واعتبر انحلال العصبية سببا وجيها في ضعف الدولة وانهيارها، إلا في حالات استثنائية، يقول: «وفي هذا أوضح دليل على العصبية، وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدها عجز عن جميع ذلك كله»[1].

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

أ. <u>خضوع القبيلة إلى عصبية أجنبية:</u>

فتصبح الدولة الأولى خاضعة تابعة منقادة إلى حكومة الدولة الثانية، وهذا الانقياد هو سبب في ضعف العصبية وانكسارها، وإذا ضعفت العصبية في دولة ما، عجز أهل تلك الدولة عن الدفاع والحماية والمقاومة والمطالبة. حيث يقول **ابن خلدون:** «وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران[2]

(1)- ابن خلدون: **<u>المقدمة</u>**، مصدر سابق، ج2، ص 498.
(2)- المصدر نفسه، ص 497.

لسَوْرة العصبية وشدتها؛ فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رئموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزا عن المقاومة والمطالبة»[1].

ب. التبعية الاقتصادية لدولة أجنبية:

كما أنه من بين الأسباب التي اعتبر **ابن خلدون** أنها تضعف العصبية في الدولة هو تبعيتها الاقتصادية لدولة خارجية، تدفع عنها ضرائبها، لأن الدولة التي لا تسد حاجيات قومها، ولا تقوى على تسديد ضرائبها، فإنها تلجأ إلى أن تكون تحت وصاية سلطة خارجية. ومتى حصل لها ذلك «فقدت الشعور بقوتها. وفقد أعضاؤها استقلالهم، وضعفت عصبيتها بالتالي وانتهى بها الأمر إلى التلاشي والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها»[2].

فالعصبية من خواصها عدم الخضوع والانقياد، ومن شيم أفرادها الكرامة وعزة النفس، وفي دفع ضرائبهم من طرف دولة أجنبية إهانة تكسر العصبية وتضعفها[3]، «لأن في المغارم والضرائب ضيما ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف»[4]، فأهل العصبية التي نشأت نفوسهم على الكرامة، لا يمكن أن يقبلوا أن تسدد قوة خارجية ضرائبهم وديونهم إلا إذا كان ذلك آخر حل لهم قبل الموت.

ج. تغير طبائع أفراد الدولة:

على أن العصبية حسب **ابن خلدون** لا تسقط دائما بالانقياد والخضوع لسلطة خارجية أو بتبعيتها الاقتصادية، بل تفسد كذلك مع مرور الزمن، وتغير طبائع أفراد الدولة. فبعد التأسيس للدولة والظفر بالملك، ينتقلون من جيل البداوة والخشونة إلى جيل الحضارة والترف، فتذوي فيهم أخلاق الشجاعة والمروءة والإنفة والبسالة والغلبة، وترهف أنفسهم وتلين طباعهم، وينصرفون عن الاهتمام بأمور الدولة إلى الاهتمام باللهو والترف، «حتى يصير ذلك خلقا لهم وسجية فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية، فيأذنون بالانقراض»[5].

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص497.
(2)- صلاح الدين بسيوني رسلان: **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، الدار العربية للنشر والتوزيع، (د ط)، 1999، القاهرة، مصر، ص82.
(3)- المرجع نفسه، ص ص 82، 83.
(4)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 499.
(5)- المصدر نفسه، ص 497.

وبذلك فإن الحضارة والترف تفسد عصبيتهم التي كانت عماد دولتهم، ويبقى ذلك حالهم إلى أن تنتهي العصبية في الدولة تماما مع جيلها الأخير، فتمرض الدولة وتهن وتسقط.

**المطلب الثاني: الانغماس في الترف**

بالإضافة إلى العصبية والشوكة، فقد اعتبر **ابن خلدون** أن المال أيضا ضروري للدولة وهو أساس من أسسها، وذلك لخدمة الجند وتيسير الأحوال، غير أن المال إن تحول من وسيلة للملك إلى غاية يسعى القبيل لجمعه واكتنازه، فإنه يتحول هنا من دعامة للدولة إلى سبب في سقوطها وانهيارها.

وفي وقوفه عند أسباب الانحلال والانهيار الذي يحل بالدولة، تحدث **ابن خلدون** باستفاضة عن أضرار الترف وعواقبه الوخيمة على العمران ونواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حيث يقول: «إن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعم»[1].

فبعد أن يستقر حال الدولة، وتنتقل من مجتمع البداوة والسذاجة إلى مجتمع الحضارة، فإن نفوس أفرادها تتغير وينسون حالة البداوة التي عاشوها، ويصبحون ميالين للترف والإسراف، فيتحول المال من وسيلة لخدمة مصالح الأفراد وتسهيل الحياة في الدولة إلى غاية، يجمع وينفق في تحصيل الملذات وتلبية أصناف الشهوات من مأكل وملبس ومراكب اللهو والدعة، «وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب»[2].

وعليه يقر **ابن خلدون** أن الترف يعتبر سببا من أسباب سقوط الدولة وانهيار الحضارة وانحراف الإنسان عن الفطرة السليمة، وذلك لأن انغماس الناس في النعم يقتل فيهم طباع القوة والشجاعة، ويُضعف فيهم روح القتال والصبر والغلبة، التي تتطلبها العصبية المؤسسة للدولة، فيصبحون في حاجة إلى ما يدافع عنهم كالنساء والولدان، بل ويعجزون حتى عن القيام بالضروري من أمورهم لرخاوة أجسادهم ونعومتهم، ويتجرؤون في أحاديثهم عن الفواحش وتنحرف أخلاقهم ويصفهم **ابن خلدون** في قوله: «فالتّرف مفسد للخلق بما يحصل في النّفس من الشرّ والسفسفة، وعوائدها[3]

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 496.
(2)- المصدر نفسه، ص 497.
(3)- المصدر نفسه، ص 534.

-كما يأتي في فصل الحضارة- فيُذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلا عليه، ويتّصفون بما يناقضها من خلال الشرّ، فتكون علامة على الإدبار والانقراض، بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدّولة مبادئ العطب، وتتضعضع أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها»[1].

إن عواقب الترف على الدولة والعمران وخيمة، وهي تطال كل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حيث أنه يتسبب في شيوع الانحراف وضعف الأخلاق، لما تغيره حياة الرخاء واللهو في نفوس الأفراد، فيقبلون على الشهوات والملذات ويميلون إلى الاسراف وتضيع أخلاقهم، ولا يقتصر دور الترف في ذلك، بل يتسبب في أزمات اقتصادية للدولة، تجعلها في تبعية اقتصادية لغيرها من الدول، وهذا ما يؤدي إلى ضعف السياسة والحكم وتلاشي الملك وزوال الحضارة.

يقول **ابن خلدون** في وصف الحال التي يؤول إليها أهل الدولة التي يغلب عليها طابع الترف ويتمكن من أهلها، «فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة (...) وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت»[2].

يتضح من خلال هذا القول **لابن خلدون** مدى ارتباط انتشار الترف في الدولة بفساد العصبية من جهة وشيوع الرذائل من جهة أخرى، فالترف المؤدي إلى سهولة العيش يغير طباع أفراد الدولة، وهو سبب من أسباب فساد العصبية التي أشرنا إليها سابقا، حيث ينصرف الرعية عن نصرة دولتهم وخدمتها، إلى تلبية رغباتهم وتحقيق شهواتهم، فتضعف وحدتهم ويتلاشى تلاحمهم، ومن جهة أخرى فإن الترف الذي ينغمس فيه أهل الدولة يغير نفوسهم، ويجعلها تميل عن الفطرة السليمة وتحيد عن طريق الخير، وبذلك تغيب فيهم خلال الخير وتحل محلها مظاهر الانحراف والفحش.

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 534.
(2)- المصدر نفسه، ص 534.

**المطلب الثالث: الظلم سبب في خراب العمران**

لقد أولى **ابن خلدون** أهمية كبيرة للأخلاق في نشأة الدولة، باعتبار خلال الخير متممة للمجد، داعمة للملك، وأكد على دور العدل في استقرار أحوال الحكم، وفي المقابل اعتبر أن «الظلم مؤذن بخراب العمران»[1]، وقد يكون الظلم من الملك تجاه رعيته، أو ظلم الرعية بعضهم بعضا، وسلبهم أموالهم أو أعمالهم بغير وجه حق.

«فإن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بما فسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات وفسدت الحماية بفساد النيات، وربما اجتمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج»[2]. ويوضح هنا **ابن خلدون** الأثر الذي يتركه الملك الظالم في الدولة، وفي نفوس رعيته حيث يجعل أخلاقهم تنحرف عن الحق، ويؤدي بهم ذلك إلى التآمر على الملك لخذله أو قتله.

ويبدأ الظلم عندما يستبد الحاكم بالملك، فيعرض عن مشاركة قومه فيه أو مشاورتهم في أمور دولتهم، فيختفي العدل الذي كان أساسا في العمران، ويحل محله الظلم والعدوان، ومفهوم الظلم عند **ابن خلدون** يحمل معنى عاما وشاملا ولا يقتصر على أخذ المال أو الملك من صاحبه بلا عوض ولا سبب، بل الظلم يشمل «كل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه فجباة الأموال بغير حقها ظلمة والمعتدون عليها ظلمة والمنتهبون لها ظلمة و المانعون لحقوق الناس ظلمة خصاب الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران»[3].

