كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسة

الاتجاه الواقعي في فكر ابن خلدون ومكيافيلي

دراسة في إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق

دراسة مقدمة إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

كجزء من متطلبات الحصول على درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية

إعداد

محمد أحمد عبد اللطيف محمد

إشراف

الأستاذة الدكتورة: حوريّة توفيق مجاهد

أستاذ العلوم السياسية المتفرغ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة

٢٠٢١

جامعة القاهرة
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

الاتجاه الواقعي في فكر ابن خلدون ومكيافيلي

دراسة في إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق

رسالة مقدمة إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
كجزء من متطلبات الحصول على درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية

إعداد
محمد أحمد عبد اللطيف محمد

إشراف
الأستاذة الدكتورة: حوريّة توفيق مجاهد
أستاذ العلوم السياسية المتفرغ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة

٢٠٢١

نموذج رقم CFEPSDHGF131138
إصدار/ تعديل (٠/١)
تاريخ الإصدار ٢٠٢٠/١١/٢٥

الإجـــــــــــازة

==========

أجازت لجنة المناقشة هذه الرسالة للحصول على درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية، بتقدير/ "ممتـــاز"، بتاريخ: ١٨ سبتمبر ٢٠٢١ بعد استيفاء جميع المتطلبات.

اللجنـــة

الاســـــم	الدرجـة العلميـة	التوقيـع
١) أ. د/ حوريـة توفيـق مجاهـد	أستاذ العلوم السياسية المتفرغ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة	
٢) أ. د/ السيد محمد السيد عمر	أستاذ العلوم السياسية المتفرغ بكلية التجارة، جامعة حلوان	
٣) أ. د/ أميمة مصطفى عبـود	أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة	

نموذج رقم CFEPSDHGF131142
إصدار/ تعديل (٠/١)
تاريخ الإصدار ٢٠٢٠/١١/٢٥

المستخلص

الاســــــم: محمد أحمد عبد اللطيف محمد.

عنوان الرسالة: "الاتجاه الواقعي في فكر ابن خلدون ومكيافيلي: دراسة في إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق".

الدرجـــــــة: دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية.

المشـــــرف: أ. د/ حورية توفيق مجاهد.

تمثل فلسفات ابن خلدون ومكيافيلي نماذج متميزة لأطروحات النهضة المجتمعية في ضوء الرؤية الواقعية، ونظراً لاتفاق هذه الرؤية الواقعية فقد اتفقت فلسفة النموذجين في عديد من جوانب دراسة وتحليل الظاهرة السياسية، واعتبار القوة هي محور السياسة وركيزتها الأساسية، ورغم ذلك فقد تباينت آراؤهما تجاه بعض القضايا، ولا سيما العلاقة بين السياسة وبين الدين والأخلاق، ويكمن سبب ذلك في اختلاف النموذج المعرفي والحضاري لكل منهما.

وتتناول هذه الدراسة المقارنة أهم جوانب التوافقات الفلسفية بين ابن خلدون ومكيافيلي، وتحدد أسباب ذلك التوافق، كما ترصد أهم جوانب التباين في فلسفتيهما، وتبرز أسباب ذلك التباين، وتهتم الدراسة بتحديد أهم العوامل المؤثرة في تشكيل رؤية المفكر، كما تهتم بإبراز الإسهام الواضح لكلا النموذجين في إثراء الفكر السياسي الإنساني.

الكلمات المفتاحية: – الواقعية – ابن خلدون – مكيافيلي – النموذج المعرفي – الفكر السياسي – العلاقة بين السياسة والأخلاق – المقارنة بين الفكر السياسي الغربي والإسلامي.

توقيع المشرف: أ. د/ حورية توفيق مجاهد

أ. د/ شادية فتحي إبراهيم

(رئيس مجلس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية)

نموذج رقم CFEPSDHGF131140
إصدار/ تعديل (٠/١)
تاريخ الإصدار ٢٠٢٠/١١/٢٥

ملخص الرسالة

الاسم: محمد أحمد عبد اللطيف محمد

الجنسية: مصــري

تاريخ الميلاد: ١٩٦٩/٧/٦

الدرجة: دكتـــــوراة **تقديـر:** ممتـــــــاز

التخصص: دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية

المشرف: أ. د/ حورية توفيق مجاهد

عنوان الرسالة: "الاتجاه الواقعي في فكر ابن خلدون ومكيافيلي:

دراسة في إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق"

الملخص:

يعتمد رواد الواقعية على تفاعلات الواقع منطلقاً لتفسير وتحليل الظواهر السياسية، وفي هذا الإطار لاحظ بعض الباحثين والمفكرين وجود عديد من جوانب التشابه بين فلسفتي اثنين من رواد الواقعية: ابن خلدون ومكيافيلي، وتسعى هذه الدراسة إلى المقارنة بين هذين النموذجين الذين حظيا باهتمام واسع على صعيد حضارة كل منهما من جانب، وعلى صعيد الفكر الإنساني من جانب آخر، وترصد أهم جوانب الاتفاق بين فلسفتيهما، والعوامل التي أسست لذلك التوافق، كما تتناول أوجه اختلاف وتباين فلسفتيهما، وتحلل أسباب وخلفيات ذلك التباين، وتعتمد الدراسة إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق موضوعاً أساسياً للتحليل، وتركز على مفهوم النموذج المعرفي كمنطلق أساسي لتفسير الجوانب القيمية للظاهرة السياسية.

وترصد الدراسة توافق النموذجين في أسس تحليل الظاهرة السياسية، وذلك لاعتماد كليهما على المنهجية العلمية والمنطق الأرسطي من جانب، ونتيجة للخبرة العملية الناشئة عن الممارسة السياسية من جانب آخر، ورغم ذلك فقد اختلفت رؤية النموذجين أولاً في تفسير خلفيات التغيرات السياسية، كما اختلفت ثانياً حول النموذج السياسي الأفضل للمجتمع، واختلفت ثالثاً حول أخلاق الساسة وعلاقة السياسة

بمنظومة القيم الأخلاقية، وسبب ذلك الاختلاف هو تباين النموذج المعرفي لكلا النموذجين، فالنموذج المعرفي للفكر الإسلامي يقرر مجموعة من الثوابت المبدئية لتنظيم العلاقة بين السياسة والأخلاق، مما يمثل قيوداً شرعية على الممارسة السياسية، ومن ثم تختل شرعية النظم السياسية بمخالفتها، بينما ترتبط رؤية مكيافيلي بأفكار عصر النهضة الغربي، فيتغيا تقليص دور الدين في الواقع السياسي، ليقوم بدور الداعم -لا الحاكم- للسلطة السياسية في حفظ استقرار المجتمع وتربية المواطن على طاعة السلطة، تكراراً لدور الدين خلال المرحلة الامبراطورية التي تمثل النموذج السياسي الأمثل في فلسفته.

وتنتهي الدراسة إلى أهمية الفكر المكيافيلي لفهم وتفسير تطورات الفكر الغربي، وأهمية -بل ضرورة- الفكر الخلدوني كأساس لنهضة الأمة الإسلامية، سواء من جهة المنهجية العلمية في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية؛ أم في الاعتزاز بمرجعية الشريعة وأهمية العنصر الإيماني والأخلاقي في الظاهرة العمرانية.

نموذج رقم CFEPSDHGF131154
إصدار/ تعديل (٠/٢)
تاريخ الإصدار ٢٠٢١/٧/١١

شكـر وتقدير

يتقدّم الباحث بأسمى معاني الشكر والتقدير والامتنان لعميدة الفكر السياسي ورائدة البحث الأكاديمي العربي الأستاذة الدكتورة حورية مجاهد، مع اعترافه المسبق بأن جميع كلمات الثناء والتقدير لا تفي ببعض حقوقها سواء عليه أم على على أجيال كثيرة من الباحثين من البلدان المختلفة، غرست في نفوسهم أولاً معاني الإخلاص والتفاني والكرم البالغ، والتسامح البالغ وسعة الصدر التي تندر في مجتمعنا، والتواضع الذي يُخجِل كافة مَن يشرف بالتعامل معها ولو عرضاً، قبل أن ترسّخ في عقولهم معالم الفكر الشامل والرؤية الواسعة واستقلالية الفكر والطرح، وعقلانية النظر إلى الأشياء والأفكار، فأحمد الله أن عرّضني بحكمته وفضله لهذه النفحة الفكرية والنسمة الإنسانية الجليلة، وأكرمني بشرف التتلمذ على يدي هذا النموذج الفذّ وهذه المَدرسة الفريدة.

ويذكر الباحث في هذا المقام فضل أستاذته عليه بدءاً من مرحلة الدراسة التمهيدية، مروراً بتكرم سيادتها بالإلماح بفكرة الدراسة، ثم بتفضّلها بالإشراف على الرسالة، مما يضفي على الدراسة من التقدير ما حُقّ للباحث أن يتيه به فخراً، إضافةً إلى الدعم والنصائح والتوجيهات التي أنارت الطريق، وانتهاءً بتكرمها بقبول الرسالة وبدء إجراءات مناقشتها، والنضال الفذّ لتذليل كافة العقبات، وقد كان لتلك الفضائل آثارها على شخصية وتفكير الباحث، والذي يكفيه شرفاً أن يفخر بأنه واحد من تلاميذ هذه الرائدة الجليلة.

والشكر موصول كذلك إلى لجنة المناقشة التي أضاف وجودها الكثير إلى الباحث وإلى الرسالة، فكم يشرف أن يحظى جهده بقبول هذه اللجنة من أساطين الفكر السياسي، فكلّ الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور السيد عمر، والأستاذة الدكتورة أميمة عبود على تكرمهما بتشريف الباحث بقبول مناقشة رسالته، فقد كان وجودهما قيمةً كبيرة للعمل، كما كان لتوجيهات هؤلاء الأعلام البارزين فضلٌ في تنقيحه، وجزيل الشكر كذلك للأستاذة الدكتورة نادية مصطفى، لعظيم جهدها في تنقيح المقترح المقدم لهذه الدراسة.

كما يطيب للباحث أن يقدم باقة شكر وامتنان لأسرته التي تحملت معه عناء رحلته البحثية خلال هذه الفترة الطويلة، وضحت بكثير من سعادتها وحقوقها لدعم الباحث وإتمام سعادته بإنجاز ما يصبو إليه، فلزوجتي "أسماء" ولأبنائي "عبد الرحمن" و"أحمد" و"خالد" كل التقدير والعرفان على أفضال يعجزني شكرها، وأخيراً فالشكر موصول لأهمّ شخصيتين في حياتي، حيث أعزو إليهما كل ما في حياتي من صواب الرأي ووسطية الفكر، والدي وأستاذي المفكر الإسلامي الرصين د. هشام حبلص، ومعلمي العظيم الفيلسوف الإنساني الجليل أ. د/ علي نصار، ولا أملك –مهما حييت أو امتلكت– مكافأة إحسانهما الذي لم ينقطع، فقد علّماني بصورةٍ نظرية وعملية معنى أمانة الإنسان في هذه الدنيا، وكيف أنّ الإسلام هو أمل البشرية، شريطة أن يتولى أمانته مَن يُحيون نموذجه، فيعيشون في الدنيا للأخرة، ويجاهدون ليتحرّر "الإنسان" –كلّ إنسان– من جميع القيود، ليقرّر –بإرادةٍ كاملة وحرة– كيف يحيا، وإلى أين يسير.

قائمة المحتويات

مقدمــة ---------- ١-١٨

الفصل الأول: الإطار النظري والمفاهيمي----------**١٩-٨٦**

المبحث الأول: الاتجاه الواقعي في الفكر السياسي ---------- ٢٠

المطلب الأول: نشأة وتطور الفكر الواقعي ---------- ٢١

المطلب الثانى: أبعاد وركائز الواقعية السياسية---------- ٢٩

المطلب الثالث: الانتقادات الموجهة إلى الفكر الواقعي ---------- ٣٦

المبحث الثاني: النموذج المعرفي، ودوره في التمايز الحضاري ---------- ٤٢

المطلب الأول: مفهوم النموذج المعرفي ---------- ٤٣

المطلب الثاني: النموذج المعرفي للفكر الغربي---------- ٤٩

المطلب الثالث: النموذج المعرفي للفكر الإسلامي ---------- ٥٦

المبحث الثالث: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النماذج المعرفية ---------- ٦٣

المطلب الأول: أنماط العلاقة بين السياسة والأخلاق ---------- ٦٤

المطلب الثاني: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النموذج المعرفي الغربي – ٧١

المطلب الثالث: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النموذج المعرفي الإسلامي ٧٩

ملخص الفصل الأول---------- ٨٦

الفصل الثاني: مقومات التكوين المعرفي لابن خلدون ومكيافيلي----------**٨٧-١٥٠**

المبحث الأول: السياق السياسي وظروف العصر---------- ٨٨

المطلب الأول: السياق السياسي في عصر ابن خلدون ---------- ٨٩

المطلب الثانى: السياق السياسي في عصر مكيافيلي ---------- ٩٥

المطلب الثالث: دور السياق السياسي في تشكيل الرؤية الفكرية ---------- ١٠٢

المبحث الثاني: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية---------- ١٠٩
المطلب الأول: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية عند ابن خلدون------- ١١٠
المطلب الثاني: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية عند مكيافيلي -------- ١١٦
المطلب الثالث: أثر العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية في الرؤية الفكرية --- ١٢٣
المبحث الثالث: الخبرة السياسية ونضج الرؤية الفكرية ---------- ١٣٠
المطلب الأول: الخبرة السياسية لابن خلدون ---------- ١٣١
المطلب الثاني: الخبرة السياسية لمكيافيلي ---------- ١٣٧
المطلب الثالث: دور الخبرة السياسية في إنضاج الرؤية الفكرية ---------- ١٤٣
ملخص الفصل الثاني---------- ١٥٠
الفصل الثالث: دور القوة في تفسير الظاهرة السياسية ----------١٥١-٢١٤
المبحث الأول: مفهوم القوة السياسية ومجالاتها ---------- ١٥٢
المطلب الأول: القوة السياسية: المفهوم، والخصائص ---------- ١٥٣
المطلب الثانى: وجها القوة السياسية: السلطة، والنفوذ ---------- ١٥٩
المطلب الثالث: نظريات نشأة الدولة---------- ١٦٦
المبحث الثاني: القوة كأساس لنشأة وبناء الدولة ---------- ١٧٢
المطلب الأول: مفهوم القوة في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية---------- ١٧٣
المطلب الثاني: أهمية القوة الذاتية للدولة الناشئة---------- ١٧٩
المطلب الثالث: دور القوة في المجال الخارجي---------- ١٨٧
المبحث الثالث: دور القوة في استمرار النظام وبقاء الدولة ---------- ١٩٤
المطلب الأول: آثار اختلال القوى الذاتية للدول ---------- ١٩٥
المطلب الثاني: التغير الحلقي للمجتمعات ---------- ٢٠١
المطلب الثالث: أسباب وعوامل انهيار الدول ---------- ٢٠٧

ملخص الفصل الثالث ---------- ٢١٤

الفصل الرابع: ضوابط القوة السياسية في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية ---٢١٥-٢٨٠

المبحث الأول: مبدأ الشرعية، كضمانة لمنع استبداد السلطة السياسية ---------- ٢١٦

المطلب الأول: المشكلة السياسية، ومبدأ الشرعية ---------- ٢١٧

المطلب الثانى: مبدأ الشرعية بين الفكر السياسي الغربي والإسلامي ------- ٢٢٣

المطلب الثالث: الشرعية السياسية في الفكر الخلدوني والمكيافيلي --------- ٢٣٠

المبحث الثاني: الضوابط الدينية للقوة السياسية ---------- ٢٣٦

المطلب الأول: الدين والسياسة في الفكر الخلدوني ---------- ٢٣٧

المطلب الثاني: الدين والسياسة في الفكر المكيافيلي---------- ٢٤٤

المطلب الثالث: الدين والسياسة بين الفكرين الخلدوني والمكيافيلي --------- ٢٥٠

المبحث الثالث: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية---------- ٢٥٧

المطلب الأول: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية في فلسفة ابن خلدون------ ٢٥٨

المطلب الثاني: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية في فلسفة مكيافيلي------- ٢٦٥

المطلب الثالث: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية بين ابن خلدون ومكيافيلي ---- ٢٧٢

ملخص الفصل الرابع---------- ٢٨٠

خاتمة ----------٢٨١-٢٩٨

ملاحق الدراسة ----------٢٩٩-٣٠٠

قائمة المراجع ----------٣٠١-٣٢٥

قائمة الأشكال والملاحق

أولا: الأشكال

١) شكل رقم (١): العلاقة بين الفكر والحركة في الفكر الواقعي والمثالي والماركسي---- ٣١

٢) شكل رقم (٢): مستويات المعرفة في التصور الإسلامي---------- ٥٧

٣) شكل رقم (٣): ارتباط المعرفة بالتوحيد---------- ٥٩

٤) شكل رقم (٤): منظومة التفاعل الفكري ---------- ١٠٦

٥) شكل رقم (٥): العلاقة بين الشرعية والفعالية ---------- ٢٢٢

ثانياً: الملاحق

١) ملحق رقم (١): خريطة إيطاليا في عصر مكيافيلي ---------- ٢٩٩

٢) ملحق رقم (٢): خريطة الدول المغربية والأندلس في أواسط القرن الثامن الهجري (عصر ابن خلدون) ---------- ٣٠٠

مقدمة

تستعرض أغلب الأدبيات السياسية مسألة العلاقة بين السياسة والأخلاق كواحدةٍ من أقدم إشكاليات الفلسفة السياسية وأشدّها تعقيداً، كما يتمّ تناولها باعتبارها إحدى أهمّ مشكلات الفكر الإنساني بشكلٍ عام، رغم أنّ إنعام النظر في هذه المسألة يُظهر أن مسألة العلاقة بين السياسة والأخلاق لا تمثل مشكلةً إنسانيةً عامة، وإنما هي مشكلة محلّية ترتبط بالفكر والواقع الغربيين، غير أنّ الغرب نجح في الترويج لحضارته باعتبارها "الحضارة الإنسانية"، لا كمجرد نموذجٍ لحضارة إنسانية، أو كبحثٍ ضمن السجلّ العريض للتاريخ البشري، مما أضفى على تلك الإشكالية سمة العالمية. والدليل على الخصوصية الغربية لهذه الإشكالية أنّ كثيراً من الحضارات الإنسانية لم تتعرض خلال تاريخها لهذه الإشكالية، ويمثل نموذج الحضارة الإسلامية أحد أبرز هذه النماذج، وذلك رغم امتداد تلك الحضارة واسعة النطاق لأكثر من عشرة قرون.

وتزداد أهمية مسألة العلاقة بين السياسة والأخلاق في الفكر الغربي لعددٍ من الأسباب، فمن ذلك: أنّ إحدى أهمّ معضلات الفكر السياسي الغربي تتمحور حول تحديد النظام السياسي "الأمثل" وكيفية تحقيقه، كما وأنّ العالم الغربي –على تنوع امتداده التاريخي– لم يشهد نموذجاً عملياً متزناً لعلاقة السياسة بالأخلاق، سواء كان ذلك ضمن إطار المرجعية الفلسفية خلال العصر اليوناني، أم في ظلّ المرجعية الدينية طوال العصور الوسطى، بل إنّ معاناة الغرب في ظلّ النموذج الأخير كانت أشدّ مرارة، مما كان سبباً أساسياً في ترسيخ قناعة العقل الغربي بعدم إمكانية الجمع بين الدين –ومعه الأخلاق– وبين السياسة. وكعادته عمّم الفكر الغربيّ نموذجه الاستثنائي، فجزم باستحالة تحقيق الحريات العامة والمصالح السياسية في أيّ مجتمع –بشكلٍ عام– في ظلّ المرجعية الدينية، والتي لا يتخيلها الغرب إلا في صورة تلك القيود الكهنوتية التي طالما عانى منها تاريخياً، ولهذا يستنكر الغرب حرص كثيرٍ من المسلمين على استعادة نظامهم التاريخي، دون أن يتيح لنفسه فرصة التعرف على الفوارق الجوهرية بين الإسلام والمسيحية، بل إنّ كثيراً من المثقفين المسلمين –الذين تأسّست معارفهم على العلوم الغربية– يسايرونه في تلك التوجهات التي تفتقد إلى أبسط الأسس المعرفية، فيتوهمون أنّ نهضة أمتهم لن تتحقق إلا عبر تنحية الدين بعيداً عن الشأن العام، ليتمكّن المجتمع حالئذٍ من الانطلاق نحو التقدم، ساعين بذلك إلى استنساخ نموذج النهضة الغربية، والتي لم تتحقق في واقعها إلا عبر الثورة على المفاهيم الدينية.

وقد شهد القرن العشرون عدداً من الطفرات الفكرية في علاقة الأبعاد الدينية بالظاهرة السياسية، وذلك على مستوى الحضارتين الغربية والإسلامية، بدءاً من المراجعات المقارنة في الغرب في مرحلة ما بعد الحداثة، مروراً بتنامي ظاهرة الأحزاب السياسية ذات المرجعية المسيحية في المجتمعات الغربية، وانتهاءً بالمراجعات الجذرية للفكر الليبرالي، تحاشياً للآثار السلبية الناشئة عن تطرف التوجهات الفردية على حساب المصالح المجتمعية، كما برزت ظاهرة الإحياء الإسلامي في عددٍ من المجتمعات المسلمة، وتركت هذه الظاهرة آثاراً واضحة على واقع تلك المجتمعات في جوانب سياسية وتشريعية واجتماعية عديدة.

وخلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين والأولى من القرن الحادي والعشرين كانت الطفرة الأهمّ في ارتباط الأبعاد الدينية والحضارية بالظاهرة السياسية، حيث شهد العقد الأخير من القرن العشرين اهتماماً بالغاً بالأبعاد الحضارية للظاهرة السياسية فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وظهرت مقولات صراع الحضارات ونهاية التاريخ. ثم بلغ الاهتمام الغربي بالأبعاد الدينية للظاهرة السياسية مداه على أثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والتي مثلت أساساً جديداً لفهم وتحليل العلاقة بين الدين والسياسة، ودشنت اعتماد فواعل جديدة على المستويين الفكري والتطبيقي في العلاقات الدولية. وعلى هذا الأساس تنامت الدراسات التي تتناول العلاقة بين الظاهرتين الدينية والسياسية، كما تطورت كذلك الدراسات المقارنة التي تحلل أثر الأبعاد الدينية في الظاهرة السياسية بين الفكرين الغربي والإسلامي.

وقد قرّر عددٌ من المفكرين أنّ المقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي لا تمثّل مقارنةً بين فكر إنسانيّ عالميّ وبين منظورٍ خاص بالمسلمين، وإنما هي مقارنة بين خصوصيتين ثقافيتين تتنازعان صفة العالمية، تمثل أولاهما رؤى ومصالح الغرب الذي يتفانى في فرض نموذج عولمته بوسائل عديدة، وتمثل الأخرى الفكر الاسلامي كرسالةٍ عالمية في وجهتها وغاياتها، ولكلا النموذجين أسسه ووسائله وأهدافه التي يتميز بها عن الآخر، ومن خلال المقارنة يظهر تمايز النموذجين بشكلٍ واضح في لحظات السموّ الحضاري لكليهما. غير أنّ التحيز المعرفي للفكر الغربي يصرّ على إجراء المقارنة بين النموذجين في لحظةٍ تاريخية معينة، ليدلل بذلك على سموّ نموذجه الفكري ورجعية الفكر الإسلامي، بينما تنعكس النتائج تماماً حال إجراء تلك المقارنة خلال لحظات السموّ الحضاري للفكر الإسلامي. ولهذا كان من العدالة ومن الإنصاف العلمي والمنهجي أن يتم إجراء المقارنة بين النموذجين إما من خلال نموذجيهما المعرفي النظري، أو عبر المقارنة بين ممارسات كل منهما في لحظات سموه الحضاري.

وعلى هذا الأساس كانت هذه الدراسة المقارنة التي تسعى إلى إبراز بعض جوانب الاتفاق والتباين بين الفكرين الغربي والإسلامي بشأن إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق ، والتي لجأ فيها الباحث إلى اقتراب الواقعية، وذلك لأن الرؤية المثالية تركّز على الجوانب المضيئة من المنظومات الفكرية، مما يقارب في السموّ الفكري بين كافة الرؤى والفلسفات –على اختلافها وتنوعها–، إذ تتضمن كلّ فلسفة جانباً متميزاً من القيم والأخلاق، ليظهر تمايز الأمم في مدى عمق وتجذّر تلك الجوانب القيمية والأخلاقية في الواقع العملي للمجتمعات. وهذا ما تبرزه الرؤية الواقعية بشكل واضح، حيث تركز على وصف الواقع، وعلى تحليل العلاقات القائمة بين جوانبه المختلفة، بعيداً عن الانشغال بإصدار الأحكام القيمية على الواقع، أو الإغراق في توجيه الوصايا والنصائح المثالية للقائمين على المجتمع بغرض تقويمه، إذ يمثل التوصيف الواقعي للظاهرة السياسية–في نظر رواد الواقعية– الأساس الضروري للمعالجة الحقيقية لمشكلات تلك المجتمعات. وقد يكتفى بعض رواد الواقعية بهذا التمهيد الوصفي الأساسي، وقد يكمل بعضهم الآخر رسالته تجاه مجتمعه برسم معالم التحول العمليّ إلى النموذج المنشود –أو على الأقل الأنسب لتلك المرحلة–.

وإلى جانب اعتماد الواقعية مدخلاً أساسياً للدراسة؛ كان اختيار الباحث لابن خلدون ومكيافيلي تعبيراً مناسباً عن عموم الفكرين الإسلامي والغربي على الترتيب، حيث يمثل كلاهما نموذجاً للمفكر الواقعي الذي جمع بين الفكر العميق والخبرة العملية من جانب، وعاصر كلاهما فترة انهيارٍ حضاري لأمته، وحرص كلّ منهما على معالجة الأزمة المجتمعية لعصره من جانب آخر، كما حظي كلاهما بقبولٍ وافر في مجتمعه، واعتبر مجتمعاهما كل مفكر منهما تعبيراً صادقاً عن فكر أمته، كما كانت فلسفته محاولةً نموذجية لعلاج الأزمة الحضارية لمجتمعه، على الأقل في تلك اللحظة التاريخية التي عاصرها كلا المفكرين.

ونظراً لتقارب المنهجية العلمية وطبيعة التحليل الواقعي للظاهرة السياسية فقد أبرزت الدراسة مدى التوافق الواسع بين رؤيتي ابن خلدون ومكيافيلي في محورية دور القوة في الظاهرة السياسية، بدءاً من الوصول إلى السلطة، ومروراً بالقدرة على استثمار القوة لتحقيق استقرار المجتمع وحمايته من الأخطار الداخلية والخارجية، وانتهاءً بانهيار تلك السلطة مع تقلص أسس قوتها، ونجاح قوة جديدة في الوصول إلى السلطة. وقد أثارت هذه التوافقات تعجّب بعض المفكرين، "فنحن أمام مفكريْن ينتميان إلى حضارتين متباينتين –وأحياناً متعاكستين بقوة–، وما من مشيرٍ (مؤشّر) يسمح بالتفكير أنّ أحدهما أثّر في الآخر، ومع ذلك يتوصلان –معظم الأحيان– إلى استنتاجات متماثلة" [١]. ورغم تعدّد الموافقات بينهما فقد أظهرت الدراسة وجود عديد من التباينات الفلسفية بين ابن خلدون ومكيافيلي تجاه الجوانب القيمية والأخلاقية، ومدى وكيفية تأثيرها في الظاهرة السياسية، ولهذا ركزت الدراسة على إبراز العناصر المعرفية والحضارية التي أدت إلى تباين الفلسفة السياسية للنموذجين تجاه الأبعاد الأخلاقية.

وتمثل هذه الدراسات الحضارية المقارنة أساساً لإعادة اكتشاف الذات والآخر، وتمهيداً ضرورياً لاستعادة ثقة مجتمعنا بنفسه، ليتمكن من تحقيق نهضته واستئناف مسيرته الحضارية، إذ يمثل التلاقح الثقافي والحضاري أحد أهم معالم الفكر الإنساني. حيث يتمكن رواد الأمم من استيعاب الرؤى والفلسفات الأخرى، وهضم أهم جوانب تلك الإبداعات ضمن النموذج الحضاري لأممهم، وهو ما دعا إليه بعض المفكرين من خلال السعي إلى تأسيس علم "الاستغراب"، والذي "يهدف إلى فكّ عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربيّ، بتحويله من ذاتٍ دارس إلى موضوعٍ مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا، بتحويله من موضوعٍ مدروسٍ إلى ذاتٍ دارس" [٢].

وقد أبرزت هذه الدراسة أثر النماذج المعرفية والأسس الحضارية لنموذجي الدراسة في توجيه رؤية كل منهما نحو معالجة الأزمات المجتمعية، وظهر ذلك بوضوح في مسألة العلاقة بين السياسة وبين القيم الأخلاقية، وذلك كنتيجةٍ أساسية لترتيب منظومة الأولويات الفكرية والواقعية بين نموذجي الدراسة. فقد تعرض كلاهما لصدمةٍ شخصية قاسية، أثارت انتباهه كلياً إلى أزمة مجتمعه، والتمس كلّ منهما –بحسب

---

(١) عبد الله العروي، خليل أحمد خليل (ترجمة)، **ابن خلدون وماكيافللي** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠م)، ص ص ٥–٩.

(٢) د. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١م)، ص ٢٩.

منظومته الفكرية- علاجاً لتلك الأزمة العميقة. وكان عنصر "الدين" أحد أهم أسس تباين فلسفتي النموذجين، فقد رأى ابن خلدون أنّ أزمة أمته تكمن في انحراف المجتمع -ولا سيما النخبة الحاكمة- عن المنهج الإلهي، فقرر -من خلال التحليل الواقعي ورؤيته التاريخية- أن جوهر المعالجة يتمثل في رأب الصدع وتقليص الفارق بين الواقع الكائن وبين النموذج الذي ينبغي أن يكون، فرأى أنّ القيم الإسلامية هي طوق النجاة وهي الرافعة الأساسية لأية نهضة في هذه المجتمعات، وذلك لأن فلسفة الإسلام لا تدور حول ماهية النموذج المثالي، وإنما حول كيفية فهم وتطبيق ما دعت إليه الشريعة، والذي يجسّد النموذج المثالي الذي يحقق للأمة خيري الدنيا والآخرة -كما مضى على ذلك جزءٌ من تاريخها-. ولهذا أراد ابن خلدون أن يلفت الأنظار إلى ضرورة الإعداد الجديد والمتميز لرواد هذه المجتمعات -من خلال "العبر" وقوانين الاجتماع-، لتستعيد الأمة مرجعية الدين الشاملة كأساس لكافة منظومات المجتمع، ولتنشأ نخبتها الجديدة على عمق الفهم والتحليل كضرورة للتعامل مع المستجدات الحضارية المختلفة.

بينما رأى مكيافيلي أنّ جوهر أزمة مجتمعه يكمن في طبيعة النموذج المعرفي المرتبط بالعصور الوسطى، والذي رآه عاجزاً عن استيعاب وإجابة كثيرٍ من أسئلة الواقع الجديد للمجتمع في عصر النهضة، فأيقن بعدم إمكانية الجمع بين ذلك النموذج وبين التحليل الواقعي للظاهرة السياسية، فكان لجوؤه إلى التاريخ سعياً إلى إعادة إحياء النموذج التاريخي الذي تحققت في ظله أمجاد الماضي، ومن ثم كانت محورية النموذج الروماني في فلسفته النهضوية. وعلى أساس ذلك صدع مكيافيلي بما رآه حقاً في وقتٍ لم تزل فيه هيمنة السلطة الروحية واضحة، وصرّح مبكراً جداً -وفي شجاعةٍ نادرة- بضرورة خضوع الدين لأولويات الحركة السياسية ومقتضياتها الواقعية، مقرراً أن هذه الرؤية لا تنتقص من أهمية الدين كأساسٍ ضروري للاستقرار المجتمعي، وإنما تعيد منظومة مجتمعه إلى ذلك المسار الحضاري الذي حققت في ظله نهضتها التاريخية، ومن ثم فلا مخرج من الأزمة الراهنة لمجتمعه إلا عبر تكرار ذلك النموذج.

وعلى هذا الأساس الفكري تباينت رؤى وفلسفات النموذجين حول طبيعة العلاقة بين السياسة والأخلاق، وذلك بحسب المنظور الحضاري والنهضوي لكليهما. وهذا التفسير هو ما يبرر ثبات وإصرار ابن خلدون على نموذجه المعرفي الذي يُخضِع الظاهرة السياسية -بكافة أبعادها- للقيم الدينية، بينما اضطر مكيافيلي إلى محاولة الخروج عن النموذج المعرفي للعصور الوسطى، من خلال رفض هيمنة الفكر الكنسي على الظاهرة السياسية، وسعى إلى نهضة مجتمعه عبر إحياء نموذج أمجاده الروماني، والذي طالما استخدم حكامه وساسته القيم الدينية لخدمة أهداف وغايات السياسة، سعياً إلى تحقيق المصالح العليا للمجتمع. وبهذا كان ابتعاد مكيافيلي عن القيم الدينية تحرراً وانطلاقاً نحو نهضة أمته، بينما نظر ابن خلدون إلى القيم الدينية باعتبارها المخرج الأساسي لأمته من أزمتها السياسية العميقة والمتجذرة. ولئن مضى كلاهما دون أن يرى تطبيقاً واقعياً لرؤيته، فقد بقيت آثار تلك الرؤى -رغم تباينها- تضيء طريق النهضة في كلا المجتمعين.

الإطار النظري للدراسة

درج كثيرٌ من الباحثين على تصنيف الفكر السياسي –بصورةٍ إجمالية– إلى تيارين عريضين، "أولهما: الاتجاه المثالي، والذي يرى مشكلة المجتمع هي في جوهرها مشكلةٌ معنوية، ولهذا يسعى رواده إلى مواجهة الأوضاع القائمة وفقاً لنموذجٍ مثالي أخلاقي لا وجود له إلا في أذهانهم، فيعملون على تقديم وصفةٍ علاجية معنوية للمعالجة Prescription، وتتجسّد تلك الوصفة في مفاهيم تعتمد بالدرجة الأولى على المنطق، وبالدرجة الثانية على الحقائق القائمة، وتستهدف التعليم والتوجيه لتعديل سلوك الأفراد بما يتوافق مع النموذج المثالي للمفكر، والتيار الآخر: الاتجاه الواقعي، والذي يرتكز على توصيف الواقع والأوضاع القائمة Description، فالمشكلة الأساسية –بحسب هذه الرؤية– هي تحليل حقائق الواقع السياسي، حتى يمكن تقسيمها وترتيبها ومن ثمّ معالجتها، وبالتالي فإنّ الأفكار السياسية إما أن تكون مثاليةً تتمحور حول ما يجب/ ينبغي أن يكون عليه الحال (What ought to be)، وفقاً للمثاليات العليا في ذهن الفيلسوف أو المفكر، أو أن تكون واقعيةً، منطلقها التفاعلات والأحداث القائمة، ويتركز اهتمامها على ما هو كائنٌ بالفعل (What is)، وليس على ما ينبغي أن يكون" [١]. ولا يرتبط الاتجاه المثالي أو الواقعي بفلسفةٍ حضارية معينة، وإنما يرتبط بطبيعة المفكر من جانب، ومنهجية الرؤية والتحليل من جانب آخر، ولهذا تضمّنت الحضارات المختلفة نماذج فكرية وفلسفية عديدة تتبنى الرؤى المثالية والواقعية.

ويمثّل المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨–٧٣٢ هـ/ ١٣٣٢–١٤٠٦ م) والمفكر الإيطالي نيقولو مكيافيلي Niccolò Machiavelli (١٤٦٩–١٥٢٧ م) نموذجين من أهمّ نماذج الاتجاه الواقعي، كما يجسدان كذلك نموذجاً واضحاً لتشابه كثير من الأفكار رغم تباين السياقات. حيث اتسمت الشخصيتان بالتميز الفكري وبالطموح السياسي، وعاصرا فترة اضطراباتٍ سياسية متواصلة، كما سعى كلاهما بكلّ جهده إلى المشاركة في السلطة، وباءت جهودهما بالفشل، وانسحب كلّ منهما من الحياة العامة، ليبدأ مرحلةً متميزة من التأمّل الفكري، وصنّف كلّ منهما في فترة عزلته أحد أهمّ دراسات الفكر السياسي الإنساني، وتضمّن هذان المصنفان عدداً كبيراً من التوافقات الفكرية، رغم الصعوبة البالغة –وربما الاستحالة– في تأثر مكيافيلي بابن خلدون [٢] الذي كتب مقدمته قبل كتابة مكيافيلي للأمير بحوالي ١٣٦ عاماً [٣].

وتمحور جزءٌ كبير من الطرحين الخلدوني والمكيافيلي حول إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق، حيث قدم كلٌّ منهما –بمعزلٍ كامل عن الآخر– رؤيته لمواجهة هذه الإشكالية التاريخية. وقد توافقت رؤى النموذجين –إلى حدّ التطابق أحياناً– في تفسير كثيرٍ من جوانب الظاهرة السياسية، كما اتفقت رؤاهما حول أهمية الدين والأخلاق للمجتمع وللسلطة –رغم ما يشاع عن مكيافيلي بخلاف ذلك–، بينما تباينت تلك

---

(١) د. حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السابعة، ٢٠١٩)، ص ص ١٣–١٤ (بتصرف يسير).

(٢) عبد الله العروي، ابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ص ٥–٩.

(٣) أنهى ابن خلدون مقدمته كما ذكر في خاتمتها في منتصف ٧٧٩ هـ –أواخر ١٣٧٧م–، بينما كتب مكيافيلي "الأمير" عام ١٥١٣.

الرؤى بشأن الضوابط والقيود الأخلاقية للممارسات السياسية. وتثير هذه التوافقات وتلك التباينات فضولاً بحثياً، وذلك لتحديد العوامل التي أثمرت تلك التوافقات رغم تباين السياقات الحضارية والسياسية للنموذجين من جانب، وتحديد العوامل التي كانت سبباً في تباين بعض جوانب تلك الرؤى المتقاربة من جانبٍ آخر.

وعلى هذا الأساس تكتسب هذه الدراسة أهميتها ابتداءً من أهمية نموذجيها، إذ يمثل كلّ منهما أحد أهم معالم الفكر السياسي لحضارته، كما تميزت مصنفاتهما بعددٍ من السمات، كالإبداع، والقدرة على الكشف عن مستويات فكرية جديدة، والتنظير المنهجي، والقدرة على استخلاص قواعد ونظريات قابلة للتعميم، مما جعل رؤيتيهما ومصنفاتهما محلّ اهتمام الباحثين على اختلاف توجّهاتهم. وتزداد أهمية هذه الدراسة لتعلّقها بواحدة من أكثر مشكلات الفكر السياسي الحديث تعقيداً، وهي مسألة العلاقة بين واقع الممارسة السياسية من جهة، وبين القيم والأخلاق من جهة أخرى، وهو الأمر الذي يمثّل أهمية كبيرة في الواقع الإنساني الراهن، والذي يشهد –وخاصةً منذ مطلع الألفية الثالثة– تنامي الاهتمام الفلسفي بالجوانب الثقافية والدينية، وإدراك العلاقة التفاعلية بين الدين والعقل، ومكانته المركزية في التحليل، وذلك على خلاف ما افترضته فلسفات الحداثة من علاقات التنافر والتناقض بين الدين والعقل، مما جعل من الدين وعلاقته بالمجتمع في كافة أبعاده موضوعاً يحتلّ مكانةً خاصةً بين موضوعات العلوم الاجتماعية [١].

أولاً: المشكلة البحثية

حظي ابن خلدون ومكيافيلي باهتمامٍ علميّ واسع، ولم يقتصر ذلك الاهتمام على إطار حضارة كلّ منهما، بل امتدّ ليجعل من أفكارهما مادةً لما يصعب حصره من الدراسات العلمية على المستوى العالمي، وقد ذكر بعض المتخصصين أنه لم يحظ مفكرٌ ولا مؤرخ عربيّ من كثرة الذكر ومن ذيوع الصيت بما حظي به ابن خلدون [٢]، حيث كانت إبداعاته محوراً لكثيرٍ من الدراسات والمؤتمرات، وتواترت كلمات الإشادة والتعظيم بفكره في مصنفات كثيرٍ من الرواد المعاصرين [٣]، ولم يكن حظ مكيافيلي أقلّ من ابن خلدون، حيث تمثل رؤيته إحدى أهم معالم التطور في الرؤية الغربية للواقعية السياسية، كما وأنه المفكر الوحيد الذي أصبح اسمه شائعاً في الاستخدام –بغضّ النظر عن صواب ذلك أو خطئه– إشارةً إلى نوعٍ معين من

---

(١) د. حورية توفيق مجاهد، **الإسلام في أفريقيا، وواقع المسيحية والديانة التقليدية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٢)، ص ص ١٠-١١.

(٢) أبو خلدون ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧م)، ص ١.

(٣) من ذلك شهادة فيلسوف التاريخ المعاصر أرنولد توينبي: "إنّ المجال الذي اختاره ابن خلدون بجهوده العقلية يبدو أنه كان سابقاً فيه، فلم يطرقه أحدٌ من أسلافه، ولم يكن له منافسون من معاصريه، كما أنّ الشرارة التي أشعلها بهرت كلّ الذين جاءوا بعده فلم يستطيعوا تبينها ... وتعدّ مقدمته في فلسفة التاريخ بلا ريب أروع إنجازٍ من نوعه أبدعه عقلٌ في أيّ زمانٍ أو أيّ مكانٍ"، ويقول "جوتييه" مؤرخ المغرب الأشهر وفيلسوف تاريخه: "يمثل ابن خلدون والقديس أوغسطين أعظم عقليتين أنجبتهما أفريقيا الشمالية"، ورأى أوجست كونت أنه فطن إلى كثيرٍ من النظريات قبل مفكري الغرب الذين ارتبطت تلك النظريات بأسمائهم دونه، وللمزيد من ذلك:

د. محمود إسماعيل، **نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠)، ص ص ٣٦-٤١، و د. محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية: رؤية إسلامية** (دمشق: دار الفكر، ١٤٣١هـ -٢٠١٠م)، ص ١١٧.

السياسة التي توجّهها الاعتبارات البراجماتية المنفعية، وتستخدم فيها جميع الوسائل لتحقيق غاياتها [١]. ورغم هذا الاهتمام وتلك الحفاوة فقد أثارت أطروحات كليهما جدلاً كثيراً، وتباينت آراء الباحثين بشأنهم تبايناً واسعاً –كما سيظهر خلال استعراض الأدبيات والدراسات السابقة–.

وعلى الجانب الموضوعي: تمثل القيم الأخلاقية عنصراً أساسياً من عناصر النظام الاجتماعي ونموذجاً معيارياً لسلوك الأفراد، كما تتولى السلطة –على أساس تلك القيم– وضع القواعد المناسبة لتنظيم سلوك الجماعات وتصرفات الفرد تجاه الآخرين، فالسياسة شأنها شأن الأخلاق تستهدف إنشاء نمطٍ معين من العلاقات الإنسانية والحفاظ عليه. ولهذا تتداخل ظاهرتا الأخلاق والسياسة تداخلاً واضحاً رغم اختلاف طبيعة العلاقات التي يعالجها الإطار السياسي عن تلك التي يتناولها الإطار الأخلاقي [٢]، مما يستلزم وضع تصورٍ لتلك العلاقة، ولا يشير ذلك إلى مجرد تقييد السياسة بحزمة القيم الأخلاقية الشائعة كالوفاء والصدق والأمانة، بقدر ما يركّز على تحديد معالم العلاقة بين الهدف السياسي وبين الوسائل المفضية إليه، وإلى أيّ مدى يجب على الساسة الالتزام بالقيم الأخلاقية في اختيار أولويات أدواتهم.

وقد حسم الاتجاه المثالي موقفه من هذه الإشكالية مبكراً، وذلك لتركيز رواده على الجانب الأخلاقي المثالي، فذهب فلاسفته إلى قزامة الأخلاق على السياسة، والنظر إلى أنّ مهمة الدولة هي العمل على إنشاء المواطن الصالح في المجتمع الفاضل، ودور السياسة هو تنظيم استمرارية الممارسة الأخلاقية في المجتمع. ولهذا تبدأ القدوة الأخلاقية من الحكام –الملوك الحكماء– ليتأسّى بهم المجتمع، إذ لم يتبادر إلى ذهن هؤلاء وجود قانون للقضايا الخاصة إلى جانب قانون يخالفه لتنظيم القضايا العامة [٣].

وعلى الجانب الآخر: تباينت أطروحات مفكري الاتجاه الواقعي في مواجهة إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق تبايناً واسعاً، وذلك لتركيز رواد هذا الاتجاه على الحقائق والأحداث القائمة في المجتمع، مما أدى إلى تفاوت رؤاهم في تفكيك الإشكالية للتوفيق بين الإطارين السياسي والأخلاقي.

ثانياً: الدراسات السابقة

تتعدد الأدبيات التي تناولت أحد نموذجي الدراسة أو كليهما، ونظراً لكثرة هذه الأدبيات من جانب، وتنوع مجالاتها من جانب آخر، فيمكن تقسيمها تبعاً لطريقة التناول إلى دراسات خاصة بأحد النموذجين، وأخرى مقارنة، وفي جانب الدراسات الخاصة بأحد النموذجين يمكن التركيز على اتجاهات التناول وتصنيفات الباحثين، بينما يتم التركيز على محاور وأهداف المقابلة في الدراسات المقارنة، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الدراسات السابقة على النحو التالي:

---

(١) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، محمود سيد أحمد (ترجمة)، **تاريخ الفلسفة السياسية** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، الجزء الأول، ص ٤٣٠.

(٢) ريمون بولان، د. عادل العوا (ترجمة)، **الأخلاق والسياسة** (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م)، ص ص ١٩٤–١٩٥.

(٣) إمام عبد الفتاح إمام، **الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٣٧.

١) دراسات خاصة بأحد نموذجي الدراسة

تتناول هذه الدراسات أحد نموذجي الدراسة أو كليهما دون مقارنة، وتركّز على بعض الجوانب الفكرية التي تميز بها [١]، ونظراً لقوة وتشعّب الطرحين الخلدوني والمكيافيلي فقد تنوعت توجهات الباحثين في تصنيف رؤاهما. ويُعزَى ذلك إلى أسبابٍ عديدة، منها: تقاطع بعض أفكارهما مع بعض الأطروحات الأخرى، ومنها: الغموض في صياغة بعض الأفكار، مما أنتج بعض اللبس في الفهم والتوجيه، ومنها: إصرار بعض الباحثين على قراءة الأفكار برؤاهم الشخصية، وإخضاع تلك الأفكار لتصوراتهم المسبقة، فيحمّلون المقولات والأفكار تفسيراتٍ بعيدة –وربما غريبة– نتيجةً لتصميمهم الذهنيّ المسبق. ولهذا يمكن تصنيف اتجاهات الباحثين بشأن نموذجي الدراسة إلى نوعين، يتعلق أولهما باتجاهات الباحثين في تصنيف ابن خلدون، ويتعلق الآخر باتجاهات الباحثين في تصنيف مكيافيلي، وذلك على النحو التالي:

أ) الدراسات الخاصة بابن خلدون

ينقل الجابري وصف أحدهم تراث كارل ماركس بقوله: "لقد قال ماركس أشياء كثيرة، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرّر به أيّ فكرة، فهذا التراث كالكتاب المقدس، حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضالته". ثم يؤكّد الجابري أنّ هذا الوصف كما يصدق على تراث ماركس فإنه يصدق كذلك على مقدمة ابن خلدون، فيقول: "فليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في "المقدمة" ما يرضيه أو يسخطه، بل إنّ المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كلّ أولئك يستطيعون أن يجدوا في "المقدمة" ما به يبرّرون أيّ نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون" [٢]. ونظراً لمحورية البعد الحضاري لأفكار ابن خلدون في هذه الدراسة، فقد حرص الباحث على تركيز هذا الاستقراء على رؤى الباحثين تجاه انتمائه الديني –بأبعاده الحضارية– [٣]، وفي هذا الإطار تتسع دائرة الخلاف بين الباحثين، فيما يمكن تصنيفه إلى اتجاهين:

– الاتجاه الأول: يرى رواد هذا الاتجاه في ابن خلدون مفكراً فذاً، ورائداً للفلسفة التي لا تعتمد الرؤية الدينية، فيراه البعض رائداً من رواد الحداثة، ويرى آخرون في أفكاره تأصيلاً للفكر القومي الشعوبي، ويتجاوز فريق ثالث فيجعل منه رائداً من رواد الفكر المادي الوضعي –ولا سيما حسب الرؤية الماركسية–، وتتعدّد الدراسات التي تتبنى هذه الرؤى، ومن أهمها: دراسة الجابري، ودراسة د. سالم حمّيش، ودراسة د.

---

(١) تتعدد الدراسات التي تناولت نموذجي الدراسة ضمن سلسلة رواد الفكر السياسي دون مقارنة بينهما، ومن أهم هذا الدراسات:
د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، و د. محمد وقيع الله أحمد، **مرجع سابق**.

(٢) د. محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، ١٩٩٤)، ص ٨.

(٣) للمزيد حول اتجاهات ومداخل الباحثين –السياسية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية– في التعامل مع تراث ابن خلدون:
د. نادية محمود مصطفى، "أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة عشرة، العدد الواحد والخمسون، شتاء ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص ١٣٠.

محمد الهادي بن الطاهر المطوي، ودراسة مهدي عامل [١]، حيث ينظر الجابري إلى ابن خلدون كمفكرٍ شعوبيّ عروبي قومي –استناداً إلى "نظرية العصبية"–، بينما يتجه د. محمد الهادي إلى تصنيف ابن خلدون كمفكرٍ عقلاني يتسم فكره بالأصالة والتجديد والحداثة، بل يعتبره الأب الروحي للحداثة العربية والإسلامية، حيث رأى في السوق محركاً أساسياً للاقتصاد قبل أن تعرف أوروبا ذلك بخمسة قرون، بينما تتسم دراستا مهدي عامل ود. سالم حمّيش بالتشدّد في مادية الفكر الخلدوني، واعتبار أفكاره أساساً للرؤية الاشتراكية –بل الماركسية–، ويستدلون على ذلك برؤيته العلمية لجوهر السببية في فلسفة التاريخ، وإبداعه لمفهوم تقسيم وتوزيع العمل، وملاحظاته لأثر النشاط الاقتصادي على الاجتماع السياسي.

– الاتجاه الآخر: يصنّف ابن خلدون كأحد أهم رواد الفكر الإسلامي في مجالات الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي، والذي انبثق إبداعه عن ثقافته الحضارية، وبغضّ النظر عن مدى اتفاق الباحثين أو اختلافهم حول آرائه، إلا أنهم يقررون أنه لم يخرج عن حدود الاجتهاد العلمي للإسلام. وتتعدد الدراسات التي تتبنى هذه الرؤية، لتمثل وجهة النظر الغالبة في النظر إلى التراث الخلدوني [٢].

ونظراً لقوة التجاذب بين الاتجاهين السابقين فقد ظهرت دراسات أخرى تركّز على انتماء رؤيته للفكر الإسلامي، وتفنّد أدلة الاتجاه الأول الذي حمّل أفكار ابن خلدون ما لا تحتمل. كما انتقدت هذه الدراسات رؤية الفكر الخلدوني من خلال الفلسفة اللاهوتية الضيقة، والتي تصنّف المعارف إلى دينيةٍ غيبية وأخرى علمية وضعية، مما دفع كثيراً من باحثي الاتجاه الأول إلى التعامل مع ابن خلدون كمفكرٍ علماني لا يعتمد الأسس الدينية، بينما كان ابن خلدون في تعامله مع الجوانب العلمية والمادية ملتزماً برؤيته الإسلامية الشاملة، كنبتةٍ طبيعية لمجتمعه وإفرازاً لثوابت المنهج والحضارة الإسلامية [٣].

ب) الدراسات الخاصة بمكيافيلي

لم يكن الجدل الفكري حول مكيافيلي أقلّ من الجدل حول ابن خلدون، ويكتفي الباحث في هذا الإطار بعرض أهم الآراء في تقييم الفكر المكيافيلي، والتي يمكن تصنيفها إلى اتجاهين:

---

(١) د. سالم حمّيش، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، و د. محمد الهادي بن الطاهر المطوي، **ابن خلدون والحداثة** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، و مهدي عامل، **في علمية الفكر الخلدوني** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، و د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**

(٢) د. علي عبد الواحد وافي، **عبقريات ابن خلدون** (جدة: عكاظ للنشر والتوزيع، ط الثانية، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤م)، و د. زينب الخضيري، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩م)، و د. محمد فاروق النبهاني، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، و د. محمد محمود ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون** (القاهرة: دار الهنا للطباعة، ١٩٨١ م)، ود. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني ...، **مرجع سابق**.
Yazid Isa Soraty, **Ibn Khaldun's Views on Man, Society, And Education** (Pennsylvania: PhD Thesis, university of pittsburgh, 1985).

(٣) د. عماد الدين خليل، **ابن خلدون إسلامياً** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، و د. عبد الحليم عويس، **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون** (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، العدد الخمسون، ١٤١٦ هـ)، و د. مصطفى الشكعة، **الأسس الاسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٣هـ– ١٩٩٢م).

– الاتجاه الأول: يعتبر مكيافيلي شخصيةً شريرة، وربما رأى فيه نموذجاً للشيطان الذي يعلّم الشرور، سواء في تبريره تغول السلطة على المجتمع على المستوى الداخلي، أم تبرير الغزو واحتلال الدول الأخرى على المستوى الخارجي، ويستند هذا الاتجاه إلى ما نادى به مكيافيلي نفسه من أنّ الغاية تبرر الوسيلة، ولهذا أصبحت المكيافيلية على مرّ العصور رمزاً للخداع والغدر والممارسات اللاأخلاقية. ونتيجةً لهذه الرؤية فقد منعت الكنيسة قراءة كتابه "الأمير"، وظلت كتبه ممنوعةً لفترةٍ طويلة، وإن تمكن كثيرٌ من المفكرين والزعماء بوسيلةٍ أو بأخرى من قراءتها.

– الاتجاه الآخر: يمثل هذا الاتجاه الرؤية الغالبة في تقييم الفلسفة المكيافيلية، حيث ركّزت دراسات هذا الاتجاه [١] على السياق الذي ألجأ مكيافيلي إلى هذه الرؤية، ولهذا يقيّمونه من خلال مفهوم "الضرورة" القومية، ومن ثمّ يعتبرونه مفكراً وطنياً قومياً من الطراز الأول، تفاعل مع الواقع وتأثر لتمزق أمته التي سبقتها إلى الوحدة والقوة أممٌ كانت أقلّ منها تقدماً، وتحمّس لإنشاء دولةٍ موحدةٍ وقويةٍ بأيّ ثمن، باعتبار ذلك أساساً ضرورياً لحماية جميع المصالح والفضائل. وقد اتجهت أكثر تلك الدراسات [٢] إلى عرض وجهتي النظر، مع ترجيح الرأي الذي يلتمس العذر لمكيافيلي فيما ذهب إليه.

٢) الدراسات المقارنة

حظيت أفكار ابن خلدون ومكيافيلي بعنايةٍ واضحة، وقارنت دراساتٌ عديدة بين أفكار كلّ منهما وبعض المفكرين القدامى أو المعاصرين، لإبراز جوانب التميز والإبداع في رؤى هذين النموذجين، كما تنبه عددٌ من الباحثين إلى تشابه الأفكار الخلدونية والمكيافيلية عبر المقارنة بينهما. وعلى هذا الأساس تنقسم هذه الدراسات المقارنة إلى نوعين، يتعلق أولهما بمقارنة أحد نموذجي الدراسة بمفكر آخر، بينما يتعلق الآخر بالمقارنة المباشرة بين نموذجي الدراسة في أحد أو بعض الجوانب، وذلك على النحو التالي:

أ) الدراسات المقارنة بين أحد نموذجي الدراسة وبعض المفكرين

قارنت بعض الدراسات بين أحد النموذجين وبعض المفكرين، بالتركيز على بعض جوانب التوافق في الرؤى التاريخية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، مع إبراز أهم جوانب الاختلاف الأخرى [٣].

---

(١) Nathan Tarcov, "Belief and Opinion in Machiavelli's Prince", **The Review of Politics**, No. 75, 2013.

(٢) ميشيل سينيلار، أسامة الحاج (ترجمة)، **الماكيافيلية، وداعي المصلحة العليا** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢م)، وانظر أيضاً:

Martyn de Bruyn, **Machiavelli And The Politics Of Virtu** (Indiana: PhD Thesis, Purdue University, Graduate School for originalityand quality 2003), Waldemar Hanasz, **Between Egoism And The Common Good: Niccolo Machiavelli's Model Of The Political Agent** (Ohio: PhD Thesis, Graduate College o f Bowling Green, 2000) and Zachary Witlin , **Necessity As Virtue In The Thought Of Machiavelli** (Boston: Tufts university, Student research briefing series, Department of political science , volume 1, issue 1, spring 2011).

(٣) حسين الهنداوي، "التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيغل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ١٥، شتاء ١٩٩٨، وانظر أيضاً:

Nurullah Ardiç, "Beyond 'Science as a Vocation': Civilisational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun", **Asian Journal of Social Science**, Vol. 36, No. 3/4, SPECIAL FOCUS: Ibn Khaldun(2008), Ali Çaksu, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", **Asian Journal of Social Science**, Vol. 36, No. 3/4, SPECIAL FOCUS: Ibn Khaldun(2008), =

ب) الدراسات المقارنة بين ابن خلدون ومكيافيلي

تمثل الدراسات المقارنة بين ابن خلدون ومكيافيلي أهم الأدبيات السابقة وأقربها إلى هذه الدراسة، مما يستدعي بذل مزيد من الجهد للاستفادة من هذه الدراسات من جانب، وتحديد الإضافة التي ستقدمها هذه الدراسة الجديدة –مع وجود تلك الدراسات السابقة– من جانبٍ آخر. ونظراً لتعدد هذه الدراسات [١] فسوف يركز الباحث عرضه على أهم هذه الدراسات، وذلك على النحو التالي:

الدراسة الأولى: دراسة د. عبد الله العروي، بعنوان "ابن خلدون وماكيافللي"

تمثّل دراسة د. عبد الله العروي –بحسب رأي الباحث– أهمّ ما توصل إليه من أدبيات المقارنة بين ابن خلدون ومكيافيلي، وتبدأ ببيان أوجه التشابه بينهما في الجوانب الشخصية والظروف المجتمعية والطموح السياسي، وتستعرض مدى التقارب البالغ التي انتهى إليها كلّ منهما في كثيرٍ من الأفكار، ويظهر ذلك التقارب الفكري في عددٍ من القضايا، كمحورية دور الدين والأخلاق في المجتمعات –وإن تنوعت أساليب كل منهما في تحديد استثمار ذلك الدور–، ومفهوم احتكار السلطة للإكراه، وخطورة انغماس السلطة في النشاط الاقتصادي، ونظرية الدورات التاريخية –أو التطور الحلقي للدول–، وإن اختلفت تفاصيل الدورة عند كل منهما، ويعزو د. عبد الله العروي هذا التشابه –بصورة أساسية– إلى حضور المنطق الأرسطي في ذهن كلا المفكريْن.

ويمثل هذا "الكتيب" عنصراً أساسياً من عناصر الدراسة المقارنة التي يسعى الباحث إلى إتمامها، وعلى الرغم من محدودية حجمه –إذ يقع في حدود الصفحات الستين من القطع المتوسط–، إلا أنه ركز الضوء على بعض أهم جوانب المقارنة بين ابن خلدون ومكيافيلي، مما يتيح الفرصة للبناء على هذا الجهد العلمي باستقصاء باقي أهم جوانب المقارنة بين هذين المفكرين، سواء فيما يتعلق بالنشأة وظروف المجتمع وأثر الخبرات العملية، أم فيما يتعلق بتمايز التفاصيل في أفكار كل منهما، والأسباب الحضارية التي أفرزت ذلك التمايز رغم انتمائهما إلى المدرسة الواقعية، وغير ذلك مما لم تتعرض له تلك الدراسة.

الدراسة الثانية: دراسة جون ميللر، بعنوان "ابن خلدون ومكيافيلي: اختبار النماذج"

تلي دراسة العروي في الأهمية رسالة جون ميللر "ابن خلدون ومكيافيلي: اختبار النماذج"، والتي تستعمل مصطلح النموذج بمعنىً خاص يشير إلى النظام السياسي، والذي يشمل كافة الترتيبات السياسية

= Mi'raj Muhammad, "Ibn Khaldūn And Vico: A comparative study", **Islamic Studies**, Vol. 19, No. 3 (Autumn 1980) and Douglas Herthum Garrison, **Ibn Khaldun And The Modern Social Sciences: A Comparative Theoretical Inquiry Into Society, The State, And Revolution** (Master Thesis, University of Denver, Faculty of Josef Korbel School of International Studies, June 2012).

(١) عبد الله العروي، ابن خلدون ...، **مرجع سابق**، وانظر أيضاً:

Barbara Freyer Stowasser, **Religion and Political Development: Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli** (Washington: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 2011), John Kennedy, "Prophets armed: Muhammad Ibn Khaldun and Niccolo` Machiavelli", **Theology**, Vol. 114, No. (2), March 2011 and John Miller, **Ibn Khaldun and Machiavelli Examination of Paradigms** (Master Thesis, Kansas state University, 1983).

والاجتماعية لإدارة المجتمع، فيتضمن الممارسات السياسية وهياكل السلطة الرسمية والعرفية، والمعتقدات الواضحة والضمنية للمجتمع. ويرى جون ميللر أن ابن خلدون ومكيافيلي قد عاصرا فترة اضطرابٍ سياسي وفكري في مجتمعيهما، مما دفعهما إلى تقديم نموذج جديد للفكر والممارسة السياسية، ورغم واقعية كليهما إلا أن نموذج ابن خلدون يختلف عن نموذج مكيافيلي في عددٍ من الجوانب، ويعزو الباحث هذا إلى أنّ مفكري الإسلام تعاملوا مع الظاهرة السياسية كجزءٍ من الرؤية الإسلامية الشاملة، بينما اضطربت الفلسفة الأوروبية خلال تلك الفترة بين الجذور المسيحية والرومانية. وقد ظهر أثر ذلك في رؤية كليهما للفضائل، فبينما انصبّ اهتمام ابن خلدون على القيم وتبرير أهمية الأخلاق، ذهب مكيافيلي إلى رفض الأخلاق المسيحية، والمناداة بالفضيلة السياسية، والتي تتمحور حول المنفعة الوطنية والانصياع للسلطة.

الدراسة الثالثة: لباربارا فرير، بعنوان "الدين والتنمية السياسية: أفكار مقارنة عن ابن خلدون ومكيافيلي"

تستعرض الدراسة أهم المباديء والأفكار المشتركة والمختلفة في فكر ابن خلدون ومكيافيلي، وتركّز على عددٍ من هذه الجوانب المشتركة، فأولها: الدين، والذي يراه ابن خلدون أساساً لبناء الدولة وتوحيد وتقوية الجماعات في بيئةٍ تأبى التوحّد والاجتماع، كما يراه مكيافيلي سبباً أساسياً لسعادة المجتمع وأداةً ضرورية لحفظ الدولة، وثانيها: الرؤية الواقعية، حيث توافقت الرؤية الواقعية لكليهما في النظر إلى الإنسان والمجتمع، وثالثها: التاريخ، حيث يحتل التاريخ مكانة محورية في الرؤية السياسية لكلا النموذجين، ففي التاريخ قوة كامنة تمكّن من تحليل الحوادث واستخلاص أهمّ القوانين العامة للاجتماع البشري. ورغم هذا التشابه فإن المفكرين يختلفان حول أساس التماسك الاجتماعي في المجتمعات، حيث يعزوه ابن خلدون إلى مفهوم "العصبية"، باعتبارها القوة الخلاقة التي يرتكز عليها الاجتماع البشري أولاً ثم العمل السياسي ثانياً، ومن ثمّ فهي أساس الولاء والانتماء وتماسك الأفراد والانصياع للسلطة، بينما يعزو مكيافيلي منبع التماسك السياسي للمجتمع إلى مفهومه الخاص للفضيلة، وبحسب مستويات الفضيلة الفردية والجماعية يكون مدى التماسك الاجتماعي والسياسي في الدولة.

