جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة
السداسي الثاني السنة الجامعية 2021 / 2022
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الأولى:

الفكر السياسي الإسلامي و نظرية الدولة (الفارابي و بن خلدون نموذجا)

مقدمة

لقد جاء الإسلام كعقيدة جديدة تدعو إلى التوحيد في الألوهية و عدم الشرك بالله، و هو ما لم يكن سائدا في المجتمع العربي آنذاك على مستوى العقيدة، بل كان مجتمعا وثنيا، و على المستوى الاجتماعي كان يعيش في شكل قبائل موزعة في بادية شبه الجزيرة العربية، كما كان لكل قبيلة نمطها في تسيير شؤونها الداخلية و الخارجية، و معتقداتها الدينية، و عاداتها و تقاليدها. و لما ظهر الإسلام على يد النبي محمد بن عبد الله (صلى الله عليه و سلم)، و هو من عائلة كانت من أشراف قبيلة قريش، بدأ ينشر عقيدة التوحيد، و يدعو إلى الإيمان بالله وحده لا شريك له، و أنه لم يكن سوى رسولا ينقل رسالة الله عز و جل إلى كافة البشرية، و عبده المطيع لكل ما نهى عنه أو أمر به، فقد توصل إلى أن يقنع الكثير من الناس خاصة هؤلاء الذين كانوا مضطهدون و محتقرون من طرف الطبقات الغنية و ذوي السلطة في المجتمع، كالعبيد و الفقراء و النساء، و غيرهم من المستضعفين، و تواصلت هذه الدعوة الإسلامية حتى اعتنقها أكبر عدد من سكان شبه الجزيرة العربية، و حتى الأشراف منهم، و قد لقي الرسول صلى الله عليه و سلم و من صدق رسالته كثير من المتاعب و الاضطهاد، و لكنه تمكن بفضل قدرة الله تعالى من نشر الإسلام سواء في شبه الجزيرة العربية، أو خارجها شرقا و غربا، و كانت بداية الأمر أن وحد قبائل العرب في مجتمع واحد و موحد تحت كلمة الإسلام، فلم يجد الرسول (ص) نفسه إلا أن يقوم بتسيير هذا المجتمع في كل شؤونه، و تنظيمه وفق ما جاء به الإسلام من تعاليم أخلاقية في صيغة أوامر و نواهي، ثم قال الرسول (ص) أنه لم يبعث سوى لكي يتمم مكارم الأخلاق، و هذا يعني من جهة أن المجتمع العربي باختلاف قبائله كانت له مكارم الأخلاق، و ليس مجتمعا لا يعرف سوى الفساد، و أن مهمة الرسول (ص) بهذه الرسالة الدينية، أن يقضي على ذلك الفساد و يعزز مكارم الأخلاق التي كانت لديهم. لكن هذه الحالة تستوقفنا عند تساؤل: إذا كانت رسالة الإسلام التي أتى بها

الرسول(ص) ذات طبيعة دينية و أخلاقية، فكيف تشكل لدى المسلمين فكرا سياسيا إسلاميا؟، و كيف وضع المفكرون و الفلاسفة المسلمون نظرية للدولة؟ ثم ما الدافع إلى التفكير في هذا المشروع الفكري السياسي إذا كان القرآن و السنة النبوية كافيان لتنظيم المجتمع الإسلامي، و تسيير شؤونه؟. هذا التساؤل يجعلنا نبحث في أصول الفكر السياسي الإسلامي، و أهم الفلاسفة السياسيين المسلمين الذين أهتموا بوضع نظرية للدولة.

يقسم الدارسون للفكر الإسلامي مراحل نشوء الفكر السياسي الإسلامي إلى عصرين: عصر ما قبل التدوين و عصر التدوين.

- **الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين (11 هـ - 132 هـ)**

تعتبر مرحلة ما قبل التدوين من عمر الدولة الإسلامية مرحلة غامضة من ناحية الفكر السياسي، لدى الباحثين و المهتمين بهذا المجال، و هذا راجع حسب البعض إلى ندرة النصوص السياسية التي تنتمي إلى هذه المرحلة، و ضيق التواصل الكتابي، و ضعف المصادر الأولى، أو ضعف محتوياتها.

تمتد هذه المرحلة من وفاة **الرسول** (ص الله عليه و سلم) عام 11هـ إلى مقتل آخر خلفاء الدولة الأموية، و هو " **مروان بن محمد** " عام 132هـ ، و بداية الخلافة العباسية مع أول خلفائها " **أبو العباس**"، و تتميز هذه المرحلة عن المراحل التي أتت بعدها، خاصة مرحلة عصر التدوين [1]، خلوها تقريبا من مصنفات تتناول القضايا الكلية للدولة و السلطة في إطارها الإسلامي، بأسلوب موضوعي، غير أنها اتسمت في الوقت نفسه بازدهار ألوان أخرى من الفكر السياسي.

و قد تميزت الفترة التي سبقت عصر ما قبل التدوين باهتمام الرسول(ص) بتسيير المجتمع الإسلامي بالاعتماد على القرآن الكريم و السنة النبوية، و لم يكن هناك فكرا سياسيا نظريا قائما بذاته يستند إليه، سوى الاجتهاد وفق ما جاء في النص القرآني من تعاليم أخلاقية، لأن الرسول (ص) نهى أولا المسلمين عن تدوين أي شيء من الحديث سوى الاهتمام بالقرآن الكريم و حفظه عن ظهر قلب، خوفا من اختلاطه بالحديث أو اتجاه المسلمين إلى الاهتمام بالحديث على حساب القرآن. ثم ان الرسول (ص) اهتم بإتمام مكارم الأخلاق و توطيد دعائم العقيدة الإسلامية في المجتمع الإسلامي أكثر من شيء آخر، و قد جاء في حديث أبي هريرة عن الرسول (ص) أنه قال " أنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "[2] لأن في نظره لا يستقيم المجتمع و لا يتطور إلا إذا تحلى أفراده بمكارم الأخلاق، و لهذا لم يرتقي المجتمع الإسلامي إلى مستوى الدولة بالمعنى السياسي

---

[1]- يطلق عصر التدوين على الفترة التي شهدت فيها تدوين معظم العلوم و المعارف التي تناولت الثقافة الإسلامية، بما فيها الفكر السياسي، و قد جعل معظم الباحثين سنة 143 هـ بداية هذا العصر، و يعتمد أغلبهم في ذلك على ما قاله الحافظ الذهبي الذي نقله السيوطي في كتابه **تاريخ الخلفاء** حيث جاء فيه " في سنة 143هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث و الفقه و التفسير ...الخ، و قبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف غير مرتبة ". غير أن التدوين في السياسة يمكن أيضا رده إلى تاريخ متقدم بعض الشيء يوافق بداية حكم العباسيين، و تعزيز الصلة الثقافية مع فارس من خلال الترجمة و الحضور القوي الموالي في أجهزة الدولة، و هو التاريخ الذي ظهرت فيه نصوص ابن المقفع و غيره أي ما بعد 132هـ (السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، بيروت، دار ابن حزم، ط 1، 2003، ص 208. و كذلك ، محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط4 ، 1991، ص ص 62 - 64.)

[2]- رواه الإمام أحمد، و الألباني في **صحيحه الجامع الصغير و زياداته**

الحديث، بل كان مجتمعا دينيا أخلاقيا، و هذا يعني أن تنظيم المجتمع و تسيير شؤونه كان على أساس ديني و أخلاقي، وفق ما جاء في القرآن الكريم من أوامر و نواهي، و فسرتها السنة النبوية الشريفة، و الحديث الشريف. و لكن لما توطد الإسلام و دخلت فيه أمم عجمية من عادات و تقاليد و ثقافات مختلفة، أصبح من الضروري توسيع دائرة تلك التعاليم الدينية و الأخلاقية، من البحث في الكليات إلى الاهتمام بالجزئيات، و من هنا كان واجبا أن يبرز الفقه الإسلامي للبحث في النصوص الشرعية، و استنباط الأحكام المتعلقة بالمسائل المطروحة خاصة ما تعلق بالجانب السياسي.

لقد ارتقى المجتمع الإسلامي إلى مرتبة الدولة، حيث لم يفصل الإسلام بين الجانب الديني الأخلاقي و بين الجانب السياسي، إذا يظهر ذلك في تطبيق مبدأ المبايعة في خلافة الرسول (ص) في الحكم بعد وفاته، و هو مبدأ قائم على الرضى الذي هو في أصله مبدأ أخلاقيا، و كذلك تطبيق مبدأ الشورى، و هو ايضا مبدأ أخلاقي من تعاليم الإسلام. و قد حدد الإسلام شرعية الحكم في بعض الأسس الضرورية و هي:

- أن يكون الحكم بما أنزل الله في القرآن الكريم و ما جاء في سنة رسول الله (ص)، قال الله عز و جل " و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (سورة المائدة آ: 44)

- أن يكون الحكم مؤسسا على الشورى. قال الله عز و جل" و أمرهم شورى بينهم " (سورة الشورى آ: 37)

- أن يكون الحكم قائم على الرضى بين الحاكم و المحكوم. قال الله عز و جل " أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم " (سورة النساء آ: 59)

و على هذا الأساس شهد الكيان السياسي الإسلامي خلال هذه الفترة عدة تطورات نوعية من الجانب التاريخي و السياسي اختصرت في ثلاثة أطوار رئيسية:

ـ الطور الأول هو طور الخلافة الراشدة التي امتدت من بيعة " **أبي بكر الصديق** " في سقيفة بني الساعدة، إلى الثورة على "عثمان بن عفان " و اغتياله عام 35هـ.

ـ الطور الثاني هو طور الفتنة و امتد من اغتيال الخليفة " **عثمان بن عفان** " إلى عام الجماعة أي عام تنازل "**الحسن بن على بن أبي طالب**" عن الخلافة "**لمعاوية بن سفيان**"

ـ الطور الثالث بدأ من بيعة **معاوية بن أبي سفيان** و انتهى بتولي **أبي العباس السفاح** الخلافة عام 132 هـ.

ـ الطور الأول :

بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه و سلم) عام 11هـ سعى المسلمون إلى بناء الكيان السياسي للدولة الإسلامية و كان ذلك بداية عصر الخلفاء الراشدين، و لم يكن للمسلمين أية خبرة في الممارسة السياسية، غير أنهم اعتمدوا في ذلك على تجربة الرسول (ص)، و القيم الأخلاقية المستنبطة من تعاليم الشريعة الإسلامية،

و من ثم استطاع الحكام المسلمون الذين خلفوا الرسول(ص) خلال هذه الفترة من إرساء قواعد التنظيم السياسي في تنظيم الدولة و هياكلها من الولاة و الجيش و القضاء.

و خلال هذه الفترة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية أثيرت مجموعة من القضايا السياسية كانت محل متابعة من طرف عامة المسلمين في مكة المكرمة، و المدينة المنورة، و بقية الأمصار الداخلة، لاسيما قضية الاستحلاف و ضوابطها و أسسها، و هي قضية أثيرت بحدة بعد وفاة الرسول (ص) في السقيفة، و أثيرت أيضا مع الخلفاء الراشدين فيما بعد و بأشكال مختلفة، و من القضايا الأخرى التي استأثرت عامة الناس في فترة الخلفاء الراشدين قضية الردة في عهد **أبي بكر الصديق،** و قسمة الفيء في عهد **عمر بن الخطاب،** و قضية تدبير الثروة و التعامل مع القرابة في **عهد عثمان بن عفان**

ـ الطور الثاني

في هذا الطور تركز اهتمام المسلمين من العامة و الخاصة على الاتهامات الموجهة **لعثمان بن عفان،** المتعلقة بإيثاره لقرابته و سوء تصرفه في المال العام، الشيء الذي أشعل الثورة التي انتهت باغتياله. لكن غياب **عثمان بن عفان** عن المشهد لم يحل المشكلة، بل أدى ذلك إلى سلسلة من المشاكل السياسية و الأمنية الأخرى، التي ستنهك جهود الجماعة و طاقتها، و قد تمثلت هذه المشاكل في **معركة جمل** و **معركة صفين،** و انقسام الجماعة عن الخليفة **علي بن أبي طالب،** حيث لم يدخل في طاعته سائر المسلمين، بل عرفت الأمة الإسلامية نوعا من التحزب، و ذلك على خلفية الصراع حول الانتقام لدم **عثمان بن عفان،** و الأحق بالخلافة بعده، إذ انقسمت الجماعة إلى شيعة و سنة و خوارج، و تمايزت لأول مرة الآراء الكلامية و الفقهية حول الإمامة و الخلافة.

ـ الطور الثالث

بدأ بإجماع الكلمة على **معاوية بن أبي سفيان** و بيعته خليفة للمسلمين سنة 41هـ، و قد طرأت خلال ذلك تعديلات جوهرية على نموذج الخلفاء الراشدين، و قد أمست الشوكة عنصرا مهما من عناصر الشرعية السياسية، فلا شرعية لمن لا شوكة له. كما تحولت الخلافة إلى منصب وراثي بالدرجة الأولى على عهد الخليفة السابق و في بيته.

لقد عرفت الدولة الإسلامية خلال هذه الفترة استقرارا سياسيا و إداريا سمح لها بالتوسع و بسط نفوذها شرقا و غربا، و حققت انتصارات عسكرية مهمة على أكثر من جبهة، غير أن هذا الانتصار لم يكن مطلقا بل كان أكثر من مرة منغصات سياسية كان روادها عدد من فصائل المعارضة السياسية التي تنتمي علي غالبها إلى الشيعة و الخوارج، و كان من أهم التوترات السياسية التي واجهها الأمويون خلال دولتهم، و التي اتخذت شكل التمرد العسكري، و التي كانت تنتهي بهزيمتها، تمرد الخوارج في عهد **معاوية بن أبي سفيان** و **يزيد**

بن معاوية و كل من خلفهما، و خروج **الحسين بن على بن أبي طالب** عن خلافة **يزيد بن معاوية،** و مقتله بالعراق سنة 61هـ، و رفض أهل المدينة المنورة بيعة **يزيد بن معاوية،** و هو ما أدى إلى **وقعة الحرة** سنة 63هـ، و اقتحام مكة المكرمة من طرف الجيش الأموي بعد رفض **ابن الزبير** بيعة **يزيد بن معاوية،** و إعلان نفسه خليفة للمسلمين سنة 63 هـ، وكذلك خروج **الضحاك بن قيس** و معه فئة كبيرة من أهل الشام عن الأمويين و بعتهم **ابن الزبير،** بعد وفاة **يزيد بن معاوية** و تولي **مروان بن الحكم** الخلافة سنة 64 هـ، و كذلك خروج **ابن الأشعث** معلنا خلع **الحجاج بن يوسف،** و هو ما يعرف تاريخيا بثورة القراء حيث توجه إلى العراق و واجه **الحجاج** في عقر داره في البصرة سنة 81 هـ.

ـ مظاهر الفكر السياسي الإسلامي في عصر ما قبل التدوين

توزعت جمل الفكر السياسي الإسلامي خلال هذه الفترة بين أصناف مختلفة من الثقافة، أبرزها كتب الأمثال و كتب الآداب و المسامرات و القصص و الخطب و الرسائل، و نصوص المتكلمين و سنن الفقهاء الأوائل و هي:

ـ كتب الأمثال: كانت هذه الكتب تشكل حكمة العرب في الجاهلية و من بعد ذلك في عصر الإسلام، و كانت من أشهر المؤلفات التي ظهرت في هذا العصر و عبرت عن مكنون العرب السياسي كتاب الأمثال **لعبيد بن شرية** و قد عاش في زمن **معاوية بن أبي سفيان،** و أيضا **كتاب الأمثال لصحاري العبيدي** الذي عاصر **معاوية بن أبي سفيان.** فعلى سبيل المثال ذكر **المبرد** في كتابه **الكامل** و **النويري** في كتاب **نهاية العرب في فنون الأدب** طائفة مهمة من الأمثال المنسوبة للخلفاء الراشدين، مثل ذلك قول **أبي بكر الصديق** " ثالث من كن فيه عليه: البغي و النكت، و المكر " و " لا تكتم المستشار خبرا فتؤتي من قبله " و من أمثال **عمر بن الخطاب** قوله " أشقى الولاة من شقيت به رعيته " و من أمثال **عثمان بن عفان** قوله " أنتم إلى إمام فعال أحوج منكم إلى إمام قوال ".

إن هذه الأمثال تحوي في الحقيقة أبعادا في الحكمة السياسية و العدل و الطاعة و النصرة و فنون التدبير، و أن جزء من الفكر السياسي الإسلامي ارتبط بهذه الأمثال مثل ذاك كتاب عيون الأخبار **لابن قتيبة** الذي نقل في باب السلطان الكثير من الأمثال و الحكم عن المتقدمين من الخلفاء و الصحابة و غيرهم.

