

الفكر السياسي عند ابن خلدون

أ. محمد أبوبكر أبوعزة

قسم الفلسفة - كلية التربية - العجيلات

جامعة الزاوية

مقدمة :

بين دفتي مقدمة ابن خلدون وكتاب التعريف ملامح في السياسة والفلسفة والتاريخ والاجتماع وغير ذلك مما تزخر به المقدمة من معارف وفنون ونظريات وأفكار أودعها في فصول مقدمته. وابن خلدون مثل سابقيه لم يجانب الصواب وسار على نهجهم، فكانت شهرته كمؤرخ وكعالم للاجتماع أكثر من الفلسفة والسياسة. كل هذا الزخم الفكري إنما هو محصلة المعرفة التي اكتسبها وتعلمها، والتي باننت جلية في الأفكار التي أودعها في مقدمته عن السياسة النظرية، بينما وضح لنا في كتابه التعريف تجربته ومغامراته السياسية في تونس و بلاد المغربين الأوسط والأقصى من خلال وظائفه(*) التي استدعي إليها، وهذه النزعة المعرفية

والسياسية حول الكتابة، قديمة قدم الفكر اليوناني، حيث أصبحت بمثابة كالعرف عند المفكرين والمؤرخين على اختلاف مشاربهم، وابن خلدون دعته وأستهوته الكتابة في السياسة ما كتبه حول علمه الذي استحدثه وهو - علم العمران - حيث يقول في فصل أعده لهذا الغرض "إن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره"⁽¹⁾، هذه النزعة الخلدونية للسياسة شددت الانتباه لأخذ القلم والبحث في ثنايا هذه الأفكار، وما آلت إليه نزعتة هذه سواء النظرية أو التجريبية ومدى انعكاسها على حياته العلمية التي كان اهتمامه بها لا يقل عن اهتمامه بالسياسة في عقود الأربعة الأولى، إلا أنه كان يقوم بالتدريس متى ساحت له الفرصة. وكان يتعلم ويجالس العلماء بعد أن توطدت علاقته مع أمراء وسلاطين دول المغرب الأوسط والأقصى.

حين نبحت في السياسة الخلدونية، إنما نقصد الدولة، وما يهتم به أصل الدولة وفصلها، فكيفية نشأة الدولة هو الذي يحرص عليه وعلى إبرازه في عمرانه الذي استحدثه من جهة ومن جهة أخرى يعود السبب إلى الأحداث الجسام التي أحاطت بنشأة الدولة الإسلامية، ثم الأزمات التي توالى على الحكم الإسلامي، ولعل نظرته إلى دورة حياة الدولة كان اعتماده على النموذج البيولوجي - الحياتي - للإنسان⁽²⁾.

أما البحث في السياسة في فكر ابن خلدون لا يكفيها هذا البحث الصغير، الأمر الذي جعلنا نقوم بالبحث حول الملامح الأساسية في نظريته المعرفية وفكره السياسي.

نظرية المعرفة عند ابن خلدون :

لماذا نظرية المعرفة ؟

ليس قبل أن نعرف ما هي المعرفة. ففي اللغة هي إدراك الشيء على حقيقته⁽³⁾ معجم المصطلحات الفلسفية يشير اللفظ فيه إلى فعل المعرفة أو إلى الشيء المعروف، ويشير أيضا إلى ذلك النشاط الفكري لإثبات شيئا ما بالإيجاب أو بالسلب وبمعنى آخر دراسة الاشكاليات التي

تطرحها قضية العلاقة بين الذات والموضوع أي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة⁽⁴⁾، هذا المفهوم للمعرفة يجيبنا على السؤال الذي طرحناه. فبنظرية المعرفة نستطيع أن نفهم ما حولنا وندرك ما يحيط بنا من ظواهر سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها لكي نوظفها لاستغلالها في حياتنا اليومية، وأيضا نستطيع أن نغير أو نعدل أو نطور في هذه الظواهر بما يعود علينا بالفائدة. كما أن دراستها ستمكننا من معرفة سبر وكنه أسرارها، كما تبين لنا نظرية المعرفة السبل التي من خلالها يسير عليها الباحث والمفكر لإدراك هذه الظواهر والموجودات، وهذا ما عرفناه كيف أن الفلاسفة استعملوا الحواس والعقل، والشك، والحدس وغيرها من الوسائل المعرفية التي ما انفكوا يستنبطونها على مر العصور والأزمان. وبالتالي فإن المعرفة وصفت بأنها إحدى الظواهر التي تنسجم مع الطبيعة البشرية وتركيبها العقلي والروحي، حيث يرى أبو بكر التلوع أن الفلسفة تنطلق أساسا لتفسير الكون أما الوجود فيعتبر المعرفة الحقيقية والهدف الرئيسي والغاية الثانية في أبحاثه ومحاولاته النظرية والعملية⁽⁵⁾.

إمكان المعرفة :

هل يمكن قيام معرفة ؟

ليس قبل أن نعرف مصادر المعرفة، التي تشمل الوسائل والأدوات والملكات والقوى التي يتمتع بها الكائن البشري وتكون سبيلا وطريقا آمينا لتحصيل هذه المعارف المتنوعة. ولقد دار جدال طويل بين الفلاسفة حول هذه المصادر هل هي الحواس فقط أم العقل وحده أم الاثنين معا، والقران الكريم قد مجد العقل وأشار إلى الحواس كمصدر لمعرفة الكون والوجود في كثير من الآيات منها قول الله (وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)⁽⁶⁾ وقول الله في الحواس (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)⁽⁷⁾ والله يحث على

استعمال الحواس والنظر في قوله تعالى (قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ) (8) وعلى هذا الأساس يذهب محمد قاسم إلى القول : بأننا لا نستطيع أن نتحدث عن وجود كيانات أو كائنات إلا إذا كنا نعرفها في الوقت عينه. وكما أننا لا نستطيع أن نصوغ معارف دون أن يوجد ما يقابلها بصورة مباشرة كالكائنات المحسوسة. ذلك بأن درجة من المعرفة قائمة بداخلنا بالفعل (9) إذاً نعم إمكان حدوث وقيام معرفة مادام الإنسان يتمتع بحواس سليمة وعقل متزن وسليم. والمعرفة تشمل أيضا المعارف والعلوم والفنون والآداب. وهذا يقودنا إلى معرفة كل من مفاهيم العلم والفلسفة قبل الولوج في موضوع المعرفة باعتبار الفلسفة الحاضر والوراثي الوحيد للمعرفة. وأن العلم معرفة وهذا ما سنبحثه حتى نعرف الحقيقة بينهما.