ويلاحظ من خلال الاستعراض السابق أهمية موضوع هذه الدراسة في استكمال دراسات الفكر السياسي المقارن بين ابن خلدون ومكيافيلي، ولا سيما في ظلّ تنامي الاهتمام برؤى هذين النموذجين، وقد استفاد الباحث من الأدبيات السابقة كنقطة انطلاقٍ أساسية لموضوعه، حيث تسهم تلك الخلفية في إثراء الدراسة، والتي تعالج بعداً جديداً في المقارنة بين رؤى ابن خلدون ومكيافيلي. حيث تتمحور الدراسة حول إشكالية العلاقة بين مجالي السياسة والأخلاق، ويتضمّن ذلك التركيز على أبعاد الممارسة السياسية من جانب، وتحديد أهم القيود الأخلاقية التي تحكم السلطة السياسية من جانب آخر، مع الحرص على الاستدلال التفصيلي لذلك من مصنفات ابن خلدون ومكيافيلي. كما تسعى إلى تحديد أسباب وعوامل هذا التوافق الفكري، وإبراز جوانب الاختلاف الفكري بينهما، مع الحرص على تحديد خلفيات تلك التباينات الفكرية، والتركيز على إبراز أثر النموذج المعرفي للحضارة التي ينتمي إليها كلّ منهما في توجيه رؤيته.

ثالثاً: تساؤلات الدراسة

تتناول هذه الدراسة إسهام ابن خلدون ومكيافيلي في مواجهة إشكالية علاقة السياسة بالأخلاق، حيث توافقت رؤاهما التحليلية للظاهرة السياسية في عددٍ من العناصر، من أهمها: اعتماد المنهجية العلمية والمنطق الأرسطي، وتشابه كثيرٍ من الظروف التي مرّ بها كلاهما، كامتزاج الفكر بالممارسة خلال فترة اضطرابٍ سياسي، واعتزال كليهما الحياة السياسية للتأمل والتصنيف. ورغم ذلك فقد اختلفت رؤاهما في رسم الحدود الأخلاقية للسياسة، ويُعزى ذلك لعددٍ من الأسباب، من أهمها اختلاف النموذج المعرفي للحضارة التي ينتمي إليها كل منهما، والذي ترك أثره على رؤية كلّ منهما للسلطة ولأبعاد الوظيفة السياسية، كما يعزى كذلك إلى اختلاف ظروف مجتمعيهما، فاضطرابات مجتمع ابن خلدون كانت نتيجةً لغروب شمس الحضارة الإسلامية، بينما كانت اضطرابات مجتمع مكيافيلي إيذاناً ببداية نهضة الحضارة الأوروبية.

وعلى هذا الأساس تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على السؤال المحوري التالي:

كيف أسهم ابن خلدون ومكيافيلي في معالجة إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق، وكيف انعكست آثار الانتماء الحضاري على رؤيتيهما رغم انتمائهما للاتجاه الواقعي؟

وعن هذا السؤال الأساسي ينبثق عددٌ من الأسئلة الفرعية، من أهمها:

أ) إلى أي مدى توافقت الرؤى الواقعية للسياسة لابن خلدون ومكيافيلي –رغم تباين سياق كلتيها–، وإلام يُعزى ذلك التوافق؟.

ب) كيف اختلفت معالجة ابن خلدون لإشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق عن معالجة مكيافيلي، وما هي العوامل التي أدت إلى ذلك؟.

ج) كيف انعكست آثار الانتماء الحضاري على رؤى ابن خلدون ومكيافيلي، سواء في علاقة السياسة بالأخلاق، أم في أبعاد النظرة الواقعية؟

د) لماذا يمثل ابن خلدون ومكيافيلي –كلٌّ في سياقه– نقلةً نوعية للاتجاه الواقعي؟.

هـ) لماذا اشتدّ الجدل الفكري بشأن الأطروحات الفكرية لابن خلدون ومكيافيلي، وما هي أهم المقولات الذائعة لهذين الرائدين، والتي تستلزم تفسيراً يزيل اللبس عما اشتُهر عنها، وما هي الأفكار التي حمّلها بعض الباحثين أبعاداً لا تتسق مع الأطر العامة لرؤى ابن خلدون ومكيافيلي؟.

و) كيف يمكن استثمار أفكار ابن خلدون ومكيافيلي في إثراء الفكر والممارسة السياسية الراهنة؟.

رابعاً: منهجية الدراسة

يستدعي مجال المعرفة من جهة، وطبيعة ومجال الدراسة من جهة أخرى اختيار الاقترابات العلمية الأنسب لتحقيق أهدافها، ولهذا تعتمد الدراسة على توظيف عددٍ من الاقترابات –أو الأدوات البحثية– لتحقيق غرضها البحثي، ذلك أن السلوك الإنساني ليس مجرد تجربة معملية يمكن حسابها بطريقة كمية، بل يرتبط

دائماً بذلك السياق الاجتماعي والإنساني للظاهرة، ومن ثم لا يجوز إغفال الواقع الإجتماعي، كالثقافات والبيئة الاجتماعية والقيم السائدة والمشكلات المجتمعية وغير ذلك، باعتباره نوعاً من المتغيرات التي تؤثر على الظاهرة أو النموذج محل الدراسة، وعلى هذا الأساس تستخدم الدراسة الاقترابات والأساليب التالية:

١) علم اجتماع المعرفة

يمثل علم اجتماع المعرفة أحد أهمّ مناهج البحث الكيفية، ويعنى بدراسة وتحليل كافة جوانب البيئة التي تحدث فيها الظاهرة أو نشأ في ظلها النموذج محل الدراسة، حيث يركز على دراسة الجوانب الاجتماعية والثقافية والفكرية والخبراتية التي تركت بصمتها على النموذج في جانبي الفكر والممارسة، كما يحدد نقاط التحول وأسباب التغيرات الجوهرية. "فالفرضية الرئيسية في علم اجتماع المعرفة هي أنّ هناك أنماطاً فكرية لا يمكن فهمها بصورةٍ كافية طالما ظلت أصولها ومنابعها الاجتماعية مجهولة أو غامضة، صحيح أنّ الفرد فقط هو القادر على التفكير، إذ لا يوجد كيان ميتافيزيقي –كعقل الجماعة– يتجاوز الأفراد ويفكر فيردد الأفراد أفكاره، ومع ذلك فإننا نخطيء إذا استنتجنا من هذا أنّ أصل الأفكار والمشاعر التي تحرّك الفرد موجودة داخله وحده، أو أنه قادر على شرح تلك الأفكار والمشاعر على أساس خبرته الخاصة، وكما أنه من الخطأ أن نحاول اشتقاق لغةٍ ما من ملاحظة فردٍ واحد، إذ لا يتحدث الفرد بلغةٍ خاصة به وحده، ولكن بلغة معاصريه وأسلافه، فكذلك من الخطأ تفسير رؤيةٍ كاملة للحياة اكتفاءً بمولدها داخل عقل الفرد، وعلى هذا الأساس يتحاشى علم اجتماع المعرفة عن قصد البدء بالفرد وأفكاره ثم الانتقال إلى القمم الفكرية التجريدية، وبدلاً من ذلك يسعى إلى تفهّم الفكر ضمن إطار بيئته المادية من خلال تحليل الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التي برز المفكر من خلالها، ذلك أنّ الفرد إنما يتحرك داخل إطار فكري معين، ولهذا يسعى إما إلى زيادة الأنماط الموروثة إتقاناً، أو استبدالها بأنماط أخرى، لكي يواجه التحديات التي تؤثر على المجتمع الذي ينتمي إليه" [١].

وتأسيساً على ذلك يركّز علم اجتماع المعرفة على العلاقة بين الخاص والعام، ويتناول تأثير الواقع بكافة جوانبه –الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية– على نماذج الدراسة، بدءاً من أخصّ الدوائر المحيطة بالإنسان كالأسرة، مروراً بالدوائر المجتمعية المتنوعة التي تحيط به كمدينته أو مجتمعه، وانتهاءً بأوسع الدوائر التي ينتمي إليها بصورة أو بأخرى، مع تحليل آثار ذلك التفاعل، وتحديد الآثار المتبادلة لعلاقة الخاص بالعام. وغالباً ما يتم تطبيق هذا المنهج من خلال "عملية تنسيبٍ مزدوجة، تعنى في مرحلتها الأولى بالتنسيب الاجتماعي للشخصيات، وذلك لتحديد أثر الأسرة ثم المحيط الاجتماعي في التكوين النفسي والفكري والوجداني للنموذج، بينما تعنى في المرحلة التالية بالتنسيب الفكري والثقافي، لتحديد أهمّ

---

(١) كارل مانهايم، د. محمد رجا الديريني (ترجمة)، **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة** (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، أكتوبر ١٩٨٠)، ص ص ٨٤–٨٥ (بتصرف)، وانظر كذلك: جورج غوروفيتش، د. خليل أحمد خليل (ترجمة)، **الأطر الاجتماعية للمعرفة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨)، ص ص ١٩–٢١.

المصادر التي أسهمت في تشكيل شخصية الدراسة، مع رسم خريطة تجمع العلاقات الشخصية بالتيارات الفكرية والسياسية في المجتمع" [١].

٢) اقتراب تحليل النصوص

تتمحور هذه الدراسة حول دراسة الفكر السياسي لابن خلدون ومكيافيلي وذلك من خلال قراءة نصوصهما الفكرية، ونظراً لتعدد مصنفات النموذجين فقد لجأ الباحث إلى منهجية –أو أداة– تحليل النصوص لدراسة أهم هذه المصنفات وأكثرها ارتباطاً بموضوع الدراسة، وذلك من خلال كتاب "المقدمة" لابن خلدون وكتاب "الأمير" لمكيافيلي، كما تستفيد الدراسة من بعض مصنفاتهما الأخرى ضمن التعريف بالنموذجين، وبيان الخلفية التاريخية والاجتماعية لنشأة إبداعهما الفكري. وقد سبق التنويه إلى أن رؤية رواد الاتجاه الواقعي تتضمن بعض الجوانب الأخلاقية، حيث أودع ابن خلدون بعض تلك الجوانب في كتابه "شفاء السائل وتهذيب المسائل"، كما أودعها مكيافيلي في كتابه الشهير "المطارحات".

وتظهر أهمية منهج تحليل النصوص من خلال بيان ما في تلك النصوص من أفكار وآراء، كما يبين في الوقت نفسه السياق الحضاري الذي عايشه المصنّف، والذي يُعدّ أحد الأسباب الأساسية لتسجيل تلك الأفكار والآراء. مما يحوج إلى أمرين أساسيين، أولهما: توسيع نطاق استخدام المنهج، ليتضمّن أهمّ مصنفات نموذجي الدراسة، والتي تكمل الأفكار الأساسية التي طرحها كل منهم في كتابه الأساسي الذي اشتهر به، والآخر: تعميق أسلوب التحليل، "فلا يكتفي الباحث بالقراءة المباشرة للنص، واستخراج ما يجود به النص للوهلة الأولى دون إعمال فكر في المعاني المستترة، بل يجهد الباحث عقله في استنتاج ما أراد الكاتب قوله وإن لم ينصّ عليه، وذلك من خلال القراءة المتأنية وغير المباشرة للنصّ محل الدراسة، وعبر معايشة السياق الاجتماعي والمعرفي لذلك النص، ليستلهم تلك الأفكار والمعاني التي تميّز بها، وليتمكن من نقل تلك المعاني والأفكار من سياقها التاريخي والاستفادة منها عبر تفعيلها في واقعه الحاضر" [٢].

٣) الأسلوب المقارن

يشير مفهوم المقارنة بشكلٍ عام إلى "الوقوف على أوجه الاختلاف والاتفاق بين النماذج أو الظواهر المختلفة، ورصد أهم الشروط أو الظروف التي تقف وراء ذلك الاختلاف أو الاتفاق" [٣]، ولهذا يعتبر أحد أهمّ أساليب الدراسات الاجتماعية عموماً والدراسات الفكرية على وجه الخصوص، حيث يركز على المقارنة بين جوانب الشبه والاختلاف لاكتشاف الظروف التي تصاحب ظاهرة اجتماعية معينة، أو تحديد المؤثرات التي كانت سبباً في تشابه أو تباين تلك النماذج. ويتميز المنهج المقارن بقدرته على تقديم تفسيراتٍ علمية

---

(١) د. إبراهيم البيومي غانم (تحرير)، **طارق البشري، القاضي المفكر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ص ٦٤–٦٥ (بتصرف).

(٢) أ. د. حامد عبد الله ربيع، د. سيف عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، الجزء الأول، ص ص ٣١–٤٩ (بتصرف).

(٣) د. عبد الغفار رشاد القصبي، **مناهج البحث في علم السياسة** (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧)، الجزء الأول، ص ٢٤١ (بتصرف يسير).

للظاهرة أو النموذج محل الدراسة، إذ تستند هذه التفسيرات إلى أدلة متكاملة تزيد المصداقية وتقلل من تأثير عوامل الصدفة والتحيزات الفردية، كما تسمح البحوث المقارنة بالاستعانة بالعوامل والجوانب الثقافية والاجتماعية في تفسير النتائج، مما يدعم قوة هذه التفسيرات ويزيد من مصداقيتها. حيث يتيح التحليل المقارن فرصة مناسبة للاهتمام بمتغيرات جديدة واستلهام فروض مبتكرة، مما يعزّز تطوير النظريات الأساسية في الاتجاه الصحيح، ليزداد تكامل واتساق النظريات العلمية، مما يمكّنها من استيعاب أكبر عددٍ ممكن من الظواهر الاجتماعية من خلال استخدام أقل عدد من المفاهيم، حيث تسهم المقارنة في توفير درجة من التعميم، من خلال التحقّق من النتائج والفروض في مجتمعات متنوعة ذات ثقافات مختلفة، علماً بأنّ هذا الأمر يتطلّب –إلى جانب مهارات الباحثين وخبرتهم– وجود نوع من الألفة بينهم وبين أفكار وواقع تلك المجتمعات، ليتمكنوا من تمييز المتغيرات المتباينة في المجتمعات المختلفة لتحييد آثارها [١].

وعلى الرغم من مميزات المنهج المقارن كأحد أهمّ بحوث الدراسات الوصفية، إلا أنه يواجه في التطبيق العملي عدداً من الصعوبات، من أهمها: صعوبة تحديد السبب من النتيجة –أو العلة من المعلول– ، خصوصاً إذا كان التلازم بينهما هو تلازمٌ قائم على الصدفة وليس تلازماً سببياً، كما وأنّ النتائج لا ترتبط غالباً بعاملٍ واحد، بل تكون حصيلة مجموعةٍ من العوامل المتداخلة والمتفاعلة، ومن جانب ثالث قد تحدث ظاهرةٌ لسبب ما في ظرف معين، وقد تتكرر نتيجةً لسببٍ آخر يختلف عن السبب الأول في ظرفٍ آخر، ومن جانب رابع لا يمكن في المنهج المقارن ضبط المتغيرات التي تؤثر على حالة الدراسة والتحكم بها –كما هو الحال في المنهج التجريبي–، لتداخل المتغيرات وتشابكها مع بعضها البعض، وبالتالي يصعب عزلها والسيطرة عليها، لذلك فإن المنهج المقارن لا يوصل إلى نفس دقة النتائج التي يمكن تحقيقها في حالة المنهج التجريبي، ومن جانب أخير: من الصعب فصل دراسة الظاهرة الإجتماعية بمعزل عن محيطها الاجتماعي، فالظاهرة ليست مجردة من الإرتباطات الإجتماعية والثقافية، وإغفال هذا الجانب قد يؤدي إلى نتائج غير صحيحة، ومن ثمّ وجب تكامل المناهج البحثية لتلافي القصور الجزئي في كلّ منها.

ومن الطبيعي أن يتسع نطاق هذا المنهج في هذه الدراسة باعتبارها إحدى الدراسات المقارنة، حيث يمتدّ مجاله في صلب الدراسة المتعلق بجوانب التوافقات والتباينات، ليتناول المنهج المقارن أهمّ جوانب التوافق بين رؤى ابن خلدون ومكيافيلي، والتي يرتبط غالبها بالنظرة الواقعية لظاهرة السلطة والممارسة السياسية، باعتبار ذلك محوراً أساسياً للاتجاه الواقعي، كما يدرس ذلك المنهج كذلك مدى تباين رؤى المفكرين في مواجهة إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق، ورسم الحدود الأخلاقية للممارسة السياسية، لتتركز جهود البحث والتحليل حول استقصاء العوامل التي كانت سبباً في تلك التوافقات، وتحديد الخلفيات التي أدت إلى تلك التباينات.

---

(١) د. مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، في: د. نادية مصطفى و د. سيف الدين عبد الفتاح، **دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢)، ص ص ٩٣–٩٤، و د. إسماعيل أحمد عمايرة، **المستشرقون والمناهج اللغوية** (عمان: دار حنين، طبعة ثانية، ١٩٩٢)، ص ص ٦٠–٦١.

خامساً: تقسيم الدراسة

يبرز تقسيم الدراسة كاستجابة للأسئلة البحثية التي تسعى الدراسة إلى الإجابة عليها، ولهذا قسم الباحث دراسته إلى أربعة فصول تسبقها مقدمة وتليها خاتمة، فخصص الفصل الأول للتأصيل النظري لأهم المفاهيم الجوهرية للدراسة، بينما جعل الفصل الثاني تمهيداً للتعرف إلى نموذجي الدراسة وتحديد أهم العوامل التي شكلت رؤية كل منهما، ودرس في الفصل الثالث جوانب التوافق بينهما في الرؤية الواقعية والمنهجية العلمية، ثم استعرض في الفصل الرابع والأخير معالم التباين بين فلسفتي النموذجين، وحلل أسباب ذلك التباين، وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: الإطار النظري والمفاهيمي

يمثّل هذا الفصل تأسيساً نظرياً للدراسة بشكلٍ عام، من خلال بلورة أهمّ الأطر المفاهيمية والعلائقية التي تعتمد عليها الدراسة، والتي تتمثل في ثلاثة مفاهيم، أولها: مفهوم الواقعية السياسية في الفكر السياسي، حيث تستعرض الدراسة نشأة وتطور الفكر الواقعي، وتبحث أبعاد وركائز اتجاه الواقعية السياسية، كما تتناول أهم الانتقادات الموجهة إلى الفكر الواقعي وردود رواد الواقعية على تلك الانتقادات، والمفهوم الثاني هو النموذج المعرفي، حيث تتناول الدراسة نشأة وتطور مفهوم النموذج المعرفي، وتبين دوره في التمايز الحضاري، كما تستعرض طبيعة النموذج المعرفي للفكرين الغربي والإسلامي، وترصد أهم التباينات والاختلافات بين هذين النموذجين، ويتناول هذا الفصل كذلك طبيعة العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النماذج المعرفية، ويركز على مكانة القيم والأخلاق بين النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي.

الفصل الثاني: مقومات التكوين المعرفي لابن خلدون ومكيافيلي

يستعرض هذا الفصل أهم المؤثرات السياسية والاجتماعية والثقافية والعملية التي أسهمت في تشكيل رؤية وفلسفة نموذجي الدراسة، حيث يبدأ بالسياق السياسي، فيستعرض السياق السياسي لعصري ابن خلدون ومكيافيلي، ويبحث دور ظروف العصر وأزمات المجتمع في تشكيل الرؤية الفكرية لكلا النموذجين، ثم يتناول أهمّ العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية التي دعمت البناء الفكري لابن خلدون ومكيافيلي، ويبحث تأثير تلك العوامل الاجتماعية والتربوية في بناء الرؤية الفكرية لهذين الفيلسوفين. ويختتم هذا الفصل بدراسة التجربة العملية للنموذجين، ويستعرض مجالات الخبرة السياسية لابن خلدون ومكيافيلي، ثم يبحث أثر الخبرة السياسية في إنضاج الرؤية الفكرية للنموذجين، ودورها في تشكيل وتوجيه فلسفتيهما.

الفصل الثالث: دور القوة في تفسير الظاهرة السياسية

يبحث هذا الفصل مدى صحة الفرضية الأساسية الأولى من الدراسة وهي انتماء ابن خلدون ومكيافيلي إلى الاتجاه الواقعي، والذي يعتبر القوة هي العنصر الأساسي لدراسة السياسة، كما يحلل خلفيات تشابه العديد من آرائهما المرتبطة بذلك التوجه، فيستعرض معالم التوافقات الفلسفية بين أطروحتي ابن خلدون ومكيافيلي والتي اعتمدت على الأسس المميزة للواقعية، من حيث المنهجية العلمية والاستدلالات المنطقية، واستخدام التاريخ أساساً للنظر إلى الواقع، واعتماد القوة أساساً لفهم وتحليل الظاهرة السياسية.

حيث يبدأ بتناول مفهوم القوة السياسية ومجالاتها، وذلك من خلال تحليل مفهوم القوة السياسية وبيان خصائصه المميزة، كما يستعرض نظريات نشأة الدولة، لفهم الأسس التي تنبني عليها نظرية القوة كأساس لنشأة وبناء الدولة من جانب، كما يحلل مدى استقرار هذه الرؤية في فلسفة ابن خلدون ومكيافيلي من جانب آخر، ويبين كيف نظر كلاهما إلى القوة كأساس ضروري للوصول إلى السلطة على المستوى الداخلي، وحماية وتأمين المجتمع على المستوى الخارجي. ويختتم الفصل بدراسة دور القوة في استمرار النظام وبقاء الدولة، وكيف يرتبط وجود وبقاء السلطة باستمرارية استدامتها للقوة، ويستعرض آثار اختلال القوى الذاتية ودورها في انهيار الدول.

الفصل الرابع: ضوابط القوة السياسية في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية

يمثل هذا الفصل صلب الدراسة ولباب هدفها، حيث يدرس صحة الفرضية الأساسية الثانية، والتي تشير إلى التباينات الجوهرية بين الأطروحتين الخلدونية والمكيافيلية في مدى اختلافهما حول حدود نظرية القوة، والأسباب التي وجّهت كلا منهما في أطروحته إلى مساقه المتميز، ويبدأ ذلك بتناول مفهوم ومجالات القوة السياسية، من خلال استعراض المشكلة السياسية في الفكر الإنساني، وأهمية مبدأ الشرعية كأساس لمعالجة تلك الإشكالية، ولذلك تبحث الدراسة أبعاد مبدأ الشرعية بين الفكرين السياسيين الغربي والإسلامي، وآثار ذلك في اختلاف أطروحتي ابن خلدون ومكيافيلي. ثم تتناول الضوابط الدينية للقوة السياسية، عبر استعراض أبعاد العلاقة بين الدين والسياسة في النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي، وكيف أدى ذلك إلى التباين الواضح لرؤى النموذجين تجاه طبيعة تلك العلاقة. ويختتم هذا الفصل بتحليل ضوابط القوة السياسية من خلال البعد الأخلاقي، وكيف تتباين العلاقة بين السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية باختلاف النموذج المعرفي للمفكر وللمجتمع، ويستعرض كيف كان ابن خلدون ومكيافيلي نموذجين صادقين للتعبير عن النماذج المعرفية لمجتمعيهما خلال المرحلة التاريخية لكليهما، وكيف وجّه النموذج المعرفي للمجتمع أطروحة كل منهما لعلاج الأزمة التاريخية التي عاصرها.

وختم الباحث دراسته باستعراض إجابات الدراسة على الأسئلة البحثية المقترحة، بدءاً من إبراز جوانب التوافقات المنهجية حول الرؤية الواقعية، ومنهجية دراسة وتحليل الظواهر السياسية، وبيان الأسباب التي أسست لهذه التوافقات، كما استعرض أوجه التباين في فلسفة النموذجين تجاه بعض جوانب الرؤية السياسية، وبين مدى ارتباط تلك التباينات بالنماذج المعرفية لمجتمعي النموذجين، مما كان سبباً أساسياً في اختلاف أطروحتيهما تجاه التفسير والمعالجة. وتركز الخاتمة في هذا الإطار على الإشكالية الأساسية للدراسة، وهي جدلية العلاقة بين السياسة والأخلاق كأحد أبرز جوانب اختلاف الفكرين الإسلامي والغربي، مما أظهر نموذجين متباينين للاتجاه الواقعي بشأن جدلية القوة والحق: "السياسة الأخلاقية" عند ابن خلدون و"الأخلاق السياسية" عند مكيافيلي، وتنتهي الخاتمة ببيان الدور المحوري للفلسفة السياسية في بناء الوعي وتحقيق نهضات المجتمعات.

الفصـل الأول

الإطار النظري والمفاهيمي

يمثل الحديث عن الاتجاه الواقعي طرحاً ذا أهمية كبيرة في ظلّ هيمنة ذلك التيار الفكري على السياسة والعلاقات الدولية منذ منتصف القرن العشرين، حيث ظلت الواقعية هدفاً لعديدٍ من الانتقادات الليبرالية التي انصبت على التصورات الواقعية للفوضي وقيمة الجوانب الأخلاقية في الظاهرة السياسية. ورغم انتهاء الحرب الباردة منذ ثلاثة عقود، ورغم اتساع مجال التنظير الليبرالي فقد استمرت هيمنة الاتجاه الواقعي، والذي استفاد من الفلسفات الحديثة ليشكّل تياراً قوياً على مستوى الفكر والممارسة، حيث يتمحور الاتجاه الواقعي حول تعظيم مفهوم "القوة"، والتي يراها رواده جوهر الظاهرة السياسية، ومن ثم يعتمدون عليها في تحليل وتفسير ظاهرة السلطة وتوجهاتها وسلوكياتها. ولا يعني ذلك منهجية القوة المجردة من كافة الضوابط، وإنما يعني تغليب الجانب العملي في الممارسة السياسية، بالسعي الدؤوب نحو تحقيق أولى المصالح الممكنة، في ضوء مراعاة منظومة الثقافة والقيم المتجذرة في العقل الجمعي للمجتمع، مع الرفض القاطع لكافة التهويمات الأيديولوجية واليوتوبيات المثالية التي لا يمكن تحقيقها.

وعلى هذا الأساس ترتبط واقعية المفكر بثقافة مجتمعه، وبمنظومة القيم والأخلاق التي يتميز بها عن المجتمعات الأخرى، ولهذا يلاحظ أنّ اتفاق رواد الواقعية فيما بينهم على أسسها ومنهجيتها لم يحل دون وجود تنوعٍ واضح بين أفكارهم وأطروحاتهم الفلسفية، وذلك لاختلاف الأسس الثقافية والفكرية، والتي ترتبط بالتراث الفكري وثوابت مجتمع المفكر ونظرته الكونية، كما تلعب الجوانب الشخصية والاجتماعية، وكذلك الواقع السياسي للمجتمع دوراً مهماً في تنوّع وتباين الفلسفات الواقعية للمفكرين والفلاسفة، ويظهر ذلك التنوع في أبعاد مفهوم القوة لديهم من جانب، وفي ضوابط استخدام القوة من جانب آخر، وفي مدى اختلاف دور القوة على الصعيد الخارجي عنه في الداخلي من جانبٍ ثالث.

ويمهّد هذا الفصل بالتأسيس النظري للدراسة، وذلك من خلال بلورة أطرها المفاهيمية الأساسية، حيث يبدأ بتناول مفهوم الواقعية في الفكر السياسي، ويتتبع تطوره التاريخي ويحدد أسسه الفلسفية المختلفة، ثم يستعرض مفهوم النماذج المعرفية في الفكرين الغربي والإسلامي وكيفية تشكلها، وجذور اختلافاتها الأساسية، وذلك لبيان دورها المحوري في توجيه رؤية المفكرين في كل مجتمع منهما وضبط نظرياتهم. كما يدرس أنماط العلاقة –نظرياً وعملياً– بين السياسة وبين منظومة القيم والأخلاق، ثم يختتم باستعراض أثر النموذج المعرفي في ضبط العلاقة بين السياسة والأخلاق. وعلى هذا الأساس ينقسم الفصل إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: الاتجاه الواقعي في الفكر السياسي.

المبحث الثاني: النموذج المعرفي، ودوره في التمايز الحضاري.

المبحث الثالث: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النماذج المعرفية.

المبحث الأول: الاتجاه الواقعي في الفكر السياسي

يمثل الاتجاه الواقعي أحد أقدم نماذج الفلسفة، كما ألقى ذلك الاتجاه بظلاله المميزة على عديدٍ من جوانب الفكر الإنساني كالسياسة والفنون والتربية، ومنذ نشأته وحتى الآن فقد استمرّ التنافس بين رواد الاتجاهين الواقعي والمثالي، وتبادلا اهتمام المفكرين والمتخصصين في فتراتٍ متتالية. حيث يتميز الفكر الواقعي بالتركيز على الأوضاع القائمة، مع السعي في تقليص الجوانب السلبية واستثمار الإيجابيات المتاحة لرعاية المصالح الممكنة، بينما يركّز المثاليون على تصوّرهم النموذجيّ الذي يسعون إلى تعميمه والالتزام به، سواء داخل المجتمع أم في العلاقات الخارجية مع المجتمعات الأخرى.

ويرتبط اختلاف الأهداف والوسائل بين الاتجاهين الواقعي والمثالي بالأسس الفلسفية التي ينبني عليها كلّ منهما، ومن أهمها: النظرة إلى الطبيعة البشرية، ثم الهدف من وجود السلطة السياسية في المجتمعات، حيث استقرت تلك الأسس كمحدداتٍ رئيسية لمبادئ ونظريات كلا الاتجاهين منذ نشأته. وفي هذا الإطار ارتكزت الواقعية على أسس علمية، تستند إلى رصد الحقائق القائمة، وبسبب نظرتهم السلبية تجاه الطبيعة البشرية يستهدف الواقعيون بالسلطة السياسية منع –أو على الأقلّ تقليص– الصراعات المجتمعية، ويعززون اتجاههم الفكري بالأدلة التاريخية التي تبرّر تلك التوجهات، كما تبرهن على خطر التوجهات المثالية للسلطة –ولا سيما في جانب العلاقات الخارجية–. ولا يعني هذا إهمال رواد الواقعية للمعايير الأخلاقية في السياسة، بقدر ما يشير إلى اختلاف أولويات البحث والتحليل والممارسة بحسب الرؤية الواقعية عنها في الرؤية المثالية، بل وربما خضوع المجال السياسي لمنظومةٍ أخلاقية تختلف عن أخلاقيات الأفراد.

وعلى هذا الأساس تميز الاتجاه الواقعي بعددٍ من المبادئ، من أهمّها: اعتقاد الواقعيين بوجود مجموعة من القوانين الموضوعية التي تحكم المجال السياسي، مما يوجب على العاملين في هذا المجال اعتمادها والعمل بمقتضاها، بغضّ النظر عن قناعات الساسة واتجاهاتهم الفكرية، ومحورية دور القوة في الظاهرة السياسية، وأهمية مفهوم المصلحة –ولا سيما على المستوى الدولي–. وقد كان لهذه المبادئ أثرها في تعزيز الاتجاه الواقعي خلال فترات إنجازه وازدهاره، كما كانت سبباً في إثارة الجدل وتوجيه الكثير من الانتقادات للاتجاه الواقعي ولا سيما خلال فترات إخفاقه، وقد اتجهت انتقادات المثاليين للاتجاه الواقعي تارةً إلى الأسس الفلسفية التي تنبني عليها الواقعية، وتطرقت تارةً أخرى إلى الجانب التطبيقي، وعجْز منظري الواقعية الحديثة عن التنبؤ أو التفسير لبعض الظواهر، مما يمثل خللا ينبغي على رواد الواقعية تداركه، كما اتجهت تارةً ثالثة إلى قصور الأبعاد الأخلاقية في الاتجاه الواقعي، ويتناول المبحث هذه الجوانب من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: نشأة وتطور الفكر الواقعي.

المطلب الثاني: أبعاد وركائز الواقعية السياسية.

المطلب الثالث: الانتقادات الموجهة إلى الفكر الواقعي.

المطلب الأول: نشأة وتطور الفكر الواقعي

رغم قدم الأصول الفكرية للاتجاه الواقعي في الفكر السياسي، فقد تجدّد الاهتمام بالواقعية في العصر الحديث، ولا سيما داخل إطار العلاقات الدولية، وتتضمن نشأة وتطور الفكر الواقعي تحديد نقطة البدء لهذا الاتجاه الفكري، ثم تتبع مسيرته وتجلياته خلال المراحل المختلفة، مع التركيز على واقعه الراهن، وإبراز دوره في إثراء الفكر السياسي المعاصر، وهو ما يمكن تناوله من خلال النقاط التالية:

أولاً: مقدمة عن الفكر الواقعي

ارتبط وجود الفلسفة [١] منذ القدم بوجود الإنسان، فكانت المستودع الذي وضع فيه خبراته وآراءه، إذ لا يستطيع الفكر الإنساني أن يستغني عن الفلسفة في محاولاته الدؤوبة للوصول إلى الحقيقة، ورغم قدم الحضارات الشرقية وعمق وشمول الأفكار الثابتة لروادها، فإنّ أغلب الباحثين ينسبون أصول الفلسفة إلى الحضارة اليونانية [٢]، زاعمين إبداع الفيلسوف اليوناني سقراط Socrates (٤٦٩ – ٣٩٩ ق. م.) للأصول المدونة للفلسفة الإنسانية، حيث وضع فلاسفة اليونان أساس الفكر الاجتماعي المنهجي، وطرحوا أسئلةً

---

[١] يتفق الباحثون على أنّ الأصل اللغوي لكلمة "الفلسفة" مشتق من المصطلح اليوناني Philosophy، والذي يتألف من مقطعين أولهما (Philo) ويعني الحب أو الميل والنزوع، والآخر (Sophia) المتحور عن كلمة (Sophos) بمعنى الحكمة أو المعرفة وطلب الحقيقة، فيكون المعنى الإجمالي لمصطلح الفلسفة هو حبّ الحكمة، حيث يشير إلى قدرة المتصف بها على الفهم والتحليل والاستنتاج والتركيب والتعميم والتأني في إصدار الأحكام حتى دراسة الظواهر، ويعتبر عالم الرياضيات اليوناني فيثاغورث (٥٨٢ – ٥٠٠ ق. م.) أول من وضع المعنى الحرفيّ للمصطلح، واستخدمه في البحث عن طبيعة الأشياء وحقيقة الموجودات ودراسة التجارب المختلفة، بينما كان سقراط أول من استعمل المصطلح بالمعنى الأخلاقي، بمعنى إيضاح الحقائق المتعلقة بالقيم والمبادئ المتعلقة بمعايير الصواب والخطأ، ليتسع معنى الفلسفة لاحقاً عند أرسطو ليشمل كافة المعارف العقلية: الميتافيزيقا/ ما وراء الطبيعة Metaphysics، ونظرية المعرفة Epistmology، والقيم Axiology، وتتضمّن منظومة القيم: المنطق Logic والأخلاق Ethics والجمال Beauty:

د. نعيم حبيب جعنيني، **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية** (عمان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٤)، ص ص ٢١–٢٩، و: د. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م / ١٤١٤هـ)، الجزء الثاني، ص ص ١٦٠–١٦٢.

[٢] يقول صاحب موسوعة "قصة الحضارة": "ترجع جذور الفكر السياسي إلى الحضارات الشرقية القديمة التي أسهمت بتراث فكري إنساني، كما تمثل حلقات مهمة في تطور الفكر الإنساني العالمي. فالفكر السياسي اليوناني لم ينشأ من فراغ، بل استفاد من التراكم المعرفي والفكري للحضارات الزاهرة خاصة الحضارة المصرية من منطلق التواصل الحضاري"، وهو ما أكدته موسوعة قصة الحضارة: "اعتاد مؤرخو الفلسفة أن يبدأوا قصتهم باليونان، وإن الهنود الذين يعتقدون أنهم مخترعو الفلسفة، والصينيين الذين يعتقدون أنهم بلغوا بها حدّ الكمال، إنّ هؤلاء وأولئك يسخرون من ضيق عقولنا وتعصّبنا، ولعلنا كلنا مخطئون في ظننا، لأننا نجد بين أقدم القطع المتناثرة – التي خلفها لنا المصريون الأقدمون– كتاباتٍ تمتّ بصلةٍ بعيدة إلى الفلسفة الأخلاقية، ولقد كانت حكمة المصريين مضرب المثل عند اليونان، الذين يعتقدون أنهم أطفال بالقياس إلى هذا الشعب القديم"، ويرى ديورانت في هذا وفاءً لديْن الحضارات الشرقية على الغرب، والتي منها استمدّت "أوروبا وأمريكا ثقافتهما على مدى القرون... وقصارى القول أنّ "الآريين" لم يشيّدوا صرح الحضارة، بل أخذوها عن بابل ومصر، وأنّ اليونان لم ينشئوا الحضارة إنشاءً، لأنّ ما ورثوه منها أكثر مما ابتدعوه، وكانوا الوارث المدلّل المتلاف لذخيرٍ من الفنّ والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين... فإذا درسنا الشرق الأدنى وعظّمنا شأنه فإنا بذلك نعترف بما علينا من دَيْنٍ لمن شادوا بحقٍّ صرح الحضارة الأوروبية والأمريكية، وهو دَينٌ كان يجب أن يؤدّى من زمن بعيد":

ول وايريل ديورانت، محمد بدران (ترجمة)، **قصة الحضارة: النهضة** (بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، د. ت.)، الجزء الثاني من المجلد الأول، رقم ٢، ص ص ٩–١٠، ١٤٩.

عديدةً شكّلت إجاباتهم عنها أساساً لعلومنا المعاصرة [١]، حيث انبثق عن هذه المسيرة التاريخية اتجاهان فلسفيان أساسيان [٢]:

١) الاتجاه المثالي Idealism

يردّ رواد هذا الاتجاه كلّ وجودٍ إلى العقل والفكر، بمعنى أنّ كلّ ما نراه من الأشياء في الواقع إنما هو نتاج أفكارنا نحن، فلا يعني وجود الأشياء شيئاً سوى إدراكنا لذلك، ولهذا يقرّرون أنّ الحقائق التي يمكن إدراكها من خلال العقول أكثر مما يمكن معرفته وإدراكه بالحواس. وترجع جذور هذه الرؤية إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون Plato (٤٢٩–٣٤٧ ق. م.)، والذي آمن بالثنائية، أي بوجود عالمين، أحدهما: حقيقيّ وهو عالم الأفكار العامة (عالم المثل)، والآخر: عالمنا الذي نعيش فيه (العالم الأرضي)، وعالمنا هذا هو مجرد ظلّ للعالم الحقيقي الذي يحتوي على الأفكار الأزلية والنهائية، والتي لا يمكننا الوصول إلى بعضها إلا بعقولنا وأرواحنا، وذلك من خلال الفكر والحدس والإلهام. ولهذا تتبنى المثالية على تقليص شأن ودور المادة –أي الجسد–، وتمجيد شأن ودور العقل والروح، ومن ثمّ يهدف المثاليون إلى السيطرة على الواقع بالفكر، إيماناً منهم بأن الأفكار أكمل من الأشياء الواقعية، وأنّ ما في الأذهان أعظم قيمةً من الأعيان [٣].

٢) الاتجاه الواقعي Realism

تعود أصول هذا الاتجاه –الذي يعتبر الواقع المحسوس منطلقاً للتفسير والتحليل– إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو Aristotle (٣٨٣–٣٢٢ ق. م.)، والذي أنزل الفكر الفلسفي من أفق الخيال إلى أرض الواقع، إذ اعتبر أنّ مصدر الحقائق هو ذلك العالم الحسّي الذي نعيش فيه، ورأى أنّ الأفكار والمعارف لا يمكن الوصول إليها عبر الحدس والإلهام، وإنما تُستقَى من خلال التجارب والخبرات العملية، لأنه يؤمن بوجودٍ حقيقي للعالم الذي نعيش فيه، وبأنّ للأشياء وجوداً مستقلاً عن إدراكاتنا، وباشتمال الواقع على جميع الحقائق التي يمكن اكتشافها من خلال التجارب والتحليل العلمي، ولهذا يهتمّ الواقعيون بالجوانب المادية، كما تحتل القيم التجريبية مكانةً عاليةً في سلم القيم، إذ تساعد على فهم قواعد الواقع والتوافق مع قوانين الطبيعة.

وقد اصطبغ الفكر السياسي للاتجاهين بتلك الأسس الفلسفية، ليظهر الفكر الواقعي مقابلاً للفكر المثالي كثنائيةٍ تاريخية، حيث يتمحور الفكر السياسي عموماً حول ثلاثة أسئلة محددة، أولها: ما هو النموذج المرغوب في تحقيقه؟، والثاني: ما هو الممكن إنجازه في ظلّ الأوضاع القائمة؟، والثالث: ما هي

---

[١] نعيم حبيب جعنيني، **مرجع سابق**، ص ص ١٧–١٨.

[٢] جوليان باجيني، أديب يوسف شيش (ترجمة)، **الفلسفة: موضوعات مفتاحية** (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ٢٠١٠)، ص ٦٨، وانظر أيضاً:

Michael Dummett, "Realism", **Synthese**, Vol. 52, No. 1, Realism, Part II (Jul., 1982), P. 55. And Pedro Alexis Tabensky, "Realistic Idealism: An Aristotelian Alternative to Machiavellian International Relations", **Theoria**, August 2007, Pp. 99-100.

[٣] أحمد فؤاد كامل، "دحض المثالية: دراسة تحليلية ونقدية لكل من المثالية والواقعية والمادية"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، العددان ٢&٣، ١٩٨٠، ص ص ١٤٥–١٥٠، والسيد محمد حسين الطباطبائي، عمار أبو رغيف (ترجمة)، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** (بغداد: المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، د. ت.)، المجلد الأول، ص ص ٩٣–٩٥.

أفضل الوسائل لتحقيق ذلك؟. وتمثل إجابة السؤالين الثاني والثالث محور التمايز بين الواقعية والمثالية، حيث تتجه المثالية إلى الإنجاز الفكري والتربوي –كأهمّ الأهداف المجتمعية–، والتي تمثّل أساساً ضرورياً لتقوية المجتمع وترقيته إلى النموذج المرغوب، ونظراً لسموّ الهدف فإنهم يتقيدون في سبيل تحقيقه بالمعايير الأخلاقية، بينما تركّز الواقعية على الممارسات العملية والمصالح –المادية والمعنوية– التي تحفظ كيان وأمن المجتمعات، مما قد يوهم بعدم تركيز رواد الواقعية على جانب الفضائل الأخلاقية [١].

ثانياً: التطور التاريخي للفكر الواقعي

تمثل الواقعية مصطلحاً واسعاً، يتضمّن عدداً من الرؤى التي ترتكز على مفاهيم القوة والمصلحة كمحاور أساسية للظاهرة السياسية [٢]، وتعود جذور هذا الاتجاه إلى التيار السوفسطائي الذي اعتبر القيم الأخلاقية مسألةً نسبية، ورأى أنّ الطبيعة لا تمنح الغلبة إلا للأقوياء [٣]، ويعزو أغلب الباحثين أقدم كتابات الواقعية إلى المؤرخ اليوناني ثيوسيديدس Thucidides (٤٦٠–٣٩٥ ق. م.)، ويجعلون من كتابه "تاريخ الحرب البلوبونيزية" History of the Peloponnesian War أساساً للواقعية [٤]. ورغم أهمية الكتاب إلا أنه لا يعدو أن يكون مصنفاً تاريخياً تضمّن بعض توجهات الواقعية [٥]، بينما تمثل أطروحة أرسطو أقدم ركائز الواقعية، حيث خالف أفلاطون في رؤيته المثالية، وسعى إلى وضع أسس متكاملة للرؤية الواقعية.

---

(١) Robert Keith Ward B.A., **Realism and idealism in the political thought of Reinhold Niebuhr** (Master Thesis, University of Windsor, Faculty of Graduate Studies, 1966), Pp. 20-21 and Dummett, **op. cit.**, P. 55.

(٢) يعبر البعض عن الواقعية كفلسفة أو كنظرية سياسية، إلا أنّ الأولى هو النظر إلى الواقعية كاتجاه فكري يركّز على الواقع:
Robert G. Gilpin, "The Richness of the Tradition of Political Realism", **International Organization**, Vol. 38, No. 2, Spring, 1984, P. 290.

(٣) د. جمال سلامة علي، "الواقعية السياسية في عالمٍ متغير"، **مجلة الشرق الأوسط**، العدد ٣٠، مارس ٢٠١٢، ص ٥٢٨.

(٤) كانت أثينا دولة اقتصادية تجارية تتميز بقدراتها العسكرية البحرية، بينما تميزت اسبرطة بقدراتها البرية، وفي عام ٤٣٤ ق. م. نشبت الحرب بين دولتي كورسيرا وكورينثة، واتسع نطاق الحرب مع تلبية أثينا لاستغاثة كورسيرا وانضمام اسبرطة إلى كورينثة، وفي هذا الصراع الذي أطلق عليه "الحرب البلوبونيزية" تمكنت اسبرطة من تدمير قوة أثينا، والتي اضطرت إلى عقد اتفاقية سلام مهينة مع اسبرطة:
د. أنور محمد فرج، **نظرية الواقعية في العلاقات الدولية: دراسة نقدية مقارنة في ضوء النظريات المعاصرة** (بغداد: مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٧)، ص ص ١٧٤–١٧٥، وانظر:
Caitlin Poling, **Power and Pretex: The Status of Justice in Thucydides, Statesmanship Theses**, Pp. 4-6, at:
http://ashbrook.org/programs/citizens/publications/theses/

(٥) بدلاً من استعراضه صراع أثينا واسبرطة كملحمة تاريخية، فقد عمّق ثيوسيديدس رؤيته بلفت الأنظار إلى الأسباب الخفية للحرب كدوافع ثابتة ودائمة للصراع، ولهذا عزا نشوب الحرب إلى حرص الدولتين على مصالحهما، وأبرز أولوية القوة على مقتضيات العدالة، فحينما سعى الأثينيون إلى ضمّ جزيرة "ميلوس" إلى امبراطوريتهم، لم يلجأ أي من الطرفين إلى الحجج الأخلاقية أو القانونية، وإنما تركز الحوار حول القوة، حيث قال ممثّل أثينا: "وفقاً للقانون الأساسي للآلهة التي نؤمن بها والرجال الذين نعرفهم، فإنهم يحكمون أينما أمكنهم ذلك، ولسنا أول مَن وضع هذا القانون أو طبّقه، بل وُجِد هذا القانون قبلنا، وسوف نتركه لمن يلحق بنا، وكلّ ما سنفعله هو استخدامه، ونحن موقنون بأنه لو امتلكتم –أنتم أو غيركم– ما نمتلكه من القوة، لتصرّفتم كما نتصرف، ولطبقتم نفس القانون":
د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٣–١٨٠، وانظر أيضاً:
Chris Brown, "Structural realism, classical realism and human nature", **International Relations**, vol. 23, No. 2, June, 2009, Pp. 261-263. And David Polansky, "Nietzsche on Thucydidean Realism", **The Review of Politics**, Volume 77, Issue 3, Summer 2015, Pp. 425-427.

وعلى جانبٍ آخر: يقرّر عددٌ من المفكرين سبق الحضارات الشرقية إلى وضع أسس الفكر السياسي، وينسب البعض أقدم الأطروحات المتكاملة للواقعية السياسية إلى الفكر الهندي القديم، فبعد وفاة أفلاطون وأرسطو صنّف الفيلسوف "كوتيليا" Kautilya (٣٥٠–٢٧٥ ق. م.) كتاباً يؤسّس لأهمّ ركائز الاتجاه الواقعي بعنوان "أرثاشاسترا" Arthashastra –بمعنى "علم السياسة"– [١]، يعالج من خلاله الأزمة السياسية لمجتمعه [٢]، وإلى جانب الشمول الذي يتميز به الفكر الشرقي تاريخياً [٣]، فقد تميزت فلسفة كوتيليا بوضوح الأبعاد الواقعية والوضعية من خلال عددٍ من السمات، من أهمها:

١) التركيز على الجوانب التطبيقية: لم يقدم كوتيليا فلسفة مثالية تعتمد –كما هو الغالب في أدبيات تلك الأزمنة– على الوعظ الأخلاقي، وإنما طرح أفكاراً ووسائل عملية لإنشاء وتقوية الدولة.

٢) التقرير المبكر جداً لنظريتي النشأة المصطنعة –لا الدينية– والعقد الاجتماعي للدولة: يرى كوتيليا أن الدولة صنيعة الأفراد، حيث تنازلوا طوعاً عن بعض أملاكهم للملك في سبيل تحقيق أهدافهم.

---

[١] يتكون مصطلح الأرثاشاسترا من جزأين: (shastra) بمعنى علم، أو كتيّب، أو رسالة تحقيق النجاح الدنيوي، و(Artha) بمعنى الثروة –أو الأرض التي يملكها الإنسان–، ولهذا ترجمه البعض باسم علم الإدارة الرشيدة للدولة، أو كتاب فنّ الحكم، أو علم الاقتصاد السياسي، ولعلّ أنسب المعاني –والتي فضّلها المصنف– هي "علم السياسة"، وقد اكتُشِف ذلك الكتاب ضمن كومةٍ من مخطوطات جريد النخل بجنوب الهند عام ١٩٠٤، وبعد أربع سنوات ترجم من لغة الجرانتا إلى السنسكريتية، ثم نشره مترجماً إلى الانجليزية عام ١٩١٥:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٤٢، وانظر أيضاً:

Kautilya's Arthashastra, Translated into English by R. Shamasastry (Bengalor: Government Press, 2915), Pp. 607-612, Sanjay Mishra Suman, "Ancient Wisdom for the Modern World: Revisiting Kautilya's Poltical, Economic and Social views", **International Journal of All Research Education and Scientific Methods (IJARESM)**, Volume 8, Issue 9, September-2020, Pp. 884-889, Krishna Kumar Saha, "Dependency among Kautilya's Three Major Ideas: Upaya, Sadgunya, and Prakrt", **British Journal of Arts and Humanities**, 2(2), 2020, Pp. 24-27, Cristiana Budac, Mandala of Power, in: **International Workshop on Ideologies, Values and Political Behaviors in Central and Eastern Europe** (România: Procedia- Social and Behavioral Sciences, 2020), P. 130.

[٢] عانت الهند في عصر كوتيليا من التمزق السياسي، حيث انقسمت إلى ستة عشر دويلة متصارعة، مما أتاح الفرصة للاسكندر الأكبر لاحتلال جزءٍ من غرب البلاد، وقد كان ذلك الواقع المأزوم أساساً لواقعية كوتيليا، حيث عزا ذلك التردي إلى افتقاد سلطة مركزية، وسعى إلى إقامة دولة قوية تطرد الغزاة، وشجّع تلميذه "شاندراجوبتا مورا" على الإطاحة بالأسرة الحاكمة، وأمدّه بالأفكار اللازمة لتحقيق الحلم، فنشأت "الامبراطورية الموريّة" التي جمعت دويلات الهند وحطمت قوات الاسكندر، وعمل كوتيليا مستشاراً لملكها وررئيساً لوزرائها:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٤٣، وانظر لمزيد من التفاصيل:

Pradeep Kumar Gautam, **Kautilya's Arthashastra: Contemporary Issues and Comparison** (New Delhi: Institute for Defence Studies and Analyses, IDSA Monograph Series No. 47 October 2015), Pp. 1-5, Sameer M. Deshkar, "Kautilya Arthashastra and its relevance to Urban Planning Studies", **India Journal**, 7 - 1, January - March 2010, Pp. 88-89

[٣] صنّف كوتيليا كتابه حوالي ٣٢٠ ق. م.، وضمّنه خمسة عشر كتاباً –أو فصلا–، تشتمل على (١٨٠) جزءاً، وتضمّ (٦٠٠) حكمة سلوكية، تناول من خلالها أهمّ الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والإدارية والقانونية والدبلوماسية والأمنية للدولة:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٣–٤٤.

Balbir S. Sihag, "Kautilya and Machiavelli on Justice, Prosperity and National Security", **Theoretical Economics Letters**, No. 7, 2017, Pp. 382-386, Suman, **op. cit.**, P. 884 and Pravin Chandrasekaran, **Kautilya: Politics, Ethics and Statecraft**, Pp. 10-11, at:
https://www.researchgate.net/publication/24116687

٣) الفصل بين السياسة وبين الدين والأخلاق: لم يناد كوتيليا بالحقّ الإلهي للملوك، ورغم ذلك فقد نظر إلى الحكم –لا الحاكم– نظرة تقديس، باعتبار السلطة أساساً لوجود المجتمع ذاته، فضلاً عن تحقيق أهدافه [١]. ونظراً لأهمية –بل ضرورة– السلطة للمجتمع فقد جعل منها هدفاً أساسياً يجب الحفاظ عليه، وفي سبيل إقامتها وحمايتها تسامح في ارتكاب أية مخالفات أخلاقية، ومن ذلك تخصيصه جزءاً كبيراً من كتابه لإنشاء وتشغيل الجواسيس على الجبهتين الداخلية والخارجية، كما تمادى إلى درجة نصح الامبراطور باستخدام الدين والخرافات لتعزيز السلطة، بل واستخدام النساء والبغايا –بوسائل عديدة– كإحدى آليات الصراع مع الخصوم والأعداء [٢]. ولعلّ هذا ما حدا ببعض المفكرين إلى وصفه بـ "مكيافيلي الهند"، حيث كان كلاهما قادراً على التمييز بوضوح بين أخلاق الدولة وتلك التي تحكم الأفراد، مما مكنهما من إزالة الحواجز بين المصالح والأخلاق [٣]، ولهذا اعتبر ماكس فيبر كتاب كوتيليا أحد أهمّ النصوص الكلاسيكية، والتي تقف على قدم المساواة مع أعمال ثيوسيديدس أو أرسطو أو مكيافيلي أو صن تسو [٤].

---

[١] تضمّنت فلسفة كوتيليا عدداً من النظريات والأفكار الجديدة والمتميزة، ويركز كثيرٌ من الباحثين في ذلك على نظريتين مهمتين:

الأولى: نظرية العناصر –أو الركائز– السبعة للدولة (Saptang)، حيث يقرر سيادة قانون الغابة –أو ما أسماه "قانون الأسماك" Mastya Nyaya– خلال حالة الطبيعة، ومع قيام العقد الاجتماعي تتأسس سيادة وقوة الدولة على سبعة عناصر: الملك، والوزير –أو مجلس الوزراء–، والشعب –أو السكان والإقليم–، والحصن، والمالية –أو الخزانة–، والجيش، والأصدقاء –أو الحلفاء–.

والأخرى: نظرية السياسية الخارجية –أو الدوائر الدبلوماسية– (الماندلا) (Rajamandala/ Mandala): وتستند النظرية إلى الإيمان بالطبيعة البشرية التنافسية والصراعية، مما يجعل من الدول الجار عدواً طبيعياً للبلاد، مما يدفعها إلى التحالف مع جيران الجار كحلفاء طبيعيين، وهكذن تتناقض كل دائرة من دوائر الجوار مع الأخرى، مقرراً أن العدو الذي لا يمكن مصالحته يجب تدميره –وبأية وسيلة–:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٤–٤٨، وانظر أيضاً:

Kautilya's Arthashastra, **op. cit.**, Pp. 362-369, Mahendra Prasad Singh, "Kautilya: Theory of State", in: Mahendra Prasad Singh, and Himanshu Roy, **Indian Political Thought** (Noida: Pearson, 2017), Pp. 5-14, Roger Boesche, "Kautilya's Arthasastra on War and Diplomacy in Ancient India", **The Journal of Military History**, Volume 67, Number 1, January 2003, Pp. 18-22, Aseem Prakash, **State and Statecraft in Kautilya's Arthasastra**, A paper presented at the Fall Semester Mini-Conference organized by the Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, Bloomington، December 199, Pp. 9-13, Mithun Howladar, "Political thoughts of Kautilya: An overview", **International Journal of Multidisciplinary Research and Development**, Volume 4; Issue 3; March 2017, Pp. 78-80, P. K. Gautam, **One Hundred Years of Kautilya's Arthasastra** (New Delhi: Institute for Defence Studies and Analyses, IDSA Monograph Series No. 20 July 2013), Pp. 88-90, Budac, **op. cit.**, 131-134 and Chandrasekaran, **op. cit.**, Pp. 12-13.

[٢] يقرر كوتيليا أهمية –بل ضرورة– إنشاء وتقوية الدولة، وفي سبيل تحقيق ذلك فإنّ كافة الوسائل مشروعة، والدين والأخلاق في خدمة الدولة، حيث تظهر وطنية الفرد –بحسب آرائه– في جديته في خدمة دولته، وللمزيد حول أساليبه غير الأخلاقية في السياسة والحرب:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٤٩، وانظر أيضاً:

Arthashastra, **op. cit.**, Pp. 22-36, 203-208, 301, 303, 336-341, 510,513, 541-581, Chandrasekaran, **op. cit.**, Pp. 5-6, Gautam, **op. cit.**, Pp. 23-36 and Prakash, **op. cit.**, Pp. 14-16.

[٣] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٢–٤٩.

وللمزيد حول المقارنة بين فلسفتي كوتيليا ومكيافيلي، وما تميزت به وصايا كوتيليا لامبراطوره عن نصائح مكيافيلي لأميره:

Stuart Gray, "Reexamining Kautilya and Machiavelli: Flexibility and the Problem of Legitimacy in Brahmanical and Secular Realism", **Political Theory**, 2014 ،Vol. 42(6) and Sihag, **op. cit.** and Chandrasekaran, **op. cit.**, Pp. 5-18.

[٤] ماكس فيبر، جورج كتورة (ترجمة)، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ٣٦٠. =

ثمّ مثّل رواد الفكر الروماني إضافةً واضحة للواقعية، ولفت بوليبيوس Polybius الأنظار إلى أهمية البناء المؤسسي للدولة كأحد عناصر القوة القومية، بينما دافع سينيكا Sinica عن طغيان الحاكم للحفاظ على استقرار بلاده، إذ رأى أنّ مشكلة السياسة لا تكمن في معرفة أفضل أنواع الحكومات، بقدر ما تكمن في قدرة الحاكم على تقليص فساد الشعب، ولهذا قرر أنّ السياسة –بيئة الفساد وللصراع– ليست مجالاً للرجل الفاضل، والذي يمكنه خدمة الإنسانية عبر الترويج لرؤاه المثالية وتنشئة بعض الأفراد عليها [١].

وخلال العصور الوسطى تبنى الفكر المسيحي نظرية ازدواج السلطتين، فقد قرر القديس أوجستين St. Augustine (٣٤٥ – ٤٣٠ م) أن التطور البشري ينشأ نتيجة الصراع بين الخير والشر، فالصراع الأول بين قابيل وهابيل يثبت وجود عداوة متأصلة بين مدينة الله السماوية ومدينة الإنسان الأرضية، حيث تسببت شهوة الإنسان للسلطة في حدوث كثيرٍ من الأزمات، مما يستلزم تدخل الكنيسة في مضمار السياسة لتأسيس "مدينة الله" City of God. واستمرت هذه الرؤية لأكثر من ثمانية قرون، حتى طرح توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥ – ١٢٧٤م) رؤيته للتوفيق بين المسيحية وبين التراثين اليوناني والروماني، وذلك لمنع التناقض بين ضرورة الإيمان المسيحي وبين ضرورات التقدم وتوسيع مجال العقل، كما أعاد التأكيد على خضوع الدولة للكنيسة –وإن كان لكلّ منهما مجال متميز– [٢].

وحينما خمدت جذوة الحضارة الأوروبية خلال العصور الوسطى واصل رواد الفكر الإسلامي مسيرة الاتجاه الواقعي، وبرزت أسماء عديدة كان لها إسهامها في دعم ذلك التوجّه، حيث قدم الماوردي رؤيته لمعالجة مشكلات العالم الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري –الحادي عشر الميلادي–، كما طرح الغزالي نموذجاً آخر لمعالجة مشكلات عصره، ثم كانت جهود ابن تيمية الفريدة، والتي تأثرت بظروف عصره وتعرض العالم الإسلامي لغزو التتار وللحملات الصليبية، إضافة إلى شخصيته الفذّة، حيث كان من القلائل الذين جمعوا بين العلم والعمل، ولهذا لا تزال اجتهاداته السياسية –ولا سيما في شروط الولايات– ملهمةً للمجدّدين حتى الآن. ثم كانت الإضافة الاستثنائية لابن خلدون خلال القرن الثامن الهجري، حيث قدم رؤيةً واقعيةً جديدة ومتميزة –وإن لم تخرج عن أطر الفكر الإسلامي–، وأرسى من خلالها الأسس الموضوعية للبحث في العلوم الإنسانية، فقد طرح رؤيته في صورة شبكة متكاملة من النظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتعلقة بالاجتماع البشري –الذي عبر عنه بمصطلح "العمران"–.

وتمثل مرحلة النهضة الأوروبية واحدةً من أهم مراحل التطور التاريخي للاتجاه الواقعي، ففي هذا الإطار برز دور اثنين من أعلام الواقعية: مكيافيلي وهوبز، حيث يُعدّ مكيافيلي قطباً من أقطاب الواقعية،

= وقد فهم كيسنجر من كلمات فيبر أن كتاب الأمير يعدّ كتاباً بريئاً ومسالماً بالنسبة لما دوّنه كوتيليا قبله بأكثر من ثمانية عشر قرناً: هنري كيسنجر، أشرف راضي (ترجمة)، **النظام العالمي** (القاهرة: كنوز للنشر والتوزيع، ٢٠١٥)، ص ١٦٣.

[١] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٤١–١٥٠.

[٢] Bettina Dahl Soendergaard, "The political realism of Augustine and Morgenthau: Issues of Man, God, and just war", **Alternatives (Turkish Journal of International Relations)**, Fall,2008, Pp. 4-5.

حتى إن بعضهم يقارن بعضهم بينه وبين أرسطو بقوله: "لقد وجد أرسطو العنصر الأول في علم السياسة، وهو استعمال منهج الملاحظة، وأوجد مكيافيلي العنصر الثاني، وهو المنهج الموضوعي المتجرد من الاهتمامات الخلقية"، فلم يتطرق مكيافيلي في كتاباته إلى أساس الحكم وشرعية السلطة والغايات التي تنشأ الدول لتحقيقها، وإنما تمحورت أفكاره حول كيفية سير الأمور ومنهجية تحريك عجلة السياسة في الواقع العملي. وخلال القرن السابع عشر –الذي أطلِق عليه قرن العباقرة والنبوغ– قدم الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز رؤيته التي لا تزال أساساً لكثير من الأفكار السياسية المعاصرة، حيث رسّخ الأساس الفلسفي للواقعية السياسية، فأسس أفكاره على منهجٍ علمي يقوم على فروض واضحة، كما اعتمد المنهج الامبريقي للوصول إلى المعرفة، ولذلك أنكر وجود أية فلسفة سياسية –أو علم سياسي– قبل عمله يستحق هذا الاسم، واعتبر نفسه مؤسس الفلسفة السياسية الحقيقية [١].

ثالثاً: الواقعية في العصر الحديث

هيمن الفكر المثالي على الساحة الفكرية للعلاقات الدولية منذ أواخر القرن التاسع عشر، ثم ازدهر على أثر الحرب العالمية الأولى، وعزا المثاليون قيام الحرب إلى عدم التفاهم بين الدول، مما حال دون قدرة الشعوب على العيش بسلام، وعارضوا مبادئ العلاقات الدولية السائدة آنذاك –كمبدأ توازن القوى، واستخدام القوة في الشئون الدولية–، وطرحوا عدداً من المبادئ كأساسٍ جديد للقضاء على النزاعات، واعتمدوا مبدأ "انسجام المصالح" Harmony of interests أساساً للسلم الدولي، باعتبار السلم مصلحةً أساسية لجميع الدول. إلا أنّ هذا الطرح واجه مشكلاتٍ حقيقية في الواقع العملي لافتقاده شروط نجاحه، فانتشرت النظم الشمولية والفاشية، وانهار نسق الأمن الجماعي، مما أقنع بعض المفكرين بعدم جدوى الاعتماد على الرؤى المثالية كأساس للعلاقات الدولية، وطالبوا بإعادة الاعتبار لدراسات القوة المادية كأساس للعلاقة بين الدول، فتجدّد ظهور الواقعية نتيجةً للإخفاق الذي منيت به النظريات المثالية، فالنظام الدولي إنما يتأسس على قدسية المصالح، التي تستلزم وجود القوة اللازمة لتحصيلها وحمايتها، ولهذا تصطبغ علاقات الدول بالصبغة الصراعية، مما يوجب تغليب الرؤية الواقعية –لا المثالية– في دراسة هذه التفاعلات.

وعلى هذا الأساس استعرض المفكر والدبلوماسي الانجليزي إدوارد هاليت كار Edward H. Carr الجدل التاريخي بين المثالية والواقعية، وتمثل دراسته "أزمة العشرين عاماً" The Twenty Years' Crisis –الصادرة عام ١٩٣٩– أساساً للتحول الفكري من المثالية إلى الواقعية، إذ قرر أنّ علاقات الدول لا ينبغي أن تتأسس على الآمال والأمنيات، وإنما على حقائق الواقع التي تتمثل في توزيع القوة بين الدول، ومصالحها في استمرار أو تغيير الأوضاع القائمة، وعلى هذا الأساس صاغ هانز مورجنثاو Hans Morgenthau رؤيته في كتابه الشهير: "السياسة بين الأمم: الصراع من أجل القوة والسلام" Politics among nations:

---

[١] د. محمد وقيع الله أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٣–١٦٣، و شتراوس وكريسي، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص ص ٤٣٠–٤٣١، و د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٥–١٨٧، ١٩٦–٢٠٠، وانظر:

Polansky, **op. cit.**, Pp. 425-429.

The struggle for power and peace، مقرراً استمرار مساعي الدول في امتلاك القوة لتحصيل مصالحها والحفاظ عليها، مما يشي باستمرار الصراع بين الدول [١].

