**جامعة خميس مليانة**

**قسم العلوم الاجتماعية – شعبة الفلسفة السداسي الثاني السنة الجامعية 2022 / 2023**

**المستوى:** السنة الأولى ماستر – تخصص: فلسفة تطبيقية

**المقياس:** نظرية الدولة و النظم السياسية

**النشاط:** محاضرة

أستاذ المادة: د/ حميد مخوخ

**المحاضرةالعاشرة:نظرية الدولة عند بن خلدون**

يتميز فكر **بن خلدون** بطابع الواقعية و العلمية بكونه كان قد زارع البذور الأولى للمنهج العلمي في علم الاجتماع و علم التاريخ عندما حرر الدراسات الاجتماعية و التاريخية من منهج الوصف و الفهم إلى منهج التحليل و التفسير، ربما كان ذلك نتيجة للوضع التاريخي و الاجتماعي و السياسي الذي نشأ فيه، خاصة و أنه عاصر واقع 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 لهذا نجده قد تحدث عن الجدلية التاريخية التي يتحكم فيها مبدأ الحتمية، فأدرك العوامل التي تؤدي إلى قيام الحضارة و زوالها، و تكون الدولة أو التنظيم السياسي عنصرا من عناصر الحضارة التي انعكاس للعمران البشري.

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

**التعريف ببن خلدون**

 هو **ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون،** ولد بتونس عام 1332م ( 732ﻫ ) من أسرة يمنية يقال عنها أنها بربرية الأصل، بدأ تعليمه بتونس على يد كبار العلماء و الفقهاء، و قد 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 أي في 1350 م ، فكان ذلك محنة كبرى قد حلت 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، لكره 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 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 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 إلأى الحج و 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 حظوه لكنه لم يفلح في ذلك فعاد إلى مصر مرة أخرى و ظل فيها حتى وفاته عام 1406م ( 808ﻫ)**([[1]](#footnote-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 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 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.**([[2]](#footnote-3))**

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. و 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.

**1- ضرورة الاجتماع البشري و علاقته بالإقليم**

 يرى بن خلدون أن الاجتماع البشري ضروري و قد عبر الحكماءعن 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 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 أنهيأكله 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."**([[3]](#footnote-4))**

و كما يرى ابن 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 حياتهو يبطل النوع البشري."**([[4]](#footnote-5))**

 من هذا كله يظهر أن ابن خلدون يبين مدى حاجة الإنسان إلى غيره من الناس لاستمرار النسلو 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 لم يكمل وجودهم و ما أراده الله من اعتمار العالم بهم و استخلافهم إياه، و هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم."**([[5]](#footnote-6))**

يرى الدكتور مصطفى النشار أنابن 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**([[6]](#footnote-7))** أي تعمير الأرض بالمحافظة على بقاء النسل البشري، و بناء الحضارة التي تقدم الأدوات المادية و العناصر المعنوية لاستمرا 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.

**أثر الإقليم في نشأة العمران و الدولة و السكان**

 لا يمكن أن يحدث هناك عمران بشري 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 ابن خلدون أهم الأقاليم الجغرافية التي كان فها العمران قد أستند في ذلك إلى الاكتشافات الجغرافية التي تحدث عنها العلماء الجغرافيون العرب و اليونان، كما اعتمد بالخصوص على كتاب " الإدريسي " " نزهة المشتاق " و كدا أعمال بطليموس، و قد قسم هؤلاء المعمورة إلى سبعة أقاليم بين الجنوب و الشمال و من الغرب إلى الشرق، و يرى ابن 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.**([[7]](#footnote-8))**

 و أما من حيث الاعتدال فإنه يتوقف ذلك عل استبعاد الافراط في الحر و البرد و على هذا الأساس فقد بين ابن خلدون أن الأقاليم المعتدلة هي الإقليم الرابع و الثالث و الخامس لكن الإقليم الرابع و أكثر الأقاليم اعتدالا بينما الأقاليم الثاني و السادس و الأول و السابع بعيدة عن الاعتدال إما لقربها من الحرارة مثل الإقليم الأول 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 الحيواناتو 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 من الأقاليم الأخرى إلا من 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.**([[8]](#footnote-9))**

 ثم إن شعوب هذه الأقاليم المعتدلة نجدهم حسبه معتدلة حتى في مساكنهم و ملابسهم و أقواتهمو صنائعهم، فيتخذون 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 الحديدو 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 اليمنو 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.**([[9]](#footnote-10))**

 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 الحديدو 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 بالإسلام، 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.**([[10]](#footnote-11))**

 أما فيما يخص تأثير المناخ على سكان هذه الأقاليم فيرى ابن خلدون أن القول بأن سكان جنوب الكرة الأرضية الذين يشكلون الإقليم الأول و الثاني لهم بشرة سوداي 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 ).**([[11]](#footnote-12))**