دلالات / العلم - والفلسفة. والعلاقة بينهما :

العلم لغة : يرادف المعرفة وهو أيضا يشير إلى إدراك الشيء ووجدانه بحقيقته (10). أما اصطلاحا هو المعرفة الصحيحة التي يقاس صدقها على معايير ثابتة ومحدودة (11). أما الفلسفة لغة فهي 1 - حب الحكمة، 2- ومعرفة الإنسان نفسه 3- علم الأشياء الأبدية بقدر طاقة الإنسان 4- العلم بالوجود بمبادئه وعلله 6- معرفة الأمور الإلهية والإنسانية (12) أما الفلسفة اصطلاحا، فبالرغم أن مولدها في اليونان التي نظروا إليها على أنها رغبة في التماس الحقيقة لذاتها فقد استمر هذا حتى العصر الوسيط حيث فرقوا بين العلم الذي يهتدي إليه العقل، والمعرفة التي ينزل بها الوحي الإلهي (13) ويرى أبوبكر التلوع أن الفلسفة مفهوما يختلف باختلاف العصور، وبالتالي فقد تعددت تعريفاتها، فمنها 1- إنها محبة الحكمة 2- والبحث في العلل البعيدة 3- البحث فيما ينبغي أن يكون 4- هي موقف ذاتي إزاء الحياة، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن كلمة العلم تعني في أساسها المعرفة، وحيث إن الفلسفة مجالها وموضوعها

المعرفة فإن الفلسفة مثل العلم تهدف إلى اكتساب المعرفة اليقينية المحددة والمنظمة بطريقة جيدة، وبهذه الصورة تجعل الفلسفة مجالاً يجمع كل الحقائق الجزئية من العلوم المختلفة لأجل الوصول إلى نظرة كلية تفسر الوجود⁽¹⁴⁾. أما ما يخص العلاقة بينهما، فبالرغم القطيعة التي حصلت بينهما غداة عصر النهضة وكان أول العلوم انفصالاً هو علم الطبيعة أو الفيزياء على يد كوينيكس (1473م - 1543م) إلا أن العلاقة هي علاقة وطيدة ومتواصلة فالعلم والفلسفة يتفقان في أنهما يبحثان عن المعرفة حيث تتناول الفلسفة نتائج العلوم الجزئية المختلفة ثم تضم إليها نتائج الخبرات الدينية والأخلاقية للجنس البشري، ثم تجعل من ذلك كله موضوعاً لتفكيرها⁽¹⁵⁾، وبالتالي فإن ما يكتبه الفيلسوف أو عالم الطبيعة هو فلسفة في المقام الأول وعلم في المقام الثاني. وعلى هذا الأساس فإن دراستنا هذه في الفلسفة السياسية، أو فلسفة علم السياسة.

أسس تفسير المعرفة :

ترتبط المعرفة بشكل خاص بالبحث في الوجود، فالفيلسوف الذي يدخل غمار البحث في مبدأ الوجود يضع تصوراً وطريقاً للوصول إلى معرفة ما يريد تحقيقه، إلا أن صاحب المقدمة كما أشار رضا الزواري لم نعثر له على جزء في المقدمة خاص بنظرية معرفة يتناول فيه الوجود كموضوع كلي ونظرية عامة للوجود⁽¹⁶⁾ أما شفيق الجبوري فيستنبت من متن المقدمة عامل السببية، والنفس الإنسانية والتصوف، والرؤيا والحلم، والسحر، والكهانة والعرافة. وهذه العلوم الأخيرة قائمة على الظن والتخمين، فإن إدراكهم للمعرفة مشوب فيه الحق بالباطل⁽¹⁷⁾ ويصفها المرزوقي بأنها العلوم الزائفة التي يرفضها ابن خلدون⁽¹⁸⁾ ويذهب أبو يعرب المرزوقي في تفسير نظرية المعرفة إلى القول. بأنه بفضل تغيير مفهوم علم التاريخ الذي أحدثه ابن خلدون أصبحت المعرفة ذات بعداً رئيسياً من أبعاد الموضوع الاجتماعي، مما يجعل النصوص

المتعلقة بها منتشرة في كل أبواب المقدمة، ويرى المرزوقي أن فصول وأبواب المقدمة وضعت بعناية مقصودة، فالعلوم وضعت في آخر المقدمة وفيها صنف العلوم إلى نوعين عقلية وعلوم نقلية ويمثل هذا التصنيف أحسن منطلق لدراسة نظرية المعرفة. هذا التصنيف يحتوي على عديد المفارقات التي تعين بدقة مميزات الفكر الخلدوني والعلاقة التي تربطه بالفكر الفلسفي عموماً⁽¹⁹⁾ وعلى هذا الأساس تحددت المعرفة الخلدونية بالتمييز بين مستويين :

1- مستوى عرض النظريات السائدة.

2- مستوى تصويره الشخصي للمعرفة.

ويستثني المرزوقي المستوى الأول ويركز على الثاني حيث تظهر خصوصية الفكر الخلدوني التي يوضح فيها الجانب البيولوجي الإحيائي والاجتماعي، وفسر هذا الجانب على أساس أن المعرفة هي ظاهرة نوعية كلية بالنسبة إلى أفراد النوع الإنساني، أما المعرفة النبوية فهي حيوية ممكنة للنوع الإنساني، بوصفها استعداد للتحول، وهي خاصة بالأفراد المتحولين أو المنسلخين. أما من الناحية الاجتماعية فالمعرفة ظاهرة ذات شروط وطبيعة، فشروطها العمل، والصناعات والأمن، مع توفر الظروف الطبيعية والمناخية التي تجعل العمران ممكناً، وأما طبيعتها فهي بحسب بعديها العقلي والنقلي.

ويختتم المرزوقي بقوله. "إن ظاهرة المعرفة، مثل الظواهر العمرانية، ذات أصل إحيائي خاضع إلى مجموعة من الأصول. وإذا كانت السياسة بالنسبة إلى العمران عملية تعقيل للتنظيم الطبيعي الذي هو انتظام العصبية، فإن المنطق والرياضيات يمثلان سياسة المعرفة أو عملية تعقيلها، وإذا كانت السياسة تتقف الطبيعة العمرانية، فتجعلها حضارية، فإن المنطق والرياضيات يتقفان المعرفة فيجعلانها علمية، إذن فالمعرفة العقلية اتجاهاً في الاكتمال: اتجاه شمول كل الموضوعات، واتجاه الانتظام والترتيب"⁽²⁰⁾.

ونرجع إلى رضا الزواري الذي يقدم لنا تصوره لنظرية المعرفة الخلدونية، التي يبين فيها جانبان هما.

1-التصور الشرعي 2-المعرفة العقلية، وهذه الثانية تأسست عليها نظرة ابن خلدون للوجود تأسيس جزئي تجريبي وهو أمر يؤكد في المقدمة حين يتناول فيما زعمه الفلاسفة، بان السبيل الذي نعرف به الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية و الأقيسة العقلية⁽²¹⁾ فما نعرفه من ظواهر ما تمكننا حواسنا من إحساسه، وان العقل هو وسيلة هامة، لكن التجريدات العقلية غير قادرة على تمكيننا مما هو كلي حقيقي إذا تم القطع نهائياً مع الإحساسات⁽²²⁾. أما فيما يخص العقل فقد خصص ابن خلدون فصلاً يقسم فيه العقل إلى 1-العقل التجريبي 2-والعقل التمييزي الذي تقع به الأفعال 3-العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم⁽²³⁾ وهو العقل الذي عند الفلاسفة.

اذن مما سبق عرضه لنظرية المعرفة يمكن الخروج بأفكار معرفية أخرى مع الأخذ ببعض الأفكار السابقة

-الحواس والعقل :هما أساس المعرفة عند ابن خلدون، وبين فكرة العقل التجريبي وكيفية حدوثه، ويمكن استنباط ملامح نظرية المعرفة عند ابن خلدون من خلال فصله الذي أبطل فيه الفلسفة، حيث تحدث عن مسائل فلسفية أولها الوجود، والسعادة، والعقل الأول، والعقل الفعال، والتجريد عند الفلاسفة.

-المعرفة الشكية : حيث نجده يشك في صحتها وصدقها التي تعتمد على البراهين التي يزعمونها - الفلاسفة - على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق فهي قاصرة وغير وافية بالعرض⁽²⁴⁾ هذا الموقف الخلدوني أنه الشك المتتبع لشك الفيلسفي الغزالي^(*).

- المعرفة التاريخية : قانون التمييز للأخبار، الذي به يصل إلى المعرفة الصحيحة اليقينية، وهذا القانون يسلك طريق التمييز للأخبار ومطابقتها مع الواقع، وأعلن صراحة بقوله " إذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزيفه، وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب"⁽²⁵⁾.