ومن صور الظلم التي تحدث عنها **ابن خلدون** هو العدوان على الناس في أموالهم، الأمر الذي يخمد آمالهم في السعي إلى تحصيل الرزق وكسبه، وذلك لما يرونه من سلب لهذا الرزق وانتهابه من بين أيديهم، وهو ما يدفعهم للتكاسل عن القيام بالصنائع والامتناع عن العمل والسعي للكسب حيث يقول **ابن خلدون** في ذلك: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في[4]

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 697.
(2)- المصدر نفسه، ص 561.
(3)- المصدر نفسه، ص 699.
(4)- المصدر نفسه، ص 698.

تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك (...) فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتفضت الأحوال...»[1].

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

لذلك نجد **ابن خلدون** يشير إلى الحكمة من تحريم الظلم، وذمه وتكرار الوعيد فيه، وذلك لما قد ينشأ عنه من أذى للدولة في أمنها واستقرار أحوالها وتهديد لأمن رعيتها وسلب لحقوقهم بغير حق، وتخريب للعمران وأذان بانقطاع النوع البشري، والظلم عنده لا يقدر عليه إلا من كان ذا غلبة وقوة وسلطان، وهنا نجد **ابن خلدون** يميز بين قدرة الظالم وقدرة المحارب، فرغم أن كلاهما يشتركان في القوة والغلبة إلا أن قدرة الظالم لا تعارضها قدرة وهي التي يحصل عنها خراب العمران، أما قدرة المحارب فهي مجرد إخافة وترهيب بهدف أخذ الأموال والدفاع عنها، والحماية وصد الأذى، وهي قدرة موجودة شرعا ولا ضرر لها على العمران[3]. فبعد أن أشار إلى الحكمة من تحريم الظلم، نجد ابن خلدون يشير إلى ضرورة صد الظلم بالقوة والترهيب.

ويواصل **ابن خلدون** الحديث عن مخلفات الظلم على الدولة والعمران وأشكال الحياة الاجتماعية، أنه إذا ساد في الدولة الظلم والقهر والاستبداد إضافة إلى مظاهر الترف والانغماس في النعيم، فإن ذلك يشكل بيئة خصبة وملائمة لظهور الحركات الاحتجاجية التي تأخذ طابع العنف والقوة على شكل ثورات تدّعي تغيير الأوضاع، واجتثاث المنكر واستعادة الحقوق التي استولى عليها الحكام، وهذه الثورات التي يغيب فيها الوعي هي نتيجة حتمية للترف الذي ينغمس فيه أهل[4]

(1)- ابن خلدون: **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص ص 697،698.
(2)- جهاد تقي صادق: **الفكر السياسي العربي الاسلامي، دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية**، جامعة بغداد، ط1، 1993، العراق، ص ص 136، 137.
(3)- ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص ص 699، 700.
(4)- البشير قلاتي، مرجع سابق، ص 14.

الملك، والظلم الذي يسلطه على أهل الدولة[1]، فهنا نجد أن الظلم يقابل بظلم مضاد، ما يشكل بيئة للصراعات الداخلية التي تسبب زعزعة الاستقرار في الدولة.

وقد أشار **ابن خلدون** إلى تلك الحركات الثورية التي عرفها التاريخ الإسلامي، متخذا موقفا من أصحابها الذين يدعون التغيير باسم الدين، حيث يقول: «ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجوْرِ من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاءً في الثواب عليه؛ من الله فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه»[2]. وهذه الثورات بدورها تساهم في زعزعة الأمن في الدولة واستفحال الظلم والقهر والاعتداء على حقوق الناس بغير وجه حق، وفي هذا خراب للعمران وآذان بانهيار الدولة وسقوط الحضارة.

وعليه فإنه إذا كانت دعائم الدولة حسب **ابن خلدون** هي: العصبية والمال والأخلاق، فإن سقوط الدولة يكون نتيجة لخلل يصيب هذه الدعائم أو يتلفها، والتي تتمثل في فساد العصبية وانحلالها، وتحول المال في الدولة من وسيلة، لتسيير شؤون الملك وأحوال الرعية إلى غاية يسعى الأفراد إلى الظفر بها، وأخيرا فإن شيوع الظلم وتبدل خلال الخير له دوره في خراب الدولة وانتهائها.

(1)- البشير قلاتي، مرجع سابق، ص 14.
(2)- ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ج2، ص 521.

## الفصل الثالث:

# تقييم عام للفكر السياسي عند ابن خلدون

❖ **الفصل الثالث: تقييم عام للفكر السياسي عند ابن خلدون.**

♦ **<u>المبحث الأول: الفكر السياسي الخلدوني بين المآثر والمآخذ.</u>**

- **المطلب الأول: مآثر الفكر السياسي لابن خلدون.**
- **المطلب الثاني: الانتقادات التي وجهت لأفكار ابن خلدون السياسية.**

✓ أولا: مسألة العصبية.

✓ ثانيا: مسألة أعمار الدول.

✓ ثالثا: من حيث المنهج.

♦ **<u>المبحث الثاني: عالمية النظرية السياسية لابن خلدون.</u>**

- **المطلب الأول: التقاؤه في أفكاره السياسية مع بعض المفكرين.**

✓ أولا: ميكيافيللي.

✓ ثانيا: مونتيسكيو.

- **المطلب الثاني: تأثيره في بعض المفكرين السياسيين.**

لقد انصبت أعمال الكثير من الباحثين في العالم العربي وفي أوربا، على دراسة الفكر الخلدوني وتقييمه، ولقد كان لأفكاره السياسية نصيب من الدراسة والتقييم وحتى النقد، فما هي أهم النقاط الإيجابية التي نلمسها في الفكر السياسي لصاحب المقدمة، وفي المقابل ماهي أهم الانتقادات التي وجهت لنظريته السياسية؟ ثم كيف ساهمت أفكار **ابن خلدون** السياسية في تطور الفكر السياسي العالمي؟

## المبحث الأول: الفكر السياسي الخلدوني بين المآثر والمآخذ

### المطلب الأول: مآثر الفكر السياسي الخلدوني

لقد صنف **ابن خلدون** بالنظر إلى إبداعاته في علم الاجتماع، والاقتصاد والسياسة، في مكانة مرموقة وعد من كبار الفلاسفة والمفكرين الذين خلفوا تراثا فكريا، مازال يستفاد منه إلى غاية يومنا هذا، فلقد كتب عنه المفكرون العرب وعددوا مآثر نظرياته خاصة السياسية، كما أجمع مؤرخو الغرب على تمجيده، والعمل على ترجمة أعماله للاستفادة منها، حيث يقول عنه الفيلسوف المعاصر "أرنولد توينبي": «إن **ابن خلدون** عبقرية عربية أتيح لها في فترة هدوء لا تتجاوز أربع أعوام أن تبدع (...) بل إن **ابن خلدون** ليبدو أكثر تأنقا إذا ما قيس بكثافة الظلام الذي جثم على عصره»[1]. وهذا يدل على أن الظروف المضطربة التي ميزت عصر صاحب المقدمة، كانت سببا في ابداعه، الذي أراد من خلاله بلا شك أن يتجاوز حالة الفوضى السياسية التي سادت بلاد المغرب آنذاك.

كتب الفيلسوف والكاتب الإسباني "**خوسيه أورتيجا إي جاسيت**" فصلا في مجلة كان يصدرها تحمل اسم **El espectador** ، فصلا يتحدث فيه عن المسائل الافريقية التي كانت قائمة في ذلك الوقت، وعرج بذلك للحديث عن **ابن خلدون**، ذاكرا جملة من الأفكار السياسية التي أعجب بها في مقدمته نذكر منها حديثه عن فكرة أطوار الدولة التي حددها **ابن خلدون** في طور النشأة والنمو[2]،

(1)- آرنولد توينبي: **دراسة التاريخ**، نقلا عن: سيف الدين الكاتب: **عن العلامة عبد الرحمان بن خلدون**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، (د ط)، 1982، بيروت، لبنان، ص 43.

(2)- محمد عبد الله عنان: **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، ط1، 2006، القاهرة، مصر، ص 265 .

والنضج، ثم السقوط والانحلال، حيث اعتبر **أورتيجا** أنها فكرة تتميز بالبساطة والوضوح، بل وشبهها بقوانين نيوتن نظرا لدقتها[1].

كما ذكر المستشرق النمساوي "**كريمر**" في الرسالة التي قدمها لأكاديمية العلوم بفيينا سنة (1879م) تحت عنوان "**ابن خلدون وتاريخه لحضارة الدول الإسلامية**" أنه حاول أن يطبق نظريات **ابن خلدون** على المجتمعات الأوروبية فرأى أن فرنسا التي استعبدها الرومان فقدت جرأتها وعصبيتها، أما ألمانيا التي لم تغلب قط فقد حافظت عليها، وأن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقية لا توجد عند الفرنسيين وتوجد عند الألمان[2]. وهو ما يؤكد صحة النظر الخلدوني في اعتبار أن العصبية إذا فسدت في الدولة فإن ذلك سبب في خراب العمران فيها وسقوطها.

وفي هذا الصدد نجد العديد من النماذج المعاصرة التي تدل على أن نظرية العصبية الخلدونية على الأغلب صحيحة في جوهرها وقابلة للتجسيد والتعميم. فبالرغم من أن النماذج التي تحدث عنها ابن خلدون بخصوص العصبية كانت خاصة بالمجتمعات العربية والبربرية في بلاد المغرب الاسلامي، إلا أننا نلتمس أنها تنطبق أيضا على أكثر من مجرد القبيلة والعشيرة التي تجمعها رابطة النسب، فهي أيضا تشمل الأحزاب السياسية، الجيش، وكل التكتلات التي تجمعها رابطة الالتحام والتضامن والاحساس بالخطر المشترك[3]. حيث يقول الجابري: «يمكن اعتبرا التكتلات الحديثة بجميع صورها عصبية متى ما سعى منتسبوها لتحقيق أهداف معينة واضحة، وجسد انتماؤهم للتكتل شعورا قويا بالتضامن للإنجاز، يشتد وقت الخطر وينمو بإطراد»[4].

