الفصل الثاني

الفكر السياسي العربي الإسلامي

1- مشكلة الخلافة وظهور الفرق الدينية – السياسية

1- الفكر السياسي عند الفارابي

2- الفكر السياسي عند ابن خلدون

obeikandl.com

استندت الدولة الإسلامية في قيامها على التشريع المستمد من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة ، ولكن التفاصيل الجزئية المتعلقة بالسياسة والحكم لم تشتمل عليهما الشريعة الإسلامية وتركتا إلى ما يشرعه العقل الإنساني ، ولذلك كان واجبا على المسلمين البحث في شؤونهم السياسية في ظل التطور السياسي الذي مروا به، و قد بحثوا كغيرهم من الشعوب الأخرى في علم السياسة ، وكان هذا العلم عندهم يتشكل من ثلاثة علوم هي : علم تدبير المترل ، وعلم الأخلاق ، وعلم أحوال أهل البلد ، وهو بهذا يدخل في باب العلوم العملية [1] ،العلوم التي لها صلة بحياة الناس اليومية الاجتماعية والاقتصادية والمعيشية ، فهو علم نفعي سواء على مستوى الذات الفردية أو في علاقتها مع الآخرين سواء في إطار الأسرة أو المجتمع أو الدولة، ولذلك فقد أولى المسلمون اهتماما خاصا بهذا العلم لأنه علم نفعي ، سواء على المستوى الفردي أي من خلال المؤلفات والكتابات الفكرية التي قدمها المفكرون ، أو على المستوى الجماعي في إطار المرجعية المشتركة التي تمحورت عليها كتابات ومؤلفات الفرق الإسلامية على مختلف تشعباتها ومشاربها ،وإن كانت تلك المؤلفات سواء الفردية ، أو الجماعية تخلو من تنظير خاص للدولة ،إلا أن السياسة كانت من مهماته الأساسية ، ولكن السياسة التي كانت متوجهة أساسا للجماعة السياسية ، هذه الأخيرة التي كانت هي محور الفلسفة السياسية لا الدولة باعتبارها كيانا مستقلا قائما بذاته كما كان عند اليونان.

ولا يعني اهتمام المسلمين بقضايا الفكر السياسي أن دينهم وشريعتهم تخلو من المسائل السياسية عموما ـ كما يعتقد البعض ـ على أنها اشتملت فقط على مبادئ روحية لا علاقة لها بالسياسة ومتطلباتها ، فالشريعة الإسلامية احتوت على كل المسائل التي لها علاقة بحياة الناس وخصوصياته ،إذ احتوت على الاقتصاد كما احتوت على السياسة والأخلاق والاجتماع والثقافة ، وغيرها من مكونات الاجتماعات البشرية ، لذلك فإن أول ما قام به متكلمو الفكر الإسلامي هو مبحثهم في السياسة المتعلق بتطوير آليات وميكانيزمات الوحدة السياسية للأمة الإسلامية ، ذلك الذي كان يهدف إليه الدين الإسلامي ذاته ، وإن أصبحت الوحدة الإسلامية مهددة بعد ذلك الصراع الذي دار بين المسلمين على منصب الخلافة سواء ذلك الصراع الذي كان فرديا أو الذي أخذ صورة جماعية من خلال الفرق الإسلامية التي تكونت بعد نشوب هذا الصراع وأصبح لها اتباع وشيع تشبعوا بآرائها وأفكارها ، كل فرقة تدعي أحقيتها في الحكم والخلافة ، كالشيعة والخوارج وغيرهما من الفرق الإسلامية المتأخرة ،وكل فرقة استخدمت لذلك مختلف الوسائل والطرق سواء في شكل مناظرات فكرية اعتمد فيها على الدين نفسه ، أوفي شكل صراعات عسكرية حدث فيها إهدار للدماء وزهق للأرواح ، وكل ذلك من أجل الوصول إلى منصب الخلافة في الأمة الإسلامية ، والشواهد التاريخية على ذلك عديدة ومتعددة .

إن الخلافة هي النظرية التي قام عليها الحكم الإسلامي وهي كما يعرفها الماوردي : ((حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم))[2]، وعرفها أيضا من بعده ابن خلدون بقوله : ((هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة

فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به))[3] ، فهي نظام الدولة ، وهذا النظام لم يكن إلا في الدولة العربية الإسلامية ، وكانت هذه النظرية وليدة الظروف التي مر بها المجتمع العربي الإسلامي ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لم تكن في عهده الرئاسة على الأمة الإسلامية ذات مشكلة ، ولكن المشكلة تولدت بعد وفاته حول الصفات والمواصفات التي يجب توفرها في الحاكم الذي يخلفه ، وما هي الأسس التي يستند عليها في حكمه ، هل يستمد حكمه وسلطته من الله؟ أم أنه يستمد سيادته وسلطته من الأمة ؟ وهل إقامة الخليفة ضرورة تفرضها الحياة السياسية للأمة ، أم لا ضرورة لنصبه ؟ وإذا ن نصبه ضرورة فما هي الشروط والمواصفات التي يجب أن تتوفر في شخصه ؟ ووفقا لهذه الأسئلة انقسم المسلمون في الإجابة عليها إلى فرق وشيع ، كل اتخذ أدلته وبراهينه ليبرهن على ما ذهب إليه سواء في مسألة مصدر سلطة الخليفة ، أو فيما يتعلق بنصبه أو الشروط التي يجب توفرها فيه، وذلك ما سيتضح من خلال تحليلنا لنشوء الفرق الإسلامية

1 ــ الشيعة :

كانت فرقة الشيعة قد ظهرت كغيرها من لفرق الإسلامية الأخرى نتيجة الصراع السياسي على منصب الخليفة أو الحاكم في الأمة الإسلامية ، وهذه الفرقة انقسمت بدورها إلى مجموعة من الفرق[4] ، ويصعب من الناحية التاريخية تحديد ظهورهم الفعلي ، إذ يرجع البعض ظهورهم بعد موت الرسول صلى الله عليه مباشرة ، وهناك من يرجعهم إلى أبعد من ذلك أي إلى عهد الرسول ذاته ، ومنهم من يرجعهم إلى فترة الخلاف الذي وقع بين علي ومعاوية ، وإن كنا هنا من الناحية الفكرية لا يهمنا تحديد بداية ظهورهم التاريخية ، فنحن مضطرون إلى تعريفهم وتحديد هويتهم ، ومن بين التعاريف التي تعرضت لهم ولطبيعتهم هو ما

عرفه هم الشهرستاني الذي يقول بشأنهم أنهم : ((الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بخلافته نصا ووصية ، إما جليا وإما خفيا ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده)) [5] ، وكما نجد لها تعريفا مشابها عند ابن خلدون ، حيث يقول فيه : ((اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والاتباع ، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على اتباع علي وبنيه رضي الله عنهم ، ومذهبهم جميعا متفقين عليه)) [6] ، ولذلك فإن منصب الإمام ليس من اختصاص العامة ولا يمكن أن يفوض للأمة، ولاحق لها في اختياره ، لأن الإمامة ليست : ((قضية مصلحيه تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين)) [7] ، ونتيجة لهذا الاعتقاد أعطى الشيعة للإمامة هالة كبرى من التعظيم والتقديس ، قد تخرج في بعض الأحيان عن طبيعة الدين ذاته الذي يستندون عليه ، وإن كانت طبيعيا تتوافق مع طبيعة السلطة السياسية في الاجتماع البشري ، ولعل هاته الهالة كما تشير كثير من الدراسات قريبة من الاعتقاد الفارسي الذي يوله الحكام ، ويؤمن بتوارث السلطة بينهم ، وذلك ما جعل أغلب الفرس ينضمون إلى هذا المذهب ويدافعون عنه ، ويتوارثونه جيلا بعد جيل ، واستمر الأمر كذلك إلا أن أسسوا على مبادئه الدولة الشيعية في إيران في الوقت الراهن ، والجنس الفارسي كما يقول دوزي اعتاد الخضوع للحكام ، وكان اختيار أو انتخاب خليفة للنبي أمرا غير معهود ولا مفهوم عندهم ، لأنهم لم يعرفوا غير الوراثة في الحكم ، ولكن ذلك لا يعني أن المذهب الشيعي هو مذهب فارسي ،بل بالعكس من ذلك فإنه وإن كان يتوافق واعتقاد الفرس ، وتبني الكثير منهم له ، فهو عربي الانتماء والتأسيس [8] .

ونتيجة لهذا الاعتقاد من الشيعة فقد أقروا بأن يجب أن يكون هذا المنصب في الدولة الإسلامية في بيت النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخرج عنها ، فهو لعلي وأبنائه من بعده باعتبارهم هم ورثة النبي صلى الله عليه وسلم ، والسلطة التي أعطوها لعلي هي من وجهة نظرهم حق إلهي ، وليست حقا من حقوق البشر ، لأن الله وحده يعرف أين تكون مصلحة البشر ، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم[9] ، ولذلك نلاحظ أن الشيعة قد عارضوا كل سلطة قائمة في الأمة الإسلامية لا يكون فيها الحكم لورثة علي واتباعه ، وذلك منذ قيام الخلافة الأموية ، واعتبروهم جميعا مغتصبون للخلافة، ولا تجب عندئذ طاعتهم ، وإذا لاحظنا مواقفهم في ظل تطور الدولة الإسلامية نجدها قد اتخذت أشكالا مختلفة خلال هذه الصيرورة للدولة ، فقد كانت في بعض الأحيان معارضة بالفكر والقلم ، وأحيانا أخرى بالسيف ، وفي أحايين بالسكوت والكتمان وهو مبدأ شيعي مضمور يعبر عن مبدأ التقية عندهم .

وبناء على ما تقدم فإن المبحث الأساسي عند الشيعة هو المتعلق بـ "الإمام" ويدل هذا اللقب عندهم على معان دينية أكثر منها سياسية ، وهذه المعاني لا توجد في غيره من الألقاب[10] ، ولذلك كانوا يؤكدون على وجوب طاعته والالتزام بأوامره ونواهيه ، سواء في الحياة السياسية أو الدينية ، لأنه هو الذي يحقق الرخاء والازدهار والسعادة للأمة ، ولعل هذه الصفات التي أعطوها للإمام هي التي جسدت عندهم الحكم " التيوقراطي " في الممارسة السياسية الإسلامية ، وكان من ثمة الإمام هو المصدر لكل سلطة سياسية ، وليس الأمة كما تذهب إلى ذلك كثير من الفرق الإسلامية ، ومن النظريات السياسية ، حيث قالوا : ((إن الإمامة كالنبوة فإذا كان الله يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ... فكذلك يختار للإمامة من يشاء ، ويأمر نبيه بالنص عليه ،وأن ينصبه إماما للناس

من بعده للقيام بالوظائف التي كان على النبي أن يقوم بها))[11] ، ولكن من جهة أخرى إذا تتبعنا الحركة السياسية التي تبناها الشيعة منذ ظهورهم فإنها لا تنطبق على إمامهم الأول عليا رضي الله عنه إذ أنه لم يعط لنفسه هذه الصفات التي وصفوه بها ، و لم يمارسها ، فهو لم يكن إنسانا مقدسا ، ولا يدعي القداسة والتعظيم ، ولا ما يتبعه من عصمة التي هي من صفات الأنبياء وهبها لهم الله .

ولعل للمواصفات التي أعطاها الشيعة للإمام أو الحاكم قد أثرت من الناحية الفكرية والسياسية على كل إبداع واجتهاد ، فهم قد اقتصروا كل المسألة على الإمام وحده ، وبذلك سدوا كل نشاط فكري في المسائل السياسية وفي طرق تطويرها ، واعتقد أن ذلك هو الذي أفقد وجود نظريات سياسية في الفكر والممارسة الإسلامية ، وهذا ما أدى أيضا إلى التقليل من شأن الأمة في أمور دينها ودنياها ، وربطوا كل تلك المسائل بالإمام ، وهذا الأخير يتلقى الإمامة من سلفه بما يسمى النص ، أي أنه يمتلك بما يشبه " الحق المقدس " ،وهو فضلا عن ذلك حق بواسطته يحكم كافة المسلمين[12] ،إن هذه الأفكار التي تداولها الشيعة ليست كما يقول فهمي جدعان أصيلة في التراث والفكر الإسلامي ، وإنما هي بدعة ابتدعها الشيعة نتيجة للأوضاع السياسية الذاتية التي عاشوها ، أو نتيجة تأثرهم واقتباسهم من ثقافات أخرى غير الثقافة العربية الإسلامية ، إذ أن الممارسة السياسية العربية تخلو من التقديس حتى قبل انتشار الدين الإسلامي ، وإنما كانت ملامح لديانات ومجتمعات أخرى ، تحاول أن تبني على ما يجب أن يكون عليه المستقبل ، وهي بالتالي تعكس تفاؤلا يصعب تسويغه بحسب منطق العقل الخالص والواقع المشخص[13] .

وعموما فإن فرقة الشيعة قد أنشأت مذهبا سياسيا ولكنه مصبوغا بصبغة دينية ، اعتمدوها لتمرير توجهاتهم السياسية ، ولا يعني ذلك التقليل من شأن

الدين ومبادئه من أجل السياسية ، بل لعلهم أرادوا من ذلك الرفع من الدين ومن مبادئه ، ولكن ومهما كانت الأهداف والغايات ، فإن مما لا شك فيه أن ظهور الشيعة كان لظروف سياسية أكثر منها دينية .

2 - الخوارج :

تعتبر فرقة الخوارج[14] من أكبر الفرق الإسلامية معارضة في التاريخ السياسي للدولة الإسلامية ، ويرجع ظهور هذه الفرقة من الناحية التاريخية كما تذهب إلى ذلك كثير من المصادر الإسلامية إلى مسألة التحكيم التي دارت بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان الذي رفض مبايعته، ويعود ظهورهم إلى مجموعة من الأسباب السياسية التي مرت بها الأمة ،رغم أنهم يعتمدون على مجموعة من المبادئ الدينية ،وقد عرفهم الشهرستاني بقوله : ((كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان ، والأئمة في كل زمان))[15] ، وكان المبدأ الديني الذي استندوا إليه أنه " لا حكم إلا لله " وذلك نتيجة للأسلوب التحكيمي الذي سلكه كل من معاوية وعلي في الصراع الذي دار بينهما ، ولذلك ارتكزت جميع القرارات التي تهم الأمة والدولة الإسلامية بما فيها القرارات السياسية على كلمة الله في القرآن[16] ومن هنا فإن الدافع كان دينيا رغم مظهره السياسي المتعلق بالحكم والإمامة ، واعتبروا أن منصب الإمام في الأمة هو حق لكل مسلم سواء كان عبدا عربيا أو غير عربي ، مادام كفؤا ، ولا فرق بين قرشي وغير قرشي[17] ، وإذا اختير الحاكم لهذا المنصب فلا حق له في التنازل عن حكمه ، إلا إذا خرج عن كتاب الله وسنة رسوله أو وجد من هو أفضل منه ، فإنه يجوز قتله أو عزله ، وبهذا المبدأ الذي لا يميز فيه بين من يحكم المسلمين إلا في الاتصاف بالمواصفات الشخصية الذاتية المرتبطة

بالمؤهلات ، وليست الوراثية كما يذهب الشيعة وأهل السنة ، فالفرقة الأولى انطلقت من مبدأ الانتساب إلى علي وأبنائه ، والثانية انطلقت من مبدأ الانتساب القرشي،، فهذا التراتب الطبقي لحكم المسلمين هو الذي رفضه الإسلام ذاته ، وكذلك فإن البيئة العربية لا تؤمن به ، ولذلك لم يرض به الخوارج ، وكان الإمام عندهم ما هو إلا ساهر على تطبيق شريعة الله ، وتحقيق مصالح الأمة ، ولا يتميز عن غيره إلا بالعمل الذي يقدمه ، وبهذه المبادئ الثورية عد الخوارج بناء على هذا التوجه أول فرقة إسلامية اعتمدت مبدأ سياسي "دمقراطي" في تاريخ الدولة الإسلامية ، وفي بعض الأحيان كان دمقراطي متطرف ، كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين والمهتمين بالفكر السياسي الإسلامي[18].

وكان الخارج عن الحكم الإلهي عندهم هو مرتكب كبيرة ، وكل مرتكب كبيرة يجب قتله أو إخراجه من صفوف الجماعة الإسلامية ، وكان لهذا العقاب الأخير أثر كبير كالقتل أو أشد منه لأن الخارج عن الجماعة ميت وهو حي ، لذلك قال مونتغمري وات ، أنه وإن كان لهذا المبدأ عدم تأثير على حياة الإنسان الغربي فإنه على مستوى الحياة العربية له تأثيره الفعال ، ومن ذلك قال : ((وقد لا تبدو هذه مسألة جدية تماما لدى القارئ الغربي الحديث ، غير أنها كانت تحظى بأهمية قصوى لدى العرب ، ويجب التذكير أن شخصا كهذا لن تكون له حقوق طبقا لنظرية الصحراء ، وأن الحياة والمتاع مرتبطتان بالانتساب إلى جماعة تكفل حمايتها))[19].