-المعرفة الدينية : أو الامتلاء بالشرعيات والإمام بها كوقاية وأمان لمن أراد انتحال المعرفة تعلمًا أو تعليمًا، فنراه يؤكد ويحذر من أراد أن يتعلم الفلسفة يجب ان يكون متحرزا جهده معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكفّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل من يسلم لذلك من معاطبها⁽²⁶⁾، إن المعرفة الدينية واجبة لكل إنسان ليس فقط من يريد أن يتعلم الفلسفة أو العلوم الأجنبية أو الدخيلة، وبالتالي فان المعرفة الدينية عند ابن خلدون تمثل المقام الأول في نظريته للمعرفة، على اعتبار انه فقيه في المقام الثاني وقاضي قضاة المالكية في مصر ومدرسا بالازهر. هذه هي نظرية ابن خلدون في المعرفة كما أودعها في فصول مقدمته، والتي سوف نوظفها في افكاره السياسية.

ملامح الفكر السياسي النظري والتطبيقي :

مفهوم السياسة :

بالرغم من أن ابن خلدون لم يكتب كتابا خاصا بالسياسة كما فعل من قبله كارسطو، والفارابي، والماوردي الذين خصصوا كتبًا للحديث عن السياسة، سواء المدنية أم التي عن

الدولة، إلا أن ما كتبه في فصوله عن السياسة، ونقده للسياسات السابقة عليه أو قبول بعضها منها، إلا أن هذا دليلاً على اهتمام ابن خلدون بها.

السياسة لغة : في لسان العرب. هو القيام على الشئ بما يصلحه، والسياسة فعل السائس. ويقال هو يسوس الدواب، إذا قام عليها وراضها. والوالي يسوس رعيته⁽²⁷⁾.

أما اصطلاحاً : هي كل ما له علاقة بالحكم من قبل الدولة، وأن فن السياسة وفن تدبير حياة المجتمع المدني ليس مجرد مسألة تقنية أي تقنية ربط بين الوسائل والغايات. بقدر ما أنه السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحقيق سعادة الأفراد⁽²⁸⁾ وقدما عرف أرسطو السياسة بأنها فن الحكم، والسياسي و الذي يعرف فن الحكم، وعرفها أفلاطون من قبله بأنها فن تربية الأفراد في حياة جماعة مشتركة، وهي عناية بشؤون الجماعة، وقيام الدولة أو المدينة مرجعه لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته وافتقار للآخرين، بينما يربط أرسطو الأخلاق بالسياسة، حيث إن قيام أي دولة سببه الاجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير، وأهم الخيرات كلها يجب أن تكون موضوع أهم الاجتماعات، وهذا هو ما يسمى الدولة أو الاجتماع الإنساني⁽²⁹⁾.

أما في العصور الوسطى في حضارة الإسلام، نجد ألمانوردي صاحب كتاب الأحكام السلطانية حدد في سياسة قيام أي دولة من شروط هي 1-دين متبع 2-سلطان قاهر 3-عدل شامل 4-امن عام 5-خصب تام 6-أمل فسيح. هذه القواعد الست التي ان وجدت في الدولة صلحت، وان اختلت بعضها أو كلها اختلت أمور الدولة⁽³⁰⁾ ومن التعريفات الإسلامية للسياسة. " حمل الكافة على الأحكام الشرعية حراسة للدين وسياسة الدنيا به، وأيضا تدبير شؤون الأمة الإسلامية الداخلية والخارجية طبقا للشرع الإسلامي⁽³¹⁾. هذه التعاريف للسياسة القديمة والوسيلة وفيها يتضح بجلاء تطور المفهوم من عصر إلى آخر ومن أمة إلى أخرى حسب المعتقد الديني الذي تسير عليه الأمة أو الدولة أو المدينة.

في مطلع القرن السادس عشر بدأت حركة التغيير في نشأة وقيام الدولة منذ بداية عصر النهضة في الفكر السياسي، حيث فصلت الأخلاق والدين عن مجال السياسة والفكر بأنواعه، فهذا ميكافيللي^(*) يرى أن فساد السياسة وتدهور العمل السياسي مرجعه إلى الضغط المستمر من الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية، لذلك فقد اقصى الأخلاق والدين من دائرة السياسة، فليس ثمة وسط عند ميكافيللي. وافترض لقيام الدولة طريقين على حقيقتين هما:

- 1- الحقيقة الأولى، أن الدولة أسمى صورة من صور التجمعات الإنسانية وهي من ثم تعلو على أي فرد، وعلى أي تجمع، ما دامت قادرة على تحقيق لرفاهية أفرادها وحمائتهم.
- 2- الحقيقة الثانية، مهنة السياسة فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الإنسانية في أي صوب، وهو يرتكز على الاستعمال الذكي لأمهر الوسائل العملية في مقابلة الصعاب⁽³²⁾ وعلى هذا الأساس أكد ميكافيللي بقوة على ضرورة تطبيق هاتين الحقيقتين بدون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية، أو الأسس الدينية، أو حتى المعارف الحقيقية، وليس هذا فحسب بل يذهب إلى أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، فالدولة عنده لا تعرف الأخلاق. ومن هذه الأفكار لميكافيللي تغيير وجه البحث في السياسة تنظيراً وتطبيقاً، ولهذا فقد طغى الطابع العملي عنده على العمق الفلسفي. ولقد خلق هذا المفكر الإيطالي أكثر من مفكر سياسي آخر المعنى الذي ارتبط بالدولة في الاستعمال السياسي الحديث ذلك أن المعنى ذاع وانتشر في غالبية البلاد وبغالبية اللغات وهو المعنى الذي صاغه في العبارة التي التصقت به وهي " أن الغاية تبرر الوسيلة وان الضرورة لا تعرف القانون"⁽³³⁾ أما مفهوم السياسة في المعاصر عند مصطفى أبوخشم : عبارة عن "عملية يتم في إطارها توصيل مجموعة من الأفراد والجماعات، الذين تتبين في العادة أراؤهم واتجاهاتهم ومصالحهم، إلى

قرارات جماعية تنتم بصفة الإلزام على الجماعة ككل باعتبارها سياسة عامة، ويرى أن جوهر السياسة هو الدولة⁽³⁴⁾.

نظرية الدولة :-

يرجع تاريخ التنظير عن الدولة في التاريخ السياسي إلى قبل الميلاد بحوالي ثلاثة قرون في جمهورية أفلاطون، ومن بعده أرسطو في كتاب السياسة، والدولة كفكرة تعتبر الأساس الجوهري الذي في ظله تنشأ وتتنوع الأنظمة السياسية، وكل دولة لها دستور لها الخاص بها الذي يضع نظامها السياسي للحكم، ويحدد ايدولوجية المجتمع والعلاقة مع الشعب والحريات المتاحة لهم وأسلوب تنظيمها، والدولة شخصية معنوية تفرض سيادتها على الأرض، وتشرف على استغلال وتوزيع الموارد بشكل عادل ومنصف.