ومما يؤكد عالمية فكر **ابن خلدون** وأهمية أفكاره حول الدولة، هو ما ذكره الباحث "سعد الدين ابراهيم" أن الرئيس الامريكي السابق "**رونالد ريغن**" استشهد "ابن كلدن" ( ويقصد هنا **ابن خلدون**)، وهو يعرض برنامجه الاقتصادي على الشعب الامريكي سنة 1983م، حيث قال أن كثرة[5]

(1)- محمد عبد الله عنان: مرجع سابق، ص 265 .
(2)- فون فيسندنك: **ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربية في القرن الرابع عشر**، مجلة الدويتشه رونتشاو الألمانية في يناير 1923، ترجمة محمد عبد الله عنان، ملحقة بترجمته لكتاب طه حسين: فلسفة **ابن خلدون الاجتماعية**، ص299.
(3)- الشيخ عدة: **العصبية الدينية، دورها في قيام وأفول الدول الاسلامية، المرابطية نموذجا**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في إطار المدرسة الدكتورالية –الدين والمجتمع- قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة وهران، 2012، ص 131.
(4)- الجابري: نقلا عن جاسم سلطان: **فلسفة التاريخ الفهم الاستراتيجي في فهم التاريخ**، مؤسسة أم القرى للنشر والتوزيع، ط4، 2010، (د ب)، ص 35.
(5)- حمد صبحي منصور : **مقدمة ابن خلدون،دراسة أصولية تاريخية** ،تق: سعد الدين ابراهيم، دار الأمين للنشر، (د ط)، 1998، القاهرة، مصر، ص 06.

الضرائب الفادحة تصرف المواطنين عن الانتاج والاستثمار الذي يستفيد منه البلد وتدفعهم إلى كنز أموالهم وهو الأمر الذي يعود بالضرر على الاقتصاد الوطني[1]، ويشكل سببا من أسباب ضعف الدولة وتبعيتها الاقتصادية لدول أجنبية، وهو الأمر الذي عالجه **ابن خلدون** في حديثه عن سبب خراب العمران وانهيار الحضارات.

أما بالنظر إلى منهج **ابن خلدون** نجد أنه استخدم الطريقة المثلى في دراسة المجتمعات، حيث عمد إلى أن يقطع مجتمعًا بعينه ويحصر الدراسة فيه ليخرج بنتائج دقيقة، ثم إن الطريقة نفسها كان قد اتبعها **أرسطو** في منطقة جغرافية أصغر ومع أناس أقل، حينما أخذ دساتير مدينة يونانية ودرسها وحللها وعلق عليها[2]، ونال على ذلك كامل الاستحسان والّشرف والّتبجيل، وسمي منهجه بالمنهج العلمي الاستقرائي. وعليه يمكن القول أنه وبالرغم من كون **ابن خلدون** أخذ في استقرائه مجتمعًا معينا وخاصا لكن النتائج التي وصل إليها تعمم على كل المجتمعات في كل الأزمنة، وبذلك فقد وصف منهجه بالشمولية والعالمية، فهو يتناول الظاهرة السياسية العمرانية، في كل مقوماتها الحضارية وفاعليتها الحركية.

**المطلب الثاني: الانتقادات التي وجهت لأفكار ابن خلدون السياسية**

لم تسلم أفكار **ابن خلدون** السياسية من الانتقاد، الذي طال أغلب أفكاره الواردة في "المقدمة"، وبوجه عام فقد اعتبر بعض الدارسين للفكر السياسي الخلدوني أن **ابن خلدون** لم يقدم نظرية كاملة في السياسية، بل اعتبره البعض أنه لم يأت بجديد بل أن الكثير من أفكاره هي مجرد نقل خاصة من القرآن الكريم، الذي استشهد به **ابن خلدون** في العديد من المسائل.

هنا نتطرق إلى بعض المسائل التي تعرض فيها الفكر السياسي الخلدوني للنقد ونذكر أهمها:

**أولا: مسألة العصبية**

ومن أهم الانتقادات وأولها توجيها له هو مبالغته في اعتبار العصبية هي أصل كل تحول تاريخي وتغير حضاري، حيث اعتبر البعض من المفكرين أن **ابن خلدون** بالغ في ربطه بين نشوء

(1)- حمد صبحي منصور : مرجع سابق، ص 06.
(2)- جان تو شار وآخرون: **تاريخ الفكر السياسي**، تر: عالي مقلد، دار العالمية للطباعة والّنشر والتوزيع، ط2، 1983، بيروت، لبنان، ص37.

الدول وقوة العصبية، وكذا في فساد العصبية وسقوط الدول، معتبرا أن الدول لا تقوم إلا إذا كانت العصبية قوية تؤدي إلى الملك، وكل تحول يطرأ على الدولة يقابلها تحول في شدة العصبية وقوة الالتحام، فالعصبية في مرحلة التأسيس تكون في أوجها، لكنها سرعان ما تضعف مع تعاقب أطوار الدولة، ويكون فساد العصبية بالتالي نهاية للدولة.

غير أنه يقر على وجه الاستثناء أن العصبية قد تفسد في الدولة غير أن الملك فيها يدوم، فقد تكون العصبية فعلا سببا مساعدا على الظفر بالملك، لكنها ليست الأصل في نشأته، حيث نجده يشير إلى أن منصب القضاء قد ساعد في الوصول إلى الملك أكثر من مرة في الأندلس، وقدم في ذلك بعض الأمثلة[1].

والتاريخ يظهر أن الدولة "الرستمية الإباضية" التي نشأت في صلب الأقاليم التي عاش فيها **ابن خلدون**، لم تقم على عصبية أصحابها، ولم يصل "عبد الرحمان الرستمي" إلى الملك فيها لوجود عصبية تدعمه، بل تم اختياره لمنصب الإمامة تفاديا للنزاع، وقد تحقق الأمن والاستقرار في الدولة التي عاشت أكثر من قرن وثلث القرن[2].

كما أُخذ على **ابن خلدون** موقفه الذي يجعل العقيدة الدينية مجرد داعم للعصبية وعاضد لها، وفي هذا تقليل من قوة العقيدة الدينية كطاقة روحية، دافعة للحركة والتغير[3]، كما أنه اعتبر أن الدعوة الدينية لا تتم إلا إذا كانت العصبية ساندة لها، واستشهد في ذلك بدعوة الرسل والأنبياء فكان لكل رسول أو نبي عصبة تكف عنه شر الكفار وآذاهم، ولتبرير الرأي الذي ذهب إليه أيد **ابن خلدون** موقفه بالحديث عن الدعوات الدينية الاصلاحية التي لم تعتمد على العصبية فكانت نتيجتها الفشل[4].

ومن جهة يرى البعض من المفكرين أن الدور الإيجابي للعصبية ينتهي بمجرد إرسائها قواعد الدولة الجديدة، بعد الاستيلاء على الملك وسلبه من يد دولة سابقة، ليبدأ بعدها الدور السلبي في[5]

(1)- الشيخ عدة: مرجع سابق، ص 128.
(2)- المرجع نفسه، ص 130.
(3)- محمد فاروق النبهان: **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مؤسسة الرسالة، ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص178.
(4)- الشيخ عدة، مرجع سابق، ص ص 124، 126.
(5)- الطيب بلعدل ونور الدين حمادي: **نقد مفهوم العصبية على ضوء نظريات الدولة الحديثة**، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 01، العدد 02، (د س)، المركز الجامعي الجلفة، ص 429.

الظهور، حيث تأخذ العصبية هنا طابعا يرفض كل تجديد في الدولة، وكل خطوة نحو الحضارة، معتبرة أن هذا التطور لا يخدم مصالح العصبية القبلية، وهو ما يشكل في الغالب صراعات متجددة بين أعراف العصبية القبلية وتقاليدها المتحجرة الرافضة للتجديد، وبين الدولة ومؤسساتها ونظمها الداعية للتطور والحضارة، وكنتيجة لذلك يغيب الاستقرار في الدولة ويتعطل النمو الاقتصادي والاجتماعي والحضاري[1]. وعليه نخلص إلى أن العصبية من هذا المنظور هي الدعامة الأولى لقيام الدولة وهي أيضا السبب في سقوط الملك فيها وزواله.

**ثانيا: مسألة أعمار الدول**

في حديثه عن أعمار الدول، نجد **ابن خلدون** يعطيها عمرا محسوسا ومحدودا كأعمار البشر، فهي في نظره تولد، وتكبر، ثم تهرم وتموت، معتبرا أن عمر الدولة هو عمر ثلاثة أجيال محددا عمر الجيل الواحد بـ 40 سنة، وعليه يكون عمر الدولة 120 سنة، ولقد كانت هذه المسألة من أكثر المسائل التي انتقد فيها **ابن خلدون**، حيث اهتم العديد من الباحثين بضرب الأمثلة التي تثبت أن حكمه هذا لا يصدق على جميع الدول.

وفي هذا الصدد خصص الدكتور: "خالد كبير علال" جزءا من كتابه:" **أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة**"، لنقد **ابن خلدون** في مسألة أعمار الدول، حيث اعتبر أن للدول أجلا لا يمكن تجاوزه وهذا بالنظر إلى سنة الله في خلقه، غير أنه يعتبر أن العمر الذي حدده **ابن خلدون** للدول وهو 120 سنة، «هذا خطأ بيّن وتحكّم محض، ومجازفة في الحكم، لا دليل له فيه من النقل، ولا من العقل»[2]. ويتضح موقفه من نصه هذا، الذي يعتبر من خلاله أن تحديد عمر محسوس للدول (120 سنة)، هو مجرد حكم متسرع غير قائم على استدلالات عقلية أو شواهد واقعية.