أما فيما يخص خصوبة الأقاليم المعتدلة من الإقليم الرابع و الثالث و الخامس فيرى ابن خلدون أن أراضيها ليست كلها خصبة بل ما هو خصب منها فيتوفر فيها العيش لسكانها من الحبوب و الحنطةو الفواكهو ذلك لاعتدال أراضيها و فيها من الأراضي ما هو ليس خصبا لكثرة الحرارة فلا تنبت زرعاو 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 , إن كانو يأخذون الحبوب و الحنطة من أهل التلال إلا أن ذلك قليل بسبب شدة المراقبة عليها، و هو ما لا يسد حاجتهم لأهذا 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 المعارفو الذكاء.**([[12]](#footnote-13))**

 و نعرف من هذا التحليل أن ابن 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

**المحاضرة الحادية عشر:نظرية العصبية و قيام الملك و زواله( تابع)**

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 يعض، 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 " "**([[13]](#footnote-14))**

و يعنى هذا القول أن وجود الدول 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 يغلبونهو يسيطرون على الحكم، و في رأي ابن خلدون أن هذه 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 أو القبلية أقوى. 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. 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 ابن خلدون أساس الملك كلما كان الالتحام قويا بين أفراد المجتمع.**([[14]](#footnote-15))**

إن العصبية حسب ابن خلدون تكون قوية كلما كانت الجماعة ضيقة محدودة في العلاقات الأسرية و علاقات القرابة و النسب، و لهذا فهي تظهر بوضوح و قوة في مجتمع البداوة و هو المجتمع الأول الذي سيتجه إلى تأسيس الدولة وقيام الملك. غير أن ابن خلدون يميز بين ثلاثة فئات من البداوة: فهناك البداوة المترحلون، و البداوة نصف المنتجعون و البداوة المزارعون المستقرون. فأما 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 الصعابو التقشف في حياتهم لا يهتمون إلا بضرورات العيش في ملبسهم و مأكلهم، و يتمتعون بعصبية قوية نظرا لتلاحم علاقاتهم الأسرية القائمة على رابطة الدم. أما البداوة نصف المنتجعون 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 هتان الفئتان من البداوة لا تأسس الحضارة و الدولة في نظر ابن خلدون كونهم غير مستقرين تمام الاستقرار، لأن تأسيس الدولة و الحضارة يتطلب الاستقرار في إقليم محدد جغرافيا و هو إقليم الدولة. و البداوة المزارعون هم الذين يستقرون استقرارا تاما في الحواضر و القرى، فيؤسسون المدن في أقاليم تقع إما على ضفاف الأنهار أو في مفترق التجارية أو على شواطئ البحار و المحيطات، و إذا ما اتسعت المدينة اتسعت معها النشاطات الاقتصادية و التجارية، الصناعية، فاستدعى ذلك الاهتمام بتشييد العمارات و تعبيد الطرق و تنظيم المباني، لكن بالمقابل تتسع العصبية و تضعف على ما كانت عليه نظرا لدخول مجتمع المدينة في علاقات اجتماعية مركبة و معقدة تستدعى التنازل عن بعض عناصر العصبية.

و لهذا ففي رأي ابن خلدون تكون البداوة أصل المدن و الحضر و سابقة عليها، و أن تأسيس المدن و قيام الدولة و الحضارة هي غاية البداوة، و إذا ما 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 لبقع 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 "**([[15]](#footnote-16))**

 و هذا يعني لدى ابن خلدون أن الملك يقوم على قوة العصبية أي قوة الولاء و هي التي تمكن من الغلبة على العصبيات الأخرى المتنافسة، و يبقى الملك ينتقل غي 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 ابن 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 "**([[16]](#footnote-17))**

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 اراضي للزراعة، اتجهت إلى الاستلاء على قبائل أضعف منها فتتسع رابطة الولاء، و هكذا يتصرف 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 المأكلو المسكن، و هذه هي حياة الأجيال اللاحقة من اتساع الحضارة مع قوة العصبية في الظفر بالملك.

و قد حددابن خلدون عمر الدولة على أغلب الأحوال بأربعة أجيال و هي مرتبطةبازدهار الحضارة و احتكار الملك فيؤدي ذلك إلى الترف و تنتهي تبذير 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 عصبيتهو يحتقرهم، 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 الاقتصادو 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. و لكن من جهة أخرى دعا ابن خلدون إلى الجمع بين السياسة و الأخلاق لأت 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. 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 أت يكون لها أنبياء من قوم المجوس.

**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 عاش فترة بداية انقسام الدول الإسلامية بفعل عوامل داخلية و خارجية أدت إلى اضطراب الخلافة الإسلامية، حتى أصبحت فريسة للدول الأخرى.

