مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة1 المجلد (21) – العدد (01) (جوان، 2020)- ص 646- 670
ISSN 1111-5149 /E.ISSN 2430-2588

الأخلاق ومكانتها في النظرية السياسية الخلدونية

The relationship of ethics to politics of Ibn Khaldoun

محمد بلعالية[1] (المركز الجامعي أحمد زبانة غليزان)
mohammed@cu-relizane.dz

تاريخ الاستلام	13-03-2020	تاريخ القبول	12-05-2020

ملخّص

تسعى هذه الورقة البحثية إلى التعرف على المكانة التي تحتلها الأخلاق داخل النظرية السياسية لابن خلدون، والكشف عن الدور الذي تقوم به في التأسيس للسلطة السياسية والمحافظة عليها داخل كلٍّ من المجتمع البدوي والمجتمع الحضري، ومحاولة الكشف أيضا عن طبيعة العلاقة التي تربط الأخلاق بأهم مفهوم تتأسس عليه النظرية السياسية عند ابن خلدون، ونقصد بذلك مفهوم العصبية. وهو الدعامة التي ترتكز عليها السلطة السياسية في تشكلها وتوسيع دائرة نفوذها وحكمها. لقد بدا لنا واضحا أن العلاقة التي تربط الأخلاق بالعصبية، باعتبارها فرعا متمما لها وتجري مجراها علاقة عضوية، ولا غنى عن الأخلاق لأي عصبية أو سلطة سياسية حسب ابن خلدون، وليست الأخلاق على عمومها مرتبطة بالسلطة السياسية؛ فهناك أخلاق معينة لابد أن تتوفر فيمن يمسكون بالسلطة أو من يسعون إليها، والتي يمكن أن نصفها بالأخلاق المؤسسة للسلطة والمثبتة لها، وغيابها يؤدي حتما إلى زوالها. فالأخلاق حاضرة في النظرية السياسية عند ابن خلدون، ولا تكتمل إلا بها، تماما كما هي صلة الأطراف بالجسد حسب التعبير الخلدوني.

كلمات مفتاحية: ابن خلدون، الأخلاق، السياسة، العصبية، السلطة السياسية.

Abstract:

This paper seeks to find out the place occupied by morality within ibn Khaldun's political theory, as well as to reveal the role it plays in establishing and maintaining political power within both Bedouin and urban society, in addition to trying to reveal the nature of the relationship between ethics and the most important concept on which ibn Khaldun's political theory is based, and we mean the concept of nervousness. It is the mainstay of political power in its formation and expansion of its sphere of influence and governance. It has been clear to us the organic relationship between morality and ʿAsabiyya (Arabic: عصبيّة), as a branch of its own and is taking place, and the morality of any nervousness or political authority is indispensable according to Ibn Khaldun, and morality is not generally linked to political power; Morality is present in Ibn Khaldun's political theory, and is only complete with it, just as the relationship of the parties to the body, as ibn Khaldun describes it.

Keywords: Ibn Khaldoun, Ethics, Politics, Asabiyya, Political power.

1المؤلف المراسل

مقدّمة:

شكلت مقدمة ابن خلدون ولا تزال حدثا بارزا ومتميزا في تاريخ العلوم، وبدرجة أكبر في التراث العلمي العربي، في جانبه المتعلق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. ولو حذفنا المقدمة من هذا التراث، كما يعتقد الباحث عبد اللّه شريط، لما بقي شيء جدير بالذكر في كل ما يسمى علما أو دراسة اجتماعية (شريط، 1975، ص.209).

وتبرز أهمية المقدمة في أنّها كشفت عن فكر علمي يمتاز بالدقة في التحليل، ويقترب كثيرا من الموضوعية، في الوقت الذي يبتعد فيه عن التفسيرات الدينية والفلسفية في دراسته للنظم الاجتماعية والسياسية، على الرغم من التكوين العلمي الديني لصاحب المقدمة، والذي آثر بدلا من تلك التفسيرات الاعتماد على عوامل داخلية واجتماعية.

احتوت مقدمة ابن خلدون الشهيرة في طياتها صنوفا من العلوم والمواضيع جعل منها قبلة للمهتمين بالفكر الخلدوني من مختلف أنحاء العالم، وكانت مصدرا للكثير من الدراسات التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، والأدبية وغيرها. ولا يزال منبعها يتدفق في كل حين دون توقف يخرج في كل مرة بطعم وصنف جديد.

ولما كانت هذه هي حال المقدمة، فإننا حاولنا أن ننهل بدورنا من هذا النبع الصافي والأصيل، ونسعى من خلال ذلك إلى الكشف عن أفكار جديدة، لم تلق إقبالا واهتماما كبيرا، أو أنها ما زالت لم تثمر بعد شيئا ذا شأن بالنسبة لعلاقة الأخلاق بالسياسة كما تصورها ابن خلدون. وإننا لنعتقد أنّ الرجل لم يكن ليهمل موضوعا شغل ولا يزال يشغل بال العديد من الفلاسفة والمفكرين، وأصبح في عصرنا الحالي يطرح نفسه بقوة في كل مكان من العالم ، وبالأخص في عالمنا العربي الإسلامي، نظرا لما يميّزه من حضور قويّ لمنطق القوة والعنف، وتحلل من كل الضوابط الأخلاقية في استخدام كل الطرق الكفيلة بتحقيق غاية واحدة، وهي الوصول إلى السلطة والبقاء فيها، ملفوفة في قالب من المبادئ كالصالح العام والحفاظ على سلامة المجتمع وأمنه، والمحافظة على كيان الدولة وما إليها.

وإذا كان لابد من تعريف لكل من الأخلاق والسياسة، يمكن القول بأن السياسة هي الكيفية التي يمكن من خلالها قيادة المجتمع وآليات تدبير شؤونه، لما فيه خيره وسلامته. أمّا الأخلاق فهي تلك القيم والمثل التي تتحكم في السلوك البشري، وتوجهه إلى الخير وتجنبه الوقوع في براثن الشر.

وبالنظر إلى هذين التعريفين البسيطين للسياسة والأخلاق، نجد أنهما يشتركان في الهدف نفسه، وهو تحقيق الخير للإنسان. وفي هذه الحال يمكن القول بأنّهما مرتبطان ومتلازمان. وهذا ما يذهب إليه التيار الذي يجعل من الأخلاق والسياسة شيئا واحدا. وأنّ السياسة في كل مستوياتها لابد أن تضبطها الأخلاق، وأن تكون حاملة للقيم الأخلاقية. ويرى تيار آخر أن للأخلاق مجالها الخاص، ولا علاقة لها بما يدور في الحقل السياسي من ممارسات، ولابد للسياسي أن لا يقيّد نفسه بضوابط أخلاقية، كما ذهب إليه مكيافيلي حينما فصل الممارسة السياسية عن الضوابط الأخلاقية. بل يرى أن هناك تعارضا صريحا بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، ولا يمكن أن يحتوي أحدهما الآخر.

لقد عايش ابن خلدون الملوك والأمراء، وكان شاهدا على قيام دول وسقوط دول أخرى. وحاول في النهاية أن يصوغ نظريته السياسية الشهيرة في نشأة الدولة وتطورها، والتي جاءت متضمنة في منظومة من المفاهيم، يأتي في مقدمتها مفهوم العصبية، الذي من خلاله قرأ ابن خلدون الظاهرة السياسية في شمال إفريقيا والعالم العربي مغربا ومشرقا. وعلى هذا الأساس؛ فإنّ ابن خلدون هو أصدق من يشرح لنا صورة الحاكم أو السياسي والممسك بزمام السلطة والمتحكم في دواليبها. وهو الذي يبين لنا كيف يرتبط الجانب الأخلاقي بالجانب السياسي، حيث أمكنه أن يلاحظ نشوء الدول وتطورها.