ورغم هيمنة النظرية الواقعية على السياسة الدولية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فقد تعرضت لعديدٍ من الانتقادات الليبرالية، مما ألجأ الواقعيين إلى تطوير رؤيتهم، ولم تستعِد الواقعية تماسكها إلا في نهاية السبعينيات، حينما طرح كينيث والتز Kenneth Waltz رؤيته التي أُطلِق عليها "الواقعية الجديدة" – أو "الواقعية الهيكلية، أو البنيوية" Structural Realism–، وذلك في كتابه "نظرية السياسات الدولية" Theory of International Politics، وبينما رأت الواقعية التقليدية أن القوة غاية، فقد ذهب والتز إلى أن القوة ليست سوى وسيلة أساسية للحفاظ على الدولة ونيل الاستقلالية في السلوك، وإحراز التوازن على المستوى الدولي [٢].

وخلال التسعينيات ظهر توجهٌ واقعيّ جديد أطلق عليه الواقعية الكلاسيكية الجديدة، يجمع بين الطرح الكلاسيكي لمورجنثاو والمرتكز على قوة الدولة، وبين الواقعية الجديدة لوالتز، والمرتبطة بالتغيرات الهيكلية في بنية النظام الدولي. ومع نهاية الحرب الباردة تباينت رؤى الواقعيين الجدد، فأبدى البعض قلقه من انتهاء مرحلة التوازن الثنائي تخوفاً من ظهور أحلاف متعددة القطبية، بينما رأى آخرون أن انهيار القطبية الثنائية قد أدى إلى انتشار الديمقراطية، وإلى بروز فكرة الإجماع والتوافق –لا القوة– لحسم النزاعات وإنهاء الصراعات [٣].

ومن الجدير بالذكر أن دور الواقعية لم يقتصر على تفسير وتحليل العلاقات الدولية فحسب، وإنما يرجع الفضل إلى رواد الواقعية في اعتبار العلاقات الدولية أحد أفرع العلوم السياسية، وبديلاً عن النمط التقليدي في دراسة العلاقات الدولية ضمن الأطر التاريخية والقانونية، فقد انصبّ تركيز الواقعيين على تحديد العوامل المؤثرة على رسم سلوكيات الدول، وانتقل الاهتمام من تقييم الظواهر والأحداث من الزاوية القانونية أو الأخلاقية إلى دراسة محددات ودوافع السلوك الخارجي للدول، فلم تعد نقطة البدء في دراسة العلاقات الدولية هي التنظيمات الدولية، بل باتت الدولة وأهدافها ومصالحها هي الأساس [٤].

---

[١] د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٠–١٤٨، و هانز. جي. مورجنتاو، خيري حماد (ترجمة)، **السياسة بين الأمم: الصراع من أجل السلطان والسلام** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، الجزء الأول، ص ص ٣١–٣٢، وانظر أيضاً:
Robert Kaufman, "Morgenthau's Unrealistic Realism", **Yale Journal of International Affairs**, Vol. 1, Winter/Spring 2006, P. 24-25 and Samuel Barkin, "Realism, Prediction, and Foreign Policy", **Foreign Policy Analysis**, Volume 5, Issue 3, 2009, Pp. 234-235.

[٢] د. جهاد عودة، **النظام الدولي: نظريات وإشكاليات** (القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ص ٢٤، ٤٣–٤٧، وانظر:
Colin Elman, Michael A. Jensen (Edits), **Realism Reader** (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014), Pp. 5-9 and Brown, **op. cit.**, P. 859.

[٣] علي بن حسين القحطاني، "النظرية الواقعية وتطورها في العلاقات الدولية: دراسة تحليلية نقدية للتجربة التنظيرية"، **مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية**، المجلد ٤٨، العدد الثاني، يناير ٢٠١١، ص ص ٣١٢–٣١٨، ٣٢٦–٣٣٦.

[٤] د. جمال سلامة علي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٢٩–٥٣٢، و: عدنان محمد حسين الهياجنة، "قضايا العلاقات الدولية بين الواقعية والعالمية تحليل إمبريقي١٩٩٠ – ١٩٩٧"، **مجلة العلوم الاجتماعية**، المجلد ٢٩، العدد ٢، صيف ٢٠٠١، ص ص ١٢–١٣.

المطلب الثاني: أبعاد وركائز الواقعية السياسية

تمثل الواقعية السياسية فلسفةً شاملة لتحليل وتفسير الظواهر السياسية اعتماداً على مفهوم القوة، وتقدم نفسها كمنهجية علمية قادرة على تفسير السياسات الداخلية والخارجية للدول، وتتميز هذه الفلسفة باتساق أسسها من جانب، وسهولة ووضوح مبادئها من جانبٍ آخر، مما كان سبباً في انتشارها ورواج أفكارها –ولا سيما خلال فترات الاضطراب السياسي– [١]. ويستعرض هذا المطلب أهمّ الأسس الفلسفية والمبادئ الرئيسية لذلك الاتجاه، ثم يركز على مكانة الجوانب الأخلاقية في الفلسفة الواقعية، نظراً للجدل الذي يثيره المثاليون طعناً في الرؤية الواقعية من هذه الزاوية، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: الأسس الفلسفية للفكر الواقعي

يرتكز الاتجاه الواقعي على مجموعة من الأسس الفلسفية المتكاملة، وعلى تلك الأسس ترتكز المبادئ والقواعد المميزة لذلك الاتجاه، ويمكن تناول أهمّ هذه الأسس الفلسفية من خلال النقاط التالية:

١) النظرة السلبية لرواد الواقعية تجاه الطبيعة البشرية

حظيت الطبيعة البشرية تاريخياً باهتمام المفكرين، وكانت "هندسة" الإنسان من الداخل محوراً أساسياً لدراساتهم، كمدخل لتحديد أنسب مناهج تربيته وإعداده لأداء رسالته في الحياة، وقد نظرت الفلسفة المثالية إلى الطبيعة البشرية كمركّب يضمّ عنصراً مادياً (الجسد)، وآخر معنوياً (الروح أو العقل)، ونظراً لسموّ المعاني والمثل فإنّ العقل أسمى من الجسد الذي يحول بين العقل وبين المثاليات، ولهذا يمجّد المثاليون العقل، ويرون أن المعرفة النظرية هي أساس التربية، ومن خلالها يبلغ كلّ إنسان الكمال اللائق [٢].

بينما تغلب على الواقعيين رؤيةٌ تشاؤمية تجاه الطبيعة البشرية، حيث يؤمنون بأنّ الإنسان يتسم بالطمع والأنانية، ومن ثمّ فمن الخطأ الرهان على قدرة المعرفة والثقافة على تغيير طبيعته بسهولة، وفي غياب القانون والسلطة القادرة على فرض النظام فسوف تستمرّ الفوضى، إذ يرتبط خضوع الأفراد للسلطة بقدرتها على فرض قواعدها، فإن الناس يزدرون الضعفاء ويجترئون عليهم، ويخافون من الأقوياء وينصاعون لأوامرهم، وهذا هو القانون الأساسي الذي تدور عليه الرؤية الواقعية، فالطبيعة البشرية هي أساس الصراع، وغريزة القوة وسعي الإنسان لاكتسابها هي أهم دوافع وأهداف السياسة [٣]. ولئن رأى أرسطو أنّ الإنسان كائنٌ اجتماعي وأن الجماعة السياسية ظاهرة طبيعية، فقد انتقد هوبز ذلك الرأي، مقرراً أن

---

[١] د. جوانيتا إلياس، د. بيتر ستش، د. محيي الدين حمدي (ترجمة)، **أساسيات العلاقات الدولية** (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦)، ص ص ٦٤–٦٥.

[٢] د. طه بن طه شومان، د. صالح بن يحيى الزهراني، "الطبيعة الإنسانية بين المثالية والواقعية في ضوء التربية الإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة"، **المجلة التربوية**، المجلد ٢٦ ، العدد ١٠، سبتمبر ٢٠١٢، ص ص ٨٦–٨٧.

[٣] د. أنور محمد فرج، **النموذج المعرفي الواقعي لدراسة العلاقات الدولية** (عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٨)، ص ص ١٨٨–١٨٩، ومحمد شاعة، "المقاربة الواقعية وتحليل السياسة الخارجية: طموح تقليص الهوة بين رؤية النظرية العامة ومقتضيات الحالات الخاصة"، **دراسات استراتيجية**، العدد ١٥، ٢٠١١، ص ص ٦٠ – ٦٢.، وانظر:

Ken Booth (Edit), **Realism and World Politics** (New York: Routledge, 2011), P. 150.

الإنسان أنانيٌّ بطبعه، ولا يعمل إلا مدفوعاً بأهدافه المرتبطة بحفظ حياته وتحقيق مصالحه الخاصة، ولهذا يحتلّ مفهوم "حالة الطبيعة" The State of Nature –كما سيأتي لاحقاً– مكانةً خاصة في الفلسفة السياسية الحديثة، والتي تقرّر استمرار الفوضى في المجتمع حتى تظهر سلطة قادرة على فرض النظام [١].

٢) اعتماد الرؤية الواقعية على التحليل العلمي والمنهج التجريبي

يستمدّ الاتجاه المثالي رؤيته من نموذج فلسفيّ يسعى إلى تفعيله، مؤمناً بأنّ التزام هذه النماذج كفيلٌ بتحقيق غايات المجتمع وتلافي مشكلاته، ولهذا ترتبط المثالية بالتأمل العقلي، سواء في إنشاء وبلورة النماذج، أم في تحديد منهجية تطبيقها، بينما تتميز الواقعية بالاعتماد على حقائق الواقع في الوصول إلى المعرفة واستخدامها للتأثير عملياً في مجريات الأمور. ومن ثمّ لا يقتصر رواد الواقعية على التأمل العقلي، وإنما يستثمرونه لفهم وتحليل الأحداث، سعياً إلى معرفة القوانين والقواعد الخفية التي تنتظم تلك الوقائع، ليقدّموا نظريات تجريبية تعكس هذه القواعد والقوانين، لاستخدامها في تفسير الظواهر المجتمعية والتعامل مع تناقضاتها المختلفة بصورة واعية، وكلما تطرق الضعف إلى بعض النظريات عاد رواد الواقعية إلى التأمل في الواقع –كمصدرٍ أساسيّ للمعرفة– لتطوير نظرياتهم. ولهذا يميز الواقعيون بين الحقائق الثابتة وبين الآراء الذاتية، فيؤسسون رؤيتهم على الحقائق التي يؤيدها العقل وتدعم التجربة صحتها، وذلك دون الآراء الذاتية التي لا تعدو أن تكون أحكاماً شخصية، لا يمكن الاعتماد عليها كقواعد عامة لفهم وتفسير الظواهر المجتمعية [٢].

ولهذا يعتقد الواقعيون أن التغيير إنما يتحقق عبر القوى التي صاغت الماضي والحاضر كما ستصوغ المستقبل، ولهذا لا يرون جدوى لمحاولات تغيير الواقع السياسي –ذي الطبيعة الخاصة والمعقدة– من خلال المثل الأخلاقية، مقررين أنّ الفكر المجرّد لا يكفي لتغيير الواقع، ورغم ذلك فإنهم يرون ضرورته لإنشاء النظريات التي توجّه مسارات الحركة في الواقع، وبهذا تتميز العلاقة بين الحركة والتنظير في الفكر الواقعي بالتداخل والتفاعل –كما يبين الشكل رقم (١)–، وذلك خلافاً للفكر المثالي الذي ينظّر من خلال الحركة، أو الماركسي الذي تنشأ حركته عن حتمية المادية التاريخية [٣].

---

[١] د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠٠–٢٠٣، و د. جمال سلامة علي، **مرجع سابق**، ص ٥٣٥، وانظر أيضاً:
William A Galston, "Realism in political theory", **European Journal of Political Theory**, Vol. 9, No. 4, October 2010, P. 396 And Booth, **op. cit.**, Pp. 158-159.

[٢] د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٨–١٣٩، ٢٢٠–٢٢٥.

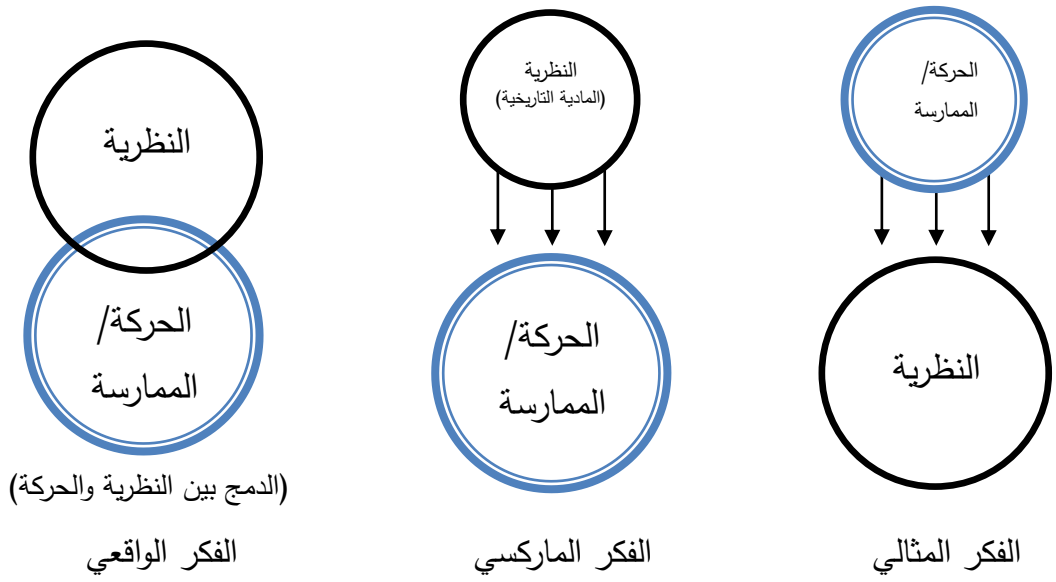
على هذا الأساس العلمي بنى أرسطو تحليله على ما قدمه هيرودوت من ملاحظات، وما طرحه أفلاطون من أفكار، وأرسل تلاميذه لجمع دساتير ١٥٨ مدينة، لتحديد أقدرها على تحقيق الاستقرار، وسعى شيشرون إلى تطوير أفكاره للتوافق مع الفلسفة الرومانية، واستخدم الأكويني منهج أرسطو لاستنباط مبادئ عامة كالعدالة والحرب العادلة، وكذلك قام مكيافيلي بتجريد مفهوم القوة وتطبيقاته:
د. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٨–١٨٩.

[٣] Colin & Jensen, **op. cit.**, P. 39.

ولهذا يُنظَر إلى الواقعية كفلسفة محافظة، لا سيما مع تشاؤمهم تجاه الطبيعة البشرية، لتدور غالباً حول تفهّم الواقع وتعديله لا إبداله:
د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢٠–٢٢٨، و مورجنتاو، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص ص ٢٤–٣٢، وانظر أيضاً:
Kaufman, **op. cit.**, Pp. 25-26.

شكل رقم (١)

العلاقة بين الفكر والحركة في الفكر الواقعي والمثالي والماركسي



Source:

Roger D. Spegele, **Political realism in international theory** (New York: Cambridge University Press, 1996), P. 3.

٣) أهمية التاريخ في تعزيز قناعات الرؤية الواقعية

يواجه رواد الاتجاه الواقعي أزمتين حقيقيتين، تتمثل أولاهما في السند العلمي اللازم لتقرير فرضياتهم الفلسفية، وتتمثل الأخرى في تأسيس شرعيةٍ منطقية لأفكارهم في مواجهة المثالية ذات الأسس الدينية والأخلاقية الآسرة. وقد وجد الواقعيون ضالتهم في التاريخ، باعتباره ذاكرة الإنسان ومعمل التجارب البشرية، وإذا كان ممكناً لباحثي العلوم التطبيقية إعادة إجراء التجارب لتأكيد أو دحض فرضيات سابقة، فإنّ باحثي العلوم الاجتماعية لا يحظون بهذه الميزة، مما يلجئهم إلى التاريخ –رغم قصور بعض جوانبه–، لإمدادهم بالبيانات اللازمة لتفسير الظواهر الاجتماعية، إذ يمثل سجل التاريخ تسلسلا طبيعياً ومنطقياً للعلاقة بين الأسباب والنتائج، ومن خلال تتبع تلك السلسلة يمكن للباحثين فهم وتحليل العلاقات المختلفة [١].

---

(١) William Arthur Q'Neil, **The limits of realism and empiricism in theories of pure international relations** (Master Thesis, American University's School of International Service (SIS), 1967), P. 49 and Colin & Jensen, **op. cit.**, P. 39.

ولهذا بالغ الواقعيون في الاهتمام بالتاريخ لمعالجة أزمة الشرعية في الفكر الواقعي، وتميزت دراساتهم التاريخية بالتحليل العميق للوقائع والربط بين الأحداث، لتحديد الدوافع والعلل التي تحكم سلوك الأفراد والجماعات، فقد استدعى ثيوسيديدس تاريخ اليونان لتفسير ظاهرة الصراع، وعلى أساسه بلور رؤيته في فهم الحروب البلوبونيزية، كما جعل ابن خلدون من دراسة التاريخ أساساً لبلورة رؤيته الواقعية حول القوة، واستحضر مكيافيلي تاريخ الرومان للوقوف على ديناميات "حالة الحرب" State of war، والتنظير لدور القوة في بناء الدولة:

د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٦-١٨٧، و د. جمال سلامة علي، **مرجع سابق**، ص ٥٣٥.

Roger D. Spegele, **Political realism in international theory** (New York: Cambridge University Press, 1996), Pp. 162-163 and Poling, **op. cit.**, P. 3.

ثانياً: مبادئ الواقعية السياسية

بناءً على المرتكزات الفلسفية السابقة أسّس رواد الواقعية السياسية نظرياتهم لدراسة الظواهر السياسية، ويشير استقراء تلك النظريات إلى وجود مركز معين تدور نظريات الواقعيين في فلكه، ويتمثل في القوة والمصلحة، كمبادئ أساسية للواقعية السياسية، وهذا ما تستعرضه النقاط التالية:

١) محورية دور القوة في الظاهرة السياسية

يرى الواقعيون أن الطبيعة البشرية لم تتبدل عما كانت عليه منذ القدم، ولئن وصف أرسطو الإنسان بأنه حيوان اجتماعي، فإنه –خلافاً لسائر الحيوانات الاجتماعية الأخرى كالنمل والنحل– يتميز بصعوبة وارتجالية التواصل الاجتماعي، مما يستلزم قدراً من التنسيق بين أفراده تحاشياً للاحتكاكات أو الصراع. وبينما يميل المثاليون إلى تأسيس ذلك على التوافق، فإنّ الواقعيين يرون ضرورة وجود قدرٍ من الإكراه لإقرار النظام، وإلا طغى الإنسان –المفتقر إلى كوابح أخلاقية– على غيره، مما ينذر باستمرار الصراع في المجتمعات، ومن ثمّ وصف مورجنثاو الإنسان بالحيوان الباحث عن القوة Power seeking Animal، ولهذا يشترك رواد الواقعية –على اختلف توجهاتهم– في ثلاث فرضياتٍ بشأن الحياة السياسية:

أ) الأساس الصراعي للواقع البشري: يؤكّد الواقعيون تجذّر الاختلاف بين الأفراد والجماعات، ليمثل الصراع أساساً للاجتماع البشري، مما يستلزم وجود القوة لتنظيم سلوك الأفراد داخل المجتمع الواحد، ومن باب أولى لمنع الفوضى والاضطراب على المستوى الدولي.

ب) وحدة تحليل الصراع هي الجماعات –وليس الأفراد–: يرى الليبراليون أن وحدة المجتمع هي الفرد، بينما يقرر الماركسيون أن الوحدة هي الطبقة، وخلافاً لهذين الرأيين يؤكّد الواقعيون أن وحدة التحليل هي "الجماعة"، ولا يشكل على ذلك تطور ذلك المصطلح في العصر الحديث إلى مفهوم "الدولة".

ج) أولوية القوة والأمن –كدوافع إنسانية–: يرى الواقعيون أن القوة والأمن تمثل أهمّ دوافع التصرفات البشرية –الفردية والجماعية–، وذلك حرصاً على البقاء أولاً، ثم السعي إلى النفوذ وتعزيز المصالح ثانياً.

ولهذا تمثل القوة محور الفكر الواقعي، وارتبط مفهوما القوة والسياسة عند الواقعيين إلى حدّ استخدامهما كمفهومٍ واحد، لتمثل القوة الأساس النظري لتفسير كافة العلاقات السياسية، كأساسٍ للسيطرة على الآخرين وتوجيههم، فليست السياسة –بشقيها الداخلي والخارجي– إلا صراعاً على القوة، والتي تمثل الهدف الآني للسياسة مهما كانت أهدافها البعيدة. ولهذا لا تكمن مشكلة السياسة والقوة عند رواد الواقعية في المفاضلة بين عالمٍ يتضمّن القوة والصراع وبين آخر يخلو منهما، وإنما في القدرة على الاختيار بين علاقات القوة غير المستأنسة –والمتمثلة في الفعل وردّ الفعل–، وبين علاقات القوة التي تحكمها الإرادة الواعية [١].

---

[١] د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢٢–٢٣٦، و مورجنتاو، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص ص ٥٣–٦٨، وانظر أيضاً:
Hans-Jörg Sigwart, "The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism", **The Review of Politics**, Vol. 75, No. 3, Summer 2013, P. 410 and Gilpin, **op. cit.**, Pp.290- 291.

ولهذا لا تختلف مظاهر الصراع في المجالين الداخلي والخارجي إلا بسبب اختلاف طبيعة كل منهما، حيث تتسم المجتمعات بدرجةٍ قوية من التماسك الاجتماعي –كنتيجة للانسجام الثقافي–، مما مكّنها من ترسيخ شبكةٍ مناسبة من القواعد والوسائل التي تحول دون انفجار الصراع. بينما يختلف الأمر في السياق الدولي، والذي يفتقد سلطةً مركزية تتولى تنظيم مصالح ورغبات الدول وتُبقي صراعاتها ضمن الإطار الآمن، ولهذا يمتدّ الصراع ويتنامى كلما أتيح لشهوات القوة أن تنطلق، ولا سيما إذا ارتبط –حقيقةً أم كذريعة– ببعض التوجهات الأيديولوجية أو المصالح الوطنية، ليتمحور السلوك الخارجي للدول حول القوة، فيتجدّد الصراع بسبب اختلاف قدراتها وتطلعاتها، حيث يؤكد التاريخ أن الأمم ذات النشاط المتميز في السياسة الدولية تستعدّ دائماً لخوض الحروب [١].

٢) أهمية مفهوم المصلحة في السياسة

تحتاج كلّ نظرية سياسية إلى فكرة جوهرية لترسيخها، وقد اعتمد رواد الواقعية فكرة "المصلحة" Interest كفكرةٍ جوهرية لنظرياتهم، وجزموا بارتباط القوة والمصلحة، مؤكدين أنّ جوهر السياسة يكمن في المصالح التي يمكن تعريفها من خلال القوة –بتعبير مورجنثاو–، ولا يعني هذا إهمال باقي عوامل وعلاقات الممارسة السياسية، وإنما يعني اعتبار المصلحة والقوة ركائز التمييز بين مجال السياسة وغيره من المجالات. حيث يفترض الواقعيون أنّ الساسة يفكرون ويعملون طبقاً لما تمليه عليهم المصالح، ولا ريب أنّ الأدلة التاريخية تعضّد هذه الفرضية. ومن ثمّ يفترض الواقعيون أن القوة والسلطة هي –أو ينبغي أن تكون– الغاية الأساسية للفعل السياسي، حيث يسعى الساسة بشكل دائم إلى زيادة سلطانهم، ويرتبط هذا السعي عند الواقعيين بتبرير بعض الممارسات أو بتحصيل بعض المصالح أو حمايتها، باعتبار القوة أفضل وسيلة لحماية المصالح. وعلى هذا الأساس تمثل "المصلحة" اللافتة الرئيسية والبوصلة التي تعين رواد الواقعية على فهم مسارات الظاهرة السياسية، باعتبار المصالح أهم دوافع الفعل الإنساني –فردياً وجماعياً–، ولهذا يؤمّن مفهوم المصلحة الصلة بين العقول المفكرة في الظاهرة السياسية وبين الحقائق القائمة، ويضفي مزيداً من العقلانية على الفهم والتفسير. وتزداد أهمية مفهوم المصالح الوطنية National Interest على المستوى الدولي، فللدول مصالح متعددة تتفق في غاياتها –وإن تنوعت وسائل تحقيقها–، ومن الطبيعي أن تسعى كل دولة للارتقاء بمصالحها الوطنية إلى أعلى درجات الكمال، في الوقت الذي تُبقي فيه على تنافسها مع باقي الدول ضمن حدود طاقتها، وذلك لتخفيف حدّة الصراع مع الآخرين، حيث ترتبط المصالح الوطنية بحجم القوة التي ستنفقها الدولة للوصول إلى أهدافها.

ورغم اتفاق الواقعيين على اعتبار المصلحة مفهوماً أساسياً وثابتاً في السياسة، فإنهم لا يرسمون لها إطاراً محدداً، ليشمل هذا المفهوم تجليات ومضامين عديدة، ولتبقى المصالح –على تنوع صورها– أهمّ دوافع العلاقات البشرية، وهو ما عبّر عنه ثيوسيدس بقوله: "وحدة المصالح هي أوثق صلة بين الدول

---

[١] غازي عبد الرحمن القصيبي، "نظرية العلاقات الدولية: هانس جي. مورجنتاو ونقاده"، **مجلة كلية التجارة** (الرياض: جامعة الرياض المجلد الأول، العدد الأول، سبتمبر ١٩٧١)، ص ٣٥.

والأفراد"، وهو ما كرّره ماكس فيبر بقوله: "تسيطر المصالح المادية والمعنوية –لا الأفكار– سيطرةً مباشرة على أعمال الناس وتتحكم فيها"، ولهذا تقترن المصلحة دائماً بالقوة بطريقة تبادلية، فالغاية من المصلحة هي تحقيق القوة، كما أنّ هدف القوة هو تحقيق وحماية المصالح، مما يجعل من المصلحة –المحدّدة بالقوة– مفهوماً أساسياً وحاكماً لتحليل كافة الممارسات السياسية [١].

ثالثاً: الجوانب الأخلاقية في الفلسفة الواقعية

تمثل الجوانب الأخلاقية أضعف حلقات الواقعية، ولهذا حظيت بالنصيب الأوفى من النقد، ولا سيما بعد الطرح المكيافيلي الذي يعدّ أحد أهم ركائز الواقعية، حيث يتهم المثاليون رواد الواقعية بإهمال الجوانب الأخلاقية والدينية في ظلّ الاهتمام المفرط بالقوة والمصالح، مما يصبغ الواقعية –بحسب النقد المثالي– بالصبغة اللاأخلاقية، بينما يصرّ الواقعيون على درء تلك الاتهامات، مؤكدين اهتمامهم البالغ بالأخلاق والدين، ولكن ضمن الإطار الصراعي للواقع السياسي، ولذلك يختلف اهتمامهم في أبعاده ووسائله عن اهتمام المثاليين [٢]، وذلك لعددٍ من الأسباب التي يمكن إبراز أهمها من خلال النقاط التالية:

١) ظروف نشأة وتجدّد موجات الواقعية السياسية

تظهر الواقعية غالباً كنتيجةٍ لإفراط المثاليين في رعاية الأخلاق على حساب المصالح، أو بسبب النتائج الكارثية لتلك التوجهات المثالية، ولهذا كان من الطبيعي أن يركّز الواقعيون اهتمامهم على الجوانب المصلحية التي أخفق المثاليون في تحقيقها نتيجة الغلوّ الأخلاقي، مما يُظهِر الواقعيين كطرفٍ لاأخلاقي. بينما يؤكّد كثير من الباحثين على أنّ المثالية والواقعية ليست مفاهيم متناقضة –كما توهم الرؤية السطحية للمفاهيم–، فلكلّ منهما مزيجٌ متميز من الاعتبارات المصلحية والقيمية، ولا يكمن جوهر اختلاف هذين الاتجاهين في تصور النموذج المأمول، بقدر ما يكمن في كيفية ردم الفجوة بين الواقع وبين النموذج [٣].

---

[١] لمزيد من المعلومات حول ذلك انظر: مورجنتاو، الجزء الأول، **مرجع سابق**، ص ص ٢٥–٣١، و د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ٢٣١–٢٣٣، وانظر أيضاً:

Martin Griffiths, **Realism, Idealism and International Politics: A Reinterpretation** (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2nd edition, 2002), Pp. 60-62.

[٢] Richard K. Betts, "The Realist Persuasion", **The National Interest**, Sep./Oct. 2015, Pp. 46-47. And John C. Hulsman and Anatol Lieven, "The Ethics of Realism", **The National Interest**, No. 80 (Summer .2005), Pp. 39-41

[٣] Mordecai Roshwald, "Realism and Idealism in Politics", **Social Science**, Vol. 46, No. 2, April 1971, P. 101 And Gilpin, **op. cit.**, P. 303

يؤكّد الاستقراء التاريخي اهتمام رواد الواقعية بالأخلاق، فقد اتسم جميع رواد الواقعية في الفكر الإسلامي بالنزعة الأخلاقية، كما اتضح البعد الأخلاقي لدى كثير من رواد الواقعيين في الفكر الغربي، حيث أدرك الواقعيون الأهمية البالغة للدين والأخلاق كمحاور أساسية لبقاء واستمرارية الدولة، وسيظهر ذلك بوضوح في فلسفة مكيافيلي، حيث يقول: (لا دليل أصدق على انحطاط أي بلد من البلدان أكثر من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الإهمال وعدم الاكتراث)، مما يوجب المحافظة على الدين كأساس قوميّ وكضمانة للأخلاق والتماسك الاجتماعي، إلا أن كثيراً من الواقعيين يرفضون النظريات المثالية التي تجعل الأولوية للأخلاق على حساب المصالح السياسية:

مورجنتاو، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٣٢، و د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٤–١٩٥.

Matt Sleat, Realism, "Liberalism and Non-ideal Theory Or, are there Two Ways to do Realistic Political Theory?", **Political Studies**, Vol. 64, Issue 1, 2014, Pp. 33-35 and Galston, **op. cit.**, P. 387.

٢) الجذور الفلسفية للاتجاهين المثالي والواقعي

يمثل الفكر السياسي مسيرة الصراع بين الاتجاهين المثالي والواقعي، والناشيء عن الاختلافات الجوهرية للأسس الفلسفية التي يقوم عليها كل منهما، حيث يعتقد المثاليون بقدرة النظام السياسي الأخلاقي على الوجود والفاعلية، ويركّزون على تهذيب وترقية الإنسان، ليلتزم بشكل طوعيّ بالأخلاق، ويرون السياسة وسيلةً لتحقيق تلك التنشئة، ولهذا يؤكدون على أهمية الالتزام الأخلاقي للساسة –كقدوةٍ للتنشئة–، مع استخدام القوة عرضاً في معالجة بعض الانحرافات. بينما يركّز الواقعيون على الجانب السلبي من الطبيعة البشرية، ولا يعوّلون كثيراً على تهذيب الإنسان، بقدر ما يهتمون بمنع –أو تقليص– الآثار السلبية لانحرافاته، إذ يرون أنّ العالم يفتقر إلى الكمال –كثمرةٍ طبيعية للقوى الكامنة في طبيعة البشر–، وعلى الإنسان إذا ما أراد إصلاح العالم أن يتعامل مع هذه القوى لا أن يعارضها، ولما كان العالم تجسيداً لتناقض المصالح الفطرية المتعارضة، فمن العسير إدراك المبادئ الأخلاقية بشكلٍ كامل، وإن كان من الممكن تفهمها وتقديرها بشكلٍ أو بآخر.

وسعياً إلى التوفيق بين الجوانب الأخلاقية والمصلحية، فإن الواقعيين يؤكّدون أنّ السياسة ليست بالضرورة مجالاً لا أخلاقياً، بل يجب على الساسة رعاية الأخلاق –بصورة أو بأخرى–، إلا أنّ كثيراً من الواقعيين يرون عدم إمكانية انطباق المبادئ الأخلاقية والدينية –بشكلها العام والمطلق– على أعمال الدولة، مما يوجب تنقيتها وترشيحها لتصلح للتطبيق على المجال السياسي. ولهذا ينظر الواقعيون إلى النتائج كقضيةٍ كبرى في مجال السياسة، وبينما تحكم معايير الأخلاق على العمل في ضوء انسجامه مع مثالياتها، فإنّ الأخلاق السياسية تحكم على العمل في ضوء نتائجه وآثاره السياسية. ولهذا فإنّ هؤلاء الواقعيين لا يختارون بين الأخلاق وبين المصالح الخالية من الأخلاق، وإنما يختارون بين الأخلاقيات المطلقة والمجردة، وبين مجموعة من المبادئ الأخلاقية المرتبطة بالواقع السياسي.

ولهذا لا تتجاهل الواقعية المبادئ الأخلاقية، ولكنّها تشترط التمييز بين الممكن وبين المأمول، ولا تجيز التفريط في المصالح الممكنة تقديراً لمثالياتٍ لا يسمح السياق الراهن للمجتمع بتحقيقها، ولهذا يرى بعض رواد الواقعية ضرورة تأسيس معايير أخلاقية تناسب الطبيعة الخاصة للمجال السياسي –ولا سيما في إطار العلاقات الدولية–. وعلى أساس تلك المنظومة الجديدة يمكن تقييم الحياة السياسية، والتي لا يمكن تقييمها –بحسب هذه الرؤية– بنفس المعايير الأخلاقية المجردة التي يتمّ تقييم سلوكيات الأفراد على أساسها، كما يميز بعضٌ آخر منهم بين واجبات السياسيّ الرسمية وتحقيق المصالح العامة، وبين ميوله الشخصية في تحقيق قيمه الأخلاقية [١].

---

[١] مورجنتاو، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤، ٢٩–٣٢.

Rory Conces, "Rethinking Realism (or Whatever) and the War on Terrorism in a Place Like the Balkans", **A Journal of Social and Political Theory**, Vol. 56, No. 120, Pp. 97-99 and Galston, **op. cit.**, P. 390.

المطلب الثالث: الانتقادات الموجهة إلى الفكر الواقعي

تواصلت مسيرة الفكر الإنساني بشكلٍ إجمالي عبر اتجاهين أساسيين، الاتجاه الواقعي الذي يتعامل مع الأوضاع القائمة كما هي، إذ تحكمه مجموعة من الاعتبارات المتعلقة بمصالح الفاعلين السياسيين وتوازنات القوى الموجودة على أرض الواقع، والاتجاه المثالي الذي يسعى إلى تغيير هذا الواقع وفق التصورات المثالية لمفكريه. وكما اجتهد رواد كلا الاتجاهين في بلورة رؤاهم وتنقيح فلسفاتهم، فقد وجّه كل اتجاه للآخر –قصداً أو عرضاً– عديداً من الانتقادات، ومع اضطرار كل منهما للردّ على تلك الانتقادات فإنه قد يلجأ إلى تعديل بعض الجوانب الفكرية لفلسفته، ليكون الجدال المستمرّ بين الواقعية والمثالية نوعاً من الثراء المتجدّد للفكر الإنساني ككل، كما يجعل من الحوار بين المثالية والواقعية جزءاً لا يتجزأ من منظومة الفكر الواقعي، ويتناول هذا المطلب أهم انتقادات الاتجاه المثالي –ولا سيما الليبراليين المعاصرين– للاتجاه الواقعي، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: الانتقادات الفلسفية والمنهجية للواقعية

تعرضت الأسس الفلسفية والمبادئ الأساسية للواقعية لعددٍ من الانتقادات، والتي تضمّنت النظرة السلبية للطبيعة البشرية وغموض ونسبية المفاهيم الأساسية للاتجاه الواقعي، وذلك على النحو التالي:

١) النظرة التشاؤمية للواقعية تجاه الطبيعة البشرية

انتقد بعض رواد المدرسة السلوكية النظرة التشاؤمية للواقعيين تجاه الطبيعة البشرية، والتي تأسست عليها فرضيات الاتجاه الواقعي التي تقرر خطأ الرهان على المعرفة والثقافة في تغيير تلك الطبيعة التي تمثل السبب الأساسي للصراع السياسي، فعلى أساس تلك الغريزة يسعى الإنسان إلى اكتساب القوة، ومن ثمّ يتشكّل الواقع السياسي للمجتمع، والذي يتحكم الصراع في مجريات أموره، فالقوة بحسب تعبير مورجنثاو هي شهوة غريزية كامنة في الفطرة وفي السلوك البشري [١]. ويذهب الناقدون إلى أنّ هذه النظرة تمثل انطباعاً لا يتسم بالسمة العلمية، فالافتراضات العلمية يجب إثبات صحتها أو خطئها عبر التجارب والاختبارات، ولا تعدو تلك الفرضية أن تكون اتهاماً يخلو من الدليل، في حين يتجاوز الواقعيون ذلك إلى تقديم نظرتهم لا كافتراضات علمية، وإنما كقواعد وقوانين مطلقة لا تقبل التخطئة، ليتمّ اعتمادها كأساس للبناء النظري، رغم أنها لم تخضع ابتداءً للمعايير التجريبية [٢].

بينما يؤكد الواقعيون أن فهم السياسة يستلزم تحريرها من المناهج الفكرية المتعلقة بالمجالات الإنسانية الأخرى، والتركيز على قواعد الممارسة السياسية التي ترتبط بطبيعة البشر، والتي يمكن دراستها نظرياً، ويشكّل هذا الأمر حجر الزاوية في هذه الفلسفة السياسية، فالمجتمع –بحسب الرؤية الواقعية– لا يعدو أن يكون انعكاساً للطبيعة البشرية على المستوى الجماعي، فالمجتمع البشري هو عالمٌ من الصراعات المستمرة

---

[١] د. جهاد عودة، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٢٩.

[٢] غازي عبد الرحمن القصيبي، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨–٣٩.

Kaufman, **op. cit.**, P. 28.

بين الصالح والرديء، والحكمة والشهوة، والحياة والموت، والصحة والمرض، والسلم والحرب، ويمكن عزو هذا الصراع –بشكل أساسي– إلى الطبيعة البشرية، وبالأخصّ إلى سمتي: الأنانية وشهوة القوة، غير أنّ الأنانية لا تخلو من العقل، كما يمكن إشباع الحاجات الأساسية للإنسان دون عناء كبير، مما يحول دون اعتبار الأنانية هي السبب الأساسي للصراع، والذي يمكن تفسيره بشهوة الإنسان في امتلاك القوة، بغرض إخضاع الآخرين لسيطرته، والتصرف كيفما يشاء دون تدخلٍ من الآخرين، وهذه النزعة الفطرية لا تعرف حدوداً –بخلاف الأنانية–، ولا يمكن إرضاؤها في كل الأحوال ببعض التنازلات.

ولهذا تمثل شهوة القوة المحور الأساسي للظاهرة السياسية، فالسياسة –وبصورة دائمة– هي الصراع من أجل بسط القوة والسلطان على الآخرين [١]، ويؤكّد المؤرخ والفيلسوف ول ديورانت ذلك بقوله: "الحرب أحد ثوابت التاريخ... فمن بين السنوات الحادية والعشرين بعد الثلاثة آلاف والأربعمائة سنة الأخيرة من التاريخ المسجّل لا توجد سوى ٢٦٨ سنةً بغير حرب... فالحرب –أو المنافسة– أبو كل شيء، وهي الأصل الفعال للأفكار والمخترعات والمؤسسات والدول، أما السلام فهو توازنٌ غير مستقرّ، لا يمكن المحافظة عليه إلا بالتفوق المقبول أو القوة المعادلة" [٢].

ولا يُشكِل على ذلك وجود فترات من السلام والعلاقات الودية بين الدول [٣]، فهذه النماذج الاستثنائية تؤكّد محورية مفهوم القوة والصراع، وأن السلم لا يتحقّق إلا حينما تغيب الأسباب الرئيسية للحرب، فقد تلجأ بعض الدول –لسببٍ أو لآخر– إلى تحاشي الصراع عبر تلك المواقف العارضة، كما يمكن أن تنشأ هذه العلاقات الودية بين مجموعة من الدول نتيجةً لحاجاتها المشتركة لمواجهة إحدى أو بعض الدول، ولا تخرج كلتا الحالتين عن قواعد الصراع في الواقعية [٤]. ورغم رصانة هذه التبريرات فقد حذّر بعض الواقعيين –مثل كينيث والتز– من الإفراط في التركيز على سلبيات الطبيعة البشرية، ورأى إمكانية تهذيب الكثير من تلك السلبيات من خلال التنشئة الاجتماعية ومناهج التربية [٥].

٢) غموض المفاهيم الأساسية للواقعية كالقوة والمصلحة

ينتقد كثيرٌ من المثاليين غموض المفاهيم التي تمثل أسس التحليل الواقعي للظواهر السياسية كالقوة والمصلحة، كما يرى بعضهم أنّ القوة –وإن كانت العنصر الحاسم في السياسة الدولية–، إلا أنّ الادعاء بأنّ دراسة هذا العنصر كافيةٌ لدراسة السياسة الدولية يمثل ادعاءً لا يمكن تبريره [٦]، وبينما ظلّ أتباع

---

[١] غازي عبد الرحمن القصيبي، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤–٣٥.

[٢] ول وإيريل ديورانت، على شلش (ترجمة)، **دروس التاريخ** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣)، ص ١٥٥.

[٣] نجحت كثير من الدول ذات الثقل في النظام الدولي المعاصر – كالولايات المتحدة وأوروبا الغربية واليابان – في إنشاء منظومة للأمن الجماعي، والذي يشير إلى عدم تصور نشوب الحرب بين هذه الدول، وبينما يعزو الواقعيون ذلك إلى وجود الهيمنة الأمريكية، فإن الليبراليين يبررونه بطبيعة النظم الديمقراطية في تلك الدول والاعتماد الاقتصادي المتبادل فيما بينها:

د. علي بن حسين القحطاني، **مرجع سابق**، ص ٣٤٦.

[٤] محمد شاعة، **مرجع سابق**، ص ٦٩.

[٥] Booth, **op. cit.**, P. 171.

[٦] Kaufman, **op. cit.**, P. 38.

الواقعية يعتبرون هذا المفهوم حكراً عليهم، فلا يزال المفهوم في حاجة إلى معالجةٍ جادة لعناصر القوة غير المادية. كما وإنّ اعتماد النسبية في مفهوم القوة يجعل حساباتها غير مؤكدة، كما تتعاظم درجة عدم اليقين حين تشمل إحدى كفتي النسبية أكثر من دولة –كما في حال وجود تحالفات–، مما يجعل حساب القوة النسبية للدول –وهو عصب النظرية الواقعية– مجرد تخمينات يصعب التأكد من صحتها، مما يقلّص أهمية النظرية [١]. ويتكرر نفس الخلل –في رأي المثاليين– مع مفهوم المصلحة، والذي يقصر السلوك الخارجي للدول على عنصر وحيد، بحجة أنه وحده القادر على تفسير استمرارية واتساق السياسة الخارجية للدول، بغضّ النظر عن طبيعة نظم الحكم والاعتبارات الأيديولوجية للمجتمع وتياراته السياسية والاجتماعية، كما وأنّ مفهوم المصلحة هو مفهوم مطاط، ليس له مضمون محدد، والمقاييس المتبعة في تفسير هذه المصلحة وقياسها هي مقاييس نسبية وغير موضوعية [٢].

ويردّ الواقعيون بأنّ مفهوم القوة –بشكلٍ عام– يتضمّن مجموع الإمكانات المتاحة لدولة ما، والتي يمكن تقديرها مقارنةً بالإمكانات المتاحة للدول الأخرى، ويتفق باحثو العلاقات الدولية على تعدد عناصر القوة، وعلى خطأ الاقتصار على أحد العناصر دون غيره، ولهذا تنوعت الرؤى الواقعية تجاه مفهوم القوة وعناصرها، حيث اعتبر الواقعيون التقليديون القوة مفهوماً مركباً يضم مجموعةً من العناصر المادية والمعنوية، بينما تقلّص هذا الشمول في أطروحات الواقعيين البنيويين، والذين ركّزوا اهتمامهم على العناصر المادية لقوة الدولة، وربما كانت هذه النزعة المادية نتيجةً طبيعية لهيمنة المدرسة السلوكية التي تهتم بالقياس، مما ألجأ الواقعيين إلى التركيز على العناصر المادية كمحاولةٍ لحلّ مشكلة قياس القوة، فقياس العناصر المادية أيسر بكثير من قياس العناصر المعنوية، غير أنّ تقليص مفهوم القوة كان له أثره في إغفال جوانب مهمة في السياسة الدولية، ولا سيما فيما يتصل بالجوانب الاجتماعية والثقافية.

وقد تنبه الواقعيون إلى أنّ نسبية القوة تجعل حساباتها غير مؤكدة، ولهذا اعتبر مورجنثاو أن توازن القوى –كأساس للعلاقات الدولية– أمرٌ غير مؤكد وغير واقعي وغير مناسب، كما كان لاستحالة اليقين في حسابات القوة أثره في انقسام الرؤى الواقعية بين الدفاعية والهجومية، حيث يرى والتز أن تساوي الدول في السيادة وغياب تدرج السلطة في النظام الدولي يدفع الدول الباحثة عن الأمن نحو التوازن، بينما يرجّح رواد المدرسة الهجومية أن إمكانية الخطأ في حساب القوة تدفع صانع السياسة الخارجية للسعي دوماً نحو الهيمنة لا إلى التوازن، ورغم ذلك يبقى مفهوم القوة كأهم مبادئ الواقعية، وكذلك مفهوم المصلحة مع اعتبار تعدّد أبعاده وتنوّع تجلياته بحسب ظروف المجتمع [٣].

---

[١] أحمد علي سالم، "القوة والثقافة وعالم ما بعد الحرب الباردة: هل باتت المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية شيئاً من الماضي"، **المجلة العربية للعلوم السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، العدد ١٠، أكتوبر ٢٠٠٨، ص ١٢٦.

[٢] د. جهاد عودة، **مرجع سابق**، ص ٣٢.

Kaufman, **op. cit.**, P. 51.

[٣] د. جمال سلامة علي، **مرجع سابق**، ص ٥٣٨.

ثانياً: الانتقادات التطبيقية للنظرية الواقعية

انتقد كثيرٌ من الباحثين في حقل العلاقات الدولية فشل رواد النظرية الواقعية في التنبؤ بسقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة في مطلع التسعينيات، وذلك على الرغم من الهيمنة الفكرية الواضحة للتوجّه الواقعي خلال تلك الفترة –، بل لم تقدم النظرية –بحسب الآراء الناقدة– تفسيراً مقنعاً لذلك الحدث التاريخي، مما عدّه البعض إيذاناً بانحسار الواقعية على المستوى الدولي، ولا سيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والتي تمثل التحدي الأكبر للواقعية بكافة اتجاهاتها، حيث عجز رواد الواقعية عن تفسير هذا الحادث الذي يشكك في قدرة هذه النظرية على تفسير عالم ما بعد الحرب الباردة، فمن جهة، لم تقم بهذا الهجوم دولة –وإنما تنظيم عالمي–، مما يناقض الرؤية الواقعية التي تتجاهل القوى الفاعلة من غير الدول، ومن جهة أخرى، فإنّ المهاجمين قد تأسست نظرتهم إلى النظام الدولي على أساس دينيّ، ولم تحركهم إلا الأفكار، وهي جوانب طالما أهملها رواد الواقعية [١].

ويردّ الواقعيون على تلك الانتقادات بأنّ انتهاء مرحلة الحرب الباردة إنما كان نتيجةً لعددٍ من الأسباب والعوامل التي لا تتعلق بالنظرية الواقعية، ومن أهمّ هذه الأسباب: الخلل الأكاديمي في الدراسات الغربية لطبيعة الاتحاد السوفيتي والحرب الباردة، حيث ركّز باحثو الغرب على الجزئيات، دون الاهتمام بدراسة الصراع بشكلٍ كلّي. كما كان طول الفترة واستمرار معيشة عديدٍ من الأكاديميين والموظفين على هذه الحرب سبباً في عدم تخيلهم لانتهائها، وبالإضافة إلى ذلك كله فقد طرح بعض الواقعيين رؤاهم حول إمكانية وكيفية إنهاء الحرب الباردة [٢].

وبغضّ النظر عن مدى إخفاق الواقعية في هذه المسألة، فلم يؤدّ انتهاء الحرب الباردة واختفاء الاتحاد السوفيتي إلى انتهاء ظاهرة الصراع –التي تتمحور حولها الرؤية الواقعية–، وبالإضافة إلى استمرار الطرح الواقعي التقليدي، فقد ظهرت رؤى جديدة تقترب من الواقعية وتعتمد مفاهيمها، كأطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما وصدام الحضارات لهنتنجتون. كما تنامت أهمية الطرح الواقعي مع بروز تيار المحافظين الجدد في الولايات المتحدة، والذي اعتمد أفكار القوة والمصلحة ولا سيما في إطار ما أطلِق عليه "الحرب على الإرهاب"، وأكثر من هذا أن معظم سياسات الولايات المتحدة الحالية يتوافق مع مبادئ الواقعية –بل وربما في نسختها التقليدية–، فسلوكها الخارجي هو سلوك استباقي يعمد إلى القوة –استخداماً أو تهديداً–، كما تمّ تدوير سياستها الاستيعابية خلال الحرب الباردة في تعاملها الحالي مع روسيا والصين، ورغم أنّ الخطاب السياسي لمعظم دول العالم يحرص على إخفاء المنطلقات الواقعية، إلا أنّ الواقعية لا تزال الاقتراب الأكثر ملاءمة لفهم وتحليل منظومة العلاقات الدولية في الواقع الراهن [٣].

---

[١] أحمد علي سالم، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٠–١٣٢، ومحمد شاعة، **مرجع سابق**، ص ٧٦–٧٧.

[٢] د. علي بن حسين القحطاني، **مرجع سابق**، ص ٣٤٤.

[٣] د. جمال سلامة علي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٦٢–٥٦٣، و د. جهاد عودة، **مرجع سابق**، ص ٤٨.

ثالثاً: الانتقادات الأخلاقية للاتجاه الواقعي

يتهم المثاليون غالب رواد الواقعية بإهمال –أو تعليق– المعايير الأخلاقية في الممارسة السياسية، ولا سيما على مستوى العلاقات الدولية، بل واستخدام بعض المعايير كذرائع لتبرير ممارساتهم، مما يدعم التوجهات المكيافيلية عبر غطاء المصلحة الوطنية والأمن القومي، بل يدعو بعض الواقعيين إلى ازدواجية المعايير الأخلاقية، حيث تكون المعايير الأخلاقية لسلوك الدولة في علاقتها بمواطنيها مختلفة عن معايير سلوكها الخارجيّ، وتشكّل هذه الجوانب –بحسب الرؤية المثالية– ثغرات واضحة في الرؤية الواقعية التي تفتقر إلى بوصلة المعايير والمبادئ الموجّهة للسياسة [١].

ويردّ الواقعيون على ذلك بعددٍ من التقريرات المنطقية:

أولها: أنّ الواقعية ابتداءً لم تظهر كنظريةٍ معيارية لتحديد ما ينبغي أن يكون –كما فعلت المثالية–، ولم تضع نظريةً أخلاقية تتميز بها، وإنما نشأت لتوصيف وتفسير ما هو كائن بالفعل في مجال السياسة، مما يُظهر الواقعية بصورة جافة –وربما منفّرة–، رغم أنها لا تزيد على وصف وتفسير الواقع.

وثانيها: أنّ اهتمام الواقعيين بالفضائل الأخلاقية لا يقلّ عن اهتمام غيرهم من المفكرين والفلاسفة، وبينما يتطلع المثاليون إلى الطوباوية كواحةٍ يحارون في تحديد سبيل بلوغها، فإنّ الواقعيين يراعون المثل العليا كغاياتٍ وأهداف تمثل بوصلة الممارسات العملية، كما يبحثون عن الأسس الأخلاقية في شتى المصادر التقليدية، ولهذا فإنّ اهتمام الواقعيين بالجوانب الأخلاقية ولو بدا محدوداً بالمقارنة بالمثاليين، إلا أنّ ذلك لا يعكس قصوراً أو خللاً في الرؤية الواقعية.

وثالثها: أنّ الفضيلة العليا في السياسة الواقعية هي "الحكمة"، والتي تشير إلى تقييم بدائل الإجراءات السياسية المختلفة لاختيار أنسبها، ولا شكّ أنّ هذه الحكمة هي أيضاً من الفضائل، وإن لم يرها البعض ضمن الفضائل الأخلاقية.

ورابعها: أنّ من الضروري تكرار التأكيد على أن الواقعية لا ترتبط بأيّة صورة مع اللاأخلاقية، فلم يروّج أيٌّ من رواد الواقعية للتحلّل الأخلاقي، وإنما تنوعت رؤاهم تجاه حاكمية الفضائل الأخلاقية، وبينما اهتمّ كثير منهم بالجوانب الأخلاقية ضمن فلسفاتهم –كرواد الواقعية في الفكر الإسلامي–، فقد رأى آخرون –كمكيافيلي– أنّ لكلّ مجالٍ قوانينه ومعاييره التي تلائم طبيعته وتحكم سلوكيات أصحابه، مقررين أنّ مجال السياسة له قواعده التي لا علاقة لها بالقيم الدينية أو الأخلاقية، فالسياسة تقوم على معيار الصديق والعدو

---

[١] بيير دى سنار كلنز، سلامة محمود البابلي (مترجم)، "النموذج الواقعي والصراعات الدولية"، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (اليونسكو) – مصر، العدد ١٢٧، فبراير ١٩٩١، ص ٩، و د. أنور محمد فرج، **مرجع سابق**، ص ٢٣٣.

على الجانب الآخر يوجه الواقعيون نقداً شديداً للمثاليين الذين يقصرون جهودهم على الترقية الإنسانية، فيهملون الطبيعة البشرية والنزعات المختلفة كالغضب والحقد والأنانية وشهوة السلطة وميول الانتقام، والتي يصعب فهم السياسة دون اعتبارها، كما يرون أن المثاليين يطالبونهم –من خلال التجريد الأخلاقي– بالتزام المبادئ الأخلاقية على حساب المصالح الوطنية:

Galston, **op. cit.**, Pp. 396-398 and Conces, **op. cit.**, P. 97.

–المرتبط بمنطق القوة والمصلحة–، على خلاف الأخلاق التي تتأسس على المعايير المجردة للخير والشر، وهو ما أكده هوبز في كتاباته، حيث قرر أن للسياسة قوانينها التي تتفق مع طبيعتها وأهدافها، مؤكداً عدم وجود قوانين عادلة في مجال السياسة، إذ تعبر قواعد اللعبة دائماً عن مصالح الأقوياء، ولطالما أثبت التاريخ أنّ الأخلاقيات المطلقة لا تلائم الواقع السياسي، وإلا أثمرت كثيراً من المآسي، ولهذا يرى الواقعيون أن السياسة تستلزم مزيجاً من المبادئ والدهاء والنفعية، مع الالتزام بمعايير العدالة، والتكيف بعد ذلك مع الظروف التي تنشأ نتيجة تدافع القوى المختلفة [١].

ولهذا نشر هانز مورجنثاو في بعض المجلات عام ١٩٤٥ مقالاً قصيراً بعنوان: "شرّ السياسة، وأخلاق الشرّ" "The Evil of Politics and the Ethics of Evil" وذلك بهدف دحض الافتراضات والانتقادات الليبرالية ضدّ الواقعية خلال الفترة فيما بين الحربين العالميتين، وقرر في ذلك المقال أنّ الإنسان حيوانٌ سياسي بطبعه، كما وأنه أخلاقيّ بحكم كونه إنساناً، وأكّد –كما سبقه أرسطو– عدم إمكانية تخلّص الإنسان من أحد هذين الوصفين، وبيّن أنّ مشكلة الوجود تنشأ نتيجة عدم تطابق المعايير الأخلاقية مع الواقع الذي يعيشه الإنسان، وللتخلّص من هذه المشكلة الوجودية فقد رأى مورجنثاو ضرورة التمييز بين دائرة الأخلاق الفردية ودائرة الأخلاق السياسية، وإذا كان الأفراد عاجزين –في بعض الأحيان– عن التزام بعض المعايير الأخلاقية، فإنّ هذا لا يعني رفضهم لتلك المعايير، فكذلك يمكن للعمل السياسي أن يكون أخلاقياً إذا كان ملتزماً –في الجملة– بمجموعة من المبادئ الأخلاقية والفضائل الحكيمة، ونظراً لأن السياسة لا تنفكّ عن الشرور والمفاسد، فإنّ الحكمة "الممكنة" في هذا المجال المضطرب إنما تكمن في المفاضلة بين بدائل السياسة وخياراتها المتاحة، مما يجعل من الخيار الأقلّ شراً "خياراً أخلاقياً" في هذا المجال المعقّد، حيث ينظر رواد الواقعية إلى العالم كساحة صراعٍ دائمٍ ومتنوع، تمثّل فيه القوة الضمانة الوحيدة للأمن [٢].

وعلى هذا الأساس يؤمن مورجنثاو أنّ مفهوم المصلحة الوطنية لا يخلو من سموّ أخلاقي، فواجب الدولة في اتباع أهون الشرين يجبرها في المجال الدولي على رعاية مصالحها الوطنية، لعدم وجود مجتمع دوليّ متجانس قادر على حفظ النظام وتحقيق القيم الأخلاقية، مما يجعل من المحافظة على النفس "واجباً أخلاقياً"، "وهكذا، فما كان يبدو مبدأً لاأخلاقياً يصبح عند مورجانثاو مبدأً أخلاقياً، بل إنّ مورجانثاو يعتبره أهمّ من مبادئ عالمية كالحرية أو الرخاء الاقتصادي لكلّ الدول" [٣].

---

[١] د. جمال سلامة علي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٢٨–٥٢٩، ٥٣٩، وأحمد علي سالم، **مرجع سابق**، ص ١١٩.
Conces, **op. cit.**, Pp. 85, 97, Michael C. Williams (Edit.), **Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations** (New York: Oxford University Press, 2007), Pp. 27-29 and Howard H. Lentner, "A Realist's View of Ethics", **American Foreign Policy Interests**, Volume 33, Issue 4, 2011, 153-154.

[٢] Hillay Zmora, "Experience and ideology: the problem of Machiavelli's realism", **Il Pensiero Politico**, Vol. 50, Issue. 3, 2017, P. 307 and Williams, **op. cit.**, Pp. 27-29.

[٣] غازي عبد الرحمن القصيبي، **مرجع سابق**، ص ٣٦.

المبحث الثاني: النموذج المعرفي، ودوره في التمايز الحضاري

رغم الحداثة النسبية لمفهوم النموذج المعرفي، فقد صار لهذا المفهوم أثرٌ كبير في الفكرين الغربيّ والإسلامي، وبينما تركّز الاهتمام الغربي بالمفهوم حول مسيرة التطور العلمي في الحضارة الغربية، فقد تلقّف ذلك المفهوم عددٌ من رواد الفكر الإسلامي، ووجدوا فيه أساساً مناسباً للتأصيل للنهضة الإسلامية، ومفتاحاً لمعالجة بؤرة الأحاجيّ والمعضلات التي تحيط بالعالم الإسلامي المعاصر، حيث يمثّل مفهوم النموذج المعرفي –في بعض أبعاده– الركيزة التي ينطلق منها العقل الحضاري، وعلى أساسها ينظر إلى الكون ويتعامل معه، ومن خلالها يحدّد فلسفة وجوده وغاياته ورسالته، وبحسبها تتحدد قواعد منهجه المعرفي وأولوياته البحثية في كافة مجالات الحياة، فيصبغ النموذج المعرفي مجتمعه بصبغةٍ تميزه عن المجتمعات الأخرى، وعلى أساس ذلك تظهر التباينات الثقافية والاجتماعية والعلمية و...إلخ.

وإذ تتناول هذه الدراسة طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة في إطار المقارنة بين الفكر الغربي والإسلامي، فمن الطبيعي أن يكون اختلاف العلاقة بين هذين الفكرين نتيجةً طبيعيةً ومنطقيةً لتباين النماذج الفكرية لهاتين الحضارتين، مما يلقى بظلاله –بشكلٍ واضح– على كافة الأنساق الفكرية والمعرفية والقيمية، ومن ثمّ ظهرت آثار ذلك التباين في اختلاف أنماط العلاقة بين مجالي السياسة والأخلاق –تقييماً وتطبيقاً– بين الفكرين الغربي والإسلامي.

ولهذا تطرقت الدراسة إلى هذا الجانب عبر هذا المبحث، وذلك بالتمهيد المناسب لمفهوم النموذج المعرفي، من خلال تتبع نشأة وتطور المفهوم، وبيان أهميته، وتحديد العناصر التي يتكون منها، ثم استعراض النموذج المعرفي للفكر الغربي، وتحديد المصادر المختلفة –التاريخية والمعاصرة– التي شكلت أسسه وركائزه، وبيان العناصر التي تشكّل هيكل النموذج المعرفي الغربي في الجوانب العقدية والمعرفية والقيمية، مع التركيز على الخصائص المميزة لذلك النموذج المعرفي، كما يستعرض المبحث النموذج المعرفي للفكر الإسلامي، ويحدد كذلك الأسس والركائز التي ينبني عليها من جانب، والخصائص والسمات التي يتميز بها من جانبٍ آخر.

ثم تعقد الدراسة في نهاية هذا المبحث مقارنةً بين هذين النموذجين المعرفيين، وذلك لتحديد أهمّ التباينات الأساسية بينهما، والتي تمثل الجذور غير المرئية للاختلافات الحضارية والثقافية والاجتماعية بين الفكرين الغربي والإسلامي –ومن ثم بين ابن خلدون ومكيافيلي–، ليتولى المبحث التالي بسط إحدى أهمّ تجليات ذلك التباين من خلال دراسة العلاقة بين السياسة والأخلاق ضمن إطار النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي. وعلى هذا الأساس ينقسم هذا المبحث إلى مطالب ثلاثة، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم النموذج المعرفي.

المطلب الثاني: النموذج المعرفي للفكر الغربي.

المطلب الثالث: النموذج المعرفي للفكر الإسلامي.

المطلب الأول: مفهوم النموذج المعرفي

يمثل مفهوم النموذج المعرفي أحد أهمّ مداخل تحليل الأطر الفلسفية للحضارات والمناهج الفلسفية، بدءاً من رؤيتها المتميزة للكون وللوجود، مروراً بأثر ذلك على المناهج العلمية المعرفية، وانتهاءً بالأفق الأخلاقي الذي تسمو إليه تلك الحضارات. ويؤسس هذا المطلب لتحليل مفهوم النموذج المعرفي من خلال استعراض نشأة وتطور مفهوم النموذج المعرفي، وبيان أهمية مفهوم النماذج المعرفية، وتحديد بنية النموذج المعرفي، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: نشأة وتطور مفهوم النموذج المعرفي

اعتمد تاريخ العلم على أطروحة متوارثة من عصور التنوير ترى أن العلم يتقدم بشكلٍ مستمرٍ ومنتظم ومتصاعد، واستقرت هذه النظرية حتى طرح توماس كون في بداية الستينيات مفهوم "النموذج المعرفي" –أو "البارادايم" Paradigm–، كأطروحةٍ جديدة لتفسير كيفية تطور العلم، لا من خلال المنظومة الخطية المعهودة، وإنما عبر طفراتٍ أو ثورات علمية، تمثل كلٌّ منها نقلةً نوعية في الفهم والتحليل. ليتحول مفهوم النموذج المعرفي من مجرد لفظٍ لغويّ تتضمنه المعاجم اللغوية إلى مصطلح ينتمي إلى فلسفة العلم، بحيث لم يعد ممكناً أن يقوم باحث بأيّ ممارسة أكاديمية في أيّ حقلٍ معرفي دون إدراك واستيعاب هذا المصطلح، والذي حول النظرة إلى العلم من مجرد إنتاج تراكميّ لأفرادٍ من العباقرة والمبدعين، إلى اعتباره إنتاجاً جماعياً لمجتمعاتٍ علمية، حيث يتطور هذا الإنتاج المعرفي عبر طفراتٍ يُطلَق عليها "الثورات العلمية".

وكما حظي هذا المفهوم الجديد باهتمام الباحثين الأكاديميين، فقد حظي باهتمامٍ استثنائي لدى المفكرين والفلاسفة، ليتطور فهم وتطبيق الأطروحة من مجرد نموذج لتفسير سبب اختلاف النظريات العلمية –كما أنشأه توماس كون– إلى نظريةٍ كبرى لتفسير الاختلافات الثقافية بين الأمم، وذلك اعتماداً على "رؤية الكون/ العالم" World View لدى أصحاب الثقافات المختلفة. حيث تمثل رؤية العالم المحور الأساس لإنشاء النموذج المعرفي، كإجابةٍ نهائية عن الأسئلة الكبرى حول: الإله والإنسان والكون والحياة، وبحسب هذه الرؤية تتباين مرجعيات الجماعات الثقافية المختلفة، فتتنوع رؤاها تجاه الغيب والواقع وللوجود والمعرفة، وكذلك العلاقة بين العلم والعمل وبين القيم والمبادئ الأخلاقية [١].