إن تحليل مونتغمري وات للحياة القبلية العربية التي كانت فيها الجماعة هي الدولة وهي صاحبة السيادة ، وهي مكان الانتماء لأعضائها، وإذا تنصلت من عضو من أعضائها تصبح حياته مهددة ،أن هذا النمط من الحياة السياسية كان في مرحلة معينة من حياة الإنسان العربي ، وأن هذا الإنسان كغيره هو في حركية

دائمة ، استطاع من خلالها التخلص من هذا الولاء للقبيلة وهو اليوم كغيره من الشعوب والأمم ينتمي إلى الدولة كوحدة سياسية أو مجتمع سياسي أكثر من انتمائه للقبيلة ، ومن ذلك أصبحت اليوم العقوبات التي تقوم بها تلك القبيلة لا معنى لها ، ولا تهديد فيها لحياة الإنسان ، لذلك فإن هذه المسألة يتساوى فيها اليوم الإنسان العربي بالإنسان الغربي ، ولا تمايز بينهما كما يذهب وات[20] ، ولكن المسألة الأساسية التي تجدر الإشارة إليها في هذا السياق أنه مهما كان نمط التفكير الذي استند إليه الخوارج إلا أن فكرهم كان نابعا من مصدر عربي أصيل ، و لم يكن متأثرا بالفكر الأجنبي سواء الهندي أو الفارسي أو اليوناني كما نلاحظ ذلك عند كثير من الفرق الإسلامية ، ومصادر التأثر العربي عندهم تظهر في : أولا: التقاليد العربية الموجودة منذ عهد الجاهلية والمرتكزة على الديمقراطية القبلية .ثانيا : استنادهم على القرآن والسنة كمصدرين لمنطلقاتهم الدينية والسياسية ، ولذلك لا نجد عندهم مذهبا فلسفيا متشعبا[21] ،كما نجده عند غيرهم من الفرق الإسلامية .

وعموما فإذا كان الفكر العام عند الخوارج يستند على مبدأ مرتكب الكبيرة وما يرتبط بها ، فإن هذه المسألة وإن تبدو في ظاهرها فكرية ومستقلة عن المواقف والظواهر السياسية ، فإنها في مضمونها تختفي في جوفها المواقف السياسية ، فكما يقول حسين مروة إن : ((الاعتراف بالظاهرة الفكرية لذاتها لا يمكن أن يعني الاعتراف بانعزالها عن الجذور السياسية أو الاجتماعية التي تتصل بها اتصالا موضوعيا ليس لإرادتنا دخل فيه))[22] ،والمواقف السياسية العامة التي كانت تهدف إليها النزعة الخارجية هو القضاء على التركيبات القبلية في الممارسة السياسية العربية الإسلامية التي كانت تقصي كل ما سواها من المنتسبين للإسلام ، وبذلك حاول الخوارج إنشاء مجتمع إسلامي فاضل خالي من كل نعرة قبيلة ، تسوده

الفضائل والأخلاق التي دعا إليها الإسلام، ومن ثم لا يمكن للفرد أن يبلغ كماله إلا بانتسابه هذا المجتمع وليس بانتسابه القبيلة .

وقد انتقد الخوارج بشدة سعي الشيعة في تعظيم وتأليه الحاكم أو الزعيم ، لأن ضلاله قد يؤدي إلى ضلال الرعية[23] وهو عندهم مسؤول عن أفعاله أمام الله،وقد كانوا يركزون على المثل الأخلاقية التي يجب أن تسود الأمة قاطبة لا الحاكم فيها ، هذه المثل التي يجب أن تلتزم بها الدولة بغض النظر على من يحكمها ،فالطهارة والتقوى من الأمور التي يجب أن تتوق إليها كل نفس ، وكان بناء على ذلك وجوب التزام الحاكم بهذه المثل الأخلاقية باعتباره هو القدوة في الأمة وفي الدولة ،وهذا ما يؤدي إلى تنافس الحكام فيما بينهم للتحلي بها وهذه الجوانب الأخلاقية هي من المسائل والأركان الرئيسية في الخلافة[24] .

3 ــ المرجئة[25] :

وهي الفرقة التي تقول بالإرجاء ،والإرجاء له معنيين :التأخير ، وإعطاء الرجاء ، ومن هذا كان المرجئة يؤخرون العمل على النية والعقد ، وكما كانوا يقولون :لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وكما قيل أيضا أن الإرجاء معناه تأخير حكم صاحب مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا ، من كونه من أهل الجنة ، أو من أهل النار[26]، وكان موقفهم السياسي على ما يبدو هو رفضهم لما توجه إليه الشيعة والخوارج على السواء ، فقد قنعوا بالخلافة الأموية وعاشوا معها في وئام ، وبذلك يكونوا ضمنيا قد استبعدوا الميزة التي كان ينسبها الشيعة لإمامهم الذي ينتمي إلى آل البيت ، وكذلك ابتعدوا عن مواصفات الحاكم الصالح التي كان يقول بها الخوارج والتي لا يمكن أن تخرجه من الإسلام إن هو أخطأ في أفعاله شريطة أن يضمن للجماعة الإسلامية مصلحتها العليا ووحدتها[27] .

وقد رأوا أن مبدأ مرتكب الكبيرة الذي بنى عليه الخوارج فكرهم الديني والسياسي لا يخرج صاحبها من زمرة المؤمنين ، لأن الأمر يتعلق بالنيات أكثر مما يتعلق بالأعمال والله وحده هو المطلع على نيات الناس وضمائرهم ، ومن ثم فلا يمكن لنا الحكم على أحد من الناس بأنه سيدخل النار حتما[28] ، أو أنه سيدخل الجنة ، فالفرد يبقى عضوا في الجماعة حتى وإن ارتكب كبيرة من الكبائر ، وإنما يجب فقط معاقبته وإقامة الحد عليه ، ولذلك كان المرجئة كما يقول مونتغمري وات قد : ((انتقدوا الأمويين ويدعمونهم في آن معا فضربوا بذلك مثلا على اتجاه بارز لدى المسلمين يتمثل في تجنب أي عصيان ضد الحاكم الفعلي))[29] ، لأنهم يعتبرون أنه من غير الطبيعي أن تكون الجماعة الإسلامية كلها من أهل الجنة ، إذ أن مراتبها لا يمكن أن تتحدد إلا في الآخرة ، وبذلك هم للآخرة يكونون قد حددوا موقفهم السياسي من كثير من القضايا والمسائل التي تبعدهم على المواجهات الآنية والظرفية مع السلط السياسية القائمة .

أما على مستوى العقيدة أو الإيمان فقد كانوا يرون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عنده ، ومن ذلك اعتبروا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وفي ذلك تذهب "الجهمية " إلى : ((أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده ، وأن الإيمان لا يتبعض و لا يتفاضل أهله فيه ، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح))[30] .

الفكر السياسي عند الفارابي

(259 ــ 339 هـ)

يعد الفارابي من أبرز المفكرين المسلمين الذين اطلعوا على الفكر اليوناني ممثلا في كثير من شخصياته البارزة ، ويأتي في مقدمتهم أرسطو ، ولكن ما ستدور عليه دراستنا حوله يتمثل في : هل كان فكر الفارابي صورة طبق الأصل لذلك الفكر الذي نهل منه ؟ أم أنه استطاع أن يتجاوزه ؟ وما هي عناصر ذلك التجاوز إن كان هناك تجاوزا ؟ وهل الظروف والوقائع التي شكلت فكره هي عينها التي تشكل منها الفكر اليوناني ؟ أم أن هناك خصوصيات خاصة بها ؟ ، كل هذه الأسئلة وغيرها هي التي تتمحور عليها دراستنا للفارابي ، والتي تتمحور على العناصر التالية :

أولا: الفلسفة السياسية وعلاقتها بمباحث الوجود :

كانت الفلسفة السياسية عند الفارابي من بين أهم المسائل التي شكلت فكره ، وهي تمثل النضج الذي اتسم به وخصوصا في تأليفه لكتاب " المدينة الفاضلة " لأنه آخر ما جادت به عبقريته التي كانت نتاجا لتجاربه الحياتية المختلفة ، ولذلك ــ يمكننا القول منذ البداية ــ أن مؤلفه السياسي هذا والمتمثل في المدينة الفاضلة لم يكن حلما من أحلام الشباب ، ولا وهما من أوهام الشعراء ، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة ، ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية التي مر بها في مجتمعه العربي الإسلامي (31) .

ويتألف كتاب الفارابي " المدينة الفاضلة " من سبعة وثلاثين فصلا ، تحتوي الفصول من الأول إلى الخامس والعشرين على آراء الفارابي في الوجود الذي يشكل السبب الأول أعلاها وأرقاها ، والمادة أدناها ، أما الفصول الإثنتي

عشرة الأخيرة فهي التي تتضمن أفكاره السياسية والاجتماعية ، والتي لم تكن من حيث الكمية تضاهي أفكاره في الموجودات ، ويلاحظ من خلال هذا التراتب الفكري الذي بنى عليه الفارابي فلسفته أن هناك علاقة جوهرية هامة وأساسية بين مباحث الوجود ومباحث السياسة المتمثلة عنده في المدينة وما يتبعها من علاقات اجتماعية وسياسية ، ومن ثم كما يقول : ((تصير[المدينة] شبيهة بالموجودات الطبيعية ، ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها . ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات))[32] ، وهكذا فإن الفارابي لم يترك مباحث الوجود عناصر فكرية مجردة أو مجزأة وإنما ربطهم ربطا فكريا ووظيفيا بالفلسفة السياسية ، وهذا ما سنحاول توضيحه في طرحنا لمسائل مباحث الوجود لتي بنى عليها الفارابي فلسفته الكونية وخصوصا نظرية الفيض ، ويظهر فيها الفرق الشاسع بين آرائه وآراء أفلاطون ، وفيها تظهر عبقريته المتميزة ، وليس كما يقول الكثير من الباحثين على أنه صورة طبق الأصل لأفلاطون وعلى رأس هؤلاء علي عبد الواحد وافي الذي قال بشأن المدينة الفاضلة للفارابي أن تصميمه لها جاء في معظم نواحيه مشابها تصميم أفلاطون لجمهوريته[33] ، وإن كنا لا ننفي من حيث المبدأ تأثره بأفلاطون ، فإننا من الجهة المقابلة كما سيتضح نجد جوهر الاختلاف بينهما واضح لا لبس فيه :

ـ نظرية الفيض :

تشكل نظرية الفيض المبدأ العام الذي يحدد العلاقات الموجودة بين المبدأ الأول الواحد ، والعالم المتعدد والمركب من العناصر أو" الإسطقسات " التي تكون عالم الكون أو الفساد ، والفارابي استخدم الطريقة العقلية لتحديد ماهية الفيض ،

حيث اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته باعتباره مبدأ للخير والنظام ، صدر عنه موجود هو العقل الأول ، ومن ثم فإن العلم هو القدرة التي تخلق كل شيء ، ويكفي أن يعلم الشيء لكي يوجد [34].

ويرى الفارابي أنه من المبدأ الأول يفيض جوهر آخر غير متجسم أصلا[35] وهو عقلا خالصا يستطيع تعقل الأول ، وتعقل ذاته ، ومن تعقله للأول " ككائن واجب بذاته " يفيض عنه عقل ثالث ، وبنفس الطريقة تتسلسل الموجودات من خلال تعقلها لذاتها وتعقلها للمبدأ الأول إلى أن تصل كرة القمر أين ينتهي وجود الأجسام [36] ، ومن القمر يفيض عالم العناصر " الإسطقسات " ، عالم الكون والفساد الذي يقوم بتدبيره العقل الحادي عشر أو" العقل الفعال " الذي يهب العناصر مختلف الصور التي تظهر فيها من جماد ونبات وحيوان ، ومنه تصدر الأنفس البشرية[37] ، وفي ذلك يشير الفارابي إلى أن : ((الأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله ، وهو السبب القريب لوجود الثواني ولوجود العقل الفعال ، والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية ، وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام (...) فأعلى الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وأدناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر ، والمتوسطات بينهما يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفلاك بين هذين الفلكين (...) والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك))[38] .

فالعقل الفعال أو الروح الأمين وروح القدس هو أساس نظرية المعرفة عند الفارابي ، ومنزلته بالنسبة للإنسان كمنزلة الشمس من البصر : ((فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة ، وبذلك يصير الشمس نفسها التي هي السبب في أن أبصر بالفعل ، وبالضوء أيضا تصير الألوان التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل

، ويصير البصر الذي هو بالقوة بصرا بالفعل ،كذلك العقل يفيد الإنسان شيئا يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة كمنزلة الضوء من البصر))[39] .

وكما يعتبر الفارابي العقل الفعال جوهرا قائما بذاته مفارقا، وله مهمة في العالم الإنساني وهي تدبير النفس، فإن ذلك يقتضي الاهتمام بشؤون الإنسان وسياسته ويكون ذلك من فوق أو أعلى، و مادام العقل الفعال هو المسؤول عن إخراج المعقولات من القوة إلى الفعل ، ويرفع الموجودات من رتبتها بالطبع إلى مراتب أرفع في الوجود ، فإن هذا الفعل يسري مفعوله حتى بالنسبة للقوة الناطقة في الإنسان التي تصير عقلا بالفعل بواسطة العقل الفعال ، ومن ذلك يقول الفارابي : ((وأما العقل الفعال فإنه يعقل الأول والثواني كلها ويعقل ذاته ، وهو أيضا يجعل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات ، والمعقولات بذواتها هي الأشياء المفارقة للأجسام والتي ليس قوامها مادة أصلا ، وهذه هي المعقولات بجواهرها ، فإن جواهر هذه إنما تُعقل وتعقل: فإنها تعقل من جهة ما تعقل ، والمعقول منها هو الذي يعقل ، وليست سائر المعقولات كذلك))[40] ، وانطلاقا من هذا فإن العقل الفعال يصير له دور على رئيس المدينة لأنه هو الذي يهبه الصور والمعقولات في شكل فيض[41] ، ويترتب عن ذلك أن ترتقي كل الموجودات ـــ بما فيها الوجود الإنساني ـــ في وجودها من الشريف إلى الأشرف حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتتصل بالله ، ويصبح الكون والمعمورة والإنسان حلقات مختلفة لسلسلة واحدة تتسق فيها الموجودات وتنتظم وتتحد ، ومن خلالها تتصل السياسة بالفلسفة وتنطبق الفلسفة على الوجود[42] .

فمن هذا التناسق تصبح مراتب الاجتماع السياسي في المدينة الفاضلة كمراتب الموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب ،

تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والإسطقسات ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، كما أن مدير تلك المدينة شبيها بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات[43]، وفي ذلك يقول الفارابي : ((فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي .ولأن العقل الفعل فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال إن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال ، ورئاسة هذا الإنسان هب الرئاسة الأولى وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها))[44] .

ثانيا : الطبيعة البشرية :

يعطي الفارابي الطبيعة البشرية أهمية قصوى في بناء "المدينة الفاضلة" أو الدولة نظرا لقابليتها في التفاعل لأن الإنسان مدني بطبعه ، ولما كانت الحياة الفاضلة التي ينشدها الفارابي داخل المدينة أو الدولة هي حياة الفرد ،كانت الدولة ضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية ،ومعلوم أن هذه المسلمة السياسية هي فكرة يونانية ظهرت بصورة جلية في فكر كل من أفلاطون وأر سطو ، ويكون الفارابي قد أخذها عنهما نظرا لإطلاعه الواسع على فكرهما وتأثره به ـــ رغم تميزه عنه في بعض النواحي ـــ و تجسيد هذه الطبيعة البشرية لا يتم إلا بعلم السياسة ،العلم الذي : ((يفحص عن أصناف الأفعال أو السنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكونت تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها عليه ...))[45] .

فمدنية الإنسان لا تتحقق إلا في الاجتماع وهو مفطور على حبه إذ لا يمكن للإنسان تحقيق حاجاته النفسية والعقلية والجسدية إذا عاش منفردا دون

معاونة الناس له ، ومن ذلك فإن الاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال والحياة ونيل السعادة التي هي غاية الفرد[46]، ومادامت الغاية القصوى من الاجتماع البشري هي تحقيق المدينة الفاضلة ، فإن هذه الأخيرة تجسد فطرة الإنسان المتمثلة في احتياجه لغيره من البشر الذين يتعاون معهم داخلها لتحقيق فطرته الإنسانية[47]، المتمثلة في إنسانيته كإنسان ، أو في المدينة كمواطن صالح ، والفارابي في هذا لا يختلف عن الفلاسفة اليونانيين الذين يعتبرون كل أوجه النشاط الفردي متصلة اتصالا وثيقا بصفة المواطن[48]، وإن كان لهذه الصفة اختلاف بين ما تضمنته المدينة اليونانية والدولة الإسلامية التي عاش الفارابي في كنفها.