حيث اعتبر المفكر الجزائري أنه لا توجد حتمية عقلية ولا واقعية تمنع الدول من تجاوز هذا العمر، أو الانتهاء قبله، واستشهد في موقفه هذا بذكر بعض الدول التي عاشت أقل من 120 سنة، مثل الدولة الأموية، الدولة الأيوبية، المرابطية والسوفياتية ..، كما ذكر بعض الدول التي[3]

(1)- الطيب بلعدل ونور الدين حمادي: مرجع سابق، ص 429.
(2)- خالد كبير علال: **أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة**، دار الإمام مالك، ط1، 2005، البليدة الجزائر، ص 79.
(3)- المرجع نفسه، ص 80.

جاوزت هذا العمر بكثير، كالدولة الفرعونية، والفارسية، والعباسية، والعثمانية، والفرنسية ... إلخ، فهذه الدول منها من جاوزت حياتها قرنين، وبعضها أكثر من أربعة قرون[1].

وتواصل نقده لهذه المسألة معتبرا أن **ابن خلدون** أخطأ في تشبيه الدورة التاريخية للدول، بحياة الإنسان، بل واعتبره تشبيها غير دقيق، وذلك لأن الإنسان إذا حل به الكبر والهرم والوهن، فإنه سيموت لا محالة[2]، لأن الضعف كما حدده القرآن الكريم هو آخر مراحل حياة الإنسان. حيث يقول تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۖ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴾[3].

غير أن هذا القانون لا ينطبق على الدول لأن الدولة إذا حل بها المرض والكبر، فإنه ليس من الحتمي أن تسقط، بل يمكنها أن تتدارك هذه النقائص والأزمات التي حلت بها، كما يمكنها أن تصلح خرابها وتجدد طاقتها وتعود من جديد إلى مجدها وعظمتها، وعليه فإن الدول لا تخضع لقوانين حتمية كالإنسان، بل هي قادرة على تدارك الصعوبات والانبعاث من جديد[4].

**ثالثا: من حيث المنهج: (الاعتماد على الاستقراء الناقص)**

كما أن الانتقادات التي وجهت لصاحب المقدمة، قد طالت حتى منهجه المستخدم في التنظير للدول، وفي بناء نظريته السياسية، فكان للدارسين للفكر السياسي الخلدوني جملة من الاعتراضات على المنهج النظري الذي استخدمه صاحب المقدمة في تنظيره السياسي.

ومن أهم الانتقادات التي طالت منهجه هو اعتماده على الاستقراء الناقص، حيث نجده يعطي تعميمات متسرعة، هذه التعميمات المبنية على الاستقراء الناقص للظواهر الخاصة بعدد محدود من المجتمعات الإنسانية[5]، حيث أن نظريته كانت خاصة بمجتمع واحد ولا يمكن تعميمها على كل المجتمعات الانسانية، ورغم أنه أسهم في إعطاء الأمثلة الواقعية والحية لكّنها كانت خاصة بالعرب والبربر، كما أنها كانت خاصة بزمن محدد.

(1)- خالد كبير علال: مرجع سابق، ص 80.
(2)- المرجع نفسه، ص 80.
(3)- الروم: 54.
(4)- خالد كبير علال: مرجع سابق، ص 80.
(5)- جهاد علي السعايدة: **دراسة تحليلة نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون**، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 03، 04، 2014، ص 509.

وبذلك فإن القوانين التي توصل إليها **ابن خلدون** في شؤون السياسة وقيام الدول لا تصدق على كل الأمم والشعوب، بل وأنها لا تصدق على الأمم نفسها في كل مراحل تاريخها، لأنها خاصة بمرحلة معينة فقط، وهي المرحلة التي درسها صاحب المقدمة، وهو ما أخذ على **ابن خلدون** كونه كان يعمم قوانينه استنادا إلى استقراء لظواهر جزئية تخص مجتمعات معينة في عصور خاصة، ومن الأمثلة التي تدل على عدم شمولية دراسته هو ما توصل إليه في كون الدول لا تقوم دون عصبية يسندها الدين، غير أن التاريخ يثبت أن العديد من الدول التي عرفت باتساع عمرانها وقوتها، لم تنشأ على أساس العصبية والدين[1].

فضلا عن العديد من التعميمات الأخرى التي توصل إليها **ابن خلدون** عن طريق ملاحظاته الخاصة، واستشهاده بالتجارب الانسانية السابقة، حيث نجد أغلبها لا يصدق على مجتمعاتنا الحالية، ففي حديثه عن مرحلة انحطاط الدولة السابقة وقيام دولة جديدة، جعل ذلك نتيجة لصراع البدو مع الحضر وانتصار البدو[2]، غير أن واقعنا اليوم لا يمكن أن يقوم فيه غزو بين أهل البدو وأهل الحضر لإقامة دولة جديدة، إذ أن البدو والحضر يوجدون سويا في معظم المجتمعات، وتعمل كل فئة بحسب قدراتها وأنماط حياتها في سبيل المساهمة في تطور الدولة التي يعيشون فيها وازدهارها.

كما اعتبر بعض المفكرين أن أفكار **ابن خلدون** وخاصة السياسية لم تكن جديدة وأصيلة ذلك «أن قسما كبيرا من فكر ابن خلدون في المقدمة، هو فكر عادي تقليدي، ليس له فيه إلا النقل والترتيب»[3].

إن الانتقادات التي وجهت للنظرية السياسية الخلدونية، لا تنقص من قيمتها، لأنه وبالعودة إلى العصر المضطرب الأهواء الذي عايشه صاحب المقدمة نجده سابقا لزمنه من خلال أفكاره حول الدولة والملك والعصبية، وهو بذلك قدم تصورا متميزا للدولة وأنظمة الحكم.

(1)- على عبد الواحد وافي: **عبقريات ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص 255، 256.
(2)- جهاد علي السعايدة: مرجع سابق، ص 514.
(3)- خالد كبير علال: مرجع سابق، ص 169.

## المبحث الثاني: عالمية النظرية السياسية الخلدونية

### المطلب الأول: التقاؤه في أفكاره السياسية مع بعض المفكرين

لقد كان العلامة **ابن خلدون** من المفكرين العرب الذين حظوا باهتمام بالغ من طرف الغرب، هذا الاهتمام الذي فاق في حقيقته الاهتمام الذي حضي به من طرف المفكرين العرب.

فمن المعروف أن **ابن خلدون** لم يعرف لدى الأجيال التي لحقته، بل أعيد اكتشافه حديثا ويعود هذا الاكتشاف إلى الدراسات الغربية التي تناولت فكره، وبذلك ساهم الباحثون الغربيون بشكل كبير – وبعدهم العرب– في إبراز عالمية فكره، مؤكدين على موضوعية ما جاء في مؤلفاته عن الإنسان والحضارة والقيم، مشيرين بذلك إلى إسهاماته في علوم شتى كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها من العلوم[1].

وقد أحصى الدكتور: "عبد الرحمان بدوي" في نهاية كتابه المعنون بـ "**مؤلفات ابن خلدون**" عدد البحوث الصادرة باللغة العربية التي تناولت الفكر الخلدوني بالدراسة حيث كان عددها 61 بحثا، مقارنة بـ215 بحثا بلغات أجنبية مختلفة[2]، وعلى إثر هذه الدراسات الغربية الكثيرة التي سلطت الضوء على أفكار **ابن خلدون** الواردة في المقدمة بما فيها نظريته في قيام الدول وسقوطها، اعتبر البعض أن هذا التأثير يعتبر سببا وجيها في يقظة الحضارة الأوروبية[3].

حيث أنه من نقاط القوة والعظمة التي تميز الفكر الخلدوني عامة، أن صاحبه تطرق للعديد من المسائل التي لم يسبقه أحد من أسلافه لها، وكان رائدا في وضع العديد من النظريات في مجال الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وبالحديث عن السياسة فإننا نلتمس نقاط التقاء بينه وبين العديد من المفكرين السياسيين أمثال: **ميكيافيللي، مونتيسكيو، فيكو، كارل ماركس** ...وغيرهم، إلا أنه كان سابقا لهم في عرض تلك الأفكار.

وهنا نعرض بعض المفكرين السياسيين الذين نجد نقاط التقاء بينهم وبين **ابن خلدون** في بعض المسائل السياسية:

---

(1)- فيروز عثمان: مرجع سابق، ص 197.
(2)- زينب خضير: مرجع سابق، ص 03.
(3)- علي عبد الواحد وافي: **عبقريات ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 239.

**أولا: ميكيافيللي*: (1469-1527)**

يعتبر الكثير من الدارسين للفكر السياسي الخلدوني الذي ضمته "المقدمة"، والفكر السياسي لـ"**ميكيافيللي**" الذي وضعه في مؤلفه "الأمير"، وجود أوجه من الشبه بين المفكرين، وهي نقطة تحسب لصاحب المقدمة كونه كان سباقا في طرح العديد من المسائل السياسية التي تعرض لها **ميكيافيللي** لاحقا.

ويمكن ارجاع هذا الشبه إلى بعض الأسباب بين المفكرين العظيمين، وهو التماثل الكبير في الظروف السياسية التي عاصرها كلاهما، حيث كانت الامارات الايطالية التي عاش **ميكيافيللي** في ظلها تحاكي الممالك المغربية في عصر **ابن خلدون**، خاصة فيما يخص التنافس والصراع الذي كان بينها من أجل الغلبة والاستيلاء وتوسيع مجال امتدادها، كما أن **ميكيافيللي** مثله مثل صاحب المقدمة خاض غمار الحياة السياسية، وانتدب لمهام سياسية مختلفة، وجعل من تأملاته لأحداث عصره مادة لدراساته السياسية وهو الأمر الذي سبقه إليه **ابن خلدون**[1].