تعريف الدولة :-

لقد طرأ تغير كبير على مفهوم الدولة ومهامها عبر الزمن، نتيجة تعدد المخاضات السياسية، من أفكار ونظريات سياسية، وأراء كانت بمثابة توجيهات لتغيير مسار الدولة من القديم إلى الحديث في المجالات الديمقراطية، كالانتخاب، وحق الترشح للرئاسة، والاستفتاء على الدستور، وظهرت في العصور الحديثة الأحزاب، والبرلمانات، ومجالس الشيوخ والنواب، كل ذلك من أجل تحقيق أكثر وتفعيل للديمقراطية. كل هذا وغيره قد يوضع مفهوما عن الدولة ولكن قد تجد أنه من الصعوبة بمكان أن تصيغ تعريفا جامعاً مانعاً للدولة، لا لشيء إلا لعدة اعتبارات حددها إبراهيم درويش أرجعها إلى أن مفهوم الدولة أولاً: قد استعمل كمرادف للأمم، والمجتمع، والسلطة، والسيادة، والحكومة، وثانياً: أنه استعملها قديماً على أنها وحدة سياسة، وثالثاً: كثرة التعريفات حول الدولة قد زادت من الصعوبة من حيث تباين الآراء السياسية،

والقانونية، والاجتماعية، والاقتصادية، ورابعا: منذ القرن السادس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر اختلط مفهوم الدولة بمفهوم الحكومة والحكام⁽³⁵⁾. غير أن هناك محددات يمكن من خلالها إيجاد تعريف للدولة وهي: 1- الإقليم 2- السكان 3- الفضاء الجوي 4- النظام السياسي، وعلى ضوء هذه عرفت الدولة. بأنها جماعة من المواطنين، الذين يشغلون إقليما محددا للمعالم، ومستقلا عن أي سلطان خارجي ويقوم عليه نظام سياسي له حق الطاعة والولاء من قبل الجماعة أو على الأقل من أغليبيتهم⁽³⁶⁾ والدولة في أوسع معانيها عبارة عن مفهوم قانوني يصف جماعة ما تقيم في رقعة جغرافية محددة، وتنظم جهودها وإمكانياتها في إطار مؤسسات سياسية تديرها هيئة حاكمة فعالة تسيطر على دفة الأمور⁽³⁷⁾.

اشكال الدولة :-

يقصد بأشكال الدولة، الأنواع من الدول حسب التكوين الايديولوجي، والإتجاه الفكري السائد في الدولة، فهناك الدولة الإسلامية، والمسيحية، والدولة الديمقراطية، والدولة الرأسمالية، وتختلف دول العالم في أشكالها فمنها ما هو بسيط من حيث تكوينها، ومنها المركبة التي يصعب الفصل بين ظواهرها بدقة وتعود الاختلافات في أشكال دول العالم إلى نظام الحكم المطبق فيها، بين الحكم الموحد أم المتعدد أو الدولة الواحدة، وهذا الاختلاف طبيعي في الدول حسب البيئة السياسية، وقد ترجع إلى نظام الحكم الفردي أو المركزي، الذي يحدد بنفسه فيختار نوع الكم وشكل الدولة.

أنظمة الحكم ودورها في شكل الدولة:-

تطور النظم الحكومية من عصر آخر وهذا راجع إلى تطور الفكر السياسي التطبيقي الذي يحاول تفعيل الجانب العملي في تطبيق الأفكار السياسية، من أجل تحقيق طرق انجح

وأسهل للديمقراطية، والعدالة، والحرية السياسية والمشاركة فيها وإعطاء أكبر قدر لحقوق الإنسان، ومشاركة الأحزاب والكتل السياسية.

أولاً : النظام الرئاسي./ والدولة الاتحادية.

-يقوم على أساس فصل السلطات من الناحية النظرية، والسلطة بيد شخص واحد هو الرئيس إذ يجمع بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة، والوزراء معاونين له، وهم أي الوزراء مسؤولون أمام رئيس الدولة مباشرة .

-الهيئة التنفيذية بيد رئيس الحكومة، وهو رئيس الحكومة (رئيس الوزراء) في الوقت نفسه، يتم اختيار رئيس الدولة من قبل الشعب عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، وتعتبر الولايات المتحدة الأمريكية من الدول ذات النظام الرئاسي.

-تطبيق هذا النظام يرجع للأفكار التي طرحها المفكر (مونتسكيو) في الفصل بين السلطات التي كان لها التأثير الكبير على واضعي الدستور الأمريكي عام 1787 م فأقاموا نظامهم على أساس هذا المبدأ.

-من مزاياه توفير الاستقرار السياسي، وتوفير فرص أفضل لعمل الحكومة وحرية الحكومة، تمتع الرئيس بشعبية كبيرة، نظام ناجح في البلدان ذات التجربة الديمقراطية، وفيه حرية الفكر بشكل واسع دون تقييد

-لا يعطي النظام للرئيس حق حل الكونجرس، ولا العكس إذا حدثت خلافات بينهما⁽³⁸⁾.

-أما عيوبه فهو الفصل بين السلطات، كما يؤدي إلى الاستبداد، وهيمنة الرئيس سياسياً ودستوريا⁽³⁹⁾.

-اذن هذا النظام يرسي دعائم الدولة الاتحادية التي تضم ولايات متحدة تحت رئاسة.

ثانيا: النظام البرلماني / الدولة الموحدة :-

في هذا النظام يكون على العكس من النظام الرئاسي، ففي هذا النظام يظهر رئيس الوزراء أكثر من رئيس الدولة، وأكثر صلاحية منه، وهو الرئيس التنفيذي، وكبير البرلمانين، حيث تتركز السلطة في يد حكومة واحدة، بما فيها مؤسسات سياسية ثلاثة هي: المؤسسة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، ونظام يتصف بالبساطة متمثل في رئيس الوزراء، ويتصف هذا النظام بوحدة الدستور، ووحدة النظام السياسي وببساطة تركيبه، والقرار يصدر من رئيس الحكومة ويشمل كل إقليم الدولة وجميع المواطنين ومن ملامحه أيضا

- يخضع النظام إلى أي نوع من الحكم، إما ملكي كما في بريطانيا، والسعودية، وقد يكون جمهوري كما في جمهورية مصر، ويكون الرئيس أو الملك حاكما أو رئيسا صوريا، ولا يظهر على مسرح الأحداث.

-من مميزاته إنه يححر الإدارة من الروتين ويساعد على روح الابتكار، والوفاء بالحاجيات البيئية والإقليمية، عدم تفتيته للسلطة الإدارية، ويجمع الوظيفة الإدارية كلها في يد الإدارة المركزية، فتخضع الإدارات الإقليمية للإدارة المركزية.

-لا يمنع النظام من قيام تعدد في نظام الدولة الإداري سواء مركزي أو لا مركزي أو مختلط⁽⁴⁰⁾.

النظامان السابقان الرئاسي والبرلماني هما من أشهر النظم تطبيقا في دول العالم، وهذا راجع لكثير من المزايا التي توجد في النظامين، وحيث إن الدولة تكون إما ملكية أو جمهورية تم إفرادها من الشعب إلا أن هناك حكومة ثالثة وهي الحكومة الفردي.

ثالث : النظام الشمولي / الدولة الفردية :-

يقترن مفهوم الشمولية بالدول التي تتبنى نظام الحزب الواحد⁽⁴¹⁾ وعلى العموم يمكن تحديد هذا من خلال الحكومة التي يمارس السلطة فيها شخص واحد. يطلق عليه لقب ملك أو أمير أو إمبراطور أو قيصر أو ديكتاتور، وهو لا يستند في حكمه إلى الشعب، وهذه الحكومة الفردية قد تكون ملكية استبدادية لا يتقيد فيها الملك بأي قانون قائم، ولا يعترف بالخضوع لأي سلطة. ولا يقيم وزنا للحريات، وقد تكون ملكية مطلقة، يخضع فيها الملك للقوانين المقررة غير انه من حقه التعديل لها أو حتى إلغائها، أما الدكتاتورية هي أبرز نطاق الحكم الفردي، فتركز السلطة في يده، وهو في هذه الحالة يبسط بيد من حديد على جميع أركان الدولة ومؤسساتها، ومن ملامح هذا النظام لشمولي -لا يقوم الحاكم أو الملك أو الرئيس بضبط الحكومة ورقابتها فحسب، بل يتحكم في التنظيمات والهيئات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى بشكل شمولي، وفي هذه الحالة يصبح من العسير مخالفته أو الخروج عليه- هذا النظام ليس حديث العهد بل قديم قدم الحضارات، فقد شهد التاريخ هذا النظام على شكل مسميات أخرى كالحكومة الارستقراطية أو الاوليفاركية، التي تعني حكومة أفضل الناس وأصلحهم⁽⁴²⁾.