ـ كتب الأدب و المسامرات تضمنت هذه الكتب نصوصا سياسية كثيرة في شكل قصص و كانت تتداول شفهيا في أغلب الأحيان، مثال ذلك كتاب **نقائض جرير و الفرزدق** التي جمعها **أبو عبيدة،** و أيضا كتاب **الأغاني لأبي الفرج الإصفهاني،** يحوي عددا كبيرا من القصص عن العرب و أيامهم ناصحة بالحكمة و جميل القول مثل ذلك ما ورد في قصة **داحس و الغبراء.**

ـ الخطب و الرسائل : كانت الخطب و الرسائل إحدى مظاهر الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة، و من أبرز ذلك خطب الخلفاء الراشدين أمثال **علي بن أبي طالب** التي جمعها **الشريف الرضى** في كتاب بعنوان **نهج البلاغة** إذ قسمها إلى ثلاثة أبواب كبرى: باب خاص بالخطب و باب خاص بالكتب و الوصايا، و باب خاص بالحكم، و أن القضية الأساسية التي سيطرت على فكر علي بن أبي طالب قضية الشرعية السياسية، فبعض الخطب عالجت الخلاف الذي نشب بين المسلمين بعد اغتيال **عثمان بن عفان**، و الذي بلغ ذروته في معركة جمل، و بعضها الآخر عالج صراعه مع معاوية بن سفيان، و البعض الآخر رد فيه على الخوارج. قال **علي بن أبي طالب** لما أراده الناس على البيعة بعد مقتل عثمان بن عفان " دعوني و التمسوا غيري فإنا مستقبلون أمرا له وجوها و ألوانا، لا تقوم له القلوب و لا تثبت عليه العقول، و إن الأفاق قد أعامت و المحجة قد تنكرت، و اعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، و لم أصغ إلى قول قائل و عتب العاتب، و إن تركتموني فأنا كأحدكم و لعلي أسمعكم و أطوعكم لمن وليتموه أمركم، و أنا لكم وزيرا خير لكم مني أميرا". و قال في خطبة أخرى " لم تكن بيعتكم إياي فلتة و ليس أمري و أمركم واحد، إني أردتكم الله و أنتم تريدونني لأنفسكم، أيها الناس أعينوني على أنفسكم، و أيم الله لأنصفن المظلوم من ظالمه، و لأقودن الظالم بجزامته حتى أورده منهل الحق و أن كان كارها ".

إعداد الأستاذ

د/ حميد مخوخ

جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة

السداسي الثاني السنة الجامعية 2021 / 2022

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الثانية:

مشكلة الخلافة و نظرية السلطة

مقدمة

الخلافة الإسلامية مصطلح يطلق على نظام الحكم في الشريعة الإسلامية الذي يقوم على استخلاف قائد مسلم على الدولة الإسلامية ليحكمها بالشريعة الإسلامية، و سميت بالخلافة لأن الخليفة قائدهم و هو من يخلف الرسول (ص) في كرسي الحكم لقيادة المسلمين و الدولة الإسلامية، و من ثم فغاية الخلافة هي تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية و تنفيذها و حمل رسالة الإسلام إلى العالم بالدعوة و الجهاد.

بينما مفهوم الخلافة عند أهل الشيعة و خاصة الإمامية و الإسماعيلية موضوع أوسع، فالخلافة عندهم إمامة و الخليفة إماما، و هي امتداد للنبوة، و كلام الإمام و فعله و قراره حجة يجب الأخذ بها، و قد اتفق علماءهم على أن الإمام يساوي النبي في العصمة و الإطلاع على حقائق الحق في كل الأمور، إلا أنه لا ينزل عليه الوحي، إنما يتلقى ذلك من النبي (ص). أما الخليفة عند أهل السنة يختلف بتعيينه حاكما على الأمة، بينما عند الشيعة لا يشترط على الإمام أن يكون حاكما.

ـ الأصل الغوي لمصطلح الخلافة الإسلامية: الخلافة كلمة مشتقة من فعل خلف يخلف أي تبع أو عوض في الحكم و موضوع الاستحلاف في العقيدة الإسلامية هو سبب من الأسباب التي خلق الله من أجله البشر على الأرض كي يعبدوه و يطبقوا أحكامه التي أرسلها بواسطة الأنبياء و الرسل على مر الزمن.

ـ الخلافة في القرآن: قال الله في سورة البقرة **" و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون."(سورة البقرة آية 29)** و قال في سورة النور **" وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من**

قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم آمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا و من كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون."(سورة النور آية 53)

ـ الخلافة و النظريات السياسية الفقهية

تختلف نظرة الفرق الإسلامية إلى الخلافة فتفسرها كل فرقة وفق معتقداتها و ما صح عندهم من الأحاديث.

ـ الخلافة في الفقه السني: دلت الأحاديث الواردة في كتب السنة أن الخلافة يجب أن تنحصر في قبيلة قريش، و أنها سوف تستمر بعد وفاة النبي (ص) لفترة مدتها 30 عاما، و هي فترة حكم الخلفاء الراشدين الأربعة و هم: أبي بكر الصديق، و عمر بن الخطاب، و عثمان بن عفان، و علي بن أبي طالب، إضافة إلى عامين من حكم الحسن بن على بن أبي طالب و معاوية بن أبي سفيان ثم تحولت إلى ملك وراثي و هي فترة تعاقب الدولة الأموية و الدولة العباسية و الدولة الفاطمية و الدولة العثمانية و غيرها، و حسب أهل السنة أن الدولة ستصبح حكما جبريا ثم ستعود مرة أخرى خلافة على منهاج النبوة.

و الخلافة في رأي مذهب السنة هي رئاسة عامة المسلمين جميعا في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي، و حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، و هي عينها الإمامة. فالخلافة في الاصطلاح الإسلامي تعني القيادة الإسلامية أو الإمامة فقط، و من ثم فمصطلح الإمامة يرادف مصطلح الخلافة، و يقول أبو الحسن الماوردي " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا " و سميت خلافة لأن الذي يتولاها يكون الحاكم الأعظم للمسلمين و يخلف النبي في إدارة شؤونهم و تسمى الإمامة لأن الخليفة كان يسمى إماما، و يرى علماء المنهج السلفي أن طاعته واجبة سواء كان برا أو فاجرا ما لم يأمر بمعصية الله، و سواء اجتمع عليه الناس و رضوا به، أو غلبهم بسيفه، و أن الناس كانوا يسيرون وراءه كما يصلون وراء من يؤمهم في الصلاة.

ـ الخلافة في فقه الاثنا عشرية: يرى أصحاب **الشيعة الاثنا عشرية** أن موضوع قيادة الأمة الإسلامية محسوم بالنص عن **الرسول محمد** (صلى الله عليه و سلم)، حيث تنص الأحاديث الشيعية على أن **علي بن أبي طالب** هو خليفة للمسلمين بعد **محمد رسول الله**. هذه النصوص نجد بعضها مشترك بين أهل السنة و أهل الشيعة مثل حديث الغدير الذي جاء فيه **" من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من ولاه و عاد من عداه ".** و الخليفة عند **الشيعة الاثنا عشرية** هو أحد الأئمة عصمة المعصومين، و الذي يتم اختياره بأمر من الله يوحى به للإمام الذي يسبقه، و على الرغم من ذلك فإن الإمام الوحيد الذي تولى الخلافة هو **علي بن أبي طالب** و من بعده **الحسن بن علي بن أبي طالب** الذي اعتبره أنصاره خليفة المسلمين لكنه تنازل عن **الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان**. غير أن فرق الشيعة اختلفت في عدد الخلفاء الذين يأتون بعد **علي بن أبي طالب**، فهناك من قال خمسة

و آخرون قالوا سبعة و فرقة قالت اثنا عشرة، و بعضهم آخر قالوا ثلاثة عشرة، أما المتطرفون من الشيعة فقالوا أن الأئمة آلهة أولهم **محمد** رسول الله إلى **الحسين بن علي بن أبي طالب** ثم من صلح من أولاد **الحسين بن علي بن أبي طالب** إلى **جعفر بن محمد** و هو الإله الأصغر و خاتم الآلهة ثم من بعده نوابه و هم من صلح من **أولاد جعفر**، و ذهبت فرقة منهم إلى أن الإمام في هذه الأمة اثنان: **محمد و علي بن أبي طالب** و غيرهما ممن كان لائقا لهذا الأمر من أولاد **علي بن أبي طالب** فهم نوابهما.

ـ من جملة الأحاديث التي تبين رأي أصحاب المذهب السني في الخلافة ما جاء في سنن الترمذي " الخلافة في أمتي ثلاثون سنة " (سنن الترمذي ح 2226)، و كذلك ما جاء في ما رواه الإمام البخاري و الإمام مسلم " إن هذا الأمر لا يقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش " (البخاري رقم 7222 و مسلم رقم 1821)

ـ الخلافة عند الشيعة الزيدية: قالت الزيدية من الشيعة أنه يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، و هذا يعني أن الإمام الأفضل هو علي بن أبي طالب، و لكن المسلمين بايعوا أبي بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان و هم الأئمة المفضولين، و هو جائز إذا كان ذلك في صالح المسلمين و ليس كفرا.

ـ أمير المؤمنين: يشهد التاريخ الإسلامي أن أول من أطلق عليه لقب أمير المؤمنين هو الخليفة عمر بن الخطاب، و هو لقب يطلق على الحكام المسلمين الذين جاءوا بعده حتى نهاية العهد العباسي، أما روايات الشيعة فتقول أن علي بن أبي طالب هو أول من لقب أمير المؤمنين قبل ميلاد كل البشر

ـ بدايات الفكر السياسي الإسلامي

لقد تميزت الممارسة السياسية في البلاد الإسلامية بالجمع بين الدين و السياسة، فقد و جد الحكام المسلمون في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة أهم مبادئ التشريع السياسي[1]، خاصة في فترة الخلافة الراشدة، إذ أقاموا الدولة على المبادئ الأخلاقية التي أوصت بها الشريعة الإسلامية و فسرتها السنة النبوية الشريفة لاسيما مبدأ الرضى بين الحكام و المحكومين، و الذي كان يعبر عنه بالمبايعة، و كذلك مبدأ الشورى، و هو يقوم على استشارة الرعية في أمور الدولة أو ما يعرف بالاستفتاء العام في الديمقراطيات الحديثة، و هذا مكن الدولة الإسلامية من أن تلقى نجاحا كبيرا في النواحي الاجتماعية الاقتصادية و التنظيمية، و ذلك بتحقيق العدالة و المساواة بين الناس، و إقامة سلطة القانون، ازدهار التجارة و مختلف التعاملات الاقتصادية، فكان ذلك نجاحا حضاريا راقيا. غير أن التفكير في وضع نظرية للدولة و البحث فيما ينبغي أن تكون عليه حتى تحقق السعادة و الاستقرار لم يبدأ إلا في عصر التدوين أي مع فترة حكم الخلافة العباسية، و هذا يطرح تساؤل.

[1] -أميرة حلمي مطر، **في فلسفة السياسة**، ص 57.

ماهي الدوافع التي دفعت بالمفكرين المسلمين و لاسيما الفلاسفة إلى البحث عن كيفية تحقيق الدولة العادلة، إذا كان الإسلام كشريعة و تشريع كافيا لإقامة الدولة العادلة؟.

و الحقيقة أن سقوط الخلافة الأموية مع آخر خلفائها و هو " **مروان بن محمد** " سنة 132ه كان بسبب صراعات داخلية بين الأسرة الأموية و عرب قريش من جهة، و بين الدعوة إلى الوحدة الإسلامية من جهة أخرى، و قد بدأت هذه الصراعات منذ قيام الخلافة الأموية، لكن الشيء الذي كان يهدئ الأوضاع هو مواصلة الفتوحات الإسلامية نحو الشرق و الغرب، لذلك بلغت رقعة الدولة الإسلامية إبام الحكم الأموي حدود الصين شرقا إلى الشمال الغربي من إفريقيا غربا، و من حدود القسطنطينية شمالا إلى بحر العرب جنوبا، لكن الأوضاع الداخلية بقيت رهينة مؤامرات بسبب حصر الخلافة في البيت الأموي من جهة، و أيضا صراع بين الأمراء الأمويين أنفسهم من جهة أخرى، و الاضطرابات التي أحدثتها الفرق السياسية و العقائدية من جهة ثالثة، و كانت فرقة القدرية بزعامة " **يزيد بن الوليد** " عام 125ه الأمير الأموي، يمثل المحاولة الأخيرة لتصحيح الأوضاع و تقويم مسيرة الأسرة الأموية، لكنها محاولة انتهت بالفشل[1]، و على إثر ذلك كان مقتل أخر الخلفاء الأمويين و هو " **مروان بن محمد** سنة 132ه، و يمثل ذلك تاريخ نهاية الخلافة الأموية و قيام الخلافة العباسية على يد **أبو العباس**.

جاءت الخلافة العباسية فاهتمت في عصرها الأول بكيفية تحقيق وحدة الأمة الإسلامية من خلال انتهاجها سياسة الموازنة بين عصبيات الأمة الإسلامية، و هي السياسة التي كانت ترفضها الخلافة الأموية حيث ميزت بين العرب المسلمين و العصبيات الداخلة في الإسلام، لكن حالة الخلافة العباسية لم تكن على هذه الصفة، فقد أشرك العباسيون على الخلافة فئات مختلفة من العرب و الموالي بالعراق و خرسان، و هي فئات كانت من عصبيات معارضة للسلطة الأموية، و لهذا أوقفت الخلافة العباسية الفتوحات الإسلامية، و اهتمت بوضع حدود الدولة الإسلامية، كما أزالت الفروق بين العرب المسلمين و غير العرب، الداخلين في الإسلام على كل المستويات.[2]

وقد ساند الفقهاء هذه السياسة إلى حد القول بأن مشاركة هذه العصبيات غير العربية في السلطة أمر شرعي و متحقق، و لا يناقض القرآن و السنة. لكن هذه السياسة بدأت تختل مع نهاية عهد الخليفة العباسي " **هارون الرشيد** "، حيث بدأت الأوضاع تسوء و ذلك على إثر الصراع بين الأخوين " **الأمين** " و " **المأمون** " على الخلافة، و انتهى هذا الصراع بتولي " **المأمون** " الخلافة، و بدأت تظهر تغيرات سياسية مخالفة لسياسة أسلافه، إذ بدأ يظهر مفهوم الولايات المستقلة في الشرق الإسلامي، حيث ظهرت دولة الطاهريين، كما أن

---

[1] - محمد أيوب الشناوي، **الفكر السياسي الإسلامي(في القرنين الثامن و التاسع الهجريين بين النقل و العقل)**، مركز الكتاب للنشر- القاهرة، ط1 2006، ص 76.

[2] - المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

المأمون أختار سياسة جديدة مع الإمبراطورية البيزنطية، أثار توترات في أوساطها بابتداع سياسة الوكالات، و هي سياسة تقوم على استخدام أحد العملاء ليقوم بكل ما يأمره الخليفة من التمرد على السلطة بشرط أن يوفر له كل ما يحتاجه، و هذه السياسة تجنب الخليفة الصدام المباشر مع القوات البيزنطية، لكن هذه السياسة لم تنجح بسبب انتباه البيزنطيين لها، فقاموا بنفس العمل عندما استغلوا " بابك الخرمي " عام 201هـ، و لكن الخليفة " المعتصم " قضى على هذه الحركة عام 221هـ، و من جهة أخرى بدأت سياسة الأحلاف حيث تحالف البيزنطيون مع ملوك أوروبا من جهة و تحالفوا أيضا مع الأمراء الأمويين في الأندلس من جهة أخرى، ضد الخلافة العباسية[1].

و مع الخليفة " الواثق " الذي خلف أبيه " المعتصم " عام 227هـ كانت بداية انهيار الخلافة العباسية حيث فتح الباب للجند الأتراك المرتزقة لتولي المناصب الإدارية العليا، كما قسم الدولة الإسلامية إداريا إلى منطقة الغرب و منطقة الشرق، و أسندهما لقائدين تركيين، أحدهما منطقة الشرق و الآخر منطقة الغرب و أصبحا لهما السلطة في إرسال من يشاؤون كولاة للمنطقتين، و هو ما سمح للأتراك بأن تصبح لهم مكانة في السلطة، فاغتصبوا موارد الدولة الإسلامية لصالحهم.