ونجد الشبه بين أفكار **ميكيافيللي** وأفكار **ابن خلدون** في السياسة جليا واضحا، حيث يلتقي المفكران في عدة مسائل نذكر بعضها أنهما تحدثا «... عن آثار البطش والسياسة العاسفة في نفوس الشعب، وعن خلال الأمير وتطرفه أو توسطه فيها، وعن حماية الدولة وأعطيات الجند، وعن منافسة الأمير للرعية في التجارة والكسب، وعن تطلع الأمير إلى أموال الناس، وأثر ذلك في حقد الشعب عليه، وعن تطرق الخلل إلى الدولة، وامتداد يد الجند إلى أموال الرعية»[2]. فبالعودة إلى "مقدمة" **ابن خلدون** نجد أنه قد تحدث عن كل هذه المسائل بإسهاب وبشيء من التفصيل، مستعينا في ذلك بعرض نماذج واقعية تدعم آراءه وأفكاره.

وبالرغم من أن **ميكيافيللي** يعتبر أول من وضع اللبنات الأولى للمدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، إلا أن **ابن خلدون** كان سابقا عليه في ذلك، حيث كانت أفكاره وثيقة الصلة بالمدرسة الواقعية في السياسة الدولية، خاصة فيما يتعلق بنظريته عن العصبية[3].

---

* انظر ملحق الأعلام، ص77.

(1)- محمد عبد الله عنان: **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، مرجع سابق، ص 193.

(2)- المرجع نفسه، ص 201.

(3)- محمد الجوهري ومحسن يوسف: مرجع سابق، ص 162.

**ثانيا: مونتيسكيو*: (1689-1755م)**

لقد كان **ابن خلدون** رائدا لعلماء الغرب في الربط بين الظواهر الجغرافية والظواهر الاجتماعية والسياسية، حيث نجده يخصص جزءًا لابأس به من "المقدمة" للحديث عن أثر الهواء في اختلاف البشر ويذكر أن الحر يولّد الخفة والطيش وكثرة الطرب والولع بالرقص والغفلة عن العواقب، على عكس المناطق الباردة التي ترى أهلها يميلون إلى الحزن ومفرطين في النّظر إلى العواقب، واعتبر أن البيئة الجغرافية دعامة هامة لمختلف ظواهر الاجتماع الانساني، وما يميز المجتمعات من مقومات الهوية كالعادات والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم ...إلخ[1].

وهي ذات المسألة التي عالجها **مونتيسكيو** في كتابه الشهير "**روح القوانين**"، والتقى في طرحه لها مع الفكرة الخلدونية، حيث أعلن أن مجتمعات الّطقس الحار تميل إلى الخمول والكسل، ومجتمعات الطقس البارد تميل إلى النشاط والحيوية، بل وجعل البيئة الجغرافية السبب الرئيسي في اختلاف الشرائع والقوانين بين الأمم، وتباين نظم الحكم، ومستويات الحضارة[2]، ففي نظره كّلما كان الطقس حارًا ساد الحكم الاستبدادي، وكّلما كان باردا كان ملائمًا لظهور الديمقراطيات، فالاسترخاء والكسل يساعدان الناس على الخضوع للحاكم المستبد والبرودة تساعد الشعوب على الوصول إلى الحرية السياسية، كما أن الأرض السهلة التي لا تمنح مانعًا طبيعيًا للمقاومة والدفاع ينشأ فيها نظام استبدادي طغياني، أما الأرض الجبلية فتمنح الّناس الشجاعة والبطولة، وتساعدهم على المقاومة الطويلة وبديهي أن الديمقراطيات تقوم فيها، بينما تكون السهول مكانًا ملائمًا لقيام الحكومات الاستبدادية[3].

ولقد قام المستشرق النمساوي "**هامر بورجشتال**" بنشر رسالة للغة الألمانية، ضمت بعض آراء **ابن خلدون** حول الدولة والاجتماع الإنساني، ولقب ابن خلدون بلقب: "**مونتيسكيو العرب**"[4]، وهذا نظرا للتشابه الموجود بين الرجلين في التنظير السياسي الذي يتسم بالجدية والواقعية.

---

* انظر ملحق الأعلام، ص 77.

(1)- علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص ص 256، 257.

(2)- المرجع نفسه، ص 257

(3)- محمد جلال أبو الفتوح شرف وعلي عبد المعطي محمد: **الإسلام الفكر السياسي** ، دار المعرفة الجامعية، (د ط)، 1996، (د ب)، ص534.

(4)- محمد الجوهري ومحسن يوسف: مرجع سابق، ص 160.

**المطلب الثاني: تأثيره في بعض المفكرين السياسيين**

لقد وصل الالتقاء بين **ابن خلدون** وبعض المنظرين السياسيين إلى حد التأثر والانتماء التام للخلدونية في جانبها السياسي، حيث أن التأثر بالفكر السياسي **لابن خلدون،** أول ما بدأ كان لدى المفكرين والمهتمين بالكتابة السياسية المعاصرين له ومن جاءوا بعده من المفكرين العرب، حيث يظهر أثره جليا في كتابات العديد من المفكرين العرب، فنذكر تلميذه: "تقي الدين المقريزي"، الذي نلمس أثر الخلدونية في كتابه: "السلوك لمعرفة دول الملوك"، و"لسان الدين ابن الخطيب"، و"ابن حجر العسقلاني"، و"محمد السخاوي" ...إلخ، ومن مفكري عصر النهضة العربية في القرن 19، نذكر "أحمد ابن أبي الضياف"، و"عبد الرحمان الكواكبي"، "محمد عبده"، "خير الدين التونسي" ... وغيرهم، كل هؤلاء قد أخذوا عن **ابن خلدون** وتأثروا بأفكاره، إن لم يكن في ميدان السياسة ففي مجال الاقتصاد، والاجتماع، والتربية.

ونلمس هذا الأثر جليا في كتابات **ابن الأزق** السياسية:

### أ. ابن الأزرق*: (1427-1497)

لقد تأثر **ابن الأزرق** في كتابه: "بدائع السلك في طبائع الملك" بالآراء السياسية **لابن خلدون،** حيث لم يكن لديه آراء سياسية مستقلة عن آراء صاحب المقدمة، التي كان يأخذها دون مناقشة أو نقد بل كان في الغالب يرفقها بتعليقات توضيحية وشروحات[1]. وبذلك أعلن **ابن الأزرق** انتمائه للخلدونية من خلال عمله على تلخيص "المقدمة"، غير أنه كان صاحب منهج وأسلوب متميز، يختلف عما انتهجه **ابن خلدون،** إذ «أن **ابن الأزرق،** يختصر فصول المقدمة، ويرتبها ترتيبا آخر متسلسلا»[2].

وبذلك فقد عُدّ **ابن الأزرق،** من المفكرين الأوائل تأثرًا بآراء **ابن خلدون** في السياسة، ما جعله يتبناها من خلال التعريف بمقدمته، تعريفا علميا دقيقا. فقد حلل وفسر وشرح فلسفته السياسية بعمق، وعرف بمجمل نظرياته وأفكاره في علم الاجتماع السياسي: كالعصبية والوازع والملك والدولة،

* انظر ملحق الأعلام، ص76.

(1)- علي سعد الله: **أثر الفكر الخلدوني في منهج ابن الأزرق وفي آرائه السياسية**، مجلة الفلسفة، جامعة منتوري، 2001، قسنطينة، الجزائر، ص ص 75، 76.

(2)- الحسن السايح: **نظرية العصبية عن ابن خلدون وابن الأزرق**، مجلة الأصالة، السنة 3، العدد 13، 1973، الجزائر، ص 124.

والعمران... وغيرها من النظريات الخلدونية[1]، و«قد استعمل **ابن الأزرق** نفس الاصطلاحات الخلدونية و أعطى للكلمات تفسيرات واضحة، لا تدع مجالا للشك أن **ابن الأزرق**، عرف الخلدونية، حق المعرفة، و تجاوزها إلى مصادرها»[2].

ومن الأمثلة التي تدل على تأثر **ابن الأزرق** في آرائه السياسية **بابن خلدون** وانتمائه الكبير للخلدونية نجد:

تعريف **ابن الأزرق** للعصبية ولكيفية حصولها في الدولة، فبالعودة إلى "المقدمة" نجد أن **ابن خلدون** ربط العصبية بالنسب، وبالنعرة على ذوي الأرحام، فكلما كانت القرابة كبيرة ازدادت النصرةّ، وضعفت كلما بعدت القرابة، ونجد نفس الأفكار يعالجها **ابن الأزرق** في نصه هذا: «إن العصبية لا تحصل إلا بالتحام نسب، أو ما في معناه .أما بالنسب، فلأن من صلة الرحم الطبيعية في البشر –غالبا– نعرة ذوي القربى، بعضهم على بعض، حتى لا ينالهم ضيم أو هلكة. فإذا قرب النسب، وحصلت به وصلة الالتحام، استدعى بمجرده أقصى مقدور عليه في التناصر. ومتى بَعُدَ بعض الشيء، عفي في الحمل عليه ما هو مشهور منه، فرارًا من الغضاضة المتوهمة، من هضم ما يشارك في النسب بوجه. وأما بالذي في معناه، كالولاء والحلف، لأن الأنفة اللاحقة للنفس من اهتضام جار أو قريب أو نسيب، بوجه ما، تحمل على النعرة على أهل الولاء والحلف، حتمًا»[3]. وهنا يبين **ابن الأزرق** أن الملك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة التي عبر عنها بالجند، معتبرا أن الملك لا يحصل إلا بالغلبة التي تتم بالعصبية القائمة على الاتحاد والتعاضد، كما يؤكد على الترابط بين العصبية والملك، لأن الملك لا يتم إلا بالعصبية ويستقر باستقرارها، أما فساد العصبية فمعناه زوال الملك.