-الدستور، يعتبر من أهم ما يميز هذه الأنظمة وحكوماتها ودولها، فالدستور هو القانون الذي ينظم الدولة وهو يمثل السلطة العليا في الدولة، ويحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم أي بين الشعب والحكومة. وفي أوسع معانيه عبارة عن قانون أساسي يحدد بنية ووظائف العلاقات أو الأجهزة السياسية والإدارية الموجودة في إطار النظام السياسي، كما يحدد العلاقة القائمة بين النظام السياسي ومؤسساته السياسية والإدارية من ناحية، وبين المواطنين أو الشعب من ناحية أخرى⁽⁴³⁾.

هذه في بساطة ملامح الفكر السياسي المعاصر، والتي اقتصرنا فيها على أهم وأكثر تطبيقاً لأشكال الدول الحديثة والمعاصرة وحكوماتها التابعة لها.

الأفكار السياسية في مقدمة ابن خلدون :-

نظرة ابن خلدون للسياسة :

إن التجربة السياسية كانت نتائجها و ثمرتها هو تأليف ابن خلدون في التاريخ وعلم الاجتماع العام والسياسي والاقتصادي وغيرها من الأفكار التي ظهرت على شكل موسوعة علمية ينهل منها المفكرون على اختلاف مشاربهم، وتعتبر آراءه مرجعية في كثير من العلوم والفنون والسياسة، والأخيرة هذه كانت شغله الشاغل وهاجس بدأ معه منذ توليته أول وظيفة عمل بها إلى أن عكف على التأليف والكتابة وإذا لم يسلم قلمه من الكتابة في دواوين الأمراء أيضا لم يسلم قلمه من الكتابة في السياسة وهو بعيدا عنها، وإذا لم يكتب ابن خلدون كتابا في السياسة إلا أنه كتب في مقدمته وتاريخه الطويل كلاما كثيرا فيها، فتحدث عن الدولة وأطوارها ومراحل تكوينها وانهارها، وتكلم عن الملك، والخلافة، والبيعة، والوازع، والعصبية وأثرها في السياسة والرئاسة. فيا ترى ما هي الأفكار السياسية التي كان ابن خلدون قد أودعها في كتبه وتأليفه؟ وحسبنا أن نبدأ عن الدولة ومفهومه لها. ولكن ليس قبل أن نبرز أقوال ابن خلدون السياسية، وفي فصل خصصه للسياسة وسمه في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم به أمره⁽⁴⁴⁾ ويقول أيضا _ إن ما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى بالمدينة الفاضلة⁽⁴⁵⁾ ويوضح السياسة المجتمعية بقوله : وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة فان هذه غير تلك⁽⁴⁶⁾.

الدولة كمفهوم سياسي في فكر ابن خلدون:

مفهوم الدولة كان ظهوره قبل ابن خلدون بمفاهيم متباينة، وتطور من معنى فعل الانتقال، إلى الدلالة على الزمن الذي يحدث فيه الانتقال، لأن لكل فعل زمانا يحدث فيه، ففي

الأول كان مدلولها هي المدة الزمنية التي تدوم فيها السلطة لحكم شخصي، ثم تطور إلى السلطة والتدبير والجهاز الحاكم، وباتت الكلمة في القرن الرابع الهجري تعبر عن هذه الدلالات جميعاً، وإذا كان ابن خلدون لا يحدد تعريفاً للدولة، فإن الدارس للمقدمة يستطيع أن يلتبس دلالاتها من سياق ورودها في الفصول التي تتحدث عن الدولة، وهي تتوزع بين دلالات اجتماعية وسياسية واقتصادية⁽⁴⁷⁾ ولذلك نراه يقرن قيام الدولتين الأموية والعباسية في المشرق بالعصبية⁽⁴⁸⁾ أمّا في المغرب فإن الأمر يختلف ففي رأي شفيق الجبوري، إن الحياة التي عاشها بين القصور والسجون والقبائل، وما تمخض عنها من خبرة سياسية جعلته يبحث في الأسباب الواقعية والعقلية لقيام الدولة من منطلق تجريبي دونما البحث عما ينبغي إن تقوم عليه الدولة، فبحث عن السبب الأول لتشكيل الدولة⁽⁴⁹⁾ وفي ذلك يقول ابن خلدون " اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأول : الشوكة والعصبية، والثاني : المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأموال"⁽⁵⁰⁾ ويسير اجناتكا على هذا السياق فيقول "إن مفهوم الدولة عند ابن خلدون يقترب من فكرته ودلالاته مع مفهوم الملك فهي مجموعة من الناس يوجد لديهم ملك وللدولة طابع وراثي لنظام الحكم أي السلطة في الدولة"⁽⁵¹⁾ ويفرد ابن خلدون فصلاً لذلك بأن "الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية"⁽⁵²⁾ ويرى رضا الزواري أن الدولة عنده مؤسسة، أي أن "الإنسان هو الذي يؤسسها فليست اذن طبيعية فيه، هي تتأسس وتسير ثم تنتهي"⁽⁵³⁾ ومما تجدر ملاحظته أن الدولة في لغة ابن خلدون تعني ملازمة قوم للسلطة والسياسة وتحولها فيهم واحد بعد واحد⁽⁵⁴⁾ كما نجد أن ابن خلدون يضع لها اسماً، من قبيل الدولة العامة ويضرب لها مثلاً بدولة بني أمية والعباس ودولة العبيديين⁽⁵⁵⁾ ويذهب أبو يعرب المرزوقي إلى أن " الدولة الخلدونية هي التي تستند إلى دستور مستمد من قوانين علم الاجتماع"⁽⁵⁶⁾.

أطوار الدولة أو نظرية التغير الاجتماعي :-

يقول ابن خلدون : اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة...وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

الطور الأول : الظفر بالبغية و غلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها.الطور الثاني :طور الإستبداد. الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك. أما الطور الرابع :طور الفئوع والمسالمة. والطور الخامس : طور الإسراف والتبذير⁽⁵⁷⁾.

هذه الأطوار الخمسة اختزلتها ناجية الوريثي في ثلاثة أطوار مقترنة بالأجيال الثلاثة، إلا أنها تفسر قيام الدولة بإطارها راجع لإقتران الدولة بسلطة عصبية معينة تنشأ ثم تقوى ثم يصيبها الهرم وذلك في ثلاثة أطوار وهي 1- الطور الأول ويبدأ من خلق البداوة، وشظف العيش والشجاعة والإشتراك في المجد وهنا العصبية قوية ومحفوظة 2 -الطور الثاني بداية الحضارة - الترف -الاستكانة - الانفراد بالمجد - ثم تضعف العصبية بعض الشيء 3 -الطور الثالث يبدأ بالانغماس في الحضارة -والمبالغة فيها - الجبن - الاستعانة بالأجانب - ثم تسقط العصبية بالجملة أي كلها. وتعقب ناجية على ذلك بان هذه الأطوار ليست من نتائج الفعل الإرادي للإنسان حاكما أو محكوما، بل هي طبيعية للدول⁽⁵⁸⁾ هذه الأطوار الثلاثة وضح ابن خلدون أمثلة لها مستشهدا بما قراء عن أخبار الدولة الإسلامية.