و مع تعيين " **المتوكل** " خليفة في الفترة الممتدة ما بين 232هـ و 247هـ و كان الجند الأتراك قد استولوا على مقالد السلطة، أدرك هذا الخليفة ان الأوضاع تفلت من يده، و قد قرر القادة الأتراك قتله، و كان أول خليفة يقتل على يد الأتراك الذين أحكموا سيطرتهم منذ ذلك الوقت على البلاد الإسلامية. و هكذا بدأت تنمو النزعات الاستقلالية في الشرق بعد أن بدأت في الغرب الإسلامي، في العصر العباسي الثاني أي في منصف القرن الثالث الهجري فظهر الزيديون في اليمن عام 246هـ، و السمانيون في بخارى عام 250هـ، و الطولونيون في مصر عام 254هـ، ثم الحمدانيون في حلب عام 317هـ، و الأخشديون عام 323هـ، كما ظهر البويهيون في بلاد فارس و العراق و أخضعوا الخلافة العباسية لنفوذهم و ذلك في عام334هـ.

و في الغرب الإسلامي (أي بلاد المغرب العربي) أعلن الفاطميون خلافتهم حتى استقروا في مصر و الشام كما أعلن الأمراء الأمويون خلافتهم في الأندلس، و هكذا تفككت البلاد الإسلامية، و جعل الحكام مصالحهم الخاصة أولى من مصلحة الأمة الإسلامية.

و في سياق هذه الأوضاع السياسية المضطربة كان لازما على المفكرين و الفلاسفة أن يتجهوا إلى التفكير و الانشغال بالبحث عن الدولة العادلة المستقرة على مبادئ الإسلام الحقيقية، فكان **أبو نصر الفارابي** و فكره السياسي من إنتاج هذه المرحلة، و كان قد تأثر بالفلسفة اليونانية خاصة فلسفة **أفلاطون** و **أرسطو** حتى لقب بأرسطو العرب أو المعلم الثاني.

[1] - محمد عاصف الشناوي، **الفكر السياسي الإسلامي**، ص ص 80 – 81.

جامعة خميس مليانة
قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة
السداسي الثاني السنة الجامعية 2021 / 2022
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الثالثة:
نماذج من الفكر السياسي الإسلامي

1 - أبو نصر الفارابي: نشأته و حياته

هو **أبو نصر محمد بن محمد بن طرحان** ولد عام 259هـ، و لقب بالفارابي لأنه من ولاية " فاراب " من بلاد الترك، لم نعرف شيئا عن طفولته و شبابه سوى أنه عكف على دراسة العلوم و الفلسفة و اللغات و على الأخص التركية و العربية و الفارسية و اليونانية، ثم خرج من مسقط رأسه و أخذ يتنقل في البلاد الإسلامية حتى استقر في العراق و تعلم على أساتذة متخصصين في مختلف العلوم حتى بلغ أعلى درجات النبوغ، و يقال عنه المؤرخون أنه كان يعرف سبعين لغة، ثم انتقل إلى الشام حيث اتصل بسيف الدولة **ابن الحمدان**، و عاش في كنفه حتى توفي بدمشق عام 339هـ. عاش **الفارابي** حياة الزهد و التقشف فلم يتزوج و لم ينجب أطفالا و لم يقتني مالا، و كان يحب حياة العزلة و الوحدة ليخلو إلى التأمل و التفكير.[1]

و لابد من الإشارة إلى أن مكانة " الفارابي " الفكرية عامة و الفكر السياسي الإسلامي خاصة، تعادل مكانة فلسفة **أفلاطون** و **أرسطو** بالنسبة للفكر السياسي اليوناني، و كان من أكثر الفلاسفة السياسيين المسلمين تأثرا بفلسفة **أفلاطون** و **أرسطو** السياسية، و يظهر ذلك في محاولته لوضع نظرية سياسية للدولة العادلة التي تحقق السعادة، مثل تلك التي فكر فيها **أفلاطون** في محاورة الجمهورية، كما أننا نجد **الفارابي** يتفق مع **أفلاطون** في التأكيد على وجود الله، و هي قضية أساسية بالنسبة لكل منهما في بداية فلسفتهما السياسية، إذ نجد **أفلاطون** يؤكد في محاورة القوانين و يعارض كل مذاهب الإلحاد، و القول بوجود النفس الكلية سابقة لكل وجود للمادة، كذلك نجد **الفارابي** في مستهل كتابه " أراء أهل المدينة الفاضلة " يقول بالبحث في الموجود الأول، و بيان صفاته، و أنه وحده لا شريك له، و لا ضد له، و في نفي النقص عنه، و هو العلة التي تصدر عنه جميع الموجودات.[2]

---
[1] - علي عبد الواحد وافي، **فصول في أراء أهل المدينة الفاضلة " الفارابي "**، مطبعة الفكرة – القاهرة، ط1 ، ص ص 3 -5.
[2] - أميرة حلمي مطر، **في فلسفة السياسة**، دار الثقافة للطباعة و النشر، ط2 1987، ص ص 61 – 62.

و هكذا كان **الفارابي** أول مفكر إسلامي تناول موضوع السياسة، و فكر في الدولة الفاضلة التي تحقق السعادة من خلال كتابه " أراء أهل المدينة الفاضلة" و رسالة تحصيل السعادة" و " السياسة المدنية "، و هو اهتمام جاء في وقت عرفت فيه البلاد الإسلامية تدهورا سياسيا كبيرا و انقسامات في بلاط الدولة الإسلامية، فانهارت القاعدة الدينية فيما يتعلق بوسائل الحكم السياسي، مما جعل **الفارابي** يعتبر أول من قدم محاولة للجمع بين السياسة و الأخلاق و بين الشريعة و الحكمة و بين الدين و العقل، و ذلك بربط التأثيرات الأفلاطونية و الأرسطوطاليسية بقيم التعاليم الإسلامية، و هي التعاليم التي لم يطبقها الحكام المسلمون، و بقيت حبيسة الطابع النظري.[1]

ـ نظرية الفارابي في ضرورة الاجتماع البشري

قال **الفارابي**: " و كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه و في أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل محتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، و كل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال." و يعني ذلك عند الفارابي أن الإنسان اجتماعي بطبيعته، و أنه محتاج من الناحية المادية و المعنوية إلى أشياء كثيرة لا يمكنه تحقيقها كلها بمفرده، حتى يحقق السعادة، و يعبر **الفارابي** عن ذلك بعبارة " أفضل كمالاته " و يفسرها عبد الواحد وافي بمفهوم " السعادة "[2]، و هو نفس المفهوم الذي نجده عند **أفلاطون** و **أرسطو**، و السعادة تعني كل ما يتصل بأفضل القوى الإنسانية و هي القوة العاقلة، و هي كل ما يناله الإنسان بالتعاون.

فالاجتماع البشري إذن ضروري و طبيعي، و هو ليس قائما على القهر و القوة بل يقوم على الإرادة و الرغبة في العيش الجماعي، لذلك شبه **الفارابي** المدينة الفاضلة بالجسد الحي باعتبار أن الحياة ناتجة عن عمل أعضاء الجسد بانتظام و بانسجام كل بوظيفته ضمن البنية الكلية للجسد، لكن الفرق بين الجسد الحي و المدينة الفاضلة حسب الفارابي يكمن في أن ترابط أعضاء الجسد الحي ترابطا طبيعيا و فطريا بينما ترابط أفراد المدينة ترابط إرادي، لذلك يقول: " غير أن الأعضاء أعضاء البدن طبيعية، و الهيئات التي لها قوى طبيعية، و أعضاء المدينة و إن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات و الملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية "[3]

كما أن **الفارابي** يقسم المجتمعات إلى مجتمعات كاملة و مجتمعات غير كاملة، فيقول: " فمنها الكاملة و منها غير الكاملة: و الكاملة ثلاث: عظمى، وسطى، و صغرى. فالعظمى هي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، و الوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، و الصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن

---

[1] ـ حسن الأمين، **مستدركات أعيان الشيعة (ج2)**، دار التعارف للمطبوعات- بيروت، ط2، 1997م/ 1418ه، ص 206.
[2] ـ علي عبد الواحد وافي، **فصول في أراء أهل المدينة الفاضلة " الفارابي "** ص ص 13 – 14.
[3] ـ أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق أبير نصري نادر، بيروت، 1959، ص 198.

أمة. و غير الكاملة: اجتماع أهل القرية، و اجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل." و هذا يعني لدى الفارابي أن الاجتماع الكامل هو الاجتماع الذي يكفي نفسه بنفسه، وفق التعاون الكامل بين أفراده من أجل نيل السعادة، بينما الاجتماع غير الكامل هو الاجتماع الذي لا يكفي نفسه بنفسه فيستعين بالمجتمعات الأخرى. ثم إن المجتمع الكامل ينقسم إلى المجتمع الأعظم و هو أكثرها كمالا لأنه انتظام العالم كله في مجتمع واحد و تحت سلطة واحدة، أما المجتمع الأوسط هو أقل كمالا لأنه اجتماع أمة في جزء من المعمورة و يقصد هنا التجمعات الإقليمية، و المجتمع الأصغر يعني به الدولة.

- نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة

يمكننا أن نستنتج من دراسة المدينة الفاضلة عند الفارابي أربع محاور أساسية:

المحور الأول: المدينة الفاضلة من حيث الموقع و الطبيعة

يعرف الفارابي المدينة الفاضلة بقوله: " المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال السعادة الحقيقية " و لأجل تحقيق هذه السعادة يرى الفارابي ان ذلك مرتبط بموقع المدينة و طبيعتها، إذ حدد موقها الجغرافي فجعلها مستقر حضري يتميز بعدد كبير من السكان و يتميز بمناخ معتدل أي وسط بين الحرارة و البرودة، و وجود سور يحيط بها، و من حيث طبيعتها فهي المدينة التي تسير فيها الأمور بصورة خيرة و سعيدة، لا مجال فيها للرذائل، و أفرادها يشكلون مجتمعا واحدا متماسكا، و إذا لم تمن المدينة على هذا الحال، بطلت أن تكون فاضلة، و أصبحت إما جاهلة أو فاسقة أو مبدلة.

كما يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالجسد الحي من حيث تناسقه و تكامل أجزائه، و أن الناس الذين يكونون المدينة متفاضلون في الهيئات، كل يقوم بهيأته على الرغبة و الإرادة و ليس على الإكراه و القوة، بينما أعضاء الجسد الحي هيئاتها طبيعية فطرية و بينهم شخص مميز هو رئيس المدينة، و تحته أناس متفاوتون في المراتب.

- المحور الثاني: شخصية رئيس المدينة الفاضلة

يختلف الفارابي مع أفلاطون في تحديد شخصية رئيس المدينة الفاضلة، فإذا كان أفلاطون يقول بالحاكم الفيلسوف الذي تعالى عن القوة الشهوانية و القوة الغضبية و يجعل القوة العاقلة هي التي تتغلب على طبائعه فإن الفارابي بخلاف ذلك يجمع بين الحكمة و النبوة في شخصية رئيس المدينة الفاضلة، و هذا من باب الجمع بين الحكمة و الشريعة و بين الدين و الفلسفة، على أنهما متكاملان، فرئيس المدينة في نظر الفارابي ليس أي أنسان، بل لابد أن تتوفر فيه الفطرة و الطبع، و أن يكون معدا للرئاسة و الملك و الهيئة بالفطرة، و هذا نظرا للدور السياسي و التربوي و الفلسفي و الديني و الأخلاقي الذي سيكلف به. لذلك قال الفارابي: " إن رئيس المدينة هو رئيس الأمة الفاضلة و رئيس المعمورة كلها، و لا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلا، بل هو فوق

الجميع، و ليس في وسع كل إنسان أن يكون رئيسا، لأن للرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص، و إنما يكون الرئيس و إنسان قد استكمل جميع الصفات الحسنة فصار عقلا و معقولا بالفعل."

و معنى هذا القول أن رئيس المدينة الفاضلة لابد أن يكون إنسانا في أكمل مراتب الإنسانية و في أعلى درجات الكمال، فهو فيلسوف حكيم و نبي منذر، يوحى إليه بواسطة العقل الفعال. و في نظر الفارابي يجب أن تتوفر فيه 12 خصلة قد فطر عليها، 6 منها بدنية و 6 منها خلقية و هي:

1- أن يكون تام الأعضاء. 2- أن يكون بالطبع جيد الفهم و التصور لكل ما يقال. 3- أن يكون جيد الحفظ. 4- أن يكون جيد الفطنة و الذكاء. 5- أن يكون حسن العبارة.6- أن يكون محب للعلم و التعلم و الاستفادة. 7- أن يكون غير شره في المأكول و المشروب و المنكوح. 8- أن يكون محب للصدق و أهله و مبغضا للكذب و أهله. 9- أن يكون كبير النفس و محب للكرامة.10- الدرهم و الدينار و سائر أعراض الدنيا هينة عنده. 11- أن يكون محب للعدل و أهله و بغضا للظلم و الجور و أهله. 12- أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل.

و يعترف الفارابي بأن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد صعب المنال، لكن إذا توفرت كل هذه الخصال في شخص واحد كان هو الرئيس الأعلى (لا يحصل ذلك إلا عند الأنبياء صلوات الله عليهم)، لذلك أقر أن الرئيس هو الشخص الذي تتوافر فيه أكبر عدد من هذه الخصال، و إذا توفرت في شخصين كانت الرئاسة لشخصين، و إذا توفرت في ثلاث كانت الرئاسة لثلاث، و هكذا إلى ينتهي الأمر عند اثنا عشر شخصا تتوفر في كل واحد خصلة من هذه الخصال، و هم الرؤساء الأفاضل، و هنا نرى الفارابي يقر بالحكم الجماعي، و هو ما يشكل مجلس الشورى في الحكم الإسلامي، لكن صفة الحكمة هي أهم هذه الخصال بالنسبة للرئاسة، و إذا لم تتوفر ف أي شخص بقيت المدينة بدون رئيس حتى و إن توفرت الخصال الأخرى، و هو ما سيؤدي إلى الهلاك.[1]

أعداد الأستاذ

د/ حميد مخوخ

[1] - أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، ص 127 – 130.

جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة

السداسي الثاني السنة الجامعية 2021 / 2022

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الرابعة

(تابع)- المحور الثالث: سلطات رئيس المدينة الفاضلة

قال الفارابي في الفصل السابع و العشرون من كتابه " أراء أهل المدينة الفاضلة ": " رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، و له من كل ما يشارك فيه غيره أفضله، و دونه قوم مرؤوسون منه، و يرأسون آخرين. "[1] و يبدو من هذا القول أن الفارابي لم يحدد بدقة مهام رئيس المدينة و جعل ذلك مفتوحا للفهم العام، غير أنه من جهة أخرى يقدم لنا التدرج في الوظائف بالنسبة لأفراد المدينة و هو تدرج يبدأ من الرئيس الأول الذي شبهه بالقلب في الجسد الحي بالنظر إلى كمال خلقه و تركيب أجزائه، و قيمة الوظيفة التي يؤديها للمدينة، و كذلك الكمال الذي يتصف به، مثل كمال القلب و أجزائه، و قيمة الوظيفة التي يؤديها في الجسد الحي باعتبار كماله، بل هو علة الحياة بضخ الدم إلى سائر أجزاء الجسم، ثم إن القلب بما يختص به من الوظيفة لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء، بل هو يشارك بعض الأعضاء في وظائفها، كذلك الرئيس في المدينة فهو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه من الوظائف لا يشاركه فيها غيره من أعضاء المدينة، بل هو يشاركهم في بعض الوظائف و هي أفضلها، و دون القلب أعضاء أدنى كمالا من القلب في التركيب و الوظيفة، كذلك توجد دون الرئيس أعضاء أقل كمالا منه في خلقه و وظيفته، لكنها ترأس أعضاء دنها و هكذا دواليك إلى أن ينتهي الأمر إلى أدنى المراتب من أعضاء المدينة في وظائفها.[2]

- المحور الرابع: مضادات المدينة الفاضلة

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 120.

[2] - أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 121.

غير ان المدن التي لا تكون الحكمة صفة أساسية في رئيسها يؤدي بها الحار إلى الهلاك، بكونها مدن جاهلة أو فاسقة أو ضالة، في الرأي و العمل و الفعل، فتنعدم الفضيلة فيها و لا تحقق السعادة، و هي المدن التي سماها الفارابي بالمدن المضادة للمدينة الفاضلة، و يحددها كما يلي:

ـ المدينة الجاهلة

و هي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية و لا خطرت ببالهم، و إن أرشدوا إليها لم يقيموها و لم يفهموها، و إذا ذكرت لهم لم يعتقدوا بوجودها، فاعتبروا أن الغاية من الحياة هو سلامة الأبدان و التمتع بالملذات و اشباع الشهوات و نيل المجد و العظمة. و هي تنقسم إلى مجموعة من أنواع المدن هي:

ـ المدينة الضرورية و هي المدينة التي يقتصر أهلها على ما هو ضروري من ضرورات الحياة و الأبدان، في المأكل و المشرب و المنكح و الملبس و المسكن، و لا يفكرون إلا في التعاون من أجل نيل ذلك.

