فلسفة نشأة الدولة عند ابن خلدون - من فلسفة القبيلة.....إلى فلسفة الدولة-

The philosophy of the establishment of the state by Ibn Khaldoun - from the philosophy of the tribe ..... to the philosophy of the state

د.بكيري محمد أمين[1] ،

[1] جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة، m.bakiri@univ-dbkm.dz

تاريخ الإرسال 2020/02/24 تاريخ القبول : 2020/05/16 تاريخ النشر : 09 /11/ 2020

ملخص:

إن العمران كله من بداوة وحضارة ومللك له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا... في الغالب لا تعدوا أعمار ثلاثة أجيال ... واعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال(الاقتصاد) الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذا طرق الدولة، طرقها في هذين الأساسين" ابن خلدون-المقدمة-

إن مفهوم الدولة الذي أشار إليه ابن خلدون في مقدمته ليس مفهوما فلسفيا مجردا يمكن عزله عن بيئته التاريخية. وليس كذلك مفهوما تاريخيا مستنبطا من أنظمة محددة بعينها. إنه مفهوم تاريخي اجتماعي قانوني، حيث عمل المؤرخ والمفكر البحث عن النواميس والقواعد التي تعتبر بمثابة القواسم المشتركة لمجموع الدول والأمم التي يتم استيعابها لفهم بنية القانونية والتاريخية لهذه الدول.

بالنسبة له المركز هو الحضارة، مصدر كل السلطة. ولكن من أجل الحصول على هذه القوة، من الضروري الجمع بين: (العصبية)، ملك (موارد مادية) ودعوة (مورد رمزي).

الكلمات المفتاحية: الحضارة، البداوة، العصبية، الدولة، القوة، القانون.

Abstract

All the urbanization of the Bedouins and of civilization and a king has a specific age as a person has a specific age ... Most of the time, you have no more than three generations ... and I know that the king's building rests on two essential foundations. The first is the thorn and the assabiyya and it is the one expressed in the army and the second is the money (economy), which is the strength of these soldiers and the establishment of what the king needs in terms conditions and imbalances if the national roads, its methods in these two foundations. "Ibn Khaldun - Introduction -

The concept of the state that Ibn Khaldun referred to in his introduction is not an abstract philosophical concept that can be isolated from his historical environment. Nor is it a historical concept deduced from specific systems. It is a historical socio-legal concept, where the historian and thinker worked to search for the laws and rules that are considered as common denominators of the group of countries and nations that are absorbed to understand the legal and historical structure of these countries.

For him, the center is civilization, the source of all power. But in order to obtain this power, it is necessary to combine : (assabiyya) (a solidarity group), a king (material resources) and a call (a symbolic resource)

***Keywords** : civilization, Bedouins, assabiyya, state, the power, the law*

1- المؤلف المرسل: د.بكيري محمد أمين m.bakiri@univ-dbkm.dz

مقدمة :

من الواضح أنه لا يمكن فهم الدولة، وهي موضوع كوني تاريخيًا، في ماهيتها وجوهرها إلا من خلال دراسة متأنية تشمل في خطوطها العريضة كل التاريخ العالمي.

شغلت نظرية الدولة اهتمام كثيرين من مفكري وباحثي، حيث تعددت نظريات وشيدت البحوث التي سعت لتفسير أصل نشأة الدولة، وتكمن قيمة مفكر ما ليس فيما فعل ولكن في ما ترك ليفعل[1] ويبدو أن العلامة ابن خلدون يعتبر من أهم أحد الاعلام الذين تركوا تراثا بقي قيما، فلقد ساهم في صياغة نظرية التطور التدريجي للحياة الاجتماعية، وتوصل إلى أن المجتمع البشري أو الدولة شأنها شأن الفرد يمر بمراحل منذ ولادته وحتى وفاته وبذلك فقد حدد عمر الدولة بثلاث أجيال وعمر الجيل بـــ 40 سنة ومنه فعمر الدولة 120 سنة وقد حدد ابن خلدون هذه الفترات بمرحلة البداوة ثم الحضارة ثم مرحلة الاضمحلال، ولعل العنصر الفعال والذي يلعب دورا مهما في هذه المراحل أو في تأسيس الدولة وبناء عظمتها ومجدها أوسقوطها نجد عنصر العصبية. ومن هنا كان الإشكال: ما هو الدور الذي تلعبه العصبية كمعطى سوسيولوجي في تشكل الدول انطلاقا من العائلة كأصغر وحدة قرابية إلى القبيلة، ثم إلى نشأة الدولة المدنية؟ وماهي المراحل التي تمر بها الدولة في نشأتها من مرحلة العمران البدوي والعمران الحضري إلى غاية فنائها حسب تصور ابن خلدون للظاهرة؟ و للإجابة على هذا التساؤل فإننا سوف نتبنى التحليل النظري معتمدين على الطرح الخلدوني الفلسفي والسوسيولوجي في تحليله لظاهرة الدولة، ومحاولة مقاربته من منظور قانوني.

1. المدخل المفاهيمي:

1.1. القبيلة:

لقد أدى اختلاف المنظور بين الدارسين في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى الاختلاف في تحديد مفهوم **القبيلة**، فعل الرغم من اتساع استخدامه، إلا أن هناك خلط بين القبيلة(Tribu) والاثنية(Ethnie)، فبمتابعة مختلف التعريفات المتعلقة بالقبيلة ومشتقاتها يمكننا التعرف على خلفيات هذا المفهوم ومنطلقاته التي أدت إلى تعدد معانيه. فمن المعروف أن للعرب تراثا قبليا غنيا، باعتبار أن هذه الوحدة الاجتماعية المحورية صاحبت مختلف مراحل تاريخ العرب وتميزت بحضور فاعل، يستمر حتى الآن في كثير من المناطق، وقد أفرد اللغويون والدارسون لمصطلح القبيلة، مؤلفات وأبوابا ومحاور.

-القبيلة لغة: حيث يقول ابن منظور في لسان العرب: «يرى **ابن الكلبي** أن الشعب أكبر من القبيلة ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ اشتق واشتق **الزجاج** القبائل من قبائل الشجرة أي أغصانها، ويقال قبائل من الطير أي أصناف وكل صنف منها قبيلة ....والقبيلة هي الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى كالزنج و الروم والعرب، وقد يكونون من نحو واحد وربما كان القبيل من أب واحد كالقبيلة [2]ويقوم التعريف عادة على اعتقاد المجموعات القبلية في انتمائها إلى جد أعلى مشترك، انتماء يميزها من مجموعات أخرى مماثلة و يفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض و تنافس و صراع[3].

القبيلة اصطلاحا:

أما **في علم الاجتماع** فقد عرفت القبيلة على أنها:

1- هي نسق في التنظيم الاجتماعي يتضمن عدة جماعات محلية، القرى والبدنات والعشائر، وتقطن القبيلة عادة إقليما معينا ويكتنفها شعور قوي بالتضامن والوحدة يستند إلى مجموعة من العواطف الأولية.

2- هي وحدة متماسكة اجتماعيا ترتبط بإقليم، وتعتبر في نظر أعضائها ذات استقلالية سياسية.[4]

2.1. العصبية في المفهوم الخلدوني:

العصبية لغة:

ورد في لسان العرب لابن منظور أن العصبية: «هي أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أومظلومين".[5]

العصبية اصطلاحا:

هذا المصطلح الذي استخدمه ابن خلدون كان له استعمالا جديدا مقارنة بدلالاته التقليدية. عادة ما يستخدم هذا المصطلح للتحدث عن التضامن القبلي، للتأكيد على فكرة النعرة القبلية، التي سيكون ذروتها هذا المثل العربي الجاهلي: "انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا". في الواقع، يشير أصله الأصل إلى الجسد المادي، ولا سيما إلى الجهاز العصبي، " فالعصبية، في أصلها ومبدئها، رابطة طبيعية، أوليّة، قوامها القرابة النسلية، البيولوجية، (قرابة الدم)، ثم اتسع مجال استعمالها لتشمل مختلف أشكال العُصَب، أو العَصَبات، وأشكال القرابة التي تربط بين أفرادها، وتشد بعضهم إلى بعض، كالقرابة (من القريب في مقابل البعد) العرقية أو المذهبية أو الفكرية أو الأيديولوجية أو السياسية، ومنها العصبية الوطنية الحديثة "[6]. لكن من الواضح أنه عند ابن خلدون، تشير العصبية إلى مجموعات تضامن يمكن أن يكون تماسكها جغرافيًا أو فكريا، أو حتى ظرفيا، أي مكونة بهدف تشكيل السلطة.