ففي الطور الأول : عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وعهد الخلفاء الراشدين، الذين أسسوا هذه الدولة، وفيها قضي على العصبية.الطور الثاني :الملك والانفراد بالمجد في عهد الدولة الأموية إلى سقوط الدولة العباسية.أما الطور الثالث : تكثر المفاسد والانحلال، ويستعين الخليفة ويسترضي الجند المرتزقة لأنهم هم عدته وسلاحه، بعد أن ابعد عصبيته، وينقض العدا

على الدولة من كل جانب كما حدث مع المغول والصليبيين، وينقض المماليك على الحكم كما حدث في مصر ثم بعد ذلك تنهار الدولة تماما⁽⁵⁹⁾.

الملك :

في فصل خصصه ابن خلدون للملك عنوانه في حقيقة الملك وأصنافه بأنه منصب طبيعي للإنسان... ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبية... وكثيرا ما يوجد في الدول المتسعة النطاق⁽⁶⁰⁾. ويرادف ابن خلدون بين الملك والسياسة بقوله "السياسة والملك هي كفالة الخلق وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم"⁽⁶¹⁾ وهذا يعني الضمانة والإعالة وأصل المعنى هو تضمن الشيء للشيء⁽⁶²⁾.

اذن إن الملك له علاقة وطيدة بالسياسة والعصبية ولا يتحقق إلا بوجودهما ذلك أن الملك غاية طبيعية للعصبية، إلا أن ابن خلدون يشير إلى بعض المؤشرات نحو الملك فيقول (في أن من طبيعة الملك الترف، وأن من طبيعته أيضا الدعة والسكون، وإذا تحكمت طبيعة الملك من الأفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم، وان من طبيعة الملك الأفراد بالمجد)⁽⁶³⁾ هذه التنبؤات الخلدونية يبدو إنها ذات دلالة طبيعية في الحياة الطبيعية لكل دولة، وأيضا في كل من يحكم أو يرأس أى دولة.

غير أن مفهوم الملك مرتبط بمنظومة من المفاهيم الاجتماعية كالوازع، والحاكم، والرئاسة، والسلطان، والسياسة، والخلافة، والعصبية، والدولة، والمنصب، وفي رأي حسن إسماعيل أن السياسة العقلية التي يتكلم عليها ابن خلدون ويصنفها في أنواع الملك، توقفتنا على طبيعة الحكم في المجتمعات التي عاصرها، ولاسيما في مجتمع المغرب، وترشدنا على طبيعة الحكم في المجتمعات السابقة للخلافة، كالمجتمع الفارسي⁽⁶⁴⁾.

العصبية وأثرها في الفكر الخلدوني.

لقد استحوذت فكرة العصبية على فكر ابن خلدون فقد ذكرها في أكثر من اثنا عشر فصلا وهو في ذلك يقوم بالربط بينها وبين الملك، والرياسة، والنسب، والقبيلة، والدولة والدعوة الدينية كل ذلك من أجل ترسيخ هذه النظرية التي جعلها ابن خلدون هي المحور الأساسي في نظرية العمران الذي أسسه واستحدثه. فنراه يصرح بأن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، وأن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك⁽⁶⁵⁾ ويذهب محمد عابد الجابري في رأيه حول العصبية الخلدونية بقوله إن البعد الاقتصادي للعصبية يجب أن يؤخذ في الاعتبار ليسهل التقليل من الغموض الذي يحيط بدورها في قيام وسقوط الدول⁽⁶⁶⁾.

إن طبيعة المجتمع القبلي هو أنه مجتمع العصبيات والفئات المختلفة المتنافرة التي لا تلتئم إلا لتتفرق وتشتت... ولذلك فالعصبية قاعدة انتماء اجتماعي بالرغم من تسببه من مشاكل داخل المجتمع أو الدولة من ترابط ايجابي أو تنافر سلبي، وبالتالي فهي رابطة اجتماعية تربط أفراد وجماعة ما ربطا مستمرا يشند بحسب الظروف الأمنية التي تعيشها الجماعة⁽⁶⁷⁾ ورغم أن ابن خلدون لم يضع ولم يصنع تعريفا مستقلا للعصبية إلا أنه اكتفى بذكر منشأها وغايتها ودورها في تطور المجتمع الإنساني. ومما يذكره ابن خلدون حول العصبية قوله أن (الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم)⁽⁶⁸⁾ وهنا يريد أن تكون العصبية لها اليد الطولي في إنتشار الدين وقيامه، ويرى محمد الذوايدي أنه لن يعد أساس العصبية الإسلامية قائما على روابط الدم القبلية بل أساسها الجديد هو النظام القيمي الإسلامي⁽⁶⁹⁾.

وإجمالا يمكن القول بأن ابن خلدون قد حدد ملامح وأسس نظرية العصبية التي كانت نتاج تجربته السياسية في دول المغرب العربي، وبما قرأه عن التاريخ الإسلامي.

عمر الدولة كعمر الأشخاص :

يقول ابن خلدون حول نظريته في فصل أعده لذلك حول عمر الدولة في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص أعمار، وأعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة، وأن الدولة لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته⁽⁷⁰⁾.

مصطفى الشكعة، يرى أن ما ذكره ابن خلدون حول تحديد عمر الدولة مستندا إلى ما شاهده في عصره وما قبله بقليل، من أمثال دول ملوك الطوائف في الأندلس، والمرينيين في المغرب الذين عاش معهم، كما أن تحديده بكلمة دولة غير الدويلات، فهو قاس أعمار الدويلات وليس أعمار الدول، لأن نظام الحكم في دول المغرب كان على هذا المنوال، وبالتالي فإن نظريته مقصورة على الدويلات وأما الدول الكبرى فأعمارها تخالف القاعدة التي قعدها ابن خلدون، فالدولة العباسية مثلا عاشت أكثر من خمسة قرون من الزمان، والدولة الأموية عاشت أكثر من قرنين، ولا يعتقد الشكعة بقوله أن ابن خلدون قد قصد بنظريته الدول الإسلامية وحدها بل هناك دول أخرى استطالت لعدة قرون مما يجعل قاعدة ابن خلدون ذات شقين: الشق الأول أن للدول أعمارا، وهذا صحيح، والشق الثاني أن أعمارها محددة بثلاثة أجيال، والأقرب إلى الصواب أن تكون محددة بثلاث مراحل وليس ثلاثة أجيال⁽⁷¹⁾ ويبدو أن مصطفى الشكعة في تفسيره هذا أقرب للصواب من مجانبته، وهو التفسير الذي نراه صائبا، لأنه لا يمكن أن تقاس عمر دولة على عمر شخص لا يمكن له أن يعيش مائة وعشرين إلا في حالات نادرة، ثم أنه اعتمد على أقوال المنجمين وهو قول استغربه كيف جعله ابن خلدون دليلا على إثبات صحة نظريته وهو الذي ينبذ المنجمين ولا يصدق أقوالهم.

الخلافة وموقف ابن خلدون منها:

أثناء توليته الوظائف في دول المغرب الثلاث كان الحكم السائد آنذاك هو حكم الملك بلباس الشرع ولكن في باطنه الباطل، فحتى المسميات، كانت من قبيل، السلطان، والأمير، وهذه ليست من ألقاب الخلافة، لأن الخلافة تطلق على (ال خليفة) كما على عهد الصحابة. هذا الأمر حاول ابن خلدون أن يوظفه في مقدمته ذاماً بذلك أنواع حكم الملك، التي كانت أساساً خلافة حسب قوله في فصل وسمه "في انقلاب الخلافة إلى الملك" وفي تعقيب لناصيف نصار حول نقد ابن خلدون للسياسة التقليدية القديمة كالمك الطبيعي والملك السياسي. إذا كان مأخذ ابن خلدون صحيحاً، فإنه لمن الأصح أيضاً أن هذا التمييز قد لعب دوراً مهماً في عملية رده للكلام على السياسة إلى دراسة السياسة كظاهرة اجتماعية حيث كان ابن خلدون بالتجربة فهم حقيقة السياسة والواقعات السياسية بيد أنه كان يحتاج إلى استيعابها في نسق فكره⁽⁷²⁾.