ورغم أهمية مفهوم النموذج المعرفي إلا أنه لم يحظ –كغالب المفاهيم الحديثة– باتفاقٍ حول تعريفه [٢]، ومع ذلك فإنه يمثل حقيقة وجوهر البِنى المعرفية لكافة الجماعات البشرية، سواء اتفق على تعريفه أم

---

[١] د. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة ...، **مرجع سابق**، ص ٥٧.

[٢] رصد بعض الباحثين أكثر من عشرين دلالة لمفهوم النموذج المعرفي –أو البارادايم– لدى كون، دون أن يحدد له دلالة حاسمة، وذلك لتردد كون في مستوى تطبيق نظريته، ورغم ذلك فقد عرّفه بأنه: " مجموعة متآلفة ومنسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكنيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً، أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفيّ ما ":

المرجع السابق، ص ٥٨.

ظلّ عرضةً للخلاف، بل ولو ظلّ كامناً يتخلل جميع مستويات ومجالات التفكير الإنساني، فكلّ الثقافات تتضمّن –أو بالأحرى تتأسس على– نماذج معرفية، وقد لا يدركها أبناء تلك الثقافات –حتى العلماء منهم–، فبدون هذه النماذج لا يمكن إنشاء ثقافةٍ أو بناء معرفة أو علوم. ذلك أنّ النموذج المعرفي يشبه فكرة الهندسة، ومن دون الرؤية الهندسية لا يمكن إنشاء بناء، سواء أدرك القائم بالبناء مفاهيم الرؤية الهندسية وعرفها كعلمٍ أم لم يعرفها، ولهذا قد يكون عمق النموذج المعرفي وتغلغله في الفكر الإنساني سبباً في عدم تعريفه، فالبدهيات غالباً لا تحتاج إلى تعريف.

ويشير مفهوم النموذج المعرفي إلى نسقٍ يجمع عدداً من العناصر التي تتكامل فيما بينها لتقدّم شيئاً ذا هوية جديدة ومتميزة، بحيث لا يعود ذلك المنتج مجرد مجموعٍ جبريّ لعناصره، فالنموذج المعرفي هو "منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤيةً كلية وفهماً شمولياً للكون والحياة والإنسان". وتمثل هذه الرؤية إحدى أهمّ محددات الفكر والمعرفة والسلوك الإنساني، فبحسب هذه الرؤية يفهم الإنسان ذاته ويدرك غاية وجوده وموقعه في الكون، وعلى أساسها يحدد طبيعة ومجالات المعرفة التي يكتسبها من المصادر الكلية، لتحكم منهجية تفكيره وتحدد أنماط سلوكه ونشاطه العقلي والعملي [١].

ثانياً: أهمية النماذج المعرفية

قد يبدو موضوع النموذج المعرفي موضوعاً نظرياً متخصصاً يتجه نحو الدراسات الفلسفية دون أن يرتبط بحياة الناس وواقعهم، ويزيد من أسباب عدم الاهتمام الكافي بهذا المفهوم أنّه ذو دلالاتٍ ومعان غير محددة –حتى لدى مَن قام بسكّ المفهوم–، فضلا عن أنّ مصطلح "النموذج" نفسه لم يكن معروفاً في التراث اللغوي العربيّ. ولهذا كله –ولغيره كذلك– لم يحظ موضوع النموذج المعرفي بالاهتمام المناسب في الدراسات العربية، وذلك رغم أهميته البالغة على المستويين النظري والتطبيقي، باعتبار النماذج المعرفية هي أساس المعرفة، ومحور فهم الواقع والتعامل مع ظواهره المختلفه.

فلا يمكن للمفكرين والفلاسفة النظر والتأمل والتجريب دون فرضياتٍ سابقة ومسلماتٍ ثابتة تجاه الغيب والكون والإنسان [٢]، ويرتبط ذلك كله بالنموذج المعرفي الذي ينتمي إليه المفكر أو الفيلسوف، كما تمثل هذه الرؤية أهم أسباب الاختلاف بين الناس في فهم وتفسير القضايا الجزئية والتعامل معها، حيث ينظر كلّ منهم إلى الوقائع والأحداث والظواهر المختلفة من خلال منظوراته الكلية. فالمعارف والخبرات التي ينطلق منها جميع البشر في إدراكهم ووتفكيرهم إنما تنبع من –وتتسق مع– نموذجٍ معرفيّ يعتقدونه،

---

[١] د. عبد العزيز بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٤)، ص ص ٣٠، ١٠٦–١٠٧، وحسان عبد الله حسان، "منهجية الفاروقى فى قراءة النموذج المعرفى الغربى"، **مجلة ركائز معرفية** (الخرطوم: مركز ركائز المعرفة للدراسات والبحوث)، المجلد الأول، العدد الأول، ديسمبر ٢٠١٣، ص ص ٣٩–٤٠.

[٢] بنى كون نظرية النموذج المعرفي كآلية تفسير لتطور نظريات العلم، ورغم ذلك فقد رأى إمكانية توسيع دور وإطار المفهوم ليشمل عدة مجالات علمية، بل ليمثل نموذجاً فلسفياً كلياً يصلح لتفسير كافة الرؤى المجتمعية:

د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٩–١١٠.

سواء كان ذلك عن وعيٍ منهم أم دون وعي، وليس هناك ما يبرر القول بأنّ سلوك الإنسان إنما يتمّ بشكلٍ عفويّ عشوائي، وإنما يرتبط ذلك بالبنية العقلية والمعرفية والثقافية لكلّ إنسان [١].

ويمثّل استنباط النظريات والمناهج العلمية مثالاً واضحاً على ارتباط العلم والمعرفة بالنماذج المعرفية، حيث تتسم الظواهر الاجتماعية بالتعقيد الناشيء عن تعدد وتداخل العوامل المؤثرة في الظاهرة، كما تتسم بخفاء عديد من جوانبها –ولا سيما العوامل المعنوية–، ولهذا يعجز الباحثون عن التعامل المباشر مع الظواهر بشكلٍ كلّي، مما يلجئهم إلى دراستها من خلال "واسطة" مناسبة بين الباحث والموضوع. وتتمثّل هذه الواسطة في النظريات والمناهج والأدوات العلمية، والتي تقوم باختزال الظاهرة في إطارٍ قابل للعمل Workable Scale، وذلك من خلال تحديد عددٍ من المتغيرات التي يتمّ الاقتراب من الظاهرة محل الدراسة من خلالها، لتمثّل هذه المتغيرات واسطةً أو منظاراً ينظر الباحث من خلاله إلى الواقع –أو الظاهرة–، ولهذا ترتبط مصداقية البحث وصحة نتائجه بطبيعة تلك الواسطة وقدرتها على التعبير عن أهم حقائق الظاهرة. وعلى هذا الأساس فالنظريات والمناهج ليست مجرد وسيلةٍ إلى المعرفة والفهم، إذ تعيد هذه الوسائل تشكيل الموضوع، فلا يظهر منه –رغم اتساعه– إلا ما تستطيع تلك الوسائل رؤيته وقراءته، وما عدا ذلك فأمرٌ غير موجودٍ وغير ملاحظ بالنسبة لمن يعتمد تلك الوسائل [٢].

ولهذا فإنّ النظريات والمناهج ليست إطاراً محايداً لبحث الواقع، إذ تقتصر قراءة أية ظاهرة على بعض جوانبها –نظراً لاستحالة الإحاطة بالظاهرة–، لذا كان من الضروري الانتباه إلى خلفيات انتقاء بعض جوانب الظاهرة دون الأخرى للتعبير عن الظاهرة ككل، فمن المحال ممارسة العلم دون وجود قدرٍ معين من المعتقدات والافتراضات الميتافيزيقية الأساسية، ولهذا يرتبط الانتقاء بالنموذج المعرفي للباحث. فالنظريات والمناهج إنما هي مجرد انعكاسات ونتائج لمفاهيم معينة للعلم الذي يحدد ماهيتها ويضفي عليها الشرعية والقبول، مما يستلزم أولاً تحديد النموذج الذي انبثقت عنه. ونظراً لخفاء مسلمات وقيم النموذج المعرفي فإنّ هذه النظريات والمناهج تظهر كوسائل علمية تبحث عن المعرفة وتدرس الظواهر بطريقة محايدة، بينما هي في ذاتها وأبعادها انعكاسٌ لجانبٍ غير موضوعي يرتبط بالنموذج المعرفي للباحث أو المفكر [٣].

---

[١] د. فتحي حسن ملكاوي، طبيعة النظام المعرفي وأهميته، في: د. فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **نحو نظام معرفي إسلامي** (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ص ٢٩–٣٠.

[٢] د. نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي – النظرية – المنهج** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٣م)، ص ص ١٣–١٤.

[٣] توماس كون، شوقي جلال (ترجمة)، **بنية الثورات العلمية** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة علم المعرفة، العدد ١٦٨، ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١٢٧، و د. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩، ٥٧–٥٩.

وقد ظهرت منذ منتصف السبعينيات، مجموعة من الكتابات التي عرفت باسم "سلسلة العلم الراديكالي"، والتي تبرهن على عدم حيادية العلم حتى في مجال الطب والتكنولوجيا فضلاً عن العلوم الاجتماعية، وتبين كيف كان للأيديولوجيات دورها في توجيه كثير من الأبحاث العلمية الطبيعية والاجتماعية، وكيف تشكل القوى السياسية منظوراً معيناً للعلم:

د. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٥٥–٥٦.

ونظراً لهيمنة النظام التعليمي الغربي فقد أصبحت مصادر ومناهج ونتائج المعرفة الغربية هي المرجعية المعتمدة للعلوم، وعملت الألفة الناشئة عن انتشارها واستقرارها على حجب مقولاتها الفلسفية وافتراضاتها العلمانية التي تتناقض مع المسلمات الفكرية لعديدٍ من الثقافات الإنسانية –ومنها الثقافة الإسلامية–، كما كان لتيار العولمة دوره في تقديم –بل وفرض– الحضارة الغربية كحضارةٍ عالمية وكرؤية متكاملة، لها إجاباتها المحددة على الأسئلة الكبرى، ومن ثم انتشرت الحضارة الغربية كنظامٍ معرفيّ شمولي يمثّل أساساً لكافة العلوم والمعارف الإنسانية في العصر الحديث [١].

ولهذا نبّه عديد من المفكرين المسلمين إلى خطر الاضطراب الفكري الذي تعيشه الأمة الإسلامية في ظلّ الهيمنة الغربية، وذلك بسبب التناقض الجوهري بين نموذجها المعرفي الإيماني وبين أسس العلم المنبثقة عن النموذج الغربي، فلا يتاح للمسلمين في ظلّ ذلك الواقع سوى أن ينعزلوا عن المسيرة العلمية الكونية، أو أن يذوبوا ضمن حضارة الغرب بفلسفتها ورؤيتها الخاصة. ولهذا فليس أمام رواد الفكر الإسلامي خيارٌ يمكّنهم من البقاء واستئناف مسيرتهم الحضارية إلا بتوليد المعارف والعلوم المنبثقة عن نموذجهم الإسلامي، ولهذا يرى البعض أنّ تحرير المعارف الإنسانية من هيمنة الغرب هي ضرورةٌ عقدية وحضارية للأمة الإسلامية في الوقت الحاضر [٢].

ولا يمثّل انحياز المسلمين لهويتهم رفضاً للآخر أو عدم اعترافٍ به، كما ولا يمثّل ذلك خروجاً على النسق العام للمسيرة الإنسانية للعلم، فقد رجّح كون أنّ التطور التاريخي للعلم لا يحدث من خلال التراكم على نفس النموذج القائم، وإنما من خلال تغييره إلى نموذج جديد –فيما يوصف بـ "التقاط العصا"–، وذلك بتناول نفس مجموعة المعطيات القائمة، ولكن بعد وضعها في نسقٍ جديدٍ من العلاقات ضمن نموذج معرفي جديد تماماً، يختلف في أسسه وقواعده عن النموذج القديم، ويمثّل أساساً أفضل للفهم والتحليل وأقدر على استكمال مسيرة العلم الإنسانية، ومن الطبيعي أن ينبثق ذلك النموذج المعرفي الجديد –أو ينشأ جنينياً– خلال مرحلة الأزمة التي يعاني منها النظام القائم [٣].

ثالثاً: بنية النموذج المعرفي

ترتبط بنية النموذج المعرفي بطبيعة ومدى اتساع المجال الذي يحكمه ذلك النموذج، فقد يكون النموذج المعرفي ذا طبيعة محدودة لدراسة بعض العلوم، وقد يتسع ليوجه القائمين على كافة جوانب العملية

---

[١] د. فتحي حسن ملكاوي، طبيعة النظام المعرفي وأهميته ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦–٣٩.

[٢] د. عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة** (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م)، ص ص ١٢–١٧.

[٣] كون، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٥–١٣٦.

لجأ المسلمون إلى هذا حينما اقتبسوا من سابقيهم، فقبلوا منهم ورفضوا – بحسب نموذجهم التوحيدي –، كما لجأ الغرب حديثاً إلى هذا، فقد أعاد مفكروه إحياء تراثه القديم، بينما اجتهد علماؤه في استيعاب المنهجية العلمية للمسلمين دون اقتباس عقيدتهم:

أنور الجندي، **الفكر الغربي: دراسة نقدية** (القاهرة: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسلة ثقافتك الإسلامية، الإصدار رقم ٤، ١٩٨٧)، ص ص ٢٢–٤٠، و د. أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م)، ص ص ٣٠–٣٦.

العلمية والمعرفية، ولهذا تتنوع بنية النموذج المعرفي بحسب أهدافه. وقد تشكَّل نموذج كون من خمسة عناصر، بما يتناسب مع مجال بحثه المحدودة لنموذج دراسة التطور في نظريات الفيزياء [١]، ولهذا رأى كثيرون ضرورة تطوير بنية ذلك النموذج حال اتساع مجال عمله، ليبلغ أقصى درجات تطوره كنموذج فلسفي كلي –أو شامل–، ليتمكن من انتظام ودراسة وتحليل كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية للمجتمع، وعلى هذا الأساس حدّد عددٌ من الباحثين بنية ذلك النموذج المعرفي الكلي من خلال ثلاثة أسس:

١) الأساس العقدي (رؤية الكون)

ظلت مجموعة من الأسئلة تؤرق وعي وفكر الإنسان منذ القدم، ومن أهمّ هذه الأسئلة: ما هو هذا الكون، وما غايته، وأين تقع نهايته؟، كيف بدأ الزمان والمكان؟، وما هو سرّ الانتظام في هذا الكون؟، ما هو أصل الإنسان، وما هي غايته في الوجود؟، ورغم وجود بعض الإجابات فلا يزال الإنسان يبحث بشغفٍ عن مزيد من المعرفة حول الخفايا والأسرار الكامنة وراء الحقائق الكونية، وتمثل إجابة هذه الأسئلة الوجودية ركائز النموذج المعرفي، فعلى أساسها تتحدّد رؤية الكون –أو التصور الكلّي للوجود–.

وقد تواصلت مسيرة المعرفة الإنسانية عبر العصور من خلال نموذجين متباينين، يختلف العلم الناشيء عن الرؤية الكلية لكل منهما تماماً عن الآخر، أولهما: النموذج الدنيوي –أو العلماني– القائم على أحادية الكون مصدراً ومقصداً، والآخر: النموذج الديني القائم على جدلية الغيب والشهادة، والذي يتميز بمحورية البعد الميتافيزيقي، وهو ما عرّفه كين ويلبر Ken Wilber بأنه "نموذج معرفي أعلى وشامل ومحيط، يتجاوز الواقع تجاه الغيب"، وقد ظل كلا النموذجين يؤسس للمعرفة بطريقة مستقلة، ثم تمّت عمليات دمج انتقائية لبعض مكونات أحدهما في الآخر في بعض الفترات التاريخية، مما أعطى انطباعاً بتداخل وتمازج النموذجين رغم أنّ أياً منهما لم يفقد هويته المستقلة [٢].

فالأساس العقدي هو الثابت أو المبدأ الذي يردّ إليه كلّ جهد معرفي أو فكري أو قيمي، وهو الذي يمنح الظواهر الإنسانية –التي لا يمكن تجريدها– المعنى والدلالة، وهو كذلك الركيزة النهائية التي لا يقوم النموذج إلا بها، فهو ميتافيزيقا النموذج المعرفي، وهو المطلق المعرفي الذي يتجاوز الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم رؤية تماسكه ونظامه ومعناه، وهو الذي يحدّد معالمه [٣].

---

[١] تشكل العناصر الخمسة التالية أسس وركائز النموذج المعرفي لتوماس كون:

١. العنصر المفاهيمي Conceptual Element
٢. العنصر النظري Theoretical Element
٣. قواعد التفسير Rules of Interpretation
٤. عنصر تحديد الإشكاليات والمعضلات الأجدر بالتناول Puzzling Element
٥. عنصر التحكم التكوين Ontological – Predictive:

د. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٦٣–٦٥.

[٢] د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٥، ١٨٢–١٨٣.

Muhammad Abdullah and Muhammad Junaid Nadvi, "Understanding the Principles of Islamic World-View", **The Dialogue**, Volume VI, Number 3, Jul. 2011, Pp. 270-271.

[٣] علي صديقي، "الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل"، **إسلامية المعرفة**، المجلد ١٥ ، العدد ٥٩، ص ص ٢٨–٢٩.

٢) الأساس الإبستمولوجي

يستخدم مفهوم المعرفة Epistese بمعنيين: كليّ ونهائيّ، حيث يشير وصف الكلية إلى معنى العموم والشمول، بينما يدل وصف النهائية على أقصى ما يمكن بلوغه والوصول إليه من الشيء، وتؤسس إبستمولوجيا النموذج المعرفي للإجابة على تلك "الموضوعات الكبرى" Major Themes في حياة الإنسان، وذلك من خلال ثلاثة محاور أساسية:

أولها: طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وأيهما يسبق الآخر؟.

والثاني: ما الهدف من وجود الإنسان في الطبيعة، وهل تتطور الطبيعة بمنهجية معينة أم تخضع للمصادفة، وما علة استقرار واستمرار الكون؟.

ويتناول الأخير مسألة المعيارية، وهل هناك معايير لتنظيم سلوك الإنسان ابتداءً، ومن أين يستمدها؟.

ومن الطبيعي أن ترتكز إجابات هذه الأسئلة المفصلية على الأساس العقدي الذي يحدّد علاقة الإنسان بعالم الغيب، ولهذا أطلق رواد النموذج المعرفي الدنيوي العنان لعقولهم، إذ لم يعترفوا بمحدودية إمكانياته وطاقاته، فتوهموا قدرة العقول المجردة على الوصول إلى كافة المعارف والحقائق، بينما ارتبط النموذج المعرفي الديني بقضايا الإيمان وثوابت العقائد، مما جعل للعقل حدوداً معينة ترتبط بإمكانياته وقدراته التي طولب باستثمارها لعمران الكون وتحسين ظروف الحياة [١].

٣) الأساس القيمي

تتكون نظرية المعرفة –الإبستمولوجيا– من شقين، يتعلق أولهما بإنتاج العلوم والمعارف، بينما يرتبط الآخر بتوظيف تلك العلوم والمعارف في الواقع الإنساني، ولهذا ترتبط الجوانب المعرفية بالقيم والأبعاد الأخلاقية، حيث تقتضي عملية التوظيف وجود منظومةٍ محددة لمقاصد وأهداف وغايات الحياة، والتي تتأسس على مرجعية القيم والأخلاق الحاكمة للمجتمع. فالقيم هي التي تضع الحدود التي ينبغي على رواد العلوم والمعارف –في كافة التخصصات– أن يلتزموها، وذلك لأن الهدف من بناء النموذج المعرفي –ومن المعرفة عموماً– هو سعادة الإنسان، وترتبط هذه السعادة في النموذج المعرفي الديني بالغاية التي خلق الإنسان من أجلها، ومن ثمّ تركّز قيم هذا النموذج على تزكية الإنسان وتهذيبه، ليتمكّن من أداء رسالته التي يحددها دينه وتبينها عقيدته، بينما يفتقد النموذج الدنيوي هذا النبع الذي يمده بثوابت القيم، وتلك البوصلة التي ترسم البداية والنهاية وتربط واقعه بغاية وجوده، مما يلجئ الإنسان غالباً –بحكم طبيعته وميوله الفطرية– إلى إعلاء قيمة الجوانب المادية على المعنوية، مما يؤدي إلى تسخير العلم للمنافع –بل ربما اللذات– العاجلة، ومع تنازل العلم عن معناه وغايته تفقد الحياة قيمتها بغياب هدفها، ومن ثمّ يصبح الواقع استلاباً رخيصاً، ولهواً عابثاً تتدنى معه قيمة الإنسان [٢].

---

[١] د. عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، في: د. فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **مرجع سابق**، ص ص ٤١-٤٥.

[٢] د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠٥-٢١٩.

المطلب الثاني: النموذج المعرفي للفكر الغربي

تطورت مسيرة الفكر الغربي عبر عددٍ من المراحل التاريخية، بدءاً من التراث القديم، مروراً بالقرون الوسطى، وانتهاءً بمرحلة النهضة ثم التنوير، ورغم تمايز تلك المراحل تاريخياً، فقد تمحور فكر المجتمع الغربي تاريخياً حول عددٍ من السمات المميزة، ويستعرض هذا المطلب ذلك من خلال بيان أسس ومصادر الفكر الغربي، وتحديد عناصر ثم خصائص النموذج المعرفي الغربي، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: أسس ومصادر الفكر الغربي

يمثل الفكر الغربي حصيلة متطورة للتراكم المعرفي، ففي كلّ مرحلةٍ يبدأ العقل الغربي التفاعل مع واقعه الجديد استناداً إلى الأسس القديمة، لتنشأ منظومةٌ جديدة في بعض سماتها، وإن احتفظت بالسمات الأساسية للفكر الغربي، حيث تتمثل أهم ركائز الفكر الغربي في المصادر التالية:

١) التراث الفلسفي واللاهوتي قبل عصر النهضة

يمثل التراث القديم أساس تكوين العقل الغربي، وهو كذلك روح تفكيره منذ عصر النهضة، فقد ظهر الفكر اليوناني كنموذج فريد، جسّد لغةً جديدة للحوار بين المفكرين، ثم أضاف التراث الروماني أبعاداً قانونية وسياسية جديدة لذلك الفكر. وقد بُني مفهوم العلم في أصوله اليونانية على رؤيةٍ خاصة للكون، تميز بين طرفين: الآلهة والبشر، حيث تقوم الآلهة دائماً بخداع البشر إذ تملك كل المعرفة، ولا تعطي البشر منها إلا قدراً ضئيلا –عبر الأحلام والإلهام، أو بواسطة الأنبياء–، ونظراً للطبيعة الخادعة للآلهة فإنّ الإنسان يحتاج دوماً إلى أدواتٍ تمكّنه من تمحيص ما يتحصّل عليه من معارف. ومن هنا نبع الشكّ كمنهج للتمييز بين المعارف الحقيقية والزائفة، كما كان سبباً في التمييز بين "الحقيقة" و"الظاهر"، ولأنّ الاختلاف بين معرفة البشر والآلهة إنما هو في الكمّ لا في الكيف، فلا يوجد ما يمنع الإنسان –طالما بذل الجهد اللازم– أن يعرف مثل الآلهة، أو أن يسرق منها نار المعرفة –كما فعل بروميثيوس– [١].

ومع اعتماد المسيحية كديانةٍ رسمية للامبراطورية الرومانية ظهرت معالم فكر سياسي مسيحي مع أطروحة أوجستين، ورغم ارتباط المسيحية باليهودية، إلا أنّ هناك تمايزاً واضحاً بينهما، فالله في التوراة إلهٌ غيورٌ غاضب يرتبط بالأرض والشعب والتاريخ، بينما الله في الإنجيل هو إله المحبة والرحمة لكلّ الخلق، كما تسود التوراةَ روحٌ تشريعية –كما يتضح من لفظ التوراة الذي يعني القانون–، بينما تسود الإنجيلَ رؤيةٌ روحية تعنى بتطهير القلب. وكما لجأ الرومان رغم انتصارهم إلى تعديل الفكر اليوناني الذي عجزوا عن تجاوزه، فقد تكرر ذلك الأمر حينما سيطرت المسيحية على المذهب الطبيعي، وحولت مركزية الإنسان في الكون من الطبيعة التي يحركها العقل إلى عقيدةٍ لاهوتية حول مركزية الإنسان –ابن الله الخالق– [٢].

---

[١] د. حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م)، ص ص ١٥–١٦، و د. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة ...، **مرجع سابق**، ص ٥٧.

[٢] جاكلين روس، أمل ديبو (ترجمة)، **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية** (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م)، ص ص ٢٢–٢٣.

٢) أفكار عصر النهضة والإصلاح الديني

رغم أنّ عصر النهضة لم يكن فترة إنجازٍ عظيم في الجانب الفلسفي، إلا أنه مهّد الأمور لتطورات التنوير اللاحقة، حيث حفّز رواد النهضة النظر إلى النشاط العقلي كعمل منهجي –لا كتأملٍ يستهدف تعزيز معتقداتٍ مفروضة سلفاً–، ودشّن توما الأكويني مرحلةً جديدة لهيمنة العقل، فقد قرر عظمة العقل حينما بيّن أن الوصايا الإلهية تتفق مع العقل، وبالتالي يكون العقل عظيماً عند الله وعظيماً كذلك في الكون، وضمن سياق النهضة كان للحركة الإنسانية دورٌ كبير في تعزيز ثقة الإنسان بنفسه وعقله وقدراته، وبينما كانت العصور الوسطى تزهد بالإنسان نفسه ولا ترى إنجازه في هذه الدنيا شيئاً مرغوباً، فقد كان عصر النهضة نقلةً مادية ومعنوية نحو الغنى والقدرة والثقة [١].

وقد ارتكزت المعارضة للكنيسة خلال عصر النهضة على إحياء الفلسفة القديمة، ولعب العلم دوراً صغيراً جداً، وظهر أول اقتحام جدّي للعلم مع نشر نظرية كوبرنيقوس عام ١٥٤٣، كأول طرحٍ علميّ متكامل لمركزية الشمس –لا الأرض– في النظام الكوني. ونظراً لإنزال الأرض من منزلتها المركزية المتميزة فقد صار من الصعوبة إعطاء الإنسان تلك الأهمية الكونية التي خصّه بها اللاهوت المسيحي، ليبدأ الصراع بين العقائد الدينية والعلوم التجريبية، وهو الصراع الذي أدار فيه الأصوليون معركتهم الخاسرة ضدّ المعرفة الجديدة، لتترسخ تدريجياً سيطرة العلم محلّ التقاليد الدينية والفلسفية القديمة، فمع تطوير النظرية واستكمال قوانينها الفلكية على يد كِبلر ثم جاليليو –ثم إنجازات نيوتن التاريخية في بدايات القرن الثامن عشر– تحقق النصر النهائي للعلم.

وبينما كانت الأرض خلال العصور الوسطى مركزاً للكون، وكان لكلّ شيءٍ غرض يتصل بالإنسان، فقد صارت الأرض في عالم نيوتن مجرد كوكب ضئيل الشأن، وبدا غير مقبول للعقل الغربي أنّ هذا الكون الضخم قد صُمّم من أجل خير بعض الكائنات الصغيرة على هذه النقطة الضئيلة، وبدلاً من أن تذل نظرية كوبرنيقوس كبرياء الإنسان، فقد أحيت انتصارات العلم كبرياء الإنسان –بل غروره–، وبينما كان إنسان الماضي يتذلل إلى الله حينما يواجه الطاعون والفيضانات والكوارث لينجيه من تلك "العقوبات الإلهية"، فقد صار الإنسان الجديد قادراً على مواجهة تلك الكوارث والسيطرة عليها بأفكاره وأدواته الحديثة التي أنجزها العلم [٢]، فتجاوز الفكر الغربي مرحلة "تأليه" الإنسان العارضة، وكان الانصراف الجذري عن فيزياء العصور الوسطى ومركزية الإنسان في الكون، ليؤدي الفهم الجديد لمركزية الشمس في الكون وهيمنة الثورة العلمية إلى الدفع الوجودي للإله وللإنسان من مركز الفكر إلى الهامش، وبينما كان الكون كائناً ضخماً

---

[١] برتراند رسل، د. محمد فتحي الشنيطي (ترجمة)، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ص ص ١٩–٢٠، و هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥)، ص ص ٦٨–٧٢، ووليم كلي رايت، محمود سيد أحمد (ترجمة)، **تاريخ الفلسفة الحديثة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١)، ص ص ٣٥–٣٧.

[٢] رسل، **مرجع سابق**، ص ص ٦–٧، ٥٧–٧٦.

يتمتع بالحيوية ويوفر للبشر المعاني والقيم، فقد تم اختزاله في نهاية القرن السابع عشر في صيغ رياضية، ليصبح خالياً من أي معنى أو قيمة متسامية، ليتم تحييد الفلسفة الغائية لصالح الرؤية الآلية الجديدة [١].

٣) الفكر الحديث منذ القرن السابع عشر

بدأ عصر النهضة بتشكّك بعض الفلاسفة والمفكرين في الموروثات القديمة، ليصبح الواقع عارياً من كلّ أساس نظري –بعد اهتزاز الثوابت الدينية–، فقد ظلّ مفهوم العلم في العقل الغربي منذ عهد اليونان مرادفاً للفلسفة، حتى طرأ التغير الجوهري في مفهوم العلم خلال القرنين السادس والسابع عشر، حيث اصطبغ مفهوم العلم تدريجياً بالصبغة المادية الميكانيكية، وارتبطت أطروحات أرشميدس بأفكار فرنسيس بيكون وديكارت ليبدأ الفصل تدريجياً بين العلم والفلسفة، وليصبح مفهوم العلم قاصراً على العلم الطبيعي فيما عُرف بالنزعة الإمبريقية [٢]، والتي تمحورت حول دراسة الظواهر الطبيعية، ووضعت القيم في مرتبة أدنى بكثير من الحقائق الإمبريقية، فنشأ العلم ليملأ الفراغ كأساس فكريّ جديد للغرب. وبينما استقرت تاريخياً منذ أرسطو فكرة الحاجة إلى الإله –كمصدرٍ ثابت ودائم لكلّ حركة في الوجود–، فقد قضى العلم النيوتوني الجديد على تلك الفكرة، وأضحى النظر إلى الله كنوع من صانعي الساعات، اقتصرت مهمته على خلق الكون وحركته، ثم لم تعد هناك حاجة لتدخله المستمر، لاكتفاء الكون ذاتياً بالحركة الكامنة فيه.

ثم أصبحث الرؤية الآلية للكون نموذجاً للتصورات الاجتماعية والسياسية، حيث اعتمدت منهجية العلوم الطبيعية –مع استثناءات محدودة– كأساسٍ للبحث في العلوم الاجتماعية، لينتهى التمييز الكلاسيكي بين أحداث الطبيعة وأفعال الإنسان، وليبدأ النظر إلى المجتمع وإلى الأشخاص كآلة. ليتطور الأمر بظهور مدرسة الوضعية المنطقية التي انطلقت من فرضية أنّ الدين لا معنى له، إذ لا يتعامل العلم إلا مع الحقائق الإمبريقية، وفي إطار نزع الحجب والقداسة عن العلم رأى رواد هذه المدرسة إمكانية وصول العلم إلى الحقائق بشكلٍ كامل، وهو ما أكده ماكس فيبر بدعوته إلى إيجاد رؤية كونية تقوم على عدم وجود شيءٍ غامض أو مقدس في الكون، مما مثل أساساً للعلم الحديث، ليصبح خاوياً من أية أبعاد غير منظورة [٣].

---

[١] أحمد داود أوغلو، د. طلعت فاروق محمد (ترجمة)، **النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩)، ص** ص ٥١–٥٣.

Mehmet Akif Kayapinar, **The Theory of Asabiya in Comparison with The Social Contract Approach: An Interpretive Study in Comparative Political Theory** (Ph.D. Thesis, State University of New York, Graduate School of Binghamton University, 2010, Pp. 147-148.

[٢] أوهمت إنجازات العلوم الطبيعية الغرب أن بالإمكان تطبيق نفس الأساليب –وربما نفس القوانين– على العلوم الإنسانية، باعتبارها جزءاً من الطبيعة التي يستطيع العلم السيطرة عليها، وأمّلوا في توجيه الحقيقة الإنسانية الاجتماعية إلى غايات يحددونها سلفاً، وتباهى الغرب بحياديته وموضوعية أبحاثه، إلا أن علم اجتماع المعرفة لم يكن قد ظهر بعد، حتى يعلموا زيف هذه الموضوعية المزعومة:

د. إسماعيل الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية: صياغة إسلامية** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م)، ص ص ١٢–١٨.

[٣] د. أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي، في: د. نصر محمد عارف، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م)، ص ص ٧١–٧٢، و روس، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤–٢٥. =

ثانياً: عناصر النموذج المعرفي الغربي

لا يجاوز عمر فروع العلم التي أطلق عليها "العلوم الاجتماعية" القرن الواحد إلا بقليل من السنوات، بينما تعود الدوافع التي أدت إلى نشأتها ونجاحها إلى أكثر من قرنين، حيث أقام رواد المذهب العقلي في القرنين السابع والثامن عشر نظاماً فكرياً جديداً، أعادوا بمقتضاه تأسيس الدعامة الأولى للمعرفة على أسس عقلية، ونظروا إلى الماضي باستخفاف في ظلّ سذاجة المعتقدات القديمة، وتطلعوا إلى مستقبلٍ علميّ يسيطر فيه الإنسان على العالم –بعد تحرره الكامل من الإيمان الساذج والأفكار الجازمة– [١]، وعلى هذا الأساس فقد تشكّلت بنية النموذج المعرفي الغربي من خلال الأسس التالية:

١) رؤية الكون في النموذج المعرفي الغربي

ترتبط الرؤية الكونية للنموذج المعرفي بالموقف الفكري من محدداته الثلاثة التالية:

أ) الله: تعود جذور التناقض بين الدين والعقلانية إلى الحضارة اليونانية، ولهذا يرى كانط أنّ تاريخ الفكر الغربي يعكس نفوراً تدريجياً وابتعاداً مستمراً عن العناصر اللاهوتية، سواء في تفسير المعرفة البشرية أم في تصور الوجود، مما عكس تداخلاً أصيلاً في الرؤية الغربية التراثية بين الله وبين الوجود، وذلك بإلحاق بعض صفات الله وأفعاله بالطبيعة، مما أدى إلى ما يوصف بتأليه الطبيعة وتطبيع الله. وتعمّقت هذه الرؤية لاحقاً بالمفهوم المسيحي المعتمد على فكرة التثليث وأبوة الربّ، كرمزٍ عميق للدلالة على التقارب بين الخالق والخلق، ليتجه ذلك الفكر منذ عصر التنوير إلى إعلاء مكانة العقل كمصدر للمعرفة على سائر المصادر الأخرى –ولا سيما الغيبيات–، وهكذا خضع موضوع "الله" لعمليات إعادة تأويل فلسفيّ خلال كل مرحلة، ولم يكن هناك اتفاق حول مفهومه أو علاقته بالإنسان والطبيعة، ومن ثمّ انعكس اضطراب هذا المفهوم على بنية الفكر الغربي وعلى مختلف تصوراته ومقولاته وقضاياه [٢].

ب) الكون: يتمحور مبحث الكون في الفكر الغربي حول السؤال الأرسطي: كيف تكون الأشياء، وكيف تنتهي؟، ونظراً لتهميش الميتافيزيقا لصالح مركزية الإنسان وعقله، فقد تشكلت رؤية الغرب الكونية عبر الدمج بين العقلانية والعلم، وترسّخت هذه الرؤية حديثاً مع تمكّن الطرح النيوتوني من تحديد نسقٍ عام للعالم قابلٍ للإخضاع والتجربة الرياضية، وبحسبه فلا يعدو الوجود أن يكون مجرد نسقٍ مادي يمكن فهمه

= وبينما كانت حركة نزع القداسة عن العلم تتقدم في عديد من المجالات، برزت في القرن العشرين حركة مضادة في فلسفة العلم، ووجدت دفعاً قوياً مكّنها أولا من قطع العلاقة بين العلم وبين عمليات نزع الحجب والقداسة، ثم فتحت الطريق أمام حركة إعادة القداسة إلى العلم، بالإقرار باستحالة الوصول إلى جميع الحقائق، مما أعاد القناعة تدريجياً بأهمية العلاقة بين العلم والقيم، فالعلم – ككل مجتمع – يشهد نماذج العجز وتلاعب القوى وسائر العوامل غير الرشيدة، مما يؤدي إلى التلاعب بالعلم واستغلاله

د. نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤-٣٩.

Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 148-151.

[١] د. إسماعيل الفاروقي، **مرجع سابق**، ص ص ٧-١٠.

[٢] د. أحمد داود أوغلو، تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية، في: د. فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **مرجع سابق**، ص ١١٦، ود. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٣٨-٣٤١.

بصورة كاملة باستخدام العقل وفقاً لأسس العلوم الطبيعية، وإذا كان اليونان قد تصوروا الكون مادةً لها صورة، فقد أدركت مدرسة فيثاغورث ماهية هذه الصورة، وهو ما سعى ديكارت إلى تحقيقه بوضع نظرية عامة، مؤداها أن المفاهيم والبراهين الرياضية يمكن –بل ينبغي– أن تُطبّق على كافة مجالات العلم [١].

ج) الإنسان: يلمح المتتبع لتطور الفكر الغربي في تصوره للإنسان نوعاً من الاعتداد بالنفس يبلغ الغرور أحياناً، وتظهر هذه النزعة منذ فلسفة السوفسطائيين وحتى الفلسفات الحديثة، حيث يمثل الإنسان مركزاً للكون ومقياساً لجميع الأشياء، ليتداخل مفهوم الإله الخالق مع مفهوم الإنسان الخالق. وترسّخت هذه النزعة العقلانية تاريخياً، فظهرت مبكراً في أفكار هرقليطس حول اللوجوس –أو العقل الكوني–، ويشير به إلى ذلك القانون الكلي الذي يحكم كافة الظواهر الكونية، وبمعرفته يستطيع الإنسان إدراك كافة الظواهر الطبيعية، ثم تجدّدت الفكرة خلال صراع التحرر من القيود الكنسية، لتتأكّد سيطرة الإنسان على الطبيعة. وعلى هذا تأسست المنظومة المادية الحديثة التي لا تؤمن إلا بما هو قابل للفهم، مع الاعتقاد بقدرة الإنسان على حلّ مشكلات القيم –بل واللاهوت– بكفاءةٍ وفاعلية، كما يحلّ مشكلات العلوم الطبيعية.

على هذا الأساس انبنى النموذج المعرفي الغربي باعتبار العقل هو الموضوع المركزي في الفلسفة، مما أقنع الغربيّ بضرورة معرفة الحقيقة معرفة كاملة، والتحكم في الواقع تحكماً مطلقاً، لينتهي به المطاف إلى أنه لا توجد معرفة على الإطلاق، وأنه لا يمكن التحكم المطلق في الكون، متقلّباً بين فكر الاستنارة الذي يؤكد حرية الإنسان، وبين فكر الاستنارة المظلمة الذي قام بتفكيك الإنسان، مما أدى إلى استمرار حالة من الصراع والاضطراب بين الحقائق والقيم [٢]. ورغم التحولات المعرفية التي شهدها علم الاجتماع الغربي منذ الحداثة، فإنّ العقل الغربي لم يتجاوز قط ثوابت النظام المعرفي للحداثة التي تؤمن بالعقل وبمركزية الإنسان، فالعقل الغربي وضعي يهمّش العامل الديني والأخلاقي [٣].

٢) الأبعاد القيمية في النموذج المعرفي الغربي

تباينت رؤية فلاسفة ومفكري الغرب تجاه مسألة القيم، وتجاذبتها الأبحاث من الدين إلى الفلسفة إلى العلم، تجاذباً عكس في مجمله انتصاراً للتصورات المادية، وكان الصوت الأعلى في غالب العصور للعقلانية والعلم على حساب القيم، فقد رأى فلاسفة المرحلة الحديثة أن القيم لا تشهد بالضرورة على صدق الوقائع، ومع توقف الفلسفة عن القيام بدور "خادم اللاهوت"، فقد اتجهت إلى تفسير العلوم التي تتقدم بسرعة بالغة، حيث اكتفى الفلاسفة بمعرفة الأشياء كما هي عليه، وركّز رواد الغرب على الإنسان كمركزٍ للوجود، باعتباره قادراً على الوصول إلى كافة المعارف والحقائق، ولهذا انبني الأساس القيمي في تلك

---

[١] د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٥٠–٣٥٥.

[٢] د. محمد الجوهري حمد الجوهري، **النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٣)، ص ٤١، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤٢–٣٤٦.

[٣] حمدي عبد الرحمن حسن، التحولات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة، في: د. فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **مرجع سابق**، ص ص ٤١٤–٤١٥.

الفلسفة على الوضعية المادية، وتهميش –إن لم يكن استبعاد– الميتافيزيقا، لتنتصر الفلسفة للعلم –بمعناه الإمبريقي–، ولتقف موقفاً سلبياً من القيم التي يرى كثيرٌ من فلاسفة الغرب عدم جدواها في عصر العلم. وهو ما يعبر عنه البعض بوضوح صادم بالقول بأنّ كلّ شيءٍ في العالم موجود كما هو، ويحدث على النحو الذي يحدث عليه، ولا توجد قيمةٌ فيه، وإذا كانت هناك قيمة فلن تكون لها قيمة، وإذا كانت هناك قيمة ذات قيمة، وجب أن تكون خارجة عن نطاق عوارض الحوادث الخالية من القيم، ومن ثم لا يمكن أن توجد قضايا أخلاقية، فلا يمكن للقضايا أن تعبر عما هو أعلى منها، ولهذا لا يمكن التعبير عن الأخلاق [١].

وهكذا تعاضدت أيديولوجيا التقدم العلمي في عصر النهضة مع النضال الوضعي ضدّ هيمنة الكنيسة لتتأسس العلمانية على الانتصار الساحق للماديّ على المعنوي، ليحلّ وعيٌ علماني محل الوعي الديني والغيبي، ولتندثر المنظومة الدينية مع الزمن، أو لتتكفئ في أحسن الأحوال ضمن حدود التعبير الفردي، وليتوهم كثيرون أنه كلما تقدمت حركة التاريخ كلما شهد التاريخ صعوداً إنسانياً ارتقائياً نحو الأفضل، ومع اكتساح المادية للمجال العام ضمرت الجوانب الدينية والغيبية، وعجز منهج العلم الغربي الامبريقي عن إنشاء منظومة قيمية وأخلاقية جديدة، فترسّخت منظومة قيمِهِ حول مركزية الإنسان والعنصرية الغربية [٢].

ثالثاً: خصائص النموذج المعرفي الغربي

اتسم الفكر الغربي خلال مراحله المختلفة ببعض السمات التي مثلت طابعاً مميزاً للغرب في الجوانب الفكرية والسلوكية، ويمكن التركيز على أهم هذه السمات والخصائص كما يلي:

١) الصراع بين الأقطاب المتعارضة

يرتكز الفكر الغربي على أساسٍ مستقرّ ومستمرّ يجسّده قانون "الصراع بين الأقطاب المتعارضة" The law of struggle of opposites، فعلى مدى تاريخه ظل مبدأ الصراع هو جوهر التقدم والدافع الأوليّ للحركة، وارتبطت مسيرة الفكر الغربي بجدلية الثنائيات المتناقضة، والتي يقتضي وجود أحدها بالضرورة نفي الآخر، وتجسّد ذلك المبدأ في نماذج عديدة: كالوحدة والتعدد، اليقينية والارتيابية، الواقعية والمثالية، الروح والمادة، والدين والعلم، ليستقرّ في الفكر الغربي مذهب ثنائية الحقائق: حقيقة دينية طريقها الإيمان والغيب، وحقيقة علمية وضعية سبيلها المعرفة العقلية النقدية، فعمل الفكر على تجريد الطبيعة من المعاني، وتحرير السياسة من الدين، ونزع القداسة عن القيم. ومع رفضه لكلّ مرجعيةٍ خارج مرجعية الإنسان، وبسبب القطيعة بين العلوم الإنسانية والقيم منذ عصر النهضة صارت جميع العلوم مرجعية ذاتها، فللسياسة محدداتها، وللاقتصاد مرجعيته، لينتهي الأمر باغتراب الإنسان عن نفسه وعن غيره وعن الدين والطبيعة، بل صار الاغتراب قيمةً في ذاته أحياناً، وبقضائه على كل معيار عام لم يبق أمام الفكر الغربي سوى النسبية، ليصبح الإنسان معياراً للوجود، وينقلب طرفا المعادلة فيما سماه ماكس شيللر: "قلب القيم...

---

[١] رايت، **مرجع سابق**، ص ص ٢١–٢٢، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٣٢–٣٣٥.

[٢] رفيق عبد السلام، **دراسات حضارية في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م)، ص ٥٦.

تدنيس الآلهة، وتقديس الأصنام"، ولهذا تنامت الأزمة المعرفية للفكر الغربي، ورغم الاستقرار العارض للحداثة، فسرعان ما تجدّد طرح الأسئلة الوجودية الكبرى بحثاً عن إجابة جديدة [١].

٢) هيمنة العقل على الغيب

يدرك المتتبع وجود ثوابت مستقرة لمسار الفكر الغربي –مع تغيرات محدودة–، فهناك ثابتان ينتظمان مسيرة التطور ويحددان بنية الفكر: اعتبار علاقة العقل بالطبيعة علاقة مباشرة، والإيمان بقدرة العقل على تفسير الطبيعة وكشف أسرارها، ويشكل الثابتان معاً أساساً بنيوياً واحداً، قوامه تمحور كافة المعارف حول علاقة العقل بالطبيعة، ليخضع كل شيء في الكون للعقل الذي رُفع إلى مستوى التأليه، وأعيد ترتيب ثلاثية (الله، الإنسان، والطبيعة) لتصبح (الإنسان، الطبيعة، والله)، واستقرت سيطرة هذه الفلسفة العقلية على فكر الغرب، ولا سيما بعد أن أعلن مارتن لوثر: "إن كلّ ما يتناقض مع العقل يكون بالتأكيد أكثر تناقضاً مع الربّ، فكيف لا يتناقض مع الحقيقة الإلهية ذلك الذي يتناقض مع العقل والحقائق الإنسانية"، لتتسارع عملية علمنة المعرفة، وتصبح سمةً جوهرية لفلسفة الغرب منذ النهضة [٢].

٣) اضطراب الأبعاد القيمية، ورسوخ النزعة العنصرية

تجذّرت مفاهيم وتصورات الفكر الغربي خلال ظروف تاريخية وسياقات متنوعة مرت بها القارة الأوروبية وطبعت حضارتها منذ القدم، لينشأ فكرٌ غربيّ يرتبط بالوعي الأوروبي، ولهذا فإنّ التراث الغربي ليس تراثاً إنسانياً عاماً، وإنما هو تراثٌ جزئي وفكر بيئي محض، نشأ في ظروف معينة، واتسم حديثاً بهيمنة نظرية معرفية تعلي من شأن العقل على حساب الغيب، ولهذا تمثّل هذه الحضارة خطراً حقيقياً على الإنسانية –بما فيها الغرب ذاته–، إذ تهاجم فكرة الثوابت والمسلمات الغيبية، ورغم ذلك يدّعي الغرب أنه تجاوز الميتافيزيقا ليؤسس بناءً علمياً يقوم على الحقائق والتجارب يمكن أن تتفق عليه العقول البشرية [٣].

وعلى هذا الأساس تحولت مفاهيم العقل الغربي من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على البشر، وذلك عبر فرض ثقافته على الشعوب الأخرى، لتعميم النموذج الغربي –كنسقٍ كونيّ لكافة العلوم والمعارف–، مما يجعل من الغرب والثقافة الأوروبية نموذجاً معيارياً ونمطاً أوحد للرقي والتقدم على كافة المستويات الإنسانية، ومع تشكّل هذه المركزية الأوروبية Eurocentricity ظهرت ثنائية المركز والأطراف على المستويات الفلسفية والحضارية، باعتبار الغرب هو المعلم الأبديّ، واللاغرب هو التلميذ الأبدي، ومهما شاخ المعلم فإنه يظلّ معلماً، ومهما تعلم التلميذ فلن يزال تلميذاً [٤].

---

[١] د. عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، في: د. فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **مرجع سابق**، ص ٥٩، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦٤–٣٦٨.

[٢] د. أحمد داود أوغلو، تحليل مقارن للنماذج ...، **مرجع سابق**، ص ص ١١٦–١٢٠، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦٢–٣٦٤.

[٣] د. عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، في: د. فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **مرجع سابق**، ص ٦٠، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٣٦–٣٣٧.

[٤] د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦٨–٣٧١.

المطلب الثالث: النموذج المعرفي للفكر الإسلامي

يجسّد النموذج المعرفي الإسلامي مثالاً واضحاً للنماذج المعرفية ذات الأبعاد الغيبية، وذلك في مقابل الطرح الغربي الدنيوي –أو العلماني–، حيث يتمحور النموذج المعرفي الإسلامي حول حقيقة الإيمان، ومنها تنبثق نظرياته المعرفية، وعليها تتأسس غايات وسلوكيات أفراده في كافة مجالات الحياة. ويستعرض هذا المطلب أسس وركائز النموذج المعرفي الإسلامي، ويبين خصائص النموذج المعرفي الإسلامي، ويحدد التباينات الأساسية بين النموذج المعرفي الإسلامي والغربي من خلال العناصر التالية:

أولاً: أسس وركائز النموذج المعرفي الإسلامي

يرتكز تمايز النموذج الإسلامي على رؤيته الكونية وتجلياتها المعرفية والقيمية، وذلك كما يلي:

١) الرؤية الكونية في النموذج المعرفي الإسلامي

تمثل رؤية الكون –أو التصور الكلي للوجود– الفارق الجوهري بين النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي باعتبارها أساس العقيدة والمعرفة، وبينما عانت الرؤية الغربية من الاضطراب الناشيء عن تباين مصادرها الفكرية، فقد سلمت من ذلك الرؤية الإسلامية، والتي تأسست على الركائز التالية:

أ) التوحيد: يمثل التوحيد أول الثوابت الإسلامية، والأساس الركين لرؤية الكون، فالتوحيد هو جوهر الإسلام ومبدأ ثقافته وحضارته، حيث يقرر التوحيد ثنائية الوجود ما بين الله الخالق الواحد –كطرفٍ أول–، وما سواه من كافة عناصر الكون المخلوقة –كطرفٍ ثان–، وهذان الطرفان منفصلان عن بعضهما انفصالاً كونياً ووجودياً، فلا يحلّ الخالق أو يتجسّد في شيءٍ من الخلق، والصلة الوحيدة بينهما هي حكمة الخالق وقدرته، واللتان سخّر بهما كلّ مخلوق لأداء مهمته في الوجود. ومبدأ التوحيد هو الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويتها، ويربط مكوناتها في كيان عضوي متميز، فالتوحيد –كمبدأٍ للمعرفة– يجيب عن كافة الأسئلة الوجودية، فيعلمنا أنّ العالم المادي مخلوقٌ حادث، وأنه مخلوقٌ لغايةٍ محددة، فلا تسيّره الصدفة، فكلّ شيء بحكمة: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٩]، ورغم الإقرار بالسنن الكونية، فإنّ التوحيد يقتضي أنّ هذه القوانين ليست من لوازم الطبيعة ذاتها، وإنما هي أثرٌ من آثار الحكمة والعناية الإلهية [١].

ب) المعرفة: على أساس هذه الرؤية العقدية يتميز الإسلام في جوانب الإيمان والفكر والعمل، فيستحيل الفصل بين أيّ مجال من مجالات الحياة وبين هذا الوعي التوحيدي للكون، والذي يمثل عائقاً أساسياً أمام أيّة نزعة نحو التمييز العلماني، فالإيمان بوحدانية الله يستلزم أن يردّ الإنسان كلّ شيء في الكون إلى هذا الخالق الحكيم، والذي يتميز خلقه إلى نوعين، أولهما: عالم الشهادة، الذي يمكن للإنسان –بل يجب عليه– إدراكه ومعرفة ما فيه عبر المناهج العلمية المتجددة، والآخر: عالم الغيب، الذي تعجز

---

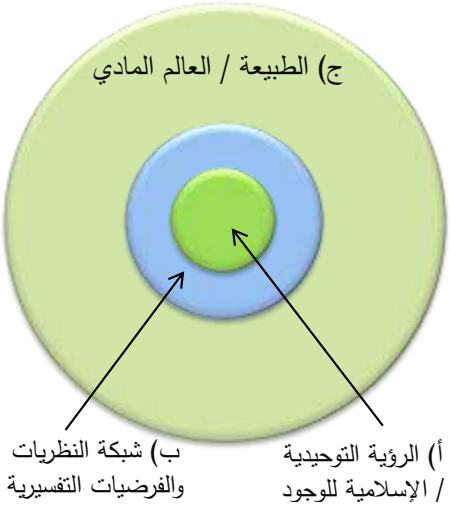
[١] د. عرفان عبد الحميد فتاح، معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم، في: د. فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٨–١٦١، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٩–١٥٦، و د. السيد عمر، **الأنا والآخر من منظور قرآني** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ص ص ٣٩–٤٤، و د. أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ...، **مرجع سابق**، ص ٧٤.
Muhammad and Nadvi, **op. cit.**, Pp. 272-273.

العقول عن معرفة تفاصيله، فجاءت المعارف اللازمة عن هذا العالم من خلال الوحي، ليخلّص الله الإنسان من أسر الأوهام والخرافات، ليتفرغ للأمانة التي خلقه الله لها وهي الاستخلاف، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠]، وكما يتضمّن الوجود بعداً غيبياً وآخر مادياً، فالاستخلاف كذلك يتضمن بعداً معنوياً يتمثل في الإيمان ومقتضياته الأخلاقية كأساس للعمران الماديّ، والذي ينبغي على الإنسان أن يستثمر فيه عقله وفكره وحواسه لتسخير ما في الكون لأداء أمانته [١].

ولهذا حثّ الإسلام على العلم بكافة أبعاده، فكلما ازداد الإنسان علماً ازدادت قدرته على إدراك معاني التوحيد وتحقيق الاستخلاف، والدين الذي يبدأ وحيه بكلمة ﴿ اقْرَأْ ﴾ [العلق: ١] لا يمكن إلا أن يكون ديناً معرفياً، ولهذا صار العلم في النموذج المعرفي الإسلامي مشروعاً منفتحاً على النماء المستمر والتطور الدائم، وغدت المعرفة مسيرةً دائبة لا تعرف الركود أو الجمود، في ظل الاجتهاد –المطلوب شرعاً– لإدراك أقصى ما يمكن من الحقائق، والتي تتسم بأنها تاريخية، وليست أزلية ولا أبدية، حيث يتجاوز الإنسان ما سبق كلما توصل إلى رؤيةٍ أصدق للواقع، لتبقى أحكام العقل دائماً نسبيةً ومؤقتة. وبينما تجعل الرؤية الغربية الأولوية للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية –التي تتبع الأولى في مناهجها وأدوات بحثها–، فإن الرؤية الإسلامية تضع هذه العلوم على خط أفقي، تتداخل عناصره ويتكامل بناؤه، فالعلوم –بكافة مجالاتها– تستهدف ترسيخ معرفة الله وأداء ما أوجبه على الخلق من أمانة، وكلما ازداد الباحث فهماً للكون والحياة كلما ازداد إيمانه ويقينه، ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ٢٨] [٢].

وبهذا يمكن تصنيف مستويات المعرفة في التصور الإسلامي إلى ثلاث مستويات [٣] –كما يوضح الشكل رقم (٢)–، أولها: المستوى العقدي، والذي يمثل بؤرة المعارف، وإجابات الإسلام على الأسئلة الكلية في الوجود، فهو الثابت لكلّ جهدٍ معرفي، والركيزة الأساسية التي يقوم عليها التصور الكلي، والثاني: المستوى التنظيري والتفسيري، والذي يتضمّن

شكل رقم (٢)
مستويات المعرفة في التصور الإسلامي



المصدر:
Setia, **op. cit.**, P. 45.

---

[١] د. أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧٦–٧٧، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٦–١٥٩، ١٦٧–١٦٨.

ĂAdi Setia, "Three Meanings of Islamic science: Toward Operationalizing Islamization of Science", **Islam & Science**, Vol. 5, No. 1, summer 2007, Pp. 40-41.

[٢] د. أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧٦–٧٧، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٤–١٨٦.

[٣] علي صديقي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٢٩، وانظر:

Setia, **op. cit.**, Pp. 44-45.

شبكةً واسعة من النظريات والفرضيات التفسيرية، والتي تُستَقى من الوحي في ضوء المعارف المتاحة، ومن ثمّ فإنها تتطور من مرحلة لأخرى، والثالث: المستوى العلمي والعملي للمعرفة، والذي يجسد التفاعل المباشر مع الكون المادي في ضوء الأسس السابقة. وبهذا يمثل التوحيد أساساً لكافة والأفكار والعلوم والمعارف، وتجسّد العقيدة المنطلق والمرجع، فهي الضابط لأفكار وقيم واتجاهات المسلم، وهي معيار تقييم وتقويم شخصيته، وهي الأساس الذي لا بدّ منه لسلامة البناء العقلي والعلمي للفرد والأمة المسلمة [١].

٢) الأساس القيمي

يمثل الترابط الوثيق بين التصورات الوجودية والمعرفية والقيمية النواة الرئيسية للرؤية التوحيدية، حيث ترتبط منظومة القيم في الإسلام مباشرةً بمنطلقاته الوجودية والمعرفية، ويمثل العمل "الصالح" وحدةً متجانسة مع مفاهيم الإيمان والعلم، وبهذا تعبّر الرؤية الكلية للنموذج المعرفي الإسلامي عن علاقةٍ متناغمة تربط بين الغيب والشهادة وبين الفكر والحقيقة. وعلى أساس التوحيد يتولى الوحي الإجابة عن الأسئلة الكلية التي تعطي لحياة الإنسان معنى وغاية، كما تربط حياته في الدنيا بمآله في الآخرة، ليجتهد الإنسان في تنظيم حياته وضبط سلوكياته بمقتضى المعايير الأخلاقية، استعداداً للمساءلة والحساب في الآخرة. وكما يحدد التوحيد غاية الخلق الإنساني في مبدأ الاستخلاف، فلن يتمكّن الإنسان من أداء هذه الرسالة إلا بقلبٍ مطمئن وعقل متقد، مما يستلزم معاني التزكية وتهذيب النفوس، فبدون ذلك لن يوجد العالِم المتفاني في طلب المعارف، ولا المجتهد المخلص في التخطيط والبناء والعمران، ولا الناسك المستمسك بعرى الإيمان والتقوى، لتتكامل حلقات المنهج الرباني الثلاثة: التوحيد والتزكية والعمران، والتي تتجسّد في مبدأ "الوسطية"، كسمةٍ مميزة للأمة الإسلامية بعيداً عن "برّانية" اليهودية المتشددة و"جوانية" المسيحية الغالية. فالاعتدال هو قطب رحا الشريعة الذي يحوّل علاقة الأقطاب من الصراع إلى التكامل، تلبيةً للحاجات الثلاثية للإنسان: الجسد والعقل والروح، حيث تلعب القيم في النموذج الإسلامي دور الوسيط بين النموذج المعياري الوجودي، وبين الآليات العملية اللازمة لضرورات الاجتماع البشري كالنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية [٢].

---

[١] د. طه جابر العلواني، **ابن تيمية وإسلامية المعرفة** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م)، ص ص ٢٨-٣١.

[٢] د. عرفان عبد الحميد فتاح، معالم نظرية المعرفة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٢-١٦٦، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠٢-٢٠٦، وأحمد داود أوغلو، النموذج البديل ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٤-١٣٦.

فالإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على تحقيق القيم الأخلاقية العليا، فما أشبهه بجسرٍ تنفذ عبره الإرادة الإلهية لتتحول إلى واقع عملي في الكون، فقد انفرد الإنسان بتحمّل هذه الأمانة الثقيلة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقد تخوّفت الملائكة من اختيار هذا المخلوق خليفةً في الأرض: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ...﴾ [البقرة: ٣٠]، فقدرة الإنسان على فعل الشرور تشكّل خطراً محتملاً على الكون، إلا انّ ذلك الخطر لا يقارن بالقيمة الأعظم التي يمكن للإنسان تحقيقها مع إنعام الله عليه بالحرية، ليجتهد في تفعيل منظومة القيم واقعاً في الحياة، لامتلاكه الرؤية والعقل المطلوبين لهذه المهمة، فيحيا في الدنيا من أجل الآخرة: د. إسماعيل راجي الفاروقي، د. السيد عمر (ترجمة)، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة** (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م)، ص ص ١٣٢-١٣٣.

ثانياً: خصائص النموذج المعرفي الإسلامي

نظراً لطبيعة مرتكزات النموذج المعرفي الإسلامي، فقد اتسم هذا النموذج بالخصائص التالية:

١) المرجعية الكاملة لمفهوم التوحيد

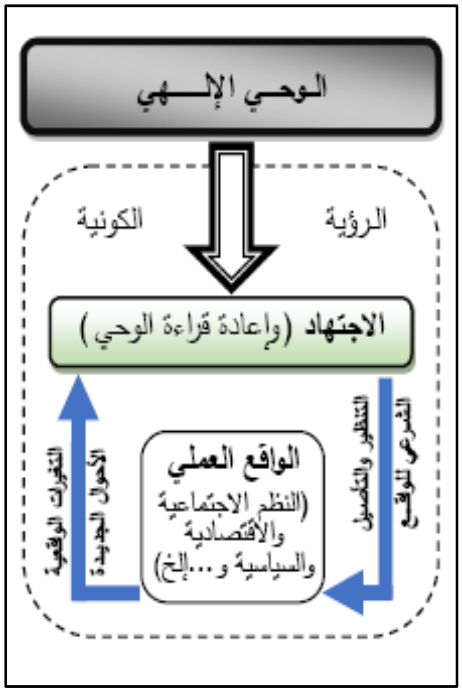
من المنطقي أن يوصف هذا النموذج المعرفي بالنموذج "التوحيدي"، فالتوحيد أساسه ومنطلقه، وهو الناظم المعرفي الذي يمكّن من حلّ العقد الفلسفية الكبرى والإجابة عن التساؤلات الكلية، فبالتوحيد تتضح غايات الوجود، مما يحول بين المؤمن وبين العبث والعدمية والتيه، والتوحيد كذلك هو قاعدة الربط بين المعارف والمفاهيم والقيم، وعلى أساسه تنتظم معارف الغيب والشهادة، كما ينشيء مناخاً فكرياً ونفسياً يكفل ضبط قواعد التوليد المعرفي عبر تأسيس معايير مستقرة تستند إلى قيم كلية ثابتة. فإذا عمرت النفوس بحقيقة التوحيد صارت منافذ المعرفة موحدةً ومتكاملة، وغدت المعارف الحاصلة بها متآلفةً ومنسجمة، فالبصيرة والوحي في أمور الغيب تتعاضد مع العقل والحسّ في جوانب الشهادة، ليدعو العقل إلى مزيد من الإيمان واليقين، وليطالبه الوحي بالسعي إلى معرفة سنن الكون، اجتهاداً في أمانة الاستخلاف وعمران الأرض [١].

٢) تكامل المعارف، ونسبية إدراك الحقائق

رغم قيام الإسلام على الإيمان بوحدة الحقيقة، إلا أن الطبيعة المعقدة للظواهر –ولا سيما الظواهر الاجتماعية– تحول دون اكتمال المعرفة الإنسانية بتلك الظواهر –فضلاً عن حقائق الوحي الكامنة–، فعناصر العملية المعرفية جميعها –من عقل وموضوع ووسائل– هي في تطورٍ مستمر، والنصّ الواحد تتفاعل معه عقول مختلفة، يبلغ كلّ منها –إن أصاب في اجتهاده– جزءاً من الحقيقة، والتي تظل كامنةً مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته. ولهذا لا تعرف النظم المعرفية مصطلح "الكلمة الأخيرة"، مما يطبع المعارف بسمة النسبية، غير أن النسبية تتباين بحسب النظم المعرفية، حيث تتطرق النسبية في النموذج الغربي إلى المرجعيات الفكرية والعلمية ذاتها –بما فيها الدين–، بينما يقتصر مفهوم النسبية في النموذج الإسلامي على الإدراك الإنساني للحقائق، ليمثل مسار المعارف والحقائق الإنسانية –كما يبين الشكل رقم (٣)– مسيرة الخطأ الذي يتمّ تصحيحه باستمرار بناءً على المستجدات المختلفة [٢].

شكل رقم (٣)

ارتباط المعرفة بالتوحيد



المصدر:

شكل من عمل الباحث

---

[١] د. طه جابر العلواني، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨-٢٩.

[٢] د. نصر محمد عارف، مفهوم النموذج المعرفي والمفاهيم المتعلقة به ...، **مرجع سابق**، ص ٦٩، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨٩-٢٩٠.