لقد عرف ابن خلدون العصبية:" بأنها رابطة اجتماعية نفسية تربط أفراد جماعة بشرية معينة، قائمة على القرابة المادية أي رابطة الدم، أو معنوية، أي التحالف كرابط مستمر يبرز ويشتد في أوقات الخطر الذي يهدد الأفراد والجماعة، إذ يرى أنه ظاهرة طبيعية هدفها الاتحاد و الالتحام والتناصر لدفع العدوان ومنع التظالم، ومصدرها القرابة وصلة الرحم"[7]. ومفهوم العصبية

أوالعصبة التي يقصدها ابن خلدون لا تعني مطلق الجماعة وإنما الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم –النسب-أو رابطة الحلف أو الولاء بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتم التفاعل الاجتماعي وتبقى مستمرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم فينشأ بين أفرادها شعور يؤدي إلى المحاماة والمدافعة وهم يتعصبون لبعضهم حينما يكون هناك داع للتعصب، ويشعر الفرد بأنه جزء لا يتجزأ لأهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيته الفردية بحيث تذوب في شخصية الجماعة، وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد العصبة فهو ذو صبغة جمعية أساسية بين الأفراد والمجموعة، وليس بين فرد وآخر فقط، وحال تعرض العصبة إلى عدوان فيظهر في هذه الحالة " **الوعي**" بالعصبة وهذا " **الوعي العصبي" هو الذي يشد أفراد العصبة إلى بعضهم ويجعل منهم كائنا واحد**[8] وهو ما يسميه ابن خلدون"بالعصبية" التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه. وبذلك يكون ابن خلدون وضع للعصبية مفهوما سسيولوجيا انثربولوجيا هاما ، فمن الناحية النظرية عبارة عن جماعة أبوية كما يشير إلى ذلك المفهوم اللغوي لها، فاستخدمها بشكل أوسع.

لقد ارتبطت معالجته لها من خلال الواقع المعاش فاستخدم مفهوم العصبة في معناه الاجتماعي، كما أنه استخدم المفهوم نفسه للإشارة إلى كل الجماعات الأكبر حجما منها التي تتألف من عدد من العصبات بغض النظر عن حجمها أوموقعها أو موضعها النسبي فيما يمكن أن نسميه "**نسق العصبة**"التي تعرف "بالحي" أو "البطن"... وهي جماعة إقليمية وإن كانت من الناحية النظرية جماعة أبوية، واعتبارها الجماعة التي تؤدي وظائف رئيسية وجوهرية في المجتمع البدوي سواء كان بدويا من نوع الرحال أو شبه رحال أو ريفي، إذن العصبة هي وحدة اجتماعية سواء كانت قائمة بذاتها "**كالعشيرة أو المجتمع**

المحلي" أو كانت من أقسام جماعة أكبر منها في المجتمع البدوي ينطبق عليها مفهوم **البدنة.**

يطنب ابن خلدون في شرح مفهومه للعصبة، مبينا أن العصبية نزعة طبيعية في البشر وأنها تتولد من النسب والقرابة وتتوقف درجة قوتها أو ضعفها على درجة قرب النسب أو بعده، ثم يتجاوز مفهوم نطاق القرابة الضيقة المتمثلة في العائلة ويبين أن درجة النسب قد تكون في الولاء للقبيلة... يؤكد ابن خلدون أن العصبة الصغيرة أكثر تماسكا وقوة من العصبة الأكبر فالعلاقات القرابية في المجتمع البدوي تتميز بخاصية الانقسام والالتحام نتيجة عوامل ايكولوجية واقتصادية وسياسية واجتماعية كما أن خط القرابة العمودي أو المجانبة له أهمية في القرابة والعلاقات[9].

2. نظرية ابن خلدون في العصبية:

لقد انتبه ابن خلدون إلى نسق القرابة في مجال حديثه عن العصبية، ووضع بذور نظرية متكاملة نقلها عنه الكثير من المستشرقين وخاصة **"روبرتسون سميث"** لكي تنقل بعد ذلك إلى علماء الأنثربولوجيا البريطانيين وخاصة **"إيفانز بريتشارد"**[10].

ويبدو أنه استطاع أن يدرك بفكره الثاقب أثناء معالجته لموضوع العصبية وأهمية القرابة وعلاقتها بالسياسة والحكم. لأن العصبية هي أساس لقيام الدولة وسقوطها، وركيزة من ركائز التجمع العمراني وعجلة حركة التاريخ، والعصبية هي الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القربى والأرحام بعضهم ببعض، وتعني الترابط والاتحاد، ويذهب ساطع الحصري للقول أن الباحث، في موضوع العصبية في فكر ابن خلدون، لا يستطيع أن يفهمها من الوهلة الأولى، بل لابد من قراءة فصول عدة من الكتاب كي يحصل على فكرة واضحة عنها ...لأن بن خلدون يبني نظريته هذه بالتدرج وليس دفعة واحدة.[11]

إن الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القربى والأرحام بعضهم ببعض هي الصورة التي اهتم بها ابن خلدون، فاتخذ من (رابطة العصبية) موضوعا لدراسة شاملة وعميقة يستعرض أشكالها وصورها المختلفة،

ومن أجل تحقيق هذا الغرض، فإن ابن خلدون وفاء منه لمنهج الاستقصاء وحرصا منه على أن يفهم لا أن يصف فقط. نجده استعمل مجموعة من المفاهيم الفرعية لمفهوم العصبية لها علاقة مباشرة بديناميكا الألفة، ونذكر من بين هذه المفاهيم الفرعية، النسب (قرابة السلف، قرابة النسل، والالتحام والشرف والحسب والحلف والولاء والبيت والرئاسة). وقبل استعراض صور وأشكال العصبية يبدو أنها تظهر في التحزب الذي يظهر في إخلاص البدوي المطلق لقبيلته واستعداده للتضحية في سبيليها في كل لحظة[12].

نجد ابن خلدون يقدم لنا هذه **العصبية** في حالتها الأصلية التي تميزها القرابة الدموية حيث يظل الفرد محافظا على نسبه الأصلي. حيث لاحظ ابن خلدون على المجتمعات المغربية أن الحي المغربي الذي تتجلى فيه العصبية في طورها الأول هو "مساكته بالنسبة للخارج، فالحي المغربي حي منطو على نفسه فهو جمهورية أبناء العم، والزواج يتم بين أفراد الجماعة الأصلية[...] فالأمر في هذه الحالة يتعلق بقرابة العصب الثنائية، قرابة من جانب الأم وقرابة من جانب الأب الذي ليس سوى ابن العم الشقيق....لزوجته".

عناصر العصبية

يبدو أن العصبية تنطوي في مستواها الأول على **عناصر ثلاثة متطابقة، عنصر بيئي** (البادية)، **وعنصر إحيائي** (النسب الثنائي) وأخيرا عنصر **أخلاقي** (الوقار).

العنصر البيئي: أي البادية تولد العصبية، "وتصبح حاجة ضرورية للبدو للدفاع عن النفس وهو سلاح دفاعي ذاتي ووقائي، يهدف إلى حماية التجمعات

القبلية في أحياء البادية ونواحيها حيث تنعدم حماية الدولة مما يفرض على السكان أن يوجدوا التنظيم المناسب لحماية أرواحهم وأموالهم وأعراضهم[13].