إشكالية الدراسة

في ضوء ما تقدم يمكن حصر إشكالية هذه الدراسة في الأسئلة التالية:

- ما هو موقع الأخلاق في النظرية السياسية الخلدونية؟؛
- و هل ثمة أخلاق معينة يمكن اعتبارها أخلاقا سياسية صرفة؟؛
- هل ابن خلدون ممن يبتعد بالسياسة عن مجالها الأخلاقي، أم أن الأخلاق تنمو وتتطور مع هذا الكائن السياسي (الدولة) و تلازمه في كل مراحل عمره؟.

الفرضيات

ولمناقشة الإشكالية المطروحة بأبعادها، فإننا ننطلق افتراضا من القول:

- بأن هناك علاقة عضوية بين الأخلاق والسياسة في النظرية السياسية الخلدونية؛
- أن هناك اخلاق لا يمكن إلا أن تكون أخلاقا سياسية بامتياز وبدونها تنهار هذه السلطة؛
- الأخلاق عند ابن خلدون تسجل حضورها في كل مراحل تطور السلطة السياسة من النشأة إلى الزوال.

حدود الدراسة

تنطلق الدراسة ابتداء من آثار ابن خلدون العلمية، ممثلة في جملة النصوص التي حوتها مقدمته الشهيرة، عبر فصولها وما احتوته من فقرات تناولت مادة وموضوع الأخلاق، في تفاعلها مع الظاهرة السياسية داخل المجتمع الذي رسم حدوده ابن خلدون والمتمثل في مجتمع البدوي ومجتمع الحضري.

المنهج المستخدم

وتحقيقا لذلك فقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي من أجل إبراز ووصف العلاقة التي تربط الأخلاق بالسياسة، والوظيفة التي تقوم بها الأخلاق في دعم وإسناد من يمارسون هذه السلطة داخل المجتمع، على الأقل في زمن ابن خلدون وفي تتبعه لقيام الدول وسقوطها، والتي كانت الأخلاق إحدى القواعد التي تتأسس عليها. ومن أجل الإجابة على أسئلة الإشكالية المطروحة فقد اعتمدنا في تحليلنا على المنهجية التالية:

أولا: ابن خلدون والأخلاق

ثانيا: مجتمع البدو مجتمع الحضر عند ابن خلدون

ثالثا: مكانة ودور الأخلاق في النظرية السياسية عند ابن خلدون

أولا: ابن خلدون والأخلاق

قبل أن نستكشف طبيعة العلاقة التي توجد بين الأخلاق والسياسة عند ابن خلدون، حري بنا أن نعرف ما هو التصور الخلدوني لمادة الأخلاق. ذلك أنّنا عرفناه عالم اجتماع وصاحب نظرية في السياسة. فهل ثمة تصور أو نظرية خلدونية لمادة الأخلاق، حتى نتمكن لاحقا من معرفة مكانة الأخلاق في المنظومة المفاهيمية لابن خلدون؟

يتفق الباحثون في الفكر الخلدوني، فيما يخص مادة الأخلاق، وعلى قلتهم، أنّ ابن خلدون لم يخصص للأخلاق حيزا أو فصلا مستقلا بذاته، الأمر الذي قد يساعد على معرفة أفكاره وآرائه. وهو ما تبرزه بعض الآراء التي عنيت بدراسة الفكر الخلدوني عموما، وما تعلق بالأخلاق خصوصا، ومن بينها ما أورده "غاستون بوتول" بقوله: **"مع أنّك لا تجد في كتاب ابن خلدون شيئا يماثل رسائل الأخلاق العلمية أو النظرية بحصر المعنى، فإنّك تعثر في أثره على فقرات مبعثرة طويلة، بما فيه الكفاية غالبا، حيث يعرض أفكاره في الموضوع"** (بوتول، 1995، ص.105). وهو ما تؤيده أيضا الدكتورة منى أحمد أبو زيد، من أنّ ابن خلدون لم يخصص للأخلاق بحثا مستقلا أو فصولا بعينها، وإنّما بحثها في عدد من الفصول، وأحيانا بشكل غير مباشر، ودراسته للأخلاق تنصرف إلى الجانب العملي فقط، غير أنّ المعتاد عند الفلاسفة والمتكلمين إذا بحثوا في الأخلاق أن يتناولوها من جانبين: جانب نظري، يبحث في الفضائل وأنواعها وكيفية معرفتها وتحديدها، وجانب عملي يتعلق بطرق تعلم الأخلاق أو اكتسابها (أبوزيد، 1987، ص.204).

وفي ذات الاتجاه، يذهب عبدا للّه شريط إلى القول بأنه:" يجب أن نتحاشى الزعم **بأنّ ابن خلدون قصد إلى بحث مشكلة الأخلاق على نحو ما فعل مسكويه، أو حتى على نحو ما فعل الغزالي في كتاب الإحياء أو الفارابي في مدينته الفاضلة، بل نحن واثقون أنّ ابن خلدون لم يخطر بباله و هو يكتب المقدمة أنّه أثار قضايا من صميم مادة الأخلاق وأنّه بحثها من نفس الزوايا التي نبحثها منها اليوم"** (شريط، 1975، ص.156).

إنّ عدم تخصيص ابن خلدون موضعا محددا أو فصلا مستقلا للأخلاق في فصول مقدمته الشهيرة، لا يعني أنّه تجاهل موضوعا بهذا القدر من الأهمية، غير أنّ تناوله للأخلاق لم يكن بالصورة النمطية التي عهدناها عند مفكري و فلاسفة الإسلام، فقد انتهج أسلوبا آخر أكثر علمية.

ويكاد ابن خلدون أن يكون الوحيد الذي بقي محتفظا برشده بين مجموعة من المفكرين والفلاسفة، الذين لم يخرجوا عن خط أفلاطون وأرسطو، والتصوف والدين والأفلاطونية المحدثة، على تفاوت في درجة التبعية لهذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك، غير أنّ ابن خلدون هو، كما يقول محمد عبد الرحمن مرحبا:**" المفكر الحر المستقل**

الفريد الذي تناول موضوع الأخلاق تناولا علميا غير متأثر بأيديولوجية معينة أو انحياز غير علمي ظاهر أو باطن. إنّك تحس وأنت تقرأه كأنّه لم يسمع بأرسطو وأفلاطون والدين والتصوف مع أنّه من كبار مؤرخي الفكر الديني والصوفي والفلسفي. لقد كان هذا اكتشافا جديدا بالنسبة إلىّ لأنّي كنت أعتقد أنّ ابتكار ابن خلدون محصور في الاجتماع وفلسفة التاريخ" (مرحبا، 1989، ص.155).

إنّ ابن خلدون المتدين لم يجعل من الدين أداة يفسر بها الظاهرة الأخلاقية، ولم يؤثر تدينه في نظرته إليها وتحليله لها، على الرغم من الترابط الشديد الذي يجمع الدين والأخلاق. فالأخلاق عنده، ليست إلاّ ظاهرة اجتماعية، كباقي الظواهر الاجتماعية الأخرى التي كانت موضوع دراسته. ومن هنا تأتي الموضوعية النادرة التي اتصف بها ابن خلدون من دون أن تؤثر آراؤه الدينية في حكمه عليها: **" فالظاهرة الأخلاقية ظاهرة مادية صرفة لها أسبابها المادية وظروفها الموضوعية كسائر ظواهر العمران الأخرى. وبالتالي يمكن دراستها بالمناهج المادية لا بالتأملات الميتافيزيقية. وأمّا الدين فهو عقيدة لا شأن لها بالبحث العلمي"** (مرحبا، 1989، ص.156).

كان ابن خلدون أول من أرسى قواعد التفكير العلمي في الأخلاق، فقد قال بالعلاقة بين الأخلاق وبين الجغرافيا ونجد ذلك في المقدمة الثالثة في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم: **" وجميع ما يتكوّن من هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا، حتى النبوات فإنّما توجد في الأكثر فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية. و ذلك أنّ الأنبياء و الرسل إنّما يختص بهم أكمل النّوع في خلقهم وأخلاقهم"** (ابن خلدون، 2007، ص.97). إنه تأكيد على أنّ للإقليم تأثيرا خاصا وعاملا هاما لمختلف الظواهر الاجتماعية. ذلك أن ابن خلدون يعزو اختلاف الناس في ألوانهم وأجسامهم، وميولهم، وأمزجتهم، وسلوكهم وتصرفاتهم إلى اختلاف الأقاليم. كما يمكن أن نميّز بواسطة هذا الاختلاف المجتمعات بعضها من بعض في العادات والتقاليد والأفكار وأمور الأسرة ونظم الحكم والسياسة (مرحبا، 1989، ص.77).