٣) البعد الإنساني في الفلسفة الإسلامية

تقوم منظومة القيم في الإسلام على أساس التوحيد، ولهذا تستمدّ حضارته أسسها وغاياتها من الوحي، والذي يمثل رسالة الله التي تستهدف الخير لكلّ البشر –بغضّ النظر عن أماكنهم أو لغاتهم أو ألوانهم–، فقد خلق الله البشر خلقاً واحداً متساوين، لا تمييز بينهم إلا بأعمالهم وفضائلهم الأخلاقية، والتي تتجلّى في أفضل صورها من خلال الاستخلاف. فتتميز رؤية الإسلام بالانفتاح، فما يصل إليه الإنسان يعدّ مصدرا للمعرفة ينبغي فحصه وتمحيصه ثم قبوله بثبوت صدقيته، ومن ثمّ فهو نظام مفتوحٌ يتيح الفرصة لجميع البشر للمشاركة في سعادة البشرية، ويأمر أبناءه أن يتعلموا ما يفيدهم من المعارف من كلّ أحدٍ [١].

ثالثاً: التباينات الأساسية بين النموذج المعرفي الإسلامي والغربي

يُجمل أحد المفكرين الفارق بين النموذجين الغربي والإسلامي في تناقض "نظرية المعرفة المحددة وجودياً" في الإسلام مع "الوجود المحدد بنظرية معرفية" في النموذج الغربي [٢]، ليختلف النموذجان في تدرّج هرمية عناصر النموذج المعرفي، ومن ثمّ تتباين مصادر وضوابط المعرفة. فالنموذج الإسلامي يؤسس رؤيةً عقدية لنظرية المعرفة وضبط علاقة الإنسان بالغيب والشهادة، ويفرض إطاراً قيمياً يرقى بأخلاق الإنسان وينظم علاقاته بغيره. بينما تتمحور الرؤية الوجودية في الفكر الغربي في ظلّ الفكر الوضعي حول مركزية الإنسان، لتصبح المعرفة البشرية أساساً للنظر في الوجود، مع تهميش القيم التي تقيد حركة الإنسان في البحث عن المعرفة أو التعامل مع الآخرين، ولهذا يتباين النموذجان في عددٍ من الجوانب كما يلي:

١) الأساس العقدي

تتسم الرؤية الكونية في النموذج المعرفي الغربي بالتقارب –بل وربما التداخل– بين الله وبين الإنسان –أو الخلق عموماً–، بينما يمثل التوحيد أساساً لعلم الكونيات المتمركز حول الإله، ليقرر سمواً وجودياً لله عن كلّ ما سواه في الوجود، ويرفض وجود أيّ تجانس بين الله (المطلق) وبين الخلق (النسبي)، فلا يُفهَم معنى القرب من الله إلا على سبيل القرب المعنوي وطمأنينة الإيمان [٣]. وبينما يُظهر تتبع الفكر الغربي اضطراباً واضحاً بشأن الكليات الوجودية، ما بين الترويج للمصادفة –كمذهب علمي–، واعتماد مذهب الضرورة –المختلَف حول علّتها–، فإنّ الأساس العقدي في الإسلام يستمدّ هويته من التوحيد الذي يربط بين مكونات الإسلام العقدية والفكرية، ليقرر عدداً من الثوابت التي تمثل مقدمةً ضرورية للبحث، مما يزود الباحث بالنظرة الكلية الشاملة، ويحول دون تناقض أو تضارب مسارات البحث العلمي، وعلى أساس التوحيد يكون العهد بين الله وبين الإنسان، كتمهيدٍ لعلاقة الإنسان بالكون، حيث ينصبّ التكليف الإلهي

---

[١] د. نصر محمد عارف، مفهوم النموذج المعرفي والمفاهيم المتعلقة به ...، **مرجع سابق**، ص ٧١، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٠٣–٣٠٧.

[٢] د. أحمد داود أوغلو، د. إبراهيم البيومي غانم (ترجمة)، **الفلسفة السياسية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م)، ص ١٥.

[٣] أحمد داود أوغلو، النموذج البديل ...، **مرجع سابق**، ص ص ٨٦–٩٧.

للإنسان على المعنى الشامل لعبادة الله في ضوء مفهوم علاقة السفينة، باعتبار البشرية كلها كركاب سفينة واحدة –هي الكرة الأرضية–، لتنقسم البشرية أمام التكليف الإلهي إلى أمة إجابةٍ قائمة بحقّ الله، وأمة دعوةٍ واقعة في حدوده، ونظراً لتأثر كل منهما بالأخرى، فإنّ ارتباط نجاة أمة الإجابة مرهونٌ بفعلها الإيجابي [١].

وعلى جانبٍ آخر: ففي مقابل النظرة المسيحية إلى الكون باعتباره ساحة الخطيئة، وإلى الطبيعة كساحةٍ الشيطان، وإلى الإنسان ككائنٍ محكوم مصيره بمخلّصٍ خارجيّ يخلّصه من هذه الحياة الرديئة، تقف النظرة الإسلامية إلى الدنيا كمسرحٍ لتجسيد الإرادة الإلهية على هذه الأرض، وإلى الكون باعتباره أفضل وأكمل العوالم الممكنة، وأنّ الغاية من خلقه أنْ يملأه الإنسان بالقيم الأخلاقية، وهذه هي رسالة الإنسان الكونية وسرّ تكريمه. ولهذا فإنّ الفلاح –وليس الخلاص– هو غاية الإنسان في هذه الحياة، فوزنه في الآخرة مرهونٌ بمدى اجتهاده وإنجازه في أداء رسالته في هذه الحياة، ومن ثمّ فلا نظير لمفهوم المخلّص في الثقافة الإسلامية، فليس هناك مخلّص، ولا يوجد ما يحتاج الإنسان إلى التخلص منه [٢].

٢) الأساس الإبستمولوجي

يفترض النظام المعرفي الوضعي وجود الحقيقة مستقلةً عن الذات الإنسانية، وقائمةً بذاتها في عالم الواقع، حيث تتحكم في كافة جوانب الكون قوانين طبيعية صارمة يمكن الوصول إليها، كما يفترض اتصاف الباحثين بالاستقلالية والموضوعية إزاء موضوعات البحث، ليقوموا باختبار أسئلتهم وافتراضاتهم تجريبياً في ظروفٍ من الضبط التام، مما يتيح الفرصة للمعرفة التامة للقوانين الحاكمة لكافة الظواهر، مما أدى إلى أنسنة نظرية اكتساب المعارف، لتصبح نظرية المعرفة مركزاً للفلسفة الغربية. بينما يمثل مبدأ التوحيد – المتمثل في قول القائل "سبحانه"– أساساً للتمييز بين "المطلق" و"النسبي"، فالجزء المنفي في عبارة التوحيد (لا إله) يرفض الاعتراف بأيّ مصدرٍ آخر للعلوّ والهيمنة، بينما يفيد الجزء المثبت (إلا الله) طاعة وخضوع كلّ الخلق لهذا الإله، ليمثل ذلك المطلق مركزاً لكلّ خلق أو أمر في الوجود: ﴿ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ونظراً لتباين مستويات المعرفة فلا يمكن أن تتداخل المعارف الإلهية مع غيرها، فلكلّ مستوى مجالاته، مما يحول دون وجود قاعدة علمانية في هذا التصور [٣]، ولهذا تتضمّن مصادر المعرفة في الإسلام مصدرين متمايزين ومتكاملين: الوحي: الذي يستهدف ترسيخ الهداية الروحية، والوجود: الذي يتيح للإنسان المعارف من خلال العقل والحواس –شريطة أن يدرك بوضوح مجالهما وحدود عملهما– [٤].

---

[١] د. أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧١–٧٢، و د. إسماعيل راجي الفاروقي، **مرجع سابق**، ص ٦٣، ود. السيد عمر، الأنا والآخر ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٩–٥٦.

[٢] د. إسماعيل راجي الفاروقي، **مرجع سابق**، ص ص ١٨، ٤٩، ١٠٩–١١٠.

[٣] د. أحمد داود أوغلو، الفلسفة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٦–١٧، ٢٢، و د. فتحي حسن ملكاوي، طبيعة النظام المعرفي وأهميته ...، **مرجع سابق**، ص ٣٣.

[٤] د. إسماعيل راجي الفاروقي، **مرجع سابق**، ص ٩٩، وأحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧١–٧٢، و د. صلاح إسماعيل عبد الحق، مفهوم المعرفة، في: **بناء المفاهيم: دراسة معرفية، ونماذج تطبيقية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨)، ص ص ٢٢٢–٢٢٤.

٣) الأساس القيمي

تأسست منظومة القيم في النموذج الغربي الحديث على مركزية الإنسان، لتتراوح بعده منزلة الطبيعة والكون ثم منزلة الغيب –أو الإله–، ومع انتصار الفلسفة الوضعية على حساب الميتافيزيقا طغت النزعات المادية، ليصبح كلّ شيء –حتى الإنسان ومشاعره– مادياً، فالأخلاق ليست حقائق ثابتة أو قيماً مطلقة، وإنما هي –بحسب فلسفة الحداثة الغربية– محض عوائد وضعية وعادات اجتماعية، ومن ثمّ فهي نسبيةٌ تتبدل بتغير الظروف والأحوال الاجتماعية التي تحيط بالإنسان، ونظراً لمركزية الإنسان فإن له أن يشرع لنفسه ما شاء من القيم –دون سلطان عليه من خارج ذاته–، ولهذا تقلصت منظومة القيم الميتافيزيقية، لتصبح السعادة الدنيوية –أو "المنفعة"– هي ركيزة الفلسفة الغربية.

وفي المقابل: تنبع أهمية القيم والأخلاق في نموذج التوحيد من ارتباطها مباشرة بموقع الإنسان في الوجود وبرسالته في الحياة، والتي تتضمّن إرادةً وسيادةً جزئية له في الكون، مع خضوعه للإرادة الإلهية المطلقة، ليتمكن من أداء الأمانة التي خلقه الله من أجلها، ويتضمّن ذلك التزامه بالقيم والأخلاق التي ربط الله نواميس الكون بها، فإنّ الله يقيم الدولة العادلة ولو كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة، وهذا التصور لوحدة الحياة مع التكليف الأخلاقي الإلهي، يوفران قواعد أساسية للمعيارية القيمية بالغة التأثير في التاريخ الاجتماعي والفكري الإسلامي، ولهذا لا يمكن تقييم الآليات أو المؤسسات المجتمعية إلا بمدى التزامها بدورها ورسالتها في ضوء هذه الأسس المعيارية [١].

ولهذا يقرر مفكرو الإسلام أنّ مشكلة الفصل بين العلم والقيم هي مشكلةٌ مفتعلة، أفرزتها ظروف التاريخ الصراعي الطويل بين قطبٍ موغل في المثالية الدينية المشوهة، وآخر موغل في الجانب الحسّيّ لا يعترف بوجود حقيقة علمية خارج حدوده، ولهذا لا يصحّ تعميم هذه المشكلة المعرفية، فضلاً عن محاولة فرضها كثقافةٍ كونية على ثقافاتٍ أخرى نشأت على الوئام الفكري والانسجام الكامل بين ما هو عقليّ وما هو دينيّ، وبين ما هو حسّي وما هو وجداني [٢]. ولئن كان للصراع بين الدين والدولة أثرٌ كبير في توجيه الفكر الغربي، وكان الفصل بينهما يمثل تقدماً كبيراً من أجل البشرية، فقد يكون انحسار الدين عن الحياة السياسية في حضاراتٍ أخرى سبباً في تخلف مجتمعاتها، لا سيما إذا كانت وظيفة الدين فيها هي توجيه الواقع. وقد تكون طبيعة "الدين" الذي انتشر في أوروبا سبباً جعل مفكري الغرب لا يتصورون "الدين" عموماً إلا كغيبياتٍ أو أسرار تتعارض مع العقل أو تندّ عنه، مع أنّ الدين في حضاراتٍ أخرى يقوم على العقل دون أسرار أو خفايا، ويمثل أساساً لكافة العلاقات الاجتماعية لتلك الأمم [٣].

---

[١] د. أحمد داود أوغلو، الفلسفة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٣–٣٦، و د. عبد العزيز بوالشعير، **مرجع سابق**، ص ص ٣٣٢–٣٣٣، ٣٤٩–٣٥٠، وأحمد داود أوغلو، النموذج البديل ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٤–١٣٦.

[٢] د. أحمد فؤاد باشا، نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي ...، **مرجع سابق**، ص ٨٥.

[٣] د. حسن حنفي، في الفكر ...، **مرجع سابق**، ص ٢١.

المبحث الثالث: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النماذج المعرفية

تمثل المجتمعات المستقرة إحدى ضرورات الحياة البشرية، مما جعل من السياسة جزءاً لا يتجزأ من الوجود الإنساني، كما تجسّد الأخلاق نموذجاً للسمات التي تميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات، وعلى هذا الأساس اختلطت علاقة السياسة بالأخلاق بصورة أو بأخرى، إذ تُعنَى الأخلاق بإصلاح الفرد وتهذيبه، بينما تركّز السياسة على سلوكه مع غيره بما يحقق مصالح الجماعة، ولئن تباينت أنماط العلاقة بين السياسة والأخلاق، فإنها تدور في فلك النموذج المعرفي للمجتمع، والذي يربط بين البعد الفردي "الأخلاق" والبعد الجماعي "السياسة"، من خلال تحديد دور الفرد –واجباته وحقوقه وغاياته–، ومسئولية الدولة –هدفها ووظائفها تجاه مواطنيها، وتجاه المجتمعات الأخرى–.

ولهذا تمثل علاقة السياسة بالأخلاق إحدى أهمّ موضوعات الفكر السياسي حضوراً، ولا سيما في الواقع المعاصر، وذلك في ظلّ مشكلتين متداخلتين، أولاهما: هيمنة النموذج الغربي، والذي تسعى الحضارة الغربية إلى تعميمه كنموذج معياري للفكر الإنساني، والأخرى: معاناة ذلك النموذج من الاضطراب والتردد بين التوجهات الدينية والفلسفية من جانب، وما بين الاتجاهات الفلسفية وبعضها البعض من جانبٍ آخر، مما كان سبباً في تعميم مشكلة الغرب على البشرية، ليتنامى الجدل الفكري حول عددٍ من الأسئلة، من أهمها: ما هو مصدر الأخلاق، وما هو أساس الفلسفة الأخلاقية؟، وما هي حدود السلطة الأخلاقية؟، وهل يقتصر دور الأخلاق على السلوك الفردي والحياة الشخصية للإنسان، أم يمتدّ لينظّم بعض –أو سائر– علاقات الإنسان بغيره في المجتمع، وكيف يمكن ذلك؟.

وعلى هذا الأساس تبحث الدراسة علاقة السياسة بالأخلاق من خلال مدخل النماذج المعرفية، باعتبار تلك النماذج أساساً للرؤية الكونية التي يتبناها المجتمع، وعليها تتأسس علاقة الإنسان بالكون، ومن ثمّ تتحدّد مصادر التلقي وأطر المعرفة وأهدافها، كما يبيّن النموذج المعرفي قيمة وأبعاد المنظومة الأخلاقية، وعلاقاتها التفاعلية المختلفة وأثرها على الفرد والمجتمع. وفي هذا الإطار تُظهر الدراسة جذور التباين والاختلاف في علاقة السياسة بالأخلاق بين النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي، حيث تطورت تلك العلاقة في الفكر الغربي في ظلّ الطفرات المختلفة التي تعرّض لها العقل الغربي، بدءاً من التراث اليوناني والروماني، ومروراً بمرحلة القرون الوسطى ثم النهضة، وانتهاءً بالمرحلة الحديثة والمعاصرة، بينما تشكّلت وترسّخت واستقرت علاقة السياسة بالأخلاق في التصور الإسلامي خلال مرحلة التأسيس النبوية، ثم اجتهد مفكرو الإسلام وفلاسفته في تفسير وتفعيل تلك القيم الثابتة بحسب ظروف المجتمعات المسلمة، وهذا ما يستعرضه المبحث من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: أنماط العلاقة بين السياسة والأخلاق.

المطلب الثاني: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النموذج المعرفي الغربي.

المطلب الثالث: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النموذج المعرفي الإسلامي.

المطلب الأول: أنماط العلاقة بين السياسة والأخلاق

يعبر مصطلح "الأخلاق" عن الوصف الإجمالي للفكر والسلوكيات –للفرد أو الجماعة–، ذلك أن الإنسان هو المخلوق الذي منحه الله قدرات استثنائية من التفكير والإدراك والإرادة، فمنذ نشأته يمارس الإنسان حكماً أخلاقياً على الأشياء، فهذا خيرٌ وذاك شرّ، وهذا حسنٌ وذاك قبيح، فيُطلَق وصف الخُلُق على تلك القوة الإرادية التي تبعث على سلوكٍ معين، كما ويُطلَق على السلوك ذاته، أي الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً –أي جديراً– أن يتصرف بطريقة ما، وهذا المفهوم للأخلاق موجود في كلّ الحضارات، مما يقرر أنّ الاهتمام بالأخلاق قاسمٌ مشترك، كخصيصةٍ للإنسان ككائنٌ "أخلاقي"، إذ لا يمكن قيام مجتمع دون نسقٍ من الأخلاق، يهتم بعضها بالفرد ذاته، ويركز آخر على علاقاته بغيره، كأساس ضروري لاستقرار النظام الاجتماعي [١]، وهذا ما تعرضه الجوانب التالية:

أولاً: مفهوم الفلسفة الأخلاقية

ارتبطت المنظومة الأخلاقية تاريخياً بالجوانب الدينية والاجتماعية، فمن التعاليم الدينية استخلصت الجماعات البشرية قواعد السلوك الإنساني، وعبر التنشئة الاجتماعية تناقلت الأجيال تلك القيم والمبادئ كأعرافٍ وتقاليد اجتماعية ينبغي على الأفراد مراعاتها، ومع التطور البشري من الأسرة إلى العشيرة فالقبيلة فالدولة نشأت السلطة كاحتياج ضروري. وقد نقلت الحضارات القديمة نماذج عديدة للفكر السياسي والأخلاقي، كما في برديات الفراعنة بمصر، وقوانين حمورابي ببابل، وشريعة مانو بالهند، وفلسفة كونفوشيوس بالصين، وعلى ذلك سار الفكر اليوناني قبل سقراط، فقد ارتبطت السياسة بالأخلاق عند صولون، كما سعت مدرسة فيثاغورث إلى ترسيخ مفهوم العدالة في السياسة، واعتبار العلم وسيلةً لتهذيب النفس والأخلاق، ومع بداية تدوين الفكر الفلسفي اعتُبرت الأخلاق مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة، والتي تولت مسئولية وضع قواعد السلوك في صورة مبادئ عامة، لتزويد الإنسان بالأسس التي تمكّنه من تقييم المواقف وتحديد السلوكيات التي ينبغي عليه التزامها، والغايات التي يجب أن يوجه نشاطه نحو تحقيقها [٢].

وقد نشأ الفكر الفلسفي الأخلاقي في اليونان كردّ فعلٍ للحركة السوفسطائية التي نادت بفصل الأخلاق عن السلوكيات، وروّجت لفكرة نسبية الحقائق والقيم والمبادئ وتغيرها بتغير الزمان والمكان، وجعلت من الإنسان معياراً للأشياء والقيم، فما يراه موجوداً فهو موجود، وما لا يراه موجوداً فليس بموجود، وتجول السوفسطائيون في البلاد يعلّمون الشباب أنّ حالة الطبيعة هي نموذج الخير الذي ينبغي أن يمثل أساساً للسلوك، وأما الدولة فهي شرٌّ صنعه الضعفاء بغرض الهيمنة على المجتمع باسم القوانين والأخلاق، لترسيخ خضوع الأفراد وتوجيه سلوكياتهم بما يناسب مصالح تلك الفئة الحاكمة، وبهذا تتناقض فكرة الدولة مع

---

[١] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٣–٣٠، وموفق نبيل، "مكانة القيم الأخلاقية في ترشيد العمل السياسي"، **مجلة المفكر** (بسكرة: جامعة محمد خيضر، كلية الحقوق والعلوم السياسية)، العدد ١٢، مارس ٢٠١٥، ص ٥٧٧.

[٢] د. السيد محمد بدوي، **مرجع سابق**، ص أ، وإمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٥٠–٥١.

مبادئ العدالة الطبيعية التي تقضي بسيطرة الأقوياء، ولهذا ينبغي أن تكون الطبيعة –التي تجعل من القوة حقاً– هي المشرّع الأساسي والوحيد للمجتمع، فلا سيادة لشيءٍ مصنوع –كالدولة– على الطبيعة، ومن ثمّ حفّز السوفسطائيون الناس على التمرد على القوانين، طالما بلغوا درجةً من القوة تتيح لهم فعل ذلك دون أن يجرّوا على أنفسهم عقاباً من السلطة [١].

فتصدى سقراط لهذه الفلسفة التي تزلزل ثوابت المجتمعات البشرية، وأعاد مكانة وثبات القيم الأخلاقية، وأعاد للقوانين قدسيتها التي نال منها السوفسطائيون، فمصالح الأفراد لا بدّ وأن تتفق مع الصالح العام، إذ لا يمكن للخير الفردي أن ينفصل عن الخير العام، وبذلك هدم سقراط مبدأ المنفعة الفردية ومفهوم السيادة للأقوى. ثم واصل أفلاطون مسيرة أستاذه، واعتبر الخير –الذي هو السعادة من وجهة نظره– هو غاية كلّ فعل أخلاقي، وربط أفلاطون هذه السعادة بفضيلة العدالة، مؤكدا ارتباط الأخلاق بالسياسة، وارتباط الإنسان الأخلاقي بالإنسان السياسي، وواصل أرسطو المسيرة بطرحٍ واقعي يعتبر الأخلاق علماً عملياً يستهدف تحقيق السعادة –أو الخير الأقصى–، وتطورت تلك الفلسفة في الغرب مع ظهور المسيحية، ثم خلال مرحلة النهضة وعصر التنوير، كما تطورت الفلسفة الأخلاقية عند العرب مع البعثة النبوية وانتشار الإسلام، حيث استقرّ "علم الأخلاق" كعلمٍ معياري يقيّم أفعال وتصرفات الإنسان، ويحكم على سلوكياته بمعايير الصواب والخطأ والخير والشر [٢].

ثانياً: الارتباط والتباين بين السياسة والأخلاق

تمثل خاصية الأخلاق إحدى السمات المميزة للإنسان، فهو وحده القادر على ضبط نفسه والسيطرة على غرائزه وانفعالاته، فالإنسان "حيوان أخلاقي" –كما رأى كانط–، وهو الكائن الوحيد الذي لا يتحدد وجوده إلا عبر علاقته بالقيم، وهو ما لخصه هيجل بقوله: "الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان، لأنّ طبيعته الأولى هي وجوده الحيواني الطبيعي". غير أنّ ذلك يرتبط بصورة أساسية بالإنسان الفرد لا الجماعة، فإنّ غاية الأخلاق هي غاية مثالية تستهدف خير الفرد عبر السموّ به نحو الكمال، ولهذا تُعنى بما ينبغي أن يكون، في حين أن التنظيم السياسي مجالٌ واقعيّ يبدأ مما هو كائن بالفعل، ويستهدف خير الجماعة عبر تحقيق الاستقرار والنظام وحماية مصالح المجتمع. ولهذا يتبادر إلى الذهن عند إطلاق مصطلح "السياسة"

---

[١] محمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٧–٨، و د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص ص ٥٧–٥٨.

[٢] ويليام ليلي، د. علي عبد المعطي محمد (ترجمة)، **مقدمة في علم الأخلاق** (الاسكندرية: منشأة المعارف بالاسكندرية، ٢٠٠٠)، ص ٢٦، وميسون جاد الله اليعقوب، **العلاقة بين الاخلاق والسياسة عند ميكافللي** (رسالة ماجستير، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥)، ص ص ٨–٩، و د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢–٢٤.

يتصور البعض أنّ الأخلاق علم معياري يكتفي بتحديد السلوك الفاضل، مما يوجب تعديل الفكرة بإضافة رافد يدعم التزام الإنسان بتلك المعايير، فرسالة الأخلاق هي تحويل العالم من الحالة الطبيعية الصرفة إلى المرتبة الاخلاقية اللائقة بالإنسان، عبر تحريك ما فيه من عنصر جليل، ليسمو فوق مستوى الطبيعة، وذلك من خلال وعي أخلاقي يؤهله للتصرف بمقتضى القيم والأخلاق:

د. مصطفى عبده، **فلسفة الأخلاق** (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩)، ص ص ٢٢–٢٣.

مفهوم الدولة وعلاقتها بالفرد، مما يفتح باب الجدل حول علاقة السياسة بالأخلاق، فمن الضروري أن يتفق سلوك الفرد مع مجموعة من ثوابت القيم والفضائل الأخلاقية، كما ولا بدّ أن تتواصل مسيرة المجتمع الذي تحكمه القوانين الإلزامية –لا المثاليات الأخلاقية– [١]. ولهذا ترتبط معاني السياسة والأخلاق ببعض الروابط، كما يتباين مسار كليهما نظراً لبعض التمايز بين مجاليهما، وهو ما تبينه النقاط التالية:

١) الارتباط والصلة بين السياسة والأخلاق

يهتمّ الإنسان بسبب ما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة، كما يهتمّ بمقتضى ما عنده من الشعور والضمير بممارسة ما يعرفه من الخير، فلا يمكن للإنسان أن يستغني عن الأخلاق، إذ يفتقر إلى نظامٍ أخلاقي يبني عليه تصرفاته ويبرر به مواقفه [٢]. ولهذا فرغم وجود بعض التباينات بين مجالي السياسة والأخلاق، إلا أنّ هناك صلات وثيقة بين المجالين بحكم نشأتهما من نفس الجماعة، وبحكم هدفهما المشترك. إذ تنبثق سياسة المجتمع عن رؤية معينة –بغضّ النظر عن مصدرها وطبيعتها– تفسر الوجود وتضع معايير السلوك والأخلاق، لتتأسس على هذه الرؤية فلسفةٌ سياسية تحدد معايير السلوك السياسي للسلطة، فتتداخل الجوانب السياسية، وتتفاعل مع الجوانب الاجتماعية والثقافية والأخلاقية، مما يوجب على الساسة مراعاة ثقافة المجتمع، والتي تمثّل في العقل الجمعي جزءاً من مشروعية السلطة، فيتوجب على الساسة الاسترشاد بقواعد السلوك المرعية، وتفادي الممارسات التي يمجّها المجتمع لأسباب دينية أو اجتماعية، مما ينشيء بين السياسة وبين منظومة القيم والأخلاق ارتباطاً وثيقاً في كافة المجتمعات [٣].

ومن جانب آخر: فإنّ ظهور الأخلاق في المجتمعات البشرية يسبق ظهور السياسة، حيث تظهر الأخلاق والأعراف خلال تنشئة الأفراد في المجتمعات البدائية، ومع التطور يحدث التمايز التدريجي بين تلك المنظومات، لتتحول المبادئ الأخلاقية إلى "مستودع" تستمدّ منه السياسة أفكارها وقيمها، كما يتم تأطير القيم لاحقاً كتشريعات تحكم علاقات الأفراد داخل الدولة، فتتحول الأمانة والحرية والمساواة و ...إلخ من الجانب الأخلاقي –المرتبط بضمير الفرد– إلى الجانب القانوني والسياسي –المرتبط بسلطة الدولة– [٤].

٢) الاختلاف والتباين بين السياسة والأخلاق

تختلف طبيعة الأخلاق –في ذاتها– بصورة كبيرة عن طبيعة السياسة، فالأخلاق هي المثل العليا، وهي النور الذي يضيء للإنسان طريق كماله، ولهذا تتسم بالثبات والإطلاق، فسيظل الصدق والأمانة والعدل والوفاء والشجاعة والكرم فضائل –بغضّ النظر عن طريقة تعبير كلّ مجتمع عن هذه الفضائل–،

---

[١] إمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٧١–٧٣.

Benoît Girardin, **Ethics in Politics: Why it matters more than ever and How it can make a difference** (Geneva: Globethics.net Focus 5, 2012), Pp.45-46.

[٢] د. السيد محمد بدوي، **مرجع سابق**، ص ٨.

[٣] د. قحطان أحمد الحمداني، **المدخل إلى العلوم السياسية** (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ١٠٦، و د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ص ٣٥–٣٩.

[٤] إمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٤٢–٤٣، ٩١–٩٢، و د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ٤٠.

بينما السياسة بطبيعتها واقعية ونسبية إذ تتمحور حول مصالح متغيرة، لتظلّ الأفكار والممارسات السياسية مجرد اجتهادات وضعية لا تنفكّ تتغير وتتطور بحسب عديدٍ من العوامل لارتباطها بزمانٍ ومكان محددين.

ومن جانب آخر: يختلف التطبيق في المنظومتين الأخلاقية والسياسية، حيث تتمحور الأخلاق حول السمو الفردي الإرداي، ويركز القانون الأخلاقي على ضمير الإنسان وبواعثه الخفية، فتتميز الأخلاق أولاً: بارتباطها بالنوايا الكامنة في النفس، ليصبح التصرف الواحد فضيلةً أو رذيلة بحسب مقصد الإنسان وباعثه [١]، وتتميز ثانياً: برحابة مجال تطبيقها، وذلك لتعدد وتنوع مجالات السمو الإنساني، كما تتميز ثالثاً: بأنها انحيازاتٌ طوعية للأفراد تجاه آفاق معنوية تحظى باهتمامهم، وتتميز رابعاً: بأنها قواعد تطالب طرفاً واحداً بالفضائل دون أن ترتّب للآخرين حقاً في مساءلته على فعلها أو تركها.

بينما ترتبط السياسة وقواعد السلطة بالسلوك الخارجي للأفراد، فلا تحفل بالنوايا والبواعث الخفية ما لم تخرج إلى حيز الوجود كأقوالٍ أو أفعال، كما يجب أن تقتصر على تنظيم الحدّ الأدنى من السلوكيات لئلا تكبّل المجتمع بالقيود القانونية، كما ترتبط قواعد السياسة بتنظيم سلوك الأفراد بغرض حماية المجتمع وتحقيق مصالحه، مما يجيز استخدام "القهر" كجزاءٍ سلطوي على المخالفة، لإجبار الأفراد على احترام القانون، كما تمثل قواعدها نموذجاً للقواعد الثنائية التي تتناول بالتكليف –حقوقاً أو التزامات– كلا طرفي التعامل، فإذا امتنع أو قصّر أحد الأطراف في أداء ما عليه كان للطرف الآخر مطالبته بحقه، وإلزامه بأداء ما أوجبه القانون عليه أو التعويض عنه [٢].

ثالثاً: نماذج العلاقة بين السياسة والأخلاق

يشير مصطلح السياسة في تعريفه البسيط إلى طرق إدارة شئون الجماعة البشرية نحو ما يُعتقَد أنه خيرها ومنفعتها، كما تشير الأخلاق إلى مجموعة القيم الموجّهة للسلوك الإنساني نحو ما يُعتقَد أنه خير. ويستهدف كلا المجالين تمليك الناس رؤيةً مسبقة تجعل لحياتهم هدفاً ومعنى، وبالتالي يلتقيان على تأسيس نمطٍ مناسب من المبادئ والعلاقات الإنسانية، غير أنهما يفترقان بسبب اختلاف طبيعة المبادئ والعلاقات التي يعالجها كل منهما. ولهذا لا يقصد بالأخلاق في مجال السياسة حزمة القيم الشائعة عن الصدق والوفاء والشجاعة –على أهميتها–، وإنما تحديد العلاقة الشائكة والمعقدة بين الأهداف السياسية وأخلاقية الوسائل المفضية إلى تحقيقها [٣]، وفي هذا الإطار يظهر نموذجان أساسيان لعلاقة السياسة بالأخلاق:

---

[١] نوريتو بوبيو، بهجت عبد الفتاح (ترجمة)، "الأخلاق والسياسة"، **ديوجين**، العدد ١٨٢، ٢٠٠٠، ص ٩.

ولهذا يرى كثيرون أن الأفعال ليس لها بذاتها وصفٌ أخلاقيّ، حيث يرتبط تقييمها بأغراضها ودوافعها، وهي أمورٌ خفية لا يمكن للآخرين الاطلاع عليها، بينما يرتبط التنظيم المجتمعي بالأفعال الظاهرة – فعلا أو تركاً – للفرد في معاملته مع غيره:

ي. دني، إبراهيم رمزي (ترجمة)، **أصول الأخلاق** (القاهرة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢)، ص ١٠.

[٢] إمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٧٨–٨٨.

[٣] د. عبد المنعم محمد صالح، "دور الأخلاق في السياسة والعلاقات الدولية"، **مجلة التنوير** (الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، العدد السادس، أبريل ٢٠٠٩، ص ص ٦–٧.

١) الجمع والربط بين السياسة والأخلاق

يرى غالب المفكرين والفلاسفة أن محاولات الفصل بين السياسة والأخلاق تمثل مجرد فرضيات خيالية، فلا يمكن تصور تقدم وجود السياسة على الأخلاق، كما لا يمكن قيام المجتمع على الأخلاق فقط دون نظام سياسي، فالأخلاق دون سياسة مجرد وهمٍ يحول الإنسان إلى نموذج ضائع متخبط، أو يحضّه على التقوقع في عزلة، أو الهروب إلى منفى سريع العطب [١]. ولهذا اتجهوا إلى الجمع بين السياسة والأخلاق، وتفاوتت رؤاهم في ذلك بين تيارين أساسيين [٢]، وذلك على النحو التالي:

أ) تبعية الأخلاق للسياسة (السياسة المهيمنة على الأخلاق): يرجّح بعض المفكرين إخضاع الأخلاق للسياسة، وذلك تغليباً لمصالح المجتمع على مصالح الفرد، مما يستدعي تصنيف القيم الأخلاقية إلى مستويين، أولهما فردي يرتبط بمعايير أخلاقية مطلقة، والآخر اجتماعي يخضع لاعتبارات المصالح الوطنية، وما يعتبر أخلاقياً في أحد المستويين قد لا يكون كذلك في المستوى الآخر. ويمثل هوبز نموذجاً واضحاً لهذا الاتجاه الذي يرى صعوبة تقييد السياسة بالمبادئ الأخلاقية المجردة، فالسياسة أساس الاجتماع الإنساني الذي تمثل العدالة ركيزة علاقاته، غير أنّ هذه العدالة لا تشير إلى مبدأ أخلاقي بقدر ما تشير إلى قاعدة قانونية، فالسلطة القادرة على الإلزام والقسر هي التي تحدّد –عبر تشريعاتها– معالم الخير والشر والعدل والظلم، وهي التي تقرر الأخلاقيات التي يجب على المجتمع الالتزام بها، وهكذا لا تصدر القيم السياسية والأخلاقية إلا عن السلطة السياسية، ولا تكون تلك القيم مشروعة أو ملزمة إلا جراء اعتمادها من السلطة –المنبع الوحيد للحقّ وللأخلاق–، وبهذا يجمع هوبز بين السياسة والأخلاق، فالملك هو الحكيم –كما تمنى أفلاطون–، إلا أنه ليس حاكماً لكونه حكيماً، بل إنه حكيم لكونه حاكماً [٣].

ب) تبعية السياسة للأخلاق (الأخلاق المهيمنة على السياسة): استمرّ التقليد الفلسفي الأوسع على أولوية الأساس الأخلاقي على السياسة، باعتبار الحياة العامة امتداداً للحياة الخاصة وتطبيقاتها، فكذلك تصدر السياسة عن الأخلاق وإليها تعود، وذلك لارتباط مصالح الأفراد بالصالح العام، فالفارق بين السياسة

---

[١] بولان، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢١، ٢٣٧.

[٢] طرحت بعض الدراسات نموذجاً ثالثاً للجمع بين السياسة والأخلاق، وهو ارتباط المجالين دون هيمنة أحدهما على الآخر، بإخضاع المجالين لنظام مشترك يشملهما ويتجاوزهما، وهذا ما قدمته الفلسفة الهيجلية التي ترى ارتباط جميع الأشياء ببعضها لإنشاء الكل "المطلق"، حيث تمثل الأسرة ثم المجتمع ثم الدولة مراحل السمو إلى ذلك المطلق، وربما كان للإنسان نظام أخلاقي تاريخي خلال مرحلتي الأسرة والمجتمع، وأما الدولة فتتجاوز –بحسب هيجل– الظواهر الأخلاقية التاريخية الموهومة، لتقرر الأحكام الأخلاقية المناسبة لنهاية التاريخ، وحتى ذلك الحين فسيستخدم الساسة الرؤى الأخلاقية لتسويغ مذاهبهم أو التأكيد على هيمنة السياسي على الأخلاقي، وقد آثر الباحث الاكتفاء بالنماذج المذكورة، والتي تتميز بتقديم رؤية فلسفية يمكن ملاحظة آثارها الواقعية:

نوزاد حويز عبد الله، **السياسة والأخلاق: دراسة مقارنة بين نموذج مكيافيللي وابن تيمية** (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الاسلامية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٥)، ص ص ٦٢ – ٦٥.

[٣] بولان، **مرجع سابق**، ص ص ٢٣٧–٢٤٣، ونوزاد حويز عبد الله، **مرجع سابق**، ص ص ٥٩ – ٦٢، وسيد حسن الاسلامي، **الإمام: الاخلاق والسياسة** (قمّ: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، د. ت.)، ص ص ١٦٢–١٦٥، ١٨٢–١٧٦، و بوبيو، **مرجع سابق**، ص ص ١٨–٢٠.

والأخلاق هو فارق درجة لا فارق نوع، ولهذا يشبهها أفلاطون بحروف الهجاء التي لا تختلف، سواء كتبت بأحرف صغيرة –كأخلاق الفرد–، أم بأحرف كبيرة –كسياسة المجتمع–، مما يوجب على السياسة أن تسير وفقاً للمبادئ الأخلاقية التي تمثل جوهر نظام الحياة الإنسانية، فالسياسة عنصرٌ من عناصر ذلك النظام، لا يمكن مخالفته إلا بحدوث فوضى واضطراب. ومن البديهي في هذا النموذج أن تتسق ضرورات السياسة مع الأخلاقيات –عند فهمها ضمن نظامٍ كلي يخضع للخير والشر–، ولهذا يعوّل رواد هذا الاتجاه علي التربية، لا كوسيلة للتنشئة الاجتماعية فحسب، بل كأداةٍ رئيسية للتأسيس السياسي، حيث تتجسّد أهمّ واجبات الحاكم في تربية المواطنين على المبادئ والقيم، والتي يلتزم بها الجميع في إطار الحياة الشخصية والمجتمعية، فهناك نظام أخلاقي واحد يجب اعتباره في المجالين الفردي والاجتماعي، وكل ما هو أخلاقي في الحياة الفردية هو أخلاقي كذلك في الحياة الاجتماعية والسياسية [١].

٢) الفصل بين السياسة والأخلاق

يدّعي رواد هذا التوجه وجوب الفصل بين المبادئ الأخلاقية التي تتمحور حول الحق والصواب، وبين القواعد السياسية التي تقوم على الصراع وترتكز على المصالح، إذ يؤدي الخلط بينهما –حسب هذه الرؤية– إلى إفشال كلتيهما. فتقييد السياسيّ بالمبادئ الأخلاقية يؤدي إلى إهدار المصالح الوطنية، ومشاركة الأخلاقيين في العمل السياسي تلوّث القيم وتشكّك في المبادئ الأخلاقية، حيث تتطلب الأخلاق قول الحق ولو كان ضدّ مصالحنا، بينما تستدعي ضرورات السياسة تحقيق المصالح –ولو بتجاوز تلك القيود–، فلا يمكن تصور السياسة وتحقيق المصالح دون "أيدٍ ملوثة" Dirty Hands، فلا مناص من اختيار أحد مسارين يستحيل الجمع بينهما: الطهارة الأخلاقية، أو التلوث السياسي.

ويشير البعض إلى ثيوسيديدس كأقدم من نبّه إلى الحدّ الفاصل بين السياسة والأخلاق، وتمثّل محاورة ميليان نموذجاً واضحاً لذلك، فقد رأى ممثل أثينا أنّ استعباد بلاده لمدينة ميلوس يمثل مصلحةً مزدوجة للمدينتين، فمن حقّ الأقوياء –اعتماداً على معيار القوة فحسب– أن يستعبدوا الضعفاء. ثم اتخذت هذه الرؤية طابعاً أكثر وضوحاً عند مكيافيلي، والذي أكّد على أهمية الأخلاق لاستمرار المجتمع وحماية الأفراد، إلا أنه عدّها خطراً على الحاكم وسلطته، ورأى ألا محيص لمن أراد استدامة ملكه عن تعلّم –بل وإجادة– تلك الأساليب البعيدة عن الفضيلة والتقوى، واستخدامها متى دعت الحاجة إليها، فالتمسّك بالفضائل – من وجهة نظره– قد يؤدي إلى سقوط الدولة، ولا يعني هذا ضرورة تناقض السياسة مع الأخلاق، بقدر ما يعني اختلاف معايير تقييم السلوك السياسي جذرياً عن معايير تقييم السلوك الأخلاقي، فالسياسة لا تسعى إلى مناقضة الأخلاق، ولكنها تقبل سحق القيم متى استلزمت ضرورات الواقع ذلك [٢]، وعلى أساس الفصل بين السياسة والأخلاق يظهر نموذج منفرد لكلّ منهما على النحو التالي:

---

[١] بولان، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤٧–٢٥٣، ونوزاد حويز عبد الله، **مرجع سابق**، ص ص ٥٧ – ٥٩.

[٢] سيد حسن الاسلامي، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٢–١٦٥، ١٧١–١٧٢.

أ) الأخلاق بدون سياسة: يسعى البعض –تخلصاً من سلبيات الوجود السياسي– إلى حبس أنفسهم في حياة فردية، وفي هذا الإطار تمثل تجربة الأبيقوريين أوضح نموذج لهذا التوجّه، حيث رأوا أن الأخلاق هي أساس جميع اللذات التي تُشعِر بالسعادة، فلا تقتصر اللذات على الجوانب الجسدية والمادية، إذ تسمو عليها اللذة العقلية والروحية من خلال الحكمة، والسعادة الحقيقية تقتضي تحاشي الاضطرابات التي تنشأ غالباً كنتيجة للخوف من فقدان المصالح –كالثروة والمنصب والمجد–، مما يستدعي التحرر من قيود الأعمال السياسية –وربما المدنية كذلك–، للتلذّذ بالحكمة في مجتمعاتٍ محدودة تقترب من حالة الطبيعة الأولى، مع التزام كلّ فرد بمسئولياته الأخلاقية والاجتماعية تجاه الآخرين من خلال منهجية الإحسان، مع اجتناب كافة الأمور الدنيوية التي تحفّز الصراع بين الأفراد [١].

ب) السياسة بدون أخلاق: يتخيل البعض احتمال تقدم وجود السياسة على الأخلاق، لينشأ نظام سياسي لا يتضمّن أية أبعاد أخلاقية، وذلك باعتبار السياسة علماً تجريبياً يجب –أو يمكن– فصله عن الفلسفة، ليرتكز تقييم الممارسة السياسية على نتائجها فحسب–لا بحسب المعايير الأخلاقية–. وقد تبدو هذه الفكرة مفارقة مسرفة، إلا أنّ هناك مَن يفترض أن الوسائل والتقنيات –ومنها التقنيات السياسية– هي بطبيعتها محايدة، ولا تنطوي بذاتها على أية دلالات أخلاقية، فالسكين الذي يقطع اللحم مجرد تقنية محايدة، ولا تظهر دلالاتها الأخلاقية إلا عند التطبيق، وذلك حينما يستخدمه الجزار لتقطيع اللحم، أو يستخدمه الإنسان الغاضب لإيذاء خصمه.

ويكمن خلل هذه الرؤية في الاعتقاد بإمكان تقييم كافة الوسائل بصورة منفصلة عن تطبيقاتها، مما يوهم –على غير الحقيقة– بحيادية تلك الوسائل، وعن مثل هذا اللبس تصدر فكرة التعارض الأخلاقي بين الوسائل والغايات، كما في اللجوء إلى العقاب البدني خلال التربية، حيث يتوهم البعض تقييم الوسائل المرتبطة بالغايات تقييماً مزدوجاً يتضمّن نجوعها من جانب ومدى أخلاقيتها من جانب آخر، ويتجاهل أولئك أن مطلب النجوع لا ينفصل بداهةً عن القيمة الأخلاقية للوسيلة –ولا سيما في الممارسة السياسية–، فالقيمة السياسية تستلزم في آنٍ واحد مشروعيةً أخلاقية، كما تستلزم نجوع إنجازها وتحقيق أهدافها –إذا شاءت ألا تكون متناقضة مع ذاتها–. ولهذا لم يستطع مكيافيلي –المتّهم باللامبالاة الأخلاقية– إهمال الأخلاق بصورةٍ كاملة، وإنما رأى بحكم تجربته وخبرته أنه قد يتوجّب أحياناً في السياسة –بل وفي الأخلاق– فعل الشرور، إلا أنّ ذلك لا بدّ أن يكون بحساباتٍ دقيقة، شأنه في ذلك شأن الجرّاح الذي يبضع ويحزّ ويكوي، ليؤمّن لمريضه صحةً أفضل [٢].

---

[١] بولان، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٠–٢١٣، و د. عبد اللطيف عبادة، "العلاقة بين الاخلاق والسياسة في الفكر العربي المعاصر"، **المستقبل العربى**، المجلد ١٠، العدد ١١٠، أبريل ١٩٨٨، ص ٢٧.

[٢] نوزاد حويز عبد الله، **مرجع سابق**، ص ص ٥٣–٥٧، و بولان، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢٣–٢٣٥.

Emma Palese, “Ethics without Morality, Morality without Ethics—Politics, Identity, Responsibility in Our Contemporary World”, **Open Journal of Philosophy**, Vol.3, No.3, 2013, Pp.366-367.

المطلب الثاني: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النموذج المعرفي الغربي

لم تزل قضية السعادة الإنسانية والاهتمام بطرق الوصول إليها من صلب اهتمام الأديان والفسلفات إن لم تكن أولى غاياتها، ومن هنا كانت دراسة سلوك الإنسان فردياً وجماعياً، والبحث عن الضوابط والقوانين التي تنظم وتضبط تلك السلوكيات. وابتداءً من سقراط وأفلاطون، مروراً بالرواقيين والفلاسفة الطبيعيين وحتى جون لوك وإيمانويل كانط ظلّ التقليد العام هو الدفاع المستميت عن سيطرة الأخلاق على السياسة، إذ لم يتبادر إلى ذهن أيّ من هؤلاء أن يوجد نظام وقانون للممارسات الفردية إلى جانب نظام وقانون يخالفه للممارسات الجماعية. ولهذا لم يزل لدور الدولة بعدٌ أخلاقيّ حتى القرن السابع عشر، حيث تحول هدف الدولة تدريجياً من تحقيق الخير المشترك –بعموم وشمول مفهوم الخير–، إلى اعتبار الدولة منظومة من الآليات المنفعية التي تستهدف ضمان الحقوق الفردية لمواطنيها [١]، وبهذا تغير النمط التاريخي للعلاقة بين السياسة والأخلاق، وهذا ما يمكن إيضاح تطوره في الفكر الغربي على النحو التالي:

أولاً: السياسة والأخلاق في التراث الغربي حتى عصر النهضة

وضع الفكر اليوناني أساساً فلسفياً للأخلاق، وصلوا من خلاله إلى نتائج مقاربة للتراث الديني للفلسفات الشرقية، حيث بحث فلاسفة اليونان الفلسفة السياسية وناقشوا القوانين العامة التي تنظّم المجتمع، فاستهلوا بناء السياسة ووضعوا قواعد ذلك العلم، لتصبح أبحاثهم قبلة الباحثين إلى عصرنا الحالي. وخلال دراساتهم كانوا يؤمنون أشدّ الإيمان بأنّه يستحيل على الإنسان أن يعبر عن نفسه إلا داخل دولة، ومن هنا نشأ الربط بين تدبير سلوك الفرد (الأخلاق) وبين تدبير سلوك الدولة (السياسة)، ودرس الفلاسفة علم السياسة دائماً بأسلوب علم الأخلاق، وكانت الأسئلة المطروحة في الفكر السياسي أسئلةً أخلاقية، مثل: ما الغاية التي تسعى الدولة إلى تحقيقها؟، وما الوسائل التي ينبغي عليها الأخذ بها ليحيا مواطنوها حياة صالحة؟، كيف يمكن تحقيق الدولة الفاضلة؟، ولأنّ الناس على دين ملوكهم، فقد انصبّ اهتمام المفكرين على وضع شروط الحاكم الجدير بحكم تلك المدينة الفاضلة [٢]. غير أنّ ذلك الأمر قد شهد اضطرابا عارضاً نتيجةً لجهود الحركة السوفسطائية من جانبٍ، وتنامي أهواء الساسة الذين غلب عليهم الفساد وإيثار المصالح الخاصة على العامة من جانب آخر [٣].

وقد كان السوفسطائيون هم أول من جاهروا بالفصل بين الأخلاق والسياسة [٤]، حيث وضعوا فلسفتهم السياسية التي تقوم على رؤيةٍ فردية متطرفة ترتكز على معيارية الإنسان وشرعية القوة، والتي تبيح

---

[١] نوزاد حويز عبد الله، **مرجع سابق**، ص ١، و د. عبد المنعم محمد صالح، **مرجع سابق**، ص ١٠.

[٢] محمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٦–٧، وإمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٣٧، ١٠٩–١١٣، ١٥٣.

[٣] د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٢–٥٣.

[٤] كانت هزيمة أثينا في الحروب البلوبونيزية سبباً في انهيار الثقافة والفكر اليوناني، حيث ثارت موجةٌ من الشكّ وخيبة الأمل لدى الأثينيين، وفقد الناس مهابة السموّ الفكري في ظلّ تعرضهم للهزيمة المذلة، كما فقدوا الثقة في الدين حين خذلتهم الآلهة في الحرب، وفي خضمّ هذه الأجواء المضطربة برزت الحركة السوفسطائية –والتي تعني: معلّمي الحكمة–، ولاقت تلك الموجة الجديدة تقديراً واسعاً، وتجول المعلّمون الجدد بين المدن اليونانية يعلمون الشباب مهارات الخطابة والبيان –كأساسٍ ضروريّ للولوج إلى عالم السياسة–، =

للأقوياء حقّ التمتع بما يستطيعون الاستيلاء عليه، ليقرروا نسبية الحقائق والقيم والمبادئ الأخلاقية، كسندٍ لما يدعون إليه من تعظيم قوانين الطبيعة والتمرد على قوانين الدولة، ومضوا ينشّئون الأجيال الجديدة على تلك الأفكار الجديدة، ورغم خطورة ذلك الفكر فقد كانت هذه اللحظة ضرورية لتطوير الفكر اليوناني نحو إدراكه لذاته إدراكاً تاماً وكلياً، فيما انعكس أثره ليس على اليونان فحسب، وإنما على الفكر الإنساني بكامله.

فتصدى سقراط للفكر السوفسطائي، وتمكّن من السيطرة على آثاره السلبية واستعاد قداسة الثوابت المجتمعية، فلم تكن السياسة تعني عند سقراط شيئاً سوى الأخلاق –غير أنها أشمل وأهمّ–، فخير المدينة يماثل خير الفرد، والشرط الأساسي لهذا الخير هو المعرفة، مما يوجب إيكال مهمة الحكم إلى أكثر الناس معرفة وحكمة، فوظيفة الحاكم الأساسية هي تربية الأفراد على الفضيلة، فهدم سقراط بذلك مبدأ المنفعة الشخصية وسيادة الأقوى، كما أنقذ المعرفة من الشكّ السوفسطائي الذي يرى نسبية الحقائق والقيم الكلية، وبذلك وضع الأسس العقلية المبكرة لقيام الدولة المثالية التي ترتبط فيها الأخلاق بالسياسة [١].

وواصل أفلاطون ما بدأه سقراط، مؤكداً على ارتباط السياسة بالأخلاق، مقرراً أن الخير إنما يتمثل في العدالة التي ينبغي أن تترجم في سلوك الفرد وكذلك في ممارسات الدولة، فالدولة الفاضلة هي تلك التي تتحقق فيها الفضائل الأربعة الرئيسية: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، وهذه الفضائل لا تتحقق إلا على ركائز سياسية، يتمثل أهمها في وجود الحاكم الفيلسوف على قمة هرم السلطة في الدولة، وفي سبيل بحث ماهية الدولة الصالحة وسبيل تحقيقها تدرجت الأسئلة من الأخلاق إلى السياسة، لترتفع الفلسفة الأخلاقية إلى مستوى السياسة، باعتبار الدولة هي النموذج المكبّر للفرد. ثم نهج أرسطو نهجاً يقرن السياسة بالأخلاق إلا أنه يتسم بالواقعية، فدعا إلى اعتماد النظم السياسية للدول على الطبقة الوسطى –ذات الأسس الأخلاقية الرصينة–، فهدف الدول هو تحقيق أفضل حياةٍ ممكنة لمواطنيها، ويتضمّن ذلك تأسيس الدولة على الطبقة الوسطى، والارتقاء بأخلاق مواطنيها، ليتمكنوا من تحقيق الحياة الخيرية، فخير الفرد وخير المجتمع –من حيث المثل العليا– شيءٌ واحد، وفضيلة الفرد هي كذلك فضيلة للمجتمع، والسياسة إنما تنظم أحوال مجتمع أخلاقي يسعى إلى الخير الكامل الذي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال العمل المشترك [٢].

= وشكّك السوفسطائيون في العقل وفي مبادئ الأخلاق وعارضوا بعضها ببعض، وجادلوا في أنّ هناك حقاً وباطلا أو خيراً وشراً، وسخروا من الدين وشعائره، وبينما كان المجتمع اليوناني يستقبح تاريخياً أن يُباع العلم ويُشترى، فقد نزل السوفسطائيون بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع، واستخدموه كوسيلةٍ للارتزاق والمنافع الشخصية.

د. محمد مهران رشوان، **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ص ٤٧–٥٢، وهارون غنيمة، "مكانة الأخلاق عبر تاريخ الفكر الغربي"، **الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية**، العدد ١٧، السداسي الأول، ٢٠١٧، ص ١٠.

[١] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧١–٧٣، و د. مصطفى حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ص ص ٣٦–٤١.

[٢] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧٦–٩٠، ومحمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ١٣–٢٩.

Girardin, **op. cit,** Pp. 26-27.

ثم ظهرت في القرن الثالث قبل الميلاد فلسفات تعكر صفو التطابق السياسي الأخلاقي، حيث تنكّر الأبيقوريون للمبادئ الأفلاطونية والأرسطية، وروّجوا لمبدأ "المنفعة" كأساسٍ جديد للخير الأسمى، وقرروا أنّ الفضيلة لا قيمةٌ في ذاتها، وإنما تنبع قيمتها من تلك اللذات التي تقترن بها، وتحقيقاً للطمأنينة الروحية دعا أبيقور اتباعه إلى الانسحاب من الحياة العامة وإلى تجنّب السياسة، وفي هذا الجانب الأخير شاركتهم الفلسفة الرواقية، وإن عظّمت الفضيلة –كخيرٍ أسمى–، وروّجت للعقل والانسجام مع الطبيعة، واحتقرت اللذات والأهواء واعتبرتها مخالفة للعقل، وتميزت بطرح مصطلح "الواجب"، كمفهومٍ جديد يحوّل الأخلاق من الفلسفة إلى الجانب القانوني ثمّ التطبيقي، لتتجسّد الفضيلة الأخلاقية في التزام القوانين العامة، [١].

ومنذ أصبحت الديانة المسيحية ديناً رسمياً للامبراطورية الرومانية تغير الأساس العقلاني للفلسفة إلى نموذجٍ جديد يقوم على العاطفة والوجدان، كما جعل الفكر المسيحي الحاكم ممثلاً للسلطة الإلهية، والدولة تنظيماً فرضته الحكمة الإلهية على البشر، لينشأ الصراع بين السلطتين السياسية والروحية، ونظراً لمحورية الصراع فقد تركّزت جهود المفكرين حول معالجته، فاعتبر أوجستين ظهور الكنيسة بداية مرحلة جديدة في صراع الخير والشر، وصنّف الاجتماع البشري إلى مملكتين: "السماوية" –أو "مدينة الله"–، تضمّ الصالحين الساعين إلى السعادة الأخروية، و"الأرضية" التي تضم الخطائين المرتبطين باللذات الدنيوية، وسيستمرّ اختلاط المدينتين ويدوم تنازع أبنائهما باستمرار الدنيا، ونظراً لسموّ مدينة الله بتعاليمها الإلهية، فقد أخضع لها المملكة الأرضية، وقرّر ضرورة سموّ السلطة الكنيسة الروحية على السلطة السياسية، ثم طرح توما الأكويني لاحقاً رؤيةً جديدة للتوفيق بين البعدين اللاهوتي والفلسفي، ولئن قرر استمرار مفهوم الحق الإلهي والصبغة الدينية للدولة، فقد رأى أحقية الشعب في تحديد صورة السلطة –أي طبيعة النظام السياسي–.

ثم كان التطور التالي لمحاولة التوفيق بين البعدين الديني والزمني على يد أليجيري دانتي، والذي لم يرَ أملاً في سلامٍ أو قوة ما لم تتوحد الامبراطورية في ظلّ سلطةٍ واحدة، فدافع عن استقلال الأباطرة في مواجهة البابوية، مقررا أنّ سلطة الأباطرة مستمدةٌ من الله مباشرة، فهي مستقلةٌ عن الكنيسة، ومع اعترافه بسلطة البابا الروحية إلا أنه رأى أنّ الامبراطور لا يعلوه أحدٌ من البشر، وعلى هذا الأساس فلا تخضع السلطة الدنيوية للكنيسة، فطريق الحياة الأرضية مختلفٌ في وسائله وغاياته عن طريق الحياة الأخروية [٢].

ثانياً: السياسة والأخلاق في الفكر الغربي خلال عصر النهضة

ظهرت معالم النهضة كثمار لجهود "الفلسفة السكولائية" –أو المدرسية Scholasticism– التي انحدرت من مدارس الرهبنة خلال القرون الوسطى، وازدهرت في فرنسا وألمانيا وانجلترا خلال القرنين الثاني

---

[١] د. محمد مهران رشوان، **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ص ٨٧–١٠٥، وهارون غنيمة، "مكانة الأخلاق عبر تاريخ الفكر الغربي"، **الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية**، العدد ١٧، السداسي الأول، ٢٠١٧، ص ص ٩–١١.

[٢] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٣–١٨٥، و د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٨–٦٤.

والثالث عشر، ورغم ارتباطها بالكنائس والأديرة إلا أنها اعتمدت على الفلسفة لترسيخ المفاهيم الدينية، ومع ترجمة مؤلفات أرسطو –التي حفظها المسلمون والبيزنطيون– إلى اللاتينية تطورت السكولائية إلى حركةٍ جديدة، ومثلت فلسفة توما الأكويني أساساً مناسباً لهذه الحركة في ترسيخ أهمية العلم، فقد أكّد توما على أن الاكتشافات العلمية تميط اللثام عن القيم الدينية الكامنة في الكون، وبهذا يمكن للعلم أن يتقدم، ولئن كان الإيمان أسمى من العقل، إلا أنه لا يعارضه، وبدلاً من النظر إلى جهود العلم كتهديدٍ لحقائق الإيمان، دعا توما إلى تضافرهما للوصول إلى إيمانٍ أعمق. ورغم اعتراض الكنيسة على كثيرٍ من أفكاره فقد استثمر السكولائيون الفرصة، ورفضوا العودة إلى الواقع السابق، وتكامل لهم ذلك حينما أعادت الكنيسة تقييم أعمال توما بعد نصف قرن من وفاته، فألغت الحظر القديم على بعض أفكاره، واعترفت بإنجازه الفلسفي من منطلقات مسيحية، وأدخلت أفكاره ضمن عقيدتها، لينجح توما –بعد وفاته– في شرعنة أفكار أرسطو [١].

ومنذ منتصف القرن الرابع عشر ظهرت إرهاصات النهضة الأوروبية [٢]، كنتيجة لتفاعل عديد من العوامل الفكرية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وفي إطارها ظهرت "النزعة الإنسانية" Humanism [٣] كاتجاه معادٍ للفلسفة السكولائية ويعتمد على العقل فقط، ويسعى لإحياء الفكر والآداب والفنون العلمانية والقديمة، وتنامت آثار تلك النزعة لاحقاً بعد سقوط القسطنطينية وهجرة كثيرٍ من علماء وباحثي اليونانيات إلى إيطاليا من جانب، ومع انتشار الطباعة في اوروبا من جانب آخر.

ومع ضعف هيمنة الكنيسة تدريجياً خلال صراعها مع الملوك، ومع تقلّص النظام الإقطاعي وظهور الطبقة الوسطى، تنامت توجهات المركزية وترسيخ سلطة الملوك من خلال موجة جديدة من الفكر السياسي الداعم للنظم السياسية الجديدة، فظهرت الدولة الإقليمية ذات السيادة، وارتبط المواطنون برباط الجنسية الإقليمية بديلا عن الروابط التاريخية للقرابة والدين، ورغم استمرار تأسيس السلطة على مبدأ الحقّ الإلهي، فقد أصبحت للدولة شخصيةٌ معنوية مستقلة عن الحكام، ليتطور الأمر لاحقاً لتصير الدولة –لا الحاكم– هي صاحبة السلطة والسيادة، وليصبح الحكام مجرد أدواتٍ للدولة في تحقيق مصالح وتطلعات مواطنيها.

---

[١] ريتشارد تارناس، فاضل جتكر (ترجمة)، **آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم** (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٠)، ص ص ٢١٠–٢٣٠، و رايت، **مرجع سابق**، ص ٢١.

Jacob Soll, "The Reception of The Prince 1513–1700, or Why We Understand Machiavelli the Way We Do", **Social Research: An International Quarterly**, Volume 81, Number 1, Spring 2014, P. 36.

[٢] يختلف الباحثون حول تحديد بداية ونهاية عصر النهضة، حيث امتدت العصور الوسطى قرابة عشرة قرون، بدءاً من انهيار الامبراطورية الرومانية عام ٤٧٦م وحتى منتصف القرن الرابع عشر –كرأي غالب الباحثين–، أو بسقوط القسطنطسنية عام ١٤٥٣م: هاشم صالح، **مرجع سابق**، ص ص ١٥–١٦، ٦٨.

[٣] يشتق مصطلح "إنساني" من الأصل الإيطالي Umonista في القرن الخامس عشر، والتي تعني المعلم أو الباحث العلمي في الأدب اليوناني، ثم كان المؤرخ الألماني جورج فويت أول من استخدم مصطلح الإنسانية Humanism للإشارة إلى الفلسفات والأخلاق التي ترتبط بالإنسان ذي الاهتمام بأية مفاهيم إلهية، ومع بداية الحركة الأخلاقية في ثلاثينيات القرن العشرين مال ارتباط المصطلح بنحو متزايد مع الفلسفة الطبيعية ومع العلمانية:

د. عبير سهام مهدي، "النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر"، **المجلة السياسية والدولية** (بغداد: كلية العلوم السياسية، الإصدار ٣٥–٣٦، ٢٠١٧)، ص ٥٤٣، و هاشم صالح، **مرجع سابق**، ص ٦٨.

وتمثل أطروحة مكيافيلي إحدى أهم أطروحات عصر النهضة في مجال الفكر السياسي، إذ كان الفيلسوف الأول الذي ينظّر للسياسة كما هي عليه بالفعل دون أية ثوابت معيارية حاكمة، ولهذا يُطلق البعض عليه مؤسس علم السياسة الحديث، ورغم اهتمامه بالأبعاد الدينية والأخلاقية فقد دعا إلى قصر مهمة الإكليروس على الشئون الروحية، ونادى –كشرٍّ لا بدّ منه– بإنشاء حكومةٍ مدنية ذات طبيعة دينية، ولهذا ألزم المجتمع بطاعة الحاكم وتنفيذ أوامره –ولو كان مخطئاً– وعدم الخروج عليه [١].

ثالثاً: السياسة والأخلاق في الفكر الغربي خلال العصر الحديث

أفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى تنامي النزعة الفردية بما يقارب الفوضوية، فقد ارتبط النظام الأخلاقي والسياسي تاريخياً بالفلسفة أو الدين، ومع اضمحلال دور الفلسفة من جانب، وتهميش دور الدين من جانب آخر ظهر فراغٌ عقليّ وروحيّ، مما أدى إلى تنامي الروح الفردية. وبينما كانت الأسس الفلسفية والدينية تتآكل بدأ العلم الجديد يشكل عند العلميين نظرة جديدة، فقد منحت التقنية للإنسان إحساساً بالقوة، غير أنها كانت قوة اجتماعية وليست فردية، إذ تتطلب التقنية تعاون عددٍ من الأفراد وتنظيم نشاطهم نحو هدفٍ واحد، ومن ثم عالجت تطرف النزعة الفردية وفوضويتها، إلا أنها وقفت من الأخلاق موقفاً حيادياً، فالعلم إنما يبين مسارات وحدود الحركة، غير أنه لا يحدد الغايات أو الأهداف المراد الوصول إليها.