ـ مدينة الخسة و الاجتماع الخسيس و هي المدينة التي يتعاون أهلها على تحصيل اللذة و الشهوات في المأكل و المشرب و المنكح و التمتع بالمحسوسات و اللعب و الهزل و أهلها يعيشون من أجل ذلك بعد تحصيل الضروريات.

ـ المدينة الكرامية و هي المدينة التي يقصد أهلها بلوغ صفات الكرامية في القول و الفعل، بين أهل المدن الأخرى و ذلك إما أن يكرموا من طرف غيرهم من أهل المدن الأخرى أو يكرم بعضهم البعض.

ـ المدينة النذالة و هي المدينة التي يجتمع فيها أهل النذالة و يتعاونون من أجل جمع الثروة و الاستكثار من اقتناء الضروريات، و ما قام مقامها من النقود و جمها فوق الحاجة ،ليها ،لا لشيء سوى تكديسها و ذلك غاية الحياة عندهم.

ـ مدينة الغلبة و هي المدينة التي يتعاون أهلها على أن تكون لهم الغلبة بين الأمم، و يكونوا قاهرين و غير مقهورين.

ـ مدينة الجماعية و هي المدينة التي يجتمع أهلها من أجل أن يكونوا أحرارا يعمل كل منهم ما يشاء دون قيد أو شرط، فيتبع هواه و لا يمنع عن نفسه شيء، في مدينة الفوضى.

ـ المدينة الضالة

و هي المدينة التي يكون رئيسها ممن أوهم له أنه يوحى إليه، من غير أن يكون قد استعمل في ذلك المخادعات و الشعوذة و الغرور، و هي تقر بالسعادة بعد حياة الدنيا، لكنها كفرت بذلك و اعتقدت في الله و في العقل الفعال على أنها أراء فاسدة، فيكون رئيسها الأول ضالا.

ـ المدينة المبدلة

و هي المدينة التي يكون أهلها في أفعالهم و أقوالهم في القديم مثل أفعال و أقوال أهل المدينة الفاضلة، لكنهم تبدلوا فدخلت فيهم أراء و أفعال فاسدة، لذلك يهلكون مثل المدن الجاهلة.

- المدينة الفاسقة

و هي المدينة التي يكون أهلها مثل أهل المدينة الفاضلة فيعتقدون في السعادة و في الله، لكن تكون أفعالهم مثل أفعال أهل المدن الجاهلة.[1]

هذه المدن كلها ملوكها مضادة لملوك المدينة الفاضلة و رياستها مضادة لرياسة المدينة الفاضلة، لذلك فأهلها لا يعرفون السعادة.

الخاتمة

نستنتج من هذا التحليل أن الفكر السياسي عند الفارابي كان حصيلة مؤثرات فكرية أثرت فيه، خاصة فلسفة أفلاطون و أرسطو، يضاف إلى ذلك البيئة الشرقية العراقية و الدين الإسلامي. و لهذا جمع الفارابي في شخصية رئيس المدينة الفاضلة بين النبوة و الحكمة، ثم أن الفارابي أقر بالمجلس الرئاسي و لم يجعل السلطة محتكرة في بد فرد واحد عندما لا تتوفر الخصال التي ذكرها في شخص واحد، و هو يعترف من جهة أخرى أن توفر هذه الخصال كله في شخص واحد أمر عسير لأنها صفات لا تتوفر إلا في الأنبياء، كما أننا نكتشف أن الفلسفة السياسية عند الفارابي تقوم على أسس روحية و عقلية نراها مجتمعة في شخصية الرئيس.

اعداد الأستاذ:

د/ حميد مخوخ

[1] - أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، ص 131 – 134.

جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة
السداسي الثاني السنة الجامعية: 2021 / 2022
المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية
المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية
النشاط: محاضرة
أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الخامسة:

نظرية الدولة عند بن خلدون

يتميز فكر **بن خلدون** بطابع الواقعية و العلمية بكونه واضع البذور الأولى للمنهج العلمي في علم الاجتماع و علم التاريخ، و ذلك بأن حرر الدراسات الاجتماعية و التاريخية من منهج الوصف و الفهم إلى منهج التحليل و التفسير، ربما كان ذلك نتيجة تأثره بالوضع التاريخي و الاجتماعي و السياسي المتأزم، الذي عاشته الخلافة الإسلامية آنذاك و خاصة بلاد المغرب، و هو وضع برز فيه التشتت السياسي للإمبراطورية الإسلامية الذي بدأ منذ عهد الخليفة المتوكل، حيث انفصل الأمراء عن مركز الخلافة الإسلامية، و أعلنوا استقلالهم بحكوماتهم، و هو ما أدى إلى انهيار الإمبراطورية الإسلامية و نهاية حكم الدولة العباسية مع نهاية القرن الرابع عشر الميلادي و بداية القرن الخامس عشر الميلادي، ثم قيام الإمبراطورية العثمانية التي احتضنت الخلافة الإسلامية بعد تراجع و انهيار الإمبراطورية المغولية و البيزنطية في الشرق.

ربما هذا الواقع التاريخي هو الذي ألهم **بن خلدون** ضرورة العودة إلى استقراء المعطيات التاريخية الواقعية و تحليلها للكشف عن العناصر المحركة للتاريخ و الاجتماع البشري، و من ثم يكون قد أدخل المبادئ العلمية في تحليل الظواهر التاريخية و الاجتماعية و السياسية، و استخلص القوانين التي تتحكم في حدوثها و حركة تطورها، و لهذا نجده قد تحدث عن الجدلية التاريخية التي يتحكم فيها مبدأ الحتمية، فأدرك العوامل التي تؤدي إلى حدوث العمران البشري، و انقال البدو إلى بناء الدولة باعتبار العصبية القبلية أساس الملك، و قيام الحضارة باعتبارها غاية العمران و زوالها، إلى غير ذلك من أحوال العمران.

و في هذا السياق نتطرق في هذه المحاضرة إلى تصور **بن خلدون** لنشأة الدولة، و أهم العناصر الجدلية المتحكمة في قيامها و زوالها. فمن هو **بن خلدون؟**، و ما تصوره للعناصر التي تقوم عليها الدولة.؟

1)- التعريف ببن خلدون

لقد اهتم **عبد الرحمن بن خلدون** عن قرب بالحياة السياسية في الغرب الإسلامي خصوصا و بالعالم الإسلامي عموما، كما لعبت أسرته دورا أساسيا من الناحيتين العسكرية و السياسية في المشرق المغرب الإسلامي، و معرفة هذه الأمور فيما يخص سيرة **بن خلدون** يجعلنا ندرك بكثير من الوضوح تصوره لقيام الدولة و الحضارة و أسباب زوالها، خاصة و أن فكره السياسي و الاجتماعي و التاريخي ليس فكرا نظريا بل فكرا واقعيا.

ولد **ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون**، بتونس في27 مايو عام 1332م (732ه) من أسرة يمنية من حضرموت يقال عنها أنها بربرية الأصل، دخل أحد أجداده و هو **خلدون بن عثمان** إلى الأندلس في أواخر القرن 3 الهجري و استقر في اشبيليه، كما حدثنا **عبد الرحمن بن خلدون** عن جد آخر له أنه كان من صحابة النبي (ص) لقي حتفه و هو يقاتل إلى جانب الخليفة **علي بن أبي طالب** .

تقلدت أسرته مناصب جد عالية على الصعيدين السياسي و العسكري خاصة في عهد الدولة الأموية في الأندلس، لكن حدثت لها نكبة بسقوط هذه الدولة على يد الموحدين، لكن سرعان ما استعادت العائلة الخلدونية امتيازاتها في عهد الموحدين الذين حكموا الأندلس، لكن مع سقوط دولة الموحدين أجبر بني خلدون على مغادرة اشبيليه إلى المغرب الأقصى و استقروا في مدينة سبتة المغربية، ثم انتقلوا إلى تونس مع تأسيس **أبا زكريا** الدولة الحفصية بتونس، و هكذا استقر بني خلدون هناك، و في هذه الدولة استرجع بني خلدون مكانتهم الاجتماعية و السياسية، و من ثم فالبيئة التي نشأ فيها عبد الرحمن بن خلدون بيئة أرستقراطية يملكون الأرض و الثروة الطائلة، و قد سمحت هذه البيئة الأرستقراطية **لابن خلدون** بأن يحضر مجالس عصره السياسية و العسكرية، و هو ما ترك فيه أثرا بالغا.[1]

بدأ **عبد الرحمن بن خلدون** تعليمه بتونس في جامعة الزيتونة على يد كبار العلماء و الفقهاء، فدرس التفسير و الحديث و الفقه و الفلسفة و العلوم الطبيعية، و حين بلغ 15 من سنه أي في عام 1347م استولى بين مرين على تونس بعد اغتيال **أبي بكر** و قد سمح ذلك لابن خلدون من أن يدرس على مشايخ جدد معظمهم من الأندلس نزحوا إلى المغرب، ثم أتى بهم **أبو الحسن المريني** إلى تونس، و كان **بن خلدون** متأثرا بهم كثير خاصة شيخه **الآبلي**.[2]

و في عام 1349م مر ببلاد الشرق بما في ذلك تونس مرض الطاعون، الذي أدى إلى وفاة الكثير من مشايخه، و هجرة العديد من العلماء و الأدباء من تونس إلى بلاد المغرب فرا من هذا الوباء، كما أدى أيضا هذا الوباء إلى وفاة والديه، و كان عمره آنذاك لم يتجاوز السن الثامنة عشر ، فكان ذلك محنة كبرى قد حلت

---

[1] عبد الغني مغربي، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة: عبد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر (د.ط)، 1988، ص 9- 10.

[2] - المرجع نفسه، ص 10.

به و أعاقته على مواصلة دراسته، و أخذ يسعى إلى البحث عن وظيفة يسد بها عيشه، فكانت أول وظيفة أوكلت إليه من طرف حاكم تونس في تلك الفترة، هي وضع عبارة " الحمد لله و الشكر لله " بالقلم الغليظ فيما بين البسملة و ما بعدها في كل مخاطبة أو مرسوم، ثم قبل منصب آخر على كره منه لدى ملك المغرب الأقصى، إذ نظمه في مجلسه و استعمله في كتابته و التوقيع بين يديه، وقد كره هذه الوظيفة لأنها في رأيه لا تليق به، بل كان يطمح إلى نيل منصب في الوزارة، فاشترك في الدسائس و المؤامرات السياسية التي انتهت به إلى السجن مرارا، ثم توالت عليه الوظائف السياسية، فقضى فترة في التنقل بين المغرب و الأندلس يراقب عن كثب كل الحوادث السياسية، و يتعقب سيرها، و ما تنطوي عليه من ظواهر و قوانين تخضع للبحث الاجتماعي، و قد بقي حظه من المناصب السياسية وافرا حتى سئم تكاليف السياسية فهجر المناصب السياسية و مال إلى العزلة، فأقام أربعة أعوام بالجزائر بلا عمل، و كان يبلغ من العمر 45 سنة، و قد نضج فكره فبدأ في كتابة مؤلفه العظيم " المقدمة " فاستغرق في تأليفه خمسة أشهر، ثم أخذ في اتمام تاريخه.

بعدها رحل إلى تونس ثم المشرق العربي، فقصد الاسكندرية و منها إلى القاهرة مدرسا في جامع الأزهر الشريف، فانهال عليه طلاب العلم من كل جهة، ثم ولاه السلطان برقوق قضاء المالكية، فقام بها على أحسن وجه، فكثر الشعب حوله من كل جانب و أظلم الجو بينه و بين أهل الدولة، و لما بعث يستقدم أهله من تونس (زوجته و ولده)، غرقت بهم السفينة فعظم المصاب و الجزع و هي محنة ثانية أحلت به، و قد دفعته هذه الحالة إلى حياة الزهد و العزلة مرة أخرى، فعزم على الخروج من المنصب و السلطان، و قد بقي على هذه الحالة مدة ثلاثة سنوات، ثم ذهب إلى الحج، و بعده عاد إلى القاهرة فقوبل بنفس الحفاوة، فولى القضاء بمصر مرارا و عزل مرارا بسبب دسائس أقرانه، و كثرة حساده العلماء و القضاة، و لما غزا "تيمورلنك " بلاد الشام سافر مع السلطان، و هناك تقرب من " تيمولنك " طمعا في نيل حظه من المناصب السياسية، لكنه لم يفلح في ذلك فعاد إلى مصر مرة أخرى، و ظل فيها
حتى وفاته عام 1406م (808هـ)[1]

2)- النظرة العامة في فلسفة بن خلدون

يرى بن خلدون أن العالم اوسع من أن يحيطه الفكر أو العقل البشري، و على هذا الأساس يرى أن الفلسفة التي تدعي أنها تملك العلم الكلي و تتناول كل مسائل الوجود فلسفة باطلة، كما أن الفلسفة تقوم على الأقيسة المنطقية التي هي استدلالات عقلية خالصة، في حين أن المشاهدة و التعامل مع الأشياء الحسية هي التي تمكن الإنسان من معرفة العالم معرفة حقة، و لهذا تكون التجربة أساس معرفة العالم، و يقصد بهذه التجربة تلك التي يعيشها الإنسان و تتراكم منتجاتها، و يجمع بعضها إلى البعض الآخر، و لما كانت النفس البشرية

[1] - محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 764 – 768.

بفطرتها خالية من أية معرفة مسبقة، فهي قادرة بفطرتها أيضا أن تحول تجاربها إلى معرفة، و أن تفكر في كل ما تتلقاه عن طريق الحواس، لذلك فوظيفة المنطق في اعتقاده ليست الكشف عن علم جديد، و إنما أن يساعد العقل على ضبط استدلالاته القائمة على ما تقدمه التجربة ضبطا صحيحا.

و من هذا المنطلق يكون بن خلدون واضع أسس فلسفة التاريخ القائمة على التحليل التجريبي للحوادث التاريخية، من خلال تتبع العلاقة بين الحادثة التاريخية و عللها للكشف عن القوانين المتحكمة في حدوثها، و لو يتمكن الباحث التاريخي من التحكم في هذا المنهج العلمي التاريخي، فإنه يمكن أن يجعل من التاريخ علما تجريبيا، كما أقر بن خلدون أن من أهم قواعد البحث التاريخي أن الحوادث تترابط ببعضها البعض ارتباط العلة بالمعلول، و لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعا لذلك الوقائع التاريخية، و من ثم فإذا سلمنا بأن طبائع الناس تكاد تكون ثابتة، و كانت معرفتنا بالحاضر معرفة صحيحة، فذلك هو الوسيلة المأمونة إلى معرفة الماضي و معرفة المستقبل، لأن ذلك يكشف لنا إمكانية رفض ما يروى لنا عن أحداث الماضي إذا كان ذلك مستحيل وقوعه في الحاضر.[1]

فموضوع علم التاريخ إذن هو الحياة الاجتماعية و ما يعرض فيها من ثقافة مادية و فكرية، فهو يبين أعمال الناس و معاشهم و منازعاتهم و صناعاتهم و علومهم، ثم يبين كيف تزدهر المدنية إذ تأخذ الجماعة البشرية صور مختلفة في الارتقاء، فتنتقل من حالة البداوة إلى القبيلة ثم الدولة، ثم حالة الضعف و الانهيار، و أن هناك عاملين أساسيين يؤثران في هذه التحولات و هما: الدين و العصبية.

3)- نظرية الدولة عند بن خلدون

يمكن تحديد محاور نظرية الدولة عند بن خلدون في ثلاثة محاور أساسية هي: ضرورة الاجتماع البشري و علاقته بالإقليم، نظرية العصبية و علاقتها بقيام الدولة و انهيارها، أنواع السياسات.

أ - ضرورة الاجتماع البشري و علاقته بالإقليم

يرى بن خلدون أن الاجتماع البشري ضروري و قد عبر الحكماء عن ذلك بقولهم " الإنسان مدني بالطبع "، و تكمن هذه الضرورة في كون الله عز و جل قد خلق الإنسان و ركبه بشكل تستحيل له الحياة بدون الغذاء الذي يحصل عليه بالعمل و بذل الجهد، غير أن قدرة الواحد من البشر لا تكفي لتحصيل هذا الغذاء و كل ما يحتاج إليه، و لهذا جعل الله كل واحدا يحتاج إلى غيره من الناس للمحافظة على بقائه، و لهذا نجد **بن خلدون** يقول: " و معنى العمران و بيانه أن الله خلق الإنسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء، و هداه إلى التماسه بفطرته بما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه، و لو فرضنا منه أقل لما يمكن فرضه و هو قوت

[1]- جلال العشري؛ فؤاد كامل؛ عبد الرشيد الصادق، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مراجعة و إشراق: زكي نجيب محمود، مؤسسة دار القلم – بيروت، ص 14 -15.

يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن و العجن و الطبخ، و كل واحد من هذه الأعمال الثلاثة تحتاج إلى مواعين و آلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حدادة و نجارة و فاخوري، و هب أنه يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج إلى تحصيله أيضا حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه الزراعة و الحصاد و الدرس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، و يحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة و صنائع كثيرة من الأولى بكثير، و يستحيل أن يفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد، فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له و لهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف."[1]

كما يرى **بن خلدون** أن الإنسان كونه كائنا ضعيفا من بين الحيوانات العجم، فهو يحتاج بالضرورة لقوى غيره من البشر، للدفاع عن نفسه أمام الحيوانات المفترسة، و هذا لما كان من طبيعة الحيوانات من العدوان، لذلك قال في كتابه المقدمة: " كذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، لأن الله لما ركب الطباع في الحيوانات كلها و قسم القدر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان... و لما كان العدوان طبيعيا في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، و جعل الإنسان عوضا من ذلك كله الفكر و اليد، فاليد مهتمة للصنائع بخدمة الفكر و الصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة و السيوف النائبة عن المخالب الجارحة، و التراس النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك مما ذكره " جالينوس " في كتابه منافع الأعضاء " فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، و لا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها و كثرة الصنائع و المواعين المعدة لها، فلابد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، و ما لم يكن التعاون فلا يحصل له قوت و لا غذاء، و لا تتم حياته كما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء و في حياته، و لا يحصل له دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ، و يعاجله الهلاك عن مدى حياته و يبطل النوع البشري."[2]

من هذا كله يظهر أن ابن خلدون يبين مدى حاجة الإنسان إلى غيره من الناس لاستمرار النسل و الحياة البشرية، و هو ما يطلق عليه اسم " العمران البشري "، و يرى أنه ضروري من حيث الطبيعة البشرية التي ركبها الله بإحكام، لذلك نجده يقول في كتابه المقدمة: " و إذا التعاون حصل له القوت للغذاء و السلاح للمدافعة، و تمت حكمة الله في بقاءه و حفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني و إلا

---

[1] - بن خلدون، **المقدمة (الجزء الأول من كتاب ديوان المبتدأ و الخبر)**، ضبط المتن و وضع الحواشي و الفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع- بيروت، 2001، ص 54.

[2] - ابن خلدون، **المقدمة**، ص 138.

لم يكمل وجودهم و ما أراده الله من اعتمار العالم بهم و استخلافهم إياه، و هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم."[1]

و يرى الدكتور **مصطفى النشار** أن **بن خلدون** عبر عن الاجتماع البشري بلفظ " العمران "، لأن في رأيه أن مصطلح الاجتماع يصدق أيضا على الحيوانات و الحشرات التي تعيش عن طريق الاجتماع و التنظيم، كمجتمع النحل أو النمل، و لكن هذا الاجتماع الحيواني فطري و غريزي، بينما الإنسان يتجاوز الاجتماع إلى العمران[2] أي تعمير الأرض بالمحافظة على بقاء النسل البشري، و بناء الحضارة التي تقدم الأدوات المادية و العناصر المعنوية لاستمرار الاجتماع البشر، و تعزيز هذا لاجتماع بوضع قواعد أخلاقية و معايير قانونية متغيرة بحسب معطيات الزمان و المكان، كما أن الإنسان هو وحده الذي ميزه الله بهذه الخاصية.

و هذا العمران البشري لا يمكن أن يحدث دون وجود إقليم جغرافي يستقر عليه هذا الاجتماع، و لهذا فقد اهتم ابن خلدون بالبحث في مختلف الخصائص الجغرافية للأقاليم التي استقر فيها الجنس البشري، لأن في رأيه أن للوسط الجغرافي أثر بالغ في اختلاف الناس في طبائعهم و صفاتهم الخلقية و البدنية و ألوانهم، و هو أيضا ما يؤدي إلى اختلاف المجتمعات في ثقافاتها و حضاراتها و عدد أعضائها و نشاطاتها.

و في هذا السياق فقد تحدث **بن خلدون** عن أهم الأقاليم الجغرافية التي حدث فها العمران البشري، و أسس فيها الحضارة، و هي أقاليم تتصف الاعتدال المناخي، قد أستند في ذلك إلى الاكتشافات الجغرافية التي تحدث عنها العلماء الجغرافيون العرب و اليونان، كما اعتمد بالخصوص على كتاب " الإدريسي " " نزهة المشتاق " و كذا أعمال بطليموس، و قد قسم هؤلاء المعمورة إلى سبعة أقاليم بين الجنوب و الشمال و من الغرب إلى الشرق، و يرى **بن خلدون** أن الإقليم الأول يمر على خط الاستواء و يحده من جهة الجنوب الصحراء الكبر فهو قفار و رمال قليل العمارة، أما الإقليم الثاني فهو يقع من جهة الشمال ثم الثالث كذلك، ثم الرابع و الخامس و السادس و السابع و هو آخر العمران من جهة الشمال، و ليس وراء الإقليم السابع سوى الخلاء و القفار إلى أن ينتهي إلى البحر المحيط كما في الإقليم الأول من جهة الجنوب، إلا أن في رأيه يكون الخلاء من جهة الشمال أقل من جهة الجنوب.[3]

و أما من حيث الاعتدال فإنه يتوقف ذلك عل استبعاد الافراط في الحر و البرد، و على هذا الأساس فقد بين **بن خلدون** أن الأقاليم المعتدلة هي الإقليم الرابع و الثالث و الخامس، لكن الإقليم الرابع أكثر الأقاليم اعتدالا بينما الأقاليم الثاني و السادس و الأول و السابع بعيدة عن الاعتدال، إما لقربها من الحرارة مثل الإقليم الأول

---

[1]- المصدر نفسه، ص 138.

[2] - مصطفى النشار، **تطور الفكر السياسي القديم (من صولون حتى ابن خلدون)**، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع- القاهرة، ط 1، 1999، ص 278.

[3]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 151.

و الثاني و إما لقربها من البرودة مثل الإقليم السادس و السابع، و لهذا السبب-حسبه- نجد المجتمعات التي عمرت الأقاليم المعتدلة سيما الرابع و الثالث و الخامس، تتميز عن غيرها بكثرة العلوم و الصنائع، و المباني و الملابس الفاخرة، و كثرة الفواكه و الأقوات المتنوعة، و حتى الحيوانات و جميع ما يوجد في هذه الأقاليم يتصف بالاعتدال، و سكان هذه الأقاليم أيضا متصفة بالاعتدال في أجسامها و ألوانها و أخلاقها و أديانها، و حتى الله لم بعث الأنبياء و الرسل إلى الأقاليم الأخرى سوى هذه الأقاليم المعتدلة، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم هم أكمل البشر في خلقهم و أخلاقهم، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء و الرسل من عند الله من الرسائل السماوية و الأديان الصحيحة.[1]

ثم إن شعوب هذه الأقاليم المعتدلة نجدها – حسبه - معتدلة حتى في مساكنها و ملابسها و أقواتها و صنائعها، فأفرادها يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، و يتناغون في استجادة الآلات و المواعين، و يذهبون في ذلك إلى الغابة، و توجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب و الفضة، و الحديد و النحاس، و القصدير والرصاص، و يتصرفون في معاملاتهم بالنقد المصنوع من الفضة و الذهب، و يبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم، و هؤلاء هم سكان المغرب و الشام، و الحجاز و اليمن، و العراق و الهند و السند و الصين، و كذلك الأندلس، و من قرب منها من الفرنجة، و الجلالة و الروم و اليونان، و من كان مع هؤلاء أو قريبا منهم، و أن العراق أعدل كل هذه الشعوب، لأنها وسط من كل الجهات.[2]

أما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال كالإقليم الأول و السابع و الثاني و السادس، فإن شعوبها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالها، فبناؤهم بالطين و القصب، و أقواتهم من الذرة و العشب، و ملابسهم من أوراق الأشجار و الجلود، بل و أكثرهم عرايا من اللباس، و فواكه بلادهم و أدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، و معاملاتهم بغير النقود المصنوعة من الذهب و الفضة، بل من النحاس و الحديد و الجلود، و أخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى قيل على أهل السودان (يقصد بذلك الزنوج كون بشرتهم سوداء) من أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف و يأكلون العشب، و أنهم متوحشون غير مستأنسين، يأكل بعضهم بعضا، و كذلك أحوالهم في الديانة لا يعرفون نبوءة و لا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم أهل الأقاليم المعتدلة، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية قبل الإسلام، مثل أهل مالي و كوكو و التكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام، و غير ذلك من أهل الأقاليم المنحرفة شمالا و جنوبا (أي أقصى الشمال و أقصى الجنوب)، فالدين عندهم مجهول و العلم مفقود بينهم، و جميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناس قريبة من أحوال البهائم.[3]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 189.
[2]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 189 - 190.
[3]- المصدر نفسه، ص 190.

أما فيما يخص تأثير المناخ على سكان هذه الأقاليم، فيرى **بن خلدون** أن القول بأن سكان جنوب الكرة الأرضية الذين يشكلون الإقليم الأول و الثاني، لهم بشرة سوداء لأنهم ينتسبون إلى حام بن نوح، الذي دعا عليه نوح بسواد البشرة، فهذا قول باطل في نظره، و إنما يعود ذلك إلى مزاج هوائهم للحرارة المرتفعة طول السنة، و مقابل ذلك نجد أهل الشمال من المعمورة الذين يسكنون الأقاليم السادس و السابع، لونهم أبيض لمزاج هوائهم بالبرودة الشديدة طول السنة، إذ الشمس عندهم ضعيفة، فتبيض ألوانهم و تميل إلى الزعرورة (أي إلى الحمرة)، و يتبع ذلك في زرقة عيونهم و صهوبة شعورهم (أي يميل شعرهم إلى الاحمرار و الشقرة).[1]

أما فيما يخص خصوبة الأقاليم المعتدلة من الإقليم الرابع و الثالث و الخامس، فيرى **بن خلدون** أن أراضيها ليست كلها خصبة، بل ما هو خصب منها فيتوفر فيها العيش لسكانها من الحبوب و الحنطة و الفواكه و ذلك لاعتدال أراضيها، و فيها من الأراضي ما هو ليس خصبا لكثرة الحرارة فلا تنبت زرعا و لا عشبا، و سكان هذه المناطق في شظف من العيش، مثل أهل الحجاز و جنوب اليمن، و الساكنين صحراء المغرب (يقصد هنا صحراء المغرب العربي)، و البربر و السودان (أي ذوي البشرة السوداء مثل شعوب التوارق)، فهم يفتقدون إلى الحبوب و الحنطة، فتكون أغذيتهم من اللحوم و الألبان، و أيضا مثل العرب السكانين في الصحراء و القفار و إن كانوا يأخذون الحبوب و الحنطة من أهل التلال، إلا أن ذلك قليل بسبب شدة المراقبة عليها، و هو ما لا يسد حاجتهم و هذا يقتصر معاشهم على الألبان و التمور، لكن نجدهم أحسن حالا في أجسامهم و أخلاقهم من أهل التلال المنغمسين في رغد العيش، فألوانهم أصفى و أنقى، و أشكالهم أتم و أحسن، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف و أذهانهم أدهى في المعارف و الذكاء.[2]

و نعرف من هذا التحليل أن **بن خلدون** يولي اهتماما كبير للجانب الجغرافي للمجتمع، و كذلك تأثير التضاريس و المناخ، لأن ذلك له تأثير على البنية الاجتماعية و الثقافية و الحضارية للمجتمع و الدولة.

اعداد الأستاذ:

د/ حميد مخوخ

[1]- ابن خلدون، **المقدمة** ، ص 191.

[2]-المصدر نفسه، ص 196.

جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة

السداسي الثاني السنة الجامعية: 2021 / 2022

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة السادسة:

تابع (نظرية الدولة عند بن خلدون)

ج)- قيام الدولة و زوالها (العصبية و الملك)

يرى **بن خلدون** أن القوة و الصرامة التي يجب أن يتحلى بها الحاكم يستمدها من قوة العصبية، و من ثم يجعل العصبية أساس الملك أي أساس قيام الدولة. و مفهوم العصبية عند ابن خلدون تعني قوة الروابط الاجتماعية التي تطيل عمر الاستقرار الاجتماعي، و لهذا فهي تظهر بقوة في العلاقات الأسرية بمظهر الالتحام و الألفة، و هذا يعني أن العصبية تكون قوية وطيدة كلما كانت العلاقات الاجتماعية الأسرية التي تحددها رابطة الدم أو علاقات القرابة، و هذا طبيعي في نظره إذ النعرة على أفراد الأسرة أو القبيلة، فالفرد يجد في نفسه غضاضة (أي مهانة) من ظلم أحد أفراد قبيلته أو أسرته أو العداء عليه، لذلك نجد ابن خلدون يقول:" و ذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل من صلتها النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المصائب و المهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا..."[1]

و تتسع العصبية باتساع علاقات النسب و صلات الرحم، لأن فائدة النسب في هذا الالتحام و الألفة التي تقع المناصرة و الألفة، ثم يمكن أن تتسع العصبية إلى رابطة الولاء للحلف و الدين، فتتجاوز علاقات النسب و صلات الرحم و يتسع مجالها، و من ثم تكون العصبية حسب **بن خلدون** أساس الملك كلما كان الالتحام قويا بين أفراد المجتمع سواء أن كان ذلك باسم علاقات القرابة و رابطة الدم، أو علاقات النسب، أو علاقات الحلف و الولاء. لذلك نجده يقول :" ... فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا، بحيث حصل به الاتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها و وضوحها، و إذا بعد النسب بعض الشيء فربما

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 160.

تنوسي بعضها و يبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه، و من هذا الباب الولاء و الحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها، أو قريبها أو نسبها بوجه من وجوه النسب و ذلك أجل الحكمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريب منها."[1]

و هذا يعني أن العصبية هي تحقيق للحس المعنوي الذي يمتن العلاقات بين أفراد الأسرة أو العشيرة أو القبيلة أو الدولة و يعزز روح التضامن بينهم، و من ثم فإذا كانت العصبية تبدأ طبيعيا في أفراد الأسرة الواحدة ثم تتسع إلى القبيلة في شكل علاقات النسب، ثم إلى الدولة في شكل علاقات الولاء و الحلف فهي إذن أساس الملك و قيام الدولة، و هي تكبح جماح الطبيعة العدوانية التي فطرت عليها الطبيعة البشرية، و تعزز الاجتماع البشري الذي هو ضروري لقيام العمران.

ثم أن العصبية تكون قوية كلما اتسع نطاقها من رابطة الدم إلى رابطة النسب و الحلف و الولاء، فالنسب في رأي ابن خلدون لا يستوجب بالضرورة وجود رابطة القرابة إذ يمكن للفرد أن ينفرد عن نسبه الأصلي لينظم إلى نسب آخر، و هذا يحدث لأسباب عديدة منها أن يفر الشخص من قومه بسبب جناية ارتكبها أو حالة جوع أو اضطهاد أو حرب، أو زواج و قرابة، أو حلف و ولاء، فيستغرق في نسب آخر و مع مرور الزمن يندمج كلية في ذلك النسب الجديد و يختلط بهم، بسبب خلاله أو ذريته من بعده حتى يتناسى من أهل ذلك النسب أنه دخيل عليهم، و هذا يحدث في جميع الأمم و عبر الزمان، لذلك يقول ابن خلدون:" اعلم أنه من البين أن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجانية أصابها، فيدعي بنسب هؤلاء، و يعد منهم في ثمراته من النعرة و القود، و حمل الديات و سائر الأحوال، و إذا و جدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء و من هؤلاء إلا جريان أحكامهم و أحوالهم عليه، و كأنه التحم بهم، ثم أنه قد يتناسى النسب الأول يطول الزمان و يذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر، و مازالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، و يلتحم قوم بآخرين في الجاهلية و الإسلام و العرب و العجم."[2]

و لما كانت العصبية بهذا المفهوم، فهي تظهر بكثير من القوة و الوضوح في المجتمعات القبلية، و هي تلك التي يحددها ابن خلدون بمجتمعات البداوة و الأرياف، لكونها مجتمعات منغلقة على نفسها بالنظر إلى نمط المعيشة الذي تنتهجه و النمط الاقتصادي الذي تعيش عليه، فأفرادها مجتمعون من أجل التعاون على تحصيل الضروريات التي تحافظ على بقائهم قبل التفكير في تحصيل الكماليات، لذلك فهم يمتازون بالخشونة و تحمل الصعاب و التقشف، لذلك قال ابن خلدون: " اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف

---

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 16à – 161.
[2]- المصدر نفسه، ص 163.

نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله و الابتداء بما هو ضروري منه و نشيط قبل الحاجي و الكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة و الزراعة و منهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم و البقر و المعز و النحل و الدود لنتاجها، و استخراج فضلاتها، و هؤلاء القائمون على الفلح و الحيوان تدعوهم الضرورة و لابد، إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع و الفدن و المسارح للحيوان و غير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروري لهم، و كان حينئذ اجتماعهم و تعاونهم في حاجاتهم و معاشهم و عمرانهم من القوت و الكن و الدفء، إنما بالمقدار الذي يحفظ الحياة و يحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك."[1]

و في نظر **ناصيف نصار** فإن **ابن خلدون** قد ميز بين ثلاثة فئات من البداوة متصلة ببعضها البعض: فهناك البداوة المترحلون و هم بداوة أقحاح الذين يسكنون الصحراء في القفار، و البداوة نصف المنتجعون و هم الشاوية أي القائمون على الشاء و البقر و هم لا يبعدون في القفار، و البداوة المزارعون المستقرون و هم القائمون على الفلاحة و الزراعة و هم يسكنون المدر و القرى و الجبال[2]، و هو ما نجده واردا في مقدمة ابن خلدون حيث قال:" فمن كان معاشه منهم في الزراعة و القيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن[3]، و هؤلاء هم سكان المدر و القرى و الجبال، و هم عامة البربر و الأعاجم، و من كان معاشه في السائمة مثل الغنم و البقر فهم ظعن في الأغلب لارتياد المسارح و المياه لحيواناتهم، فالتقلب في الأرض أصلح بهم و يسمون شاوية، و معناه القائمون على الشاء و البقر، و لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة، و هؤلاء مثل البربر و الترك و إخوانهم من التركمان و الصقالبة، أما من كان معاشهم على الإبل فهم أكثر ظعنا و أبعد في القفر مجالا، لأن مسارح التلول و نباتها و شجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياته عن مراعي الشجر بالقفر و ورود مياهه الملحة، و التقلب فصل الشتاء في نواحيه فرارا من أذى البرد إلى دفاءة هوائه، و طلبا لماخض النتاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصالا و مخاضا و أحوجها في ذلك إلى الدفاءة فاضطروا إلى إبعاد النجعة، و ربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضا فأغلوا في القفار نفرة عن الضعة منهم، فكانوا لذلك أشد توحشا، و نزلوا من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه و المفترس من الحيوان العجم."[4]

فأما البداوة المزارعون القائمون على الفلح و الزراعة و تربية الحيوانات كالغنم و المعز و الأبقار فهم الذين يستقرون استقرارا تاما في الحواضر و القرى و الجبال، و هم أقدر على غيرهم في تأسيس الحضارة كونهم مهيؤون للتمدن عن طريق قدرتهم عن زيادة الإنتاج على ما هو ضروري في معاشهم إلى اقتناء

---

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 149 – 150.

[2]- ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون(تفسير تحليلي و جدلي لفكر ابن خلدون في بنيته و معناه)**، دار الطليعة للطباعة و النشر – بيروت،ط1 يوليو 1981، ص 238.

[3]- **الظعن** أي الرحيل أو الترحال

[4]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 151 – 152.

الكمالي و الحاجي فيزدون في التأنق في ملابسهم و تطوير مساكنهم، بل و يمكنهم توسيع نشاطاتهم الاقتصادية زيادة عن نشاطهم الزراعي إلى امتهان التجارية، فاستدعى ذلك الاهتمام بتشييد العمارات و تعبيد الطرق و تنظيم المباني تلك هي خصائص المدنية و الحضارة.

أما البداوة نصف المنتجعون أو الشاوية فهم يستقرون نسبيا في مناطق تتوفر فيها ضرورات العيش من المراعي و المزارع، و يسكنون بيوتا من الطين، و غذاءهم من اللحوم الحبوب و الحنطة، و يهتمون بتربية الأغنام و المعز، و هي مصدر غذائهم من اللحوم و الألبان و الصوف و الجلود لألبستهم، و هم أقل خشونة من البداوة الرحل لكن عصبيتهم قوية مثل عصبية البدو الرحل. و البداوة المترحلون فلا يستقرون في منتجع بل دائمو الترحل بحثا عن مناطق يتوفر فيها الماء و الكلأ، و هم يعيشون على ما توفره إبلهم من الألبان و التمور و اللحوم، و لهذا فهم يختارون المناطق الصحراوية لترحالهم، و هي المناطق الصالحة لرعي إبلهم و المناخ الملائم لها، و مساكنهم خيم يسهل تنصيبها أو نقلها كلما استدعت الحاجة إلى الترحال، و هم يمتازون بقلة عدد أفرادهم بسبب ترحالهم، لكنهم يتصفون بالخشونة و تحمل الصعاب و التقشف في حياتهم، لا يهتمون إلا بضرورات العيش في ملبسهم و مأكلهم، و يتمتعون بعصبية قوية نظرا لتلاحم علاقاتهم الأسرية القائمة على رابطة الدم. هتان الفئتان الآخرتان من البداوة لا تأسسان الحضارة و الدولة في نظر **بن خلدون** كونهم غير مستقرين تمام الاستقرار، لأن تأسيس الدولة و الحضارة يتطلب الاستقرار في إقليم محدد جغرافيا و هو إقليم الدولة.

أن اختلاف أصناف البدو في طريقة عيشهم يرجع كما يوضح ذلك ابن خلدون إلى اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب و الجدب، فلما كان الاجتماع البشري ضروري من أجل تحصيل الغذاء و التعاون على كسب العيش، فمن الضروري أن تختلف أشكال الاجتماع و أنماط التعاون باختلاف الطرق و الوسائل التي تفرضها الطبيعة الجغرافية على الناس للحصول على عيشهم، و من ثم كان اختلاف الأجيال باختلاف نحلتهم من المعاش. و بناء على ذلك فإنه يمكن القول أن الأرض القاحلة الجدباء تفرض على سكانها نمطا معينا من العيش، و شكلا معينا من الحياة الاجتماعية ، فهم يقتصرون على ما هو ضروري من الأقوات لأن المنطقة لا تجود إلا بذبك، لذلك فهم مضطرون دائما إلى الترحال طلبا لما لما تحتاجه حيواناتهم من الماء و الكلأ. أما الأراضي الخصبة و التي تتوفر على المياه في السهول و القرى و الجبال فسكانها هم في رغد من العيش، لما تتوفر مناطقهم من المزارع و المسارح لماشيتهم من الأغنام و المعز و الأبقار، لذلك فلا يحتاجون إلى الترحال إلا نادرا، بل يستقرون فيصرفون الزائد من أعمالهم إلى توسيع أحوال معاشهم بع تحصيلهم على ما

هو ضروري لمعاشهم، فيستكثرون من الأقوات و الملابس و التأنق في توسعة البيوت و اختطاط المدن و الأمصار.[1]

و لهذا ففي رأي **بن خلدون** تكون البداوة أصل المدن و الحضر و سابقة عليها، و أن تأسيس المدن و قيام الدولة و الحضارة هي غاية البداوة، و إذا كلما اتسعت المدينة استلزمت قيام الملك على قوة العصبية بالغلبة، لذلك نجده يقول: " و لما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصبيات ليقع الغلب منها، و تتم الرئاسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لاتزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم و صارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرئاسة، فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع إلى فرع، و لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه "[2]

و هذا يعني لدى **بن خلدون** أن الملك يقوم على قوة العصبية أي قوة الولاء و هي التي تمكن من الغلبة على العصبيات الأخرى المتنافسة، و يبقى الملك ينتقل إلي أجيال تلك العصبية ما بقيت رابطة الولاء قوية. ثم إذا اتسعت الدولة بقوة عصبيتها استدعى الأمر قيام الحامية لحمايتها من القبائل الأخرى، و إحاطة المدينة بسور لذلك قال **بن خلدون**: " و أما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو القبرة ليلا أو العجز عن المقاومة نهارا ، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد و المقاومة "[3]

و هنا تكون عصبيتهم أوسع من عصبية بدو الرحل لكنها أضعف منها نظرا لتساع رابطة الولاء لتشمل عناصر ليسوا من رابطة الدم أو القرابة، بل رابطة الدين و التجارة و الحماية و غيرها، و هكذا فكلما اتسعت رقعة المدينة تتسع العصبية في حجمها لكنها تتنازل عن بعض عناصر قوتها. و إذا ما شعرت المدينة بالقوة بسبب قوة تنظيمها في السياسة و الجيش، و حاجتها إلى مواد للصناعة و أراضي للزراعة، اتجهت إلى الاستلاء على قبائل أضعف منها فتتسع رابطة الولاء، و هكذا ينصرف الجيل الأول من البداوة إلى بناء الحضارة، بالتفنن في الأبنية و تعبيد الطرقات، و تهيئة الأسواق و المرافق العمومية، و تطوير الصناعة و الزراعة و التجارة، فترتقي مظاهر الرفه بالتأنق في الملابس و المأكل و المسكن، و هذه هي حياة الأجيال اللاحقة من اتساع الحضارة مع قوة العصبية في الظفر بالملك.

و قد حدد **بن خلدون** عمر الدولة على أغلب الأحوال بأربعة أجيال و هي مرتبطة بازدهار الحضارة و احتكار الملك، فيؤدي ذلك إلى الترف و تنتهي بتبذير الأموال، لأن الملك من الجيل الرابع لا يرى أن ذلك المجد و التقدم أتى بالمعاناة، و إنما مكتوب بالنسب، فيتنازل عن الخلال و الوفاء لأهل عصبيته و يحتقرهم،

---

[1]- محمد عابد الجابري، **العصبية و الدولة**، ص 146.
[2]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 360.
[3]- المصدر نفسه، ص 254.

و يحتقرونه بدورهم، و يتجهون إلى غيره من أصحاب الخلال التي يرضون بها، فتضعف العصبية بضعف رابطة الولاء، التي ستؤدي إلى الانقسام مع تراجع في الاهتمام بازدهار الاقتصاد و العلوم و الصنائع، و كثرة النفقات في الترف و البذخ الذي يؤدي إلى ضعف الاقتصاد، فيتجه الملك إلى الزيادة في المكوس و نقص الحامية، و هو ما يؤذن بخراب الدولة و زوال الحضارة. و هكذا يرى ابن خلدون أن العصية هي التي تؤدي إلى تأسيس الحضارة و قيام الملك، و هي سبب زوالها. و قد حدد ابن خلدون ذلك في أربعة أباء أو أربعة أجيال، و أن سقوط الحضارة و الدولة يكون عند الجيل الرابع. لذلك قال: "... يأتي المجد علم بما عاناه في بنائه و محافظ على الخلال التي هي أسباب كونه من بعده مباشرة أبيه قد سمع منه ذلك و أخذه عنه، إلا أنه مقتصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الافتقاء و التقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد. ثم جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة و أضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم و احتقرها، و توهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة و تكلف، و إنما أمر وجب لهم منذ أول نشأة بمجرد انتسابهم و ليس بعصابة و بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، و لا يعلم كيف كان حدوثها و لا سببها، و يتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه على أهل عصبيته، و يرى الفضل له عليهم وثوقا بما فيه من استتباعهم، و جهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم، و الأخذ بمجامع قلوبهم، و هكذا يحتقرهم فينفضون عنه و يحتقرونه بدورهم، و ينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا و نذوي فروع الأول و ينهدم بناء بيته."

و يعني ذلك أن الجيل الأول من عمر الدولة يتجه إلى بناء الحضارة و قيام الملك في زمن تكون فيه العصبية قوية، فيبنى المجد و يؤسس دولة قوية، ثم يأتي الجيل الثاني ليواصل بناء الدولة و قوتها على اساس ما سمعه من الجيل الأول و كيف عان من بناء ذلك المجد لكنه بشيء من التقصير في الاهتمام بالعصبية أو تتسع رابطة الولاء لتتنازل عن بعض عناصرها القديمة، ثم يأتي الجيل الثالث فتكون الدولة في قمة الحضارة و القوة لكنه لا يعرف عن بناء ذلك المجد إلا من ما يتداوله الجيل الثاني فتتنازل مع ذلك العصبية من بعض عناصرها، ثم يأتي الجيل الرابع فيرى أن ما وصلت إليه الدولة ليس من قوة العصبية و رابطة الولاء و إنما هي قضاء و قدر فهو مجد يزول كما أتى فلا يعمل على المحافظة عليه و العمل على تقويته بل ينفرد بالحكم و يحتقر أقرانه في العصبية فيحتقرونه فيقع فريسة للعصبيا ت التي في طور بناء مجدها، و هكذا يأذن الله بخراب الدولة و زوالها.

ب)- <u>أنواع السياسات</u>

يقول بن خلدون: " ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه و تم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم، و ليست آلة السلاح التي جعلت

دافعة لعدوان الحيوانات العجم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلابد من شيء آخر يدفع بعضهم عن بعض، و لا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم و الهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان و هذا هو معنى " الملك " "[1]

و يعنى هذا القول أن وجود الدولة ضروري لتحقيق السلام و الأمن و الاستقرار بين الأفراد، و هذا كون الانسان أناني بطبيعته، و مفطور على العدوان، و من ثم فلا يتحقق النظام و رد العدوان عن بعضهم إلا بوجود الحاكم الذي يسهر على استقرار المجتمع، و تحقيق سعادة الأفراد و حريتهم، كما يجب على الحاكم أن يكون قويا صارما في تطبيق القانون حتى لا يعرض نفسه لمنافسيه كي يغلبونه، و يسيطرون على الحكم.

و الحاكم في نظر ابن خلدون يستمد سلطته إما من شرع منزل من عند الله يوجب على الشعب انقياده إليه، بسبب إيمانهم بالرسالة الشرعية المنزلة، و التي تجعل من طاعة الحاكم واجب ما لم يأمر بمعصية الله، و هي سلطة فيها نفع في الدنيا و الآخرة، لعلم الله بالمصالح في العاقبة و مراعاة نجاة العباد في الآخرة، و إما أن يستمد سلطته من السياسة العقلية التي تجعل الطاعة للقانون لما يتضمنه من المصالح العامة و الدفاع عنها، و هذه السلطة يحصل نفعا في الدنيا فقط. ثم إن السياسة العقلية على وجهين أحدهما يراعي المصالح على العموم و مصالح الحاكم في استقامة ملكه على الخصوص، لأن استقامة الدولة تقتضي العمل على صيانة المصالح العامة و الدفاع عنها و ترقيتها و توسيع مجالاتها. أما الوجه الثاني، فيراعي فيها مصلحة الحاكم و كيف يستقيم له الحكم مع القهر و الاستطالة، لأن في ذلك خدمة للمصلحة العامة و ضمان استقرار الدولة، و هذه السياسة التي تعمل عليها جميع الدول كافرة أم مسلمة.[2]

كما أدرك ابن خلدون أهمية العدل في قيام الحضارة و العمران، فخصص له في مقدمته عنوانا " الظلم مؤذن بخراب العمران " إذ يقول في ذلك: " أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها لما يرونه من غايتها و مصيرها انتهابها من أيديهم، و إذ ذهبت آمالهم في اكتسابهم و تحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، و على قدر الاعتداء و نسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثير عاما في جميع أبواب المعاش، كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، و إن كان الاعتداء يسيرا كان الانقباض عن الكسب نسبته، و العمران و وفوره و نفاق أسواقه، إنما هو بالأعمال و سعي الناس في المصالح و المكاسب، ذاهبين و جائين، فإذا قعد الناس عن المعاش و انقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، و انتقصت الأحوال ابذغر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، و خلت دياره،

[1] - ابن خلدون، **المقدمة**، ص138 – 139.
[2] - بن خلدون، **المقدمة** ، ص 377 -378.