وإلى جانب عامل الإقليم، يرى ابن خلدون أنّ للمناخ أيضا أثرا في أخلاق البشر. ونجد ذلك في المقدمة الرابعة، في أثر الهواء في أخلاق البشر و كيف تختلف أمزجة القوم

حسب المناطق، حارة كانت أو معتدلة أو باردة: **"و تتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثرا من كيفيات الهواء".**

ولا يقف ابن خلدون فقط على عاملي الإقليم و المناخ، بل يتعداهما إلى عوامل أخرى أهمها العامل الاقتصادي في تحديد طبيعة العمران واختلاف أحواله في حالي الخصب والجوع و ما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان الناس وأخلاقهم وهو ما يورده في المقدمة الخامسة، إذ يقول:**"...و تجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأُدم من أهل القفار أحسن حالا في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش؛ فألوانهم أصفى؛ وأبدانهم أنقى؛ وأشكالهم أتم وأحسن؛ وأخلاقهم أبعد عن الانحراف؛ وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات."** (ابن خلدون، 2007، ص.103).

وقبل أن يتطرق ابن خلدون في دراسته، من خلال المقدمة، لطبيعة وتكوين المجتمع وأشكال الحياة الاجتماعية فيه، نجده يقوم بجملة من المقدمات، تمهيدا لما سيطرحه من أفكار تمس طبيعة وخصائص المجتمع، إيمانا منه بأنّ ما طرحه من مقدمات له عظيم الأثر في تحديد طبيعة وخصائص أي مجتمع من المجتمعات، والتي تميّزه عن غيره. وهو ما يبرز التفكير العلمي الخلدوني من خلال ربط الوقائع والأحداث بمسبباتها، بإدراج تلك المقدمات أو ما يمكن أن نعبر عنه بالعوامل المؤثرة في العمران أو الاجتماع الإنساني.

ينطلق ابن خلدون بداية من توضيح الهدف من الكتاب الأول من المقدمة، من تبيان مختلف الظواهر والأحوال التي يمكن أن يوجد عليها البشر، وما ينشأ عن اجتماعهم من حاجات مختلفة، نتيجة استئناس بعضهم ببعض، وما تفرضه ضرورة وجودهم مجتمعين من وجود الوازع فيهم أو السلطان عليهم، و حاجة بعضهم لبعض في تحصيل المعاش والاكتساب. ويزيد على ذلك بالتعرض للعوامل التي تؤثر في الطبيعة الإنسانية والتي تنعكس على خصائص الوجود الاجتماعي، وهي عوامل تتعلق بالجغرافيا والمناخ وأوجه الكسب والمعاش.

ويرى محمد عابد الجابري أنّ الغرض من الأبحاث الواردة في المقدمة هو توضيح الفروق بين البدو والحضر، فوارق جسمية وخلقية وسلوكية واجتماعية، ليس بسبب تأثير العوامل الطبيعية أو الاقتصادية وإنّما إلى ما يمكن تسميته بـ " **العادة** ". ذلك: **"أنّ الإنسان ابن عوائده و مألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزّل منزلة الطبيعة والجبلة."** (ابن خلدون، 2007،

ص.60). لذلك فإنّ ما يبدو للبعض ممن درسوا المقدمة وكأنه حتمية جغرافية أو اقتصادية، هو ليس سوى العادة أو اعتياد الجسم على نوع معين من الظروف الطبيعية والاقتصادية، وهو الذي يجعل المرء على شكل معين وبصفات خاصة.

ونخلص إلى أن ابن خلدون لم يحاول أن يفسر الظواهر الاجتماعية بالعوامل الاجتماعية، على غرار ما فعل مونتيسكيو مثلا، فهو -وإن أبرز أثر المناخ في بعض الظواهر العمرانية والأحوال النفسية، الشيء الذي سبقه إليه بعض مفكري الإسلام، خاصة إخوان الصفا- فإنه لا يجعل منه العامل الحاسم (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، ص.242). وكذلك الحال بالنسبة إلى العامل الاقتصادي والمعيشي، فالأمر عند ابن خلدون لا يعني أكثر من اختلاف الأفراد والجماعات الإنسانية، بسبب ما اعتادوا عليه وألفوه من ظروف معيشية في أسلوب الحياة ونظام الغذاء .

ومن ثم فإن الاختلاف والفرق بين الناس باختلاف أساليب معيشتهم هو في ذهن ابن خلدون يعني اختلاف البدو عن الحضر. لذلك نجد أول شيء فعله، بعد أن استعرض جملة المؤثرات الطبيعية والمعاشية، هو قيامه بتقسيم المجتمع إلى قسمين: البدو والحضر، تقسيما يقوم على أساس المعاش. وهو ما يفرض علينا حتى نستطيع أن نفهم طبيعة العلاقة التي تحكم الأخلاق بالسياسة، من وجهة النظر الخلدونية، أن نعرف خصائص المجتمع الخلدوني الذي تتفاعل فيه هاتين الظاهرتين.

ثانيا: مجتمع البدو ومجتمع الحضر عند ابن خلدون

لا يمكن الحديث عن النظرية السياسية عند ابن خلدون، من دون تناول طبيعة المجتمع الذي أسس منه نظريته والخصائص التي تميزه. والذي أفرز جملة من الظواهر الاجتماعية تعكس هذه الطبيعة. هذا المجتمع الذي ينقسم إلى بدوي وحضري.

إنّ اختلاف الأجيال، أو ما يمكن أن نسميه بالمجتمعات والأفراد، لا يعني عند ابن خلدون سوى اختلاف بين البدو والحضر، أساسه التباين الحاصل في وسائل الكسب والمعاش. وهو تقسيم ينأى به عن التقسيم الطبقي بالمفهوم الماركسي، بقدر ما تحدده مستويات العيش و أنواعها، والتي تتحدد في ثلاث مستويات متدرجة في الطبيعة انطلاقا ممًا هو ضروري و بسيط إلى ما هو معقد و كمالي، نتيجة اختلاف

طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب. و الذي على إثره تختلف طرق تحصيل العيش، ومن ثمّ أحوالهم الاجتماعية و حتى الشخصية في جانبها السلوكي و الانفعالي (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، ص.242).

المجتمع البدوي:

ينطلق ابن خلدون، في تحديد خصائص قطبي العمران، من الحالة الأولى التي يكون عليها المجتمع، بداية من البادية وأهلها. فالبدو في التعريف الخلدوني هم المقتصرون في حياتهم على الضروري من العيش. إنهم يمثلون مجتمعات بسيطة في تركيبها وأنظمتها وأعمالها، وهي تعتمد في حياتها على التقشف، وتعمل من أجل الحصول على الوسائل الضرورية التي لا تحتاج إلى تعليم كبير ولا إلى مهارة فائقة في التفكير، وهي حريصة على التحلي بالفضائل والتمسك بالدين والمحافظة على العادات والتقاليد، وتجعلها ظروف حياتها الشاقة أكثر خشونة وشجاعة وأكثر التحاما في الشدائد، وهم يعتمدون على أنفسهم في الدفاع عن أسباب بقائهم ولا يكلون أمرهم إلى من سواهم (خضير، 1983، ص.97).

إن اقتصار البدو على الضروري من المعاش جعلهم، في نظر ابن خلدون **"أحسن حالاً في جسومهم و أخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف و أذهانهم اثقب في المعارف والإدراكات..."** (ابن خلدون، 2007، ص.103). إضافة إلى تلك الصفات في نقاء أخلاقهم، ونتيجة لتلك الظروف التي يحياها المجتمع البدوي، فإننا نجد وصفا آخر يقدمه لنا ابن خلدون عن البدو،هو استعدادهم لقبول كل دعوة أساسها الدين توافق أخلاقهم الفطرية والطبيعية، وتضيف إلى المنظومة الأخلاقية البدوية عناصر جديدة تزيد من تماسكها وقوتها.