ووضعت ثورة العلم والمعرفة العالم الحديث في لحظةٍ فارقة، وكان التحول الثوري في السياسة جزءاً من تحول أكبر في كافة جوانب الحياة البشرية، ومع الانفصال عن الفلسفة السياسية ظهرت الحاجة إلى تطوير نظرية سياسية جديدة حول مركزية الإنسان، فظهرت أطروحات العقد الاجتماعي [٢] كبديل فلسفيّ لمفاهيم الحقّ الإلهي. لتتأسس شرعية النظم السياسية على التعاقد الوضعي، بعيداً عن الأسس الدينية السائدة لأكثر من عشرة قرون، ومع اضطراب الأساس الديني للسلطة من جانب، واستقرار الأسس التجريبية

---

[١] د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ص ٦٤–٦٩، و رايت، **مرجع سابق**، ص ٤٦.

[٢] في بدايات القرن السابع عشر اتسمت انجلترا وهولندا عن سائر دول أوروبا بعددٍ من الخصائص المميزة، كالبروتستانتية، والاحترام البالغ لحقوق الملكية، والسعي إلى وضع نهايةٍ للنزاع السياسي واللاهوتي، كما عارضتا فلسفة العصور الوسطى –أساس ترسيخ سلطات الكنيسة والملوك وتبرير الاضطهاد–، ورغم تنوع جهودها فقد ظلّ الطابع المميز لتلك الحركة كلها هو "النزعة الفردية" Individualism التي تمثل أهم سمات الحركة الليبرالية، وفي هذا الإطار تمثل أطروحة جون لوك أول فلسفة ليبرالية شاملة وأعظمها أثراً في الفكر والواقع المعاصر، فقد عالج الفكر الليبرالي مشكلة التوفيق بين النزعة الفردية وبين الحياة الاجتماعية المنظمة، ليصبح وجود الدولة والسلطة أساساً لحماية ورعاية الحقوق الفردية، ولم يكن لنظرية العقد الاجتماعي أن تظهر في ظل الفلسفة الأرسطية –فضلاً عن الفلسفة اللاهوتية–، فمن الضروري لتلك النظرية أن يكون الكون خالياً من المعاني والقيم والغايات المتأصلة في تلك الفلسفات التقليدية، ليكون عالماً خالياً من أي نظام أخلاقي أو موضوعي، في مثل هذا العالم –الذي لا يحكمه نظام هادف– يُترَك مفهوم العدالة للتأسيس البشري، كما تترك مفاهيم الخير والصواب للاختيارات الفردية، فطالما كان الكون نظاماً آلياً فمن حق البشر فهمه وإعطاء المعاني وتحديد القيم: رسل، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٩–١١٩، ١٦١–١٦٣، و د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم** (الاسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٠)، ص ص ٧٤–٩٣، ٢٥٧–٢٩٣، ٣٢٥–٣٥٠، د. منى أبو الفضل، د. أميمة عبود، د. سليمان الخطيب، الحوار مع الغرب: آلياته– أهدافه– دوافعه (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ص ص ٣٧–٣٩.

Kayapinar, **op. cit.**, P. 147.

من جانبٍ آخر تطرقت جهود فلاسفة الغرب إلى مراجعة أسس العلاقة بين السياسة والأخلاق، ليتوافق الفكر الغربي على تقليص الأساس الديني، وعلى تنحية الفلسفة الأخلاقية لصالح المادية العلمية [١].

فمن السمات المميزة للفلسفة الحديثة أنها لا تفترض وجود أيّ تصور للحياة الجيدة أو المجتمع الصالح، حيث يكمن الفارق الأساسي بين الفلسفة السياسية التقليدية وبين العلوم السياسية الحديثة –كما يرى ليو شتراوس– في أنّ الأخيرة لم تعد تهتمّ على الإطلاق بالسؤال التاريخي: ما هو أفضل نموذج سياسي؟. بعبارة أخرى صار يُنظَر إلى السياسة بشكلٍ متزايد كأداةٍ ضرورية لحماية الحياة والحرية والملكية، وحلّت مفاهيم الحرية والمساواة بديلاً عن معاني الخير [٢] والفضائل، وتحول "القانون الطبيعي" من فكرة افتراضية إلى أساسٍ عقلاني جديد لتحديد الالتزامات الأخلاقية والحقوق القانونية، وتنامى النظر إلى السياسة كنظام مغلق له آلياته الخاصة، ولا تحتاج للاسترشاد بتلك العوالم الخارجية لتستمدّ منها قيمها –كما استقر عليه الفكر التقليدي–، ومع عزل السياسة كعالمٍ مستقل لم تعد تخضع إلا لقواعد الكفاءة العملية [٣].

وهكذا تقلّبت العلاقة بين السياسة والأخلاق في الفكر الغربي بين عددٍ من المراحل، ورغم استقرار الفكر التاريخي ليس على الجمع بين السياسة والأخلاق فحسب، وإنما على أولوية وشمول الأخلاق للسياسة، فقد تطور الأمر لدى مفكري الغرب المعاصرين إلى الفصل بينهما، أو هيمنة السياسة على الأخلاق في أحسن الأحوال. إلا أنّ ذلك لم يمنع عدداً من فلاسفة الغرب ومفكريه من التشبث بأهداب الفلسفة السياسية، والسعي الحثيث لإعادة الاعتبار إلى القيم والفضائل الأخلاقية، انطلاقاً من الثوابت الدينية

---

[١] رسل، **مرجع سابق**، ص ص ٦–١٠، ٥٨–٦٢.

Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 44-47.

[٢] استقرّ مفهوم "الصالح العام" أو "الخير المشترك" Common Good منذ أفلاطون حول الجوانب القيمية والأخلاقية، واستخدمه أرسطو مفهوماً مركزياً لنظريته السياسية، واعتبره معياراً أساسياً للتمييز بين الدساتير والحكومات الفاسدة والجيدة، وكرّسه الفكر الروماني كقانون أعلى للدولة، وأكّد توما الأكويني أنّ عدم تحرّي الطالح العام والسعي وراء المصالح الذاتية يمثل نوعاً من الانحراف الواضح للسلطة، ولم يطرأ تغيير على المفهوم إلا من خلال أطروحة هوبز، والذي أخضع المصطلح للتأويل، إذ رأى ألا وجود لشيء متفق على خيريته أو صلاحه، ومن ثم فـ "لا يمكن اتخاذ قاعدة عامة للخير والشر من طبيعة الأشياء ذاتها، بل تؤخذ من ذات الإنسان"، ولهذا اعتبر الشيء "الصالح" –أو الجيد– هو أي شيء يرغب فيه الإنسان أو يشتهيه، ويمثل ذلك التحول أساساً جديداً بنى عليه جون لوك فلسفته الليبرالية التي رسّخت لمعاني الحقوق والنزعات الفردية كصالح عام يتوجب على السلطة حمايته ورعايته:

توماس هوبز، ديانا حرب وبشرى صعب (ترجمة)، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة** (أبو ظبي: هيئة الثقافة والتراث، ١٤٣٢ هـ – ٢٠١١ م)، ص ص ٦١–٦٢.

Maximilian Jaede, **The Concept of the Common Good**, working paper presented to the British Academy project on "Negotiating Inclusion in Times of Transition", University of Edinburgh, Pp. 2-4: https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/1851/Jaede.pdf

تأسس النموذج المعرفي الغربي الحديث على أصلين، أولهما: (لا أخلاق في العلم)، مما يتيح لكل أحد أن يؤصل لتوجهاته، طالما لم يكن فيها مكان للاعتبارات الناشئة عن قيم أخلاقية خاصة، والآخر: (لا غيب في العلم)، ليقيم كل أحد من البنى والعلاقات ما شاء، طالما خضعت تلك العلاقات للتجربة الحسية، ليستقرّ تمجيد –بل تقديس– العلم الحديث، والذي تجاوز أطر العلوم التطبيقية ليمتد أثره إلى العلوم الإنسانية وعلاقة الإنسان بالغيب، ويديره –كباقي المخلوقات– في فلك الجوانب الحسية:

د. طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ص ٩٢–٩٥.

[٣] Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 101-113.

تارةً، أو من الأسس الفلسفية تارةً أخرى، وقد ظهرت آثار ذلك السعي في شكل موجات محدودة التأثير –حتى الآن–، ليظل الصوت الليبرالي التقليدي كان أكثر رسوخاً في الفكر والواقع الغربي، وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى بعض جهود إحياء الفلسفة السياسية على الأساسين الديني والفلسفي على النحو التالي:

على الجانب الديني: استمرت المحاولات الدينية المتكررة للتأثير في السياسة، ففي فرنسا: عادت الكنيسة في ١٨٩١ لتؤكّد من جديد أبدية وظيفتها السياسية، وأصدر البابا ليون الثالث عشر إعلان "الأشياء الجديدة"، مدشناً لعصر جديد من التأثير المسيحي في الحياة السياسية، كما برزت مفاهيم الصهيونية بعد ذلك بعدة أعوام، معبرةً بشكلٍ واضح وصريح عن اليهودية التي انبعثت من تصوراتٍ دينية غلّفت نفسها بلغة السياسة. وانطلق هذا النموذجان الدينيان لرفض قصر الظاهرة الدينية على الشئون الفردية، وتبلورت في ظلّ هذه التوجهات مجموعة جديدة من الأدوات السياسية ولا سيما الأحزاب السياسية التي تحمل اسم الكنيسة أو رموز الدين، وتستهدف تعزيز الوجود الديني في المجال السياسي رغم أنها تتبنى فلسفةً علمانية في برامجها، مع انعكاس بعض القيم المسيحية على سياساتها الاجتماعية. ويعدّ نجاح بعض هذه الأحزاب دليلاً على استمرار القبول الغربي لعلاقة ما بين السياسة والأخلاق، وإن كان ذلك ضمن الإطار العلمانيّ المستقرّ منذ عصر الحداثة، والذي لم تنجح تلك الجهود –حتى الآن– في تعديله بإعادة الاعتبار إلى الدين في المجال العام، إذ تفتقر تلك التصورات الدينية إلى التغلغل في الوعي الفردي بمختلف مستوياته، لتغدو حينئذٍ قادرةً على معالجة تخوفات العقل الغربي من اجترار مرحلة العصور الوسطى، ولهذا تحتاج إلى طرح إبداعي لإنشاء نموذج جديد تلتقي بداخله الظاهرتان الدينية والسياسية [١].

وعلى الجانب الفلسفي: تجددت موجات التحول من علم السياسة إلى إحياء الفلسفة السياسية عبر مدارس فكرية عديدة، ليتبنى غالب تلامذ تلك بعض تلك المدارس لاحقاً موقفاً سلبياً من الفلسفة السياسية [٢]، أو ليبقى تأثير بعض المدارس الأخرى محدوداً ضمن السياق القائم، وذلك لأن النظام الرأسمالي العالمي [٣] قد نجح –حتى الآن– في تحويل وظيفة العقل والعقلانية من الجوانب الفكرية والإنسانية إلى

---

[١] أ. د. حامد عبد الله ربيع، د. سيف عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص ص ٢٣٠–٢٣١، و د. سالي خليفة إسحاق، "تطور العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا، دراسة حالة الأحزاب الديمقراطية المسيحية: إيطاليا وألمانيا نموذجاً"، **المستقبل العربي**، المجلد ٣٢، ع ٣٦٨، أكتوبر ٢٠٠٩، ص ص ٢٦–٣٥، وريتشارد ل. روبنشتين، مصطفى المختار (مترجم)، "تأملات في الدين والسياسة"، **مجلة الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ع ٥٧، أكتوبر ١٩٨٨)، ص ص ١٠٣–١٠٤.

[٢] على الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية –من أمثال هيوم وكونت– قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسي الأفضل، إلا أن أنصار الوضعية خلال القرن العشرين تجاوزوا ذلك، ورفضوا أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم، ورأوا الاكتفاء في دراسة الظاهرة السياسية – كسائر العلوم الإنسانية– بدراسة الوقائع، كأساس ضروري لتقدم تلك العلوم:

يوجين فسيبرتان ميللر، نصار عبد الله (ترجمة)، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، **أوراق فلسفية**، العدد ٢١، ٢٠٠٩، ص ٧١.

[٣] بلغ الترابط بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية مداه خلال القرن التاسع عشر، فابتداءً من القرن الثامن عشر لم تعد الأسئلة التاريخية الكبرى –ما هي الطبيعة الإنسانية، وما الحقوق المرتبطة بها؟، ما هي غاية أو مصير الإنسان؟–، ...إلخ، وإنما بدأ الاعتماد على المعارف الاقتصادية، والربط التام بين الاقتصاد والسياسة عبر الاهتمام المتزايد بـ "علوم تدبير المالية العامة" أو "التدبير الحكومي"، ليتطور الاقتصاد السياسي داخل نظام المعارف الغربية من خلال صيغة "منطق الدولة"، والذي يشير إلى نظام سياسي لم تعد مشكلته الرئيسية –كما كان التقليد الكلاسيكي– هي إقامة أفضل نظام ممكن، أو تأسيس الدولة بشكل "جيد"، بل هي تنمية نظام من الممارسات =

نقيضها الذي هو خدمة مصالح الرأسمالية، ولهذا يمنع ظهور –فضلاً عن انتشار– تلك التوجهات الإنسانية [١]، وتمثل محاولة جون راولز في السبعينيات واحدةً من أهم محاولات إحياء الفلسفة السياسية. ففي مواجهة المفهوم النفعي للعدالة طرح راولز مفهوماً بديلاً [٢] أثار جدلاً واسعاً خلال العقدين التاليين، فيما أطلق عليه "نقاش الليبراليين والتشاركيين –أو المجتمعيين–" [٣] The liberal-communitarian debate، حيث ينتقد رواد الاتجاه التشاركي تركيز الليبرالية على الحقوق والحريات الفردية مع تجاهل الطبيعة الاجتماعية للفرد وإغفال قيمة المجتمع وأهمية المشاركة العامة، مما تسبب في تقليص التضامن الاجتماعي وتدمير العديد من أسس الحياة الاجتماعية، كما يعلي الاتجاه المجتمعي من شأن مفهوم العدالة كفضيلة اجتماعية مزدوجة، فهي بحدّ ذاتها قيمة، وهي كذلك أداة أساسية للوصول إلى مجتمع أفضل، ومن ثم يقدم المفهوم بديلا فلسفياً للمجتمع الليبرالي الذي تحكمه المعايير والمبادئ المنظمة لسلوك الأفراد بشكل يُترَكون فيه أحراراً في اختيار طريقهم، إلى نموذج آخر لمجتمع يحكمه الاهتمام المتبادل بالخير المشترك [٤].

= القادرة على جعل الدولة أكثر رخاءً وقوة، ومن ثم روّج رواد الليبرالية الاقتصادية لنوع من الاستبداد المستنير، وذلك في صورة "السيادة الاقتصادية"، ليتمكنوا من تقليص سلطة الدولة باسم الآليات "الطبيعية" للسوق الاقتصادية، والتي تمثل أساساً ضرورياً لتحقيق الرخاء، ومن ثم تحقيق السعادة للمجتمع، والتي تمثل غايةً ووسيلة في الوقت ذاته، وبهذا لعب الاقتصاد أدواراً عديدة، ولا سيما مع انتشار فلسفة بنتام النفعية، والتي قرر من خلالها أن الحكومة والمشرع ليس لهما من غاية أخرى سوى تحقيق "السعادة" لأكبر عدد ممكن من الناس:

غيوم سيبرتان – بلان، عز الدين الخطابي (ترجمة)، جورج كتورة (مراجعة)، **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ص ١٣٧–١٤٥.

[١] محمد بوجنال، **الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ص ٨–٩.

[٢] انطلقت رؤية راولز من التساؤل الأساسي: كيف يمكن تحقيق العدالة في ظل مجتمع ليبرالي، وكيف يمكن معالجة خلل القضية التوزيعية عند حدوث قدر من التفاوت؟، حيث رأى راولز أن العدالة –بالمعنى النفعي– تفترض انطلاق جميع أفراد المجتمع من خلال فرص متساوية، ومن ثم تتجلّى العدالة في معاملة جميع الأفراد بالطريقة ذاتها، وإعطاء كل فرد القدر ذاته من الحقوق، ولأن الحياة في الواقع لا تسير على هذا النحو –نظراً لأنّ فرص الانطلاق غير متساوية–، فالعدالة –بحسب رؤية راولز– تعني منح المزيد للذين يملكون الأقل، أو الأقل لمن يملكون المزيد، لتتحقق المساولة عند نقطة الوصول، ومن ثم فإن جرعة من الظلم –الظاهري– تكون ضرورية لكي تسود العدالة، والتي يراها من خلال مفهوم "عدالة الإنصاف"، لا عدالة المساواة الحسابية التي تعتمدها الفلسفة النفعية:

د. أميمة مصطفي عبود، **العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر** (رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٩)، ص ص ٦٨، ٨٣، وكريستيان دولا كامباني، نبيل سعد (ترجمة)، **الفلسفة السياسية اليوم: أفكار– مجادلات – رهانات** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٣)، ص ص ١٩٣–١٩٤.

[٣] تَشكَّل الاتجاه الليبرالي التشاركي–أو الجماعي، أو المجتمعي– من مجموعة من الفلاسفة والمثقفين الذين يقوم أغلبهم بالتدريس في الجامعات الأمريكية والكندية، وقد نجح رواد هذا الاتجاه في فرض رؤاهم وأفكارهم خلال فترة الثمانينيات، حيث ناضل هؤلاء الرواد من أجل إعادة الاعتبار إلى الفضيلة المدنية والأخلاق العامة، والعودة من جديد إلى تعزيز وترسيخ المبادئ والقيم في المجتمع:

د. أميمة مصطفي عبود، **مرجع سابق**، ص ١٦٦.

[٤] **المرجع السابق**، ص ١٦٧–١٧٦، وانظر أيضاً:

Simon Caney, Liberalism and Communitarianism a Misconceived Debate, **Political Studies**,(1992), XL, Pp. 273-274, David Morrice, The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for international relations, **Review of International Studies** (2000), Pp. 234-237.

للمزيد حول أفكار وتوجهات الاتجاه التشاركي:

د. أميمة مصطفي عبود، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٦–٢٠٢.

المطلب الثالث: العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطار النموذج المعرفي الإسلامي

تطورت مسيرة الفكر الغربي كنتيجةٍ للتردد بين الأسس العقلية والدينية من جانب، وكأثرٍ للتفاوت في حدود الاجتهاد العقلي ذاته من جانبٍ آخر، ولهذا تباينت العلاقة بين السياسة والأخلاق في كلّ مرحلة من مراحل الفكر الغربي –كما ظهر في الجزء السابق–، بينما شهدت مسيرة الفكر السياسي الإسلامي اتصالاً واستمراراً في الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق، حيث يتأسس ذلك الفكر على الشريعة الإسلامية كمرجعيةٍ أساسية، مما حال دون تحلل السياسة من الضوابط الأخلاقية، وإذا كانت السياسة هي علم المصالح، فإنّ الشريعة الإسلامية تقرّر لأتباعها أن الالتزام بالقيم والمبادئ يمثّل ركناً أساسياً من أركان مفهوم المصلحة في الفكر الإسلامي، وفي هذا الإطار ينبغي لفت النظر إلى مسألتين:

الأولى: الفكر الإسلامي –أياً كان مجاله– هو بالضرورة فكرٌ أخلاقي

فلا يوصف الفكر السياسي بأنه إسلامي إلا إذا تأسس على قواعد الوحي، ولهذا لا يمكن لأيّ فكرٍ سياسي ينتسب إلى الإسلام إلا أن يكون أخلاقياً، ليبقى الاختلاف بين رواد المثالية والواقعية من أبنائه خلافاً في درجة الاهتمام والتطبيق –لا في نوعه–، ولهذا عرفت الفلسفة الإسلامية نماذج فكرية تجوّز نظرياً فراغ المجتمع الفاضل من السلطة –رغم استحالة ذلك عملياً–، اعتماداً على الأسس الأخلاقية، إلا أنّ أحداً من فلاسفة الإسلام –على كثرتهم وتنوع آرائهم– لم يتخيل مجتمعاً دون أساسٍ من القيم والأخلاق.

الثانية: التباين الواضح بين الفكر والواقع في المجتمعات الإسلامية

كما يعاني الغرب من الاضطراب الفكري بين المصادر التي يتأسس عليها فكره، فإنّ المجتمعات الإسلامية تعاني كذلك من الاضطراب ولكن في الجانب العملي، فهناك فجوةٌ واضحة بين سموّ النموذج النظري للإسلام وبين الواقع المتردي لمجتمعاته، وبغضّ النظر عن معالجة هذه المشكلة، فإنّ جدوى المقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي تكمن في الأطر النظرية، بعيداً عن المشكلات التطبيقية لكل مجتمع، وإلا انحرفت المقارنة إلى التبريرات الدفاعية، وعلى هذا الأساس تستعرض الدراسة العناصر التالية:

أولاً: العلاقة بين السياسة والأخلاق في الإسلام

يقوم البناء السياسي في الإسلام على قاعدة العقيدة ومفهوم "الأمة"، فالأمة تجمّعٌ عقديّ قيميّ، ينجم عن تفاعل مجموعة بشرية في إطار منظومةٍ من المبادئ والقيم، وقد كانت فكرة الأمة –ولا تزال– فكرةً متميزةً وفريدة في تاريخ الوعي الإنساني. ورغم وجود بعض النماذج الأخرى لفكرة الأمة، فقد شاب تطبيقها خللٌ واضح، فقد وحّدت الديانة اليهودية القبائل العبرية في فلسطين، ووحّدت المسيحية شعوب وقوميات أوروبا، إلا أنّ الوحدة العقدية في هذين النموذجين لم تتمكّن من التسامي على الروابط العرقية والقومية، فلم يميّز اليهود العبرانيون بين الرابطة الدينية والرابطة القومية، كما وظّف قياصرة الروم –بدءاً من قسطنطين– المسيحية لتعزيز سلطتهم وتوسيع هيمنتهم، ثم لم تلبث المسيحية أن صارت ذريعة السلطة لاضطهاد الأقليات الدينية والعرقية التي تقرر السلطة أنها لم تخلص ولاءها للنظام السياسي للمجتمع.

وقد ظهرت فكرة الأمة الإسلامية في مجتمعٍ تقوم علاقاته التاريخية على أساس الدم والقرابة، ورغم وحدة الأصل العربي فقد تميز ذلك الواقع بالانقسام البالغ، ورغم تعدد التحالفات بين القبائل العربية، فلم يتحول أيٌّ من هذه التحالفات إلى جماعةٍ سياسية موحّدة، وإنما ظلت القبيلة هي الوحدة السياسية المركزية في الجزيرة العربية، ولعلّ مرجع ذلك –إضافةً إلى طبيعة الشخصية العربية– إنما يعود إلى غياب أساسٍ فكريّ أو عقديّ يحقق التجانس الطوعي بين تلك الوحدات المتنافرة، وبهذا حيل بين تلك القبائل وبين وحدة سياسية جامعة تجعل منها "أمة"، وهذا ما نبّه ابن خلدون إليه كقاعدة عامة، فـ "الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوةٍ أو دعوة حقّ" [1]، فكان الأساس الإيماني في رسالة الإسلام هو قاعدة بناء تلك الأمة. وبينما تتحدد الرابطة الأسرية والقبلية والقومية بالتماثل العرقي أو اللساني، فإنّ الانتماء إلى الأمة يتحقق بوحدة المبدأ والفكرة والهدف، فمصدر كلمة الأمة هو الفعل "أمّ"، والذي يدور حول معنى القصد والغاية، ومن خلال الأمة تجاوز الإسلام أواصر الدم والعرق واللغة إلى آصرة العقيدة، حيث تشكّل الأمة المحيط الاجتماعي الذي يتيح لأفراده ممارسة مقتضيات عقيدتهم، وتحقيق الغاية من وجودهم.

ويمثّل مفهوم الأمة الإسلامية نموذجاً للوحدة الإنسانية، بغضّ النظر عن الطائفة أو العرق، إذ لا يُشترَط في أفرادها من غير المسلمين إلا الولاء الصادق لتلك الدولة ولنظامها العام، حيث لا يُتعرَّض لعقائدهم أو لعبادتهم، لأنّ حرية العقيدة والعبادة تمثّل أحد أهمّ مبادئ الفكر الإسلامي. فغير المسلمين في الأمة الإسلامية –والذين أطلق عليهم تاريخياً مصطلح "أهل الذمّة"– هم جزءٌ من الأمة الإسلامية، نصرتهم واجبةٌ على جميع الأمة وظلمهم حرامٌ، وحريتهم في العقيدة والعبادة مكفولةٌ ومقررة. وحرصاً على وحدة واستقرار الأمة –كأحد مقاصد الشريعة– عبر الفقهاء عن تلك الوحدة السياسية بمصطلحات الخلافة أو الإمامة، والتي تشير إلى اجتماع هذه الأمة ضمن إطارٍ سياسي واحد، وذلك تجنباً للفوضى وتحاشياً للنزاع، وهذا ما فهمه المسلمون الأولون حينما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، ورفضوا اقتراح أن يكون للمسلمين أميران، إذ لا يصلح سيفان في غمدٍ، ومن ثمّ فينبغي أن تجتمع الأمة على إمام واحد [2].

وتميز النموذج الإسلامي بتنظيم كافة شئون المجتمع، وكان إكمال التشريع نعمةً تستحق الامتنان بقوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣]، وذلك لأنّ هدف الشريعة هدفٌ أخلاقيّ، كما جاء في الحديث: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاقِ"، ولهذا ارتبطت السياسة بالأخلاق بشكلٍ واضح خلال الفترة النبوية ثم الراشدة. ورغم الانحراف التدريجي عن ذلك المسار لاحقاً، فقد اقتصرت غالب تلك الانحرافات على جانب الممارسة، بينما استقر الفكر الإسلامي على

---

[1] ويبرّر القاعدة –كما سيتمّ تفصيله داخل الدراسة– بضرورة وجود أساس فكري وقيمي يجمع الآراء ويوحد الهدف: عبد الرحمن بن خلدون، سهيل زكار (مراجعة)، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٩٧.

[2] د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥)، ص ص ٢٤–٢٧، لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م)، ص ص ٨١–٩٧، و د. عبد العزيز عزت الخياط، **النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية، نظام الحكم** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، ص ص ١٢٢–١٢٤، ١٣٤–١٣٥.

اعتبار الدولة الإسلامية دولةً عقدية، وأنّ الدين والسلطان توأمان لا ينفصلان، مما يستحيل معه دراسة السياسة في النموذج الإسلامي دون سندٍ من القيم والأخلاق التي تمثل ركيزة السياسة الإسلامية [1].

ولهذا تظهر قيم الإسلام في كافة جوانب فكره السياسي، بدءاً من غاية إنشاء الدولة، مروراً بمبادئها العامة، وانتهاءً بممارساتها، فقد ارتبط تأسيس الدولة في الإسلام بالصالح العام، والذي يتضمّن مسئوليتها عن المصالح الدنيوية والأخروية لأبنائها، فلا يمكن ترجمة منهج الإسلام إلى واقعٍ إلا ضمن إطارٍ سياسي يهتدي بشريعة الله، ولن يتاح للمسلمين أن يعيشوا بما يتفق مع أخلاقيات عقيدتهم إلا عبر الانتماء إلى "الأمة" المسلمة، حيث تأسست دولة الإسلام على عدد من الركائز والمبادئ الدستورية، ومن أهمها [2]:

١) سيادة التشريع الإلهي (مبدأ الحاكمية): ترتبط كافة جوانب الحياة في الإسلام بعقيدة التوحيد، ولهذا تمثل الشريعة المصدر الأساسي للحكم، ولهذا ربطت الشريعة بين الإيمان وبين الرضا الطوعي بكافة أحكام الشريعة: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]. وتقتضي سيادة التشريع الإلهي اختصاصه تبارك وتعالى بأساس السلطة في المجتمع، لتتوافق مع أحكامه كافة القوانين، ولهذا فإنه إذا كانت ثمة غاية محددة يجب على السلطة في الدولة الإسلامية أن تسعى لتحقيقها فإنه يجب أن تتوفّر في تلك السلطة صفة "الإسلامية"، أي صفة الخضوع لتعاليم الإسلام في جوانبها المختلفة، وألا تتعارض قوانينها وتشريعاتها مع أحكام الشريعة.

٢) العدل: ترتكز مشروعية النظام السياسي في الإسلام على العدل، والذي يتميز في الإسلام بعمومه وشموله، فيجب مع العدو كما الصديق، ولغير المسلمين كما للمسلمين، عدلاً لا يتأثر بالجاه أو القرابة، ولا يتغير مع المحبة أو الغضب، ولهذا يرى كثيرٌ من المفكرين أنّ العدل هو القيمة العليا في الإسلام: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ﴾ [النحل: ٩٠]، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ [النساء: ١٣٥]. ولهذا يمثل مفهوم العدل أساساً لتولي المناصب السياسية في الدولة الإسلامية، فقد استنبط ابن تيمية من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨] ضرورة تحقق شرطي الكفاءة والأمانة في كافة المسئولين عن مصالح المسلمين –على اختلاف مستويات السلطة–، ويؤيد ذلك حديث: "إِذَا ضُيِّعَتْ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ"، قيل: وكيف إضاعتها؟، فقال ﷺ: "إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ".

٣) الشورى: يعدّ مبدأ الشورى أحد أهم المبادئ الدستورية لدولة الإسلام، والذي يشير إلى اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين والمتأثرين بموضوع القرارات في كافة شئون المجتمع، ولأهمية هذا المبدأ

---

[1] د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٦–١١٢، ١٢٥، و د. فتحية زرداوي، الأخلاق والسياسة في فكر الغزالي، **مجلة دراسات وأبحاث** (الجزائر: جامعة الجلفة، العدد الخامس، **٢٠١١**)، **ص** ص ١٤٥–١٤٧.

[2] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ....، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٥–٢١٠، و د. محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.)، ص ص ١٤٢–١٥٦، و د. محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦)، ص ص ١٢٣–١٢٦، ١٧٦–١٨٦، ٢٠١–٢٠٥.

سُمّيت باسمه إحدى السور القرآنية، كما ورد هذا المفهوم في آيتين، تنوّه إحداهما بسمات أهل الإيمان: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، بينما وردت الأخرى في صورة أمر ربانيّ للنبيّ ﷺ: ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فإذا كان مَن يأتيه الوحي من الله مأموراً بالمشاورة في الأمور، فالأمر –بل والإلزام – لغيره هو من باب أولى.

وعلى هذه الأسس يقيم المسلمون نظامهم السياسي الذي عرف بـ "الخلافة"، والذي يجمع بين السلطة الدينية والدنيوية في نموذج متميز، باعتبار الخلافة نيابة عن النبيّ ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا بمقتضى هديه. ومن الجدير بالذكر أن هذا النظام وتلك المبادئ الدستورية لا تستلزم شكلاً معيناً للدولة في الإسلام، فمن حقّ المسلمين –بل من واجبهم– تأسيس النموذج الأنسب لتحقيق وضمان تلك المبادئ، وهذا ما يدلّ عليه هدي خير القرون متجسداً في قولة عمر المأثورة: "إن أستخلِفْ فقد استخلفَ مَنْ هو خيرٌ مني أبو بكر، وإنْ أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ"، فبينما اكتفى النبي ﷺ بإشاراتٍ ترجّح كفة أبي بكر، فقد عاصر أبو بكر ذلك الاضطراب الحادث بعد وفاة النبيّ ﷺ، فرأى المصلحة في استخلاف عمر تفادياً لتكرار الأزمة، ورغم معاينته للنموذجين فقد فطن عمر إلى أنّ الإسلام يتوخي مصلحة الأمة، مما حدا به إلى ترك الأمر بين الستة الباقين من المبشرين بالجنة، ولئن كان ذلك ابتكاراً جديداً لم يُسبَق إليه، إلا أنه يمثّل امتداداً لنفس المنهجية التي تتمحور حول مصلحة الأمة بحسب ظروفها في كلّ مرحلة.

ثانياً: مكانة القيم في النموذج المعرفي الإسلامي

اتصلت مسيرة الفكر الإسلامي على أساس الارتباط الوثيق بين مجالي السياسة والأخلاق، بل اعتبار القيم والأخلاق أساساً ضرورياً لكافة السلوكيات ولا سيما فيما يتصل بالشأن العام [١]، وألزمت الشريعة أتباعها بتلك المنظومة الأخلاقية حتى في مواقف القتال والحرب، فلا يجوز للمسلمين أن ينحرفوا عن تعاليم الدين وتوجيهاته الأخلاقية، وهذا ما قرره كافة رواد الفكر السياسي الإسلامي، بغضّ النظر عن ركائزهم الفلسفية أو استدلالتهم الشرعية.

فقد كرر الكندي كثيراً من مقولات أرسطو، وأكّد ما ذهب إليه من أن الفضيلة وسطٌ بين طرفين، وأن غاية السياسة هي السعادة، إلا أنه وسّع مفهوم السعادة ليشمل الدنيا والآخرة، مؤكداً بذلك أثر الدين في

---

[١] لم تظهر فكرة انفصال السياسة عن الدين والأخلاق إلا كانحرافٍ محدود في العصر الحديث، وكان الشيخ على عبد الرازق هو أول من أثار البحث في هذه القضية في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي صدر عام ١٩٢٥، ورأى قصر رسالة الإسلام على الأمور الدينية كوحدةٍ روحية بين أتباعه، بينما يقرر المسلمون مبادئ وكيفية ممارسة السياسة كيفما شاؤوا، وقد تعرض الكتاب عند صدوره لحملة انتقادٍ واسعة داخل مصر وخارجها، وصدرت كتبٌ عديدة في الرد عليه وتفنيد دعواه، وتأكيد الحقيقة التي أجمع عليها المسلمون في كافة العصور من وجوب التزام المسلمين بقواعد الإسلام وتطبيق مبادئه في نظم الحكم وقواعده الدستورية، والتي لم تكن قبل الكتاب ولا بعده موضع خلاف، ويدعي بعض المفكرين رجوع الشيخ لاحقاً عن تلك الأفكار المحدثة، ورغم ذلك فقد بالغ بعض المثقفين إلى اليوم في حفاوته بالكتاب، باعتباره الدليل الوحيد على دعوى وجود رأي آخر في المسألة:

د. محمد سليم العوا، **مرجع سابق**، ص ص ١١٣–١٢٢، و د. محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م)، ومحمد بخيت المطيعي، **حقيقة الاسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مكتبة النصر الحديثة، د. ت.)

فلسفته، كما صنّف ابن أبي الربيع للخليفة المعتصم كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك"، والذي يُعدّ أحد معالم الفكر السياسي الإسلامي [١]، حيث يجسّد نموذجاً فذاً لفلسفة سياسية تسعى إلى تعميم الفضيلة في المجتمع، ولئن اعتمد كثيراً من أفكار فلاسفة اليونان –ولا سيما أفلاطون–، إلا أنه يربطها بالأبعاد الدينية، ويركّز على دور الحاكم ويحيطه بهالة من التقدير كأساسٍ ضروري لتحقيق السعادة العامة. كما تمحورت فلسفة الفارابي السياسية حول السعادة، وسار على نهج أفلاطون وأرسطو في الربط بين السياسة والأخلاق كأساسٍ لتحقيق السعادة، ونظراً لضرورة الاجتماع البشري اللازم لتحقيق السعادة –باعتبارها القيمة العليا التي لا تتحقق إلا في دولة أو مدينة–، فإنّ المدينة التي تحقق السعادة هي التي تستحق أن توصف بـ "المدينة الفاضلة" التي تجسّد الخير المطلق. كما تأثر ابن مسكويه بالفلسفة اليونانية ورأى أنّ من أوجب واجبات الحاكم أن يربّي أهل المدينة –ولو قسراً– على الفضيلة، كما يكون ذلك لربّ العائلة ووصيّ الصبيان، وركّز على أهمية التعاون بين أفراد المجتمع لتحقيق خير الفرد وخير المجتمع ككل [٢].

كما اتفقت مع ذلك التوجه آراء المفكرين الذين اعتمدوا الأسس الشرعية لا الفسلفية، فقد طرح الماوردي طرحاً جديداً يعظّم منصب خلافة –أو إمامة– المسلمين، باعتبار الخليفة نائباً عن النبيّ ﷺ في حراسة الدين وسياسة أمر المجتمع بأحكامه، وركزت رؤيته على شروط وواجبات المنصب الجليل، فاشترط في صاحبه العلم والعدالة والحكمة والشجاعة والنجدة. ثم اتضحت هيمنة الأخلاق على النظام السياسي في رؤية الإمام الغزالي، والذي أكّد على علاقة الدولة بالدين، باعتبار الدين والسلطان توأمان لا يمكن انفصالهما، وأن السياسة هي أشرف مقامات الخلق بعد مرتبة النبوة. كما مثّلت أفكار ابن تيمية نموذجاً ريادياً للعالم العامل والمجدّد المجاهد، حيث تؤكّد رؤيته الشروط الأخلاقية لممارسة السياسة، كما يقرر الدور الرسالي للأمة الإسلامية بتحرير البشر من الجهل والظلم، ونشر معالم الحق والعدالة [٣].

وحينما راعى الفقهاء والمفكرون مفاهيم القوة والشوكة في السلطة السياسية، فإنما تغيّوا من وراء ذلك تفعيل مقاصد الشريعة، فأساس فلسفة السياسة والحكم في الإسلام إنما هو تحرّي "العدل" –كأحد الغايات العليا في التصور الإسلامي–، ولا سبيل للسلطة إلى ذلك إلا إذا كان لديها من القوة ما يؤمّن المجتمع ويردع المتجاوز، فلا جدوى لقيمٍ يعجز أصحابها عن تعزيزها وحمايتها [٤].

---

[١] شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، عبد العزيز بن فهد بن عبد العزيز (تحقيق)، **سلوك المالك في تدبير الممالك** (الرياض: دار العاذرية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م).

[٢] إمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠١–٢٠٨، و د. محمد ممدوح علي محمد العربي، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٥–١٤٨.

[٣] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٥٩–٣٠٢، وإمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٣–٢٢٣.

[٤] د. محمد فتحي الدريني، "الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون"، **التراث العربي**، المجلد السادس، العدد: ٢٢، يناير–جمادى الأولى ١٩٨٦، ص ص ٣٧–٤٦، و د. محمد وقيع الله أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ٣٩–٤٥، و د. السيد محمد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع** (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠)، ص ص أ–٧.

ثالثاً: تمايز العلاقة بين السياسة والأخلاق في النموذجين الغربي والإسلامي

من الطبيعي أن يترك كلّ نموذج معرفي آثاره على النظريات الفكرية لمجتمعه، وعلى أساس الرؤية الوجودية للنموذج تتحدد التوجهات المعرفية ومكانة القيم والمباديء، وعلى هذا الأساس يمكن تمييز العلاقة بين السياسة والأخلاق في النموذجين الغربي والإسلامي من خلال النقاط التالية:

١) طبيعة مصادر الفكر الغربي والإسلامي

كان لتعدد مصادر الفكر الغربي –الفلسفية والدينية– أثرٌ إيجابي في ثرائه، إلا أن ذلك التعدد قد خلّف آثاراً سلبية نتيجةً لتضارب مصادره، فاضطربت مسيرته ليظهر كبندول ساعةٍ يتردد بين طرفي النقيضين. ويكفي للتدليل على ذلك مراجعة موقفه من قضيتي الدين والعقل، ومن قضية الأخلاق –في أسسها وغاياتها–، حيث ينتصر بحدةٍ لأحد الاتجاهين، حتى إذا تنامت آثاره السلبية لجأ إلى البديل المناقض، ليوصف الفكر الغربي بأنه تجسيد لمسيرة ردات الفعل الصراعية بين الأفكار والفلسفات المختلفة.

وعلى الجانب الآخر تميز الفكر الإسلامي بوحدة وثبات مصادره، فلا يعتبر الفكر إسلامياً إلا بانتمائه إلى عقيدة التوحيد وقبوله بالوحي، وقد كان لهذا أثره في تجانس كافة الرؤى الفكرية المنتسبة للإسلام، ورغم وحدة مصدر هذا الفكر إلا أنه يظل مَعيناً لا ينضب، فلا تنتظر الشريعة وحياً جديداً يُكمل رسالتها، ولهذا وردت توجيهاتها كمبادئ كلية عامة تحتمل عدداً لا يُحصى من التفاسير التي تتنوع باختلاف الزمان والمكان، ليختار المجتهدون من هذه النماذج أقربها تحقيقاً لمصالح الأمة في كلّ مجتمع.

٢) أبعاد مفهوم المصلحة

يتمحور الفكر السياسي بصورةٍ أساسية حول مفهوم المصالح العامة، ليعيد النموذج الفكري للمجتمع صياغة هذا المفهوم وتحديد أبعاد تلك المصلحة التي تجب رعايتها، وقد تطور فهم الفكر الغربي من "دولة الفضيلة" واعتبار الوظيفة الأساسية للدولة هي تحقيق خير وسعادة الأفراد –عبر تنشئتهم على القيم والأخلاقيات–، ليتغير ذلك تدريجياً منذ عصر النهضة، فتتقلّص المسئولية الأخلاقية للدولة تدريجياً، حتى استقرّ مفهوم المصلحة في العصر الحديث على الأبعاد المادية، لتتركز وظيفة الدولة حول القوة والرفاهة وتيسير أسباب الحياة لمواطنيها، وبهذا تراجعت قيمة الأخلاق في الفكر الغربي الحديث ووقعت في قبضة الهيمنة السياسية التي أعادت رسم معالم المنظومة الأخلاقية [١].

---

[١] على هذا الأساس قام كانط ببناء فلسفته الأخلاقية على أسس عقلية، مقرراً مفهوم "الواجب" والإلزام ببعض الأخلاق حرصاً على مصلحة المجتمع، وهو ما تطور على يد ماكس فيبر لاحقاً، برسم إطار جديد لعلاقة الأخلاق بالسياسة، بتصنيف الأخلاق إلى:

أ) أخلاق الاعتقاد: وهي مجموعة من القيم والمبادئ المعيارية التي يؤمن الفرد بأهميتها.

أ) أخلاق المسئولية: وهي مجموعة من القواعد الملزمة، والتي تحدد واجب الفرد تجاه الآخرين في المواقف المختلفة.

فإذا تكامل النوعان لم تظهر المشكلة، وإن تعارضا انصاع الفرد لأخلاق المسئولية –تغليباً للسياسي على الأخلاقي–:

د. محمد مهران رشوان، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٢–١٦٤، وآسيا عمروش، **طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند ماكس فيبر** (رسالة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية بالجزائر، ٢٠٠٤/٢٠٠٥ م)، ص ص ٩٢–١٠٥.

Palese, **op. cit.,** P. 366.

وعلى الجانب الآخر يرتكز الفكر الإسلامي على التوحيد، والذي يجعل من الاستخلاف غايةً للوجود الإنساني، ويتضمّن ذلك بعداً معنوياً تجسّده العقيدة والأخلاق، وبعداً مادياً يتجسّد في الاجتهاد المعرفي وعمران الأرض. ولئن عرف تاريخ المسلمين وواقعهم عديداً من الانحرافات، فقد ظلّت هذه الانحرافات قاصرة على مجال التطبيق العملي، بينما استمرّ الفكر السياسي الإسلامي –بكافة مدارسه– يؤصّل لأخلاقية الدولة، ويجعل من السياسة وسيلةً لتحقيق الغايات الأخلاقية للمجتمع المسلم.

٣) النظرة إلى الآخر

تميز الفكر الغربي منذ نشأته بمفهوم العنصرية، ونظر الغربيّ دوماً إلى الشعوب الأخرى نظرةً دونية، فقد قصر الفكر اليوناني المواطنة على جزءٍ يسير من الشعوب، وتعامل مع الغالبية كعبيد، ولم يكن ذلك خللاً في الممارسة بقدر ما كان توجهاً فكرياً، فكما تضمّ الطبيعة معادن نفيسة وأخرى خسيسة، فكذلك المجتمعات تضمّ أنواعاً جيدة وأخرى رديئة، ومن العدالة أن يظلّ كلٌّ في مرتبته، ولم يتغير ذلك الواقع في ظل الفكر المسيحي، والذي رسّخ مبدأ "ثنائية القيم" بالتمييز بين البشر [١].

وعلى الجانب الآخر يقرر الإسلام كرامة الإنسان باعتباره إنساناً –بغضّ النظر عن أيّ اعتبارٍ آخر– : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ولهذا يقرر منظومةً واحدةً للقيم، يتعامل المسلم من خلالها مع الحلفاء والخصوم: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ﴾ [النحل: ٩٠]، ويلتزم بها كذلك مع الأعداء: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [المائدة: ٨]. ولهذا تميز الفكر الإسلامي إلى جانب ذلك بالإلزام الأخلاقي، ورغم التوجّه الأخلاقي للفكر اليوناني، فقد خلا من فكرة الإلزام، بينما تعددت أنماط الإلزام والوازع في المنهج الإسلامي ما بين مشروعية الحسبة والضبط الاجتماعي والرأي العام، بل حتى الإلزام بوازع السلطان والتدخل السلطوي لولاة الأمور [٢].

---

[١] عادةً ما يتردّد أنّ المسيحية جاءت بالمساواة التامة بين بني الإنسان، ويُستشهَد لذلك بقول بولس الرسول: (لَيْسَ يَهُودِيٌّ وَلاَ يُونَانِيٌّ. لَيْسَ عَبْدٌ وَلاَ حُرٌّ. لَيْسَ ذَكَرٌ وَأُنْثَى، لأَنَّكُمْ جَمِيعًا وَاحِدٌ)، غير أنّ هذا النص يؤكّد عكس ذلك تماماً إذا قرئ كاملاً، إذ اعتبر المساواة حكراً على أبناء المسيحية بقوله: (لأَنَّكُمْ جَمِيعًا أَبْنَاءُ اللهِ بِالإِيمَانِ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ. لأَنَّ كُلَّكُمُ الَّذِينَ اعْتَمَدْتُمْ بِالْمَسِيحِ قَدْ لَبِسْتُمُ الْمَسِيحَ: لَيْسَ يَهُودِيٌّ وَلاَ يُونَانِيٌّ. لَيْسَ عَبْدٌ وَلاَ حُرٌّ. لَيْسَ ذَكَرٌ وَأُنْثَى، لأَنَّكُمْ جَمِيعًا وَاحِدٌ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ. فَإِنْ كُنْتُمْ لِلْمَسِيحِ، فَأَنْتُمْ إِذًا نَسْلُ إِبْرَاهِيمَ)، فلم تؤكّد المسيحية على المساواة بين البشر، فقد قرّر الإنجيل التمييز بين أبناء الحرّة –نسل السيدة سارة، وهم اليهود ثم المسيحيون– وبين أبناء الجارية –أبناء السيدة هاجر، ولا سيما العرب–، لتتعزّز عنصرية الغرب تجاه غيرهم، ففي قول بولس الرسول: (لكن ماذا يقول الكتاب؟ "اطْرُدِ الْجَارِيَةَ وَابْنَهَا، لأَنَّهُ لاَ يَرِثُ ابْنُ الْجَارِيَةِ مَعَ ابْنِ الْحُرَّةِ ")[غل ٤: ٣٠]، فعززت المسيحية نظام "ثنائية القيم"، فهناك منظومةٌ أخلاقية للتعامل الداخلي بين أبناء هذه الأمة، وأخرى للتعامل مع الآخرين، وعلى هذا الأساس قرّر مونتسكيو –الفيلسوف القاضي الأديب الفرنسي، ورائد الحريات والقضاء على الرقّ في الغرب– قرر شرعية استعباد الزنوج بقوله: (والشعوب المذكورة ما هي إلا جماعات سوداء البشرة من أخمص القدم إلى قمة الرأس، وأنفها أفطس فطساً شنيعاً، بحيث يكاد من المستحيل أن ترثي لها، ولا يمكن للمرء أن يتصور أن الله سبحانه وتعالى –وهو ذو الحكمة السامية– قد وضع روحاً طيبة في داخل جسم حالك السواد ... إن من المستحيل أن نفترض أن هؤلاء الناس بشر، لأننا إذا افترضنا أنهم بشر فإننا سنبدأ في الاعتقاد بأننا لسنا مسيحيين):

د. حورية توفيق مجاهد، الإسلام في أفريقيا ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٤–١٨٦.

[٢] د. مصطفى حلمي، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٠–١٢٥.

ملخص الفصل الأول

تمثل الرؤية الواقعية –على اختلاف مدارسها– اتجاهاً عقلانياً لفهم وتحليل ومعالجة الظواهر السياسية، وذلك في إطار محددات القوة والمصالح، وضمن إطار مرجعية التاريخ كأساسٍ لفهم طبيعة العلاقات بين البشر على المستويين الداخلي والخارجي، ويقترح الباحث تقسيم الرؤية الواقعية إلى جزأين:

أولهما: فهم وتحليل الظواهر السياسية، وفي هذا الجزء تتوافق –بل ربما تتطابق– آراء المفكرين والفلاسفة على اختلاف مشاربهم الثقافية والحضارية، حيث يرتبط ذلك الجزء بالإجابة على مجموعة من الأسئلة الخاضعة للمنهج العلمي والتجربة والمشاهدة.

الآخر: معالجة الأزمات السياسية، وفي هذا الجزء تتنوع وتتمايز رؤى وأفكار رواد الواقعية، حيث ترتبط المعالجة والتوجيه السياسي بالنموذج المعرفي للمفكر، فالفكر السياسي جزءٌ من كلّ، ومن خلال النموذج المعرفي تتحدّد معالم الرؤية الكونية، ودور ومكانة الإنسان في الوجود، ومنظومة القيم التي تضبط سلوكه، ولهذا تختلف أطروحات الفلاسفة والمفكرين تجاه معالجة الأزمات السياسية لمجتمعاتهم.

ففي النموذج المعرفي الإسلامي: يقرر التوحيد رؤية غائية للكون، فكلّ شيءٍ مخلوق لحكمة معينة، والإنسان المكرّم هو خليفة الخالق في كونه، ولهذا لا يقتصر وجوده على تلك المرحلة القصيرة التي يحياها في الدنيا، وإنما تكتمل بمرحلة أخروية يحاسَب فيها على عمله، فيعيش المؤمن في الدنيا تمهيداً لحياته الحقيقية الدائمة في الآخرة، مما يدفعه إلى الالتزام بأوامر الله في كافة أعماله وسلوكياته.

وفي مقابل هذه الثوابت العقدية تغيّرت أسس النموذج المعرفي للغرب خلال مراحله المختلفة، بدءاً من الأساس الفلسفي القديم، مروراً بالأساس اللاهوتي خلال العصور الوسطى، وانتهاءً بالأسس العلمانية خلال العصر الحديث، لتتغير الرؤية الكونية –ومن ثم مكانة ودور الإنسان– خلال كلّ مرحلة، ليصبح الإنسان في المرحلة الراهنة هو سيد الكون، والقادر –من خلال العلم– على معرفة جميع الحقائق.

وتمثل علاقة السياسة بالأخلاق إحدى أهم تجليات النموذج المعرفي والرؤية الكونية، حيث يتقيّد المسلم –بحسب نموذجه المعرفي– بمقتضيات التوحيد، ويدفعه الإيمان بالآخرة إلى عبادة الله وعمل الصالحات، حيث تمثّل العبادة اسماً جامعاً لكلّ ما يحبه الله ويرضاه من أقوال وأفعال ظاهرة وباطنة، فيلتزم بمراقبة الله في كافة أحواله وسلوكياته، متقيداً في ذلك كله بالقيم والفضائل الأخلاقية، والحاكم في ذلك –بمقتضى وظيفته– أشدّ التزاماً وأكثر تقيداً، كما وإن المجتمع رقيبٌ على متابعة وتقويم ذلك.

بينما يفصل النموذج المعرفي الغربي المعاصر بين السياسة وبين منظومات القيم والأخلاق، والتي تفتقر في تفعيلها إلى سندٍ قانوني للإلزام، فالقانون وحده هو الحكم فيما يتعلق بتحديد معالم الأخلاق أو الآداب العامة، وعلى هذا الأساس ينظر إلى السياسة كعمل تقنيّ محض، يتمّ تقييمه بمدى تحقيقه الأهداف المقررة. ومع تحرير المجال العام من القيود الدينية والأخلاقية تصبح حماية المجال الخاص وحريات الأفراد هي الوظيفة الأساسية للنظام السياسي، مع خضوع منظومة القيم والأخلاق للمراجعة الدورية بحسب التطورات المجتمعية واحتياجات الأفراد في كلّ مرحلة.

الفصل الثاني

مقومات التكوين المعرفي لابن خلدون ومكيافيلي

يمثل البحر المتوسط بحيرةً حضارية تاريخية، ومساراً مستمراً ومتجدداً للتفاعلات الثقافية، وقد ظهر ذلك في العصر القديم من خلال انتشار الأفكار اليونانية والرومانية، كما اتضح في العصور الوسطى عبر انتشار الثقافة والحضارة الإسلامية، ولا يزال لذلك المسار دورٌ واضح بالحوارات الممتدة بين الحضارتين الغربية والإسلامية. وتتناول هذه الدراسة نموذجين يمثلان هاتين الحضارتين أوضح تمثيل، ولا سيما مع الحفاوة التي تلقاها كلّ منهما في مجتمعه حتى اليوم:

النموذج الأول: عبد الرحمن بن خلدون، أحد رواد الإبداع في مرحلة الغروب الحضاري للأمة الإسلامية، والذي ولد في نهاية الثلث الأول من القرن الثامن الهجري، وشارك في الحياة السياسية لفترةٍ طويلة، ثم اعتزل السياسة في منتصف أربعينياته، وصنّف خلال عزلته كتابه الموسوعي "العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، والذي اشتهرت مقدمته باسم "المقدمة" –أو "مقدمة ابن خلدون"–، والتي تمثل أحد أروع إبداعات العقل البشري، وسبباً لانتساب صاحبها إلى عديد من حقول العلوم الإنسانية كالسياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية، ولا تزال الأفكار الرائدة لهذه المقدمة معيناً ينهل منه كثيرٌ من باحثي العلوم الإنسانية إلى اليوم.

والنموذج الآخر: نيقولو مكيافيلي، أحد الرموز الفكرية لعصر النهضة الأوروبية، والذي عاصر الثلث الأخير من القرن الخامس عشر والربع الأول من القرن السادس عشر، وشارك في الحياة السياسية لفترةٍ طويلة، ثم اضطرته الأحداث والاضطرابات إلى مرحلة طويلة من العزلة والتأمل، وفي بداية تلك الفترة صنّف كتابه "الأمير"، والذي يمثل طفرةً واضحة في مسيرة الفكر الغربي، كما أثار –ولا يزال– جدلاً كبيراً في الأوساط الفكرية، وقلما عرف التاريخ مفكراً أثارت آراؤه ردود أفعال متناقضة وباستمرار على مدى قرون وفي كافة جوانب الفكر والممارسة مثل مكيافيلي.

وقد لاحظ عددٌ من المفكرين والباحثين أنّ هذين النموذجين الذين تباينت انتماءاتهما الحضارية والثقافية، قد تشابهت أفكارهما في كثيرٍ من الجوانب، رغم انعدام ما يشير إلى تأثر الأخير بالأول، مما يدعم ما يذهب إليه البعض من الوحدة الجوهرية للفكر الإنساني، حيث تلاقت رؤاهما على أساسٍ من الإبداع العقلي والمنهجية العلمية في البحث والتحليل. وبناءً على ذلك يستعرض هذا الفصل ركائز الإبداع الفكري ومقومات التكوين المعرفي لابن خلدون ومكيافيلي، فالإبداع كما يرتبط بذكاء الرواد وظروفهم الاجتماعية، فإنه يعتمد كذلك على ظروف العصر ومشكلات الواقع، وعلى الخبرات الحياتية والعملية التي أكسبت المفكرين الحكمة وعمق الرؤية، وهذا ما تتناوله المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: السياق السياسي وظروف العصر.

المبحث الثاني: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية.

المبحث الثالث: الخبرة السياسية ونضج الرؤية الفكرية.

المبحث الأول: السياق السياسي وظروف العصر

يجسّد السياق السياسي وظروف العصر أوسع دوائر التأثير في رؤية وفلسفة المفكر، فمن الطبيعي أن يعيش المفكر مشكلة عصره وأن يتأثر بأزمات مجتمعه، وأن يدور فكره –بصورةٍ أو بأخرى– حول معالجة مشكلات الواقع، بتقديم رؤيته المتعمقة لذلك الواقع، وتحليله لمشكلاته، وعلاجه لأزماته. وقد أظهر نموذجا الدراسة مسئوليتهم تجاه الواقع، إذ عاش كلاهما واقعاً كثير الفتن بالغ الاضطراب، حيث انتقلت الممارسة السياسية من نطاق العقل والمنطق والمصلحة المجتمعية العامة إلى جانب القوة والبأس وتناحر الأسر والعائلات على السلطة والملك، وحاول كلاهما أن يشارك في العمل السياسي لتصحيح مسيرته وإعادة توجيهه نحو الأهداف العليا للمجتمع، ولكنّ محاولات كليهما باءت بالفشل.

ثم كانت عزلة كلّ منهما –طوعاً في حالة ابن خلدون، أو كرهاً في حالة مكيافيلي– ليتمكّن من النظر والتحليل، وليشكّل رؤيةً متكاملة تمثل منهجاً إبداعياً لتحليل الظواهر السياسية. وبينما كانت اضطرابات مجتمع ابن خلدون مؤشراً على التردي الحضاري الذي أصاب مجتمعات المسلمين في المشرق والمغرب [١]، والانهيار الذي لا يمكن إيقافه أو تعطيله، فقد كانت اضطرابات مجتمع مكيافيلي دليل إفاقة لمجتمعٍ يصبو إلى التحرر والنهضة، مما يوجب استثماره وتوجيهه.

ورغم تباينات النموذج المعرفي لكليهما من جانب، واختلاف المستوى الحضاري الذي انطلقت منه الرؤيتان من جانب آخر، فقد أعرض الأول عن السرد المثالي المتمثل في "الآداب السلطانية" والوصايا الأخلاقية التي درج عليها رواد حضارته، كما أعرض الآخر عن سردية "مرايا الأمراء" التي غلبت على فلاسفة الغرب آنذاك، وجسّد تفاعل كليهما مع أزمة عصره نموذجاً واضحاً في اطّراح النهج الطوباوي، واجتناب التحليق في آفاق المثالية وما ينبغي أن يكون عليه حال المجتمع، واتجاه كليهما نحو التحليل الواقعي للسياسة. ولهذا تلاقت رؤاهما على المنهج العلمي ومنطقية الاستدلالات التاريخية، كما احتلّ مفهوم القوة مساحةً كبيرة في فلسفتيهما، باعتبارها المحرك الأساسي لظاهرة السلطة، والتي تتمثل في الإكراه وإخضاع الآخرين لما تتخذه من قراراتٍ أو تقوم به من ممارسات، وإن اختلفت الرؤى بعد ذلك في تفاصيل ذلك المفهوم وأبعاده. وعلى هذا الأساس يتضمّن هذا المبحث العناصر التالية:

المطلب الأول: السياق السياسي في عصر ابن خلدون.

المطلب الثاني: السياق السياسي في عصر مكيافيلي.

المطلب الثالث: دور السياق السياسي في تشكيل الرؤية الفكرية.

---

[١] قسم كثير من الباحثين العالم الإسلامي تاريخياً إلى قسمين:

أولهما: المشرق الإسلامي: يضم المشرق بلاد مصر وما يليها من الشام والعراق والحجاز وبلاد المسلمين جهة الشرق وشماله.

والآخر: المغرب الإسلامي: يضمّ تلك البلاد التي تمتدّ بين مصر والمحيط الأطلسي، كما انضمّت إليها الأندلس بوضعها الجغرافي – رغم انفصالها عن بلدان المغرب –:

أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ٥٣.

المطلب الأول: السياق السياسي في عصر ابن خلدون

امتدت الدولة الإسلامية في العصر الأموي من حدود الصين وبورما والهند وباكستان شرقاً، وحتى حدود فرنسا وأسبانيا غرباً، وازدهرت الحضارة في ظلّ الخلافة العباسية التي كانت حاضرة الدنيا خلال القرنين الثاني والثالث من الهجرة، ثمّ تسرّب إليها الضعف تدريجياً لأسباب عديدة. ومنذ القرن الخامس الهجري تنامى الوهن في دار الإسلام، إذ قامت في مشرقه خلافتان: العباسية السنية في بغداد، والفاطمية الشيعية في القاهرة، وقد أنهكتهما مشاكلهما الداخلية وصراعاتهما البينية، فصارتا عاجزتين عن حماية حدودهما أو صدّ أطماع القوى الخارجية. ولم يكن جناح المغرب أسعد حالاً، فقد كان يعاني من الانهيار، حيث تفككت الأندلس إلى دويلاتٍ عُرفت بدول الطوائف، مما قوّى آمال الأسبان في طرد المسلمين نهائياً من أوروبا، فبدا أنّ العالم الإسلامي لا تنقذه إلا معجزةٌ تحول دون انهياره، وقد تحققت تلك المعجزة على أيدي السلاجقة الأتراك وآل زنكي في بلاد المشرق، وعلى أيدي المرابطين ثم الموحدين في بلاد المغرب.

ومع إطلالة القرن الثامن الهجري –الرابع عشر الميلادي– كان كلّ شيءٍ يشير –بحسب ما أدركه ابن خلدون في مقدمته– إلى أفول شمس الحضارة الإسلامية، فأينما توجه الناظر ببصره صدمته في كافة المجالات حقيقة ومظاهر التقهقر والانحطاط. ورغم تسرّب الضعف إلى الخلافة العباسية منذ قرون، فقد كان يلوح بين الحين والآخر –هنا أو هناك– بريق أمل أو بشير إنقاذ، بينما استحال الضعف في هذا القرن إلى حقيقةٍ يلمسها العام والخاص، فقد توالى على الأمة الإسلامية عددٌ من الكوارث: هجمات التتار شرقاً، وتقلّص حكم المسلمين في الأندلس غرباً، وضعف الأسر الحاكمة في غالب البلدان وتنافسها –بل وتصارعها في كثير من الأحيان–، مما خلّف أوضاعاً مرتبكة تسودها الفوضى من كلّ جانب.

ورغم عدم بزوغ قوة حضارية قادرة على مواجهة الدولة الإسلامية حتى ذلك الوقت، إلا أنّ الشعور العام لدى المسلمين في تلك الفترة هو أنّ أمتهم بدأت في التراجع الحضاري، وأنها تواجه تحدياتٍ كبيرة تعجز عن مواجهتها –طالما ظلت على ما هي عليه من الركود الفكري والسياسي–، أي أنّ هناك أزمة داخلية عميقة في الأمة الإسلامية، وهذا ما عبّرت عنه كتابات المفكرين خلال هذه الفترة، حيث فرضت حقيقة التقهقر والانهيار نفسها في شتّى مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية [1]. وهذا ما يمكن استعراضه من خلال تتبع أحوال المشرق والمغرب الإسلاميْن، ثم تسليط بعض الضوء على تفاصيل أحوال بلدان المغرب العربي (موطن نشأة ابن خلدون)، على النحو التالي:

أولاً: أحوال المشرق الإسلامي

درجت أغلب –إن لم تكن كافة– الدراسات الخلدونية على اعتبار هذا القرن من الناحية السياسية قرن التفكك للوحدات السياسية الكبرى، والتي طالما حملت مشعل الحضارة الإسلامية، ورغم رحلاته غرباً وشرقاً، فلم يرَ ابن خلدون مجتمعاً مسلماً أكثر تماسكاً من دولة المماليك في مصر والشام، ولئن بلغته بعض أنباء

---

[1] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ١٩، وأحمد نبيل صادق، **إسهام ابن خلدون في النظرية الدولية: بين الفكر والحركة** (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١١)، ص ١١٤.

الدولة العثمانية، إلا أنه لم يتمكّن من متابعة تطورها، وذلك لصعوبة الاتصال عبر هذه المسافة الشاسعة، وبسبب ما يشبه القطيعة بين بلاد المغرب وبين خلافة المشرق منذ الغزو الهلالي لبلاد المغرب [١]، فلم يتخيل أن تصبح هذه النواة الجديدة قاعدةً للامبراطورية الإسلامية التي ستواصل مسيرة الحضارة على مدى ستة قرون، وإن كان لديه بعض المعلومات عن تلك الدولة، حيث ذكرها في استعراض جغرافيا الأقاليم مرتين [٢]، ورغم ذلك فقد اقتصرت الدراسات الخلدونية على معارفه ونظرته المحدودة المتشائمة، والتي كانت أحد مصادر فلسفته. فقد أصبحت الدولة العباسية أثراً بعد عين باجتياح المغول لبغداد، وبسقوط الخلافة العباسية عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨م شهدت الأمة انقساماً غير مسبوق، ورغم انقسام العالم الإسلامي قبل ذلك بين الخلافتين العباسية والفاطمية، فقد كان هناك دائماً دولة خلافة هي الأكبر والأكثر نفوذاً على المنطقة الأوسع من الأمة، وتبقى الأخرى على الأطراف، وهذا ما حدث خلال الفترة الأطول من تاريخ الخلافة العباسية، والتي شهدت ظهور دول وإمارات، بل وخلافات –كما في مصر والمغرب والأندلس–.