السياسة وتوظيف نظرية المعرفة :

من خلال ما تم طرحه للأفكار السياسية لابن خلدون، وما تم عرضه لنظرية المعرفة، ثبت أن الفكر السياسي الخلدوني لم يكن ضرباً من الخواطر، أو نوعاً من التقليد الفكري في الكتابة والتأليف، إنما هو عصارة تجربة سياسية وعلمية وتاريخية ومعرفية دينية، لازمت ابن خلدون من صباه حتى كهولته، ومن شبابه حتى شيخوخته، كان نتاجها معرفة بأحوال الدول وسياساتها نشوءاً وزوالاً، تقدماً وانحلالاً، فكانت نظرية المعرفة هي الوسيلة التي أسس عليها مقدمته وتاريخه الطويل، هذه النظرية التي مهدت وفتحت له الطريق لفكره السياسي عن الدول والمجتمعات، وأسس على منوالها علم العمران البشري الذي لم يسبقه إليه أحد، وثبت أن المعرفة العقلية التمييزية والتجريبية والنظرية كانت حاضرة في فكره السياسي من خلال

طرحه لأفكاره السياسية. أما المعرفة الدينية فكانت هي الموجهة والمسيرة له في طرحه لفكرة الدولة الإسلامية التي أرخ لها من مهدها حتى أفولها، ممحصا ومدققا بالمعرفة التاريخية التي وضع لها قانون التمييز لتمييز الأخبار الصادقة من الكاذبة. وبالمعرفة التاريخية قدم لنا ابن خلدون أن العوامل المفككة للدول عوامل تحمل أبعادا سياسية واقتصادية واجتماعية، فهي ظاهرة انقسام الدولة إلى قسمين، ومن أمثلتها الدولة العباسية، حيث الدولة الأموية في الأندلس ودولة بنو سامان فيما وراء النهر⁽⁷³⁾.

أما ما يخص المنهج الشكي والمعرفة التي تستند على الشك وتجعل منه طريقا للمعرفة فقد شك ابن خلدون في كتاب السياسة المنسوب لارسطو الذي يعتمد عليه الباحث كمصدر قديم في السياسة، ويرى محمد ابو الفتوح أن ابن خلدون لم يجد بغيته في هذا الكتاب، حيث رأى ابن خلدون أنه غير مستوفٍ ولا معطٍ حقه من البراهين، ويقلل ابن خلدون من أهمية أفكار أرسطو، بل انه يشك في نسب هذا الكتاب لأرسطو⁽⁷⁴⁾ أما موضوع الدولة فقد رأينا المعرفة التاريخية الواسعة لها من جانبه، والتي حاول أن يميز بعقله وما شاهده من صراعات وحروب كاد إلّا يخرج منها سالما، كانت له معرفة بسياسة هذه الدول وما هو أسباب قيامها وزوالها، أما في موضوع الملك فكان موقفه متوقفا عما استقاه من التاريخ الإسلامي، فالملك ليس من سياسة الإسلام وأن الخلافة هي السبيل للحكم، والملك جاء بعد أن مرت الدولة الإسلامية بفتن وصراعات على الحكم منذ مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، حتى انقضاء بني أمية على الملك. وبين ابن خلدون في فصول مزار الملك وعيوبه كالترف، والانفراد بالمجد، والدعة والسكون، واستعباد الرعية. رغم أنه يشيد بأنه منصب شريف.

من خلال ما تم طرحه لنظرية المعرفة وأفكار ابن خلدون السياسية وكيف جمع بينها ووظف النظرية لحساب آرائه وطرحه السياسي يمكن إبراز النتائج الآتية :

- إضفاء صبغة وصبغة جديدة في نظرية المعرفة الخلدونية التي كانت ذات رؤية معرفية ضيقة، لا تقسح المجال لكل المعارف والعلوم والفنون التي أودعها ابن خلدون في مقدمته، فقد أضافت هذه الدراسة ثلاث وسائل لم يتطرق لها باحثوا المعرفة الخلدونية وهي 1- أداة العقل التمييزي والتجريبي والنظري الذي جعله أداة للإدراك والمعرفة بنوعيتها تجريبية ونظرية 2-المعرفة التاريخية التي حدد ووضع لها قانون لعلم العمران لتمحيص الأخبار الصادقة من الكاذبة بعد نقد كل الأخبار السابقة عليه بشكل يمكن أن نطلق عليه منهج الشك الخلدوني 3-أداة المعرفة الدينية التي يصحح بها الأخبار والواقعات الحق فيها من الباطل حيث لأنه يوصي بالامتلاء والتفقه بالدين حتى يسلم الإنسان من معاطب الجهل والوقوع في المزالق.

-ابن خلدون كان ذو نزعة سياسية لا يختلف عليها اثنان، فأراؤه السياسية في عدة مواضيع كانت علامة لما يتمتع به من فكر سياسي ينم عن معرفة ودراية بكل نواحيها ومجالاتها.

-فصل ابن خلدون فصلا تاما بين ما كان متداولاً بالسياسة المدنية وبين السياسة المجتمعية التي تهتم بتنظيم المجتمع ككل، وبالتالي أرسى أسس علم السياسة العامة التي تخص الدول، وليس سياسة المدينة.

-السياسة الشرعية هي السياسة التي يقرها للدولة وليس أي سياسة أخرى.

أما موضوع الخلافة، فإن اقتناع ابن خلدون بالخلافة الراشدة ومعرفته الدينية يذكرنا بأن الخلافة إذا انقلبت ملكا فان ذلك يؤدي إلى المفساد والانحلال والابتعاد عن شرع الله، هذا يؤكد إلى السعي الحثيث من جانب ابن خلدون إلى تحليل حركة التاريخ الإسلامي منذ فجر الدعوة وحتى عصر بني العباس، ملتزما إلى حد كبير برؤية دينية واضحة تستمد مقوماتها من معطيات الإسلام نفسه.

ويستعرض مسألة علي رضي الله عنه ومعاقبة والتي بعدها تحولت الخلافة ملكا، فيرى أن طبيعة الملك اقتضت الإنفراد بالمجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعره بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم، فاعصوبوا عليه وماتوا دونه، ويرى ابن خلدون أن معاني الخلافة قد ذهبت ولم يبق إلا اسمها. وهو يعني أن الخليفة هو خليفة للمسلمين في ثوب الملك حكما وصفة ونهجا. حيث صار الملك بحثا.

هوامش البحث:

(* ابن خلدون : هو عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون. هكذا عرف بنفسه في التعريف، ولد في تونس غرة رمضان عام 732 هج / 1332 م. لم يكمل تعليمه في تونس حتى بدأ في تولي الوظائف في الدولة، ثم رحل الى الجزائر، ومنها إلى المغرب حيث اتهم بالتآمر فسجن عام 758 سنتين. ثم ذهب إلى الأندلس في مهمة صلح، ثم عاد إلى الجزائر بطلب من سلطانها لتولي الحجابة (رئيس الوزراء). كتب المقدمة في قلعة سلامة بالجزائر عام 780 ثم ذهب إلى مصر عام 784 هج. وتوفي رحمه الله عام 808 هج / 1404م. أما وظائفه السياسة فهي كالآتي:

- وظيفة العلامة بتونس عام 751 هج / كاتب لدى السلطان ابي عنان لامغرب عام 755 هج .