أما **العنصر الإحيائي** فيتمثل في قوة النسب الذي يحدث الالتحام والتواصل من أجل النعرة والتصدي للعدوان والظلم في بيئة تتسم بالقسوة.

أما **العنصر الأخلاقي** فيتجلى في وجود أفراد طاعنين في السن يوحون على الدوام بالوقار. فالعصبية في شكلها الأول حسب نظرية ابن خلدون هي المبرر للترابط والالتحام أين يكون فيها النسب واضحا **وصحيحا وليس متخيلا،** أما في المستوى الثاني **للعصبية فينتقل فيها النسب إلى الاجتماعي،** فابن خلدون في هذه الحالة غير معني بقضية النسب في موطن حديثه عن العصبية "وقد أوضح في مواطن كثيرة أن الغاية من النسب ثمرته وليس حقيقته، وثمرته هي الالتحام، فإذا تحقق ذلك الالتحام برزت العصبية، وتجاهلت الأجيال اللاحقة حقيقة النسب وأصله وأقرت مبدأ تساقط الأنساب عن طريق القرابة والحلف والولاء والفرار من قبيلة إلى أخرى بسبب بعض الجنايات"، وتصبح العصبية في ظل مفهوم التحالف مفهوما للتجمع في إطار مجتمعات البداوة تفرضه ضرورة الحماية والدفاع عن النفس.

يجب الإشارة أن العصبية تتطور لتصبح مظهر من مظاهر التنظيم السياسي، الذي بدوره يقودنا إلى المعنى الثالث أو المستوى الثالث المستوى **الاقتصادي – السياسي "**والذي يستلزم إنكار مذهب المساواة الخاص بأفراد القبيلة، وإخضاع أفراد الجماعة لنظام تسلسلي قوي، ضروري لبروز هذه العصبية، وبفعل الواقع يفترض هذا النظام التسلسلي وجود زعيم لا يكون محترما فحسب وبذلك نكون قد (تخطينا المجتمع – الوقار)، بل ينظر إليه كذلك نظرة إعجاب، ويخشاه سكان القبيلة كلهم، وسيعتمد هذا الزعيم بالضرورة على أسرته الشخصية وعلى مواليه. وفي هذا الإطار، فإن **العصبية** ما زالت غير قادرة على تشكيل العمود الفقري للدولة، ولكنها تعتبر الوسيلة التي لا بد منها

لبناء الدولة". ولكي يكون لهذه العصبية وجودا حقيقيا من اللازم أن نضم إليها مفاهيم أخرى، كالرياسة والحسب والولاء.

أما **الشكل الأخير** من العصبية وهو شكل خاص بالمدينة، أو" العصبية داخل الأسوار"، وأوضح ابن خلدون ذلك بقوله: "إذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى، وتميز العلية عن السفلة والنفوس بطابعها متطاولة إلى الغلبة والرياسة، فتطمح المشيخة- لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة إلى الاستبداد-، وينازع كل صاحبه ويستوصلون بالأتباع من الموالي والشيع والأحلاف ويبذلون ما في أيديهم للأوغاد فيعصبوا كل لصاحبه. يدخل أهل المدن في صراع يولد نزاع ضار بينهم، ليتمكن واحد منهم فقط من تأكيد سيطرته على كل الآخرين الأغنياء منهم والفقراء" يبدو أن هذا الاختلال في التوازن يدخل أهل المدينة في صراع الطبقات بالمعنى الحديث للعبارة ولكن هذه الحالة سرعان ما تتحول إلى اصطدام بين العصبية القبلية الآتية من الصحراء بعصبيات الحضر المشتتة والظفر هنا يكون **للبدو ومواليهم.**

خلاصة القول أن القرابة التي تحدث عنها ابن خلدون في معرض حديثه عن العصبية في مجتمعات المغرب العربي، وتناول تطوراتها لكي تشكل في الأخير ما يعرف بالدولة، التي يعرفها ابن خلدون بأنها "كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية...وهي أيضا وحدة سياسية وإجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها"[14] وعليه فالدولة هي الانتقال من المجتمع البدوي، إلى المجتمع الحضري، فظاهرة النسب هي التي تمثل المستوى الأول للعصبية وتميزها (القرابة الدموية) أين يظل الفرد محتفظا بنسبه الأصلي.

أما المستوى الثاني من العصبية، فإن الفرد فيها يظل محتفظا بنسبه الأصلي ويتضامن مع القبيلة الحليفة وهذا ما يولد عصبيته المزدوجة، وبطبيعة الحال فإن العصبية الأولى أقوى من الثانية لأنها تستند إلى روابط الدم على

الرغم من أنها وهمية، وهي ضرورية لتشكل روابط اجتماعية، فالفرد ينظر إلى الآخرين تبعا لمنظورين في آن واحد، منظار العصبية (القبيلة الحليفة)، ومنظار الجماعة التي ينتمي إليها.

- فالجماعة والفرد بعد أن كانا منكمشين على ذاتيهما قد أصبحا منفتحين على الخارج، ويعني هذا أن النسب يفقد مبرر وجوده في حالة التضامن الاجتماعي.

- أما العصبية المبنية على التماسك الاجتماعي المبني هو الآخر على قرابة العصب الحقيقية أو الوهمية لا يجسد العصبية بالمعنى السياسي للكلمة، فهو شرط من الشروط التي يجب أن تتوفر لتتمكن العصبية التي تشكل نقطة اتصال بين البداوة والحضارة من الظهور والبروز. والعصبية التي تساعد على بناء وتأسيس الدولة عبارة عن تأليف بين الالتحام الاجتماعي من جهة وعلاقات التبعية من جهة أخرى، وفي هذا المستوى نكون بعيدين كل البعد عن القرابة بالعصب وقرابة الرحم، وهنا تبرز أهمية العوامل الدينية والاقتصادية لتوحيد القبائل أو بالأحرى السيطرة على القبائل، فانصهار عصبيات قبائل الولاء في عصبية واحدة هي عصبية جماعة الزعيم المفدى الذي يكون الألفة داخل البادية، ويؤدي هذا الأمر إلى تكوين عصبية يميزها أساسا العامل السياسي الذي ينطوي على اعتبارات اقتصادية، وفي هذه المرحلة من التحليل نجد أن "ابن خلدون اقترب كثيرا من مفهوم الإيديولوجيا الحديث عند تحليله لظاهرة العصبية".[15]

1.2. الدولة:

يرى ابن منظور في لسان العرب أن الدولة تعني:" **بأنها الفعل والانتقال من حال إلى حال**" [16] أما عند الفيروز آبادي فتأخذ الدولة المعنى ذاته لكنه أكثر حدة حين يرى بأنها:" انقلاب الزمان والدهر من حال إلى حال" ولقد ذكر رياض عزيز الهادي في قوله :" إن الذي يهمنا من هذا الاختلاف اللغوي بين منى كلمة دولة في قواميسنا ومعناها في الغرب، هي تلك المدلولات السياسية والفكرية البعيدة والمغزى الكبير الذي يتجاوز الحدود اللغوية البحتة، فهذا الاختلاف اللغوي يعكس في الواقع اختلاف في مفهوم الدولة وموقعها في الفكر

العربي والغربي، يقول "ادمون رباط" "إن الدولة أحسن تعبير عما يراه الشرقيين من التغير في الدول والأحوال لدرجة أنهم لم يروا في الحكم إلا أنه كان معرضا للتبدل، في حين أن الغربيين للدلالة على هذا الحكم لم يجدوا تعبيرا أشد معنى من كلمة "**Status**" باللاتينية و"**Stato**"في الايطالية و"**Etat**" في الفرنسية و"**State**" في الانكليزية، للإشارة إلى أن الأمر والحكم لا يتبدل ولا ينبغي أن يتبدل، بل هو قائم ودائم ومستتب، وفي هذا الاختلاف في كل من العقليتين ظاهرة لاشك أنها مستمدة من تاريخ الشرق والغرب.[17]

ويبدو أنه من خلال دراسة مفهوم الدولة في المعاجم العربية نجد أن هذه الأخيرة لم تعرف المدلول القانوني والسياسي للدولة[18] فقد اقتصرت في تعريفها للدولة على معنيين هما تداول المال وتداول الغلبة في الحرب[19].