وبعد سقوط بغداد ظهرت الدولة المملوكية –حاضنة الخليفة العباسي– في مصر والشام، وذلك في أعقاب تصديها للمغول وانتصارها عليهم في عين جالوت عام ١٢٦٠م، فأوقفوا تقدمهم ونجحوا في طردهم من الشام وردّهم إلى موطنهم في وسط آسيا، حيث أنشأ المماليك دولةً قوية تمتعت بنفوذٍ واضح، وكان عماد تلك الدولة هو التميز الاقتصادي، فقد استغلّ المماليك الموقع الاستراتيجي لمصر والشام كممرّ أساسي للتجارة بين الشرق والغرب. ورغم تعرضها لهجمات المغول ثم الحملات الصليبية، فقد ظلت تلك الدولة صامدة كمركز الثقل للعالم الإسلامي لمدة ثلاثة قرون، وكانت الأوضاع في ظلها أكثر استقراراً، وتطلع إليها المسلمون في كلّ مكان، طالبين منها العون في مواجهة ما يطرأ في كل ناحية من التهديدات الخارجية. ورغم ذلك كله كانت الدولة المملوكية أقلّ قوةً ونفوذاً في علاقاتها مع باقي العالم الإسلامي مما

---

[١] خلال النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة تحالفت قبائل "بني هلال" و"بني سليم" مع قرامطة سوريا، وهم قطاع طرق معادون للخلافة العباسية وللدعوة الفاطمية معاً، فأقدم الخليفة الفاطمي العزيز عام ٣٦٤ هـ / ٩٧٨م على معاقبة تلك القبائل، فجمعها في شمال مصر فارضاً عليهم الإقامة شبه الجبرية، وفي عام ٤٤١هـ / ١٠٤٨م وانتقاماً من الأمير المعز بن باديس الزيري الثائر بأفريقية –أي تونس–، قام الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بترغيب بني هلال وبني سليم في أفريقية والظفر بها، فيما أطلق عليه التغريبة الأولى، فانطلقوا بأعداد كبيرة إلى سهول المغربين الأدنى والأوسط وخربوا كثيراً من حواضره العامرة، ثم كانت تغريبتهم الثانية نحو المغرب الأقصى على يد بعض الخلفاء الموحدين والمرينيين، وظلت تلك القبائل مصدر إزعاج واضطرابات لعدة قرون، ليشكّل دخول هؤلاء العرب –أو بالأحرى الأعراب– تاريخ المغرب العربي خلال القرون الثمانية التي تفصل بين الفتح العربي القديم وبين الاستقرار التركي الحديث، حيث ظهرت آثارهم في جميع المجالات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية في بلاد المغرب وما حولها:

د. سالم حميش، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، د. ت.)، ص ص ٥٤–٥٥، وجورج مارسيه، محمد عبد الصمد هيكل (ترجمة)، **بلاد المغرب وعلاقاتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى** (الإسكندرية: منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩١)، ص ص ٥–٦.

[٢] قال في الأولى: "وأما الدروب فعن يمينها ما بينها وبين البحر الرومي بلاد الروم التي هي لهذا العهد للتركمان وسلطانها ابن عثمان"، وقال في الثانية: "وبلد القسطنطينية في شرقي هذا الخليج –عند آخر الجزء من الشمال–، وهي المدينة العظيمة التي كانت كرسي القياصرة ... وأظنها لهذا العهد مجالات للتركمان، وبها ملك ابن عثمان وقاعدته بها بورصة":

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٧٧–٣٧٨.

كان عليه الحال خلال المرحلة السابقة للخلافة العباسية، ولئن تسبب موت سلاطين تلك الدولة في أزماتٍ سياسية خطيرة، إلا أن تلك الأزمات كانت تبقى –بشكل عام– محصورةً بين قادة المماليك.

ولهذا يمثل القرن الثامن الهجري –الرابع عشر الميلادي– دور احتضار الخلافة العباسية، وانتقال السيادة من أيدي الأعاجم –الذين سيطروا على الدولة العباسية منذ القرن الخامس– إلى أيدي الأتراك العثمانيين، إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في تاريخ المجتمعات المسلمة. فقد كان انقراض الدولة السلجوقية من ناحية، وقيام –ثم انهيار– دولة المغول من ناحية أخرى، سبباً في انقسام مناطق الدولتين إلى عددٍ كبير من الإمارات والدويلات الصغيرة، والتي تميزت من بينها في تلك المرحلة دولتان [1]:

أولاهما: دولة التتار بقيادة تيمورلنك، والذي قام بفتوحاتٍ واسعة، شملت الأقطار التي تمتدّ من العراق إلى الصين، ثم استولى على العراق، ليشكّل سلطانه هلالاً يمتد قرناه شمالاً إلى بلاد الترك، وجنوباً إلى بلاد الهند، بينما يضمّ داخله العراق وما بعده شرقاً إلى بلاد فارس. ثم مضى يتغلغل في بلاد الشام وفي بلاد الأناضول، كما حاول السيطرة على مصر، إلا أنّ دولة المماليك بقيادة الظاهر بيبرس صدت جيوشه وانتصرت عليه في معركة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ، وسرعان ما انتهت تلك الدولة التيمورية الواسعة، إذ تجزأت –بل تفتتت– بعد وفاة مؤسّسها بين أولاده وأولادهم.

والأخرى: الدولة العثمانية بالأناضول، فقد استقرت تلك القبائل التركية في آسيا الصغرى، وسعت إلى توسيع رقعة نفوذها، فتوغلت في أوروبا الشرقية ببطء كبير –مقارنةً بفتوحات المغول الكاسحة–، ونجح سلاطينها في تثبيت أقدامهم على "بورصة" ثم "تراقيا"، فسيطروا على إمدادات القمح إلى القسطنطينية. ورغم هزيمة العثمانيين أمام المغول وأسر السلطان بايزيد في معركة أنقرة سنة ١٤٠٣م وتشتّت السلطنة بعد وفاته في الأسر في العام التالي، فقد تمكّن ابنه محمد الأول ثم حفيده محمد الثاني من إعادة بناء السلطنة وتقويتها، ليتمكّن محمد الفاتح –حفيد محمد الأول– من فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣، وليتخذها عاصمةً لامبراطوريته التي استمرت كقوة إسلامية عظمى حتى منتصف القرن الثامن عشر.

ثانياً: أحوال المغرب الإسلامي

كان الواقع سيئاً في مشرق العالم الإسلامي، ولكنه كان أشدّ سوءاً في بلاد المغرب التي ابتليت بكثيرٍ من الأسباب والظروف الصراعية، وقد عبّر ابن خلدون بوضوح عن هذا التردي بقوله: "وأما لهذا العهد –وهو آخر المائة الثامنة– فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب، بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان، وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من

---

[1] د. محمد فاروق النبهان، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ص ٨–٩، وأبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٦٣–٦٦، و**ابن خلدون: البحر المتوسط في القرن الرابع عشر، قيام وسقوط إمبراطوريات** (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧)، ص ص ٥١–٥٣.

محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلالها، وفلّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكنْ على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة ... وإذا تبدّلت الأحوال جملةً فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلقٌ جديد ونشأةٌ مستأنفة وعالمٌ محدث" [١]. وتنامى الانحطاط والتردي الحضاري –بل والسياسي– سواء في الجانب الأفريقي أم الأوروبي منذ انهيار دولة الموحدين [٢]، والتي استمرّ حكمها قرناً ونصف القرن (١١٢١–١٢٦٩ م)، لتتفتّت تلك الامبراطورية الواسعة إلى مناطق نفوذ متصارعة، يمكن تتتبع آثارها على جانبين:

أولهما: الأندلس، خرجت معظم بلدان الأندلس من حوزة العرب إلى حكم الأسبان، بما في ذلك أهم مراكز الحضارة الأندلسية –كطليطلة وقرطبة وإشبيلية–، وتقلّص ظلّ الإسلام وانحسرت رقعته إلى غرناطة وما يليها شرقاً وجنوباً، واكتفت دولة بني الأحمر –آخر ملوك الأندلس– بالحفاظ على كيانها المتداعي أمام هجمات الأسبان، ملتجئةً تارةً إلى قواها الذاتية، ومستنجدةً تارةً أخرى بدول المغرب العربي، متحالفةً حيناً مع هذه، وحيناً آخر ضدها مع أعدائها من الأسبان. وكانت غرناطة ملجأً لكثيرٍ من الأمراء والقادة الذين فشلت ثوراتهم أو سُلِب ملكهم في بلدان المغرب، كما كانت بلدان المغرب ملجأً للفارين من ثوار الأندلس، وكلما حدث نزاعٌ بين المغرب والأندلس –لسببٍ من الأسباب– أطلق كلّ طرفٍ منهما زعماء الثورة اللاجئين إلى بلده، بغية إحداث اضطرابٍ في بلد خصمه. وقد كان سقوط المدن الأندلسية سبباً في نزوح جماعات كبيرة من سكانها –كأسرة ابن خلدون– من الأندلس إلى بلدان المغرب العربي [٣].

والآخر: المغرب العربي، كانت بلاد المغرب منذ أواسط القرن السابع الهجري مسرحاً لطائفةٍ كبيرة من الثورات والانقلابات السياسية العنيفة، فقد تجزأت بلدان المغرب العربي بعد انهيار دولة الموحدين إلى ثلاث دول تحكمها ثلاث أسر: الدولة الحفصية في المغرب الأدنى (تونس) –الذي كان يسمّى إفريقية في ذلك الحين–، ودولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط (الجزائر)، والدولة المرّينية –أو دولة بني مرّين– في المغرب الأقصى.

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٢–٤٣.

[٢] كانت دولة الموحدين أعظم دولة عرفها الغرب الإسلامي، وامتد سلطانها من المحيط غرباً إلى حدود مصر شرقاً، ومن الصحراء الكبرى جنوباً إلى جبال البيرينيه شمالاً، وانتعشت في ظلها الحياة الاقتصادية وسكنت الاضطرابات الاجتماعية وازدهرت الثقافة، وتأسست تلك الدولة عام ١١٤٧م، واستعادت بعض الإمارات التي كانت قد سقطت في الأندلس، غير أنها بدأت تعاني من الضعف والتفكك الداخلي، مما قاد للخروج عليها من جانب القوي الداخلية، وفقدانها للعديد من الإمارات في الأندلس في مواجهة الأوربيين:
د. سفتيلانا باتسييفا، رضوان إبراهيم (ترجمة)، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ص ١٨–٢٦، و د. حسين عاصي، **ابن خلدون مؤرخاً** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ص ص ٦٣–٦٤، وأحمد نبيل صادق، **مرجع سابق**، ص ص ١١٦–١١٧.

[٣] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ٥٤، و د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠–٢١.

وكانت دولة عبد الواد هي أضعف تلك الدول وأشدها اضطراباً، وذلك لوقوعها بين الدولتين الأخريين، مما يضطرها إلى توزيع قواها على الجبهتين، ولذلك ظلت حدودها في حالة مدّ وجزر، فقد استولى بنو مرّين على عاصمتها عدة مرات، ليتفرق أمراؤها وقادتها في الجبال والقفار، انتظاراً لسنوح الفرصة التي تمكّنهم من استعادة ملكهم، بينما كانت أحوال الدولتين المرينية والحفصية أكثر استقراراً تجاه الأخطار الخارجية، غير أن أبناء الأسرتين كانوا كثيراً ما يتصارعون فيما بينهم على السلطان، وكثيراً ما نشبت الحروب بين الإخوة أو أبناء العم الساعين إلى توسيع إماراتهم على حساب ذوي القربى من جيرانهم. ومن الطبيعي في هذه الأجواء أن يستفيد حكام الأقاليم من تلك الصراعات ليستقلوا بالبلاد التي يحكمونها، لتصبح دويلاتٍ شبه مستقلة ضمن إطار الأسرة الحاكمة، كما كان الوزراء ينتفضون أحياناً على سلاطينهم، فيخلعونهم وينصّبون محلّهم أحد الأمراء القاصرين، ليصبح الوزير هو الحاكم الفعلي –تحت ستار الكفالة أو الوصاية على الأمير الصغير–، لتستمرّ الاضطرابات والقلاقل دون انقطاع في تلك البلاد [١].

ثالثاً: أحوال بلدان المغرب العربي

كانت دولة الموحدين واحدةً من أعظم دول شمال أفريقيا، واستقرت في ظلها الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وازدهرت الثقافة الإسلامية، وبعد انهيارها انقسمت تركتها بين ثلاث دول:

١) الدولة الحفصية في المغرب الأدنى (تونس)

عملت دولة الموحدين على حماية امبراطوريتها بإحكام سيطرتها على مناطق الفوضى، ولهذا وضعت تونس تحت ولاية أبي محمد بن أبي حفص –شيخ الموحّدين، واليد اليمنى لمؤسّس الدولة–، لمنع الفتن الناشئة عن استخدام القبائل العربية –كبني هلال وبني سليم–، وبينما تعاقب بنو عبد المؤمن على مركز الخلافة الموحّدية بمراكش، فقد تولى الحفصيون إمارة تونس لتلك الخلافة. واستمرّ ذلك حتى عظم شأن الحفصيين واتسع نفوذهم، فكانت الدولة الحفصية بتونس أولى الدويلات انفصالاً عن الموحدين في سنة ٦٢٧ هـ، ثم طمعت في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن الذين دبّ الضعف فيهم، فلجأوا إلى التشويش على الموحّدين بتحريك بني مرّين وقبائل زناتة –التي كان لها دورٌ كبير في اضطرابات ذلك العصر–.

٢) دولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط (الجزائر)

تمكن بنو عبد الواد –بطنٌ من بطون قبائل زناتة– من تأسيس دولة لهم بالمغرب الأوسط عاصمتها تِلِمْسان، إلا أنهم فقدوا دولتهم بقيام دولة الموحدين، فلما دبّ الضعف في دولة الموحدين هبّ بنو عبد الواد لاسترجاع ملكهم السابق، متحالفين مع ملوك مراكش تارة، ومع القبائل الهلالية تارةً أخرى، ليتمكنوا من إعادة إنشاء دولتهم سنة ٦٣٣ هـ، ليستمرّ عداؤهم التقليدي مع بني مرين، ونظراً لموقع دولة بني عبد الواد فقد كانت أضعف دول المغرب العربي، إذ تعاني الصراع على جانبها الشرقي –مع الحفصيين في تونس–، وعلى جانبها الغربي –بالصراع الأشدّ بأساً مع أسرة بني مرين–.

---

[١] د. حسين عاصي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠–٢١، وأبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٥٥–٥٦.

٣) الدولة المرّينية –أو دولة بني مرّين– في المغرب الأقصى

عاش بنو مَرّين في ظلّ الموحدين كقبائل متنقلة ومستقلة بجوار بني عبد الواد، حتى صادفوا خللا طارئاً في العمران وقلةً في السكان، فأغراهم ذلك الفراغ السياسي بالاستقرار في مناطق جديدة، مما كان سبباً في اصطدامهم بالسلطة الموحدية في عدة معارك توزعت نتائجها بين الجانبين. ومع تنامي الدعم الخارجي من دولة الحفصيين الناشئة سعى بنو مرين إلى التوسع ليشكلوا دولةً داخل الدولة، ثم سيطروا على مدينة فاس وجعلوها مقرّ إقامتهم سنة ٦٤٨ هـ، ثم تمكنوا من الاستيلاء على مراكش –عاصمة الموحدين– والقضاء على سلطة الموحدين نهائياً سنة ٦٦٨ هـ، لتقوم على أنقاضهم دولة بني مرين –أعظم الدول الجديدة وأقواها–، وصارت حاضرتها فاس هي حاضرة المغرب العلمية، وعبر أمراؤها مراراً إلى الأندلس نصرةً لبعض الممالك الأندلسية، كما سعت إلى إخضاع الجزائر وتونس لحكمها، فدخلت في سلسلة حروب طاحنة مع بني عبد الواد –أصحاب تلِمْسان–، ومع بني حفص –أصحاب تونس– [١].

كما تأثر واقع بلاد المغرب –ولا سيما المغرب الأقصى– بالصراع المسيحي–الإسلامي في الأندلس، مما أدى إلى استنزاف قواه البشرية والمالية، كما كانت القبائل المشاركة في دعم الأندلس غالباً ما تعود إلى المغرب بصورة جديدة –أقوى بفضل غنائم النصر، أو أضعف بسبب الهزيمة–، وفي كلتا الحالتين تتغير موازين القوى في المغرب، كما أدى انحسار نطاق الأندلس إلى موجات هجرة إلى بلاد المغرب [٢].

وفي ظلّ هذا الواقع المضطرب نشأ ابن خلدون، وعاش فترةً مهمة من حياته متنقلا بين هذه الدول، مراوحاً بين الوظائف السياسية والدبلوماسية والعلمية، وعاصر أنواعاً من الصراعات، أولها: الصراع داخل الأسرة الواحدة على السلطة، كما في نموذج الدولة المرينية، فحينما خرج السلطان المريني أبو الحسن لإخضاع جيرانه لحكم أسرته، انقلب عليه ابنه أبو عِنان –الذي تركه نائباً عنه في فاس–، معلناً نفسه سلطاناً على المغرب الأقصى، والنوع الثاني: صراع الدول المتجاورة فيما بينها وبين بعضها البعض، والنوع الثالث: صراع دول المغرب مع القبائل العربية من البدو. كما كان للأزمات الاقتصادية المتولدة عن القحط والجفاف أو صعوبة التجارة دورٌ كبير في تأجيج بعض الصراعات، ولا سيما مع البدو الباحثين عن الكفاف قريباً من مواطن العمران الحضري [٣]. واقترب ابن خلدون كثيراً من تلك النماذج الصراعية، بل وشارك في عديدٍ منها، واكتست رؤيته بالحنق تجاه تلك القبائل العربية البدوية، كما كانت خبرته سبباً في تركيز الظاهرة السياسية في مفهوم القوة، والتي رآها العامل الأساسي في تحليل كافة جوانب الحياة السياسية.

---

[١] محمد عبد الله عنان، **ابن خلدون: حياته، وتراثه الفكري** (القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦)، ص ص ٢٤–٢٩، وحسين عبد الله بانبيله، **ابن خلدون وتراثه التربوي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤ م)، ص ٢٠، وابن خلدون: البحر المتوسط في القرن الرابع عشر ...، **مرجع سابق**، ص ص ٨٨–٩٣، و د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢–٢٨.

[٢] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢–٢٨.

[٣] د. محمد فاروق النبهان، **مرجع سابق**، ص ص ٨–٩.

المطلب الثاني: السياق السياسي في عصر مكيافيلي

غرقت أوروبا في ظلام العصور الوسطى منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية أواخر القرن الخامس وحتى بدايات عصر النهضة في القرن الخامس عشر، ويؤرخ كثيرٌ من الباحثين لنهاية العصور الوسطى بتلك التحولات التاريخية التي تعرضت لها أوروبا على كافة الجوانب السياسية الفكرية والعلمية والفنية، كما تمثل سيطرة الأتراك على القسطنطينية عام ١٤٥٣ أحد أهمّ معالم التغير خلال ذلك العصر، وقد حدث ذلك قبل ولادة مكيافيلي بستة عشر عاماً، ليعاصر إحدى المراحل المزدهرة في بلده فلورنسا. ورغم هذه الجهود النهضوية لبلاده فقد وقعت فلورنسا –وباقي مدن إيطاليا– في براثن الصراعات البينية من جانب، والصراع مع القوى الخارجية من جانب آخر، وقد عايش مكيافيلي هذه الأوضاع المضطربة عن قرب، وبذل جهده السياسي والدبلوماسي لمعالجة ذلك الواقع، إلا أنّ جهوده باءت بالفشل، فاستثمر فترة عزلته في بلورة فلسفته الجديدة، والتي لم تكن سبباً في تحقيق آماله في وحدة إيطاليا لاحقاً فحسب، وإنما كانت أساساً لاتجاهٍ متكامل في دراسة وتحليل الظاهرة السياسية يمثل رؤيةً جديدة لعلم السياسة حتى الوقت الراهن. ويستعرض هذا المطلب صورةً إجمالية للواقع الأوروبي خلال بدايات عصر النهضة، ثم يتناول معالم عصر النهضة في إيطاليا، ويركّز على أحوال المجتمع الإيطالي في عصر مكيافيلي، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: الواقع الأوروبي خلال بدايات عصر النهضة

خلال العصور الوسطى ذاب الفرد في المجتمع، ولم يكن يعدو أن يكون قِنّاً للأمير –أو الكونت– في ظلّ النظام الإقطاعي، واستمرّ ذلك الواقع المرير حتى طرأت مجموعةٌ من التطورات الجذرية، ففي منتصف القرن الرابع عشر اجتاح الطاعون الأسود أوروبا، وقضى على نسبةٍ كبيرة جداً من السكان –تجاوز ثلث سكان القارة–، فأصبح الملوك والحكام في حاجةٍ إلى مزيدٍ من اليد العاملة القادرة على الإنتاج. كما أخذت قدرات الأمراء والكونتات تضعف بينما تنامت قدرات الملوك على التحكم في الدول – كما في انجلترا وفرنسا وأسبانيا –، حيث ظهرت أسراتٌ قوية استطاعت فرض سلطتها المركزية إلى حدٍ كبير، حتى صار ولاء الشعب للملكية والوطن وليس لغيرهما، ولا سيما مع دعم الطبقة البرجوازية لتلك التوجهات المركزية [١].

وقد بدأ عصر النهضة معتمداً على أولئك الرواد الذين آمنوا أن العصور الوسطى هي مرحلة انتقالية لفترة جديدة من التقدم والرقي، ولهذا أطلِق عليها لاحقاً مصطلح النهضة Renaissance –بمعنى البعث، أو الإحياء–، وتميز ذلك العصر بالديناميكية والثراء الفكري الضخم، وذلك في إطار سعي المفكرين والفلاسفة إلى إحياء التراث اليوناني والروماني القديم، باعتباره أساساً جديداً لتخطي ظلام العصور الوسطى. ولهذا تميز عصر النهضة –عن مرحلة العصور الوسطى– بعددٍ من السمات، من أهمها [٢]:

---

[١] د. عبد العزيز سليمان نوار، د. محمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى** (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م)، ص ١٠ .

[٢] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٣٣٧، و د. عبد العزيز سليمان نوار، د. محمود محمد جمال الدين، **مرجع سابق**، ص ص ٣٣– ٣٥.

١) انهيار النظام الإقطاعي –الذي طالما وقف حائلاً دون ظهور الانتماء الوطني–: ففي ظلّ تطورات الواقع الأوروبي خلال عصر النهضة اتجهت مجتمعاتٌ عديدة نحو إنشاء وحداتٍ سياسية جديدة هي الدول "الإقليمية" –والتي أصبحت لاحقاً دولا "قومية"–، وتمثل تلك الدول الإقليمية نطاقاً يتوسّط دولة المدينة من جانب، والامبراطوريات التاريخية من جانب آخر. وقد كانت نشأة تلك الدول في بعض الدول –كانجلترا وفرنسا وأسبانيا– أسبق منها في غيرها من المجتمع الأوروبي، لتظهر تلك الدول بهذا الإطار الحديث على يد حكامٍ وملوكٍ مطلقي السلطة، ليحلّ ذلك النموذج الجديد للمَلَكية المطلقة محلّ الملكية الإقطاعية أو بقايا النظام الإقطاعي الذي تميز باللادولة وانعدام السلطة المركزية للحاكم.

٢) ضعف سلطة الكنيسة، وبدء خضوعها تدريجياً لسلطة الملوك: عبر اقتراب حسم الصراع التقليدي الذي استمرّ لقرون طويلة لصالح السلطة الزمنية تدعيماً للنزعة المركزية للدول الإقليمية الناشئة.

٣) سقوط فكرة الامبراطورية الواسعة وإفساح المجال للدولة القومية: كان لكتابات مفكري عصر النهضة أثرها في تنحية فكرة إحياء الامبراطورية الرومانية القديمة، والتي ظلت عالقةً في أذهان الأوروبيين لفترةٍ طويلة، ومع ظهور أفكار عصر النهضة تطلعت المجتمعات إلى أنماط جديدة من النظم السياسية، مما كان سبباً في البلورة التدريجية لنموذج الدولة القومية.

وقرب نهاية القرن الخامس عشر كانت أسبانيا وفرنسا في طليعة الدول الغربية [١]، حيث بلغتا مستوى من الثقافة يفوق كثيراً ذلك المستوى السائد في شرق أوروبا، وقد كان الأتراك [٢] –الذين يسيطرون على شرقي المتوسط، ويهددون شواطئ إيطاليا وأسبانيا– هم العدو المتربّص لهذه الحضارة الناشئة، وبدلاً من تأسيس القوى الأوروبية لحلفٍ لاتيني لمواجهة الأتراك فقد اشتدّ الصراع بين دول أوروبا المختلفة، وكانت دويلات ومدن إيطاليا هي جائزة النصر، كما كانت ميدان الصراع بين كثيرٍ من تلك القوى، وإضافةً إلى ذلك التأثير السلبي الخارجي فقد أسهم الإيطاليون أنفسهم في تردي أحوال بلادهم، حيث هيأت نزاعاتهم المستمرة الفرصة السانحة لتكرار التدخل الخارجي [٣].

---

[١] خلال ذلك العصر عاد الضعف إلى فرنسا باستعادة النبلاء لسلطتهم السابقة خلال العصور الإقطاعية، فطمع الانجليز في الاستيلاء عليها، وقامت بين الدولتين حرب المائة عام ١٣٣٧–١٤٥٣، والتي انتهت بانتصار فرنسا، وتمثل نهاية تلك الحرب بداية للعصور الحديثة ونشأة وترسيخ الدولة القومية والسلطة المركزية في فرنسا وانجلترا وأسبانيا والبرتغال:

حسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ٣٥، وحازم صاغية، "نيكولو ماكيافيللي: مدخل أولي"، **مجلة الفكر العربي** (بيروت: معهد الإنماء العربي، المجلد ٣، العدد ٢٢، أكتوبر، ١٩٨١، ص ٤٠١.

[٢] أدت سيطرة الأتراك العثمانيين على القسطنطينية في منتصف القرن الخامس إلى هجرة كثيرٍ من علمائها ومفكريها، مما كان سبباً في تدفّق الثقافة اليونانية على أوروبا بعد قرون طويلة من إهمالها وتهميشها، فكان لذلك أكبر الأثر في تغيير الثقافة الأوروبية التي سيطر عليها رجال الدين طوال القرون الوسطى، لا سيما مع تزامن ذلك مع اختراع آلة الطباعة التي أسهمت كثيراً في نشر الثقافة الجديدة:

إبراهيم شمس الدين، **ماكيافللي، أمير فلسفة السياسة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م)، ص ٣٧.

[٣] هربرت فيشر، د. زينب عصمت راشد، د. أحمد عبد الرحيم مصطفى (ترجمة)، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث من النهضة الأوروبية إلى الثورة الفرنسية** (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، د. ت.)، ص ٧١، ومحمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٤٦–٤٧.

وقد اتسم عصر النهضة بالديناميكية والثراء الفكري المرتبط بـ "الحركة الإنسانية" Humanism، والتي نشأت مع ظهور الطبقة الوسطى، فكان التغيير ضخماً في كافة الجوانب بما فيها النظم السياسية وأفكار الحكم، فالسلطة السياسية التي كانت متفرقة إلى حدّ كبير في أيدي الإقطاعيين والنقابات الحرفية تجمعت بسرعةٍ لافتة بيد الملك، والذي كان المستفيد الرئيسي من معاني الوحدة الوطنية التي ترسّخت في الفكر والآداب والفنون، وقد دشّنت الحركة الإنسانية تلك التوجهات الجديدة ودعمتها بكل قوة، كوسيلة لتعزيز السلطة الزمنية في مواجهة السلطة الروحية للكنيسة. ومع مطلع القرن السادس عشر أصبحت الملكية المطلقة هي النمط السائد في أوروبا الغربية، واستحضر الفكر الغربي تدريجياً تصور الحاكم كمنبع لجميع السلطات، ورغم تأسيس تلك النظم على القوة، فقد كانت تلك المجتمعات أميل إلى التفاخر بملكياتها الوطنية منهم إلى الأسف على نظم العصور الوسطى، ومع تنامي سيطرة الملوك تدريجياً على الكنائس ورجال الدين تقلّص سلطان الكنيسة، لتصبح رابطةً اختيارية أو شريكة في الحكم الوطني، وهو أمرٌ جديد تماماً على الفكر المسيحي منذ ارتباط المسيحية بالسلطة في القرن الرابع [١].

ثانياً: معالم عصر النهضة في إيطاليا

يشير مصطلح النهضة إلى حركة التغيير الشاملة التي تتضمن إعادة النظر في منظومات المجتمع المختلفة بعد فترةٍ طويلة من الركود، فابتداءً من القرن الخامس عشر كشفت حركات التجديد الفكري والديني وإبداعات الفنانين والأدباء واكتشاف الطباعة وظهور وانتشار الكتب، كشف ذلك كله عن حيويةٍ أوروبية عارمة، أثمرت عدداً من التحولات التاريخية التي لم تقتصر آثارها على القارة الأوروبية، وإنما امتدت لتغيّر وجه العالم حتى الوقت الحاضر، وكانت الشرارة الأولى لهذه النهضة من إيطاليا. فمنذ أواسط القرن الرابع عشر اشتدّ ساعد الحياة الفنية والأدبية والعلمية، وعلى مدى قرنين من الزمان وحتى منتصف القرن السادس عشر شهدت مدن إيطاليا رواجاً واضحاً في الفنون والآداب والبحوث، في طفرةٍ لم تشهدها أوروبا منذ أمجاد أثينا القديمة، غير أنّ ينابيع الإبداع الإيطالي سرعان ما جفت بعد وقوع إيطاليا تحت سيطرة الأسبان، فانحسرت عن إيطاليا موجة التفوق بعدما أثرت الحياة الفنية والعقلية لأوروبا إلى درجة تفوق الحصر.

وقد استهلّت النهضة مسيرتها بالجوانب الفنية والأدبية، حيث بدأ عصر النهضة متناغماً مع التقاليد المسيحية، وكانت الكنيسة أحد أكبر الداعمين لأولئك الفنانين المبدعين، غير أنه بمرور الزمن اتجه الفنانون تدريجياً نحو واقع الحياة الإنسانية، لينطبع الفنّ بالطابع الدنيوي الجديد، وفي مجال الأدب ابتعدت النهضة عن الأفق المدرسي والديني المهيمن على العصور الوسطى، ورغم سطحية وضحالة الكتابات اللاتينية التي وضعها أدباء إيطاليا، فقد كانت ذات أهميةٍ كبرى في تمهيد الطريق لاكتشاف المعنى الحقيقي لجمال العالم القديم، حيث رأى الأوروبيون أنّ الماضي يقف على قدم المساواة مع الحاضر [٢].

---

[١] جورج سباين، د. راشد البراوي (ترجمة)، **تاريخ الفكر السياسي: الكتاب الثالث** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠)، ص ص ٢٥-٢٨، و د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، **مرجع سابق**، ص ص ٥٦-٥٩.

[٢] هربرت فيشر، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩-٣٥، وجاكلين روس، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٨-١٠٩.

وقد ظهرت بشائر عصر النهضة في الدويلات الإيطالية –ولا سيما جمهورية فلورنسا– خلال القرن الخامس عشر، بينما تأخرت في باقي الممالك الأوروبية لفترة طويلة، ويعزو الباحثون ذلك إلى عددٍ من الأسباب التي جعلت إيطاليا مهداً للنهضة الأوروبية، ومن أهمّ هذه الأسباب [١]:

١) طبيعة النظم السياسية والاقتصادية في شبه الجزيرة الإيطالية: انقسمت إيطاليا إلى عددٍ كبير من الإمارات المتنافسة، ورغم الآثار السلبية لذلك الانقسام فقد كان له بعض الآثار الإيجابية، والتي تمثلت في تنافس الأمراء في تشجيع ودعم العلماء والأدباء والفنانين، إما تقديراً للعلوم والفنون ذاتها، أو سعياً إلى تعزيز المجد الشخصي للأمراء عبر حثّ الفنانين على تخليد ذكراهم من خلال إنشاء التماثيل العظيمة لهم. وقد ساعد النظام الاقتصادي للإيطاليين على تنشيط تلك الجهود، فكان احترافهم للتجارة سبباً في رواج أحوالهم، وتوافر المال الذي ساعد في الإنفاق على البحث العلمي وتنمية الجهود الفنية والأدبية.

٢) التاريخ العريق للمجتمع الإيطالي: كانت إيطاليا هي موطن الحضارة الرومانية التاريخية، وبعد القضاء على تلك الامبراطورية العظيمة احتضنت إيطاليا آثار تلك الحضارة من تماثيل وصور ومعابد، والتي طالما رأى فيها الإيطاليون دليلا على عظمة وتقدم آبائهم، مما ولّد لديهم شعوراً قوياً بضرورة العمل على إحياء تلك الأمجاد واستئناف تلك الحضارة بشكلٍ جديد.

٣) موقع إيطاليا الجغرافي كحلقة وصلٍ بين الحضارات: دعم الموقع الجغرافي قيام إيطاليا بدور حلقة الوصل التاريخية بين بلاد الشرق وبين أوروبا، فاستفادت من علوم الحضارة العربية، ونقلت منها الدراسات الفلكية والطبية والرياضيات، كما كان قربها من القسطنطينية –بيزنطة القديمة– سبباً في استفادتها من تراث العلوم اليونانية وعلمائها بعد سقوط القسطنطينية بيد الأتراك منتصف القرن الخامس عشر.

ورغم انطلاق شراراة النهضة من إيطاليا، فقد عانت لفترة طويلة من التفتت السياسي، وسبقتها مجتمعاتٌ أوروبية عديدة –كفرنسا وانجلترا وأسبانيا– إلى تأسيس دول قوية ومتماسكة، بينما تأخرت إيطاليا كثيراً في تحقيق وحدتها السياسية، ويُعزَى ذلك تاريخياً إلى عددٍ من العوامل المتداخلة، ومن أهمها [٢]:

١) النظام الإقطاعي: سيطر النظام الإقطاعي على كثيرٍ من الدويلات الإيطالية، مما أدى إلى استمرار الفتن والاضطرابات والتشرذم السياسي، كما حال دون وجود سلطةٍ مركزية في البلاد.

٢) الكنيسة البابوية: كان لوجود الكنيسة البابوية في روما أثرٌ كبير في تردّي الأوضاع السياسية في إيطاليا، فقد حرص البابوات على بقاء إيطاليا بهذا الضعف خشية وجود حاكمٍ قويّ يسيطر على شئون الكنيسة البابوية، بل استخدموا نفوذهم الخارجي مراراً ليمنع وحدتها القومية، وبهذا كان البابا من القوة بحيث يستطيع الحفاظ على إيطاليا منقسمة، كما كان من الضعف بحيث يعجز عن توحيدها تحت رايته.

---

[١] د. جلال يحيى، **تاريخ أوروبا في العصور الحديثة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)، ص ص ٢٦٧– ٢٧٠، و د. عبد العزيز سليمان نوار، د. محمود محمد جمال الدين، **مرجع سابق**، ص ص ١٦– ١٧.

[٢] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٣٠٣، وبرتراند رسل، **مرجع سابق**، ص ص ١١–١٨، و د. عبد العزيز سليمان نوار، د. محمود محمد جمال الدين، **مرجع سابق**، ص ص ١٦–١٧.

ونتيجةً لتمزقها السياسي وضعف قدراتها العسكرية، صارت إيطاليا مطمعاً لجيرانها، وميداناً دائماً للصراعات الطاحنة بين القوى الأوروبية، ولا سيما مع سيادة "مبدأ التوازن الدولي"، والذي يقضي بأنّ على الدول حينما تقوى إحداها إلى الدرجة التي تهدد الدول الأخرى، فإنّ على باقي الدول التحالف ضدّ هذه الدولة لكبح جماحها. وقد عانت إيطاليا من تطبيق هذا المبدأ سواء بين دويلاتها أم بين الدول الأوروبية، فغدت مسرحاً للحرب بين فرنسا وأسبانيا، واللتان تنازعتا السيطرة على دويلاتها لأكثر من ستة عقود، فيما عُرِف تاريخياً بـ "الحروب الإيطالية"، والتي نشأ بعضها بالتنسيق مع البابا، أو بطلبٍ من إحدى الدويلات لترجيح كفتها في صراعٍ داخلي، مما عزّز الانقسامات، وكان سبباً في وأد النهضة الإيطالية في مهدها [١].

ثالثاً: أحوال المجتمع الإيطالي في عصر مكيافيلي

بانهيار الامبراطورية الرومانية المقدسة ظلت إيطاليا –بشكل عام– متحررةً من التدخلات الأجنبية، إلا أنها أضحت خلال تلك الفترة نموذجاً جديداً لبلاد اليونان القديمة، حيث تمزق المجتمع الإيطالي إلى عددٍ كبير جداً من الوحدات السياسية المتنافسة –بل والمتصارعة أحياناً–، وتمثلت أهم تلك الوحدات في خمس مدنٍ كبرى –كما تبين خريطة ذلك الحين في الملحق رقم (١)–، اختلفت نظمها السياسية وأحوالها المجتمعية على النحو التالي [٢]:

١) البندقية –جمهورية القديس مرقص–: إحدى أهم المدن الإيطالية ذات التاريخ المتميز، وقد لعبت هذه المدينة دوراً كبيراً في الحروب الصليبية –حفاظاً على مصالحها التجارية التي هددتها سيطرة دولة المماليك على البحر المتوسط–، ورغم سياساتها التوسعية أوائل القرن الخامس عشر، فقد اضطرت البندقية إلى توقيع معاهدة صلحٍ مهينة مع الأتراك عام ١٤٥٤م، ليتجدّد القتال عام ١٤٦٣م، وتخرج من تلك الحرب وقد فقدت بعض مناطقها، كما تمّ إجارها على أداء جزيةٍ سنوية للسلطان.

٢) الدولة البابوية –أو الولايات البابوية–: وتضمّ المدن الواقعة بين البحر المتوسط والأدرياتيكي، وكانت سلطة تلك المدن بيد حكومات علمانية لا تعترف للبابا إلا بسلطةٍ اسمية، وقد أدّت البابوية دوراً تنويرياً في بداية عصر النهضة بتشجيع العلماء والفنانين، إلا أنها أسّست لترسيخ الفوضى والضعف، بنشر الدسائس بين الدويلات تارةً، وبالاستعانة بالقوى الخارجية لحسم الصراعات الداخلية تارةً أخرى.

٣) دوقية ميلان –أو ميلانو–: خضعت دويلة ميلان لنظامٍ عسكري ديكتاتوري، وكانت ذات إنتاج زراعي، بالإضافة إلى ازدهار بعض الصناعات بها، وتحولت في بدايات عصر النهضة إلى مركز تجاري

---

[١] الصديق عبد الله أبو رويلة، **السياسة والأخلاق عند نيقولو مكيافلي: دراسة تحليلية نقدية مقارنة** (رسالة ماجستير، جامعة مصراتة، كلية الآداب، ٢٠٠٣)، ص ص ٢٢–٢٤.

وللمزيد بشأن الحروب الإيطالية (١٤٩٤–١٥٥٩) وأسبابها ومراحلها وأدوارها المختلفة:

د. عبد العزيز سليمان نوار، د. محمود محمد جمال الدين، **مرجع سابق**، ص ص ٨٥–١٠٧.

[٢] أشرف صالح محمد سيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث** (قطر: دار واتا للنشر الرقمي، ٢٠٠٩)، ص ص ١٢–١٤، وهربرت فيشر، **مرجع سابق**، ص ص ٣٩–٤٠ والصديق عبد الله أبو رويلة، **مرجع سابق**، ص ص ١٧–٢٢، و د. عبد العزيز سليمان نوار، د. محمود محمد جمال الدين، **مرجع سابق**، ص ص ٤٤– ٤٧.

وصناعي، مما أغرى بعض الدول الإوروبية باستعمارها، ورغم مقاومتها الطويلة فقد اضطرت للخضوع اسمياً للامبراطورية الرومانية، وإنْ ظلت من الناحية الفعلية دولةً مستقلة.

٤) مملكة نابولي: رغم طبيعة النظام الملكي الإقطاعي في نابولي، فقد لعبت دوراً مهماً في تطور الأدب الإيطالي، حيث تأثرت ثقافتها بالثقافة العربية التي حكمت مناطق صقلية والنورماند، وكانت مملكة نابولي ساحةً للتنافس والصراع الفرنسي–الأسباني المحتدم للسيطرة على تلك المنطقة.

٥) جمهورية فلورنسا: تمثل فلورنسا إحدى أهم حواضر المجتمع الإيطالي في ذلك الحين، وأهم مراكز انطلاق عصر النهضة –ولا سيما خلال فترة حكم آل ميديتشي–، ويقدر عدد سكانها في تلك الفترة بمائة ألف نسمة، وقد امتدّ نشاطها التجاري في كافة أنحاء العالم، ليجعل منها شريكاً للبابوية في عددٍ من المعاهدات الاستثمارية العالمية، وتميزت جمهورية فلورنسا بالإبداع في جانب الفكر والممارسة السياسية، ففي عصر مكيافيلي تزعم الراهب سافونا رولا حركة شعبية للحفاظ على الفضائل والأخلاق، إلا أن الكنيسة تمكنت من إجهاض حركته والقضاء عليه .

وتعدّ فلورنسا في عصر مكيافيلي أعظم مدن العالم حضارة، والمصدر الرئيسي لعصر النهضة، وتعني فلورنسا بحسب اسمها "مدينة الزهور"، ولطالما افتخر مواطنوها بأنها الجمهورية الوحيدة التي يمتلك مواطنوها كلمةً في حكومتهم [١]، حيث جرت العادة في وقت الأزمات أن تُقرَع الأجراس ليجتمع كلّ من تجاوز الرابعة عشرة من الذكور في الساحة الرئيسية لعقد البرلمان، واختيار لجنة طوارئ توكل إليها سلطة معالجة الأزمة، وأما في الأحوال العادية فقد كان للمدينة حاكم يدعى "الجونفالونيير" Gonfalonier –وتعني: حامل العلم–، وله مجلسٌ استشاريّ يُطلَق عليه "السينيوريا" Signoria يضمّ ثمانية أعضاء، يتمّ اختيارهم دورياً عبر نظام القرعة، وتستمرّ ولايتهم لشهرين تحاشياً لوقوع المدينة في قبضة الطغاة المستبدين. ورغم تلك الإجراءات المتقنة فقد تمكن آل ميديتشي من التلاعب بذلك النظام [٢]، وأخضعوا فلورنسا لسلطتهم العائلية، وغضّ عامة الفلورنسيين الطرف على مضضٍ تقديراً للإنجازات العديدة لتلك الأسرة [٣].

---

[١] انقسم ساسة فلورنسا إلى حزبين، أولهما: "الجلف" Guelf المناصر للبابا –ويضم النبلاء–، والآخر: "الجيبيلين" Ghibelline أنصار الامبراطور–ويضم التجار والأغنياء والعامة–، مما أدى إلى استمرار واقع التجزئة والتفتت منذ أواخر القرن الثالث عشر:

رسل، **مرجع سابق**، ص ١٤.

باتريك كيري، أوسكار زاريت، إمام عبد الفتاح إمام (ترجمة)، **أقدم لك ماكيافللي** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٢٤.

[٢] وصلت أسرة دي ميديتشي إلى السلطة عام ١٤٣٤م كنتيجة لصراع طويل بين عدد من الأسر القوية في فلورنسا، وفي ظل النظام الجمهوري الديمقراطي الفضفاض تدخل كوزيمو دي ميديتشي تدريجياً في اختيار مجلس الأشراف، ثم أحلّ مجالسه الخاصة محلّ تلك المجالس القديمة بعد عام ١٤٥٨م، وفي عام ١٤٨٠م ابتكر لورنزو دي ميديتشي مجلساً جديداً يتكون من ٧٠ عضواً اختارهم من النظام القديم، ليختار هذا المجلس بدوره عدداً أصغر من الوزراء يتولى نصح الأمير في شئون الدولة:

كيري، زاريت، **مرجع سابق**، ص ٢٨.

[٣] بول ستراثيرن، ناصر مصطفى أبو الهيجاء (ترجمة)، **موت في فلورنسا: أسرة ميديتشي وسافونارولا، والصراع على روح النهضة** (أبو ظبي: أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١٥)، ص ص ٢٣–٢٤، و د. جلال يحيى، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨٩–٢٩١، وحازم صاغية، **مرجع سابق**، ص ٤٠٣.

وقد بدأت التغيرات الكبرى في فلورنسا بوفاة لورنزو دي ميديتشي عام ١٤٩٢، حيث خلفه ابنه بييرو الذي كان مفتقراً إلى مزايا أبيه، فلم يزد حكمه عن سنتين، واضطر إلى الخروج إلى المنفى مع تعرض المدينة عام ١٤٩٤ لغزو شارل الثامن ملك فرنسا، مما تسبب في الإطاحة بحكم آل ميديتشي وإعلان النظام الجمهوري. ورأى مكيافيلي بنفسه جيوش فرنسا وهي تسيطر على معظم أراضي إيطاليا، وكان لهذا بالغ الأثر على نفسيته، وهو يرى بلاده مرتعاً للأجانب الذين أغراهم ضعفها باحتلالها، ومع انهيار حكم آل ميديتشي نجح الراهب سافونارولا في إقامة حكومة دينية، إلا أنها تعرضت للانهيار عام ١٤٩٨ لعددٍ من العوامل الداخلية والخارجية، ليتمّ إنشاء "مستشارية" جديدة لحكم الجمهورية. واستمرّ هذا النموذج حتى تخوف البابا منذ عام ١٥١٠ من تنامي النفوذ الفرنسي في فلورنسا، فخطط –بعددٍ من الاتفاقيات– لطرد الفرنسيين من إيطاليا، وكان على فلورنسا أن تحدد موقفها بالانحياز إما إلى حليفتها التاريخية فرنسا أو البابا و"الرابطة المقدسة" Holy League، وحينما حققت فرنسا عدداً من الانتصارات على الجيوش البابوية في بدايات ١٥١١ أعلنت فلورنسا مخالفتها للرابطة المقدسة واحتفلت بانتصارات فرنسا، إلا أنّ مسار المعارك تغير لاحقاً بشكلٍ كبير، فضغط البابا على سفير فلورنسا في روما لتستقيل الحكومة الجمهورية، وإلا فسيقوم بتنحيتها باستخدام جيوش الرابطة المقدسة. ومع إصرار فلورنسا على المقاومة –رغم علمهم بتحرك جيوش الرابطة المقدسة نحوهم– حاصرت جيوش الرابطة المدينة، ثم اقتحمتها دون مقاومة في سبتمبر ١٥١٢، ليقوم مجلس السنيوريا بانتخاب حاكم جديد للجمهورية، كان من المفترض أن تستمرّ ولايته أربعة عشر شهراً، إلا أن أنصار آل ميديتشي –الذين عادوا خلال ذلك كمواطنين– سرعان ما نجحوا في تدبير انقلابٍ بعد أسبوعين، ليتم تنصيب جوليانو دي ميديتشي حاكماً، وليترسّخ حكم آل ميديتشي بعد وصول جيوفاني دي ميديتشي –عمّ جوليانو– لمنصب البابا باسم "ليو العاشر" Pope Leo X في عام ١٥١٣.

وفي عام ١٥١٩ توفي الامبراطور مكسيميليان، وتم انتخاب شارل الخامس امبراطورا، مما دفع البابا إلى تغيير تحالفاته –وتابعته فلورنسا–، فتحالف مع الامبراطور الجديد الذي وعده بإعادة ممتلكات الكنيسة، لتبدأ فلورنسا الصراع إلى جانب حليفتها الجديدة ضد فرنسا. ثمّ تغيرت الأمور بصعود جوليو الميديتشي إلى البابوية عام ١٥٢٣ باسم كليمنت السابع Pope Clemens VII، والذي تخوف من قوة الامبراطور، فأعلن –عقب انتصار جيوش فرنسا في بعض المعارك– تحول الكنيسة إلى جانب فرنسا، مؤسساً عام ١٥٢٦ "حلف كونياك" League of Cognac –اسم المدينة الفرنسية التي عقد بها– لمواجهة شارل، وفي أولى المواجهات العسكرية سحقت جيوش الامبراطور قوات الحلف البابوي، وأُسِر ملك فرنسا، وتُرِك البابا لرحمة الامبراطور، فاضطر البابا في يناير ١٥٢٧ إلى توقيع معاهدة صلح مع الامبراطور التزم بمقتضاها بسداد غرامةٍ مالية فادحة، فانتشر الذعر والهلع بين مواطني فلورنسا، وانهارت حكومة آل ميديتشي مرة أخرى [١].

---

[١] رسل، **مرجع سابق**، ص ص ١٤–١٥، والصديق عبد الله أبو رويلة، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤–٢٥، وإبراهيم شمس الدين، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨–٣٩، وانظر:

Ross King, **Machiavelli: Philosopher of Power** (New York: HarperCollins, 2007), Pp. 108-127, 218-230 and Hans Freyer, **Machiavelli** (München: Aufl., Acta Humaniora VCH, 1986), Pp. 31-32.

المطلب الثالث: دور السياق السياسي في تشكيل الرؤية الفكرية

يمثل السياق السياسي لعصر المفكر أحد أهم الروافد الفكرية لفلسفته، ذلك أنّ المفكر لا يمكنه تجاهل واقعه الذي يتأثر به ويؤثر فيه، وقد اطلع ابن خلدون ومكيافيلي على واقع عصريهما بصورةٍ متعمقة، فقد عاش الأول في بلاد المغرب متقلباً بين مناصبها السياسية والعلمية، وعاصر عن كثبٍ كثيراً من الأحداث الداخلية والخارجية، كما شاهد الآخر صوراً شتّى لاختلال الأحوال في أوروبا عموماً، وفي إيطاليا على وجه الخصوص، ورأى المفكران كيف تحولت السياسة من ضرورةٍ بشرية إلى ساحةٍ للفتن والدسائس والمفاسد، فاتجه كلّ منهما بأفكاره نحو معالجة الواقع المتردي، غير أنّ ابن خلدون سعى إلى تأسيس منهجٍ جديد للنظر السياسي، يرتبط برؤيةٍ عمرانية شاملة، بينما ركّز مكيافيلي على امتلاك القوة اللازمة لمعالجة الأزمة الراهنة وتحقيق آمال مجتمعه، ورغم تباين ثقافة مجتمعيهما فقد تلاقت أفكارهما في عديدٍ من الجوانب، ويحلل هذا المطلب طبيعة عصر النموذجين، ثم يوضّح دور أزمة عصر كليهما في تجديد المنهج، كما يعرض مسئولية المفكر تجاه قضايا واقعه، وذلك على النحو التالي:

أولاً: أزمة العصر: تشابه الظروف وتباين الطبائع والمآلات

عاش ابن خلدون أغلب عمره يتنقل بين بلاد المغرب، ثم استقرّ به المقام آخر حياته في مصر، ولم يعرف أوروبا إلا لفتراتٍ محدودة، أدى فيها مهامَّ دبلوماسية أو أوى إليها كمنتجع للإعداد للمرحلة التالية، وقضى مكيافيلي كلّ حياته في فلورنسا، ولم يغادرها إلا لمهامّ دبلوماسية سريعة داخل أوروبا، ورغم الفوارق الزمنية والمكانية والثقافية بين الرجلين، إلا أنّ هناك تشابهاً واضحاً في ظروف مجتمعيهما، ففي مجتمع ابن خلدون سادت الفتن والاضطرابات بين تلك الدول والإمارات وبين بعضها البعض من جانب، وداخل الدولة الواحدة وبين أبناء الأسرة الحاكمة من جانب آخر، كما عاصر مكيافيلي مرحلة التمزق والصراع بين المدن الإيطالية وبعضها البعض من جانب، وبينها وبين الدول المجاورة من جانب آخر، ورغم ذلك التشابه الظاهري، إلا أنّ النظرة المتعمقة تبرز نوعين من الاختلافات:

أولهما: اختلاف طبيعة الأزمة بين النموذجين

تجسّد الاضطرابات السياسية في مجتمع ابن خلدون معنى الغروب الحضاري، حيث اعترى الذبول شجرة الحضارة الإسلامية منذ القرن الرابع الهجري، ورغم ذلك فقد انتعشت عدة مرات مع بعض الجهود الفتيّة التي حالت دون الانهيار، ومع تقلّص تلك الجهود الفتية شاخت الدولة وتنامى الضعف في كافة جوانبها، وخصوصاً في الأطراف –كبلاد المغرب–، فكانت الاضطرابات في عصر ابن خلدون علامةً على التدهور والانهيار الحضاري، الذي دفع الأبناء إلى التعجل في اقتسام تركة المريض قبل موته.

بينما تمثل الاضطرابات السياسية في عصر مكيافيلي نموذجاً لحالة الاضطراب والتململ التي تعرض للمجتمعات الناهضة، ففي إيطاليا –ولا سيما في فلورنسا– انطلقت شرارة عصر النهضة، إلا أنّ تلك الطفرة العلمية والفنية عجزت عن تجاوز الأطر السياسية المهترئة التي تكبّل المجتمع منذ العصور الوسطى، وبينما كانت إيطاليا عموماً –وفلورنسا خصوصاً– مجتمعاً لامعاً من الناحيتين العقلية والفنية، وأكثر تحرراً

من أيّ مجتمع آخر في أوروبا، وأجدر بمواجهة العالم بروحٍ تجريبية عاقلة، فقد ظلت إيطاليا فريسةً لأسوأ أنواع الفساد السياسي والانحطاط الأخلاقي، وغدت الحيلة والخديعة مفاتيح النجاح والإنجاز، وانتشر الفجور والتهتك، وكأنما وُجِد ذلك المجتمع ليؤكد قول أرسطو أن الإنسان حينما ينفصل عن القانون والعدالة يصبح أسوأ الحيوانات. فكان مكيافيلي صاحب النظرية السياسية عن "الرجل الذي لا سيد له"، أي عن مجتمعٍ يقف فيه الإنسان بمفرده، ليس له من الدوافع إلا ما يرتبط بأنانيته، وكان من الطبيعيّ أن يمرّ المجتمع في طريقه من الإقطاع إلى الدولة المركزية بمرحلةٍ من الاضطرابات اللازمة لإعادة بناء أطر اجتماعية وثقافية وسياسية جديدة، فكانت اضطرابات عصر مكيافيلي بمثابة التأسيس للنهوض الحضاري. ولهذا كانت نصائحه للأمير تعبيراً عن أمله في مواجهة واقعٍ يمكن معالجته، فوجه نصائحه إلى مَن رآه قادراً على تحقيق أحلام بلاده، ورغم يقينه باستحالة عودة الجمهورية الرومانية، إلا أنه كان مؤمناً بإمكانية انبعاثها كفكرةٍ يمكن تجسيدها في نماذج حضارية جديدة [١].

ولعلّ هذا المعنى هو سبب إعراض ابن خلدون عن تقديم رؤيةٍ علاجية لأمته، إذ رأى استحالة استدراك الانهيار الشامل في هذه الأمةٍ التي أصابتها الشيخوخة، فرأى في تردّيها انصياعاً للسنن الكونية التي لا يمكن مغالبتها، وربما تخوف أن تمثل نصائحه نوعاً من التخدير الذي قد يُعمي الأبصار عن الحقائق والحتميات. حيث أدرك ذلك العبقريّ أنه يعيش فترة تغييرٍ تاريخي، فكان التحدي الحقيقي –وربما الوجودي– لابن خلدون هو فهم وتفسير هذا التغير، فاكتفى بوضع أسس النظر ومعايير التصور التاريخية– السياسية، ليفهم مَن رام المعالجة الحقيقية أنّ عليه العمل تبعاً لتلك القواعد الحاكمة للشئون الإنسانية، ولذلك سمّى كتابه "العبر"، ولعله أراد أن يعلّم الساسة –من خلال دروس التاريخ وعبر الماضي– كيف يتجنبون العثرات، وهو لا يقصد بذلك –كما درج سابقوه أو معاصروه– عِبراً جزئية ينبغي تقليدها، وإنما يطرح حزمةً جديدة من المعايير القياسية، من أهمها فهم قوانين التطور الاجتماعي. ولهذا لم ينشغل خلال عزلته بالحقوق والواجبات التي أسهب آخرون في بيانها –وما كان أقدره على ذلك بحكم نشأته وتجربته–، غير أنّه كان مهموماً بفهم وتفسير: ماذا حدث، ولماذا حدث؟، فتقدمت "الواقعيات" على "الواجبات المثالية" [٢].

الآخر: أبعاد الأزمة وأطراف الصراعات السياسية

اتسمت الاضطرابات السياسية في مجتمع ابن خلدون بالطابع المحليّ وغياب –أو على الأقل ندرة– العنصر الأجنبي، ورغم اشتداد الصراع بين الإمارات وبعضها البعض من جانب، وداخل أسرة كلٍّ منها من جانب آخر، فقد غاب التدخل الأجنبي في الغالبية العظمى من تلك الصراعات، بينما تميزت اضطرابات

---

[١] عبد الله العروي، ابن خلدون و ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٠–٤٢، وناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ص ٥٠–٥٣، و سباين، الكتاب الثالث، **مرجع سابق**، ص ص ٣٢–٣٣.

John H. Miller, **Ibn Khaldun and Machiavelli: An Examination of Paradigms** (Master Thesis, Kansas State University, 1983), Pp. 49-52.

[٢] عبد الله العروي، ابن خلدون و ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٥–٣١ وناصيف نصار، **مرجع سابق**، ص ص ٥٠–٥٢.

Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 162-163.

واقع مكيافيلي بكثافة التدخل الأجنبي في إيطاليا، حيث نظرت بعض القوى الأوروبية إلى المدن الإيطالية كساحةٍ خارجية لتصفية نزاعاتها، أو كجائزةٍ يحوزها المنتصر ليعوض بثرواتها تكاليف معاركه، مما أخضع كثيراً من المدن الإيطالية للاحتلال الخارجي، ومن ثمّ ظهرت القوة العسكرية بشكلٍ كبيرٍ وبالغ الوضوح في الفكر المكيافيلي، إذ تمثل السياسة الخارجية بعداً أساسياً في الظاهرة السياسية في مجتمعه. ولهذا خصّص عدة فصول في كتابه لمسألة الحرب، مقرراً أنه "ينبغي للأمير ألا تكون له غاية أو فكرة سوى الحرب" [١]، كما كان مكيافيلي مؤمناً بتلك الأفكار التقليدية للنموذج الامبراطوري المولع بالغزو والتوسع، إلا أنّ تلك الأفكار التوسعية تقلّصت تدريجياً في الفكر الغربي مع ظهور وانتشار نموذج الدولة القومية في أوروبا.

ثانياً: أزمة العصر ودورها في تجديد المنهج

رغم اختلاف ثقافة وحضارة المجتمعين المغاربي والإيطالي، فقد ساد كليهما الفكر الأفلاطوني المثالي، والذي يخلط كثيراً بين الفكر والواقع، وبين العقل والفضيلة، وبين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فكان من اللافت أن يتشابه النموذجان في الأساس وفي نقطة البداية، حيث وعى كلاهما أهمية تغيير نمط قراءة الظاهرة السياسية، وذلك بالفصل بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون. فبدأ كلّ منهما مشروعه الفكري بالرفض الإجمالي لمقدمات الفكر المثالي، ثم الاجتهاد في تحديد ميدانٍ جديد يمكن من خلاله دراسة الشئون البشرية بطريقةٍ عقلانية واضحة، ولئن كان الاتجاه المثالي مفيداً في توجيه الحكام والساسة، إلا أنه لا يصلح كمنهجٍ لتحليل الواقع السياسي، والخلط بين الأمرين غالباً ما يؤدي إلى كثير من النتائج السلبية.

ولهذا يؤكّد ابن خلدون خلل تلك النظرة المثالية، وخطورة الغفلة عما هو كائن بالانغماس فيما ينبغي أن يكون، فيقول: "قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروريّ ... وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء: ما يجب أن يكون عليه كلّ واحدٍ من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه، حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بـ (المدينة الفاضلة)، والقوانين المراعاة في ذلك بـ (السياسة المدنية)، وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة –فإنّ هذه غير تلك–، وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة –أو بعيدة الوقوع–، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير" [٢].

ويُعرب مكيافيلي عن الموقف ذاته بشكلٍ أوضح –وإن كان بصورةٍ مختلفة–، فيقول: "تخيل الكثيرون جمهورياتٍ لم ترها عين إنسان أو تخطر على ذهن آخرين غيرهم، وليس لها وجودٌ في الحياة التي نحياها. وشتان بين حياتنا كما نحياها وبين ما ينبغي أن تكون، ولا يجب علينا أن نترك ما نقوم به من أفعال، في سبيل تحقق ما ينبغي تحقيقه على أتمّ وجه، فهذا سعيٌ للفناء وليس للبقاء في أفضل حال" [٣]، فسعى إلى تفسير الأحداث بشكلٍ واقعي ومنطقي، ليتمكن من تحليل الظاهرة السياسية واستنباط القواعد التي تحكمها،

---

[١] مكيافيللي، أكرم مؤمن (ترجمة)، **الأمير** (القاهرة: مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٧٧.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٧٧–٣٧٨.

[٣] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٨٠.

وهي القواعد التي قدّر لها من ذلك الحين فصاعداً أن تسيطر على الواقع السياسي، فتمكّن مكيافيلي من خلق المعنى الذي ارتبط بالدولة في الاستعمال السياسي الحديث [١].

وبهذا نحّى ابن خلدون ومكيافيلي الافتراضات والمثاليات التي طالما اعتمدها الفلاسفة والمفكرون، ولجأ كلاهما إلى تأسيس منهجٍ علمي تجريبيّ جديد لتحليل الظاهرة السياسية على أساس المشاهدة، كما كانت الحاجة إلى التاريخ كخزانة للممارسات البشرية بشكلٍ عام، أو بشروط جديدة ينبه إليها ابن خلدون لقبول الواقعة التاريخية والاستدلال بها. ولهذا كانت القطيعة المبدئية لكليهما مع الفكر الطوباوي ضرورةً فكرية [٢]، ودون الإصرار على ذلك لم يكن ممكناً لأيّ منهما اكتشاف ميدانٍ معرفيّ جديد.

ثم كانت الخطوة الضرورية التالية هي استعمال المنطق الأرسطي في دراسة وتحليل الحياة السياسية، وكان الجديد والمتميز في الطرحين أنّ كلا منهما قد تخطّى الازدواجية المتمثلة في الطرح المثالي والوصف الواقعي، لإبداع منهج عقليّ جديد لدراسة الشئون السياسية باعتبارها نتيجةً للإرادة –لا العقل الخاضع للإرادة–، فليس العقل –بحسب هذه الرؤية– هو محرك التاريخ الذي يمده بالقوة والحركة، وإنما تنبع سلوكيات الساسة من إرداتهم، ليقوم العقل بتبرير وتفسير ودعم تلك الإرادة، ورغم ارتباط السياسة بالإرادة –وليس العقل–، إلا أنه يمكن إخضاع الحياة السياسية للدراسة العقلية عبر المنطق الأرسطي [٣].

وبهذه المنهجية العلمية رفض ابن خلدون رأي الفلاسفة الذين ذهبوا إلى ضرورة الدين للسياسة، وقرّر –بمقتضى النظر العقلي– خطأ ذلك الرأي، مدللاً على ذلك بالمشاهدة والمعاينة، فهناك كثيرٌ من الأمم لا شأن للدين بتدبير أمورهم، مما يحول دون اعتبار الدين –رغم أهميته– ضرورةً للسياسة، كما أكثر ابن خلدون في كتابه من الاستشهاد بالواقع واستقراء التاريخ كأدواتٍ لتطبيق منهجه العقلي [٤]، وبنفس المنهجية يتناول مكيافيلي الظواهر السياسية، فيستقرئ الوقائع ويحصر الاحتمالات ليرجّح وينتقد [٥].

---

[١] سباين، الكتاب الثالث، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨–٤٩.

[٢] تنشأ المثالية السياسية غالباً في مجتمعات يتعذّر فيها الانسجام السياسي، ويفتقر العمل السياسي إلى تبريرٍ عقلي أو أساس فلسفي، فيتضافر اضطراب المجتمع مع التوق إلى الدولة الكاملة ويدفعان إلى البحث عن أفضل أشكال ونماذج الحكم والسياسة:
ناصيف نصار، **مرجع سابق**، ص ٤٥.

[٣] عبد الله العروي، ابن خلدون و ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٤–٤٧.

[٤] ظهر رسوخ المنهج العلمي في تمييز معايير قبول أخبار التاريخ عن الأدلة الشرعية، فاشترط قبل الرواية والسند في خبر التاريخ أن يوافق العقل والمنطق "وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"، وبيّن أنّ الاكتفاء بالسند لصحة الأدلة الشرعية "لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨–٤٩.