إنّ ما يميّز مجتمعات البدو أيضا من أخلاق وسلوكات،هو وجود ميزة أساسية لديهم، تكاد تكون خاصة بهم، وتدور عليها رحى الحياة الاجتماعية اليومية داخل القبيلة الواحدة، ولها انعكاس وأثر عميق فيهم، وهذه الخاصية ليست سوى العصبية، والتي شكلت حسب المهتمين بالفكر الخلدوني محور النظرية الخلدونية، ومن بينهم علي الوردي والذي يرى بأنّ:" **موضوع العصبية كان محور القيم البدوية في تلك**

النظرية، بينما كان موضوع الدولة محور القيم الحضرية فيها" (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، ص.263)**.فهو** وثيق الصلة بالأخلاق، لما للعصبية من دور في خلق ذلك الجو من التضامن والتعاون، وما تفرضه على الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم بعضا.

وابن خلدون لا يهتم بالعصبية من حيث إنّها رابطة اجتماعية تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل محيط القبيلة، بل يهتم بها للدور الذي تقوم به في الدفاع عن الجماعة. فهي تقوم بنفس الدور الحامي الذي يقوم به الجنود والأسوار في المدينة، إنّه يعنى بالعصبية من حيث كونها رابطة دفاع أو قوة مواجهة (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، صص248-249). وإن العلاقة بين العصبية والأخلاق هي علاقة تفاعلية. ذلك أنّ الأولى تقتضي توفر منظومة معينة من الأخلاق، يأتي في مقدمتها ما يسميه دوركايم التضامن الآلي بين عناصر الجماعة، ليس على أساس التقسيم الاجتماعي للعمل، وإنّما يقوم على الرابطة القرابية بين أفراد الأسرة الواحدة أو القبيلة الواحدة، من نصرة وتعاون في حالتي الدفاع و المطالبة. والعصبية كما يقول حسن ملحم:**" لا تقوم إلاّ في عمران بدوي، وأنّ نشأتها وتطورها ثم زوالها لا يقوم إلاّ في شروط أخلاقية ودينية واجتماعية وسياسية."** (ملحم، 1993، ص224).

المجتمع الحضري

إن حركة التاريخ كما سبق الذكر، هي حركة مستمرة من البداوة إلى الحضارة في الرؤية الخلدونية. إنها تنطلق من أبسط حالات الاجتماع الإنساني ممثلة في المجتمع البدوي لتصل إلى حالته المركبة في صيغة المجتمع الحضري أو أهل الحضر بالتعبير الخلدوني، وهو تطور حاصل في نمط المعاش؛ ابتداء بما هو ضروري ثمّ الحاجيّ والكمالي، وحالة الحضر هي أرقى وأعلى درجة يصل إليها العمران البشري" **البدو أقدم من الحضر و سابق عليه وأنّ البادية أصل العمران".**

في هذا النوع من العمران يقدم لنا ابن خلدون صورا جديدة عن حياة جديدة؛ لا تعدو أن تكون امتدادا واستمرارا للحياة في العمران البدوي، ولكنها تختلف تمام الاختلاف عن الحالة البدوية الأولى وليس المقصود بالحضارة إلاّ نمط حياة معيّن مجسدا في الكسب والمعاش ومجموعة من الأخلاق والطباع والسلوكات. وهي أسلوب من العيش يقوم كما يراه صاحب المقدمة **"على التفنن في الترف واستجادة**

أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل." (ابن خلدون، 2007، ص376).

أمّا الحضر ومعناهم الحاضرون، وهم سكان المدن والأمصار، والذين هم بدو في الأصل تطور نمط معاشهم ونمت ثرواتهم، وقد مالوا إلى السكون والدعة ولين الحياة ورفاهية العيش، كما يصف ابن خلدون ذلك التطور الذي حصل لأهل البدو في انتقالهم إلى حضر. كل ذلك انعكس على أخلاقهم وسلوكاتهم، إذ ظهرت فيهم أخلاق وطباع جديدة جعلتهم أبعد الناس عن الفطرة السليمة وعن الخير الذي كانوا عليه في الحياة الأولى البسيطة" **وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوّثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعد تعليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم"** (ابن خلدون، 2007، ص137).

يتحدد مفهوم المجتمع الحضري عند ابن خلدون: باعتباره طوراً أكثر رقياً وتعقيداً من أطوار المجتمع البشري، يؤول إليه مجتمع البداوة كنتيجة طبيعية لعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة في صيرورة حركة التطور التاريخي للمجتمع البشري. والمجتمع الحضري بهذا المعنى مجتمع متنوع ومتعدد بتكويناته الاقتصادية والاجتماعية، تتعدد فيه النشاطات الاجتماعية والاقتصادية، وتتنوع الصناعات الحرفية والمهنية، ويتميز بالإضافة إلى ذلك بقدرة إنتاجية تحويلية كافية لإنتاج ليس ما هو ضرورياً فحسب، بل والفائض من الحاجي والكمالي والتفنن به وإتقانه، فهو مجتمع الثروة والوفرة في الإنتاج، ومتجمع السلطة والقوة والقهر المادي أيضاً.

ولذلك فهو مجتمع متفاوت ومنقسم اجتماعياً على أسس سياسية واقتصادية واجتماعية، إلى حكام ورعية، وفي إطار هذا الانقسام الأساسي الثنائي يتفاوت اجتماعياً إلى مراتب ودرجات اجتماعية وفقاً للسلطة والثروة والمكانة الاجتماعية على نحو خاص من التراتب والتفاوت الاجتماعي.

ما يمكن قوله هنا؛ أنّ أساس النظرية الخلدونية هو البداوة والتحضر حيث نظر ابن خلدون في أحوال مجتمعه فوجد الناس مستقطبين حول فئتين رئيسيتين هما: البدو والحضر. ثم نظر في هاتين الفئتين فوجد أن لكل منهما صفات مغايرة تماماً

للأخرى إلى حد التضاد. وتعمق أكثر فوجد أنهما أي البدو والحضر في تفاعل مستمر فاستنتج أن المجتمع في جميع حوادثه الماضية والمستقبلية ليس سوى نتاج لهذا التضاد بين الفئتين المتصارعتين دوما (الفوال، 2000، ص182).

ثالثا: مكانة الأخلاق في النظرية السياسية عند ابن خلدون

يتوجب علينا و نحن نحاول أن نفهم طبيعة العلاقة بين الأخلاق و السياسة من وجهة النظر الخلدونية، أن نتطرق إلى خصائص المجتمع الذي كان حقلا لأفكار ابن خلدون. والذي أفصح له عن بعض مكنوناته. ذلك المجتمع الذي يتدرج من البداوة إلى الحضارة. وتتغير خصائصه خلال رحلة الانتقال من مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدولة والنظم. رحلة تنتقل فيها السلطة من كونها سلطة معنوية بسيطة بساطة التركيبة الاجتماعية على أفراد القبيلة. مجسدة في شيوخها وكبرائها بما وقر في نفوس العامة لهم من الاحترام و التوقير. إلى سلطة تتركز في شخص واحد بالتغلب والقوة والقهر.

منذ اللحظة الأولى يعلن ابن خلدون عن رأيه في العلاقة بين الأخلاق وبين السياسة أو كما يسميها هو بالخلال الحميدة و بين الرئاسة على القوم، والدور الذي تؤديه الأخلاق بالنسبة للعامل الأبرز في قيام السلطة السياسية وهو العصبية، سواء لأفراد القبيلة كجماعة سياسية أو لمن تؤهله عصبيته الأقوى لفرض سلطته على الجماعات السياسية الأخرى، ولا نجد أوضح تعبير من قول صاحب المقدمة الذي يجعل من الأخلاق بمثابة الفرع للجذع، والذي لا تكتمل صورته إلا به: "**إذا كان المُلك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمِّماتها، و هي الخلال؛ لأنّ وجوده دون متمِّماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس.**" (ابن خلدون، 2007، ص155). وفي هذا دلالة واضحة على الارتباط العضوي بين ظاهرتي الأخلاق والسياسة، سواء داخل المجتمع البدوي أو في المجتمع الحضري. فالرئاسة مجد والمجد له أصل ينبني عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشيرة، وفرع مكمل له وهو الخلال، وحسب ابن خلدون فإن المجد أو الرئاسة التي تحصل من العصبية وحدها، مجد ناقص ما لم تلحق به متمماته.