(1)- علي سعد الله: مرجع سابق، ص 80.
(2)- الحسن السايح: مرجع سابق، ص 123.
(3)- محمد ابن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك**، تح: محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ج1، (د ط)، 1977، تونس، ص 76.

# خاتمة

وفي الأخير وبعد تحليل عناصر الإشكالية والأفكار الأساسية التي عالجها الموضوع عبر مختلف مراحل هذه الدراسة، يمكن أن نسجل جملة من الإستنتاجات التي نوجزها في النقاط التالية:

– تشير سيرة حياة العلامة **ابن خلدون**، أنه كان رجلا موسوعيا، محبا للعلم وصاحب نظرة سديدة في الأمور كما ساعد الإطلاع على الظروف التي ميزت عصره في شتى الجوانب، في معرفة أنه عايش فترة مضطربة خاصة في جانبها السياسي، كما كانت الأمة الاسلامية آنذاك في آخر مراحل عطائها، وعليه فقد لعبت ظروف عصره في مختلف الجوانب، دورا هاما في بلورة فكره السياسي، فكان كتابه المقدمة ثمرة نظره السياسي وتأملاته للوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي تعيشه بلاد المغرب آنذاك، فقدم فكرا واقعيا متجاوزا بذلك النظريات السياسية المثالية واليوتوبيات.

– إن النظرية السياسية عند **ابن خلدون** تتلخص في حديثه عن قيام الدول وسقوطها وتعاقبها، مع الاشارة إلى أنظمة الحكم، معتبرا أن للدول أعمارا وأطوارا وهي في دورتها شبيهة بالكائن الحي، حيث أن كل دولة تنشأ وتولد، ثم تكبر وتعظم، لتصل إلى الوهن والسقوط، كما أكد أن هذه الدورة التاريخية للدول حتمية، فتكون نهاية كل دورة بداية دورة حضارية جديدة، فنخلص إلى أن حياة الشعوب والأمم هي عبارة عن حلقات متصلة، تكون نهاية السابقة، بداية للاحقة.

– وهذا التعاقب الدوري للدول تتحكم فيه بشكل مباشر قوة العصبية التي اعتبرها ركيزة أساسية في قيام الدولة، حيث عدها بمثابة الرابطة التي تشد الافراد وتقوي وحدتهم، وظهورها يكون بادئ الأمر مع المجتمع البدوي الذي يسعى أفراده للالتحام والتكاتف لأن ضرورات العيش تفرض عليهم ذلك، من توفير للغذاء والأمن وحفظ البقاء والمدافعة ..إلخ، على أن هذه العصبية بحاجة إلى وازع يشكل السلطة ويرد أذى البعض على البعض الآخر، ويمنع بعضهم عن بعض، وهنا نستنتج أن علاقة العصبية بالوازع علاقة قوية، فالوازع هو الذي يشكل السلطة التي تحتاجها العصبية، وهو بدوره بحاجة للعصبية في ممارسة السلطة.

– رغم الدور الاجتماعي الذي تلعبه العصبية في الدولة، إلا أنها بحاجة إلى ثروة بها تقوم الدولة ويكتمل المجد وتستقر الأحوال لأن المال هو الذي يمكن من توفير العتاد والمُؤَن وتسديد رواتب الجند وموظفي الدولة، كما أبدى **ابن خلدون** عناية كبيرة بمقوم الأخلاق، معتبرا أن خلال

الخير متممة للمجد، لما لها من دور في تهذيب النفوس من الشرور والقضاء على الطبائع الفاسدة، ونشر الفضائل التي تقوي وحدة الأفراد وتحافظ على حقوقهم.

– إن الدولة والعمران لابد لهما من سياسية وسلطة تنتظم بها أحوال الاجتماع، والحكم الأمثل للدولة عند **ابن خلدون** هو الخلافة لأن من شأنها أن تجمع بين غايات الأفراد الدنيوية والأخروية، وذلك نظرا للأسس التي تقوم عليها كونها تستمد أصولها من الشريعة الاسلامية.

– ولأن الدول تمر بدورة تاريخية، فإن هذه الدورة لابد لها من نهاية لتبدأ على أثرها دورة حضارية جديدة، وهذه النتيجة الحتمية التي تصل إليها كل الدول راجعة لأسباب معينة، تبدأ بفساد العصبية، وهذا الأمر غير منقطع الصلة عن أحد المسببات للفساد الحضاري وهو الترف، الذي عده **ابن خلدون** من الآفات الكبرى في الدول لما له من نتائج وخيمة على العمران، ولما يسببه في فساد الأخلاق، وانحراف الناس عن الفطرة السليمة، وهنا يمكن أن نحدد العامل الثالث في سقوط الحضارة، وهو شيوع الرذيلة وتراجع خلال الخير في الدولة وضعفها، وعليه فإن أسباب سقوط الدولة مرتبطة متلاحمة.

– من خلال الاطلاع على المكانة الفكرية للنظرية السياسية الخلدونية، يتضح أن هذه الأفكار يمكن أن نجد فيها ما يتماشى مع واقعنا الراهن، لأنه وبالرغم من أن **ابن خلدون** استند في دراسته هذه إلى بعض الشواهد الحية التي عاصرها، أو التي تحدث عنها التاريخ، وكانت أغلبها محصورة في منطقة جغرافية واحدة، وعصر واحد، إلا أن أفكاره قابلة للتجديد وهي بذلك تتماشى مع طبيعة المجتمعات. كما أن تأثير هذه النظرية على الفكر السياسي العالمي مازال مستمرا إلى غاية يومنا هذا، حيث أن المفكرين مازالوا ينهلون من أفكاره التي وردت في المقدمة، ويجددون فيها ويأخذون منها ما يواكب الأحداث الراهنة، وعليه فإن **ابن خلدون** المنظر السياسي استطاع بأفكاره تلك التي تعكس مجتمعه وعصره، أن يتجاوز عصره وينظر لعصور لاحقة.

وقبل أن نختم، نلتمس العذر عن كل خطإ أو سهو أو تقصير، ونأمل أن نتمم نقائص هذه الدراسة بالتوسع فيها في مستقبل الأيام.

وفقنا الله لما يحبه ويرضاه وتجاوز عنا في كل خطإ أو زلل.

# الملاحق

- **ابن الأزرق: Ibn Al-Azraq (1427-1497)**

هو محمد بن علي بن مسعود أبو عبد الله الأصبحي الغرناطي الأصل ويعرف بأبن الأزرق، عربي من أسرة أندلسية قديمة، ولد في ملقة سنة 832 هج/ 1427 م أي بعد وفاة أبن خلدون بعشرين سنة. وتوفي في مدينة القدس 896هج/ 1491 م ، أي قبل سقوط غرناطة بعام واحد[1].

عرف عن **ابن الأزرق** تأثره بأفكار **ابن خلدون** خاصة في مجال علم الإجتماع السياسي، حيث أعاد تلخيص أفكاره الواردة في **المقدمة.**

**ترك ابن الأزرق للمكتبة العربية ثلاث أعمال وهي :**

أ. **كتاب روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام:** وهو مجلد ضخم فيه حكايات وتجارب وأمثلة وأخبار بلاد وأقطار المغرب العربي.

ب. **شفاء العليل في شرح مختصر خليل:** وهو كتاب في الفقه المالكي.

ج. **كتاب بدائع السلك في طبائع الملك:** وهو الكتاب الوحيد له في علم السياسة، ويقع في حوالي 450 صفحة في النسخ الأصلية[2].

- **أوسفالد شبنجلر: Oswald Spengler (1880-1936)**

ولد في مدينة بلانكنبورغ الألمانية، لأسرة مسيحية بروتستانتية، شهر 28 ماي 1880م، تلقى تعليمه الثانوي في مدارسها، ثم درس العلوم الطبيعية في برلين، وبعد تخرجه رحل إلى مدينة ميونيخ ليعيش فيها حتى وفاته في ميونيخ عام 1936. عرف عنه حبه للقراءة والكتابة والبحث العلمي، ترك جملة من المؤلفات من أهمها: "**انهيار الحضارة الغربية**" أو الذي يسمى بـ "**أفول الغرب**" [3].

(1)- ضرغام الدباغ: (**تطور الفكر الخلدوني**)، مقالة في موقع رابطة أدباء الشام، تمت الزيارة على الساعة: 13:55 بتاريخ: 2019/04/25 متاح على الموقع: http://www.odabasham.net/

(2)- المرجع نفسه.

(3)- جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، ط3، 2006، بيروت، لبنان، ص 389.

- **جيام (جيوفاني) باتيستا فيكو: Giambattista Vico (1668-1744)**

مؤرخ وفيلسوف إيطالي، ولد في نابولي في 1668/06/22م انشغل في بداية حياته بدراسة الأدب والفلسفة والحقوق، وتولى منصب كرسي البلاغة بجامعة نابولي منذ عام 1696م إلى غاية 1741م، كما عين مؤرخا ملكيا للملك شارل بورون عام 1735م، عانى كثيرا في حياته خاصة عند محاولته نشر كتابه "**العلم الجديد**"[1]، توفي في 1744/01/22م.