ويعتبر الفارابي أن من طبيعة البشر التي يشتركون فيها داخل المدينة الفاضلة ، ويجب أن يعلمها الجميع هي معرفتهم بالسبب الأول وصفاته جميعا ، وكذلك يجب عليهم معرفة الأشياء المفارقة للمادة وصفاتها ومراتبها نهاية إلى العقل الفعال ، كما يجب عليهم معرفة الجواهر السماوية ، ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها ، كيف تتكون وتفسد ، لأن كل ما يحدث فيها يكون بأحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة دون نقص أو جور أو إهمال أو ظلم ، ولا بوجه من هذه الوجوه، فهو يقول عن هذه المراتب التي يحددها في ستة مراتب عظمى : ((فما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا بل واحدا فردا فقط ، وأما ما في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير . فثلاثة منها ليست هي أجساما ولا هي في أجسام : وهي السبب الأول والثواني والعقل الفعال.وثلاثة هي في أجسام وليست ذواتها أجساما: وهي النفس والصورة والمادة والأجسام ستة أجناس :الجسم السماوي والحيوان الناطق،والحيوان غير الناطق،والنبات والجسم المعدني والأسطقسات الأربع))[49] .

ثالثا: الفلسفة والنبوة :

يعتبر الفارابي من الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة وظهرت محاولاته فيما عرف عنده بنظرية النبوة ، حيث يرى أن مسألة النبوة ليست شيئا خارجا عن الطبيعة ، وليست شيئا خارقا لها ، لأنها مجرد مساعد للقوى العقلية لكونها متضمنة في أخس درجات هاته القوى ، فالنبوة عنده لا توصف كحالة جذب صوفي واتحاد مع القوى الخارقة للطبيعة [50]، لأن النبي هو من بلغ أعلى مستويات البشرية وبلغت مخيلته غاية الكمال ،لأن النبوة وظيفة من وظائفها ، وكماله رسالة يمكنه أن يبلغها إلى البشر جميعهم ، أما الفيلسوف فهو من يستطيع أن يعلم الخاصة ويخاطبهم بما يستطيعون إدراكه من الحقيقة كما هي ، ويستطيع أيضا مخاطبة العامة باستعمال لغتهم وأسلوبهم المبني على الإقناع والخيال ، ويصبح بهذه الصفة نبيا لأنه يمتلك القدرة في التواصل مع العامة [51] ، أما إذا استخدم عقله كفيلسوف مجرد من المخيلة فإنه لا يستطيع إلا إقناع القلة أو الخاصة من المفكرين الذين يفهمونه ، ويبتعد عن العامة ،وتنعدم عنده خاصية النبوة التي هو مطالب بالاتصاف بها أو هي تدخل في طبيعته .

ومن هنا تصبح علاقة الفلسفة السياسية بالنبوة ضرورية ،لأن مهمة النبي لا تتمثل في كونه يتلقى الوحي فحسب ،بل وكذلك أيضا في أنه رئيسا للمدينة الفاضلة ومدبرها ومشرعها ،إذ أن : ((المدينة لاتصل إلى كمالها إلا عن طريق النبي والوحي ... وهي إن لم تكن مصنوعة بأيدي الناس ، فهي تكون كذلك لأجل الناس بفضل رسالة إلهية موجهة إليهم على وجه التخصيص)) [52] ،ولكن تهذيب الناس والتواصل معهم لا يتم إلا عن طريق الفلسفة ،ولكن الفلسفة العملية ، لأن الفارابي يميز بين جانبين من الفلسفة : نظرية وعملية، فالنظرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها،والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن

يعملها[53]، وكذلك فإن مخاطبة الناس تتم عن طريق النبوة ، وعليه يصبح لا فرق بين الفيلسوف والرئيس الأول أو الحاكم أو "النبي" الذي استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل.[54]،وهذا الإنسان أو الرئيس الأول هو من لم تبق بينه وبين العقل الفعال واسطة ، وهو الذي يقول بشأنه الفارابي:((إن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه . وإنما بقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي ، وذلك بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة))[55] ، وهذا الرئيس أو "الحاكم "أو الفيلسوف هو : ((الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كل ما سواه ، هل هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإرادة منها بالفعل ، وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وطرق تخييلية إما طوعا أو كرها صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول))[56] .

والرئيس الأول في المدينة الفاضلة هو الذي لا يرأسه إنسان آخر ، وهو السلطة العليا في الدولة الذي يهب لكل ما سواه أوامر الحركة والفعل من أجل الوصول بهم إلى السعادة التي هي الاجتماع في المدينة الفاضلة ، وهذا الرئيس هو الذي توفرت فيه مجموعة من الخصال والصفات فطرية ومكتسبة[57]، جسمية وروحية ، بالإضافة إلى صفتي الفلسفة والنبوة ، وفيه يقول الفارابي : ((فالرئيس

الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلا أن يرأسه إنسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده))[58] ، ولكن قد يحدث أن لا تجتمع الفلسفة والنبوة في الحاكم وذلك نادر جدا ، لذلك يرى الفارابي أنه يمكن للمدينة الفاضلة أن تستمر في الوجود إذا لم يوجد نبي ولكن بشرط أن يوجد الفيلسوف أي من له عقل راجح دون مخيلة، وأن يكون ضليعا في الفقه وفي المعرفة فيحل محل النبي المشرع ، عارفا خير المدينة ، حيث يقول : ((وان اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، إن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت ، ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط))[59] ، وبهذه الرؤية يقترب الفارابي من الفرقة الشيعية الإسماعيلية التي تعتقد بوجود الإمام المعصوم الذي يخلف النبي ، وكما يقترب أيضا من النظرية الأفلاطونية القائلة بالفيلسوف المطلق .

وعلى ضوء ما تقدم يكون الفارابي قد حاول تفسير النبوة تفسيرا عقليا بل لم تعد عنده هي هبة من الله ، وإنما هي حالة إنسانية طبيعية من حالات المخيلة لا من حالات العقل[60] ، ولكنه جعلها أعلا من الفلسفة ، لأن النبي عنده هو الذي بلغ رتبة الكمال والسعادة ، ووظيفته عملية أكثر منها نظرية أي أنها سياسية ترتبط بظروف الناس وحالاتهم وحياتهم ، وتهدف إلى إقامة دولة فاضلة لهم ، تتحقق فيها سعادتهم الدنيوية والأخروية ، وبهذا التفسير يكون الفارابي قد وفق بين الدين والفلسفة مما أعطاه للنبوة من دعامة عقلية يرد بها على الذين استخدموا العقل للتشكيك فيها ، ولكن مسألة التوفيق سواء عند الفارابي أو عند غيره قد لا تكون بصورة إطلاقية يتطابق فيها الطرفان ، وإنما يحدث تقصير في أحد الطرفين ، لأنه لا يمكن أن يخرج أي عنصر من طبيعته إخراجا تاما ويتوافق مع الآخر، لأنه لم تم ذلك

لما بقي الدين دينا، والفلسفة فلسفة ، وإنما المسألة ما هي إلا عملية تسـوية بـين الطرفين[61] .

رابعا: الاجتماع البشري وتحصيل السعادة :

يرى الفارابي أن الهدف العام من الحياة الإنسانية يتمثل في تحقيق السعادة ، وأن هذه الأخيرة لا تتحقق إلا بتعاون الفرد مع غيره لأنه محتاج في حياته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها كلها وحده ، بل هو محتاج إلى بني جنسه ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه لتحقيق سعادته التي لا يمكن أن تحصل كما يقول الفارابي للأفراد إلا إذا عاشوا ضمن جماعة[62] فكل واحد من الناس : ((مفطور على أنـه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالا ته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بهـا كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه ، وكـل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمـال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم بـه جملـة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمـال ، ولهـذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية))[63] .

وهذه الجماعة التي تشكل المجتمعات البشرية يقسمها الفارابي إلى قسمين : مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة ، والكاملة التي يتحقق فيها التعاون ثلاثة : عظمى : وهي التي تضم المجتمع الإنساني بأكمله الذي يتشكل من مجموعة أمـم كثيرة ، وتحت سلطة واحدة وحكومة واحدة ، ولها رئيس واحد أيضا ،ووسطى : وهي عبارة عن اجتماع أمة واحدة . وصغرى : وتتكون من اجتماع جماعـة في مدينة واحدة .أما المجتمعات غير الكاملة : فهي اجتماع أهل القرية ، وهي الـتي

تكون خادمة للمدينة ، واجتماع أهل محلة الذي هو جزء من المدينة ، وحي من أحيائها ، ثم اجتماع في سكة ، وهي جزء من اجتماع المحلة، ثم اجتماع في منزل[64]، وهو أصغر هذه الاجتماعات الأخيرة، فهذه الاجتماعات كلها ضرورية للإنسان لأن بقاءه يتوقف عليها ،وإذا اتحد الأفراد في هذه الاجتماعات تتشكل "الدولة "أو "المدينة " وفيها يتبادل فيها الأشخاص سائر حاجياتهم ، ويكون كل واحد منهم على علم بأن له في ذلك منفعة شخصية ، ومنفعة عامة ، وكلما اتسعت المجتمعات كانت أقرب إلى الكمال وكان ما دونها خادما لها .

من هنا فإن الفارابي يرى أن الاجتماعات البشرية ظاهرة طبيعية ، وليست اصطناعية نشأت من حاجة الأفراد إلى التعاون ، وليس كما يعتقد بعض الأقوام أن الاجتماع البشري إنما نشأ من القهر ، لأن القاهر يحتاج إلى مؤازرين يقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواما آخرين فيستعبدهم لمنافعه وأهوائه ، وليس كذلك كما يعتقد قوم آخرون بأن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط ، وأن الاجتماع والائتلاف لا يكون إلا به[65] .

والاجتماع البشري إذا حصل لابد له من مجموعة من الروابط يحددها الفارابي في الخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، وكذلك الاشتراك في المنزل وفي المسكن ، وأسمى هذه الروابط كلها رابطة العدالة ، وفي ظل هذا الاجتماع المترابط تتحقق السعادة التي تكون نتيجة أعمال الأفراد الفاضلة التي تتجسد في أكمل اجتماع إنساني وهو الاجتماع الذي يشمل أمم الأرض كلها ، ومن ثم أفضل دولة تتحقق فيها السعادة هي الدولة الكبرى ، وكل فعل ينفع في تحقيق السعادة فهو ليس خيرا لذاته ، ولكن لنفعه في السعادة[66] .

والسعادة في صورتها المطلقة هي : ((أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء

البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا))[67] ، ولذلك فهي غاية يتشوقها كل إنسان ، ويسعى في الوصول إليها لأنها كمال ، وكل كمال هو شوق واشتياق وهي كذلك لذاتها لا لشيء آخر أسمى منها ، فهي خير الإنسان الأقصى ، وهذا الخير الأقصى الذي يمثل السعادة ليس هو الثروة أو اللذة أو الكرامة ، أو كل ما يطلبه الإنسان في الحياة الدنيا، وإنما هو ما يتحقق في الحياة الآخرة[68] ، وبهذا المنحى يكون الفارابي قد تجاوز مفهوم السعادة الذي كان متداولا عند الفلاسفة اليونان وخصوصا أفلاطون وأرسطو ــ كما مر معنا سابقا ــ ، وهذا يدل على عبقريته المتميزة .

ومما سبق يتضح لنا جليا أن الفارابي في فلسفته السياسية كان يهدف إلى شيئين رئيسيين يتعلقان ببحثه في المجتمعات البشرية ، بحث يتعلق بما هو كائن ، وبحث فيما ينبغي أن يكون عليه المجتمع البشري أي المجتمع الكامل الذي يرسم صورته من خلال المواصفات التي حددها له ، دون أن يغفل المجتمع الحقيقي الذي عاش وترعرع فيه والذي لم يصل بعد إلى مرحلة الكمال، لكن له فضائله ورذائله ، فهو عندما يتحدث عن الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال ، يرى أن منها ما هو سعادة ،ومنها ما هو مظنون أنه سعادة ، فالذي يمثل السعادة الحقيقية لا يكون في هذه الحياة وإنما في حياة الآخرة ، أما المظنون من السعادة فهو الذي يرتبط بالثروة ، والكرامة واللذات في هذه الحياة ، فالسعادة الحقيقية هي التي ترتبط بالخيرات وبالفضائل[69] .

ولتحقيق السعادة الحقة يربطها الفارابي بالفضائل ، وأسمى هذه الفضائل هي الفضائل الخلقية التي تبحث في السلوك الأخلاقي للإنسان ، والتي يتم من خلالها وضع قواعد هذا السلوك المؤدي إلى تحصيل السعادة التي تشتق من الممارسة العملية والتجربة الحيوية ، ولذلك نجد الفارابي يربط الفضائل الأخلاقية باللذة ، ويرى أن

لذة الحواس سريعة المنال وسريعة الزوال ، أما لذة العقل التي تكتسب بممارسة الخصال الحسنة ، مثل جودة الرؤية والتمييز ، وقوة العزم فهي التي تنبع من الحكمة ، ومن ذلك فإن هذه الأخيرة هي فضيلة الإنسان ، بل هي أسمى فضائله المحققة لسعادته ، وللوصول إلى هذه الفضائل لابد من تأديب وممارسة وتعليم ، ولا يمكن أن يقوم بهذه لمهمة إلا رئيس المدينة الفاضلة أو من ينوب عنه ، وهنا ينتقل الفارابي من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة أو بعبارة أخرى يربط فلسفته الأخلاقية بفلسفته السياسية ، فإذا كانت الأولى تهتم بالسلوك الفردي ، فإن الثانية تهتم بالسلوك الجماعي أي دراسة الطرق والكيفيات التي تؤدي إلى تحقيق السعادة للمجتمع بأسره ، وبالتالي فغاية الأخلاق والسياسة واحدة[70].

ومن هنا فإذا كانت السعادة نتيجة الفعل والممارسة ، فإن الأفعال التي توصلنا إلى ذلك هي الأفعال الإرادية التي يكون بعضها فكريا وبعضها الآخر بدنيا مقدرة ومحدودة تحصل عن هيآت وملكات ما مقدرة ومحددة ،والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة التي ليست خيرا لذاتها ، بل لما تجلب من سعادة[71] ، والسعادة القصوى للإنسان التي يسعى لبلوغها هي التي يجعل فيها من السعادة : ((غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعلمها حتى ينال بها السعادة ، ثم أن يعمل تلك الأعمال ... فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي أن يعملها بل يحتاج في ذلك إلى معلم ومرشد))[72] .فالسعادة من هذا المنظور هي التي نسعى بملكاتنا إلى بلوغها عن طريق التدريب والتمرين ، فلا نملكها بفطرتنا الإنسانية ، ولكن بجهودنا .

فالسعادة الحقيقية عندئذ حسب الفارابي هي السعادة الاجتماعية أو سعادة المدينة التي تنبع من طبيعة الاجتماع الإنساني الذي يعد وسيلة وليس غاية لأن الغاية

منه هي التعاون على نيل السعادة ، ونيل السعادة كما يذكره الفارابي في كتابه التنبيه على سبيل السعادة يتم عبر ثلاثة حدود: ((أحدها الأفعال وذلك مثل القيام والقعود والركوب والمشي ، والنظر والسماع ، وبالجملة كل ما احتاج الإنسان فيه إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية ، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والغيرة ... والثالث هو التميز بالذهن وهذه الثالثة هي التي لا يخلو الإنسان في وقت من زمان حيويته أن يكون له بعض هذه))[73] ، فالسعادة بهذا المعنى وهذه الحدود لا تعبر عن حالة نفسية قد تصاحب رتبة من مراتب الوجود أو من مراتب المعرفة ، وإنما هي تعبير عن الكمال أي الوجود بما هو غاية[74] .

خامسا : العلم والسياسة :

جعل الفارابي من السياسة العلم الأرفع في تفكيره أوهي العلم الأول لأنها تتعلق بجميع مجالات الحياة بما فيها الإنسان الذي تتعهده من المولد حتى الوفاة ، كما أنها تهتم بالسلوك الجماعي للحياة الاجتماعية وفي مختلف تجلياتها الاقتصادية والأخلاقية والدينية ، دون أن تغفل شتى أعمال السلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها[75] ،أو هي إجمالا العلم الذي يبحث في أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ،فالسياسة عندئذ لا تنفصل عن الفلسفة ، أو هي كما يقول علي زيعور السياسة فلسفة والفلسفة سياسة ، فإذا كانت الفلسفة هي المعرفة بالعلل الأولى ، أو هي علم الوجود ، أو علم المبادئ الأولى ، فإن السياسة كالفلسفة نظر ومعرفة مرتبطة بالسلوك والواقع أي بالممارسة والتعود ، ولذلك فإن : ((أول ما ينبغي أن يتدئ به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعا))[76] .