أهتم الدارسين بظاهرة الدولة، وبحثوا في اصل نشأتها، ويعتبر افلاطون من الأوائل الفلاسفة، الذين بحثوا في اصل نشاة الدولة حيث ذهب إلى أن الدولة تنشا عن عجز الفرد، عن الاكتفاء بذاته وحاجاته، إلى أشياء لا حصر لها[20] ويتضح من قول أفلاطون أن الأساس الحقيقي لأصل الدولة يكمن في حاجة الإنسان سواء كانت تلك الحاجة ضرورية، أو كمالية. فإذا كانت تلك الحاجة من الضروريات المادية كالمأكل والمشرب والسكن نشأ عنها نمط الدولة البسيطة وإن كانت الحاجة كمالية ومعنوية نشأ عنها نمط الدولة المترفة[21]، وهنا نجد تشابه في مقاربة التي إنتهجها ابن خلدونفي شرحه الفرق بين البدوة والحضر" إستعمل أفلاطون وابن خلدون لألفاظ سياسية واحدة. فلكي يعبر أفلاطون عن رأيه في أصل الدولة وظف مصطلح **الحاجة** (ضرورية وكمالية) في التفريق بين الدولة البسيطة والدولة المترفة نجد ذلك كذلك عند ابن خلدون في تبيانه الفرق بين البدوة والحضر، إن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم أما الحضر فيعتنون بحاجات الترفوالكمال"[22]

ثم جاءت مساهمات ارسطو في كتابه **السياسة** حيث رد أصل نشأة الدولة إلى المدينة لكن يجدر الإشارة أن أن أرسطو لا يتصور دولة خارج إطار المدينة وهو رأي يعارضه إبن خلدون في مقدمته حيث يشير أن الدولة هي أقدم

من المدينة والأمصار فهي " ظاهرة في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية" فالدولة في نظره لا دائمة و لا مستقرة" [23].

أما محمد عابد الجابري يشير "بأن الدولة كلمة تطلق على معنيين: معنى ضيق، ومعنى عام؛ فالدولة بالمعنى الضيق، عبارة عن الأجهزة والمؤسسات التي تمارس السلطة والحكم في بلد ما، فالدولة بهذا المعنى تستعمل في مقابل الشعب، وهي تعني الحاكمين، فيحين تدل كلمة الشعب على المحكومين، و بهذا المعنى يمكن القول بأن الشعب هو مجموع السكان الذين تسري عليهم فعليا أو نظريا سلطة الدولة، غير أن لفظة الشعب قد تتضمن بالدرجة الأولى معنى الجنس والقومية.[24] والدولة غير الأمة، ذلك أن الأمة تقوم أساسا على شعور الأفراد الذين تتكون منهم شعورا عميقا بأنهم يشكلون وحدة عضوية مصيرية، في حين أن الدولة أنما تقوم على وجود السلطة، لذلك فليس ضروريا أن تكون كل دولة أمة، ولا أن تكون كل دولة أمة...وفي هذا يقول بارس:" **إن الوطن هو الأرض و الأموات"**، وبذلك فهو يقصد أن الوطن يشمل تاريخ الأمة وأرضها. وبهذا يمكن تعريف الدولة اصطلاحا كما عرفها الحقوقيون وعلماء الاجتماع بأنها:" جماعة كبيرة من الناس، تسكن أرضا معينة بصفة دائمة ويجمعها نظام سياسي، وتتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال."[25]

إجمالا يمكن القول أن للدولة ثلاثة دلالات: **اجتماعية ؛ تنظيمية؛ وقانونية.**

* من الناحية الاجتماعية، فإن الدولة هي مجموعة من الأشخاص الذين يعيشون في منطقة معينة ويخضعون لحكومة معينة، بتعبير آخر الدولة وفق المنظور السوسيولوجي هي: " مجموع من الناس يسكن إقليما معينا، ويخضع لحكومة منظمة تدير شؤون الجماعة، وتحافظ على مصالحها، ولها شخصية معنوية "[26].

* **من وجهة نظر تنظيمية،** إنها شكل من التنظيم يستخدمه المجتمع لتوجيه وإدارة نفسه. تعني الدولة أيضًا مجموعة من الأشخاص الذين يوافقون على الخضوع لنظام معين في ظل ظروف معينة. "فهناك من جهة المعنى الضيق، وتورده المعاجم في المنزلة الثانية: الدولة، هي الإدارة، هي جملة من إدارات الوزارات، هي شكل الحكم "[27]. بهذا المعنى نجد أن الاستقراء التاريخي يفيدنا بأن نشوء الدول كان بهدف تنظيم الحياة البشرية، أو بشكل أدق تنظيم العلاقات المختلفة بين بني البشر التي أصبحت أكثر تعقيدا، بعدما كانت في البداية بسيطة و لا تحتاج إلى أداة تعمل على تنظيمها. "ولذلك فلقد تطورت الدولة لتأمين الحماية وتنظيم علاقة الفرد بالجماعة بشكل يضمن رفاهية ورقاء الجماعة "[28].

* **على الصعيد القانوني،** يمكن اعتبار الدولة بمثابة مجموع سلطات السلطة الكاملة والقيود الجماعية التي تمتلكها الأمة على المواطنين والأفراد من أجل خلق ما يسمى المصلحة العامة، و بمسحة أخلاقية الخير العام أو الصالح المشترك. " إن مفهوم الدولة ينحصر في مفهوم الجهاز الذي يخدم المصلحة الخاصة، ويخضع لقواعد القانون الخاص، لأن القانون الخاص، قانون المعاملات، هو دائما روح القانون العام - الدستوري والاداري - كما يدل على ذلك بوضوح القانون الروماني الذي احياه الغرب الحديث ليحتذي به "[29].

في القانون الدولي، يُنظر إلى الدولة ذات السيادة على أنها مقيدة بالحدود الإقليمية الثابتة، والتي تطبق ضمنها قوانينها على السكان الدائمين، وتتكون من مؤسسات تمارس من خلالها سلطة فعلية. وينبغي أن تستند شرعية هذه السلطة من حيث المبدأ - على الأقل للدول التي تدعي أنها ديمقراطية - على سيادة الشعب أو الأمة. " لقد نشأ القانون الدولي لكي ينظم العلاقات بين الدول، وعليه فمن الطبيعي أن تكون للدول المستقلة ذات السيادة أشخاصه الأصلية، وتفهم

سيادة الدولة بالمعنى القانوني الدولي على أنها السمو الإقليمي أو السلطة الإقليمية العليا للدولة داخل البلاد والاستقلال في العلاقات الدولية "[30].

ثانيا: التحليل الفلسفي-القانوني لأصل ومنشأ الدولة في الفكر الاجتماعي-السياسي الخلدوني:

بعد ستة قرون من وفاته، أصبح ابن خلدون أكثر أهمية من أي وقت مضى لفهم تاريخ الإسلام ومصير الإمبراطوريات. بالنسبة لابن خلدون، فإن الدولة هي عملية متناقضة، مبنية على العنف المنظم، لكن عملها يؤدي إلى إضعافها ثم إبادتها.