تتجسد السلطة داخل المجتمع البدوي في شيوخ القبيلة و كبرائها "**بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة**" (ابن خلدون، 2007، ص141). إنها سلطة معنوية أكثر منها قهرية و يعبر عنها ابن خلدون بالرئاسة. والتي يرى فيها سؤددا: "**وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه**" (ابن خلدون، 2007، ص 148).

وهذه المكانة لم تأتِ هكذا. إذا لابد لها من عوامل تساعد صاحبها على بلوغ هذه المرتبة. ويمكن إيجازها في المؤهلات الثلاث التالية على حد تعبير الجابري:

النسب الصريح: ولا يكون إلاّ في أهل بيت زكي المنبت كما يقول ابن خلدون أي من أسرة أو عائلة عريقة، مشهود لأفرادها بالمناقب والصفات الحميدة على مر تاريخ المجتمع القبلي ما دمنا نتحدث عن المجتمع البدوي.

الشرف والحسب : لا يكفي أن يكون النسب صريحا و نقيا ما لم يرتبط بعنصر الشرف والحسب. إنهما يشكلان قيمة مركزية لكل القيم الموروثة داخل الجماعة. وبها يتحدد موقعها داخل المجتمع. كما هو بالنسبة للفرد قيمة تكتسب أو تورث أو تضيع بفعل عدة عوامل. فهو مجموعة الخلال الحميدة التي تبوء الفرد والجماعة مكانة محترمة ورأسمال علائقي واجتماعي، فخلال الشجاعة والكرم والضيافة وحماية الضعيف والعدل والثأر قد تعتبر من شروط رئاسة شخص على مجموعة ما في بعض المجتمعات، فبقدر حفاظ صاحب الرئاسة على هذه الخلال حفظ رئاسته وربح المعركة حتى لو خسر أعوانه.وبالنسبة لابن خلدون فإنّ الشرف والحسب يعني أنّ الشخص المرشح للرئاسة يجب أن يكون من قوم أهل بيت فيها، ويقصد ابن خلدون بالبيت: **"أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين، تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجلة في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجلة سلفه وشرفهم بخلالهم..."** (ابن خلدون، 2007، ص147).

الغلب: وهو الاستقواء على الغير من الجماعات السياسية الأخرى، بواسطة عنصر العصبية. المحرك الذي يحول القبيلة من مجرد جماعة هائمة في الصحراء والقفار، إلى قوة سياسية تسعى إلى الظفر بالسلطة والملك و الظهور على باقي القبائل الأخرى. إن العصبية هي الفيصل بين القبائل. وهي كما عرفها الجابري: **"ظاهرة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد"** (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، ص166).

تلك هي العوامل التي تساعد الفرد وتؤهله للرئاسة على قومه. لا تكون إلاّ لأهل بيت صريح النسب ولا تكون في الكل، وهي إنّما تكون أيضا بالغلب شريطة أن تكون عصبيته أقوى من سائر العصائب الأخرى، ثم الشرف والحسب وهو محصلة

الخلال الحميدة. ولقد كانت الأخلاق حاضرة بقوة في المجتمع العربي عبر تاريخه الطويل. كانت هي العامل الأساس في تبوء أصحابها السؤدد والرئاسة على أقوامهم وضربت بهم الأمثال. يقول ابن عبد ربه " **في باب "من ضرب به المثل من النّاس": قالت العرب: أسخى من حاتم، وأشجع من ربيعة بن مكدم، و أدهى من قيس بن زهير، و أعزّ من كليب بن وائل، وأوفى من السموأل،... وأحلم من الأحنف بن قيس"** (الجابري، العقل الأخلاقي العربي، 2001، ص 500).

لقد كان هؤلاء سادة على أقوامهم بما اتصفوا به من أخلاق وخصال. شكلت حسب الجابري في الموروث العربي معالم لنظام القيم والأخلاق، والذي تشكّل في البيئة العربية الموسومة بالطابع البدوي، وهو ما يجعله حسب رأيه نظاما عربيا خالصا، ليصل إلى مفهوم جعل منه الجامع لمكارم الأخلاق في هذا الموروث وهو**"المروءة"**. وهو ما جعل منها أي المروءة القيمة العليا التي لا تتحقق المدينة الفاضلة العربية بدونها (الجابري، العقل الأخلاقي العربي، 2001، ص510). إنها كما يقول: "**ليست مجرد خصلة محمودة بل إنّما تحصل المروءة للمرء إذا لزم ما قدر عليه من الخصال المحمودة وترك الصفات المذمومة، إنّها جماع مكارم الأخلاق... على أنّ المروءة لا تحصل بالنسب والحسب، ولا بالافتخار بالآباء والأجداد بل هي خصلة يحصلها المرء بنفسه لنفسه**" (الجابري، العقل الأخلاقي العربي، 2001، ص509)، ومقتبسا من ابن خلدون عبارته في أنّ الغاية التي تجري إليها كل عصبية هي الملك، فإن المروءة وهي كما رأينا منظومة القيم والأخلاق لا بد و أنها أيضا تسعى إلى ما يوازي الملك في المجتمع البدوي وهي الرئاسة والسؤدد:" **والمروءة إذا كانت لا تجري إلى الملك؛ فذلك لأنّ الملك " شوكة و عصبية ". فإنّها تجري إلى ما يوازيه ويكافئه في المجتمع الذي لا ملك فيه وهو السؤدد، أي السيادة المعنوية التي من قبيل سيادة شيخ القبيلة**" (الجابري، العقل الأخلاقي العربي، 2001، ص530).

إنّ السيّد لا يكون سيّدا لدى أهل البدو إلاّ إذا كان "**خادم القوم**" وحامي حماهم. وهو ما يعني أنّ الذي يتولّى الرئاسة على البدو ويكون خادما لهم، هو أصدقهم وأوفاهم وأشرفهم وأكرمهم على الإطلاق، فسيد الأسياد هو خادم القوم وهو يعمل بتوكيل من "**الجميع**" نيابة عن "**الجميع**" لخير وفائدة "**الجميع**" (التليلي، 2008، ص218).

و إذا أردنا أن نوجز ما سبق في فضل الأخلاق في التأسيس للسلطة، وبالأخص في المجتمعات القبلية والبدوية؛ فإنّ الأخلاق والخصال التي عبّر عنها ابن خلدون بالخلال الحميدة، وجمعها الجابري في منظومة واحدة هي المروءة، هي ملتقى مكارم الأخلاق، والتي يتم تحصيلها ببذل الجهد وتحمل المشقة، وهي تكسب صاحبها في مقابل ذلك احتراما وتقديرا وتجعله قدوة ذا كلمة مسموعة، مع ما ينتج عن ذلك من سلطة ونفوذ معنويين، ومن هنا كان شيخ القبيلة، الجامع لصفات المروءة، يتحول إلى سيد. فالمروءة من هذه الناحية هي الطريق إلى الملكية نحو السؤدد الذي هو أسمى قيمة اجتماعية في المجتمع العربي (الجابري، العقل الأخلاقي العربي، 2001، ص531).