ولهذا كان الفارابي يرى أن السياسة علما أرفع من كل العلوم ، وتنتفع من كل العلوم ، فهي تقوم على الفلسفة مثلما تقوم الفلسفة على السياسة [77] ، لأن السياسة قبل أن تكون ممارسة كانت عبارة عن أفكار محددة لمجتمع فاضل ، أي أن الفكر هو أساس العمل والسياسة ، حيث يقول الفارابي : ((إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاء علم السياسة ، وغيره من العلوم ، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفا تهم ، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه وتناهي إليه منها ، وأن يمعن النظر فيها ، ويميز بين محاسنها ومساوئها،ويبين النافع والضار لهم منها)) [78] .

والفارابي في حديثه عن علم السياسة يميزه عن العلم الإنساني فالأول به تنال السعادة ،السعادة المرتبطة بالتفكير والتأمل، بينما الثاني هو علم الغاية من وجود الإنسان ، فالإنسان لبلوغ كماله يسكن ويأوي لمن هو في نوعه ، كما أنه مضطر للاجتماع معهم ، لذلك كما يقول الفارابي يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني ، وعن هذه التسمية يحصل العلم الإنساني والعلم المدني [79] ، وهما علمان متمايزان ، لكل منهما غرضه وموضوعه الخاص .

فالسياسة هنا هي معرفة ، معرفة بأحوال الناس وبأمورهم سواء الراهنة المعاشة ، أو التي يمكن أن يتصوروها كحياة فضلى يسعون إلى تحقيقها والوصول إليها، فعندئذ لا سياسة بدون معرفة الماورائيات التي تبنى حقائق الأمور، وكذا ومبادئ الموجودات ،ومن هذا المنطلق تتحول السياسة إلى علم رئيسي موضوعاته هي موضوعات العلم الإلهي والعلم الطبيعي على السواء، وذلك مما يمكن من الحصول على نسق مدني للوجود [80] ،فهي من هذه الزاوية نظرية ، و من زاوية أخرى عملية لأنها ترتبط بحياة الناس وواقعهم ، ومن ثم يصبح ما هو فلسفي هو سياسي وتعاملي وآدابي أيضا [81] ،لأن السياسة عند الفارابي هي عينها عند أفلاطون أي أنها ترتبط بالجزئيات بالمحسوسات بالوقائع أكثر مما ترتبط بالنظرية والتنظير، و

على هذا يتحدد ما رسمه الفارابي من ربط تكوين الفرد بالمعرفة وبممارسة السياسة ، لأن تحقيق الإنسان الحاكم ، ما هو إلا تحقيق الرجل الفاضل بآرائه ، لذي يحقق سعادته وسعادة مدينته التي يعم خيرها الجميع .

ومما تقدم فإن الفارابي كان يلح على ضرورة طلب العلم والسعي من أجله ، رغم صعوبات تحصيله ، وشرف فضله ، حيث كان يقول : ((العلم عز لا ذل فيه ، ولا يحصل إلا بذل لا عز فيه))[82] ، ومن ذلك كان يضع من شروط وخصائص رئيس المدينة الفاضلة : ((أن يكون محبا للتعليم والاستفادة منقادا له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه))[83] ، فالمعرفة أو الحكمة هنا ضرورية لكل رئاسة إذ ما لم : ((تكن الحكمة جزء من الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك))[84] .

وإذا لم ترتبط السياسة بالمعرفة أو الحكمة فإنها لا تكون فاضلة فحسب ، بل إنها تكون سياسة جاهلة والرئيس فيها جاهلا ، وهذا يتنافى مع سمو السياسة في الخليقة التي يجب أن ترتبط بالفضيلة وما يتبعها ، ومن هنا كانت الفلسفة شرطا ضروريا للسياسة من جهة الرئاسة لأن : ((الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية فإن ما اقتناه من ذلك يكون باطلا إذا لم تكن له قدرة على إيجادها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه))[85]

سادسا : المدينة الفاضلة:

حاول الفارابي التخلص من الوضع الذي عاصره ، وخصوصا في مجتمعه العربي الإسلامي ، من خلال تصدع نظامه السياسي المتمثل في نظام الخلافة التي ابتعدت عن جوهرها الإسلامي الحق ، وأصبحت ممارساتها أقرب إلى الأنظمة

الاستبدادية التعسفية ، فما كان منه إلا أن قام بمحاولة سياسية أراد بها الخـــروج بالمجتمع الإسلامي من وضعه ذلك ، ووضعه هو وغيره من المجتمعات في مجتمـــع سياسي واحد ، وفي دولة واحدة تستطيع هذه الدولة بنظمها المثالية إخراج تلـك المجتمعات مما هي عليه ، وعبر عن هذه الدولة الجديدة الناشئة بـــ " المدينة الفاضلة " ، والتي يعرفها بقوله : ((إن المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالإجتماع فيها على التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية))[86] ، ولتحديد هويتـــها يشبهها بالبدن حيث يقول:((المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيـــح ، الـــذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضـــو واحـــد رئيـــس وهـــو القلب))[87] ، ولذلك فإن نسبة رئيس المدينة إلى المدينة وأهلها كنسبة القلـــب إلى البدن وأعضاؤه.

ومن هنا يرى الفارابي أن لكل عضو سواء من أعضاء الجسد أو من أعضاء المدينة وظيفة يقوم بها تخدم الكل ، فالبدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة بالفطرة ،وفيـها رئيس وآخرون تقترب مراتبهم من الرئيس ، والرئيس في المدينة بمثابة القلـــب في البدن ، وهذا التفاضل يؤدي في النهاية إلى وجود أعضاء يخدمون ولا يخدمـــون ، يأمرون ولا يؤمرون ، وهؤلاء الذين يَخدمون يكونـــون في أدنى المراتـــب ، وإذا كانت أعضاء البدن طبيعية فإن القوى التي يمارسون بها وظائفهم هي طبيعية أيضا ، وهذا عكس أعضاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية[88] ، وهنا يظهر الفرق بين البدن والمدينة إذ أن أعضاء البدن لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، أما أعضاء المدينة فهم أفراد يعيشون ويفكرون ويفعلون.

فالمقارنة بين الجسد والمدينة الفاضلة " الدولة " بهذا المنظور ليست مطلقة لأنهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى، وهذا راجع إلى طبيعة تكوين كل منهما ، ولجوء الفارابي إلى هذه المقارنة إنما يعود إلى محاولته بناء مدينته على نسق يكون الحاكم فيه "أوتوقراطي" مستقل بذاته لا يرأسه إنسان آخر أصلا ، فهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وكذلك الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كله[89] ، لأنه شبه المدينة الفاضلة بالعالم حيث يرى أن نسبة السبب الأول ألا وهو الله إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها[90] ،والمدينة الفاضلة التي يهتم بها الفارابي ويدعو إلى تجسيدها هي المدينة التي تمثل المجتمع الكامل الذي يسعى أفراده إلى تحقيق السعادة ، وما ينطبق على المدينة الفاضلة ينطبق كذلك على الأمة الفاضلة ، حيث أنه يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ، ولكنهم جميعا يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها [91] ففي هذه الأمم والمدن يتعاون الأفراد جميعا على تحصيل السعادة ، وكذلك بالنسبة للمعمورة الفاضلة فهي التي تتعاون أممها على بلوغ السعادة ، فالشرط الأول إذن في المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة هو التعاون على بلوغ السعادة الحقيقية[92] التي كانت هي الهدف العام من كل ما كتبه الفارابي ـــ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـــ .

ويرى الفارابي أن هناك مدن مضادة للمدينة الفاضلة ، منها المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ،والمدينة المبدلة ،والمدينة الضالة ،وهذه المدن كلها يعيش سكانها في شقاء ، لأنهم لا يبنون حياتهم على العقل ، ومن ثم فإنهم ينتظرون حسابهم في الآخرة ، نتيجة الأفعال التي يقومون بها في الدنيا ، ولذلك يرفض الفارابي هذه المدن لأنها لا تتشكل من مجتمع حقيقي ، المجتمع الذي تسود فيه الأخلاق الفاضلة ،والعدل ، والمحبة، والتعاون بين أفراده .

ويظهر من ضمن هذا المنحى الذي بنى عليه الفارابي مدينته الفاضلة ، أنه كـــان وفيا لعقيدته الإسلامية باحثا لها على ما يجسدها فعليا ، لأن الممارسات السياســية الإسلامية كانت في عصره بعيدة عن الإسلام ، وعن تعاليمه ،تلك التعاليم الـتي لا موطن جغرافي لها ، ولا جماعة معينة تدين بها ، فالإسلام جاء كافة للنـــاس ، دون تحديد المكان والزمان ، والجنس ، والأصل ، ولكن ذلك لا ينفي عنه تمثل بعـــض المظاهر الفكرية السياسية اليونانية الواضحة على فكره السياسي .

obeikandl.com

الفكر السياسي عند ابن خلدون

(1332م ، 732هـ ـــ 1406م، 808هـ)

شكلت الفلسفة السياسية والفكر السياسي محور اهتمامات ابن خلدون ، نظرا للواقع السياسي المتقلب الذي عايشه وعاصره ، وصنعه ، إذ كانت لتلك الوقائع الأثر الفعال والبارز على حياته ونشاطه السياسي والفكري ، ولكن يبدو من خلال ما قدمه هذا المفكر للفكر العربي خاصة والعالمي عامة ،أن فكره لم يندثر و لم يزل بزوال صاحبه ، وإنما امتدت آثاره وتأثيراته لمختلف العصور والمجتمعات التي تلته سواء القريبة منه في الزمان والمكان ، أو البعيدة والتي لازالت مستمرة حتى عصرنا هذا ولعلها ستستمر إلى ما بعده إلى العصور اللاحقة ، إن العمل الذي قدمه والمعروف "بالمقدمة "ينم عن جهد عظيم بذله الرجل في صناعة واقعه والتعبير عنه ، رغم أن الواقع نفسه هو الذي صنعه ، لأنه كما يقول ناصيف نصار أن هناك أربعة عوامل جوهرية كان لها التأثير الفعال في حياته وفي تفكيره وهي : ((تأثير الوضع العائلي . نشأة وتجربة غنيتان جدا ، حادثات اجتماعية مؤثرة بشكل قوي ، انحطاط اجتماعي وأزمة عامة على مستوى الحضارة العربية الإسلامية))[93] .

ولعل النقاط السياسية البارزة في فكر ابن خلدون وتدا ولتها الأجيال وأكدتها الوقائع ، هي تلك المتعلقة بالدولة ، وبالمجتمع البشري أو العمران الإنساني الذي يشكل مادة الدولة وكيانها، وقد استطاع أن يبرز الماهية الحقيقية للدولة سواء في الممارسة العربية الإسلامية ، أو في غيرها من الممارسات والمتمثلة في القوة والقهر والإكراه ،وذلك لتحقيق ذاتيتها داخليا في فرض إرادتها على من يعيشون في كنفها ، وخارجيا في دفع جميع القوى التي تهدد كيانها واستقرارها ، فكانت بذلك السياسة بشكل عام هي محور النظرية الخلدونية ، إذ أن كل الظواهر المشكلة للحياة الاجتماعية تتبوؤها الظاهرة السياسية ، واعتقد أن ذلك هو الذي أدى

ببعض المفكرين والدارسين للفكر السياسي إلى اعتبار أن الفلسفة السياسية العربية الإسلامية توقفت بوفاة ابن خلدون[94] ــ وقد يكون ذلك على الأقل حتى بداية النهضة العربية ــ ونظرا لهذه الأهمية سنركز دراستنا له في هذه النقاط الآتية والمتعلقة بفكره السياسي بشكل عام .

أولا : النزعة العلمية في فكر ابن خلدون السياسي :

إذا كان ابن خلدون جعل من العمران البشري محور اهتمامه ومادة دراسته ، فإنه كان يرى أن هذا العمران قابل للدراسة والبحث العلمي، رغم أن ظواهره المختلفة من سياسية واقتصادية ، وثقافية ، لا تثبت على حال معين ،وإنما هي متغيرة باستمرار على اعتبار أنها تتعلق بالإنسان وبطبيعته ككائن متغير ، فكان ينبغي بناء على ذلك في دراسة العمران من النظر إلى طبيعته : ((من الأحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال))[95] ، وهذه التغيرات لا تتعلق بأمة معينة ، وبدولة معينة ، وإنما هي تشمل العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم التي لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، مثل حالة الشخص ، حيث يقول ابن خلدون :وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار،فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول .

وعلى هذا الأساس كانت اهتمامات ابن خلدون منصبة على الأسباب والعلل والدواعي المؤدية إلى الظواهر الاجتماعية ، ذواتا كانت أو أفعالا[96] ، ويربط بين الأسباب والمسببات ،وهذا الربط هو الذي يؤسس العلم الحق ، ومن ذلك كانت المقدمة كما يقول جورج لا بيكا تحدد منهجا يطمح إلى تفسير الحضارة (العمران) بوصفه كلا ، ويرسم منهج العلم الجديد لنفسه حقلا تطبيقيا

يحدده ترتيب مفهوم[97] وكان بناء على ذلك ينتقد ممن سبقوه وخصوصا المؤرخين في دراستهم للظواهر الاجتماعية التي تشكل موضوعا للدراسة بعلم قائم بذاته ، إذ يقول بشأنه : ((وكأن هذا علم مستقل بذاته ، فإنه ذو موضوع وهو العمـــران البشري والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه مـــن العـــوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى .وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا))[98] ، وهذا العلم من حيث موضوعه هو " العمران البشري " أو وقـــائع الحضارة، هو علم قائم منذ بدء الخليقة ، ومستقل بنفسه ، بينما ما لم يكن معروفا وحديدا قبل ابن خلدون هو المنهج الذي يُعتمد لدراسة هذا العلم ،ومن ذلك يقول ابن خلدون: ((وبعد أن استوفيت علاجه وأنرت مشكاته للمستبصرين وأذكيـت سراجه ، وأوضحت بين العلوم طريق منهاجه ، وأوســعت في فضـــاء المعـــارف نطاقه))[99] ، وكان المنهج الذي استند إليه ابن خلدون في دراساته هـــو المنـــهج العلمي التجريبي الذي يعود فيه إلى الأشياء الجسمانية ذاتها وإلى البحث في عللـــها وأسبابها ويظهر ذلك في موقفه من المنهج الذي كان يعتمد فيه على الأقيسة المنطقية في دراسة الموجودات ، حيث قال : ((فأما البراهين التي يزعمونها على مدعيا تهـم في الموجودات ، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة وغير وافيـــة بالغرض ، أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجـه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة ـــ كما في زعمهم ـــ وبين ما في الخارج غير يقيني ، لأن تلك أحكام ذهنية كلها عامـة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها))[100] ، وما ينطبق على الموجـــودات ينطبق على الاجتماع الإنساني ، فالمعرفة المبنية على المنطق الصوري لا تفيد معرفـة علمية حقيقية ولا علما حقيقيا ، لأنها بحكم تجريدها بعيدة عن الواقع المشـــخص المحسوس .

بينما المعرفة الحقيقية التي تثير ابتهاجا في النفس فهي المعرفة الحسية ، حيث يقول ابن خلدون أن : ((كل مدرك فله ابتهاج بما يدركه ، واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات ، فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ))[101] ، ولذلك كان المنهج العام الذي استند عليه في دراساته لهذا العلم كما يقول حسن الساعاتي ينقسم إلى قسمين[102]: قسم خاص بقواعد عامة ، متمثلة في التزود بالعلم ، ومعرفة طبائع العمران ، والتشكك ، والموضوعية ، والحيطة عند التعميم ، لأن الأخطاء الواقعة في الدراسات السابقة عند لا تعود في رأيه إلى أسباب نفسية ، أو إلى نقص في المعلومات ، ولكنها تعود إلى الجهل الخطير[103] الذي يؤدي إلى استحالة الوصول إلى كنه أسباب الظاهرة ،وفي ذلك يقول ابن خلدون : ((يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ، في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ... والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل خبره))[104] ، أي أن الباحث هنا مطالب بمعرفة كل الأسباب المحيطة بالظاهرة المؤدية إلى حدوثها ، وإمكانية التوقع بتكرارها.