تعتبر الدولة المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته ولا يمكن إختزال أرائه في العصبية أوالصراع بين البدو والحضر كما يذهب إليه بعض الباحثين، فعلى الرغم من أن العصبية تحتل حجر الزاوية في نشأة الدولة في نظرية ابن خلدون، إلا أن آراؤه فيها طريفة مبتكرة ومتماسكة تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها، ولكن مع ذلك فان العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها وإنما هي تجري إلى غاية معينة هي الملك، فالملك أو الدولة هو الغاية من البحث، والعصبية وسيلة أو أداة للتفسير الصراع بين البدو والحضر فابن خلدون لم يتخذ من هذه المسألة موضوعا للبحث والدراسة...فلقد نظر إلى العمران البدوي لا على أنه نقيض العمران الحضري، بل على أنه أصل له ومادة. فالمسألة بالنسبة إليه مسألة تدرج فيسلم الحضارة والمدنية لا مسألة صراع بين نمطين من الحياة.[31]

الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك، إلا أنها إذا اتسعت وتضمنت عدة أقاليم يحكم كلا منها ملك سميت بالدولة العامة، أو الملك التام الذي لا يكون فوقه ملك آخر. والملك سياسي وديني: فالملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والملك الديني هو

الخلافة، وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية. والعصبية ضرورية لتأسيس الملك. يقول ابن خلدون : ((إن صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع (يعني رتبة الرئاسة) ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعا، فالتغلب الملكي غاية العصبية))[32]

ويبدو أن الدولة تنشا إذا عن العصبية. وكلما كانت العصبية أشد وأهلها أكثر، كانت الدولة أقوى وملكها أوسع وأمدها آطول. ويبدو بان العصبية يقع عليها العبء الأكبر في المحافظة على تماسك أفراد المجتمع، وقيامه، بل هي وبدون تحفظ، إحدى الأسس التي يقوم عليها علم العمران، ويضيف ابن خلدون عامل الدين " الوازع الداخلي" الذي لا يقل أهميته عن أهمية العصبية، فالدين والعصبية يمثلان الدعامة الأساسية لقيام الدولة أو سقوطها.

يقول الدكتور عبد الله شريط إن الدول العربية التي« **بنيت على العصبية القبلية لا على الأسس التشريعية أو القانونية تحمل جرثومة موتها في ذاتها وهي مهددة دائم بالانهيار، السريع.** "[33]

لذلك يؤكد ابن خلدون ان الدولة لا تنشا من العناصر المعنوية والمادية، وحسب، وإنما تنشأ أيضا من جملة من العناصر المشتركة (بين ما هو معنوي ومادي).

وهنا نلمس أن ابن خلدون **"أنشا ما يسمى بنظرية القانون الطبيعي وبنظرية الحق، لينقض نظرية القانون الإلهي، أو نظرية الحق الإلهي. ولذلك يعتقد أن الدولة، والحكومة، والملكية، تنشا كلها بنشأة المجتمع، وأنها تنشا بموجب القانون الطبيعي، وبموجب الحق الطبيعي، وأنها نظام زمني، لا روحي، في جوهره، لانه يقوم على العصبية...".**[34] وبذلك يصبح الرابطة بين القانون والدولة مشتقة من حتمية العلاقة بين الدولة والمجتمع، والمجتمع

والدولة. ولهذا فإن فلسفة ابن خلدون تحمل في طياتها صدق القاعدة اللاتنية الشهيرة القائلة : **" لا مجتمع بلا قانون، ولا قانون بلا مجتمع"** [35] ويجدر التنبيه أن ابن خلدون يعد من الأوائل من قالوا بإرتباط القانون بالعوامل الاجتماعية. ثم يتبعه مونتسكيو، الذي قرر أن القوانين لا بد أن تكون خاصة بالشعب الذي توضع لهن وأنه من محض الصدفة أن توافق قوانين أمة، أمة أخرى.[36]

لقد رأى الكثير من المؤرخين أن العصبية مقولة خلدونية بحتة، ويعود ذلك أن ابن خلدون اهتم بمفهوم العصبية اهتماما بالغا إلى درجة أنه ربط كل الأحداث الهامة والتغيرات الجذرية التي تطرأ على العمران البدوي أوالدولة بوجود أو فقدان العصبية وهذا الموقف الخلدوني يوحيلنا بان الاجتماع الإنساني لا يتميز بالجمود بل تختلف أوضاعه باختلاف الأمم والشعوب وباختلاف الزمان أيضا داخل المجتمع نفسه إذ يقول في ذلك " **إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما الاختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال...وكما يكون ذلك الحال بالنسبة للأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول."**[37] يجب التوضيح هنا أن موقف ابن خلدون تاسس كنتيجة للأوضاع السائدة في تلك الفترة وعليه يمكن القول أنه عاش في عصر كانت أبرز سماته الانقسام السياسي والانحطاط الفكري، حيث يقول في ذلك :**"وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة".** [38]

لقد كان ابن خلدون في رؤيته السوسيولوجية – التاريخية يصور أحداث عصره، سقوط الخلافة العباسية في بغداد، ونهاية الحكم العربي في الأندلس وثورات متلاحقة حركات التغيير التي تقوم بها القبائل البدوية، سقوط دول وقيام أخرى ذلك تاريخ عاش فيه ابن خلدون تجربته الذاتية، وشاهد بنفسه تلك الأحداث، وشارك في صنع بعضها [39] والتغيير شيء حتمي يتسم بالاستمرارية

والفاعلية ، والمجتمع البشري سائر إلى التغيير لا محال شأنه في ذلك شأن الفرد الذي يمر بمراحل حياته منذ ولادته حتى وفاته ولتأكيد ذلك فقد أفرد فصلاً خاصاً في كتاب المقدمة. [40]

يتضح من موقف ابن خلدون أن ظاهرة التغيير في المجتمع تُظهر لنا أن أحوال المجتمعات لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هي في حالة صيرورة وتغير وانتقال من حال إلى حال وأن ذلك خاضعٌ للحتمية التاريخية كما يتبين من قوله:"أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له ".[41] مبيناً أن الإنسان لا يستطيع العيش بمفرده ولهذا كان اجتماع الناس من اجل التعاون يعني أنك لو تركت الإنسان في ظروف حياتية اعتيادية وطبيعية لألف أخاه الإنسان وكون معه مجتمعاً طبيعياً.[42]

1-العصبية و السلطان في مرحلة العمران البدوي و الحضري:

جاء في تعريف ابن خلدون للعمران البدوي و الحضري في قوله:"...ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل...ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها [43] ويعتبر ابن خلدون أن العصبية لابد من تواجدها في الدولة بحيث تشكل حجر الأساس في بناء المجتمع والعمران والعصبية في البداوة تختلف عن العصبية في الحضر بحسبه إذ تتخذ وجها آخر في التغير والتحول إلى المساعي وغايات أخرى تؤهلها لأن تكون القوة المحركة لقيام الدولة ونهوضها فحركيتها تعمل على الانتقال التنظيم السياسي للعمران من مرحلة متخفية إلى مرحلة بينة أي تتبلور بشكل واضح في العمران أو المجتمع الحضري "لقد كان مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى مجتمعا قبليا، فأغلب سكان البلاد كانوا عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حينا

المتطاحنة حينا آخر، لقد كانت الوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي قد تكبر، بالتحالف أوغيره، حتى تغطي منطقة بأكملها وتصبح قوة عسكرية-سياسية يحسب لها حسابها....فالقبيلة في ذلك العهد كانت عبارة عن جيش يعيش دوما على أهبة الاستعداد، وإلا سقطت بين عشية وضحاها فريسة في يد المغيرين، فيضمحل كيانها وتصبح تابعة وأحيانا مندمجة في الكيان القبلي المتغلب عليها.[44]

يرى الكثير من المحللين لهذا الجانب من نظريته حول الدولة والعصبية أن شأن الحياة في البادية أو العمران البدوي كان غير مستقر فقد كانواعرضة لغارات الأعداء وقطاع الطرق كما أنهم كانوا يعيشون زمرا صغيرة في برية مكشوفة وليس لديهم حصون تحميها كما تحمي سكان المدن فهم مضطرون على أن يكونوا على حذر دائم، فلا يعتمدون عند الغارات على شجاعتهم الخاصة وعلى نجدة الأصحاب ولهذا فمن أهم مزايا هذه الحياة هوالتضامن الوثيق بين أعضاء القبيلة مستعدين دائما لتأييد بعضهم البعض حيث يؤدي هذا النوع من التضامن إلى تضامن قتالي يسميه ابن خلدون **بالعصبية.**

و من أجل الحصول على الملك أو رئاسة القبيلة فبمرحلة العمران البدوي يبدأ الصراع بين مختلف العصبيات على الرئاسة ضمن القبيلة الواحدة أي ضمن العصبية العامة إذ يقول ابن خلدون **"....إن كل حي أو بطن من القبائل ، وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد، لامثل بني العم الأقربين أو الأبعدين، فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص...والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام ألا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة"** [45] ومن هنا ينجم التنافس بين مختلف العصبيات الخاصة على الرئاسة إلى أن تغلبها عصبة خاصة أخرى.