وهذا الأمر هو الذي جعل منها نقطة الضعف الخطيرة في أخلاق المروءة، بمعنى أنّها تقع تحت السؤدد، ذلك أنّ الخصال الكثيرة التي تتطلبها والمشاق العديدة التي لا بد من تحملها ليست غاية في ذاتها، ليست من اجل أنّها خصال الخير أو الخير للخير، بل هي أيضا من أجل ما ينتج عنها من رفعة وسؤدد. وبعبارة موجزة فليست المروءة أو الخلال الحميدة أو مكارم الأخلاق مطلوبة لذاتها بل من أجل المكانة الاجتماعية التي تمنحها لصاحبها، ولما كان الأمر يتعلق في الأصل بمكانة شيخ القبيلة، فإنّ الأخلاق والخلال الحميدة ينظر إليها على أنها مصدر السلطة المعنوية التي تنوب عن سلطة الدولة في مجتمع اللادولة (الجابري، العقل الأخلاقي العربي، 2001، ص531).

ومن بين الملاحظات العامة التي دونها ابن خلدون عن قيام الدول التي عايشها على وجه الخصوص، أنّ الذين استطاعوا من أهل العصبيات أن يوطدوا سلطانا سياسيا ثابتا كانت حياتهم حياة شظف وتوحش، أو على قول "**غوستاف لوبون**" ذوي عادات قليلة الرفه وحضارة قليلة التقدم. فالقبائل التي تقضي حياة بدوية؛ هي القبائل الأكثر استعدادا للقتال والمطالبة (بوتول، 1995، ص81)، و هو ما يلخصه في قوله:" **و الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها**" (ابن خلدون، 2007، ص151)، ثمّ إنّ " **من كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة العصبية.**" (ابن خلدون، 2007، ص151).

والسبب في ذلك يرجعه صاحب المقدمة إلى البداوة نفسها، حيث تكون العصبية أقدر على التغلب لأنّها تتوفر على عامل الشجاعة، والذي توفره الحياة البدوية، و هو دليل قوله في **" أنّ أهل البدو أقرب إلى الشجاعة."** (ابن خلدون، 2007، ص138). فكلما كان الجيل الواحد من أهل العصبية أكثر **توحشا** كان أكثر **شجاعة** وصار أقدر على التغلب على غيره وانتزاع ما في أيديهم: **"لما كانت البداوة سببا في الشجاعة...لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة...، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم"** (ابن خلدون، 2007، ص138). إنّ الحياة في البادية غير مستقرة والحالة الاقتصادية فيها غير ثابتة، و تجعل من أهل البدو عرضة لغارات الأعداء وقطاع الطرق أكثر من غيرهم، فهم مضطرون لأن يكونوا على حذر دائم تحسبا لأي طارئ معتمدين على الدفاع الذاتي دون اللجوء إلى غيرهم ليقوم بأمر حمايتهم.

إنّ عبقرية ابن خلدون حسب الجابري، ليست راجعة، في الحقيقة، إلى إبرازه لهذا العامل أو ذاك، بل إنّها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها. في تفاعلها و ديناميتها. وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد على الديالكتيك كمنهج، فقد فرض عليه الواقع الحي، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور، ديالكتيته وجدليته (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، ص 400)ـ هذا الواقع المتغيّر بسرعة في ظهور وأفول الدول في بلاد المغرب العربي ـ. وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين والأخلاق، ونظر إلى فاعليتها من خلال تأثيرها المتبادل، كما زاوج بين العامل الاقتصادي ممثلا في شؤون المعاش والعامل الطبيعي في تأثير المناخ والخصب والجدب. ونظر إلى تأثيرهما ككل، ثمّ ربط بين ذلك كله. بين تأثر العصبية والأخلاق والدين، والطبيعة والاقتصاد في أنظومة واحدة، متداخلة العناصر، متشابكة الأطراف وسمّاها "**طبائع العمران**"، وهو بذلك لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة، ولا جبرية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في حتمية واحدة هي الحتمية العمرانية إذا جاز لنا القول (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، ص400).

إنّ التغير الاجتماعي والتطور التاريخي يرتبطان حسب ابن خلدون أشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وهذا التغير لا يتم وفق وتيرة طبيعية متدرجة وعبر مراحل، بل إنّه تطور يحصل عبر نوع من الطفرة، فمن الناحية

السياسية؛ تمتاز الدول التي ينشئها البدو الرحل باتساع الرقعة من جهة، وسرعة الزوال من جهة أخرى. فأمّا اتساع الرقعة، فيرجع إلى أنّ الأمم البدوية يكون ملكها أوسع للميزات الخلقية التي يتصفون بها، ولعدم استقرار البدو وارتباطهم بالأرض، مما يلغي من أذهانهم فكرة الوطن والمواطنة، الذي تشكل الأرض أحد مقوماته. ومن جهة ثانية يؤدي اتساع الرقعة إلى إضعاف الدولة بسبب توزع أفراد العصبية في الأمصار، يدفع بالبعض إلى الاستقلال عن الدولة الأم وظهور عصبيات خاصة مناوئة لها.

ومن الناحية الاجتماعية، فإنّ سمة الترحال وطرق الكسب التي تميز أهل البدو، وبالأخص من يشكلون العصبية الغالبة التي تعتمد على الكسب من الإمارة، والتي لا تسمح لهم بالاندماج الكلي في سكان المناطق التي يحتلونها أو يقيمون فيها دولتهم، ويكونون فيها بمثابة الأجانب رغم تملكهم لها، فكل همهم هو تحصيل المال المفيد للجاه والسلطان، من العجيب يقول الجابري، أن تكون الأخلاق التي كانت سببا في تأسيس وقيام دولتهم هي نفسها أخلاق منافية للعمران، ذلك أنّ ابن خلدون يعزو إلى خلق البداوة جميع نقاط الضعف في دولة العرب و حضارتهم (الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، 1982، ص410).

لكن و بالرغم من أنّ خلق البداوة له مساوئه، والتي تتجلّى في لحظات احتكاك البدوي بالحضارة، فإنّ تلك المساوئ و قبل ذلك التّماس، كانت مزايا ذات بعد إيجابي وصفات لابد منها لتحقيق المدافعة و المطالبة في لحظة تاريخية معينة، ضمن مسار تأسيس الكيان السياسي. الكيان الذي يرتكز على خاصية لا نجدها إلاّ عند البدو هي العصبية، وهي بمثابة المحرك الذي يظهر دوره في لحظات حاسمة من حياة القبيلة، في حال تعرضها لأي عدوان أو خطر خارجي، بفضل ما توفره من روابط وعلاقات تدفع الفرد والجماعة على السواء إلى الالتحام والتناصر من أجل دفع ذلك الخطر. ولا يتوقف دور العصبية عند حد المدافعة، بل إنّها تتحول إلى دافع للمطالبة لما في أيدي القبائل الأخرى، من خلال فرض سيطرتها ونفوذها على باقي العصبيات سواء داخل القبيلة نفسها أو على عصائب القبائل الأخرى.

لم يكن للعصبية ذلك التأثير القوي من دون أن تحمل عناصر تمدها بكل تلك القوة. وبما أنّ العصبية كما رأينا هي **منتوج بدوي خالص**، لابد وأن تحمل خصائص وصفات المجتمع الذي نشأت فيه، وهو مجتمع كما سبق معنا، أقرب إلى الخير لقربه

من الفطرة والحالة الطبيعية، وهو أقرب إلى الشجاعة والاكتفاء لما يعانيه أفراده من ظروف المعاش التي تتسم بالتقشف وشظف العيش جعلتهم يقتصرون في حياتهم على ما هو ضروري من أجل الحفاظ على وجودهم، هذا الشكل من الحياة المتوحشة، أمدهم بصلابة في أجسادهم وخشونة في طباعهم، جعلتهم مرهوبين من غيرهم، فهم قادرون على التغلب على من سواهم، معتمدين على أنفسهم في الدفاع عن حياضهم وذواتهم، قربت بينهم ظروف العيش المتشابهة، وجعلتهم أكثر لحمة وترابطا بفعل علاقاتهم الاجتماعية القائمة أساسا على صلة الدم و القرابة، وعلى المشاركة والمساهمة.