أما القسم الثاني ، فمتعلق بقواعد خاصة ، مشتملة على كل الوسائل العلمية التي يستخدمها الباحث للقيام بإنجاز ما يفرضه عليه البحث العلمي ،وتتمثل هذه القواعد في التأمل والاستقراء ، والتحقيق العقلي ، والتحقيق الحسي ، وسؤال الخبراء ، والمقارنة ، والتجربة ، والنظر في الحوادث في إطارها الزماني ، ومن ثم فإن ابن خلدون كانت دراسته واقعية ، لم تعتمد على تجريدات مطلقة ، بل بحث عن

الأسباب الفعلية والواقعية الكامنة وراء مختلف الظواهر المتكررة فعلا في عدة مناسبات ، وكان بذلك يرفض صراحة تفسير الظواهر بالعلل والأسباب الغائية ، وبذلك استطاع أن يسمو بالتاريخ من مجرد ظاهرة دورية ، إلى اعتباره ظاهرة متكررة في اطراد مستمر ، تمر عبر مراحل فتوة ، ونضج ثم انحدار [105] ، وهو مستقل ومتره عن كل عملية نفعية ،رغم أنه صراع من أجل لبقاء ، وصراع مع الطبيعة قبل أن يكون تحقق لوحي روحي ، وهذا الوصف للتاريخ كما يقول جورج لابيكا لم يستطع امتلاكه حتى ذلك الحين كونه كان ملحقا بفنون معيارية،وبمجرد تدوين حدثي،و لم يصنف ضمن العلوم سواء عند القدماء يونان كانوا أو مسلمين [106] .

كان ابن خلدون بناء على ذلك يعتبر أن الأداة الموصلة إلى المعرفة هي الملاحظة والمشاهدة ، بينما تنظيم تلك المعرفة يمكن أن يقوم على المنطق ، لأن هذا الأخير هو ميزان لتصحيح العلم وليس وسيلة لكسبه ومن ثمة فهو لا يولد معرفة جديدة ما لم تكن مقدماتها نابعة من شواهد حسية التي هي أساس العلم الجديد، فالمنطق هو عملية تحليلية أي أن نتائجه متضمنة في مقدماته لا تفيد جديدا عكس العلم الذي هو عملية تركيبية تفيد نتائج جديدة [107] ،وهذه الرؤية كشف لنا ابن خلدون عن القواعد العلمية الصحيحة المتحكمة في صيرورة العمران البشري من تطور وتقدم في حياته وفي نظمه قبل أن تكتشف هذه القواعد من الأوروبيين في العصور المتأخرة عن عصره .

ويبين لنا ابن خلدون الطريقة التي سلكها في دراسته والنتائج التي توصل إليها حين يقول :((لم أترك شيئا في أولية الأجيال والدول ... وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل ، وما يعرض في العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ،وأحوال

متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبت جمله ، وأوضحت براهينه وعلله))[108] ، يعني هذا أنه طبق الطريقة العلمية الاستقرائية حتى على دراسة تاريخ الإنسانية وتراثها ، هذه النزعة التي أصبحت تشكل هاجس كل الدراسات الحديثة والمعاصرة ، وبهذا المنهج استطاع ابن خلدون التوصل إلى أن علم العمران ضروري لفحص الأخبار التاريخية وغربلتها وتعليل الواقعات التاريخية تعليلا مرضيا[109] .

ثانيا :ضرورة الاجتماع الإنساني و نشأة العمران :

إن اجتماعية الإنسان السياسية ضرورة طبيعية تفرضها ضرورات حياته ، وأن هذه الاجتماعية هي التي تشكل مجموعة القيم والقواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد المجتمع لتنظيم شؤونهم الخاصة والعامة ، وهذه هي التي تستوجب من الإنسان التعاون مع غيره من بني جنسه لتحقيق تلك الضرورات، ولا يتم ذلك إلا في إطار الدولة، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون :((الإنسان مدني بالطبع أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدنية [...] وهو معنى العمران، وبيانه، إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاءها، إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجاته من ذلك الغذاء، [...] فلا بد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوة له ولهم))[110] .

يتضح من هذا النص أن اجتماعية الإنسان السياسية تهدف إلى تحقيق حاجاته البيولوجية المتمثلة في الغذاء، والتي لا يستطيع تحقيقها منفردا، وهي ضرورية لحياة الإنسان، فلا يمكن أن يستمر ويبقى بدون تحقيقها، وهذا ما يتطلب منه التعاون والتفاعل والتبادل وتقسيم المهام والوظائف لتحقيق هذه الحاجات، وإذا اعتبرنا مع ابن خلدون أن هذا هو سبب الاجتماع السياسي للبشر ، فمعنى ذلك

أن حياته السياسية المجسدة في الدولة هي عبارة عن عارض سياسي نـــاتج عـــن الخصائص الحيوانية والظروف الطبيعية، وما حصل من الخيرات في البـــدء [111] ، غير أن واقع الحياة الاجتماعية والسياسية ومظاهرها مخالفة لذلك لأنهـــا لا تســـير بصورة اعتباطية ، وإنما هي تسير حسب طبائع معينة وســـنن محـــدودة لا تحيـــد عنها [112] ،ينبيها الإنسان لذاته لكي يطور بها جميع مظاهر حياته ، ويسعى دائمـــا إلى معرفة هذه السنن والقوانين ، وهذا ما صرح به ابن خلدون نفسه حين قـــال : ((من خواص النفوس البشرية التشوق إلى عواقب أمورهم ، وعلم ما سيحدث لهم من حياة وموت وخير وشر ، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيـــا ، ومعرفة مدد الدول وبقائها ، فالتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها)) [113]

وهنا يتجاوز ابن خلدون الحاجات البيولوجية وبالتالي يخرج مـــن النفـــق الأول الذي رسمه للوجود الإنساني، حيث أنه يربط الاجتماع الإنساني بـــالعمران الذي كان محور فكره، فتحقق الاجتماع معناه تجسيد العمران الإنساني الذي يتمثل في صفات الحياة التي يعيشها الإنسان من أخلاق ،وعادات ،وقيم ، وعلوم وفنون ، ومسكن ، ودين ، وقوة وضعف، وهنا تصبح العلاقة جوهرية بـــين الاجتمـــاع الإنساني وعلم العمران، الذي هو صفة إنسانية ،وهذه العلاقة تستلزم تنظيمـــا أو مجموعة من الأدوات والإمدادات المؤسسية [114] ،ومن هنا يصبح هذا العلم مستقل بذاته ، وله موضوعا خاصا به يتميز به عن سائر العلوم ، ومـــن ثم يقـــول ابـــن خلدون بشأن هذا العلم ، أنه علم مستنبط النشأة لم يصل إليه أحد مـــن الخليفـــة ذلك أنه : ((خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، ومـــا يعـــرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال: مثل التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصنـــاف التغلبات للبشر على بعضهم بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها،

وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم، وسائر مـــا يحدث مـــن ذلك العمران بطبيعته من الأحوال))[115] .

فالاجتماع الإنساني عندئذ لا يتحقق إلا في ظل علم العمران، وهو أســاس تنظيمه وتنظيم ما يتبعه من مهام وأعمال، لأن الاجتماع البشري حتى وإن كـــان طبيعيا فهو غير قادر على تنظيم ذاته، ولذلك لابد من علم ينظمه ويوجهه، وذلك هو علم العمران، وهنا تتضح العبقرية الخلدونية في إدراك العلاقـــات الســـببية في عناصر الوجود، وكيفية تناسقها وترابطها، فهو لا يدرك العناصر متصلة كما فعل أسلافه من المسلمين من قبل، وإنما يربطها بعوامل وأسباب هي ضرورة وجودهـــا واستمرارها وهذه عناصر جديدة في الفكر الخلدوني ، لم يقف عليها ممن سبقوه وهي التي يشير إليها مرارا في المقدمة.

وابن خلدون لا يتوقف عند هذا الحد فحسب بل أضـــاف أشـــياء أخـــرى جديدة إلى الاجتماع البشري من حيث الهدف والوظيفة والحركة والصيرورة عـن السابقين عنه لأن تفكيره لم يتغذ فقط من الكتب والمؤلفات، والدراسات، بل أيضا من ممارساته السياسية المختلفة والمتقلبة ، التي حاول مـــن خلالهـــا تبيـــان البـــنى الاجتماعية للمغرب العربي على وجه الخصوص، ومن ذلك فهو جديـــر بتفســـير التقلب السياسي الذي اختبره[116] .

ويضيف ابن خلدون هنا إلى أن سبب الاجتماع البشـــري لا يعـــود إلى حاجة الإنسان لغيره في تحقيق الغذاء باعتباره من أهم حيويات الوجود فحســـب، وإنما هو محتاج إلى غيره من البشر لأنه مهدد في هذه الحياة عن البقاء أو الاستمرار، وهذا التهديد قد يأتيه من أبناء جنسه أو المحيط المتواجد فيه، وهذا الوضع يتطلـــب المدافعة التي لا تتحقق إلا باجتماعه مع غيره من أبناء جنسه، حيث يقـــول ابـــن خلدون :((وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة

بعضهم مع بعض ، لتحقيق الأمن المشترك بينهم الذي يضمن لهم جميعا البقاء والاستمرار ، ويزيل عنهم كل خطر .

ثالثا:علم العمران وأنواعه :

إن ابن خلدون جعل من المجتمع الإنساني كله مادة لدراسته وتحليله وتأمله ، وتتبع مختلف الظاهر المحيطة به ومدى تأثيرها في حركيته وصيرورته منذ نشأته الأولى في مرحلة البداوة إلى وصوله إلى مرحلة الحضارة ، وما يتبع ذلك من تغيرات على جميع أنماط حياته وسلوكا ته ،ورغم تعقيدات كلمة العمران عند ابن خلدون إلا أنها تعني عموما الجماعة التي عمرت مكانا ما ، أي سكنته واستوطنته ، فهي عندئذ تعني مفهوما جغرافيا وديمغرافيا ، أو بعبارة أخرى الأرض المسكونة ، التي تحدث فيها النشاطات الاجتماعية ، والسياسية ، والثقافية ، أي مجمل الظاهرات الإنسانية [118] ، الدالة على فاعليته في المحيط والأشياء ، وقدرته على تكييفها وفقا لحاجاته ، ولنمط حياته ، وإجمالا فهي ما يستطيع صنعه من حضارة.

ومما سبق فإن علم العمران كما حدده ابن خلدون هو العلم الذي يبحث في جميع أنماط التجمعات السكانية من بدوية وحضرية ،أو بعبارة أخرى هو العلم الذي يشكل موضوعا لعلم التاريخ ، ولذلك فلا يمكن للتاريخ أن يستغني عن موضوعه [119] ،ولدراسة هذا العمران وتتبع مساره يبدأ فيه ابن خلدون من أول مظاهره وهي الاجتماع أو العمران البدوي مبرزا خصائصه العامة ، وما يلحقه لذاته بمقتضى طبيعته الخاصة، منتقلا بعد ذلك إلى العمران الحضري وخصائصه ومظاهر تشكله، متبعا في صيرورة الانتقال المنهج العلمي الذي يعتمد على الاستقراء التاريخي التطبيقي الذي وصف من خلاله الواقعات والظواهر الاجتماعية كما هي، وكما تجري وتحدث وفق تطورها التاريخي ، وفي هذا الانتقال ، وبهذا المنهج يكتشف ابن خلدون علمه الجديد ، الذي يقول بشأنه : ((واعلم أن الكلام

لذاته بمقتضى طبيعته الخاصة، منتقلا بعد ذلك إلى العمران الحضري وخصائصه ومظاهر تشكله، متبعا في صيرورة الانتقال المنهج العلمي الذي يعتمد على الاستقراء التاريخي التطبيقي الذي وصف من خلاله الواقعات والظواهر الاجتماعية كما هي، وكما تجري وتحدث وفق تطورها التاريخي ، وفي هذا الانتقال ، وهذا المنهج يكتشف ابن خلدون علمه الجديد ، الذي يقول بشأنه : ((واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص . وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية (...) ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه))[120] ، من هذا يصبح هذا العلم متميزا عن العلوم المتداولة والقريبة منه كالمنطق الذي هو منهج للمعرفة ــ كما بينا من قبل ــ أكثر منه موضوعا لها ،فعلم الخطابة الذي هو جزء من المنطق وظيفته هي استمالة الجمهور إلى رأي معين أو صدهم عنه ، وفائدته تكمن في التأثير على هذه الجماعة أوتلك ، فهو علم اقناعي ، والإقناع لا يتطلب بالضرورة دراسة الواقعات الاجتماعية دراسة موضوعية ، تسمح باستنتاجات علمية ، وكذلك بالنسبة للعلم المدني أو علم السياسة الذي يدرس جوانب جزئية من الظاهرة العمرانية ، ويتعلق بما يجب أن تكون عليه ، ولا ينظر إليها كما هي بعللها وأسبابها ، أي أن هذا العلم بدوره لا يرتكز على البحث الوضعي الموضوعي الذي تكون أحكامه برهانية محققة وقائمة على أسس متينة ،وعموما فهما علمين يهدفان إلى منفعة خاصة ، أكثر منها عامة ، بينما علم العمران هو وحده القادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الإرشاد في مجال العمل السياسي[121] .

وقد ميز ابن خلدون بين نوعين من العمران : البدوي والحضري ، مرتبين بحسب الوجود والأسبقية، وهما عنده لا يمثلان صورة للتعارض ، وإنما يمثلان نموذجا للتطور الحضاري المرتبط بالمجتمع وظواهره ، السياسية ، والنفسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، مما يجعله قابلا للدراسة والبحث والتفسير، فهما عنده عندئذ ظاهرتان من ظواهر العمران ، ولكنهما يرتبطان بعمر لا يتجاوزانه ، حيث يقول ابن خلدون : ((إن العمران كله من بداوة وحضارة ، وملك وسوقة ، له عمر محسوس)) ، وعمره يرتبط بنمو الحضارة وتطورها التي تكون هي آخر هذا العمر ، إذ أن الحضارة في العمران غاية لا مزيد وراءها [122].

1 ــ العمران البدوي :

وهو المرحلة الأصلية في كل تجمع بشري ، ولذلك فهو المرحلة التي تسبق مرحلة الحضارة ، وهو مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية لابد من المرور بها ، ومن ذلك يقول ابن خلدون أن :((البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ، ولا تنتهي إلى الترف والكمال إلا إذا كان الضروري حاصلا ، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة (...) ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه (...) وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها))[123]، والعمران البدوي يتميز عن العمران الحضري الذي يليه بمجموعة من الصفات والخصائص منها :

ــ أن معاش البدو قائم على توفير الحاجات الضرورية من مأكل ومشرب وملبس ، ومسكن ، فبيوتهم من الوبر والشعر والشجر ،أو من الطين والحجارة ، والمغلور والكهوف ، أما طعامهم فيتسم بالبساطة ولا يخضع لتصنيع إلا ما مسته النار ، ولذلك تقتضي الحياة البدوية أن يعيش أفرادها في صراع دائم ومستمر مع الظروف الطبيعية ، وهذا ما يتسبب في تباعدهم من حيث السكن والإقامة ، وإن كانت

بينهم روابط فإنها لا تعدو أن تكون روابط أسرية قائمة على التعـــاون لا علـــى الاستغلال .

ـــ إن الطابع الاقتصادي للبدو يختلف حسب ابن خلدون باختلاف بيئتهم فمنـــهم من يعيش على الفلاحة من زراعة وغراسة ، ومنهم من يعيش على تربية الأنعام من غنم وبقر ونحل ، وغيرهم ،ويتميز عيشهم بالتقشف والشظف ، وذلـــك ممـــا لا يسمح لهم بأي فائض في الإنتاج يمكن توظيفه ، فهو كما يقول عبد المجيد مزيـــان إنتاج خاضع لصدف الطبيعة [124] ،أما الوسائل الاقتصادية في الإنتاج فهي وسائل بدائية بسيطة

ـــ الطابع العمراني بسيط جدا لا يعرف التخطيط .

ـــ اقتصاد البادية هو نشاط بشري يؤدي إلى تلبية الحاجات البسيطة [125] .

ـــ إن أهل البادية ورغم خشونتهم في العيش والتوحش في الحياة إلا أنهم أقرب إلى الخير وأدنى للشجاعة ، وأخلاقهم مستقيمة بعيدة عن الانحراف ، وأذهانهم ثاقبة في المعارف والإدراكات لصفائها ونقائها ، وروحهم المعنوية عالية ، ســـواء علـــى مستوى الفرد أو الجماعة .

هذه أهم خصائص المرحلة البدوية من الناحية الاقتصادية ، أما من الناحية السياسية فنظرا لطبيعة المرحلة فإن الجماعة السياسية مكونة من القبيلة ، وكل قبيلة ترتبط بالسلطة السياسية بعلاقات النسب ، فرئيس القبيلة هو الذي يجسد التضـــامن القائم على عصبية القرابة ، ومن ثم تتشكل قوة العصبية التي تمارس بها السلطة على باقي العصبيات بما تتوفر عليه من قوة مادية وأخلاقية ، ومن ذلـــك يقـــول ابـــن خلدون أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب : ((وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ، ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها . فإذا وجب ذلـــك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليـــهم ،

إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى الناولة عن عصائبهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة))[126] ، ومن ثم فإن البدو هم وحدهم القادرون على تأسيس الدول وإقامتها ، بسبب ما يتوفرون عليه من وحدة وتلاحم ، وثقة في أنفسهم يعتمدون عليها ، في تأسيس دولتهم وفي المدافعة عنها ، إذ لا يوكلون هذا الأمر لغيرهم لقدرتهم على تنفيذ فعلهم، فهم كما يقول ابن خلدون : ((قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يوكلونها إلى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائما يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ... واثقين بأنفسهم ، قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع ، أو استنفرهم صارخ))[127] .