أما الصراعات الخارجية فهي تحمل وجها آخر من الدوافع للصراع وهي أن **"كل قبيلة تطمح طبيعيا إلى توسيع المجال الذي يخصها، حتى على حساب**

القبائل الأخرى إذ أن حركتها الداخلية تقتضي التوسع والامتداد ومن هنا تنشأ المصادمات والنزاعات المتواصلة بين القبائل"[46] ومن هنا يتبين لنا أن الصراعات تنشأ نتيجة أطماع القبيلة التي تود أن توسع في مجالها و ذلك عندما تحس أنها ملكت القوة التي تجعلها تتطلع بعيدا لتبدأ في البحث عن القبائل التي تتنازع معها خصوصا الضعيفة لتفرض سيطرتها عليها، يتبين من خلال ماسبق فإن ابن خلدون يبرز الحياة الاجتماعية في العمران البدوي من خلال ظهور الصراع بصورته البسيطة الخالية من كل المعاني السياسية، فهي منصبة في الصراع على ضرورات الحياة التي تعد المكون الأول نوازع الإنسان لتتطور بعد انتقاله من الحياة البدوية إلى الحياة الحضرية التي سيتغير فيها شكل الصراع.[47]

العصبية والسلطان في مرحلة العمران الحضري

يبدأ ابن خلدون بعد تفسير الاستهلالي لظهور العصبية في المجتمع أو العمران البدوي لينتقل إلى المجتمع الحضري ليفسر العصبية فيه وليوجه الأنظار إليه باعتباره مركز الحضارة أين تتخذ العصبية وجها مغايرا تمام عن الوجه الذي كانت تتخذه في المجتمع البدوي، حيث يحكم ابن خلدون أن العصبية لابد من وجودها في الدولة بحيث بها يتماسك المجتمع، فإذا نسيت يتلاشى التماسك الذي كان في أول أمره مبنيا على الاتحاد والتعاون بين أفراد المجتمع، فتستمد العصبية قوتها من هذا التشارك لتقوم الدولة على أساس هذه القوة فيتحقق عهد تمهيدها كما يقول ابن خلدون، فالعصبية في منظوره قوة لازمة للانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري و كذلك للوصول إلى الملك والاحتفاظ بهو هذا ما أكده في قوله :**"إن الملك يحتاج إلى العصبية ولا يتم إلا بها، لأن طريقه الأول هو المغالبة والتغلب ولا يتحقق التغلب إلا عن طريق عصبية قوية تمكن صاحب العصبية من المطالبة بالملك".**[48] وبالتالي فالعصبية ضرورتها الأولى هي القوة التي تجعلها متغلبة على عصبية أخرى لتهدف بها إلى تأسيس الملك أوالدولة، إذ أنه من غير المعقول أن تحكم عدة عصبيات ملكا أو دولة ما، لأن الطبيعة السياسية تفرض وجود عصبية واحدة فقط .[49]

يتضح من قول ابن خلدون إن العصبية الأقوى في الغلبة على أخرى مشكلة بذلك حلقة دائرية من التطور، فالعصبية القوية تنتقل من واحدة إلى أخرى للسيطرة عليها وصمها إليها وتبقى العملية متواصلة إلى أن تصل إلى غايتها، قوة الدولة فتنشأ وتنفتح على العمران الحضري وبهذا يرى ابن خلدون في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة أو الكثرة إذ يقول:"...والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها و ينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة و أهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطانا و كان ملكها أوسع.[50] لقد ركز ابن خلدون على مسألة القلة والكثرة فالعصبية القوية والمسيطرة على العصبيات الأخرى وكان عدد هذه العصبيات قليلا من ناحية التجمع البشري وتفرقها عن بعضها، فيسهل الأمر على العصبية الأقوى في التوسع وجذبها إليهاوتكون بذلك أقوى نفوذا، أما إذا كانت العصبيات المجاورة لها أكثر عددا في تجمعها والتحامها فانه سيصعب عليها أن تستحكم أو تفرض حكمها عليها، لهذا تنفرد برقعتها دون التوسع هذا من ناحية الامتداد المكاني.

* أما من ناحية الامتداد الزماني، فيقرر ابن خلدون أن الدولة تتطور في الزمان حيث أعطى لها عمرا تبدأ به وتنتهي فيهن فلقد درس ابن خلدون الدولة من خلال المعاني التي أعطاها لها معتبرا امتدا حكم العصبية في الزمان ويدرس هذا التطور من خلال كون الدولة:

* شخص يحكم.
* عصبية تحكم.
* عصبية غالبة وأخرى مغلوبة، وهذا يعني أن الدولة تتطور في آن واحد على ثلاثة مستويات[51].

وبالتالي فإن التطورات التي تطرأ على الدولة من الناحية الزمنية يصنفها ابن خلدون إلى ثلاثة أطوار:

1- طور التأسيس والبناء: وتتميز هذه المرحلة بما يلي:

*استمرار العصبية أي سيطرة الأنا العصبي على الأنا الفردي داخل العصبة التي استلمت الحكم والسلطة، إن العصبة الغالبة في هذا الطور تعتبر الحكم مغنما لها ككل، ورئيسا يعتبر نفسه بدوره واحدا منها بل خادما لها وفق التقاليد البدوية... فالمساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة.[52]

* إن علاقات الدولة برعيتها من جنس علاقات أفرادها بعضهم مع بعض، فإذا كانت العلاقات قائمة بين أهل الدولة "أفراد العصبية الحاكمة" هي علاقات مشاركة ومساهمة فان علاقاتها مع أهل العصبيات الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لنفوذه هي أيضا علاقات تتسم بكثير من الرفق والتسامح لأنها صادرة عن الخلال الحميدة التي جعلت العصبية الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة ومن ثم الملك.[53] وفي هذه الخاصية تتضح لنا معالم الأخلاق والصفات الحميدة التي يتميزبها المجتمع القبلي البدوي فالعلاقات الداخلية والخارجية مبنية على أسس أخلاقية راقية تحوز في المقدمة الأولى باعتبارها شرطا أو عادات متوارثة من القديم في التمسك بالأصول الحميدة والرفيعة في التعامل مع هذه العلاقات، اذ تصبغهم صبغة الشرف والأصالة من أجل الوصول إلى الرئاسة والملك، كما أن صاحب الدولة يسعى للتقرب من أهل قبيلته وكسب ودهم وكذلك يسعى لكسب ولاء العصبيات المجاورة.[54]

2- طور العظمة والمجد: و تتميز هذه المرحلة بما يلي:

يتميز هو الآخر بخصائص تكاد تناقض مميزات الطور الأول وهي نتاج للرفاهية و الرخاء الذي ساد الدولة في تمام ملكها و في هذه المرحلة يتخطى الملك عصبيته الخاصة، ويبدأ في الاعتماد على مختلف العصبيات و بذلك تتوسع قاعدة الملك و يصبح الحاكم أغنى و أقوى من ذي قبل بفضل توسع قاعدة الضرائب والأموال التي تدرها الصناعات الحرفية التي تنتعش في مرحلة العمران الحضري، ولتدعيم ملكه يلجأ إلى تعويض القوة العسكرية التي كانت تقدمها له العصبية الخاصة أو العامة "القبيلة" بإنشاء جيش من خارج عصبيته، وحتى من عناصر أجنبية من قومه وإغراق رؤساء قبائل البادية بالأموال،