إنها الأخلاق والصفات التي اعتبرها ابن خلدون من القواعد التي تساهم في التأسيس للسلطة السياسية، و هو ما حاولنا إبرازه في ما تقدم من أفكار من أنّ أخلاق البداوة هي أخلاق مؤسسة للقوة السياسية المتمثلة في العصبية الموصلة للملك والسلطان، وهي أخلاق يمكن وصفها بأنّها أخلاق جماعية تخص مجموعة معينة أو وحدة اجتماعية ممثلة في القبيلة.

وثمة أخلاق أخرى، تنشأ داخل المجتمع البدوي، تخص أفرادا دون غيرهم، تجعل منهم مركز الحياة داخل القبيلة، ويرجع إليهم في كثير من الأمور الداخلية التي تعني القبيلة، وهو ما يعطيهم نوعا من السلطة وإن كانت معنوية تقوم على أساس من التراضي لا على القهر والغلب في كثير من الأحيان والتي يمثلها شيخ القبيلة، وقد وجدنا أنّ تلك السلطة قائمة بحسب ابن خلدون على النسب الصريح، المرتبط بالحسب والشرف واللذان لا يتمان إلاّ بالخلال والأخلاق الحميدة لأهل بيت زكي المنبت يملك رصيدا من الحسب والشرف أو رأسمال معنوي.

إنّ تلك السلطة التي اكتسبها صاحبها بفضل جملة من الأخلاق كانت في أسلافه وأخلاق أخرى دعمها هو بأفعاله وأخلاقه الخاصة، و قد شكل الكرم والسخاء وكذا الإنفاق أساس تلك الأخلاق، والتي تجعل ممن يقع عليه فعل الكرم والسخاء يقر بالفضل ويذعن لسلطة صاحب الكرم من باب "**إذا أكرمت الكريم ملكته**"، وفي التاريخ العربي شواهد كثيرة ممن أهلتهم أخلاقهم لأن يكونوا سادة في أقوامهم، وهم لم يكونوا ليتوقفوا عن التحلي بتلك الأخلاق مخافة أن تزول سلطتهم تلك، لذا كان عليهم أن تكون تلك الأخلاق صفة ملازمة لهم، عكس ما يحدث في أيامنا هذه، حيث أصبحت تلك الأخلاق آنية ومصطنعة لفترة محدودة تسبق أي استحقاق سياسي من

أجل الظفر بأي نوع من السلطة السياسية محلية كانت أو وطنية. فنجد أولئك الساعين إلى تقلد المناصب ينفقون بسخاء يفوق في بعض الأحيان الكرم الحاتمي من خلال مشاركة الناس أفراحهم و أحزانهم. كل ذلك قبل الاستحقاق، غير أنّ ذلك سرعان ما ينقلب إلى الضد، بل إنّهم يسعون إلى استرجاع كلّ دينار صرفوه أو أنفقوه بعد تحصيل ثمرات السلطة الجديدة.

لا يتوقف المفعول الذي تمارسه أخلاق البداوة في الحياة السياسية، حتى بعد أن تتمكن العصبية من التغلب والظفر بالملك، وإعلان حكمها و ملكها على الأقل في المراحل الأولى من عمر الدولة الجديدة. وهو الأمر الذي يبقيها مرهوبة الجانب من قبل العصبيات التي خضعت لها بالولاء والحلف أو بالقهر والمغالبة، و تبقى كذلك طالما حافظت على صفات و أخلاق البداوة، وفي مقدمتها أخلاق المساهمة والمشاركة.

و كما أنّ دوام الحال من المحال كما يقال، وهو ما تفطن إليه ابن خلدون بأنّ التطور حاصل لا محالة بفعل تطور ظروف الحياة المادية، وما تتطلبه العوائد الجديدة التي لبسها أهل العصبية الحاكمة، خصوصا تلك المتعلقة بالترف والبذخ والحاجات المتجددة التي يتطلب سدها موارد متزايدة، هذه العوائد تؤثر حتما على أخلاق وصفات أولئك البدو بداية من رئيس العصبية الحاكمة، الذي ينفرد عن قومه بالمجد ويرى نفسه أنه أحق به، و أنهّ حصّل عليه لميزة فيه دون غيره. فينأى عن أهل عصبيته تدريجيا، محاولا في كل مرة أن يقضي على من يرى فيهم خطرا على منافسته في حكمه من باب أنّ الملك لا يقتضي المشاركة، من خلال اغتيالهم أو الزج بهم في السجون، أو سلبهم أملاكهم، وتجريدهم من مناصبهم، ويستبدلهم بآخرين من غير عصبيته، ممن يمكن تسميتهم بمرتزقة السياسة، والذين يعبر عنهم ابن خلدون بالموالي والمصطنعين.

ومع التطور الذي تعرفه الدولة وزيادات حاجات صاحب الدولة و أهل بيته وحاشيته وعوائد الترف يلجأ إلى فرض المغارم والضرائب والمكوس من أجل استزادة دخل الدولة والحفاظ على السلطة من خلال الإنفاق على الجيش مما ينعكس سلبا على الحياة الاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية. فقد رأينا أثر تلك الضرائب التي سماها ابن خلدون بالظلم المالي في التعدي على أرزاق الناس، وما يصيبهم من ضنك يؤدي بهم إلى الهجرة إلى أماكن أخرى بعيدا عن ظلم الحاكم و زبانيته يستطيعون

فيها أن يأمنوا على أنفسهم و أرزاقهم، ناهيك عن ما يلحق الاقتصاد في حال نقص الجباية.

إنّ حالة الرفه والدعة التي تكون عليها الفئة الحاكمة، أدت بهم إلى فقدان الكثير من الأخلاق التي كان عليها أسلافهم في معاناتهم لتأسيس ملكهم. من هنا تبدأ بوادر الضعف تتسلل إلى الجماعة والعصبية الحاكمة، بداية من تقطع أوصال العصبية نفسها بفعل التنافس والأنانية في تحصيل ثمرات السلطة. وهو الأمر الذي يؤدي إلى الصراع فيما بينهم، وقد يتحالف بعضهم ضد بعض مع العصبيات الأخرى التي تترصد و تتحين الفرص للانقضاض على الحكم. وقد أبرزنا تلك الأخلاق التي يكون عليها الأفراد الحاكمين في كل طور من أطوار دولتهم خصوصا في اللحظات و المراحل الأخيرة من عمر الدولة التي تعرف فيه كل أنواع البذخ والإسراف و تفقد الدولة كل أسباب البقاء مهيئة المجال إلى عصبية أخرى تحل محلها من خلال دورة عصبية جديدة ودورة أخلاقية جديدة معتمدة على عوامل البناء السابقة و منها عامل الأخلاق والخلال الحميدة.

مخرجات عامة

من خلال دراستنا وتتبعنا لمادة الأخلاق في مقدمة ابن خلدون، والذين درسوه وعالجوا أفكاره ونظرياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالخصوص، أمكننا الخروج بجملة من الاستنتاجات والمخرجات الخاصة بمادة الأخلاق ومكانتها في المنظومة السياسية الخلدونية والدور الذي تؤديه في التأسيس للسلطة السياسية وفي المحافظة عليها. ومن هذه الاستنتاجات نورد ما يلي:

- الأخلاق عامة وبالأخص الأخلاق البدوية هي عامل مؤسس للسلطة داخل المجتمع البدوي، كما هو الحال بالنسبة لشيخ القبيلة، الذي زيادة على انتمائه لأهل بيت من نسب صريح، يتمتع بالحسب والشرف، واللذان لا يحصلان إلا بالخلال الحميدة كما مرّ معنا، فإنّها أي الأخلاق تزيد من قوة العصبية و تكملها وهو ما يجعل من العصبية ذات قيمة أخلاقية لما لها من دور في ترسيخها بين أبناء المجتمع القبلي من أخلاق التضامن والتعاون والنصرة التي تعطي دفعا قويا للمطالبة بالملك والسلطة وتساهم في الحفاظ وتدعيم ركائزها.