وعندما يؤسسون الدولة ، ويصبحون يعيشون على ما تقدمه لهم السلطة السياسية التي بنوها ، يشعرون بالرفاهية ، ويستمرون في البحث عنها ، وعندما تتحقق لهم تتحول حياتهم من حياة الكد والجد ، إلى حياة الرخاء والاسترخاء ، فتتحول حياتهم من نمطها البدوي إلى النمط الحضري ، وهنا تصبح تجليات البدوي هي في نمط عيشه وفي سلوكه وأخلاقه ، ولا شيء سواها يحدده ، وهو دائما يسعى إلى تغيير هذا النمط المظهري ، أو بعبارة أخرى أن حياتهم هي دائما في حركة ديناميكية تسعى إلى تجاوز نفسها، ولا يمكن أن يحدث لها ذلك إلا بتوسط الملك باني الحضارة ، بمعنى المدينة والسلطة السياسية معا[128] .

2 ــ العمران الحضري :

فهو المرحلة التي تلي المرحلة البدوية بعد أن يمر بمراحل مختلفة تأخذ أزمانا وأجيالا ، وسمي سكانها بالحضر لأنهم يسكنون المدن والأمصار ، وهم أصل من البدو حيث يقول ابن خلدون :((فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار لها . كما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة الذي

هو متأخر عن عوائد الضرورة المعاشية ، والله أعلم))[129] ، لكن تطـــور نمـــط معيشتهم واتساعه ونمو ثروتهم التي يعتمدون فيها على الصنائع المختلفة ، وكذلـك على التجارة ،التي تدر عليهم الشيء الكثير هو الـــذي يـــؤدي بهـــم إلى الدعـــة والسكون ، لأن من تكثر ثروتهم هم الذين يحبون الانتقال إلى الحضر حيث تكـون الراحة والتمتع بملاذ الثروة العظيمة ، أي أن أحوال الحضارة ناشئة عـــن أحـــوال البداوة ،حيث يقول ابن خلدون : ((ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش ، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا في الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس ، والتأنق فيـها ، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضـــر ... فيتخـــذون القصـــور والمنازل ، ويجرون فيها المياه ، ويعالون في صرحها ، ويبـــــالغون في تنجيدهـــا ، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء هم الحضر ، ومعناه الحاضرون ، أهل الأمصار والبلدان))[130] .

كما يحدث على مستوى الممارسة السياسية أن تؤدي هـــذه المرحلـــة إلى النفوذ بالحكم والانفراد به ، بعد أن كان مشتركا في المرحلة الأولى ، وينتقل بـــه صاحبه من البادية إلى الحضر حيث يعتمد فيه على عصبية ضعيفة ، لكنـــه يتمتـــع بالحكم وبثمرات الملك وحده[131] ، وفي هذه المرحلة تتأسس الدولـــة ، وتوجـــد حياة سياسية في شكل مؤسسات خلفا لعلاقة النسب التي تربط أفراد المجتمـــع في مرحلة البداوة ، ومن ثم تزول روابط العصبية بينهم فيتحولوا إلى كســـالى جبنـــاء قلقين على راحتهم ، ضعفاء مشتتين لا يقدرون على الوقوف في وجه العصبيـــات المترصدة لدولتهم ، فلا يقدرون على حمايتها .

ويحدث في هذه المرحلة واقع حضاري متميز بخصائصه المتمثلة أساســـا في الاهتمام بالكماليات والتفنن في الأعمال العلمية والصناعية ، وكذا يحدث تشـــلبك

على مستوى العلاقات الاجتماعية نتيجة اتساع نطاق المجتمع ، وكثرة عـــــدده ، وكل ذلك يؤدي بهم إلى الانحطاط والانهيار ، سواء للأسباب الاقتصاديـــة الـــتي ذكرناها ، أو لأسباب سياسية وخلقية ، واجتماعية ، والتي يقول ابـــن خلـــدون بشأنها أن : ((الحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته ، إما عجزا لما حصل له مـــن الدعة ، أو ترفعا لما حصل له من المربى في النعيم والترف ، كلا الأمرين ذميـــم ، وكذلك لا يقدر على دفع المضار ... والحضري بما قد فقد من خلـــق البـــأس بالترف والمربى في قهر التأديب والتعليم ، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافـــع عنه))[132] .

وأهم ما ينسبه ابن خلدون لأهل العمران الحضري هي تلـــك الصفـــات اللاأخلاقية التي تتكون فيهم بفعل الحضارة والتمدن ، ومن ضمن ما يصفهم بـــه أنهم : ((أجر ياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والســـرقة والفجـــور في الإيمان والرياء في البياعات ، ثم تجدهم ـــ لكثرة الشهوات والملاذ الناشـــئة عـــن الترف ـــ أبصر بطرق الفسق ومذاهبه ، والمجاهرة به وبدواعيه ، واطّراح الحشـمة في الخوض فيه ... وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة ، يدفعون بذلك ما عســـاه ينالهم من القهر ، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ، حتى يصير ذلـــك عادة وخلقا لأكثرهم))[133] ، وإذا اتصف سكان العمران الحضري بهذه الصفـلت فإنهم لا يكونون سببا في زوال الحضارة فحسب ، وإنما كما يذهب ابن خلـــدون إلى أنهم يفقدون إنسانيتهم ويصيرون مضرة على العمران بصفة عامة ، لذلك يقول ابن خلدون : ((واعتبر ذلك في الحيوانات العجم (...) إذ زال توحشها بمخالطة الآدميين ، وأخصب عيشها ، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة ، حـــتى في مشيتها وحسن أدبها ، وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف ، وسببه أن تكوّن السجايا والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد))[134] .

رابعا :الوازع والحضارة :

يعتبر ابن خلدون أن وجود الوازع في الحياة الإنسانية ضرورة تفرضـــها طبيعة هذه الحياة نفسها ، لأن هذا الكائن مجبول بالفطرة على الخير والشر معـــا ، على التعاون والعدوان ، على الصراع والتنافس ، ولحفظ هذه الحياة وضمان بقـاء استمرار النوع الإنساني ، وتحقيق التعاون ، وكبح العدوان الحاصل بين البشر الذي يؤدي إلى الظلم والتقاتل والتنازع، مما يخلق حياة مليئة بالفوضى والاضطراب،كان لابد من وجود "وازع " يحقق ذلك ، إذ يقول ابن خلدون : ((فمن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتـدت يده إلى أخذه ، إلى أن يصده وازع)) ، وكذلك فإن : ((الآدميـــين بالطبيعـة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض))[135]

ولكن كما يقول الجابري[136] ، هل يعني ابن خلدون بالوازع السلطة السياســية المادية التي تتمثل في الدولة وأجهزتها ، أم أنه يعني به السلطة المعنوية التي يمارســها بعض الأفراد على بعض في حالات معينة ؟.

إن ابن خلدون يركز على الوازع في الحيـــاة الاجتماعيـة في شـكلين أساسيين: مادي ، ومعنوي ، فالمادي هو الذي يتمثل في الممارسة القائمـة علـى القوة والغلبة ، والقهر والتسلط ، أما المعنوية فهي الخاضعة إما لسلطة مجتمع القبيلة الذي يلتزم فيه كل فرد بمجموعة من الالتزامات تشكل وازعا ، ويصبح كسـلطة اجتماعية يمارس على كل فرد في المجتمع ، يستمد سلطته من خصـائص الحيـاة الإجتماعية السائدة ، وهناك وازع معنوي آخر ولكنه لا يمثل نفس القوة التي يمثلها الأول ، ولكن له تأثير على الحياة الإجتماعية ، ويتمثل هذا في الوازع الأخلاقي أو الديني ، فهو وإن لم تكن له قوة الردع فإن له أهمية في تقوية الروابط الإجتماعية .

ولكن ما هي أهمية الوازع بصفة عامة على مستوى تطور الحياة الإنسانية إنه في النهاية هو الذي يحقق للمجتمع الحضارة التي هي غايته القصوى ويتجاوز فيها الضروري من المعاش ،فالوازع هنا ليس عملية إكراهية تعسفية ، وإنما هو عملية تقود إلى تحقيق المصلحة العامة ، التي لا يمكن أن تكون إلا عن طريق توجيه الإنسان إلى الرقي والتقدم الحضاري ، ويصبح بذلك الوازع نفعي خيري[137] ، يقود إلى الحضارة التي هي : ((التفنن في الترف واستجادة أحواله ، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه ، كالصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ، ولسائر أحوال المنزل ، وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها))[138] .

وعلى هذا فإن غاية الحضارة أو الاجتماع السياسي من وجهة نظر ابن خلدون يكون نتيجة سببين رئيسيين، هما الضرورة البيولوجية الاقتصادية والضرورة الدفاعية الأمنية، اللذان يدفعان الإنسان إلى الاستئناس والتجمع من أجل المحافظة على البقاء والاستمرار.

وهذا التأكيد من ابن خلدون على هذين المبدأين ليس معناه أن وجهته وجهة مادية، كما تدعي بعض الدراسات الإيديولوجية لفكرها[139] التي حاولت توجيهه إلى وجهة لم يكن يهدف إليها، وقولته ما لم يقل، وحملته ما لم يحتمل، لأن ابن خلدون يخلص من أفكاره إلى أن الهدف من الاجتماع الإنساني كله هو تجسيد للغاية التي خلق من أجلها الإنسان وهي استخلافه في الأرض وتعميرها .

وهذا هو أساس العمران الخلدوني الذي يصبح في علاقة جوهرية وقانونية، بينه وبين الاجتماع البشري أو الإنساني الذي ينتظم في صورة مدنية أو سياسية تشكل ما يعرف بالمجتمع المدني المتكامل الذي تبلغ فيه الدولة " الوازع " قمتها الحضارية التي تتجاوز فيها تحقيق الحاجات البيولوجية إلى البناء المعرفي

النظري[140] الذي تتولد عنه جميع العلوم النظرية التي هي أسمى مراحل الكينونة الإنسانية ، ومن ثم فإن الدولة أو الملك " الوازع " بالنسبة للعمران هو بمثابة الصورة للمادة : ((وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها ، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع))[141]

إن الحضارة التي يخلقها " الوازع" تحدث في حقيقة الأمر بعد الاكتفاء الذي يحققه الإنسان لنفسه في جميع جوانب حياته ، أي عندما يصبح يتفنن في صور حياته وأنماطها ، ولذلك فإن الحضارة ما هي إلا مرحلة متأخرة عن المرحلة الطبيعية الأولى المتمثلة في البداوة وتكون غايتها،إذ أنه إذا حصل لأهل العمران الترف والنعمة دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها ، فالحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران.

أما إذا انقرضت الدولة " الوازع " في مجتمع ما تراجعت فيه الصور الحضارية التي تعبر عن الماهية الإنسانية ، ولكن هذا التفاعل الإنساني في ظل الدولة لا يتم في كل الحالات في إطار إنساني أخلاقي، وإنما قد تتبعه أفعال وأعمال لا أخلاقية تؤدي إلى التنازع والتقاتل والتناحر بين أفراد المجتمع، لما في طبائع البشر من صور حيوانية، وهذا التنازع والتقاتل مبعثه روح الطموح والظلم والعدوان المتأصل في طبيعة الإنسان، وهذا ما يؤدي بالضرورة للحفاظ على الاجتماع الإنساني،إلى ضرورة وجود وازع يدفع بعضهم عن بعض ((لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع

عدوان بعضهم عن بعض ... فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان))[142]

إننا إذا تفحصنا نصوص ابن خلدون سواء في هذا النص أو غيره من النصوص يمكننا القول أن الرجل كان يهدف في مسعاه الفكري لا إلى تبيان الظواهر والعوامل المشكلة لحياتنا الإنسانية فحسب، وإنما كان يهدف إلى وضعنا أمام ما يحيط بنا وما يشكل هويتنا ووجودنا لكي نقف عليه من جهة ، ومن جهة أخرى نحاول تكييفه مع حياتنا الإنسانية المتميزة ، إنه يعطينا الأداة المتضمنة في ذاتها الوسيلة التي نحافظ بواسطتها على الدولة " الوازع " التي هي مصدر إنسانية الإنسان كما هي مصدر عمرانه وحضارته ، إنها هي فاعلية الإنسان في التاريخ ، أو هي التاريخ الذي يضمن استمرارية الإنسان .

إن فاعلية الإنسان من هذا المنظور لا يمكن أن تتوقف عند حد ولا يمكن أن تؤثر على وجود الدولة التي تمارس فيها هذه الفاعلية أو بعبارة أخرى أن ما كان ابن خلدون يعتبره الحد النهائي للدولة عندما تصل هذه الفاعلية إلى حدها الأقصى " الحضارة " أي زوالها ، إن هذا من وجهة نظرنا لا يرتبط بقانون سببي كالقانون الطبيعي أو البيولوجي[143] ،وإنما يرتبط بالممارسة الإنسانية ذاتها المتمثلة في مجموعة القيم الأخلاقية المشكلة للحياة فهي وحدها المسؤولة عن الاستمرارية والوجود ، وعن الزوال والاندثار ، إذ قد تصل أمة ما إلى قمة الحضارة ولكنها تدوم وتستمر إذا عرفت كيف تكيف قيمها الأخلاقية مع متطلبات الحياة ، وما الحضارات المعاصرة إلا أكبر شاهد على ذلك .

خامسا :العصبية وعلاقتها بالحكم السياسي :

1 ــ مفهوم العصبية :

تشكل العصبية عند ابن خلدون أهمية أساسية في نظرية العمران ، لذلك أولاها أهمية بالغة ، وخصص لها مجالا كبيرا في مقدمته ، و كانت مجالا لكثير من التعريفات والمفاهيم ، كل واحد أخذها بمفهوم معين ، فمنهم من اعتبرها هي روح التكاتف الذي يظهر بين أفراد قبيلة ما أو طائفة معينة ، ومنهم من يعتبرها هي روح الجسد الذي يظهر بين الأشخاص المنتسبين إلى مهنة واحدة ، ومنهم من رآها هي الجبلة النفسية التي تبنى عليها كل الأجهزة السياسية ، والاجتماعية ، إلى غير ذلك من المفاهيم ، ولكنها عموما كما يقول محمد عابد الجابري رابطة سواء بين أفراد قبيلة ، أو جماعة بدوية ، وهذه الرابطة في مظهرها العام رابطة معنوية ، لا يظهر تشخيصها إلا في حالة التعصب[144] ، ولكن ليس التعصب بالمعنى اللغوي للكلمة ، وإنما هو الذي يؤدي إلى بناء تكوين اجتماعي متماسك[145] تظهر من خلاله الفاعلية السياسية ، وابن خلدون كان واضحا في معناه لها ، حيث كان يعتبرها هي الالتحام بالنسب أو ما يكون في معناه ، كالحلف والولاء[146] ، وبهذا فالعصبية عنده ظاهرة اجتماعية طبيعية ناتجة عن الاستعداد الفطري المتمثل في القرابة الدموية التي تتولد عنها ظاهرة الحماية والمدافعة بين أفراد العصبية ، ومن ذلك فهي إحدى الخواص الذاتية في الاجتماع البشري، لأن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل ، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام ، فهي عندئذ رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معا ، تربط أفراد جماعة ما ربطا مستمرا ، يبرز هذا الربط ويشتد خصوصا عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد سواء كأفراد أو كجماعات[147] .