ويمنح الاقطاعات وهكذا وهكذا تبلغ الدولة الجديدة قمة مجدها في تلك المرحلة حيث أن المال يبدأ في النفاذ شيئا فشيئا بسبب كثرة الإنفاق على ملذات الحياة والترف إضافة إلى فرض الضرائب بشكل مجحف، فيبدأ طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالحكم ويبدأ باتخاذ مؤيدين له وذلك بالقضاء على أهل عصبيته وعشيرته وفي هذا يقول الجابري:" فبدلا من خشونة البداوة تبدأ رقة الحضارة، وبدلا من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد وعوضا من اعتماد صاحب الدولة على عصبته وعشيرته يلجأ إلى الموالي والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجيا عن عصبته. [55]

3- طور الهرم والاضمحلال: و تتميز هذه المرحلة بما يلي:

"طور الإسراف والتبذير والانصراف إلى الشهوات واصطناع بطانة السوء والغفلة عن أمور المملكة، فيقعد جمهور القوم وكبار الرعية عن نصرة صاحب الملك ويحقد ...فيفسد جنده وجبايته ويختل أمره ويزول ملكه"[56]

فعند وقوع التشتت في الأسرة الحاكمة سينجر عنه حتما تشتت الرعية إذ يصبح هناك صراع بين أفراد الأسرة الحاكمة نفسها، مما يدفع ذلك إلى انفلات السيطرة على الرعية كما أنه يؤدي إلى انهيار الدولة عند دخولها في مرحلة الإفلاس ونقص نفقاتها التي تستخدمها في تسيير شؤون الحكم و في هذه المرحلة عندما تصادف العصبية وجود متنازعين أي عصبيات قوية تحاول الاستيلاء على السلطة تستعد لقيام روح عشائرية جديدة تبحث على حلفاء جدد فتكسب قوة و تفرض رؤاها على الآخرين لتصعد إلى الحكم وحسب ابن خلدون يختلف الحكم الجديد عن الحكم السابق والممارسات تتغير مع تغير العشيرة.[57]

خاتمة

من خلال ما تم تحليله في هذه الورقة البحثية، فإن الخلاصة التي يمكن الخروج بها من مفهوم ابن خلدون للدولة والعوامل التي تسهم في قيامها هي إن صاحب المقدمة يعتبر قوة العصبية محورا للدولة ومحركا لصيرورتها. في المقابل نعود ونشير إل قول عبد الله شريط الذي يشير فيه أن الدول التي

بنيت على العصبية القبلية لا على الأسس التشريعية أو القانونية تحمل جرثومة موتها في ذاتها وهي مهددة دائم بالانهيار السريع. يعني هذا ان قيام الدولة وإستمراريتها لا يتوقف فقط عل العصبية وحدها بل للتشريع أو القوانين وضعية كان أو نقلية الأثر البالغ في بقاء الدولة لذلك يؤكد ابن خلدون ان الدولة لا تنشا من العناصر المعنوية والمادية، وحسب، وإنما تنشأ أيضا من جملة من العناصر المشتركة بين ماهو نقلي وماهو وضعي و بين ما هو معنوي ومادي.

- القانون يعتبر وسيلة للضبط الاجتماعي حيث لا يمكن لمجتمع ان يعيش بدونه. لذلك لا يمكن الحديث عن نشأة الدولة بمعزل عن القانون المنظم للحياة الاجتماعية والمحافظ على ديمومة الدولة وإستقرارها.

- ونلمس أن تشبيه إبن خلدون الدولة بالكائن الحي، جعل مسير الدولة محتوم وهو الفناء. إن معظم القوانين والأفكار التي توصل إليها أبن خلدون، لا تكاد تنطبق إلا على الأمم التي لاحظها أو درس تاريخيا، وفي الغالب هي شعوب العرب والبربر والشعوب وبعض الشعوب التي تشبهها ف يالتكوين.

- إن نظرية الدولة عند ابن خلدون قد عكست واقعا وهذا هو الأهم لأنها نتاج رؤية فكرية انبثقت من أرضية تاريخية متميزة شكلت طرحا ضخما لطرح علمي انطلق من نماذج واقعية عاصر وعاش أحداثها فكانت له المادة الخام في إرساء نظريتها الاجتماعية- السياسة في الوقت ذاته.

التهميش

1 -هذا القول إستخدمه جاك بيرك حيث ورد في سياق حديثه عن تجربة محمد بن عبد الكريم الخطابي، للإطلاع أكثر أنظر دراسته : عبد الكريم وثورة الريف، بيروت دار الفارابي.

2 - جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، (2008)، لسان العرب، بيروت، دار صادر للطباعة، ج11، د.ت، ص541.

3 - محمد نجيب بوطالب، (2002)، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 53.
4 - نفس المرجع، ص 53.
5 - جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، مرجع سابق، ص440.
6 - جاد الكريم الجباعي، (2014)، من الرعوية إلى المواطنة، بيروت/لبنان، أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، ص 162.
7 - حسن إسماعيل، (2007)، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، بيروت، دار الفارابي للنشر والتوزيع، 272.
8 -رسلان صلاح الدين بسيوني، (1990)، السيايسة والإقتصاد عند غبن خلدون، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 47
9 - رائد محمد طه ، (2012)، اسهامات ابن خلدون في رفد علم الاجتماع و الانثربولوجيا بمفاهيم لغوية، مؤتمر- ابن خلدون: علامة الشرق والغرب- كلية الآداب – جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ص8.
10 -الفضيل رتيمي، (1993)، القرابة والعمل في المؤسسة الصناعية الجزائرية، رسالة ماجستير، معهد علم الاجتماع، جامعة الجزائر، ص 15.
11- ساطع الحصري، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي - دار الكتاب العربي. ط3، 1967م، ص333.
12- عبد الرزاق مسلم ماجد: دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الإشتراكية، سلسلة الكتب الحديثة 101، لعراق وزارة الإعلام، 1997م، ص .83.
13- محمد فاروق النبهان، (1998)، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص 158.
14 - سهيلة زين العابدين، نظرية الدولة عند ابن خلدون ، مجلة المنار ، الأعداد ، 75-76-77، 1424ه.
15 - المرجع نفسه ، ص 77.
16 -جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، مرجع سابق، ص540.
17 - رياض عزيز الهادي،(2000)، مفهوم الدولة و نشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم السياسية، العدد 37، بغداد العراق، ص79.

18- الملاح هاشم يحيى ، (1988)، مفهوم الدولة واشكاليات استخدامه في تدوين التاريخ العربي الاسلامي، ص05، ج4 مجلدد4، بغداد ، مجلة المجمع العلمي.
19 -بن منظور 267
20 - أفلاطون، تر: فؤاد زكرياء، (1985)، الجمهورية، القاهرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص227.
21-المصدر نفسه، ص127.
22 -علي سعد الله، (2003)، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، عمان، دار مجدلاوي، ص41.
23 - نفس المرجع، نفس الصفحة.
24 - محمد عابد الجابري وآخرون، (1969)، دروس في الفلسفة، المغرب، دار النشر المغربية، ص417.
25 - نفس المرجع، ص418.
26 - عبد الجبار عبد الوهاب سلطان الجبوري، (2015)، حقوق الإنسان بين النصوص والنسيان، بيروت/لبنان، دار الفارابي، ص 172.
27 - بيار بورديو، (2016)، عن الدولة - دروس في الكوليج دو فرانس (1989 - 1992)، بيروت/لبنان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 215.
28 - نظام بركات، عثمان الرواف، محمد الحلوة، (2019)، مبادئ علم السياسة، الرياض/السعودية، مكتبة العبيكان، ص 175.
29 - عبد الله العروي، (2014)، مفهوم الدولة، الدار البيضاء/المغرب، المركز الثقافي العربي، ص 81-82.
30 - سعد شاكر شلبي، عذبي زيد العصيمي، (2014)، الإشكالية القانونية في حق تقرير مصير إقليم عربستان، عمان/الأردن، دار زهران للنشر، ص 20.
31 - محمد عابد الجابري، (1994)، فكر ابن خلدون-العصبية و الدولة- معالم النظرية الخلدونية في تاريخ الفكر الإسلامي، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 120.
32- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط6، 1986م، ص 139.
33-عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، الطبعة: الثالثة، 1984، ص287.