و خربت أمصاره، و اختل باختلاله حال الدولة و السلطان، لما أنها صورة العمران تفسد بفساد مادتها ضرورة."[1] و لما كان الظلم بإمكانه خراب العمران و فساد الحضارة فقد رأى ابن خلدون ضرورة التزام الحاكم بالعدل و تجنب الجور في كل المجالات، و حتى الشريعة الإسلامية المنزلة قد نصت على ذلك، إذ نجد مجموعة من المقاصد الضرورية تعمل كلها على حفظ النوع البشري و هي خمسة مقاصد: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل و حفظ المال، كما أن الشارع في وضعه للقوانين وضع تحريم الظلم في مركز الاهتمام تجنبا لفساد العمران، لذلك نجد **بن خلدون** يقول:" و اعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، و هو ما ينشأ عنه من فساد العمران و خرابه، و ذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، و هي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذن بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كان حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما، و أدلته من القرآن و السنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط و الحصر."[2]

و من جهة أخرى دعا **بن خلدون** إلى الجمع بين السياسة و الأخلاق لأن في رأيه الأخلاق تكسب الدولة القوة و تمتن الروابط السياسية بين الحاكم و المحكوم، الحاكم لا ينبغي أن يكون مستبدا حتى ينتهي حكمه بثورة شعبية، و لا يكون مترخيا حتى يجعل نفسه عرضة لعدم الطاعة، لذلك نجده يقول:" ... إذا كانت هذه الملكة و توابعها من الجودة بمكان، حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، و إذا كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم و إهلاكا لهم. و يعود حسن الملكة إلى الرفق فإن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات، منقبا عورات الناس و تعديد ذنوبهم، شملهم الخوف و لاذوا منه بالكذب و المكر و الخديعة، فتخلقوا بها و فسدت بصائرهم و أخلاقهم، و ربما خذلوه في موطن الحروب و المدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، و ربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة و يخرب السياج... و إذا كان رفيقا بهم مجاوزا عن سيئاتهم استناموا إليه، و لاذوا به و أشربوا محبته، و استماتوا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب..."[3] كما أنه يرفض القول بدولة الأنبياء ففي رأيه ليس بالضرورة أن يكون الحاكم نبيا أو قريبا من ذلك، لأن هناك أمم بنت دول قوية دون أن يكون لها أنبياء من قوم المجوس، لذلك قال:"... و هذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود و حياة البشر قد تتم من دون ذلك، بما يفرضه بفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم و حملهم على جادته، فأهل الكتاب و المتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العلم

---

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 697 – 698.
[2]- المصدر نفسه، ص 699- 700.
[3]- المصدر نفسه، ص 236.

و مه ذلك فقد كانت لهم الدول و الآثار، فضلا عن الحياة، و كذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال و الجنوب بخلاف حياة البشر، فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يمتنع و بهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات، و أنه ليس بعقلي و إنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة و الله ولي التوفيق."[1]

و بهذا القول يكون **بن خلدون** ليس ممن يقولون بنظرية الحق الإلهي في القيام بالسلطة السياسية، و ليس ممن يقولون بنظرية العقد الاجتماعي، بل ممن يقولون بنظرية القوة و الغلبة[2] ففي رأيه أن تأسيس الدولة لابد أن تقوم بها العصبية القوية و الغالبة للعصبيات الأخرى، و لكن هذا القهر و هذه القوة التي تمارسها السلطة السياسية على العصبيات المغلوبة التي تقع تحت سلطتها لا تهدف إلى الاستبداد و إنما إلى تحقيق الإطار السياسي الشرعي الذي يقوم بحماية الرعايا و رد المظالم عن بعضهم البعض لما في طباع البشر من العدوان و الأنانية.

أما الحكم الذي يراه بن خلدون أفضل أشكال السلطة السياسية فهو الخلافة الشرعية و هي " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية، الراجعة إليهم، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا."[3] ذلك لما كان الاجتماع البشري يقتضي بالضرورة وجود الحاكم، فإذا كان الحكم بالقهر و التغلب كانت أحكامه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله أياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه و شهواته. و إذا رجع إلى القوانين السياسية المفروضة التي يسلمها الكافة و ينقادون إل أحكامها، كما كان ذلك للفرس، و إذا خلت الدولة من هذه السياسة لم يستتب أمرها و لا يتم استلاؤها.

و إذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء و أكابر الدولة و بصائرها، كانت سياسة عقلية، و إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها و يشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا و الآخرة، ذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم. فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم، من عبادة و معاملة حتى الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته عل منهج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع. لذلك فما كان منه بمقتضى القهر و التغلب و إهمال القوة الغضبية في مرعاها فجور و عدوان و مذموم عنده، كما هو في مقتضى الحكمة السياسية، و ما كان منه بمقتضى السياسة و أحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله.[4] و هكذا يتبين أن معنى الخلافة

---

[1]- ابن خلدون، **المقدمة** ، ص 56.

[2]- محمد عابد الجابري، **العصبية و الدولة** (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط6 1994، ص196 -197.

[3]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 239.

[4]- المصدر نفسه، ص 238.

و هي التي تجمع بين الملك الطبيعي الذي يكون بمقتضى النظر العقلي و هو يهتم بالمصالح الدنيوية و دفع الضرر، و السلطة الشرعية التي تكون بمقتضى النظر الشرعي الدي يهتم بالمصالح الدنيوية و الأخروية على السواء.

و يربط بن خلدون بين لفظ الإمامة و لفظ الخليفة، فالحاكم يسمى إماما لأنه يشبه الإمام في الصلاة في الاتباع و الاقتداء به، و يسمى خليفة لكونه يخلف الرسول(ص) في تسيير أمور الرعية.[1]

الخاتمة

وهكذا نستنتج من هذا التحليل أن نظرية الدولة عند ابن خلدون قائمة على التحليل الواقعي لقيام الدولة و زوالها، و هو تحليل استخلصه من واقع الدولة الإسلامية و الأطوار التي مرت بها، خاصة و أنه عش فترة بداية انقسام الدول الإسلامية بفعل عوامل داخلية و خارجية أدت إلى اضطراب الخلافة الإسلامية، حتى أصبحت فريسة للدول الأخرى.

اعداد الأستاذ:

د/ حميد مخوخ

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 239.

جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة

السداسي الثاني السنة الجامعية: 2021 / 2022

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة السابعة

الدولة في الفكر السياسي المسيحي

مقدمة

لقد كنت الإشكالية الرئيسية في الفكر السياسي المسيحي تتمثل في ماهية العلاقة بين الدين و الدولة، و هي إشكالية لها جذور تاريخية تمتد إلى بداية تأسيس الإمبراطورية الرومانية و ظهور الديانة المسيحية فيما بعد. و قد كان لهذه الديانة تأثير عميق في بنبة الإمبراطورية الرمانية في الشرق و الغرب، حيث كان هناك توافق كبير بين تعاليم المسيحية و الفلسفة الرواقية التي كانت تتبناها الإمبراطورية الرمانية من خلال فلسفة " شيشرون " و " سنيكا " اللذان تأثرا بالفلسفة السياسية الرواقية التي كانت تدعو إلى المواطنة العالمية، و من ثم حملت الإمبراطورية لواء تحقيق هذه المواطنة العالمية من خلال تأسيسها للدستور العالمي (الدستور الروماني). هذا التوافق بين الفلسفة الرواقية و الديانة المسيحية أدى إلى نمو الاعتقاد الديني بالمسيحية على أنها الدين الذي يدعو إلى هذه المواطنة العالمية و من ثم نمت الدعوة إلى المساواة بين البشر و الأخوة العالمية و هي نفس الدعوة التي كانت تدعو إليها الفلسفة الرواقية، و التي تتجسد من خلال تحقيق الدولة العالمية و هي الدولة التي يتساوى فيها جميع الناس محكومين بالقانون الطبيعي (العقل)، أو محكومين بالقانون الإلهي السماوي كما كانت تدعو إليها المسيحية الأولى.

و من جهة أخرى كان لظهور المسيحية كمؤسسة اجتماعية و دينية مستقلة، أثر بالغ في نم الاعتقاد بين السلطة الدينية و السلطة السياسية، و هو ما جاء على لسان المسيح " عيسى " علية السلام حينما جاء بعضهم إليه يسألونه أمام القيصر الروماني إحراجا له، عما إذا كان من الجائز دفع الجزية لقيصر أم لا، فقال مقولته الشهيرة " أعطوا ما لقيصر لقيصر و ما لله لله ". و هذا يعني أن المؤمن المسيحي يجد نفسه ملزم على أن يوزع ولاءه بين الولاء للقيصر الروماني كسلطة دنيوية و بين الولاء لله من خلال الكنيسة كسلطة دينية، و هو

الصراع النفسي الذي يعيشه المؤمن المسيحي، و من هنا نشأت إشكالية العلاقة بين السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة و السلطة الدنيوية ممثلة في سلطة الإمبراطور.

و قد حاول القديس " بولس " حسم هذا الصراع من خلال تقديمه لحل رأى فيه أن السلطة السياسية إنما هي في حقيقتها من داخل السلطة الدينية على اعتبار أن الحاكم هو خادم الله في الأرض تأتي سلطته بعد سلطة الكنيسة، لهذا وجبت طاعته. و في رسالة كتبها للشعب الرماني قال: " لتخضع كل نفس للسلاطين لأنه ليس سلطان إلا من الله، و السلاطين الكائنة هي مرتبة من الله حتى أن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، و المقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة بأن الحكام ليسوا خوفا للأعمال الصالحة بل الشريرة، أفتريد ألا تخاف السلطة، افعل الصلاح فيكون لك المدح منه لأنه خادم الله في الأرض، و لكن إذا فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثا إذ هو خادم الله منتقم لغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أن يخضع له، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية و الخوف لمن له الخوف و الإكراه لمن له الإكراه. "

و من هنا نكتشف أسس الفكر السياسي المسيحي في الفترة التي ظهرت فيها الكنيسة المسيحية و تتمثل هذه الأسس فيما يلي:

1- يجب الخضوع للسلطة السياسية الحاكمة الالتزام بطاعة ما تأمر به في كل شؤون الحياة السياسية و الاقتصادية والاجتماعية.

2- إن هذه الطاعة للسلطة السياسية يجب ألا تتعارض مع مبادئ العقيدة الدينية، كما لا تتعارض مع الخضوع لرجل الكنيسة فيما يأمر به بخصوص مزاولة الأنشطة و الشعائر الدينية.

3- إقرار الحق الإلهي للسلطة السياسية، و هو ما وضحه القديس " بولس " في رسالته حينما قال بأن الحاكم خادم الله في الأرض يجب طاعته كما نطيع الله.

4- أن الاقرار بمبادئ الحق الإلهي للحاكم، ينطوي على بذور الخلاف مع ما كان شائعا و يؤمن به جميع الناس و خاصة الحكماء الرواقيين، أن سلطة الحاكم مصدرها الشعب و ليست من الله.

و هذا يعني من جهة أن هناك تعارض واضح بين دعوة القديس " بولس " إل ضرورة طاعة الحاكم باعتباره خادم الله في الأرض ، و ما كان سائدا في اعتقاد الناس أن السلطة السياسية مصدرها الشعب و هو الذي يختار الحاكم. غير أن القديس " بولس "في الحقيقة لا يدعو إلى طاعة الحاكم كشخص و إنما كوظيفة حتى ولو كان فاسدا، و أن الحاكم الفاسد عقاب من الله لذلك الشعب. بينما السلطة التي يختارها الشعب بإرادته تكون في حدود دستورية و قانونية و من هنا تعود إلى الإشكالية السابقة و هي ضرورة الفصل بين السلطة الدينية و السلطة السياسية، و الدافع الذي جعل الإمبراطور و الفيلسوف الرماني " ماركوس أوريليوس " يضطهد

المسيحيين، على أساس أن أفكارهم تتعارض من التقاليد الروانية التي تفرض الولاء التام و المطلق للحاكم و الدولة.

و قد ظل هذا الاضطراب الإيديولوجي و السياسي قائما بين الوفاء بالالتزامات تجاه الإمبراطور مرة و تجاه الكنيسة مرة أخرى إلى أن حسم الأمر الإمبراطور " قسطنطين " من خلال الرسلة التي شاعت باسم " مرسوم ميلانو " و هي رسالة تضمنت الدعوة إلى السلام الشامل و أن يكون لكل شخص الحرية في الاعتقاد الديني و في اتباع الكنيسة التي يقتنع بها، و من ثم أصبحت المسيحية الكاثوليكية (أي العهد الجديد) بمقتضى هذا المرسوم، دينا شرعيا شأنها شأن اليهودية (العهد القديم) و مختلف العبادات القائمة و حتى الوثنية، و قد تطور ذلك مع الإمبراطور " ثيودوسيوس الأول " الذي جاء بعده مع نهاية القرن 4 الميلادي، لكنه أمر بتدمير المعابد الوثنية لأول مرة، ليجعل من المسيحية الكاثوليكية الديانة الرسمية الإمبراطورية الرومانية، و مع ذلك بقي الاضطهاد قائما من طرف الأباطرة المسيحيين للمسيحيين أنفسهم، و حسب المؤرخين فإن ذلك كان يرجع إلى اتساع الخلاف بين سلطة الكنية و السلطة السياسية، و من ثم عادت الأزمة الإيديولوجية في العلاقة بين الدين و الدولة و هو ما دفع برجال الدين و فلاسفة اللاهوت المسيحي إلى البحث عن حل لهذه الأزمة، و نجد من هؤلاء الفلاسفة القديس " أوغسطينوس " و القديس طوما الإكويني ".

اعداد الأستاذ:

د/ حميد مخوخ

جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة

السداسي الثاني السنة الجامعية: 2021 / 2022

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة الثامنة

القديس " أوغسطينوس " و نظرية الدولة

1)- حياة أغسطينوس

يعد القديس " أوغسطينوس " البداية الأولى لاهتمام الفكر السياسي المسيحي بنظرية الدولة و البحث عن نموذج الدولة التي يتوافق فيها الدين مع السياسة، على الرغم من أن فكره السياسي قد غلب عليه الطابع الديني. ولد القديس " أوغسطينوس " في 13 نوفمبر 353م في مدينة تدعلا " تاغست " بالجزائر و التي تعرف اليوم " بسوق أخرس " أو " سوق أهراس "، من اب وثني و أم مسيحية، و قدا حاول أبواه أن يوفرا له تعليما مميزا مهيئين له مستقبلا زاهرا، فقد دخل المدرسة الابتدائية و هو في سن صغير، و لما بلغ السن 12 من عمره انتقل إلى الدراسة في معهد " مادوري " و هناك أخذ ينهل العلم من أساتذته، لكنه سرعان ما تعرف على أصدقاء السوء جروه معهم إلى طريق الشر و الفساد، و لما بلغ 16 سنة من عمره عجز والداه عن تأمين سفره إل " قرطاجة " لمواصلة الدراسة هناك، و من ثم بقي بدون دراسة فانفتح أمامه باب الهوى فتعرف على امرأة عشرها و أنجب منها ابنا غير شرعي، و لم يستمع إلى نصائح والديه.

لكن لما توفرت أمامه فرصة العودة إلى الدراسة اغتمها فسافر إلى " قرطاجة" دون علم والديه، و هناك واصل دراساته الجامعية فتفوق في فن الخطابة، فدرس المحماة لكنه لم يكن يوما محاميا لأنه اعتبر هذه المهنة تقوم على الكذب و المراوغة. و من ثم اتجه إلى قراءة الفكر اليوناني خاصة كتب أرسطو و أفلاطون و شيشرون فأعجب بسقراط و أفلاطون، كما استهوته " الديانة المانوية " فاعتنق عقائدها لاسيما فكرتها عن أصل الكون و نهاية العالم و وجود الخير و الشر، لكن أمه كانت تتمنى دائما أن يصبح مسيحيا، بل كانت تدعو له و تذرف الدموع أثناء صلاتها. و في " قرطاجة " أسس معهدا لتدريس فن الخطابة بمساعدة أثرياء المدينة، فأقبل عليه الطلاب من كل جهة، و كانت طريقته في التدريس لا تتقيد بـأي منهج محدد، ثم انتقل بمعهده إلى "

ميلانو " و هناك بدأت نفسه تتوق إلى التخلص من حياة الشرور و المفاسد و تتجه إلى حياة الفضيلة و الإيمان، فانقلب عن المانوية و رفض معتقداته بل راح يحذر أهل روما من معتقداتها نظرا لشر تعاليمها و فساد أفكارها، و تطور به الحال حتى أصبح مسيحيا مخلصا لمسيحيته، فعمل أسقف خادم الكنيسة لمدة 34 سنة جعلته مرجعا أساسيا للديانة المسيحية، و لم يكف عن الكتابة حتى توفي في 30 أوت عام 430م.

2)- مصادر فلسفته

كتب القديس " أوغسطينوس " خلال حياته الفكرية الخصبة مؤلفات عديدة نابعة من قوة إيمانه بالمسيحية و قناعاته الفلسفية، و من بين هذه المؤلفات:

- ضد الأكاديميين – في الحياة السعيدة – في النظام – مناجيات – الدين الحقيقي – الكنيسة الكاثوليكية – التثليث و غيرها. لكن أشهر مؤلفاته على الصعيد الفلسفي كتابيه: " الاعترافات " و " مدينة الله ".

و قد تبلورت أفكاره السياسية في تصور الدولة في كتابه "مدينة الله "، إذ حاول في هذا المؤلف مناقشة العلاقة بين الحقيقة الدينية السماوية و الحقيقة العقلية الدنيوية، و لهذا نجده يتناول مسألتين أساسيتين هما:

- الأولى تتصل بتحدي الوثنية للديانة المسيحية و نقدها و ازدراء قيمها و معتقداتها، و هو ازدراء يراه القديس " أوغسطينوس " ظلم و غرور للوثنيين من المسيحية، و هذا نتيجة عقم الوثنية و تناقضها الداخلي، و استغراقها في الماديات و عبادة المصالح الدنيوية، و عدم اهتماها بالقيم الروحية و الرؤى الدينية.