وعلى هذا الأساس كان ابن خلدون في تحليله للعصبية وكغيرهـــا مـــن المفاهيم الأخرى التي بنى عليها نظريته يجعل من الواقع المعاش مقياسا و استقصاء لها ، لذلك كان قد حدد لها ثلاثة عناصر أساسية تكون أبعادها المختلفة ، العنصـــر الأول هو العنصر البيئي أي أن العصبية لا تكون إلا في البدو أو المجتمعات البدوية ، التي تكون فيها الروابط قوية ، يذوب فيها الفرد داخل الجماعة التي ينتمي إليـــها ، والجماعة تتقمص الفرد وتحميه وتدافع عنه ، فالفرد البدوي إذا تعصب لعصبية فإنما يكون ذلك تعصبا لنفسه ، وكذلك فإن الجماعة عندما تهب لمناصرة أحد أفـــراد القبيلة فإنما تتعصب لنفسها ،ومن ثم فإنها بمثابة الوحدة الداخلية للجماعة تشكل لها الإرادة الجماعية ، أو القوة للحصول على السلطة أو خير الجماعة [148] ، وذلـــك لأن العصبية في البدو أشد وأقوى من أي مكان آخر [149] ،أما العنصر الثاني فـــهو العنصر الإحيائي وهو الذي يظهر في صورة اجتماعية وفيه يذب الرجل عن حـــرم صاحبه ، ويعمل على نصره [150] ، أما العنصر الثالث فهو العنصر المتعلق بالجـــانب الاقتصادي والسياسي ، وفيه يستلزم إنكار مبدأ المساواة بـــين أفـــراد القبيلـــة ، وإخضاع أفراد الجماعة لنظام تسلسلي يبرز العصبية ، وفي هذا النظام يظهر الزعيم في القبيلة الذي ينظر إليه نظرة إعجاب وتقدير ، وتكون له الصلاحيات المطلقـــة في تسيير شؤون القبيلة وتحقيق وحدتها وكينونتها ، وجاعلا من العصبية القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة ، سواء كانت مطالبة أو دفاعا [151]

2 ــ العصبية والحكم السياسي :

لم تكن العصبية عند ابن خلدون غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة لغايـــة أسمى منها وهي تأسيس الدولة عن طريق ما تتميز به من قوة ماديـــة ومعنويـــة ، ولذلك فهي عنده ليست رابطة بين أفراد جماعة ما ،وإنما هي تتجاوز ذلك لكونهـــا تعد عنده من العناصر المؤسسة للمجتمعات السياسية وخصوصا الدولة ، وهـــي

سابقة عنها ، فهي كما يقول "ايف لاكوست " سياسة ، لأنها قوة الواقع الـــذي يعبر عن قوة السلطة الضمنية والفعلية لعائلة كبيرة [152] ، ومن ثم فإن : ((الـــدولة بالحقيقة الفاعلة في مـــدة العمران إنما هي العصبية والشوكة)) [153] ، و عليه فـــإن العصبية هي التي تكوّن روح الجماعة والهدف المشترك بين أفرادهـــا ، وأن هـــذه الروح هي التي تشكل القوة في كل أمر يحمل عليه الناس ، ومادام الملك أو الدولـة من الأمور التي يحملون عليها كان لابد من وجود عصبية تكون غايتها الطبيعية هي الملك والسيادة والتوسع فيهما ،وذلك ليس من منطلق الاختيار وإنما من ضـــرورة الوجود ، فنتيجة للقوة والرهبة التي تتمتع بها العصبية تقود أصحابها إلى الرئاســـة ، ومن ذلك يقول ابن خلدون : ((ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب ، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها ، وتتم الرئاسة لأهلها)) [154] ، ولما كانت الرئاسة عند ابن خلدون سؤدد وصاحبـــها متبـــوع ، وليس له عليهم قهر وإلزام في أحكامه ، فإن غاية التغلب هي الملك الذي يكـــون الحكم فيه بالقهر والإلزام ،وهو الغاية التي تجري إليها العصبية .

وفي الملك يحكم الحاكم زمام الأمور بالقوة والقهر والتســـلط ، ومـــادام البشر محتاجون إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض بالقوة والقهر ، فلا بد أن يكون هذا الحاكم ذا عصبية قوية حتى تتم له الغلبة ، وبذلك يحصل الملك الـــذي يعتبره ابن خلدون : ((أمر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هـــي ســـؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في أحكامه ، وأما الملك فـــهو التغلـــب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها)) [155] ، ومـــن ثم فإن غاية التغلب الملكي غاية للعصبية التي هي سلطة سياسية تجعل مـــن قومهـــا رئيسا يكون هو صاحب الدولة المؤسسة .

ومن هنا فإن الحكم السياسي الذي تسعى العصبية إلى تجسيده لا يتم باختيار ، وإنما يتم بضرورة الوجود وترتيبه ، ومن ثم كان الملك صورة طبيعية للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع ، والوصول إليه لا يكون إلا بالعصبية التي تحميه وتدافع عنه ، كما تطالب به ، لأنه كما يقول ابن خلدون منصب شريف وملذوذ يشتمل على الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية ، والملاذ النفسية ، لذلك يقع عليه التنازع والتقاتل والحروب ، ولكن العصبية المصاحبة للملك والمؤسسة له قد تكون ضرورية في مرحلة التأسيس والتمهيد فقط ، أما إذا استقرت الدولة وتأسست فإنها قد تستغني عن العصبية ، وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في الفصل الذي عنونه في المقدمة بعنوان : ((قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية)) ،و((ذلك أنه إذا كان لعصبيته غلب كبير على الأمم والأجيال ، وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد))[156] .

والعصبية الحقة المؤسسة للدولة القوية ، ليست هي التي تبنى على أمور مادية بحتة ، وإنما هي التي تتحالف إما مع الأخلاق أو الدين ، أو مع دعوة من دعوات الحق ، ومن ثم فإنها تكون حائزة إلى جانب التفوق المادي ، كذلك على من سواها من العصبيات على الفضائل السياسية[157] ، المتمثلة في القيم الاجتماعية العامة الهادفة إلى تحقيق الخير العام ، واستمرار النوع الإنساني، لأن الحكم الأمثل عند ابن خلدون هو الذي يبنى على الرحمة والعطف والرفق بالرعايا ، لا الذي يبنى على البطش والقهر والتعسف، والاستبداد.

سادسا:السياسة العقلية :

يقرر ابن خلدون أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره ، ويقسم هذه السياسة إلى قسمين : سياسة عقلية ، وسياسة شرعية ، فالسياسة العقلية هي التي ينقاد إليها الناس بما يتوقعونه من ثواب الحاكم وعقابه لهم بعد

معرفته بمصالحهم ، وهي التي تكون أحكامها وقوانينها مفروضة وموضوعة من أكابر الدولة وعقلائها،أي أنها صناعة إنسانية، وليست مفروضة من عند الله ، حيث يقول : ((فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية))[158] ،وهذه السياسة نافعة في الدنيا فقط ، ولكنها تخرج البشر من حياتهم الحيوانية المتوحشة.

والسياسة العقلية حسب ابن خلدون هي التي تكون على وجهين[159] :

- أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص ، ويكون ذلك بناء على قوة شخصية الحاكم ، وصفاته الحميدة ، ومن ثم يكون متبوعا من طرف رعيته ، ولها الحق في مراقبته ومحاسبته على جميع ما يقوم به من أعمال وأفعال .

- ثانيهما يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة ، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا ، وهذه السياسة هي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر ، وإذا أصبح الحاكم في هذه السياسة لا يعود إلى الأمة في التشريعات ووضع القوانين ، ويصبح هو وحده مصدر التشريع لما يخدم مصالحه الذاتية مهملا للمصلحة العامة ، فإن هذه السياسة تتحول إلى سياسة استبدادية .

وما يشيد به ابن خلدون في السياسة العقلية هو ما كتبه طاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما[160] ، وفي ذلك قال ابن خلدون:((وحدث الإخباريون أن هذا الكتاب لما ظهر وشاع أمره أعجب به الناس واتصل بالمأمون ، فلما قرئ عليه،قال:ما أبقى أبو الطيب ، يعني طاهرا شيئا من أمور الدنيا والدين ، والتدبير والرأي والسياسة ، وصلاح الملك والرعية وحفظ السلطان وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة ، إلا وقد أحكمه وأوصى به ، ثم أمر المأمون فكتب به إلى جميع العمال في النواحي ليقتدوا به ، ويعملوا بما فيه ، هذا

أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة،والله يلهم من يشاء من عباده))[161] فـــهذا الخطاب في الواقع عبارة عن بيان سياسي من أروع ما ظهر في تاريخ السياسية عند البشر،حسب ابن خلدون،شمولا ومخاطبة لأسمى أهداف الاجتماع والسياسة[162]

وابن خلدون رغم إدراكه للأهمية التي تكتسيها السياسة العقليـــة إلا أنـــه يرفض الحكم الذي يقوم عليها لأنه يهتم بمصالح الناس الدنيوية فقط ، المستندة إلى النظر العقلي ، لأن ما كان بمقتضى : ((الحكمة السياسية، وما كان منه بمقتضـى السياسة وأحكامها من غير نظر الشرع فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نـــور الله ... وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط))[163] ، بينما الحياة الحقيقيـــة للإنسان ليست هذه فقط ، لأن : ((الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنهـــا كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء))

سابعا :السياسة الشرعية :

يرى ابن خلدون أن مصالح الناس وشؤونهم ليست دنيوية فحسب ، بـــل وأخروية ، وما يحملهم على هذه المصالح الأخروية هي السياسة الشرعية ، لأنـــه : ((وجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنيـــاهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام مقامهم وهـــم الخلفاء))[164] ،لأنه كما اتضح سابقا أن الناس في الاجتماع البشري أو العمـــران لابد لهم من وازع يرجعون إليه وأن هذا الوازع أو الحاكم إذا استمد أحكامه من شرع منزل من عند الله سميت سياسته بالسياسة الشرعية المنزهة عن كـــل خطـــأ وخطيئة ، وعليها ينقاد الناس في حياتهم إلى أحكامها ، التي تكون عـــن طريـــق الإقناع والاقتناع الذي لا يمارس فيها الحاكم قهرا وتسلطا على رعاياه ، ومـــن ثم تكون هذه السياسة "الدينية" أكمل من السياسة الأولى" العقلية"،رغم أن كليـــهما يهدف إلى حمل الكافة على نظام خلقي يتجاوزون من خلاله"ملكهم الطبيعي".

والحكم الذي يخضع فيه الناس إلى هذه السياسة هو حكم "الخلافة " في الأمة الإسلامية ،وهي تستهدف صلاح الناس في الدنيا والآخرة ، وفيها تكون السلطة سياسية ودينية معا، ويتبنى ابن خلدون من الناحية النظرية حكم الخلافة لأنه يراها هي : ((حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ،إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به))[165] ، فالشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرهم ،وأن أعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره[166]

وفي هذا الإطار ينحاز ابن خلدون كما يقول عبد الله شريط إلى الحكم الشرعي بالنسبة للمسلمين انحيازا واضحا لأن الحكم الشرعي يؤدي إلى إيقاظ الضمير الأخلاقي الذي يسميه ابن خلدون بالوازع الداخلي[167] .

فالخلافة أو السياسة الشرعية بهذا المنظور هي الحكم الذي يستمد قوانينه وأحكامه من الشرع ، ولذلك وجب على البشر التشبث بها والسير على طريقها لأنها هي وحدها القادرة على تحقيق النظام السياسي الأمثل بما تكفله من مساواة وعدل ، وابتعاد عن القهر والظلم والاستبداد[168] ، والالتزام عندئذ بما هو النابع من ذاتية الإنسان ، عن طريق فهمه لها، ومن هنا فكلما كان الوازع الذي يسير الأفراد بمقتضاه ذاتيا داخليا كلما كان أقوى[169] في الفعل والممارسة ، ولذلك يمكن للدولة أن تعتمد على الشريعة في العقيدة والوعي والأخلاق ،وعلى القوانين في التنظيم السياسي والاجتماعي والدنيوي ، وهذا ما لم تعتمده الدولة العربية حسب عبد الله شريط في صيرورتها التاريخية أي لم تطبق في حياتها السياسية لا النظام الشرعي ولا العقلي ، وإنما اعتمدت شيئا واحدا هو أغراض صاحبها وشهواته[170] .

الهوامش :

(1) هادي العلوي، **في السياسة الإسلامية ، الفكر والممارسة** ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، 1974م ، ص 145 .

(2) الماوردي ،**الأحكام السلطانية والولايات الدينية** ،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان ، ص5.

(3) ابن خلدون ، **المقدمة** ، الدار التونسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1984م، ج1، ص244.

(4) يحدد الشهرستاني فرق الشيعة في خمسة فرق وهي : 1 ــ الكيسانية : وهي التي ينتمي أصحابها إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، ومنهم من قال أنه تلميذ محمد بن الحنفية ، يعتقدون فيه اعتقادا فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق ، والأنفس ومن فروعها .

ا ــ المختارية : وهم أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي ، كان خارجيا ، ثم صار زبيريا ثم صار شيعيا وكيسانيا ، ومن مذهبه أنه يجوز البداء على الله تعالى ، والبداء له معان : البداء في العلم وهو أنه يظهر له خلاف ما علم ، والبداء في الإرادة ،وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم ، والبداء في الأمر ، وهو أن يأمر بشيء ، ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك ، ومن لم يجوز النسخ ظن أن الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة . ب ــ الهاشمية : وهم اتباع أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وقال اتباعه أنه بعد موت محمد بن الحنفية انتقلت الإمامة إلى إبنه أبي هاشم ، وقالوا أنه أفضى إليه أسرار العلوم وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس ، وتقدير التنزيل على التأويل ، وتصوير الظاهر على الباطن .

ج ــ البيانية :وهم اتباع بن سمعان التميمي قالوا بانتقال الإمامة من أبي هاشم إليه ، وهم من الغلاة الذين يقولون بإلهية علي واعتقدوا أنه حل فيه جزء إلهي به كان يعلم الغيب ، ويستدلون على ذلك بمجموعة من الحوادث وقعت للإمام علي رضي الله عنه . د ــ

الرزامية : وهم اتباع رزام بن رزم ، ساقوا الإمامة من علي إلى إبنه محمد ، ثم إلى إبنه هاشم ، ثم منه إلى عبد الله بن عباس بالوصية ، وظهر هؤلاء الاتباع في خراسان .

2 ــ الزيدية :وهم اتباع زيد بن علي بن أبي طالب ، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة ، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم ، وأجازوا خروج إمامين في قطرين ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة، وكان إمامهم قد تتلمذ على يد واصل بن عطاء المعتزلي ، الذي أجاز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، أي أنه يقر بخلافة الخلفاء الراشدين أثناء وجود علي نظرا لمصلحة الأمة في ذلك ، ومن أصناف الزيدية : الجارودية ، والسليمانية ، والبترية .

3 ــ الإمامية : وهم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، نصا ظاهرا وتعيينا صادقا ، وكان يعتبرون أنه ما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام ، حتى تكون مفرقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ، فإنه إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق ، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك طريقا لا يوافقه في ذلك غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه . ومن فرق الإمامية : الباقرية ، الناووسية ، الشميطية ، الإسماعيلية الواقفة ، الموسوية ، الاثنا عشرية .

4 ــ الغالية :وهم الذين كما يقول الشهرستاني غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقية ، وحكموا فيهم بأحكام إلهية ، وقد كانت فلسفتهم مزيجا من كثير من الفلسفات والديانات الأخرى من غير الإسلامية ، ومبادئ هذه الفرقة أربعة هي : التشبيه ، والبداء ، والرجعة ، والتناسخ . ومن فرقهم : السبائية ، الكاملية ، العلبائية ، المغيرية ، المنصورية ، الخطابية ، الكيالية ، الهشامية ، النعمانية ، النصيرية والإسحاقية .

للمزيد من الإطلاع راجع : الشهرستاني ، **الملل والنحل** ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار صعب، بيروت،لبنان،1986م ،ج1 الصفحات من 146 إلى 198 .

(5) الشهرستاني ، **الملل والنحل** ، ، ص 146 .

(6) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 250 .

(7) الشهرستاني ، **الملل والنحل** ، ، ص 146 .

(8) د. أحمد محمد الحوفي ، **أدب السياسة في العصر الأموي** ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، مصر ، ط5 ،ص 35 .

(9) حسين مروة ،**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، دار الفارابي،بيروت،لبنان،ط2،1980م، ج1،ص495.

(10) فاضل زكي محمد ، **الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره** ،دار الحرية للطباعة،بغداد،ط2،1976م، ص 241 .

(11) المرجع نفسه ، ص241.

(12) مونتغمري وات ، **الفكر السياسي الإسلامي ، المفاهيم الأساسية** ، ترجمة صبحي حديدي ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1981م ، ص 152 .

(13) فهمي جدعان ، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1981م ، ص 32 .

(14) في الحقيقة أن الخوارج إذا كانت ظهرت كفرقة واحدة إلا أنها في مرحلة تالية انقسمت على نفسها وظهرت فيها مجموعة من الفرق يعددها الشهرستاني في : 1 ــ الخرورانية أو المحكمة : وهم الذين خرجوا عن علي واجتمعوا بحرورا ، ومن زعمائها عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبي، وكان مبدؤهم في السياسة هو أن الإمامة حق لكل مسلم ولا يمكن أن تكون قصرا على قريش.2 ــ الأزارقة : وهم اتباع نافع بن الأزرق ، ومن آرائهم تكفير علي وإباحتهم قتل الأطفال والنساء لمن يخالفونهم .3 ــ النجدات : وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي ، وقيل عاصم ، وهم من قالوا أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وما عليهم إلا أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه حاز .4 ــ البيهسية : وهم أصحاب أبي بيهس ، الهيصم بن جابر ، وكان مبدؤهم الديني الإيمان هو أن يعلم كل حق وباطل ، وأن الإيمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل .5 ــ العجاردة : وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد وكانوا يقولون تجب البراءة عن الطفل حتى يدعى إلى الإسلام ، ويجب دعاؤه إذا بلغ ، أما المشركون فهم وأبناؤهم في النار.