34-لويس عوض، (1963)، دراسات في النقد والأدب، بيروت لبنان، المكتبة التجارية للطباعة والتوزيع والنشر، ص 197.
35-فايز محمد حسين محمد، فلسفة القانون عند إبن خلدون (دراسة تحليلية مقارنة لفلسفة ابن خلدون القانونية)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996، ص ص 66-69.
36- قوعيش جمال الدين، فلسفة القانون وثقافة المجتمع: الفكر الخلدوني أنموذجا، مجلة القانون والسلطة العدد الخامس، جامعة واهران2 محمد بن أحمد،
37 - محمد أحمد بيومي، (2003)، تاريخ التفكير الاجتماعي، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ص150.
38- ابن خلدون، (بدون تاريخ)، المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط4، ص49.
39 - محمد فاروق النبهان، (1986م)، حركة التاريخ من البداوة إلى الحضارة ، بحث منشور في مجلة الفيصل، إصدار دار الفيصل الثقافية، الرياض، العدد (109)، ص40 .
40- نفس المرجع، ص189 .
41- خميس غربي حسين العجيلي، (2000)، حتمية التغيير في فكر ابن خلدون- دراسة سوسيولوجية لظاهرة التغيير في التاريخ العربي، العراق، جامعة تكريت / كلية الآداب، ص15.
42 - المقدمة، مرجع سابق، ص55 .
43- محمد ياسر عابدين، عماد المصري، (2009)، الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون ، مجلد 25، العدد1، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، ص9.
44- ابد الجابري، العصبية و الدولة، مرجع سابق، ص24.
45 - المقدمة، مرجع سابق، ص55.
46 - ناصيف نصار، (1981)، الفكر الواقعي- تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه -، بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة، ص250.
47 - عائشة ناصري، (2015)، أسس الدولة و مقوماتها عند ابن خلدون، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ص 23.
48- محمد فاروق النبهان، (1998)، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص170.
49- عائشة ناصري، مرجع سابق ، ص26.

50-المقدمة، مرجع سابق، ص204.
51-محمد عابد الجابري، العصبية و الدولة، مرجع سابق، ص217.
52 - نفس المرجع، ص 222.
53- نفس المرجع، ص 222.
54 - عائشة ناصري، مرجع سابق، ص26.
55- عابد الجابري، العصبية و الدولة، مرجع سابق، ص 225.
56 - عمر فروخ، (1983)، الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، لبنان، دار العلم للملايين، ص207.
57 - عائشة ناصري، مرجع سابق، ص30.

قائمة المصادر والمراجع:

المؤلفات:

1- ابن خلدون(1986)، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط6.
2- ابن خلدون، (بدون تاريخ)، المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط4.
3- أفلاطون، تر: فؤاد زكرياء، (1985)، الجمهورية، القاهرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
4- بيار بورديو، (2016)، عن الدولة - دروس في الكوليج دو فرانس (1989 - 1992)، بيروت/لبنان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
5- جاد الكريم الجباعي، (2014)، من الرعوية إلى المواطنة، بيروت/لبنان، أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي.
6- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، (2008)، لسان العرب، بيروت، دار صادر للطباعة، ج11.
7- حسن إسماعيل، (2007)، الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، بيروت، دار الفارابي للنشر والتوزيع.
8- خميس غربي حسين العجيلي، (2000)، حتمية التغيير في فكر ابن خلدون- دراسة سوسيولوجية لظاهرة التغيير في التاريخ العربي، العراق، جامعة تكريت / كلية الآداب.

9- رائد محمد طه ، (2012)، اسهامات ابن خلدون في رفد علم الاجتماع و الانثربولوجيا بمفاهيم لغوية، مؤتمر- ابن خلدون: علامة الشرق والغرب- كلية الآداب – جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

10- رسلان صلاح الدين بسيوني، (1990)، السيايسة والإقتصاد عند غبن خلدون، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

11-رياض عزيز الهادي، (2000)، مفهوم الدولة و نشوءها عند ابن خلدون، مجلة العلوم السياسية، العدد 37، بغداد العراق.

12- ساطع الحصري، (1967)، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي - دار الكتاب العربي. ط3.

13-سعد شاكر شلبي، عذبي زيد العصيمي، (2014)، الإشكالية القانونية في حق تقرير مصير إقليم عربستان، عمان/الأردن، دار زهران للنشر.

14-عبد الجبار عبد الوهاب سلطان الجبوري، (2015)، حقوق الإنسان بين النصوص والنسيان، بيروت/لبنان، دار الفارابي.

15- عبد الرزاق مسلم ماجد: (1997)، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الإشتراكية، سلسلة الكتب الحديثة 101، لعراق وزارة الإعلام.

16-عبد الله العروي، (2014)، مفهوم الدولة، الدار البيضاء/المغرب، المركز الثقافي العربي.

17- عبد الله شريط، (1984)، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، تونس، ليبيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الدار العربية للكتاب، ط3.

18- علي سعد الله، (2003)، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، عمان، دار مجدلاوي.

19- عمر فروخ، (1983)، الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، لبنان، دار العلم للملايين.

20- فايز محمد حسين محمد، (1996)، فلسفة القانون عند إبن خلدون (دراسة تحليلية مقارنة لفلسفة ابن خلدون القانونية)، القاهرة، دار النهضة العربية.

21- لويس عوض، (1963)، دراسات في النقد والأدب، بيروت لبنان، المكتبة التجارية للطباعة والتوزيع والنشر.

22- محمد أحمد بيومي، (2003)، تاريخ التفكير الاجتماعي، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
23- محمد عابد الجابري وآخرون، (1969)، دروس في الفلسفة، المغرب، دار النشر المغربية.
24-محمد عابد الجابري، (1994)، فكر ابن خلدون-العصبية والدولة-معالم النظرية الخلدونية في تاريخ الفكر الإسلامي، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
25-محمد فاروق النبهان، (1998)، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، بيروت، مؤسسة الرسالة.
26- محمد نجيب بوطالب، (2002)، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
27- ناصيف نصار، (1981)، الفكر الواقعي-تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه -، بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة.
28-نظام بركات، عثمان الرواف، محمد الحلوة، (2019)، مبادئ علم السياسة، الرياض/السعودية، مكتبة العبيكان، ص 175.

- **المقالات**:

1- الملاح هاشم يحيى، (1988)، مفهوم الدولة واشكاليات استخدامه في تدوين التاريخ العربي الاسلامي، ج4 مجلدد4، بغداد ، مجلة المجمع العلمي.
2- محمد ياسر عابدين، عماد المصري، (2009)، الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون، ص9، مجلد 25، العدد1، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية.
3- محمد فاروق النبهان، (1986م)، حركة التاريخ من البداوة إلى الحضارة، بحث منشور في مجلة الفيصل، إصدار دار الفيصل الثقافية، الرياض، العدد (109).
4- رياض عزيز الهادي، (2000)، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون، مجلة العلوم السياسية، العدد 37، بغداد العراق.
5- قوعيش جمال الدين، **فلسفة القانون وثقافة المجتمع: الفكر الخلدوني أنموذجا**، مجلة القانون والسلطة العدد الخامس، جامعة واهران2 محمد بن أحمد.

6- سهيلة زين العابدين، نظرية الدولة عند ابن خلدون، مجلة المنار، الأعداد، 75-76-77، 1424ه.

- **الأطروحات**

1- الفضيل رتيمي، (1993)، القرابة والعمل في المؤسسة الصناعية الجزائرية، رسالة ماجستير، معهد علم الاجتماع، جامعة الجزائر.

2- عائشة ناصري، (2015)، أسس الدولة و مقوماتها عند ابن خلدون، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاصدي مرباح ورقلة.