- **شارل دي مونتيسكيو: Charles de Montesquieu (1689-1755)**

ولد سنة 1689م، لأسرة ذات تاريخ طويل في خدمة البلاط الفرنسي، ولقد نشأ في مدرسة يشرف عليها الخطابين، وهناك أخذ أصول الخطابة والبلاغة والتاريخ، تحصل على شهادة الليسانس في القانون من جامعة بوردو، ثم مارس المحاماة في باريس، من أهم مؤلفاته: كتاب "**روح القوانين**" الذي تفرغ لكتابته منذ سنة 1734م إلى غاية 1748م، وبالإضافة إلى كتابه هذا ترك عددا لا يحصى من الرسائل التي نشرت بعد وفاته التي كانت سنة 1755م[2].

- **نيكولا دي برناردو دي ميكيافيللي: Nicolas Machiavel (1469-1527)**

ولد في فلورنسا بإيطاليا، سنة 1469، بدأ حياته موظفا بسيطا في حكومة مدينة فلورنسا، وحين اجتاحت الجيوش الفرنسية مدينته، وأطاحت بالحكم، سارع **ميكيافيللي** لتأييد النظام الجديد، وشغل وظائف حكومية مختفة فيه، واستطاع في هذه الفترة أن يفهم خبايا الحياة السياسية، لكنه سرعان ما تم القبض عليه و نفيه إلى مزرعته الواقعة على أطراف مدينة فلورنسا[3]، وهناك كتب مؤلفه **(الأمير)** سنة 1513م، وأهداه إلى "لورينزو دي مديشي"، وقد تضمن أفكار **ميكيافيللي** وتجاربه السياسية مع مجموعة من النصائح للحاكم، توفي سنة 1527م.

---

(1)- جورج طرابيشي: مرجع سابق، ص 487.
(2)- حسن شحاتة سعفان: **روح القوانين لمنتيسكيو**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1995، مصر، ص ص 699-701.
(3)- روس كينج: **ميكيافيللي فيلسوف السلطة**، ترجمة: فايقة جرجس، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط1، 2008، القاهرة، مصر، ص 262.

# قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

**أولا: المصادر**

1. عبد الرحمن بن خلدون: **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، (د ط)، 1979، لبنان.
2. عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: على عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط7، 2014، القاهرة، مصر.

**ثانيا: المراجع**

**أ- باللغة العربية:**

1. إدريس خضير: **التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1992، الجزائر.
2. أديب اسحق: **أضواء على التعصب**، دار أمواج، (د ط)، 1993، بيروت، لبنان.
3. أوزفلد شبنجلر: **تدهور الحضارة الغربية**، تر: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، ج1، ط1، 1964، بيروت، لبنان.
4. جاسم سلطان: **فلسفة التاريخ الفهم الاستراتيجي في فهم التاريخ**، مؤسسة أم القرى للنشر والتوزيع، ط4، 2010، (د ب).
5. جان تو شار وآخرون: **تاريخ الفكر السياسي**، تر: عالي مقلد، دار العالمية للطباعة والّنشر والتوزيع، ط2، 1983، بيروت، لبنان.
6. جهاد تقي صادق: **الفكر السياسي العربي الاسلامي، دراسة في أبر الاتجاهات الفكرية**، جامعة بغداد، ط1، 1993، بغداد، العراق.
7. جورج سعد: **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، منشورات الحلبي الحقوقية، (د ط)، 2000، بيروت، لبنان.
8. حسن اسماعيل: **الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون**، دار الفارابي، (د ط)، 2007، بيروت، لبنان.
9. حسن الساعاتي: **ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع**، دار السلام، (د ط)، 2004، بيروت، لبنان.

10. حسن شحاتة سعفان: **روح القوانين لمنتيسكيو**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1995، مصر.
11. حسين عاصي: **أعلام مؤرخي العرب والمسلمين، ابن خلدون مؤرخا**، دار الكتب العلمية، ط1، 1991، بيروت، لبنان.
12. حسين عبد الله بانبيله: **ابن خلدون وتراثه التربوي**، دار الكتاب العربي، ط1، 1984، بيروت، لبنان.
13. حمد صبحي منصور : **مقدمة ابن خلدون، دراسة أصولية تاريخية** ، تق: سعد الدين ابراهيم، دار الأمين للنشر، (د ط)، 1998، القاهرة، مصر.
14. خالد فؤاد طحطح: **في فلسفة التاريخ**، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، بيروت، لبنان.
15. خالد كبير علال: **أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة**، دار الإمام مالك، ط1، 2005، البليدة الجزائر.
16. روس كينج: **ميكيافيللي فيلسوف السلطة**، ترجمة: فايقة جرجس، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط1، 2008، القاهرة، مصر.
17. زينب الخضيري: **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، دار الثقافة والنشر والتوزيع، (د ط)، 1989، القاهرة، مصر.
18. سيف الدين الكاتب: **عن العلامة عبد الرحمان بن خلدون**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، (د ط)، 1982، بيروت، لبنان.
19. صلاح الدين بسيوني رسلان: **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، الدار العربية للنشر والتوزيع، (د ط)، 1999، القاهرة، مصر.
20. طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، تر: محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الاعتماد، ط1، 1925، مصر.
21. الطيب بن ابراهيم: **مالك بن نبي وابن خلدون**، دار مدني، (د ط)، 2002، الجزائر.
22. عادل فتحي ثابت: **شرعية السلطة في الاسلام**، دار الجامعة الجديدة للنشر، (د ط)، 1996، الاسكندرية، مصر.

23. عبد الحليم عويس: **التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون**، دار كتاب الأمة، ط1، 1996، قطر.

24. عبد الغني مغربي: **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، (د ط)، 1988، الجزائر.

25. عطيات أبو السعود: **فلسفة التاريخ عند فيكو**، دار منشأة المعارف، (د ط)، 1997، الاسكندرية، مصر.

26. علي عبد الواحد وافي: **عبقريات ابن خلدون**، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط2، 1984، الرياض، السعودية.

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

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

29. محمد ابن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ج1، (د ط)، 1977، تونس.

30. محمد الجوهري ومحسن يوسف: **ابن خلدون إنجاز فكري متجدد**، مكتبة الإسكندرية، (د ط)، 2008، مصر.

31. محمد جلال أبو الفتوح شرف وعلي عبد المعطي محمد: **الإسلام الفكر السياسي**، دار المعرفة الجامعية، (د ط)، 1996، (د ب).

32. محمد حسين نصر: **مفهوم الحضارة بين ابن خلدون وهيغل**، الدار الجماهيرية للنشر، ط1، 1993، بنغازي، ليبيا.

33. محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 1994، بيروت، لبنان.

34. محمد عبد الله عنان: **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، ط1، 2006، القاهرة، مصر.

35. محمد عبد المعطي: **السياسة بين النظرية والتطبيق**، دار النهضة العربية، (د ط)، 1985، بيروت، لبنان.
36. محمد فاروق النبهان: **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** ، مؤسسة الرسالة، ط1، 1998، بيروت، لبنان.
37. مصطفى سامي النشار: **تطور الفلسفة السياسية**، الدار المصرية السعودية، (د ط)، 2005، القاهرة، مصر.
38. مصطفى سامي النشار: **فلاسفة أيقظوا العالم**، دار قباء، ط3، 1998، القاهرة، مصر.
39. يوحنا قميسر: **إخوان الصفاء**، دراسة، مختارات، المطبعة الكاثوليكية، (د ط)، (د ت)، بيروت، لبنان.

**ب- باللغة الفرنسية:**

1. Nassif Nassar: **La Pensee Realiste d' Ibn Khaldoun**, P.U.F, 1967, Paris, France.

## ثالثا: المجلات والدوريات

1. جهاد علي السعايدة: **(دراسة تحليلة نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون)**، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 03، 04، 2014، سوريا.
2. الحسن السايح: **(نظرية العصبية عن ابن خلدون وابن الأزرق)**، مجلة الأصالة، السنة 3، العدد 13، 1973، الجزائر.
3. رياض عزيز هادي: **(مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون)**، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد الثالث، 1977، بغداد، العراق.
4. الطيب بلعدل ونور الدين حمادي: **(نقد مفهوم العصبية على ضوء نظريات الدولة الحديثة)**، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 01، العدد 02، (د س)، المركز الجامعي الجلفة.
5. علي أسعد وطفة: **(التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي)**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة.

6. علي سعد الله: **(أثر الفكر الخلدوني في منهج ابن الأزرق وفي آرائه السياسية)**، مجلة الفلسفة، جامعة منتوري، 2001، قسنطينة، الجزائر.
7. علي عبد الواحد الصائغ، **(رؤية تحليلة للمفاهيم والمصطلحات السياسية عند ابن خلدون)**، مجلة جامعة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد 1، المجلد 8، 2009، (د ب).
8. فاطمة الطراونة: **(عوامل تدهور الحضارة الغربية، دراسة تاريخية سوسيولوجية تحليلية في ضوء نظرية الفيلسوف الألماني شبنغلر)**، مجلة: دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 43، ملحق 3، 2016، (د ب).
9. فون فيسندنك: **(ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربية في القرن الرابع عشر)**، تر: محمد عبد الله عنان، مجلة الدويتشه رونتشاو، يناير 1923، ألمانيا.
10. فيروز عثمان صالح، **(الخلافة والعصبية والملك عند ابن خلدون)**، مجلة دراسات اسلامية، السنة الأولى، العدد1، 2008، جامعة الخرطوم، السودان.

## رابعا: المعاجم والموسوعات

1. اسماعيل الجوهري: **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عمار، دار العلم للملايين، ج1، ط4، 1987، بيروت، لبنان.
2. جلال الدين سعيد: **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار الجنوب، (د ط)، 2003، تونس.
3. جمال الدين بن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، ط1، 1990، بيروت، لبنان.
4. جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، ط3، 2006، بيروت، لبنان.