- وكما أنّ الأخلاق البدوية هي أخلاق مؤسسة للسلطة السياسية سواء في العمران البدوي أو الحضري. فهي أيضا عامل مدعم ومثبت لها، و في المقدمة عدد غير قليل من المواضع التي يؤكد فيها ابن خلدون على ذلك، فكلما حافظت السلطة الجديدة على تلك الأخلاق بقي ملكها قائما، و العكس كذلك.
- القوة (العصبية) شرط أساسي لقيام السلطة والدولة، والأخلاق شرط فرعي لها، بل إنّ الفرع في بعض الأحيان يكون أقوى لأن العصبية تبقى دائما منقوصة وحكمها غير تام من دون الأخلاق والخلال الحميدة، فما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب حسب القاعدة الفقهية المعروفة.
- إنّ الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك، ولمّا كانت الأخلاق هي فرع تابع للعصبية، فإنّ الغاية التي تجري إليها الأخلاق لا بد أن تكون ذات الغاية التي تسعى إليها العصبية. تماما كما أوردنا فيما يتعلق بأخلاق المروءة التي اعتبرها الجابري منظومة الأخلاق العربية، وهي تسعى إلى السؤدد في مجتمع القبيلة، مجتمع اللادولة.
- إنّ الصفة الضرورية التي يجب أن تلازم الملك هي موقعها الأخلاقي الرفيع. ذلك ما استنتجه عزيز العظمة. حين قرر بأنّ ابن خلدون، تعهد بأن يبرهن على أنّ سمة الملك أو السلطة السياسية (الفعلية أو الظاهرة) هي المنزلة الأخلاقية الرفيعة التي تحتلها العصبية صاحبة الملك.
- المتمعن فيما قاله ابن خلدون عن الدولة يمكنه أن يلحظ لأول وهلة أنه لا يخفي مظاهر الظلم الاجتماعي الذي أفرزه الاستبداد السياسي الذي كان السمة الغالبة في الكيانات الاجتماعية التي ظهرت -على الأقل في عصر ابن خلدون -فقد كانت هناك نزعة قوية في فرض السلطان دون اعتبار القيم الاجتماعية، وهو ما أدى إلى ظهور خصام وفصام بين الحاكم والمحكوم وظهور الاضطرابات الاجتماعية داخل الكيان الواحد والمجتمع الواحد، ويعتقد ابن خلدون أن العاصم من كل هذا هو تأسيس الدولة في ضوء منظومة القيم الاجتماعية التي تواضع عليها المجتمع (بوالروايح، 2010، 12/14).
- من العوامل التي لابد منها لتدعيم السلطة أو الدولة في الفكر الخلدوني هو وجود قيم اجتماعية يكون من ثمرتها الاتحاد والتعاون، فإذا كانت السلطة نابعة من

الجماعة في حاجة إلى التعاون وهو الذي يوفر لها القوة ويضمن لها النجاح في مهامها، وما دام أفراد الحكومة جزءا لا يتجزأ من المجتمع ومصالحهم مشتركة ومصيرهم واحد وأفراد المجتمع هم الذين اختاروهم ووضعوهم في المنصب الخطير فلا ينبغي أن يأخذهم الغرور ويتمسكوا بروح الاستعلاء والامتياز عن أولئك الأفراد الذين ولوهم الحكم وهم السبب في وجودهم على رأس الأمة وهم دعامة قوتهم وبقائهم في الحكم، وعلى هذا فإن التعاون والاتحاد والتشاور والانسجام بين السلطة الحاكمة وبين المجتمع أمور ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها.

- غياب القيم الاجتماعية يؤدي بالضرورة إلى انهيار الحكم أو الدولة، ومن ثم فإن الظلم الذي يظهر في جماعة بشرية ويضرب بجِرَانِهِ فيها، يزيد من احتمالات انهيار الكيان السياسي، والتاريخ الإنساني يؤكد هذه الحقيقة، فالسلطة التي لا تمارس العدل الاجتماعي بين أفرادها ورعاياها سلطة آيلة للانهيار، وتتحول بالضرورة كما يذهب إليه الدكتور بوالروايح؛ من دولة سلطانية إلى جماعة إقطاعية جائرة غاصبة لا تفكر إلا بالمنطق النفعي الشخصاني، ووجود هذه السلوكات السلطوية المتسلطة -إن صح التعبير- لا يجعل السلطة خادمة للمجتمع والأمة.

خاتمة ونتائج الدراسة:

على الرغم من أن ابن خلدون لم يعن بدراسة الظاهرة الأخلاقية، وركز جل اهتمامه على الحقل السياسي وتفاعلاته الاجتماعية، فإن ذلك لم يمنع من أن تكون الأخلاق حاضرة في كيمياء التفاعل السياسي، وتفقد المعادلة السياسية عند ابن خلدون مفعولها. لقد كانت الأخلاق حاضرة دوما في الحياة السياسية مرافقة للسلطة السياسية منذ لحظة التأسيس المعنوي لها داخل القبيلة في شخص شيخها المسجى بالخصال الحميدة والشرف والحسب. وتزداد قوة العصبية أو السلطة السياسية بأخلاق الاتحاد والتضامن بين أفرادها تتجسد فيها المقولة (الواحد للكل والكل للواحد)، ما يؤهلها لأن تبسط نفوذها وسلطتها على باقي العصبيات الأخرى المطالبة بالملك والسلطة.

ثمة أخلاق يمكن أن نسميها أخلاقا مؤسسة للسلطة السياسية، يجب توافرها فيمن يسعى للرياسة في مجتمع القبيلة، ولنا أمثلة كثيرة في التاريخ العربي عن أفراد سادوا أقوامهم بأخلاقهم، ولعل أشهرهم أبو حاتم الطائي والسموأل من خلال خلقي الكرم والوفاء. والأخلاق حاضرة أيضا في أيامنا هذه في المعادلة أو قل في اللعبة السياسية، قبل أي استحقاق

سياسي من التركيز على أخلاق الأمانة والنزاهة فيمن يسعون للحصول على كرسي الرئاسة أو مقعد في البرلمان.

وكما كانت الأخلاق مؤسسة للسلطة السياسية؛ فإنها بها تحافظ على سلطتها وحكمها ما حرصت على التمسك بهذه الأخلاق. لكن غيابها أي تلك الأخلاق والتخلي مقابل أخلاق أخرى كانت سببا في زوال وضياع هذه السلطة وانتقالها إلى عصبية جديدة وفئة أخرى. في دورة سياسية جديدة لسلطة جديدة وفق أطوار الدولة وتعاقب الأجيال الحاكمة.

قائمة المصادر و المراجع:

1. إدريس خضير. (1983). *التفكير الاجتماعي عند ابن خلدون*. الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
2. حسن ملحم. (1993). *التحليل الاجتماعي للسلطة*. الجزائر: منشورات دحلب.
3. صلاح مصطفى الفوال. (2000). *المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي*. (الموسوعة الإسلامية للعلوم الاجتماعية، المحرر) القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.
4. عبد الرحمان ابن خلدون. (2007). *مقدمة العلامة ابن خلدون*. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
5. عبدالله شريط. (1975). *الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون*. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
6. عزيز العظمة. (1987). *ابن خلدون وتاريخيته*. بيروت: دار الطليعة.
7. غاستون بوتول. (1995). *ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية*. (عادل زعتر، المترجمون) نابلس: دار إحياء الكتب العربية.
8. محمد عابد الجابري. (2001). *العقل الأخلاقي العربي*، (ط.2). الدار البيضاء: دار النشر المغربية.
9. محمد عابد الجابري. (1982). *فكر ابن خلدون العصبية والدولة* (ط.3). بيروت: دار الطليعة.
10. محمد عبد الرحمان مرحبا. (1989). *جديد في مقدمة ابن خلدون* (ط.1). بيروت-باريس: نشورات عويدات.

11. منى أحمد أبوزيد. (1987). *الفكر الكلامي عند ابن خلدون* (ط.1). نابلس: المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

12. البشير التليلي. (2008). البداوة المطارة. إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد الثاني، ص ـ ص 213-226.

13. محمد بوالروايح. (2010). *دور القيم الاجتماعية في تكوين الدولة عند ابن خلدون*. تاريخ الاسترداد 18 فيفري، 2013، من http://www.ulum.nl