6ـ الثعالبة : وهم أصحاب ثعلبة بن عامر،وكانوا مع العجاردة وخرجوا عنهم عندما اختلفوا في شأن الأطفال وولايتهم ،وقد تفرعت عنهم أيضا عدة فرق أخرى منها الأخنسية،والمعبدية،والرشيدية ...الخ . 7 ـ الإباضية : وهم أصحاب عبد الله بن إباض،وكانوا يقولون أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر،كفر النعمة ،لا كفر الملة.

8 ـ الصفرية : وهم أصحاب زياد بن الأصفر،خالفوا الأزارقة ، والنجدات والإباضية في أمور منها : إنهم لم يكفروا القعدة عن القتال ، إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد،ولم يسقطوا الرجم .للمزيد من الإطلاع راجع:الشهرستاني،**الملل والنحل**،ج1،من ص 114 إلى ص 138 .

(15) الشهرستاني ، **الملل والنحل** ،ج1 ، ص 114.

(16) مونتغمري وات ، **الفكر السياسي الإسلامي** ... ص 80 .

(17) محمد جلال شرف،**نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام** ،دار النهضة العربية،بيروت،لبنان،1982م ، ص 75 .

(18) حسن إبراهيم حسن ، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** ،مكتبة النهضة المصرية،ط7، 1964م ،ج 1 ، ص 388 .

(19) مونتغمري وات ، **الفكر السياسي الإسلامي**...، ص 80 .

(20) إسماعيل زروخي ، **الدولة في الفكر العربي الحديث ، دراسة فكرية فلسفية** ، دار الفجر للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ، مصر ، 1999م ، ص 27 .

(21) معن زيادة وآخرون،**الموسوعة الفلسفية العربية**،معهد الإنماء العربي،بيروت،لبنان،1988م،المجلد الثاني ، ص 549 .

(22) حسين مروة،**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج1،ص518

(23) مونتغمري وات ، **الفكر السياسي الإسلامي**...، ص 83 .

(24) فاضل زكي محمد ، **الفكر السياسي العربي الإسلامي** ، ص 244.

(25) جاء في اللغة العربية أن لفظ " المرجئة" يدل على معنيين: إما التأخير ، وإما إعطاء الرجاء ، ولذلك يمكن أن يدل هذا اللفظ على المعنيين معا ، فيكون بالتالي اسم " المرجئة " مأخوذ من المعنى الأول وهو تأخير العمل عن النية وعقد القلب ، وكما يكون مأخوذ من المعنى

الثاني وهو كما يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعـــة. وقـد يكون معناها العام هو تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضـي عليـه في الدنيا بحكم ما ، وقد صنفهم أبو الحسن الأشعري في اثنتي عشرة فرقة ، حســب فـهم للإيمان ،فمنهم من يرى أن : الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عنده ،ومـا سوى ذلك فليس بإيمان ، ومنهم من يرى أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفـر هـو الجهل به، وأما الفرقة الثالثة : فترى أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضـوع لـه ، وتـرك الإستكبار عليه والمحبة له ، أما الرابعة فإنها ترى أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضـوع لـه والمحبة له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء ...الخ . للمزيد من الإطـلاع ، راجع : أبو الحسن الأشعري ، **مقالات الإسلاميين** ، تحقيق محي الدين عبد الحميـد ، الحكمة ، دمشق ، سوريا ، 1994م ، ص46 وما بعدها .

(26) الشهرستاني ، **الملل والنحل** ،ج1 ، ص 139. ومن فرق المرجئة ، كما يذكرهم الشهرستاني : اليونسية ، والعبيدية ، والغسانية ، والثوبانية ، والتومنية ، والصالحية .

(27) كلود كاهن ،**تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، نقله إلى العربية ، د. بـدر الديـن القاسم ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط2، 1977م ، ص 48 .

(28) فاضل زكي محمد ، **الفكر السياسي العربي الإسلامي** ... ، ص 246 .

(29) مونتغمري وات ، **الفكر السياسي الإسلامي** ...، ص 85 .

(30) أبو الحسن الأشعري ، **مقالات الإسلاميين** ، ص47.

(31) جميل صليبا ، **محاضرات في الفلسفة العربية** ، دار الأندلس ، ط4 ، ص20

(32) الفارابي ، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات** ، تحقيق وتقديم: فوزي متري نجـار ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، 1964م ، ص 84.

(33) علي عبد الواحد وافي ، **المدينة الفاضلة للفارابي** ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيـع ، القاهرة ، مصر،ص 27 .

(34) سعيد زايد ، **نوابغ الفكر العربي** ، ص 41

(35)الفارابي ، **المدينة الفاضلة** ، ص 9.

(36) المصدر نفسه ، ص 20

(37)عبد الكريم المراق ، **الإلهيات عند الفارابي** ، ص 30.

(38) الفارابي ، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، ص 32،31.

(39) المصدر نفسه ، ص 35.

(40)المصدر نفسه ،ص 34.

(41) الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ص 20

(42)جميل صليبا ، **من أفلاطون إلى ابن سينا ، محاضرات في الفلسفة العربية** ، ص79.

(43)محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، ص 464،465.

(44) الفارابي ، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات** ،ص 79.80.

(45)؟ عبد الرحمن بدوي ، **الموسوعة الفلسفية** ، ص 110

(46) محمد جلال شرف،**نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، ص 185.

(47)الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ص 177.

(48)عبد السلام بنعبد العالي ، **الفلسفة السياسية عند الفارابي** ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، 1981م ، ص 54.

(49) الفارابي ، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات** ،ص 31.

(50)عبد السلام بنعبد العالي ، **الفلسفة السياسية عند الفارابي** ، ص 111.

(51)المرجع نفسه ، ص 112.

(52)المرجع نفسه ، ص 112.

(53) الفارابي،**كتاب الملة ونصوص أخرى**،حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي،دار المشرق،بيروت،لبنان،ط1 ، 1991م،ص46

(54)أميرة حلمي مطر، **في الفلسفة السياسية** ، ص 64.

(55)الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، ،ص44.

(56)الفارابي ، **تحصيل السعادة** ،تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1983م ، ص 39، 40.

(57)يحدد الفارابي خصال رئيس المدينة الفاضلة الفطرية في اثنتي عشرة خصلة وهي: أن يكون تام الأعضاء ، أن يكون جيد الفهم ، أن يكون جيد الحفظ ، أن يكون جيد الفطنة ، أن يكون حسن العبارة ، أن يكون محبا للتعليم ، أن يكون غير شره على المأكول وغيره ، أن يكون محبا للصدق وأهله ، أن يكون كبير النفس ، أن يكو الدرهم والدينار هين عنده ، أن يكون محبا للعدل وأهله ، أن يكون قوي العزيمة.

أما خصاله المكتسبة فهي ستة : أن يكون حكيما ، أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ ،أن يكون له جودة روية وقدرة استنباط ، أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شوائع الأولين ، أن يكون له ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب .الفارابي،آراء أهل المدينة الفاضلة،ص 122 — 125.

(58)الفارابي ، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات** ،ص 79.

(59)الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها** ، ص 124

(60)البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة** 1798 - 1939م،ترجمة،كريم عزقول،دار النهار للنشر،بيروت،لبنان، ط 31977م ، ص31.

(61)محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، ص 452.

(62) الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، ص 14.

(63)الفارابي، **المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة** ،موفم للنشر، الجزائر،1990م،ص 93.

(64)الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ص 219.

(65)الفارابي، **المدينة الفاضلة** ، ص 109.

(66) الفارابي ، **السياسات المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات** ، ص 69.

(67)الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها** ، ص 100، 101.

(68)الفارابي ، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، ،ص52.

(69)الفارابي ، **إحصاء العلوم** ، ص 102.

(70) محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ، ص 271.

(71)إبراهيم مد كور ، **في الفلسفة الإسلامية** ، ج1 ، ص 47

(72)الفارابي ، **السياسة المدنية** ، ص78.

(73)الفارابي ، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة** ، دراسة وتحقيق سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ، الأردن ، 1987م ، ص 181.

(74)محمد محجوب،**المدينة والخيال دراسة فارابية** ، منشورات دار أمية،تونس،1989م،ص 15.

(75) علي زيعور ، **الحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي** ، محرجة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي ، مجلة الفكر العربي،تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت،العدد 22- سبتمبر ، أكتوبر ، 1981م ، ص292.

(76)المرجع نفسه ، ص 294.

(77) المرجع نفسه ، ص 293.

(78) المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

(79)الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، ص 62.

(80) محمد محجوب ، **المدينة والخيال دراسة فارابية** ، ، ص 7.

(81)المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

(82)الفارابي ، **كتاب الملة ونصوص أخرى** ، ص 95.

(83)الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ص 106.

(84)المصدر السابق ، ص 136.

(85)الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، ص 41.

(86) كان مفهوم الأمة عند الفارابي يعني: الجماعة الطبيعية الكاملة ، التي تتكون من مجموعة مدن متعاونة على أساس خصائص مشتركة بينها ، وكونها جماعة طبيعية لا يمنعها من أن تكون جماعة فاضلة سعيدة ، للمزيد من الإطلاع حول هذا الموضوع راجع: ناصيف نصار ، **الأمة بيت الدين والتاريخ** ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي،دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، لبنان ، ط4 1992م.

(87)الفارابي ، **المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة** ، ص95.

(88)المصدر نفسه ، ص96.

(89)المصدر نفسه ، ص 122.

(90)عمر فروخ ، **المنهاج الجديد في الفلسفة العربية** ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنـــان ، ط2 ، 1981م ، ص 118.

(91)الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ص 144.

(92)جميل صليبا ، **محاضرات في الفلسفة العربية** ، ص 48.

(93) ناصيف نصار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط3، 1994م ، ص 171.

(94) لمن يريد الإطلاع على هذه المسألة يراجع ما كتبه : تشارلز باتر رورث ، بعنوان ، الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي ، **في الأمة والدولة والإندماج في الوطـــن العـــربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، 1989م ، ج1 ، ص89 وما بعدها .

(95) ابن خلدون ، **المقدمة** ،الدار التونسية ، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1984م،ص67 .

(96) حسن الساعاتي ، المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، المنعقد بالقاهرة من 2 إلى 6 يناير 1962م ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، مصر ، 1962م ، ص204 .

(97) جورج لابيكا ، **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، تعريب ، موسى وهبة ، شوقي الدويهي، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، 1980م ، ص 20 .

(98) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ص 70 .

(99) حسن الساعاتي ، المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون ، ص 210 .

(100) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج2، ص 673 .

(101) المصدر نفسه، ص 674 .

(102) ايف لاكوست ، **العلامة ابن خلدون** ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون، بيروت،لبنان،ط3، 1982م ،ص208 .

(103) ناصيف نصار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، ص 6.

(104) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 77 .

(105) جورج لابيكا ، **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، ص33 .

(106) أبو يعرب المر زوقـــي ، **الاجتمـاع النظري الخلـدونـي ، والتـاريخ العربـي المعاصر** ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونـــس ، 1983م ،ص 73.
ويذهب أبو يعرب المر زوقي إلى أن هذه الخصائص المتعلقة بحتميـــة التواحد الاجتماعي الذي يتكون من الخصائص الحيوانيـــة والـــثروة والخبرة ، تودي بفعل الزمان إلى تراث مشترك يوحد هذه الفصيلـــة ثقافيا ، وإلى ثروة مشتركة توحدها اقتصاديا ، ثم إلى سمات حيويـــة مشتركة توحدها حيويا ، فيتكون بذلك القوم والثروة والتراث .

(107) محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسـفة اليونانية إلى الفلسـفة الإسـلامية** ، ص779.

(108) عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة ، أعمال مهرجان ابن خلدون ،ص 41.

(109) ناصيف نصار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ،ص167.

(110) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 34 .

(111) المصدر نفسه، ص 78 .

(112) المصدر نفسه ، ص 398 .

(113) المصدر نفسه ، ج1 ، ص 34 .

(114) د. نور الدين حقيقي ، **الخلدونية ، العوم الاجتماعية وأساس الســـلطة الســياســـية** ، ترجمة الياس خليل، المطبعة الجهوية بوهران ، الجزائر ،ص 20.

(115) عبد القادر جغلول ، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عنـــــد ابـــن خلدون** ، ترجمة فيصل عباس ، دار الحداثة،بيروت لبنان، 1980م ، ص 24 .

(116) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص 77 .

(117) ايف لاكوست، **العلامة ابن خلدون**، ص 117.

(118) محمد عابد الجابري ، **فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسـلامي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ط5 ، 1992 م ،ص 110 .

(119) محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ،ص 794.

(120)ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 70 .

(121) ناصيف نصار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ،ص169.

(122) ابن خلدون ، **المقدمة** ،ج2 ، ص 448.

(123)المصدر نفسه، ج1 ، ص 167 .

(124) عبد المجيد مزيان ، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون** ، ص 330 .

(125) عبد القادر حفلول،**الإشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلـدون**، ص 49

(126) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 177

(127) المصدر نفسه، ص 170 .

(128) جورج لابيكا ، **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، ص48 .

(129) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 167 ، 168 .

(130)المصدر نفسه، ج1 ، ص 165 ، 166 .

(131) عمر فروخ ، **المنهاج الجديد في الفلسفة العربية** ، دار الملايين ، بـــيروت ، لبنـــان ، 1970م ، ص 305 .

(132) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج2 ، ص 451 .

(133) المصدر نفسه ، ص ص 449 ، 450 .

(134) المصدر نفسه ، ص 452 .

(135)المصدر نفسه ، ج1 ،ص 185 .

(136)المصدر نفسه ،نفس الصفحة .

(137) محمد عابد الجابري ، **فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة**، ص 163 .

(138) فاضل زكي محمد ، **الفكر السياسي العربي الإسلامي** ... ، ص 304

(139) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج2 ، ص448 .

(140) ذلك ما ذهب إليه غاستون بوتول في دراسته لابن خلدون والموسومة بـــ " ابن خلدون ،فلسفته الاجتماعية ".

obeikandl.com

(141) محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب ، ط5 ، 1986م ، ص292

(142)ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج2 ، ص 656.

(143) المصدر نفسه ، ج1 ، ص ص 78 ، 79.

(144) محمد عابد الجابري ، **فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة** ، ص 67 .

(145) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**،الشركة لوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، ط2، 1981م، ص187 .

(146)فاضل زكي محمد،**الفكر السياسي العربي الإسلامي** ... ص300.

(147) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 174 .

(148) محمد عابد الجابري ، **فكر ابن خلدون ،العصبية والدولة** ، ص 254 .

(149) الصغير بن عمار ، **التفكير العلمي عند ابن خلدون** ، ص 41

(150) محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، ص 808 .

(151) حنا الفاخوري ، **تاريخ الفلسفة العربية** ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ط2، 1982م ، ج2 ، ص 513 .

(152) محمد عابد الجابري ، **فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة** ، ص 167 .

(153) ايف لاكوست ، **العلامة ابن خلدون** ، ص 136 .

(154) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ،ص 264 .

(155)المصدر نفسه ، ص 177.

(156) المصدر نفسه ، ص 185 ، 186 .

(157) المصدر نفسه ، ص 206 .

(158) محمد عبد المعز نصر ، **فلسفة السياسة عند ابن خلدون** ، ص 332 .

(159) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 243.

(160) المصدر نفسه ، ص 368 ، 369 .

(161) يورد ابن خلدون هذه الوصايا السياسة كلها في مقدمته ، ويطول المقام هنا للإتيان بها كاملة ، لأنها إمتدت في الطبعة التي بين أيدينا من ص 369 إلى 378 ، لذلك من أراد الإطلاع عليها ، يعود للمقدمة ج1 ، من ص 369 وما بعدها .

(162) ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 378 .

(163)محمد عبد المعز نصر،**فلسفة السياسة عند ابن خلدون** ، ص 345.

(164)ابن خلدون ، **المقدمة** ، ج1 ، ص 243.

(165) المصدر نفسه ، ص 244 .

(166) المصدر نفسه ، ص ،244.

(167) حسن ملحم ، **التحليل الاجتماعي للسلطة**،منشورات دحلب،الجزائر،1993م،ص230

(168) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون** ، ص 257 .

(169) فاضل زكي محمد ، **الفكر السياسي العربي الإسلامي** ... ، ص 306 .

(170) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون** ، ص 257 ،258 .

obeikandl.com