- الثانية تتعلق برسم صورة لملكوت الله و هي التي أطلق عليه اسم " مدينة الرب "، و اهتم " اوغسطينوس " في هذا الموضوع بالبحث في أساليب الحياة الأخروية و لم يبال بالحياة الدنيوية، لأنه في رأيه أن مدينة الرب عالم عظيم و خالد، و لكونه مسيحيا متصوفا افتتن بمسيحيته حتى استولت على كل كيانه العقلي و الروحي.

3)- نظريته في الدولة من خلال كتابه " مدينة الرب "

يحدثنا القديس " أوغسطينوس " في هذا المؤلف و هو يتألف من 22 جزء، على الدافع الذي جعله يعلن الحرب على الوثنيين و هو اتهامهم المسيحية بأنها سبب دمار روما و ذلك عندما ترك المسيحيون آلهتهم القديمة فعاقبتها الآلهة، و في نظر القديس " أوغسطينوس " أن ذلك وهم و كذب، و لهذا فقد خصص الأجزاء العشرة الأولى من مؤلفه " مدينة الرب " لإثبات عجز الوثنية عن توفير السعادة الأرضية للمؤمنين بها و أيضا السعادة الأخروية. أما في الأجزاء الإثنا عشرة الأخرى فقد اتجه إلى التمييز بين صنفين من البشر و صنفين من المدن لذلك نجده يقول: " إن حب الذات إلى درجة احتقار الله صنع مينة الأرض، و حب الله إلى درجة احتقار الذات صنع مدينة الرب، فالمدينة الأولى فتتوجد لذاتها، أما الثانية فتتوجد للرب، الأولى تبحث عن مجد آت من البشر، و الثانية فالله هو الشاهد على الضمير هو مجدها الأكبر ".

كما ميز وفقا لذلك بين صنفين من البشر و يفترض أنهما يسكنون نوعين من المدن، فالصنف الأول هم أولئك الذين يغلب عليهم حب الذات فيمارسون الشهوات الحسية، و يتبعون الشيطان في جريهم وراء مطالبهم المادية و مصالحهم الخاصة، و هؤلاء يشكلون سكان " مدينة الأرض ". أما الصنف الثاني فهم أولئك الذين يغلب عليهم حب الرب لدرجة اهمالهم لذواتهم و قطعوا علاقاتهم بالشهوات الملذات الحسية الدنيوية، و هم يشكلون سكان " مدينة الرب ". و في هذا السياق يقول القديس " أوغسطينوس ": " يوجد داخل كل فرد قبل أي شيء آخر عنصر يقدر الله له الهلاك، و آخر نجعله ركيزة نقيم عليها دعائم خلاصنا ".

و إذا كان أفلاطون قد بنى نموذج مثالي للدولة العادلة عن طريق البحث في معنى العدالة أسسها، و التي كان يراها في انسجام مطالب النفس الثلاثة التي الحكمة و الشجاعة و الشهوة، فإن القديس " أوغسطينوس " قد بنى العدالة على علاقة الإنسان بربه وفق قوى الخير و الشر، و هي عدالة تتحقق ليس بتلبية الشهوات النفسية و الحسية و إنما بتقوية العلاقة بين الإنسان و الله، و يعني ذلك العودة إلى الله و الالتزام بكل تعاليم العقيدة المسيحية، إذ " جوهر العدالة – كما يقول – يكمن في العلاقة بين المرء و الرب، و ينبثق عنها بالضرورة السليمة بين الإنسان و الإنسان ".

لكن كيف يتحقق هذا النوع من العدالة في المجتمع الإنساني. ؟

يرى القديس " أوغسطينوس " أن العدالة بهذا النوع تتحقق في المجتمع الإنساني عن طريق تأسيس "مدينة الرب". لكن لما كانت هذه المدينة لا تتحقق في الأرض فإن مواطنو هذه المدينة يعيشون مع مواطنو " مدينة الأرض " كغرباء ينتظرون بفارغ الصبر العودة إلى مينتهم الأصلية التي هي " مدينة الرب "، و هي لا تتحقق إلا في العالم الآخر أي ملكوت السماء، بعد الخلاص النهائي من الحياة الدنيوية. لذلك قال: " إنه بالرغم من حياة مشتركة ظاهريا، فإن الشعبين يتساكنان في نفس المدينة الأرضية، لا يمتزجان مطلقا بشكل حقيقي."

إن مواطني " مدينة الرب " يعيشون مع الآخرين لكن ليس مثلهم، و لهذا فحتى و إن ينجزون نفس الأعمال، فهم ينجزونها بروح مختلفة، فخيرات المدينة الأرضية بالنسبة لأولئك الذين يعيشون حياة الإنسان الدنيوي هي خيرات مادية يتمتعون بها حسيا، أما هذه الخيرات بالنسبة لأولئك الذين يعيشون من أجل " مدينة الرب " في ليست إلا وسائل يستعملونها للعودة إلى غاياتهم الحقيقية التي هي بناء " مدينة الرب ".

لكن لا يجب أن نفهم من هذا التحليل الذي قدمه القديس " أوغسطينوس " أن " مدينة الرب" ممثلة في الكنيسة المسيحية، و أن سكان هذه المدينة هم المؤمنون بالمسيحية، بل أن الكنيسة المسيحية ماهي سوى واسطة تعمل على تمكين المؤمنين بالمسيحية من الدخول إلى مواطنة " مدينة الرب "، و من ثم تكون الدولة التي ترعاها الكنيسة على الأرض هي مرحلة أرضية ضرورية للانتقال إلى " مدينة الرب " التي يرعاها الله مباشرة في حياة الخلود و الأبدية، و من ثم فمهمة الكنيسة مهمة مؤقتة، تعمل على توحيد الناس و الأمم

و تؤلف بين قلوبهم مهما اختلفوا في ثقافاتهم و تعاليمهم و شرائعهم و نظمهم، فيستقر السلام على الأرض بفضل هذه الوحدة في خدمة " الرب ".

و من هنا يتجلى موقف القديس " أوغسطينوس " السياسي نلخصه في النقاط التالية:

1)- أنه يؤمن بأن المثل الأعلى للدولة العادلة و المسالمة المستقرة هو الدولة المسيحية، و التي لا مكان فيها للملحدين و الوثنيين.

2)- أن هذه الدولة المثالية تستمد سلطتها من الله مباشرة (و هذا ما جعل بعض الفلاسفة السياسيين يتبنون نظرية الحق الإلهي في السلطة السياسية)، و معنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية تفصل الدين عن السياسة، فهي إذن دولة دينية.

3)- و على الأساس يمكن تحديد العلاقة بين الدين و الدولة، تلك العلاقة التي كانت محل إشكال، فالكنيسة تشرف على السلطة السياسية و توجهها نحو تحقيق السعادة الأخروية، و السلطة السياسية تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها الدينية، لكنه يعطي الأولوية للكنيسة لأنها الواسطة بين السلطة السياسية و سلطة الله، و لا يمكن الفصل بينهما.

اعداد الأستاذ:

د/ حميد مخوخ

جامعة خميس مليانة

قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة

السداسي الثاني السنة الجامعية: 2021 / 2022

المستوى: السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

المادة: نظرية الدولة و النظم السياسية

النشاط: محاضرة

أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

المحاضرة التاسعة

القديس " طوما الإكويني " و نظرته في الدولة

يعد " طوما الإكويني " من أعظم الفلاسفة المسحيين الذين حملوا لواء تحقيق الانسجام في الغرب في منتصف القرن 13، و هو يحتل مكانة عظيمة في تاريخ الفكر السياسي.

1)- حياته و فلسفته

ولد القديس " طوما الإكويني " من أسرة عريقة في احدى البلاد القريبة من " مملكة نابولي " في أواخر عام 1224م و أوائل 1225م، تلقى تعليمه الديني الأول في " دير البندكتيين" في "مونت كاسيلو " ثم في جامعة " نابولي "، و بعدها انخرط في سلك الرهبان الدومينيكان و هو في 17 سنة من عمره، ثم درس في جامعة " باريس " عام 1248م على يد الدومينيكاني الألماني " ألبير الكبير "، و في عام 1257م حصل على درجة الدكتوراه من جامعة " السربون الفرنسية "، و قد نال شهرة كبيرة بين طلابه الذين درس لهم في جامعات أوروبية مختلفة التي ظل يتنقل فيها بين لندن و باريس و روما ، و بعدها استقر في الجمعات الإيطالية حتى توفي عام 1376م، و لم يبلغ الستين سنة من عمره، لكنه ترك قائمة طويلة من المؤلفات قد بلغت السبعين كتابا حسب بعض المؤرخين، و قد كان من أهم مؤلفاته كتاب " الأقوال " ، " الوجود و العدم ".

و الحقيقة أن مؤلفات القديس " طوما الإكويني " يمكن تقسيمها إلى 3 أصناف: فهناك الشروحات، و هناك الخلاصات ، و هناك المسائل. فأما الشروحات فأشهر ها شروحه لمؤلفات أرسطو بأكملها، و قد حاول فيها تكييف الفلسفة الأرسطية لتتفق مع العقيدة المسيحية الكاثوليكية، لذلك كانت هذه الشروحات تعبر عن فلسفته أكثر مما مانت تعبر عن فلسفة أرسطو، حتى قال عنه بعض الدارسين بأن فلسفته ليست فيما كتبه من خلاصات لاهوتية، و إنما في شروحاته لكتب أرسطو. أما الخلاصات فهما مؤلفان أحدهما يدعى " الخلاصة اللاهوتية " و الثاني يدعى " ضد الكفار أو الوثنيين ". أما المسائل فهي ملفات كان يتعرض من خلالها لمسائل جزئية تخص الحياة العامة.

2)- نظريته في ضرورة الاجتماع البشري

تتميز فلسفة القديس " طوما الإكويني " بكونها تتفق مع الرؤية الأرسطية للكون و الوجود، رغم ما يطبعها من الطابع الديني المسيحي الكاثوليكي، فالكون حسبه مركب و مرتب ترتيبا هرميا (هيراركيا hiérarchique) يكون في أعلى قمة الهرم الله، وينتهي إلى قاعدة الهرم أدنى المخلوقات، و كل كائن في مرتبته في الوجود يعمل بدافع طبيعي يستمده من طبيعته الخلقية، بهدف الوصول إلى الكمال أو الخير الأسمى المناسب لطبيعته و لنوعه، و كل كائن يكافح من أجل أخذ مكانته في الترتيب التصاعدي، و حسب درجة كماله التي وصل إليها، و في هذا الترتيب فمن الطبيعي أن يسيطر الأعلى على الأدنى، مثلما يسيطر الله على العام و العقل على الغرائز الجسدية، و كل كائن في ترتيب الله له قيمته و دوره في الوجود مهما كان تافها، و لم يخلق عبثا، و الإنسان في ظل هذا النظام الإلهي له مكانة مميزة بين المخلوقات نظرا لامتلاكه العقل و الجسد معا.

كما يتفق القديس " طوما الإكويني" أيضا مع أرسطو في ضرورة الاجتماع البشري، و أنه قائم على تبادل الخدمات بهدف الوصول إلى بناء حياة طبيعية يستفيد منها الجميع، و من ثم فكل إنسان باعتباره عضو في المجتمع هو صاحب حرفة أو مهنة يبادل نتائجها مع غيره من أفراد المجتمع، و تقضي الضرورة الاجتماعية أن تتولد عن ذلك صورة النظام السياسي أي حاكم إما في شكل حاكم فرد أو هيئة سياسية تقوم بتسيير شؤون المجتمع كما يسير الله الكون ويسير العقل غرائز الجسد، لذلك شبه القديس " طوما الإكويني " تأسيس الدولة و الاهتمام برعاية أفراد المجتمع و تنظيم شؤونه مثل العناية الإلهية التي يخلق الله بها البشر و يدير أمور حياتهم.

و في هذا السياق يميز القديس " توما الإكويني بين نوعين من السلطة:

1)- السلطة المجردة و هي السلطة في ذاتها و مصدرها إلهي أو طبيعة إلهية.

2)- السلطة المادية و هي السلطة التي مصدرها الإرادة الإنسانية و يمارسها الناس عن طريق اختيار البعض منهم ليكونوا أداة الحكم.

و يرى القديس " طوما الإكويني " أنه من حق البشر أن يجدوا سلطة تحكمهم و هي نابعة من طبيعتهم البشرية ذاتها، لذلك نجده يقول: " إنه إذا كانت طبيعة الإنسان، الحيوان الاجتماعي و السياسي تريد أن يعيش في مجتمع يضم عددا من أشباهه، فإن من الضروري أن يكون لدى البشر مبدأ بواسطته يحكم الجمهور... و أن هذا الجمهور سيتبعثر في مختلف الاتجاهات إن لم يوجد من يعتني بخيره مثلما يتحلل جسم الإنسان أو أي حيوان كان، إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء ".

إذن فسلطة الحاكم من داخل السلطة الإلهية حتى و إن كانت تحدث من خلال إرادة بشرية شعبية، و يعني ذلك أن الله و إن لم يعين الحاكم مباشرة و إنما بمقتضى اختيار شعبي، إلا أن هذه السلطة في جوهرها حق

إلهي. و لعل هذا الربط بين السلطة الإلهية و السلطة السياسية كان الهدف منها إلزام السلطة السياسية تحقيق الأهداف السامية للمجتمع الإنساني و الخير العام.

إن الحكم في نظر القديس " طوما الإكويني " هو مهمة الجميع و الحاكم في حقيقته هو أحد أفراد الشعب يسهم مع الكل في تحقيق الخير العام و سلطته التي يستمدها من الحق الإلهي، ما هي سوى سلطة تهدف إلى تحقيق السعادة للجميع، و هي خدمة يدين بها للمجتمع الذي يرأسه، و لهذا فهو لا يستطيع شرعا أن يمارس سلطة مستبدة بفرض ضرائب تزيد عن ما تقتضيه الحاجة. و هكذا نرى هنا أن الغاية الأخلاقية من الحكم تعلو عن الغاية المادية، و أن الغاية الدينية تعلو على كليهما أكثر.

3)- نظرته في الحكومات و أفضل أنواعها

كما يتفق القديس " طوما الإكويني " أيضا مع أرسطو في أنواع الحكومات الغاية التي تسعى إلى تحقيقها، فهو يرى - كما كان يرى أرسطو – أن الحكومات تكون صالحة متى كانت الغاية منها تحقيق الخير العام، و تكون فاسدة متى خالفت ذلك، و سعت إلى سعادة الحكام على حساب المصلحة العامة. و إذا كان أرسطو قد حدد 6 أنواع من الحكومات 3 منها صالحة و 3 منها فاسدة، فإن القديس " طوما الإكويني" يوفق ذلك على الرغم من أن أفضل الحكومات عنده هي الحكومة الملكية و الحكومة الأرستقراطية، لأن الحكومة الملكية هي الحكومة التي يمارس فيها السلطة فردا واحدا بسبب فضيلته، و الحكومة الأرستقراطية هي أيضا الحكومة التي يمارس فيها السلطة من طرف جامعة من الناس يختارهم الشعب لفضيلتهم، و في هذا السياق رأى أنه في البداية يكون هناك رئيس واحد يتم اختياره لفضيلته، ثم تأتي نخبة بعض الرؤساء المختارين لفضيلتهم، و هي سلطة تمثل الجميع لأنهم اختيروا من طرف الشعب، و هذا هو النظام الأفضل عنده لأنه مركب من نظام متوازن بين الحكومة الملكية و الأرستقراطية و الديمقراطية، و هو أيضا مؤسس على قانون إلهي، فموسى عليه السلام و خلفاؤه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء بمساعدة 70 شيخا من الحكماء المتميزين، يختارون من بين الشعب.

غير أننا نجد القديس " طوما الإكويني é يميل دائما إلى تفضيل الحكومة الملكية التي يمارسها فردا واحدا عن الحكومات الصالحة الأخرى، و يوجز السبب في ذلك في كتابه " في المملكة " ، و يرجعها إلى أربعة أسباب هي:

1)- أن الغاية الأساسية من الحكم هي تحقيق الوحدة و السلام، و من يكون واحدا يمكن أن يحقق هذه الوحدة.

2)- الطبيعة التي تتجه نحو الأفضل هي تلك التي تسير في نفس الاتجاه، فالقلب جزء واحد من الجسد لكنه يحرك كل الأجزاء، و خلية النحل تحكمها ملكة واحدة، و أن في الكون لا يوجد سوى إله واحد يدير وحدة الكون.

3)- التجربة تؤكد أن ما توحي إليه الطبيعة و التفكير، أن الفتن تأتي دائما من حكم الجماعة.

4)- الطغيان أيضا يأتي من حكم الجماعة.

اعداد الأستاذ:

د/ حميد مخوخ