## خامسا: المواقع الإلكترونية

1. ضرغام الدباغ: **(تطور الفكر الخلدوني)**، مقالة في موقع رابطة أدباء الشام، تمت الزيارة على الساعة: 13:55 بتاريخ: 2019/04/25 متاح على الموقع: http://www.odabasham.net/
2. معجم المعاني الجامع: تمت الزيارة على الساعة: 17:06، بتاريخ: 2019/06/14، متاحة على الرابط: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/.

3. محمد السيد: **(ماهي العصبية القبلية)** تمت الزيارة على الساعة: 21:21 بتاريخ: 2019/05/28 متاحة على الموقع: https://mawdoo3.com/

**سادسا: الرسائل الجامعية**

1. البشير قلاتي: **(الفكر الخلدوني وأزمة المجتمع العربي المعاصر، ثلاثية: الترف، الظلم والثورة)**، جامعة الأمير عبد القادر، (د س)، قسنطينة، الجزائر.
2. الشيخ عدة: **(العصبية الدينية، دورها في قيام وأفول الدول الاسلامية، المرابطية نموذجا)**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في إطار المدرسة الدكتورالية –الدين والمجتمع– قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة وهران، 2012.
3. ياسين شبايبي: **(الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط)**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في تخصص التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2018.

# فهرس الأعلام

| فهرس الأعلام | |
|---|---|
| الأعلام | أرقام الصفحات |
| – أ – | |
| ابن الأزرق | هـ، 70، 71، 76. |
| ابن بطوطة | 17 |
| ابن حجر العسقلاني | 70 |
| ابن خلدون | أ، ب، ج، د، هـ، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 27، 31، 32، 33، 34، 35، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 73، 74. |
| ابن رشد | 16. |
| ابن رضوان | 22. |
| ابن منظور | 38. |
| أبو اسحاق الحفصي | 14. |
| أبو بكر الصديق | 49. |
| أبو زكرياء الحفصي | 18. |
| أبو عبد الله محمد الآبلي | 13. |
| أبو عبد الله محمد الجياني | 13. |
| أبو عبد الله محمد بن بارال | 13. |
| أبو عنان المريني | 14. |

| | |
|---|---|
| أحمد ابن أبي الضياف | .70 |
| إخوان الصفا | .22 |
| أرسطو | أ، 21، 41، 62. |
| أرنولد توينبي | .60 |
| أفلاطون | أ، 21، 41. |
| أوزفالد شبنجلر | د، 27، 28، 76. |
| **– ت –** | |
| تقي الدين المقريزي | .70 |
| **– ج –** | |
| جيوفاني باتيستا فيكو | د، 25، 27، 67، 77. |
| **– خ –** | |
| خالد بن عثمان | .12 |
| خوسيه اورتيجا اي جاسيت | 60، 61. |
| خير الدين التونسي | .70 |
| **– ر –** | |
| رونالد ريغن | .61 |
| **– ش –** | |
| شمس الدين أبي عبد الله بن جابر | .13 |
| **– ع –** | |
| عبد الرحمن الرستمي | .63 |
| عبد الرحمن الكواكبي | .70 |
| عبد الرحمن بدوي | .67 |
| عبد العزيز المريني | .15 |

| | |
|---|---|
| عبد الله محمد الحصائري | 13. |
| عبد الله محمد بن الشواش | 13. |
| – ف – | |
| الفارابي | أ، 24، 41. |
| فخر الدين الرازي | 16. |
| – ك – | |
| كارل ماركس | 67. |
| كريمر | 61. |
| الكندي | 24. |
| – ل – | |
| لسان الدين بن الخطيب | 16، 17، 22، 70. |
| – م – | |
| محمد السخاوي | 70. |
| محمد بن عبد المهيمن الحضري | 13. |
| محمد عابد الجابري | هـ، 31، 40، 61. |
| محمد عبده | 60. |
| مونتيسكيو | هـ، 67، 69، 77. |
| ميكيافيللي | هـ،67، 68، 77. |
| – هـ – | |
| هامر بورجشتال | 69. |
| – و – | |
| وائل بن حجر | 11. |

# فهرس الموضوعات

| العنوان | الصفحة |
|---|---|
| مقدمة. | أ-هـ |
| **الفصل الأول: معالم كبرى في حياة ابن خلدون** | **28-11** |
| **المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن خلدون.** | **16-11** |
| المطلب الأول: نشأته وتعليمه. | 11 |
| أولا: نسبه ونشأته. | 11 |
| ثانيا: دراسته وتكوينه. | 12 |
| المطلب الثاني: مراحل حياته. | 14 |
| أولا: المرحلة السياسية. | 14 |
| ثانيا: المرحلة العلمية. | 15 |
| **المبحث الثاني: ظروف عصره.** | **20-17** |
| المطلب الأول: الظروف الاقتصادية والاجتماعية. | 17 |
| أولا: الظروف الاقتصادية. | 17 |
| ثانيا: الظروف الاجتماعية. | 18 |
| المطلب الثاني: الظروف الثقافية والسياسية. | 19 |
| أولا: الظروف الثقافية. | 19 |
| ثانيا: الظروف السياسية. | 20 |
| **المبحث الثالث: معالم الفكر السياسي الخلدوني.** | **28-21** |
| المطلب الأول: الأصول الفكرية لنظريته السياسية. | 22 |
| المطلب الثاني: نظرية التعاقب الدوري للحضارة. | 23 |
| أولا: الدور الحضاري عند ابن خلدون. | 23 |

| | |
|---|---|
| ثانيا: الدور الحضاري عند جيوفاني باتيستا فيكو. | 25 |
| ثالثا: الدور الحضاري عن أوزفالد شبنجلر. | 27 |
| **الفصل الثاني: نظرية الدولة عند ابن خلدون.** | **57-31** |
| **المبحث الأول: ماهية الدولة عند ابن خلدون.** | **37-31** |
| المطلب الأول: مفهوم الدولة. | 31 |
| المطلب الثاني: الدورة التاريخية للدولة. | 33 |
| أولا: أجيال الدولة. | 33 |
| ثانيا: أطوار الدولة. | 34 |
| **المبحث الثاني: أسس قيام الدولة.** | **50-38** |
| المطلب الأول: العصبية وضرورة الاجتماع البشري. | 38 |
| أولا: مفهوم العصبية. | 38 |
| ثانيا: الدور الاجتماعي للعصبية. | 41 |
| المطلب الثاني: المال من دعائم الدولة. | 43 |
| المطلب الثالث: الأخلاق متممة للملك. | 45 |
| **المبحث الثالث: أسباب سقوط الدولة وانهيار الحضارة.** | **57-51** |
| المطلب الأول: فساد العصبية. | 51 |
| المطلب الثاني: الانغماس في الترف. | 53 |
| المطلب الثالث: الظلم مؤذن بخراب العمران. | 55 |
| **الفصل الثالث: تقييم عام للفكر السياسي عند ابن خلدون.** | **71-60** |
| **المبحث الأول: الفكر السياسي الخلدوني بين المآثر والمآخذ.** | **66-60** |
| المطلب الأول: مآثر الفكر السياسي لابن خلدون. | 60 |

| | |
|---|---|
| المطلب الثاني: الانتقادات التي وجهت لأفكار ابن خلدون السياسية. | 62 |
| أولا: في مسألة العصبية. | 62 |
| ثانيا: في مسألة أعمار الدول. | 64 |
| ثالثا: من حيث المنهج. | 65 |
| **المبحث الثاني: عالمية النظرية السياسية الخلدونية.** | **71-67** |
| المطلب الأول: التقاؤه في أفكاره السياسية مع بعض المفكرين. | 67 |
| أولا: ميكيافيللي. | 68 |
| ثانيا: مونتيسكيو. | 69 |
| المطلب الثاني: تأثيره في بعض المفكرين السياسيين. | 70 |
| خاتمة. | 74-73 |
| ملاحق. | 77-76 |
| قائمة المصادر والمراجع. | 84-79 |
| فهرس الأعلام. | 88-86 |
| فهرس الموضوعات. | 92-90 |

# ملخص الدراسة

**ملخص الدراسة:**

قدم لنا **ابن خلدون** رؤيته الخاصة حول الدولة وأنظمة الحكم والتي عبر عنها من خلال أفكاره حول السياسة والتي أوردها في مقدمته الشهيرة، هذه الأفكار التي تمحورت حول الأسس والدعائم لقيام الدول، وكذا الأسباب الفاعلة في سقوط الدول وخراب العمران فيها، فكان في طرحه السياسي متميزا خاصة في جعله "للعصبية" القاعدة الأساسية للملك.

ولقد كانت نظريته السياسية عصارة للظروف التي سادت عصره من جهة، ومن جهة أخرى كانت نتيجة لاطلاعه على أخبار الأمم السابقة، ومستقاة من النماذج الحية التي عاصرها، وبذلك فقد كان في تفلسفه حول السياسة ذو نزعة واقعية تجعل الشواهد الحية نقطة الانطلاق للتنظير السياسي.

**الكلمات المفتاحية:** الفكر السياسي، السياسة، الدولة، العصبية، الملك، أنظمة الحكم.

**Study summary:**

**Ibn Khaldoun** has presented his own vision about the state and the systems of government, which he expressed in his political thought and which he mentioned in his famous book "El Muqaddimah", These political ideas focused on the foundations and the rise of the human civilization, as well as the actual reasons for the fall of countries and the destruction of urban areas. By making "Spirit of tribe" the basic rule of the royalty.

His political theory was a result of circumstances that prevailed in his day, on the one hand, and on the other hand of his knowledge of the news of previous nations and inspired from the real experiences. That what makes him with a realistic tendency in his political thought.

**Key words:** Political thought, state, spirit of tribe, the royalty, systems of gouvernment.