**المحاضر الثانية عشر**: **نظرية الدولة في العصر المسيحي من خلال نموذجين: القديس أوغسطين و القديس طوما الإكويني**

لقد كانت 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**([[17]](#footnote-18))**.

 و من جهة أخرى كان لظهور المسيحية كمؤسسة اجتماعية و دينية مستقلة أثر بالغ في نمو الفصل 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"**([[18]](#footnote-19))**. 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، إفعال 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 الإكرام لمن له الإكرام. "**([[19]](#footnote-20))**

 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 الشعببينما السلطة التي يختارها الشعب بإرادته تكون في حدود دستورية و قانونية**([[20]](#footnote-21))**. و من هنا تعود إلى الإشكالية السابقة و هي ضرورة الفصل بين السلطة الدينية و السلطة السياسية، و الدافع الذي جعل الإمبراطور و الفيلسوف الروماني " ماركوس أوريليوس " يضطهد المسيحيين، على أساس أن أفكارهم تتعارض من التقاليد الرومانية التي تفرض الولاء التام و المطلق للحاكم و الدولة**([[21]](#footnote-22))**.

 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 الكنيسة و السلطة السياسية، و من ثم عادت الأزمة الإيديولوجية في العلاقة بين الدين و الدولة**([[22]](#footnote-23))** 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 ".

**المحاضرة الثالثة عشر**: **نظرية الدولة عند القديس " أوغسطين "**

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 تدعى " 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 إلى " 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[[23]](#footnote-24).

 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**([[24]](#footnote-25))**.

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 "**([[25]](#footnote-26))**.

 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**([[26]](#footnote-27))**.

**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**([[27]](#footnote-28))**. 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 مدينة 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 "**([[28]](#footnote-29))**.

 كما ميز وفقا لذلك بين صنفين من البشر و يفترض أنهما يسكنان 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 و 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 "**([[29]](#footnote-30))**.

 و إذا كان أفلاطون قد بنى نموذج مثالي للدولة العادلة عن طريق البحث في معنى العدالةو أسسها، و التي كان يراها في انسجام مطالب النفس الثلاثة التي هي 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 "**([[30]](#footnote-31))**.

 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 " فهي ليست إلا وسائل يستعملونها للعودة إلى غاياتهم الحقيقية التي هي بناء " مدينة الرب "**([[31]](#footnote-32))**.

 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 "**([[32]](#footnote-33))**.

 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.

**المحاضرة الرابعة عشر:نظرته في الدولة عند القديس " طوما الإكويني "**

 يعد " طوما الإكويني " من أعظم الفلاسفة المسحيين الذين حملوا لواء تحقيق الانسجام في الغرب في منتصف القرن 13م، 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 1276م، 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 "**([[33]](#footnote-34))**.

 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**([[34]](#footnote-35))**.

**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 ( هيراركياhiérarchique) 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**([[35]](#footnote-36))**.

 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[[36]](#footnote-37).

 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 "**([[37]](#footnote-38))**.

 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 على تحقيق الأهداف السامية للمجتمع الإنساني و الخير العام.

إن الحكم في نظر القديس " طوما الإكويني " هو مهمة الجميع و الحاكم في حقيقته هو واحد من 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**([[38]](#footnote-39))**.

**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" يوافق 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**([[39]](#footnote-40))**، 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 و ينتخبهم الشعب[[40]](#footnote-41).

 غير أننا نجد القديس " طوما الإكويني 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**([[41]](#footnote-42))**.

 **الخاتمة**

نستخلص من هذا التحليل أن طوما الإكويني و أن كان مسيحيا متدينا إلا أنه بدأ ينحاز إلى الدولة الأرضية التي تخضع للأنظمة الوضعية، ربما كان ذلك بسب تأثره بأرسطو في فكره السياسي و خاصة في تحديد أنواع الحكومات و أفضله، ثم أن طوما الإكويني ظهر في فترة نهاية العصور الوسطى التي كان يسيطر عليها الفكر الديني و الفلسفة المسيحية، بداية عصر النهضة العلمية و قد تأثر ببوادر هذه النهضة الفكرية التي بدأت تهيء للفكر العلماني الذي يحاول إبعاد الدين عن السياسة، و نشره لحرية الاعتقاد. و كخلاصة عامة للفكر السياسي المسيحي يمكن القول أن الفكر السياسي و نظرية الدولة بدأ متشددا على الدين المسيحي كعنصر أساسي لقيام الدولة و انتهى إلى الدولة العلمانية التي لم تعد تعطي للدين مكانة أسياسية في بناء الدولة خاصة بعد الثورات التي حدثت في أوروبا بداية من حركة الإصلاح الديني إلى الثورة الفرنسية و قيام الأنظمة الجمهورية.

1. - محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 764 – 768. [↑](#footnote-ref-2)
2. **-**جلال العشري؛ فؤاد كامل؛ عبد الرشيد الصادق، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مراجعة و إشراق: زكي نجيب محمود، مؤسسة دار القلم –بيروت، ص 14 -15. [↑](#footnote-ref-3)
3. - 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. [↑](#footnote-ref-4)
4. **-** ابن خلدون**المقدمة،** ص 138. [↑](#footnote-ref-5)
5. **-**المرجع نفسه، ص 138. [↑](#footnote-ref-6)
6. - د. مصطفى النشار، **تطور الفكر السياسي القديم ( من صولون حتى ابن خلدون )**، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع – القاهرة، ط 1، 1999، ص 278. [↑](#footnote-ref-7)
7. **-** ابن خلدون،**المقدمة،** ص 151. [↑](#footnote-ref-8)
8. **-**المصدر نفسه، ص 189. [↑](#footnote-ref-9)
9. - ابن خلدون، **المقدمة،** ص 189 - 190. [↑](#footnote-ref-10)
10. **-**المصدر نفسه**،** ص 190. [↑](#footnote-ref-11)
11. **-** المصدر نفسه، ص 191. [↑](#footnote-ref-12)
12. **-**ابن خلدون، **المقدمة**، ص 196. [↑](#footnote-ref-13)
13. -ابن خلدون، **المقدمة**، ص138 – 139. [↑](#footnote-ref-14)
14. **-**المصدر نفسه، ص 256. [↑](#footnote-ref-15)
15. **-**ابن خلدون، **المقدمة**، ص 360. [↑](#footnote-ref-16)
16. **-** المصدر نفسه، ص 254. [↑](#footnote-ref-17)
17. - مصطفى النشار،**الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون )،** ص 169. [↑](#footnote-ref-18)
18. - جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي ( من الدولة المدينة إلى الدولة القومية )**، ص 143. [↑](#footnote-ref-19)
19. - نقلا عن مصطفى النشار،**الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون )،** ص 171 – 172. [↑](#footnote-ref-20)
20. - المرجع نفسه ، ص 172 -174. [↑](#footnote-ref-21)
21. - مصطفى النشار،**الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون)**، ص 175. [↑](#footnote-ref-22)
22. - المرجع نفسه، ص 176 – 177. [↑](#footnote-ref-23)
23. -مصطفى النشار،**الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون)**، ص179 – 180. [↑](#footnote-ref-24)
24. - مصطفى النشار،**الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون)**، ص 181. [↑](#footnote-ref-25)
25. - المرجع نفسه، ص 183. [↑](#footnote-ref-26)
26. -فؤاد محمد شبل، **الفكر السياسي ج1**، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، 1974، ص 173. [↑](#footnote-ref-27)
27. - جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي ( من الدولة المدينة إلى الدولة القومية)**، ص 151. [↑](#footnote-ref-28)
28. - نقلا عن المرجع نفسه، ص 152. [↑](#footnote-ref-29)
29. - نقلا عن فؤاد محمد شبل، **الفكر السياسي ج1**، ص 174. [↑](#footnote-ref-30)
30. - نقلا عن المرجع نفسه، ص 174. [↑](#footnote-ref-31)
31. - جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي ( من الدولة المدينة إلى الدولة القومية)**، ص 152 - 153. [↑](#footnote-ref-32)
32. - فؤاد محمد شبل، **الفكر السياسي ج1**، ص 175. [↑](#footnote-ref-33)
33. - فؤاد محمد شبل، **الفكر السياسي ج1**، ص 183. [↑](#footnote-ref-34)
34. -مصطفى النشار، **الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون)**، ص 193 – 194. [↑](#footnote-ref-35)
35. - مصطفى النشار،**الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون)**، ص 194. [↑](#footnote-ref-36)
36. - المرجع نفسه، ص 194 – 195. [↑](#footnote-ref-37)
37. - نقلا عن جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي ( من الدولة المدينة إلى الدولة القومية)،** ص 185. [↑](#footnote-ref-38)
38. - مصطفى النشار، **الفكر السياسي القديم ( من صولون إلى ابن خلدون)**، ص196 – 197. [↑](#footnote-ref-39)
39. -جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي ( من الدولة المدينة إلى الدولة القومية)،** ص 193**.** [↑](#footnote-ref-40)
40. - المرجع نفسه، ص 193 – 194. [↑](#footnote-ref-41)
41. - المرجع نفسه**،** ص 194 – 195. [↑](#footnote-ref-42)