- الكتابة لدى السلطان الحسن بن عمر بالمغرب عام 760 هج ، وفي نفس السنة لدى السلطان منصور بن سليمان - ووظيفة الحجابة بالجزائر عام 766 هج - ثم بقى بعيدا عن السياسة

والتفرغ للعلم. حتى إلى أن كتب المقدمة. ويذكر أن ابن خلدون عرض عليه بعض الاستشارات فيقول "وكان الأمير عبد الرحمن يميل إليّ ويستدعيني أكثر أوقاته ويشاورني في أحواله" للمزيد يراجع. ابن خلدون التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق، محمد بن تاويت الطنجي، تلقاهرة، لجنة التأليف والترجمة، 1951

1- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج2، ط3، دارنهضة مصر، د.ت. ص.773.

2- رضا الزواري، فلسفة ابن خلدون، دارصامد، 2009، ص.164.

3- مسعود جبران، الرائد، معجم لغوي بيروت، دارالعلم للملايين، ج21978، ص.1401.

4- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، تونس، دار الجنوب، 2003، ص.387.

5- ابوبكر التلوع، مدخل الى علم التفسير، الزاوية، 1993، ص.129.

6- سورة البقرة، آية 164.

7- سورة الإسراء، آية 36.

8- سورة يونس، آية 101.

9- محمد محمد ابولقاسم، مدخل الى الفلسفة، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2003 ص.165.

10- جبران مسعود، الرائد، مرجع سابق، ص.1047.

11- جلال الدين، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، 264.

12- جبران مسعود، الرائد، مرجع سابق، ص.1131.

13- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، ط6، دار النهضة، 1976 ص.48.

14- ابوبكر التلوع، مدخل إلى علم التفسير، مرجع سابق، ص.20.

- 15- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، ط4، دار الثقافة، 1977، ص.84.
- 16- رضا الزواري، فلسفة ابن خلدون، صفاقس، دار صامد، 2009، ص.82.
- 17- شفيق الجبوري، علم اجتماع المعرفة، عمان، دار غيداء، 2012، ص.186.
- 18- ابن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل، تح/ابو يعرب المرزوقي، الدار العربية، 1991 ص.70.
- 19- نفس المصدر، ص.71.
- 20- نفس المصدر ص، ص.72.
- 21- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق/ محمد محمد تامر، القاهرة، الثقافة الدينية، 2005، ص454
- 22- رضا الزواري، فلسفة ابن خلدون، مرجع سابق، ص.102.
- 23- ابن خلدون، المقدمة، تح/ علي عبد الواحد، مصدر سابق، ص.1013.
- 24- ابن خلدون، المقدمة، تح/محمد تامر، مصدر سابق، ص.456.
- (*) الغزالي: يرى الغزالي إن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها الإنسان عن طريق التقليد أمر ضروري في أثناء التطور العقلي، لأن الشك يجعل الوصول إلى الحقيقة ممكناً، يراجع.محمود زقروق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، القاهرة، الانجلو المصرية، 1973، ص.50.
- 25- نفس المصدر، ص.30.
- 26- نفس المصدر، ص.458.
- 27- جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، القاهرة، ج12، الدار المصرية، (د.ت)، ص.230.
- 28- جلال ادين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص.223.

- 29 - محمد عبد المعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق ص.78.
- 30 - محمد جلال أبو الشرف، الفكر السياسي في الإسلام، المعرفة الجامعية، 1990، ص.295.
- 31- حسام مرسي، مدخل إلى العلوم السياسية، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 2012، ص.31.
- (*) ميكافيللي: أديب ومفكر وسياسي ايطالي ولد في فلورنسا وعاش ما بين عامي 1469-1527 مويعتبر كتابه الأمير من أشهر الكتب التي ألفها.يراجع، محمد علي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، بيروت، دار النهضة العربية، 1985، ص.113.
- 32 - محمد عبد المعطي، مرجع سابق، ص.114.
- 33 نفس المرجع، ص.118.
- 34-مصطفى ابو خشيم، موسوعة علم السياسة، مرجع سابق، ص.225.
- 35 -ابراهيم درويش، علم السياسة، دار النهضة العربية، 1992، ص.181.
- 36 -نفس المرجع، ص.187.
- 37-مصطفى ابو خشيم، موسوعة علم السياسة، مرجع سابق، ص.161.
- 38 -نفس المرجع، ص.433.
- 39 -حسام مرسي، مدخل العلوم السياسية، مرجع سابق، ص.53.
- 40 -ابراهيم درويش، علم السياسة، مرجع سابق، ص.255.
- 41 -مصطفى ابو خشيم، موسوعة علم السياسة، مرجع سابق، ص.254.
- 42 - محمد عبد المعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق ص.290.
- 43 - مصطفى ابو خشيم، موسوعة علم السياسة، مرجع سابق، ص.154.
- 44 - ابن خلدون، المقدمة، تح/محمد تامر، مصدر سابق، ص.234.

- 45 - نفس المصدر، نفس الصفحة.
- 46 - نفس المصدر، نفس الصفحة.
- 47 - حسن اسماعيل، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون بيروت، دار الفارابي 2007 ص.327.
- 48 - نفس المرجع، ص.332.
- 49 - شفيق الجبوري، علم اجتماع المعرفة، مرجع سابق، ص.222.
- 50 - ابن خلدون، المقدمة، تح/محمد تامر، مصدر سابق، ص.128.
- 51 - أ.أ.أجناتكا، ابن خلدون، ترجمة، علاء حمروش، مركز اتحاد المحامين، 1986، ص.56.
- 52 - ابن خلدون، المقدمة، تح/ محمد تامر، مصدر سابق، ص.124.
- 53 - رضا الزواري، فلسفة ابن خلدون، مرجع سابق ص. 126.
- 54 - حسن اسماعيل، الدلالات الحضارية، مرجع سابق، ص.327.
- 55 - ابن خلدون، المقدمة، تح/ محمد تامر، مصدر سابق، ص. 154.
- 56 - ابو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، الدار العربية للكتاب، ، 1983، ص.107.
- 57 - ابن خلدون، المقدمة، تح/ محمد تامر مصدر سابق، ص.140.
- 58 - ناجية الوري، حفريات في فكر ابن خلدون، مرجع سابق، ص. 209.
- 59 - حسام مرسي، مدخل العلوم السياسية، مرجع سابق، ص.118.
- 60 - ابن خلدون، المقدمة، تح/ محمد تامر، مصدر سابق، ص.150.
- 61 - نفس المصدر، ص.115.

- 62 - حسن اسماعيل، الدلالات الحضارية، مرجع سابق، ص.293.
- 63 - ابن خلدون، المقدمة، تح/ محمد تامر، مصدر سابق، ص.134.
- 64 - حسن اسماعيل، الدلالات الحضارية، مرجع سابق، ص.310.
- 65 - ابن خلدون، المقدمة، تح/ محمد تامر، ص.112.
- 66 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، بيروت، دار الوحدة العربية، 1994، ص.12.
- 67- المنجي حامد، توظيف العصبية دراسة المجتمع العربي المعاصر، تونس، دار بارفكت. 2004. ص.63.
- 68 - ابن خلدون، المقدمة، تح/محمد تامر، مرجع سابق، ص.128.
- 69- محمد الذواودي، اضواء جديدة على محددات العقل العمراني، 2003، تونس، ص.113.
- 70- ابن خلدون، المقدمة، تح / محمد تامر، ص.136.
- 71- مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، الدار المصرية، 1988 ص.68.
- 72- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، 1980، ص.210.
- 73- شفيق الجبوري، علم اجتماع المعرفة، مرجع سابق، ص.225.
- 74 - محمد جلال أبو الفتوح، الفكر السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص. 507.