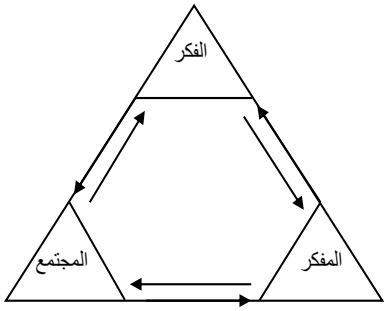
[٥] ومن أظهر الأمثلة على منهجيته العلمية ومنطقه الأرسطي قوله: "والآن لنبدأ بناحية العقل والمنطق، فقد يُقال –تأييداً لوجهة نظر الرومان– ... ويقول مؤيدو وجهة النظر الاسبارطية والبندقية ... وإذا ما درسنا جميع المسائل، وقررنا الفروق الضرورية، توصلنا في النهاية إلى هذه النتيجة، وهي إما أن يكون تفكيرك محصوراً في جمهورية تتطلع إلى إقامة امبراطورية – تماماً كما فعلت رومة –، أو يكون تفكيرك متجهاً إلى جمهورية تقنع بوضعها الراهن ولا تحاول تجاوزه، وفي الحالة الأولى: عليك أن تفعل كل ما فعلته رومة، أما في الحالة الثانية: فمن السهل أن تقلد البندقية واسبارطة":
نيقولو مكيافلي، خيري حماد (ترجمة)، **مطارحات مكيافيلي** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢)، ص ص ٢٢٩–٢٣١.

ثالثاً: مسئولية المفكر تجاه قضايا واقعه ومشكلات مجتمعه

يرتبط حجم المسئولية –بشكلٍ عام– بالقدرة والإمكانيات، ومن ثمّ يُطالَب الرواد وذوو الرأي بما لا يطالَب به غيرهم، لهذا كان من الطبيعي دراسة مسئولية وسلوك المفكر تجاه قضايا واقعه –ولا سيما خلال الأزمات المجتمعية–. ويرى بعض الباحثين أنّ مسئولية المفكر في زمانه "هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبيّ، ونقل الرسالة إلى الجماهير، ومواصلة النداء –نداء الوعي والإنقاذ– في آذان الجماهير الصمّاء التي أصيبت بالوقر، وبيان الاتجاه والسبب، وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف، وإضرام نيران جديدة في مجتمعه الراكد" [١]. وهذه أمورٌ لا يملكها إلا الرواد الذين تنتظر منهم مجتمعاتهم دوراً تحررياً –لا تنويريا فقط–، فالمفكرون هم أمل أممهم في غدٍ أفضل، وهذا الأمل لا يتحقق بتضلّعهم من العلوم والمعارف والأفكار فحسب، وإنما بتلك الحرارة التي تلامس القلوب لتحوّل الأفكار والإبداعات الجديدة إلى واقع، والرضا بالتقدم لأداء ثمن التغيير الحقيقي في المجتمع، ولهذا لا يمكن النظر إلى أطروحات المفكرين بعيداً عن أحوال مجتمعاتهم، فالكلمات والأفكار إنما تتفاعل وتتشابك –بشكلٍ أو بآخر– مع السياق المجتمعي الذي اكتنف وجودها ورافق بلورة الوعي السياسي للمفكر [٢] –كما يبين الشكل رقم (٤)–.

شكل رقم (٤)

منظومة التفاعل الفكري



المصدر: شكل من عمل الباحث

وقد عاصر كلا النموذجين أزمةً مجتمعية طاحنة، وعانى واقعهما من التفتت السياسي، ورأيا كيف تحكّمت القوة في الظاهرة السياسية، حيث عاصر ابن خلدون تحّكم القوة العسكرية في دول المغرب، وعايش –بل وأسهم في– تلاعب القبائل العربية باستقرار أحوال المغرب، وكذلك عاصر مكيافيلي صراع المدن الإيطالية، ورأى تلاعب المرتزقة بمصير الدول، ولهذا وذاك احتلّ مفهوم القوة مساحةً واسعة في تحليلهما للظاهرة السياسية، فلو كان لدى السلطة من القوة ما يكفي لما استمرت تلك الاضطرابات [٣]، فلا تعدو السياسة في جوهرها أن تكون عملية إكراهٍ وقهر، ولا يكون ذلك إلا باحتكار القوة. ولهذا يقول ابن خلدون: "لأنّ النوع الإنساني لا يتمّ وجوده وبقاؤه إلا بالتعاون بين أبنائه على مصالحهم ... ثم إنّ هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه ... فلا بدّ من حاملٍ يُكرِه أبناء النوع على مصالحهم لتتمّ الحكمة الإلهية في بقاء النوع" [٤]، وبطريق مختلفة يصل مكيافيلي إلى نفس النتيجة: "وأهمّ دعائم كلّ الإمارات –سواء كانت جديدةً أم قديمةً أم مختلطة– هي وجود القوانين الجيدة والأسلحة الجيدة. ولا توجد قوانين جيدة

---

[١] علي شريعتي، د. إبراهيم الدسوقي شتا (ترجمة)، **مسئولية المثقف** (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)، ص ١٢٦.

[٢] الطيب بوعزة، **مفارقات ميكيافيللي: نحو قراءة جديدة** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د. ت.)، ص ص ٢–٣.

[٣] د. محمد فاروق النبهان، **مرجع سابق**، ص ص ٩–١٠.

[٤] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٤٨٩.

دون وجود أسلحة جيدة، فحيثما توجد القوانين الجيدة توجد الأسلحة الجيدة أيضاً" [١]، ولهذا فـ "إن على كلّ مَن يرغب في تنظيم الدولة أن يكون صاحب السلطة المطلقة" [٢].

وبهذا يكتشف المفكران أنّ السلطة هي امتلاك القوة اللازمة لإكراه المجتمع على الانصياع لأوامر الحاكم، وإلا فهي إيهام المجتمع بتلك القوة لتحقيق نفس النتيجة، ولا شكّ أنّ هذه اللغة غريبةٌ تماماً عن اللغة المتداولة في تلك الأزمنة، والتي اقتصر حكماؤها على النصائح السياسية التي أطلِق عليها "الآداب السلطانية" أو "مرايا الأمراء"، ولهذا كان المفكران على وعيٍ كامل بجدّة ما يقدمانه، فحرصا على لفت النظر إلى أنهما يقدمان مادةً جديدة –تخالف اجتهادات غيرهما [٣]– لتفسيرٍ عقلانيّ ومنطقي للظواهر.

ويرى بعض الباحثين أنّ ابن خلدون قد فصل بين الناحيتين الفكرية والحركية، وآثر –حرصاً على سلامة فلسفته السياسية– ألا يتدخل في تطورات الأحداث، ولهذا لجأ عند النصح أو النقد السياسي إلى الإحالة على لسان آخر، وهو تقليدٌ استقرّ عليه تاريخ المسلمين، وهو أنّ السياسة حينما يتعرض لها المفكر فإنه لا يتناولها ضمن محاولةٍ لتغيير الأوضاع القائمة، وإنما كثقافةٍ لا تتعرض إطلاقاً للأوضاع القائمة حكماً عليها أو بياناً للطريق إلى تغييرها، كما وإن موضوع دراسته يرتبط بالظاهرة الاجتماعية ككلّ، ولهذا لم يكن مضطراً إلى تفاصيل السلطة، حيث اكتفى بالنظر إليها كإحدى الخصائص المرتبطة بالعمران البشري [٤]. بينما يرى آخرون أنّ ابن خلدون تأثر بواقع أمته، وهاله الفارق الضخم بين أحوالها الأولى وما آل إليه أمرها من التردّي الحضاري، إضافةً إلى ما لمسه هو بنفسه من الآفات السياسية والاجتماعية خلال تجربته الطويلة، ولهذا لم يلجأ إلى الهرب من الواقع، وإنما اندفع إلى مواجهةٍ تناسبه، عبر مراقبة الأحداث وتأمل المواقف ودراسة التاريخ القري، وذلك لاكتساب المعاني والعبر الضرورية لفهم ومعالجة ذلك الواقع. ولعلّ هذا الموقف يمثل مستوى إصلاحياً مقبولاً في تغيير الواقع، بعيداً عن شذرات الانتقاد أو التوجهات اليوتوبية [٥]، فكان سلوكه تطبيقاً أميناً لرؤيته الواقعية، وإدراكاً منه للفارق الكبير بين الممكن والمحال[٦].

---

[١] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٦٦.

[٢] نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٢٥٣.

[٣] "وكذلك حوّم القاضي ـَر الطرطوشي في كتاب "سراج الملوك" وبوّبه على أبوابٍ تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة ... ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً": عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٥٢.

[٤] د. حامد ربيع، فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، في: **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢)، ص ص ٢٧١–٢٧٣.

[٥] أبو بكر عواطي، "الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية"، **مجلة العلوم الانسانية**، العدد ١٦، ديسمبر ٢٠٠١، ص ٤٩، وفائز عمر محمد جامع، "خصائص السلطة السياسية لدى مكيافيللي وابن خلدون: أخلاق السلطة وسلطة الأخلاق"، **مجلة التنوير**، العدد السادس، أبريل ٢٠٠٩، ص ١٢٤، ويعيش وسيلة حرم خزار خزار، "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، **مجلة التجديد** (ماليزيا)، المجلد ١٧، العدد ٣٣، ٢٠١٣، ص ص ٢٦٣–٢٦٥، وأحمد نبيل صادق، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٥–١٥٨.

[٦] وهو ما قرره ابن خلدون في المقدمة بشكل صريح قائلاً: "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٨٨.

وعلى الجانب الآخر كان مكيافيلي نموذجاً واضحاً لمسئولية المفكر تجاه مجتمعه، فقد هاله تشرذم مجتمعه، فسيطرت على عقله فكرة الوحدة كضرورةٍ لاستعادة أمجاد روما، وبدون النظر إلى هذا السياق التاريخي لا يمكن فهم أفكاره بشكل صحيح. فمن رأى الجيوش المحتلة تجول في بلاده تارةً بعد أخرى، يستهين بكلّ شيء لتستعيد بلاده كرامتها، ولهذا رأى أنّ التعارض بين ما نسميه فضيلة أو رذيلة ربما كان تعارضاً زائفاً عند الربط بين الممارسة والنتائج، فقد يضطرّ الإنسان في سبيله إلى الفضيلة لارتكاب بعض الرذائل، وحينما تحتاج الدولة إلى قرار، فلا اعتبار لأية قيمةٍ سوى حماية البلاد والحفاظ على حريتها. ولهذا كان مكيافيلي ابناً باراً لعصر النهضة، وكانت أفكاره تعبيراً صادقاً عن تفاعله مع أزمة عصره، فلم يكن ممكناً أن يغفل نموذج الملكية المطلقة الذي حقق لبلاده الوحدة والقوة، فما من رجل في عصره رأى الاتجاه الذي يسير فيه التطور السياسي في أوروبا، وما من رجل كان أكثر منه تفهماً لدور القوة في السياسة، وما من رجل كان أعظم منه إدراكاً لأهمية الوحدة الوطنية التي لا تتحقق تلك القوة إلا بها [١].

وكما كانت تغيرات عصر النهضة ضخمة، فقد كان تفاعل مكيافيلي معها على مستوى ضخامتها، وبينما كانت مسيرة الفكر الغربي مزيجاً من التواصل والتوالد، فقد كانت أطروحة مكيافيلي قطيعةً حاسمة مع تلك الفلسفات التاريخية، إذ رأى بواقعيته الجديدة أنّ ما هو قائم بالفعل في الواقع الاجتماعي إنما هو الدولة –التي تعطي للمجتمع دلالة وجوده وتقرر شئونه–، وبهذا تحلّ السياسة كـ "فعاليات" أو "ممارسات" محلّ السياسة كخاصيةٍ للإنسان أو كنظامٍ مفروض على الدنيا. ومع تقرير أصالة الدولة واستقلالية السياسة، فهناك قواعد تسيّر الحكم وتدير السياسة، فالوحدة السياسية –كشرطٍ للحياة الاجتماعية– تقوم على عاتق مؤسسٍ يشرّع بشكل نهائيّ ما هو صحيح وما هو باطل في المجتمع –مهما تكن وسائله في ذلك–، مع ملاحظة الاختلاف الكبير بين ذلك المؤسس وبين الطاغية، إذ تبنّى مكيافيلي كراهية الرومان للطغيان الذي لا يستهدف مصالح الدولة. ولهذا فحينما يخاطب مكيافيلي آل ميديتشي فإنه يتمثل ذلك الأمير القوي القادر على توحيد إيطاليا وتحريرها من البرابرة، ليكون مكيافيلي بذلك هو أول من يقطع العلاقة مع التقاليد السياسية القديمة، مبتدئاً دورة الفكر السياسي الحديث، معرضاً عن السؤال التقليدي: كيف ينبغي أن نحيا؟، للتركيز على: كيف يمكننا أن نحيا الآن؟، نازعاً بذلك عن الدولة غائيتها في مقابل ترسيخ واقعيتها، لا لمجرد الرفض لنماذج أفلاطون وأرسطو، بقدر ما كان نتيجةً لانطلاقه من واقعٍ سياسي مأزوم ومتهالك يفتقر إلى الشروط اللازمة لتلك النماذج. ولئن لم يكن مكيافيلي أول من يعبر عن تلك الأفكار، إلا أنه كان الفيلسوف الوحيد الذي أعطى لهذه الأفكار هذا الوزن وبتلك الكيفية الجديدة، فتجرأ مكيافيلي –لشعوره بمسئوليته المجتمعية– على النطق بتلك الأفكار الشريرة وتدوينها ضمن كتابٍ وضع عليه اسمه [٢].

---

[١] سباين، الكتاب الثالث، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩–٣٠، ٤٧، والصديق عبد الله أبو رويلة، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٨–١٣٠.

[٢] فرانسوا شاتيليه، د. خليل أحمد خليل (ترجمة)، **تاريخ الأفكار السياسية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤)، ص ص ٥٣–٥٤، وحازم صاغية، **مرجع سابق**، ص ٤٠٩.

Leo Strauss, **Thoughts on Machiavelli** (Chicago: University of Chicago Press, 1978), P. 10.

المبحث الثاني: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية

الأمم العظيمة ليست سوى صناعة متميزة لعددٍ محدود من الموهوبين والعباقرة، فثراء الأمم إنما يتحقق بسموّ سلوكياتها، والذي يستلزم ثراء أفكارها، فرواد الأمم فيمن حولهم كالشعاع المتألق في عتمة الظلماء، ورغم الأثر الواضح للمفكرين على أممهم، يبقى أولئك الرواد نبتةً في أرض مجتمعاتهم، تشكّلوا بواقعها وأفكارها، ثم وضعوا بإبداعاتهم المتميزة بصمتهم في سجل الفكر والواقع الإنساني تأثراً وتأثيراً. فالإنسان كائنٌ حيٌّ، يتفاعل بصورٍ شتّى مع الوسط الذي يعيش داخله، وإذا كان النموّ الجسمي للإنسان يحدث دون حاجةٍ إلى الاجتماع أو الاختلاط بالآخرين، فإنّ النموّ الاجتماعي والفكري يستلزم –كما يقرّر علماء الاجتماع– اتصاله بغيره من بني جنسه. فنشأة الطفل بين أفراد أسرته تُكسبه عدداً من السمات الاجتماعية التي يتلقاها عبر التربية أو التلقين أو التقليد، كما تترسّخ بداخله –خلال تلك المرحلة– معالم النموذج الفكري لمجتمعه، فإذا اشتدّ ساعده اكتسب من محيط الجماعات التي يعيش بينها عدداً من الصفات التي تُكمِل نموه الاجتماعي، سواء كان ذلك من خلال المدرسة التي يتعلم فيها، أم الحقل الذي يعمل فيه، أم أقرانه من أقاربه أو من الحيّ الذي نشأ فيه، أم أهل المهنة التي يكتسب من خلالها قوته، ولهذا كان للجماعة التي ينشأ الفرد في كنفها أثرٌ كبير في تغذيته اجتماعياً، وفي تنشئته ككائنٍ اجتماعي من جانب، وكعضوٍ في الهيئة الاجتماعية من جانب آخر [١].

وإذا كان للبيئة الاجتماعية هذا التأثير الواسع فمن الأهمية بمكان أن تستعرض الدراسة أهمّ العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية التي أسهمت في تشكيل أفكار وفلسفة ابن خلدون ومكيافيلي، فإذا كان لأزمة العصر وللأوضاع السياسية دورٌ في تحديد مسار الفلسفة ووضع أسسها الفكرية، فإنّ للعوامل الذاتية وللبيئة الاجتماعية دورٌ كذلك في تحديد كيفية بناء الرؤية وتحديد أنماط العلاقات بين أجزائها، ولعلّ هذا الأمر قد يسهم بصورةٍ ما في تفسير خلفيات التشابه بين أفكار النموذجين في بعض الجوانب الفكرية والعملية –رغم اختلاف الخلفيات الثقافية والدينية–، حيث اتسم النموذجان بالتقدير الواضح للذات، وبالطموح السياسي والسعي الدؤوب لتحقيق الأهداف، والقدرة على طرح الأفكار الجديدة والمبتكرة، مما يمثل آثاراً طبيعية للتنشئة المتقاربة التي حظي بها كل منهما في محضنه الاجتماعي.

وعلى هذا الأساس يستعرض المبحث أهمّ العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية في حياة نموذجي الدراسة، وتأثير هذه الجوانب في تشكيل شخصية المفكر من جانب، وصياغة أفكاره وبلورة رؤيته وفلسفته من جانب آخر، وهذا ما تتناوله المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية عند ابن خلدون.

المطلب الثاني: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية عند مكيافيلي.

المطلب الثالث: أثر العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية في الرؤية الفكرية.

---

[١] حسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ص ١٧–١٨.

المطلب الأول: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية عند ابن خلدون

يعتبر ابن خلدون واحداً من الرواد المبكرين في علم الاجتماع عموماً، وعلم اجتماع المعرفة على وجه الخصوص، فقد انتبه إلى وجود علاقة بين الإنسان وبين بيئته الجغرافية والطبيعية من جانب، وبينه وبين بيئته الاجتماعية وعادات مجتمعه وثقافته من جانبٍ آخر، وقرر أنّ "الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي أَلِفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكةً وعادةً تنزّل منزلة الطبيعة والجبلة، واعتبرْ ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً" [١]، مما يستلزم دراسة العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية التي تركت أثراً على فلسفته، حيث يدرس هذا المطلب المرحلة الأولى من حياة ابن خلدون ونشأته في تونس –المغرب الأدنى، أو أفريقية–، كما يتناول مرحلة تنقله بين بلاد المغرب، ثمّ يختتم بالمرحلة الأخيرة وإقامته الطويلة في مصر، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: مرحلة النشأة الأولى في تونس

هو أبو زيد وليّ الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خَلدون الحضرميّ، والذي اشتهر بين الباحثين اختصاراً باسم "ابن خَلدون"، إلا أن اسمه كان عبد الرحمن، وكنيته أبو زيد، ولقبه وليّ الدين –خُلِع عليه بعدما تولى القضاء بمصر–، وأما تلقيبه بابن خَلدون [٢] فيعود لأحد أجداده –خالد بن عثمان– الذي شارك في فتح الأندلس مع جند اليمانية، وقد اكتفى بتعريف نفسه في المقدمة بأنه: "عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرميّ"، إلا أنّ معاصريه ومحبّيه أضافوا إلى ذلك سلسلةً طويلة من الكُنى والألقاب والنعوت التي ارتبط غالبها بمنصب قاضي قضاة المالكية الذي حظي به خلال إقامته بمصر.

ويفتخر ابن خلدون بنسبه العربيّ الأصيل، والذي يعود إلى الصحابي الجليل وائل بن حُجْر ﷺ من منطقة حضرموت التاريخية باليمن [٣]، والذي دعا له النبيّ ﷺ بالبركة يوم قدم عليه عام الوفود معلناً

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٥٦.

[٢] جرت عادة أهل المغرب والأندلس على تفخيم وتعظيم أسماء الأعلام والأكابر، وذلك بإضافة واو ونون إلى آخر الاسم، فيتحول اسم "خالد" إلى "خلدون"، وهناك أسماء عديدة تأثرت بهذه الصيغة مثل زيدون وحفصون وعبدون وحمدون و...إلخ:

د. حسين عاصي، **مرجع سابق**، ص ص ٧–٨.

[٣] عدّد ابن خلدون بينه وبين خلدون عشرةً من الأجداد، فتشكّك لاحتمال سقوط بعض الأجداد لطول الفترة بين فتح الأندلس سنة ٩٢ هـ وبين مولده سنة ٧٣٢ هـ، ليبني بعض المعاصرين –ولا سيما د. طه حسين– على "التشكك" الخلدوني في العدد "تشكيكاً" –لا يقيم دليلاً واضحاً عليه– في صحة نسبه العربي، وذلك رغم جزم الباحثين بصحته لأسباب عديدة، من أهمها ما رواه ابن حزم عن صحة انتماء آل خلدون إلى العرب، لا سيما مع مع دقة ابن حزم في تحرّي الأنساب العربية، كما وأن أحداً من خصوم ابن خلدون وحاسديه –على كثرتهم– لم يطعن في نسبه العربي، ولو حام الشك حول ذلك الأمر لما ترددوا في ذلك، خاصةً وقد كان من بينهم عدد من المتمكنين من معرفة الأنساب – كابن حجر العسقلاني –، كما وإنهم لم يألوا جهداً في ذمّه وتجريحه في كافة جوانب حياته العلمية والعملية بل والشخصية، حتى لقد سجلوا في مؤلفاتهم انتقادهم للزي الذي كان يرتديه وعابوا عليه كذلك سكناه على النيل:

د. طه حسين، محمد عبد الله عنان (ترجمة)، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد** (القاهرة: مطبعة الاعتماد ١٣٤٣هـ – ١٩٢٥م)، ص ١٠، و د. علي عبد الواحد وافي، **عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** (القاهرة: متبة مصر، د. ت.)، ص ص ١٩–٢٠.

إسلامه [١]، ويذكر أنّ بني خلدون استقرّوا بادئ أمرهم بمدينة "قرْمونة" Carmona بالأندلس، ثم نزحوا منها بعد ذلك إلى مدينة "إشبيلية" التي استقروا بها على مدى عدة قرون، ولم يسطع نجمهم بها إلا منذ أواخر القرن الثالث الهجري، حيث شارك بعض أجداده في إحدى الثورات الداخلية التي دفعتهم إلى الشأن العام، فلما انهارت الخلافة الأموية وعصف الضعف بتلك الحواضر في عصر الطوائف اضطر آل خلدون إلى الجلاء من الأندلس، فبدأت رحلة آل خلدون بهجرة جده الحسن إلى "سبتة" أولاً، ثم أرخى زمام مطيته متوجهاً إلى مدينة "عنابة"، وذلك لصلةٍ كانت بين بعض أسلافه وبين صاحبها الأمير زكريا، فلقيه ذلك الأمير بكل حفاوةٍ، وأدخله في سلك رجال دولته، ثمّ جرى ابنه محمد –الجدّ الأعلى لابن خلدون– على سننه في خدمة الدولة، وأدرك ما نال والده من وجاهة وإقبال، ثم انتهى أمر ابنه محمد –الجدّ الأدنى لابن خلدون– إلى تونس [٢] في أواسط القرن السابع الهجري [٣].

وفي تونس ولد عبد الرحمن بن خلدون في غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (٢٧ مايو ١٣٣٢ م)، لأسرةٍ تتقلب بين الرياسة العلمية والمناصب السلطانية، فقد تولّى جده الثاني الوزارة والقيادة، ومات في إحدى الثورات، كما تولّى جده الأقرب الوزارة عدة مرات، وكثيراً ما ناب عن السلطان خلال غيابه عن عاصمة الملك. ورغم هذه السلسلة السياسية المتصلة إلا أنّ والده آثر الحياة العلمية بعد مدةٍ يسيرة من العمل السياسي، ونزع "عن طريقة السيف والخدمة، إلى طريقة العلم والرباط" [٤]، فانصرف الوالد بكليته إلى العلوم الشرعية واللغوية، فقرأ وتفقه وكان مقدّماً في صناعة العربية، وله بصر بالشعر وفنونه، حتى كان الشعراء والأدباء يتحاكمون إليه ويرضون بحكمه.

وفي كنف هذه الأسرة الكريمة نشأ ابن خلدون يسمع منذ صغره مآثر وإنجازات أجداده، كما يحضر مجالس والده العلمية والأدبية، ويعي أحاديث ضيوفه وزواره من العلماء والأدباء والمفكرين، فبدأ مرحلة التعليم –كما كان عليه حال أقرانه في تلك المرحلة– بقراءة القرآن الكريم، وتعلم العربية على يد والده وبعض أئمة اللغة، كما درس علوم الفقه والحديث والعقيدة وغيرها على عددٍ كبير من العلماء، فقد كانت تونس حينئذٍ مركز العلماء والأدباء في بلاد المغرب، ومنزل رهط من علماء الأندلس الذين نزحوا إليها بعدما شتتتهم الحوادث، فكان من هؤلاء أساتذة ابن خلدون ومعلموه، فقرأ عليهم القرآن بالقراءات السبع وجوّده،

---

(١) د. عبد الحليم عويس، **مرجع سابق**، ص ص ٤٣–٤٤.

(٢) كان زكريا الحفصي –مؤسس الدولة الحفصية بتونس عام ٦٢٥ هـ– والياً على إشبيلية قبل ولايته على أفريقية –تونس– واستقلاله بها، مما وطّد علاقته ببني خلدون تاريخياً، كما كانت تلك العلاقة القديمة سبباً في الإبقاء على مكانتهم وتميزهم في ذلك المجتمع:
د. محمد فاروق النبهان، **مرجع سابق**، ص ٢١.

(٣) السيد محمد الخضر، **حياة ابن خلدون ومُثل من فلسفته الاجتماعية** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٤٣٤ هـ)، ص ص ٥–٦، وابن خلدون: البحر المتوسط في القرن الرابع عشر ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٢٨–٣٣٧، وانظر كذلك:
Syed Farid Alatas, "A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the South Syed Farid Alatas", **Current Sociology**, May 2006, Vol 54(3), Pp 399–400.

(٤) عبد الرحمن بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً** (بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩ م)، ص ١٦.

ودرس عليهم كتب العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه –على المذهب المالكي السائد ببلاد المغرب– وأصول وتوحيد [١]. وحينما كان في الخامسة عشر من عمره استولى سلطان المغرب المريني على تونس، وأحضر إليها معه جماعةً من علماء المغرب، فتمكّن ابن خلدون من الاتصال بهم والتعلّم منهم، ومن هؤلاء الشيخ عبد المهيمن إمام المحدثين والنحاة في المغرب، والذي لازمه ابن خلدون حتى أخذ منه الإجازة في غالب كتب الحديث والسيرة، والشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبِليّ، والذي قرأ ابن خلدون عليه كتب المنطق والفلسفة وتأثر به تأثراً كبيراً [٢].

وحينما بلغ ابن خلدون السابعة عشر من عمره تعرض لنكبةٍ شديدة، فقد نزل بتونس عام ٧٤٩هـ بلاء الطاعون –الذي وصفه ابن خلدون بـ "الجارف" لبيان عِظم آثاره– [٣]، ومات من جرائه أعدادٌ كبيرة من الناس، وكان من بين الضحايا والدا ابن خلدون ومعظم مشايخه وأساتذته. ورغم تجاوزه لتلك الأزمة بالمبالغة في طلب العلم، إلا أن هذا الحادث أوجد في نفسه وحشةً وألماً شديداً لم ينقطعا، ولا سيما مع قيام الثورة على ذلك السلطان المريني وانحسار حكمه عن تونس سنة ٧٥٠هـ، مما أدى إلى عودة العلماء والأدباء الذين وفدوا مع المرينيين من المغرب، فزاد شعور ابن خلدون بالوحشة، وتاقت نفسه إلى اللحاق بأشياخه في المغرب، فانتهز فرصة العمل مع الوزير ابن تافراكين –حاكم تونس حينئذٍ– ليتمكّن من السفر إلى المغرب إذا سنحت له الفرصة [٤]. وقد تحقق له ذلك حينما خرج ذلك الوزير بالجيش لمواجهة أحد المطالبين بعرش تونس، ومع انهزام الوزير في تلك المعركة لم يعد ابن خلدون إلى بلده مرةً أخرى، وإنما مضى نحو المغرب ليلحق بأشياخه ويواصل مسيرته العلمية [٥].

---

[١] يتشكّك د. طه حسين –كعادته في التربّص بابن خلدون– ويرتاب في دراسة ابن خلدون لتلك الكتب، والتي يدّعي أنه إنما ذكرها بقصد التفاخر، كما يتهمه في أمانته العلمية، بينما يجزم المفكوين والباحثون بأمانة ابن خلدون العلمية، وبأن "جميع الكتب التي ذكرها في هذه الفقرة قد أتيح له دراستها دراسة عميقة"، كما يخطّئ عديدٌ منهم د. طه حسين فيما ادعى نسبته إلى ابن خلدون باستحالة الحصول على بعض تلك الكتب:

د. طه حسين، **مرجع سابق**، ص ص ١١–١٢، و د. علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٣٦، وأبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٥٦١–٥٨٩.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، التعريف ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣–١٠، ١٧–٢٢، وحسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ص ٤٠–٤٢، وأبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٤٢–٤٩، و د. علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠–٢٨.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٢–٤٣.

[٤] يقول ابن خلدون: "خرجت معهم أول سنة ثلاث وخمسين، وقد كنت منطوياً على مفارقتهم لما أصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي وعطلتي عن طلب العلم، فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم بالمغرب ... فاعتزمتُ على اللحاق بهم، وصدّني عن ذلك أخي وكبيري محمد رحمه الله، فلما دعيت إلى هذه الوظيفة سارعتُ إلى الإجابة، لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب":

عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ص ٥٧–٥٨.

[٥] **المرجع السابق**، ص ص ٣–١٠، ١٧–٢٢، وأبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٧٢–٧٣، و د. عبد الغني مغربي، محمد الشريف بن دالي حسين (ترجمة)، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٨)، ص ١١.

ثانياً: مرحلة التنقل بين بلاد المغرب

انتقل ابن خلدون بعدما ترك تونس إلى بِسْكَرة Biskra –من بلاد الجزائر الآن–، حيث قضى شتاء ذلك العام طلباً للراحة قبل بدء مسيرته إلى المغرب، ورغم أنه لم يتحدث عن أهله وولده في كتاب التعريف إلا حينما يقصّ نبأ رحلته لاحقاً إلى الأندلس، إلا أنّ عدداً من المراجع يرجّح أنه تزوّج خلال هذه الفترة من فتاةٍ تنحدر من أسرة كريمة، ولم يمنعه هذا الحادث السعيد من إكمال طريقه مهاجراً نحو المغرب، حيث سعى إلى لقاء السلطان أبي عِنان في تِلِمسان –بالجزائر–، والذي أكرم وفادته وألحقه ببطانته.

ثم قدم ابن خلدون إلى فاس سنة ٧٥٥هـ، وأقام بها ثمانية أعوام وجد خلالها مجالا واسعاً لمواصلة دروسه والاستزادة من العلم، فاتصل بكثيرٍ من العلماء والأدباء، وأخذ عنهم واستفاد من علومهم ومعارفهم خلال تلك الفترة الطويلة، سواء من كان منهم من أهل فاس، أو ممن وفدوا إليها –لأسباب مختلفة– من الأندلس. وخلال هذه الفترة مارس إنشاء الرسائل ونظم الشعر وإلقاء الخطب، إلى جانب المشاركة في عديدٍ من مجالات العمل السياسي، وكانت بعض مغامراته –كما سيأتي لاحقاً– سبباً في سجنه لمدة سنتين، ثم أطلِق سراحه شريطة ألا يذهب إلى تلمسان، فاختار السفر إلى غرناطة بالأندلس في أوائل سنة ٧٦٤هـ، وذلك لسابق عهده بمعرفة سلطانها ووزيره خلال إقامتهما معه في فاس.

وفي الأندلس أقام ابن خلدون بغرناطة فترةً لقي فيها ترحيباً وإكراماً بالغاً، حتى إنّ سلطانها أوفده في بعض المهام الدبلوماسية بعد سنةٍ من وصوله، كما أقطعه على إثر نجاح مهمته إحدى القرى، فاستقدم عائلته وعرف معنى الاستقرار بعد فترةٍ من الاضطراب، غير أنّ ذلك لم يدم طويلا، فقد أحسّ ابن خلدون أنّ وزير السلطان يتخوف من تعاظم نفوذه، كما وأنّ صديقاً قديماً لابن خلدون قد تمكن من استعادة عرشه في منطقة "بجاية" Bejaia، فكتب إلى ابن خلدون يستدعيه لتولي منصب الحجابة الذي وعده به من قبل، فاستأذن ابن خلدون من سلطان غرناطة ومضى إلى وظيفته الجديدة.

وعند وصوله إلى بجاية منتصف عام ٧٦٦هـ احتفى سلطانها بقدومه، وولاه أرفع مناصب الدولة وهي الحجابة، ولم تكد تمر سنةٌ واحدة إلا وقُتِل ذلك السلطان في إحدى المعارك وانهار بذلك ملكه، فعزم ابن خلدون على تفادي الفتن، وقام بتسليم الحكم إلى السلطان الجديد، ومكّنه من دخول بجاية دون قتال، فأكرمه السلطان الجديد وحباه وأقرّه على عمله، مما أثار حفيظة حاسديه، الذين أكثروا من السعاية فيه وتحذير السلطان منه. فمال ابن خلدون إلى تفادي الفتن والدسائس مقرراً التخلّي طوعاً عن الوظيفة، فاستأذن السلطان في مغادرة بجاية، وتنقل بين عدة أماكن حتى استقر به المقام في بسكرة، فأقام بها نحواً من ستّ سنواتٍ تميزت حياته فيها بنوعٍ من التغيير، فلم يعد يستسلم لغواية الرتب والمناصب، حتى إنه رفض منصب الحجابة لسلطان تلمسان، ورغم ذلك فقد ظلّ يلعب دوراً سياسياً مهماً في بلاد المغرب، عبر استمالة القبائل واستئلافها لخدمة هذا السلطان أو ذاك.

ومع تنامي أنشطته تخوف صاحب بِسكرة من تلاعبه بالقبائل، فعمل على إبعاده إلى فاس، ليقضي سنتين مليئتين بالتقلبات والاضطرابات، مما حدا به إلى مغادرة الساحة السياسية بشكلٍ نهائي، مقرراً الرحيل

من جديدٍ إلى الأندلس، وفيها لقي من سلطان غرناطة ترحيباً في بادئ الأمر، غير أنّ حلفاء السلطان من حكام المغرب سألوه أن يعيد ابن خلدون إليهم، فقرر السلطان –بعد فترة تردد– إقصاءه إلى المغرب الأوسط، فلما وصلها تركه سلطانها فترة، حتى احتاجه في استئلاف بعض القبائل لحملها على خدمته، ولأنّ ابن خلدون كان قد قرر الخروج من الحياة السياسية بشكلٍ نهائي، فقد تظاهر بتلبية الطلب، وخرج من تلمسان بحجة الاتصال بتلك القبائل، ثم نزل ببعض معارفه ووسّطهم في إبلاغ اعتذاره إلى السلطان.

وفي هذه المرحلة أقام ابن خلدون في قلعة ابن سلامة لمدة أربعة أعوام (٧٧٦–٧٨٠ هـ)، كمرحلة يستهدف فيها العزلة والتأمل العميق وتقييم الجهود السابقة، وخلال تلك المرحلة صنّف ابن خلدون كتاب المقدمة وشطراً كبيراً من كتاب التاريخ [١]، إلا أنّ احتياجه إلى مراجعة بعض الكتب والمصادر –التي لا توجد إلا في المدن– ألجأه إلى قطع فترة العزلة. وتحاشياً للعودة إلى السياسة راسل ابن خلدون سلطان تونس يستأذنه في القدوم إليها، ليغادر قلعة ابن سلامة عائداً إلى تونس، ويستقبله سلطانها بحفاوةٍ شديدة –بسبب اهتمامه الشخصيّ بعلم التاريخ–، حيث تفرغ ابن خلدون للعلم والتدريس ومراجعة المصادر لإنجاز كتابه، فلما انتهى من تأليفه قدم نسخةً منه إلى السلطان سنة ٨٨٤هـ، مشفوعةً بقصيدة طويلة يثني فيها عليه، كما يبين فيها أهمية كتابه [٢].

ثالثاً: مرحلة الإقامة في مصر

أقام ابن خلدون في تونس أربع سنوات، ثم استثمر علاقته الطيبة بسلطان تونس، واستأذنه –وقد جاوز الخمسين من العمر آنذاك– في السفر لأداء فريضة الحج عام ٧٨٤هـ [٣]، منتهزاً فرصة وجود سفينة توشك أن تقلع إلى الاسكندرية في شعبان من ذلك العام، ومضت رحلة ابن خلدون كما تمنى، فأقام في الاسكندرية شهراً يتهيأ لأداء فريضة الحجّ، إلا أنّ الأمور لم تتيسّر له –لسببٍ أو لآخر– عامئذٍ، فانتقل إلى

---

[١] أطلق ابن خلدون على كتابه: "العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، ويتضمّن الكتاب –حسب تقسيم مصنفه نفسه– مقدمةً اشتُهرت وانتشرت كجزءٍ منفصل عن كتاب التاريخ، وثلاثة كتب، أولها في العمران، والثاني والثالث في أخبار العرب ثم البربر، وينتهي الكتاب بجزءٍ للتعريف بابن خلدون ورحلته– والذي طبع بشكلٍ مستقلّ كذلك–، وإلى جانب كتاب العبر صنّف ابن خلدون عدداً من الكتب الأخرى، وصل إلينا منها: كتاب "لباب المحصل في أصول الدين"، كمختصر في علم الكلام لكتاب الفخر الرازي، وتلخيص لعددٍ من كتب ابن رشد الحفيد، وكتاب في المنطق وآخر في الحساب، وشرح البردة شرحاً بليغاً، وكذلك أرجوزة تجمع أصول الفقه، ويُنسَب إليه كتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، إلا أنه لم يشر إليه في "التعريف":
مصلح عبد الحي السيد النجار، **السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون** (رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠٠)، ص ص ٢٢–٢٤.

[٢] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٧٤–٨٩، و د. محمد فاروق النبهان، **مرجع سابق**، ص ص ٥٠–٧٠، و د. علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨–٨٨.

[٣] أَلِف ابن خلدون حياة العلم والتصنيف خلال هذه الفترة، فلما استدعاه السلطن لمرافقته في إحدى حملاته لإعادة الأمن إلى بعض الثغور ضاق صدر ابن خلدون بذلك، ولكنه لم يستطع أن يعتذر تلك المرة، ثم عزم على مغادرة تونس إلى مكان بعيد، لا يجد فيه تلك المتاعب التي ملّتها نفسه في المغرب والأندلس، فكان الحج أملا في الذهاب إلى بلاد المشرق بحثاً عن الاستقرار:
د. محمد فاروق النبهان، **مرجع سابق**، ص ص ٧٢–٧٣.

القاهرة، ولما كانت شهرته قد سبقته إلى مصر فقد جلس للتدريس بالأزهر، ثم اتصل بالسلطان برقوق الذي كان قد ولي أمر مصر قبل مقدم ابن خلدون بأيام، فأكرم وفادته وغمره بعطفه، مما شجّع ابن خلدون على الاستقرار في مصر، ثم استأذن السلطان في التوسّط لدى سلطان تونس في إرسال عائلته إليه، فركبت عائلته البحر من تونس إلى الاسكندرية، إلا أنّ السفينة التي كانت تقلّهم غرقت في البحر بعائلته كلها، مما جدّد عليه الأحزان [١].

وخلال إقامته الطويلة بمصر هجر ابن خلدون دروب الحياة السياسية، وانصرف بكليته إلى الحياة العلمية والفقهية، وتولّى عدداً من المناصب العلمية والقضائية المتميزة، فإلى جانب التدريس بالأزهر تم تعيينه مدرساً بإحدى المدارس المالكية، كما عينه السلطان بوظيفة قاضي قضاة المالكية سنة ٧٨٦هـ، وذلك تقديراً لمكانته البارزة، فقام ابن خلدون في هذه الولاية بالحقّ لا تأخذه فيه لومة لائم، وكان لرسوخه العلمي وصرامة أحكامه وأقضيته أثرٌ في إعجاب الكثيرين به من جانب، وإثارة غيرة ومشاحنات حاسديه من جانب آخر. واستقرّ مقام ابن خلدون بالقاهرة حتى مماته، غير أنه خرج منها عدة مرات في سفراتٍ قصيرة، فقد سافر إلى القدس بين يدي زيارة سلطان مصر إلى الشام سنة ٧٨٢ هـ، كما سافر لأداء فريضة الحجّ في منتصف شهر رمضان سنة ٧٨٩ هـ، وألجأته ظروف عودته إلى الصعيد ليعود منها إلى القاهرة عبر النيل. وسافر كذلك عام ٨٠٣ هـ إلى الشام في زمرةٍ من العلماء صحبة سلطان مصر حينما تقدّم تيمورلنك –سلطان المغول– للاستيلاء على دمشق، ودوّن ابن خلدون بإسهابٍ قصة لقائه مع تيمورلنك –أو "تِمُر"، كما كان يسميه–، وذلك حينما وفد عليه لطلب الأمان لأهل دمشق [٢]، وبعد حياةٍ حافلة بالعطاء العلمي والفكري توفي عبد الرحمن بن خلدون بالقاهرة في الخامس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٥ مارس ١٤٠٦م) ودفن بها [٣].

---

[١] يعبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله: "ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد، وصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصفٌ من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع":

عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ٢٧٩.

[٢] حينما وصل الأمر إلى سلطان مصر بأن تيمورلنك رجع إلى الشام لغزوها، أزمع السلطان على الرحيل إلى الشام للدفاع عنه، وجمع لذلك جنوده واصطحب معه كثيراً من العلماء –ومنهم ابن خلدون–، وذلك في أوائل عام ٨٠٣ هـ، فلما وصلوا إلى الشام كان تيمورلنك قد رحل من بعلبك قاصداً دمشق، فتصاول الجندان خارج دمشق عدة مرات وكانت الحرب بينهما سجالا، إلا أنّ سلطان مصر علم أنّ بعض أمرائه يحاولون الهرب إلى مصر للثورة عليه فعاد مسرعاً إلى مصر، فأصبح أهل دمشق حيارى في أمرهم، واتجه غالب القضاة والفقهاء إلى طلب الأمان من تيمورلنك، فلما أتوه أحسن لقاءهم وأجابهم إلى ما أرادوا، فلما عادوا اختلفت الآراء وتشاجر الناس في المسجد الجامع، فخشي ابن خلدون غائلة الأمر وسعى إلى لقاء تيمورلنك لإيضاح الأمر له، وبعد دخول تيمورلنك إلى دمشق لم يطل مقام ابن خلدون بها، حيث استأذنه في العودة إلى مصر ليصل القاهرة في شعبان من نفس العام:

المرجع السابق، ص ص ٤٠٦–٤٢٤، وابن خلدون: البحر المتوسط في القرن الرابع عشر ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٤–١٨٧.

[٣] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٩٠–٩٣، وعبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٤–٢٨٧، وحسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ص ٥٠–٥٢، و د. علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ...، **مرجع سابق**، ص ص ٨٩–١٣٣.

المطلب الثاني: العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية عند مكيافيلي

يمثل مكيافيلي نموذجاً فذاً لرواد عصر النهضة الذي أعاد بناء النموذج المعرفي للفكر الغربي، وذلك عبر حزمةٍ متزامنة من التحولات التاريخية والنضالات الفكرية والإبداعات الفنية والأدبية، مما كان سبباً في تحرر الغرب من قيود العصور الوسطى التي كبّلت أوروبا نحو عشرة قرون، وأعاد الاعتبار من جديد إلى التراثين الإغريقي والروماني، لتتغير نظرة الغرب تجاه الكون والإنسان والعلم. ولعلّ تسليط الضوء على أهمّ الجوانب الشخصية والاجتماعية لمكيافيلي يجسّد نموذجاً لذلك التفاعل بين الدوائر المجتمعية والاجتماعية والشخصية، والذي يمثل أساس الرؤية الإبداعية للمفكر، والخلفيات المتنوعة لآرائه وفلسفته. ويستعرض هذا المطلب نشأة مكيافيلي والسمات العامة لشخصيته، ثم يفرد جزءاً لتناول العزلة الاضطرارية والاتجاه إلى التصنيف، ويختتم بمصنفات مكيافيلي المتنوعة، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: النشأة والسمات العامة

وُلد نيقولو دي برناردو دي مكيافيلّي في الثالث من مايو عام ١٤٦٩ [١] في جمهورية فلورنسا بوسط إيطاليا، لأسرةٍ فلورنسية عريقة تعود أصولها إلى السنيور "دي مونتيسبرتولي" الذي عاش في أوائل القرن الثاني عشر، وكانت له ممتلكاتٌ واسعة يقوم بينها قصره وقلعته. وقد عُرفت العائلة بنشاطها السياسي ومعارضتها لأسرة دي ميديتشي الحاكمة، ولذلك قضى أحد أقاربه نحبه جراء مواجهته لذلك النظام، كما تعرضت عائلة جده الأكبر جميعها للنفي عام ١٢٦٠م لفترةٍ قصيرة. ورغم ذلك التضييق فقد شغلت أسرته العريقة مناصب بارزة في التاريخ الفلورنسي، كان من أهمها انتخاب ابن عمه حاكماً لمدينة فلورنسا لفترةٍ قصيرة عام ١٤٧٨، كما عمل أبوه برناردو كمحامٍ بارز وشغل منصباً حكومياً صغيراً، وكان أحد أهم دعاة الفكر الجمهوري، وكانت أمه ذات الأصول الأرستقراطية تقرض الشعر، وكان للأسرة بيت في ضاحية سان كاستشيانو San Casciano على بعد عشرة أميال من فلورنسا.

ويقرر بعض الباحثين أنّ المرحلة الأولى من حياة مكيافيلي –وحتى وصوله للمنصب العام في الجمهورية– تندر المعلومات عنها بشكلٍ واضح، ولهذا يلجأ المصنفون إلى التخمين أو تعميم بعض المعلومات المحدودة. فلم تكن شخصية مكيافيلي ذات تأثيرٍ طاغٍ لا ينسى، وحتى أولئك الذين عملوا معه لاحقاً ربما أعجبوا بكفاءته ومهاراته أكثر من إعجابهم بشخصه أو سلوكياته، وحتى بعد موته لم يصف أحدٌ حياته بشكلٍ متكامل، إلا أنه عُرِف –بشكل عام– بسرعة البديهة وحدّة اللسان، مما دفع كثيراً من أقرانه إلى حسده ومحاولة النيل منه عبر خلق المشكلات وإشاعة الرذائل عنه، لذا لم يكن له الكثير من الأصدقاء، كما كان لمواقف أقرانه منه أثرٌ في ترسيخ نظرته المتشائمه تجاه الفطرة البشرية، ولا يُعرَف الكثير عن

---

[١] في عام ١٤٥٨ تزوج أبوه برناردو في سنّ الواحدة والثلاثين من السيدة بارتولوميا Bartholomea ابنة العشرين عاماً –سليلة عائلة "بينيزي" Benizzi المعارضة بشدة لنظام آل ميديتشي-، وكان نيقولو هو الابن الثالث لهذه الأسرة –بعد أختيه بريمافيرا Primavera ومارجريتا Margherita–، وقد رُزقت الأسرة لاحقاً بالابن الرابع توتو Totto في عام ١٤٧٥:

Paul Oppenheimer, **Machiavelli: A Life Beyond Ideology** (New York: Continuum International Publishing Group, 2011), Pp. 4-6.

تعليمه الأولي، ولكن يغلب الظنّ أنه تلقى تعليمه كمثقفي عصره من تلك الطبقة الأرستقراطية التي شغل أفرادها مراكز متميزة، لا سيما وأن والده لم يكن من ذوي الأملاك فحسب، بل كان محامياً ذا فكر عميق، كما وإن أصدقاء مكيافيلي كانوا من الكتاب والأساتذة المعروفين، مما يوضح أنه تلقى تعليماً يتفق مع مكانته الاجتماعية، كما نال ثقافةً واسعة في التاريخ الروماني، وقرأ بعض الترجمات اللاتينية للتراث الإغريقي القديم [١]، حتى صار يرى في كلّ نظامٍ سياسي وفي كلّ حادثةٍ في أيامه شبيهاً لذلك في تاريخ روما، وبدأ يدرس القانون إلا أنه –لأسبابٍ غير معروفة– لم يتمّ تلك الدراسة، ولم يظهر مكيافيلي شيئاً من الاهتمام حينما اكتشفت أمريكا، ولعله شعر أن تلك الكشوف الجديدة لم تقدم جديداً سوى توسيع مسرح السياسة، بينما تبقى المسرحية ذاتها على ما كانت عليه، فلم يكن مكيافيلي مشغولا بشيءٍ سوى بالسياسة وفن الحصول على النفوذ والسلطة، وبلوحة الشطرنج التي تنتقل عليها قطع القوة والسلطان [٢]، ورغم هذه النشأة المتميزة فقد اتصف مكيافيلي –بحسب عددٍ من المؤرخين– بعديد من الصفات السيئة [٣].

وخلال نشأته الأولى –وقبل التحاقه بالوظيفة العامة– تأثر مكيافيلي ببعض الشخصيات تأثراً بالغاً، وقد كان لهذا التأثّر دورٌ في توجيه عدد من أفكاره السياسية، ومن أهم تلك الشخصيات:

١) لورنزو دي ميديتشي Lorenzo de Medici: جسّد لورنزو الشخصية البارزة في فلورنسا منذ تولّى السلطة عام ١٤٦٩ –سنة مولد مكيافيلي–، وامتدّ حكمه حتى وفاته عام ١٤٩٢، حيث كان مضرب الأمثال في حكمة القيادة ودعم التوجهات الفنية والأدبية للنهضة، وقد خلفه في الحكم ابنه بييرو دي ميديتشي الذي أمضى في الحكم سنتين فقط، واضطرّ إلى الخروج من فلورنسا منفياً عندما تعرضت المدينة للغزو الفرنسي، ورغم إعجاب مكيافيلي بلورنزو إلا أنه لم يتعرض لسيرته في مصنفاته إلا حينما أورد

---

[١] ذكرت بعض المصادر أن مكيافيلي تلقى تعليمه في جامعة فلورنسا، غير أنه اتجه إلى دراسة الآداب الكلاسيكية ولا سيما التاريخ، فأظهر ميلاً نحو الثقافتين القديمة والحديثة، فقرأ خطب شيشرون ودرس مؤلفات أرسطو، وتابع باهتمام مؤلفات "دانتي" و"بترارك":
د. كمال مظهر أحمد، **ميكافيلي والميكافيلية** (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية والنشر، الموسوعة الصغيرة ١٤٢، ١٩٨٤)، ص ٩، وحازم صاغية، **مرجع سابق**، ص ٤٠١.

[٢] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤٠–٣٤٢، ونوزاد حويز عبد الله، **مرجع سابق**، ص ص ٧٢ – ٧٣، ومقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦–٢٨.
Freyer, **op. cit.**, Pp.12-13.

[٣] منها أنه لما أقبلت الدنيا على قيصر بورجيا اتخذه مثلا أعلى، فلما انصرفت عنه سار وراء الجماهير منددا بهذا الساقط المجرم العاصي للمسيح، ولما طُرِد آل ميديتشي لعنهم مكيافيلي بأفصح عبارة، فلما عادوا إلى الحكم تملقهم وتزلف إليهم كثيراً يلتمس منهم منصباً، ولم يشتهر مكيافيلي بزيارة المواخير قبل الزواج وبعده فحسب، بل كان يبعث إلى أصدقائه بأوصاف مفصلة لمغامراتها فيها، وتبدو في كثير من رسائله غلظةٌ ووقاحةٌ واضحتان، حتى إن كاتب سيرته المعجب به لم يجرؤ على نشر تلك الرسائل، وقد استمرت معه تلك النزوات حتى اقترب من الخمسين، كذلك كان من اللافت غياب كلمة تقدير واحدة موجهة إلى زوجته أو أولاده في رسائله –رغم كثرتها–، وربما لهذا السبب أهملت غالب المصادر التي تناولت سيرته مسألة زواجه، كما ذكر البعض أن مكيافيلي تزوج من "ماريا كورسيني" عام ١٥٠١، واتهمه البعض بالجشع الذي دفعه إلى الزواج منها طمعاً في ثروتها، بينما يدافع عنه آخرون بأن علاقتهما ظلت على أفضل ما يكون، بحيث أوصى لها بصداقها كالاً، وأن تنتفع هي وأولادها فقط بكل ما يترك بعد موته:
ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٥١–٥٢، و د. كمال مظهر أحمد، **مرجع سابق**، ص ١٥.

المحاولة الانقلابية التي عرفت باسم مؤامرة آل بازي Pazzi –أو باتسي– [١]، تدليلاً على خطورة انتزاع الأموال من الرعية دون مبررٍ واضح، وقد نظر مكيافيلي إلى آل ميديتشي كأملٍ في توحيد إيطاليا واستعادة أمجادها، ولهذا أهدى كتابه "الأمير" إلى أحدهم، ولكنّ آماله منيت بالخيبة –كما سيتضح لاحقاً– [٢].

٢) جيرولامو سافونارولا Girolamo Savonarola: قدم ذلك الراهب إلى فلورنسا عام ١٤٩٠ كواعظ، بناءً على دعوة حاكمها لورينزو، ليعالج الجفاف الروحي الذي صاحب مظاهر النهضة بمعاني الصدق والتقوى التي يتمتع بها، كما رجا لورينزو كذلك أن يكون لمواعظ سافونارولا أثرٌ في توجيه ابنه جيوفاني نحو السلك الكنسيّ، إلا أنّ الراهب قاد حركةً مضادةً لمظاهر النهضة من جانبٍ، ولاستبداد آل ميديتشي من جانب آخر، وبدأ دعوته باستنكار الفساد الدنيوي في المجتمع –بما فيه الكنيسة–، فهاجم الثقافة الإنسانية أملاً في إحياءٍ ديني يحقق خطة الله على الأرض. وبعد وفاة لورينزو قاد سافونارولا جهود المعارضة في مواجهة ابنه بييرو، ليصير الحاكم الفعلي لجمهورية فلورنسا منذ الإطاحة بآل ميديتشي عام ١٤٩٤، وحينما آلت إليه أمور فلورنسا وضع دستوراً جديداً لتأسيس الجمهورية، ورغم تأثير الراهب على الصفوة والجماهير، ورغم سيطرته على كافة أمور المدينة، فقد تسربت الملالة إلى المجتمع بسبب التدهور الاقتصادي وبسبب النظام الصارم للراهب، كما كانت حماسته للإصلاح سبباً في استعداء البابا الذي أصدر قراراً بحرمانه، فبدأ حلفاء الراهب في التخلّي عنه، وفي عام ١٤٩٨ اتهمه البابا بالهرطقة، وانتهت حياته بالإعدام، ثم بحرق جثته في ميدانٍ عام، لينهار ذلك النموذج الذي رأى مكيافيلي أنّ خلله لا يكمن في فكره أو أهدافه، وإنما في طبيعته الشخصية، حيث عاب مكيافيلي على سافونارولا عدم لجوئه إلى العنف لدعم سيطرته –حفاظاً على إيمان المؤمنين، ولإلزام غير المؤمنين–، ليصبح سافونارولا نموذجاً للمصلحين المفتقرين إلى القوة اللازمة لتفعيل أفكارهم، والذين أطلق عليهم لاحقاً مصطلح "الأنبياء العزّل"، مما كان سبباً في ترسيخ اهتمام مكيافيلي بالقوة كأساس –بل كضرورة– لتحقيق أيّ نجاحٍ في الواقع السياسي [٣].

---

[١] سخطت عائلة بازي –إحدى الأسر القوية بفلورنسا– على آل ميديتشي لاستيلاء لورنزو على بعض أملاكهم، فاستثمروا شجاره مع البابا لتدبير مؤامرة لاغتياله –بالتعاون مع أبناء إخوة البابا وآخرين–، وعقدوا العزم على قتله وشقيقه أثناء قداس الأحد ٢٨ أبريل ١٤٧٨، وبينما نجحوا في قتل شقيقه جوليانو فقد جرّد لورنزو سيفه ودافع عن نفسه بكلّ شجاعة حتى تمكّن أنصاره من السيطرة على الموقف، واستثمر لورنزو الغضب الجماهيري في تشديد العقوبات، فأعدم عدداً من المتآمرين وسيق آخرون إلى المنفى:

يوسف أبو الحجاج، **مكيافيلي: فيلسوف عصر النهضة** (القاهرة: الدار الذهبية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨)، ص ص ١٩–٢٠، ومقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩–٣٠.

Kenneth L. Deutsch, Joseph R. Fornieri, **An Invitation to Political Thought** (California: Thomson Higher Education, 2009), Pp. 186-187 and King, **op. cit.**, Pp. 113, 215.

[٢] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٣٠، و د. لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧)، ص ١٢٠، وإبراهيم شمس الدين، **مرجع سابق**، ص ٣٩.

Strauss, **op. cit.**, Pp. 22,56,75 and Paul Oppenheimer, **op. cit.**, Pp. 4-11.

[٣] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٢–٣٤، وباتريك كيري، أوسكار زاريت، **مرجع سابق**، ص ص ٣١–٣٣.

وللمزيد من التفاصيل العديدة في أحوال سافونارولا الشخصية والعائلية ومساره الإصلاحي ومواقفه السياسية:

د. لويس عوض، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٠–١٧٢، و د. جلال يحيى، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩٣–٢٩٥.

ثانياً: العزلة الاضطرارية والاتجاه إلى التصنيف

انهار النظام الجمهوري في فلورنسا أواخر عام ١٥١٢، وأقيل مكيافيلي من منصبه إثر عودة آل ميديتشي إلى الحكم، ثم تعرض للسجن لفترةٍ يسيرة لاتهامه بالمشاركة في مؤامرة انقلابية، وبعد إطلاق سراحه قيدت إقامته بمنزل عائلته في سان كاستشيانو. ورغم مرارة الحياة فقد تفانى مكيافيلى خلال عام ١٥١٣ في إنجاز كتابه "الأمير"، والذي يقدم فيه نصائحه المخلصة إلى الحاكم الميديتشي، كأمل لإيطاليا في تحقيق الوحدة السياسية، وتزلفاً إلى ذلك النظام للعودة إلى السياسة التي لا يطيق العيش بعيداً عنها، موجهاً إهداءه في البداية إلى جوليانو حاكم فلورنسا آنذاك، ونظراً لوفاة جوليانو توفي قبل تقديم الكتاب إليه، فقد قام مكيافيلي بتغيير صيغة الإهداء في عام ١٥١٦، وبعث بكتابه إلى لورنزو دي ميديتشي.

ولئن أنجز مكيافيلي كتاب الأمير خلال ستة أشهر، فقد تأخر لسنوات قبل إرساله إلى آل ميديتشي، ويُعزى هذا إلى الإحباط الذي أصابه بعد انهيار النظام الجمهوري ثم عزله، ورغم انشغاله عام ١٥١٣ بكتابة الأمير سعياً إلى العودة إلى الشأن العام، فقد كتب رسالة إلى أحد أصدقائه في تلك الفترة يستبعد فيها إمكانية قيام الوحدة الإيطالية [١]، إلا أنّ الأمور سرعان ما تغيرت، ففي نفس العام جلس الميديتشي ليو العاشر على كرسي البابوية، واتحدت فلورنسا وروما –بعد فترةٍ عداء طويلة–، وحينما بدّل مكيافيلي إهداءه إلى لورنزو دي ميديتشي دوق مدينة أربينو، كانت تلك الدولة أيضا قد سقطت في يد آل ميديتشي عام ١٥١٦، ولم يكن لورنزو قد تجاوز الرابعة والعشرين من عمره، وقد أظهر كثيراً من البسالة، فظنّ مكيافيلي أنّ هذا الشاب الطموح يمكنه تحقيق آمال إيطاليا، وذلك بهداية ودبلوماسية البابا الميديتشي آنذاك، وباتباع حكمة مكيافيلي السياسية –تكراراً لنموذج قيصر بورجيا–، إلا أنّ شيئاً من ذلك لم يتحقق، فقد توفي لورنزو عام ١٥١٩، ثم توفي ليو العاشر عام ١٥٢١، وفي عام ١٥٢٧ خضعت إيطاليا للاحتلال، لتتحرر بعد فترة طويلة، وتنشأ مملكة إيطاليا الموحدة عام ١٨٦١ على يد الكونت كاميليو باولو فيلبو Camillo Paolo Filippo –المعروف بـ "كافور" Cavour–، وبنفس الأساليب التي ذكرها مكيافيلي في الأمير [٢].

وقد كانت السنوات التي قضاها مكيافيلي في منفاه سنوات عزلة موحشة، عانى فيها الفقر وعلّل نفسه طوالها بالآمال، فقد كان يذهب في بعض الأحيان إلى فلورنسا ليتحدث مع بعض أصدقائه القدامى، وليتحسّس ما عسى أن يجدّ من فرصٍ للعمل في المناصب الحكومية في ظلّ آل ميديتشي، كما كتب إليهم مراراً في هذا الأمر، ولكنه لم يتلقّ منهم أيّ جواب، فاستثمر مكيافيلي الظروف السيئة لعزلته الإجبارية في

---

[١] "إن فكرة الوحدة الإيطالية فكرة مضحكة، ذلك أنه حتى لو استطاع رؤساء الدولة الإيطالية أن يتفقوا، فإنا ليس لدينا من الجنود من لهم شيء من القيمة غير الجنود الأسبان. يضاف إلى هذا أن الشعب لا يمكن أن يتفق في يوم من الأيام مع الزعماء":
ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ٦٥.

[٢] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤١-٣٤٢، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٤٧-٤٨، ٦٥-٧١.
Giovanni Giorgini, "Five Hundred Years of Italian Scholarship on Machiavelli's Prince", **The Review of Politics**, Volume 75, Issue 4, Fall 2013, Pp. 624-625 and Kenneth & Fornieri, **op. cit.**, Pp. 187-191.

ترتيب وكتابة أفكاره. وقد وصف مكيافيلي حياته خلال تلك الفترة في رسالته لأحد أصدقائه يشرح له فيها معاناته التي ألجأته إلى التصنيف بقوله: "لقد ظللتُ منذ حلت بي الكارثة الأخيرة أحيا حياةً هادئة في الريف، فأصحو في مطلع الشمس، وأسير إلى إحدى الغابات حيث أقضي بضع ساعات أراجع فيها عمل الأمس ... وأعود بعد الظهر إلى الفندق حيث أجد في العادة صاحبه وقصّاباً وطحّاناً واثنين من صانعي الطوب، فأختلط مع هؤلاء الأقوام الغلاظ طول النهار ألعب معهم النرد وغيره، وتثور بيننا آلاف المنازعات، ونتبادل كثيراً من السباب، ونتشاحن على أتفه النقود، حتى تسمع أصواتنا في بلدة سان كاسكيانو. ويؤدي انغماسي في هذا الانحطاط إلى ضعف قواي العقلية، فأصبّ غضبي على القدر وبلواه ... وأعود إلى داري في المساء، وآوي إلى حجرة مكتبي، وأخلع عند بابها ملابسي الريفية الملطخة بالطين والأقذار، وأرتدي ثياب رجال البلاط، حتى إذا لبستُ ما يليق بي من الثياب دخلت الأبهاء القديمة لقدماء الرجال الذين يرحبون بي أحسن الترحيب، ويطعمونني الطعام الوحيد الذي أحبه وأرتضيه، والذي ولدت له، ولا أستحي من التحدث اليهم وسؤالهم عن بواعث أعمالهم، وتصل بهم إنسانيتهم إلى أن يجيبوا عن أسئلتي، وأقضي على هذا النحو أربع ساعات، لا أشعر فيها بملل ولا أذكر فيها متاعب، ولا أعود أخشى الفقر أو أرهب الموت، لأنّ كياني كله يكون مستغرقاً فيهم. وإذا كان دانتي يقول إنه لا وجود لعلمٍ دون أن يحتفظ الإنسان بما يستمع، فقد سجلتُ ما حصلتُ عليه من حديثي مع هؤلاء العظام، وألفت منه كتيباً سميته "في الامارة" غرقت فيه إلى أبعد عمق أستطيعه من التفكير في هذا الموضوع، وبحثت فيه طبيعة الإمارة وعدد أنواعها، وطريق الوصول إليها والاحتفاظ بها وسبب ضياعها". ورغم ذلك الاهتمام البالغ فقد فوجيء مكيافيلي بعد إهدائه كتاب الأمير إلى لورنزو بتجاهل الأمير لكتابه تماماً، كما تجاهل دعوته لتوحيد إيطاليا استرشاداً بنصائحه، مما أصاب مكيافيلي بخيبة أملٍ مريرة، فانقطعت آماله في احتمال عودته إلى الحياة السياسية مرةً أخرى، ووضع همّته في الكتابة بشكلٍ متزايد في عددٍ من الموضوعات والفنون [١].

ثالثاً: مصنفات مكيافيلي خلال فترة العزلة

استثمر مكيافيلي فترة العزلة التي تلت إقالته من عمله السياسي في التصنيف، وخلال تلك الفترة التي امتدت منذ نهاية ١٥١٢ إلى حين مماته تقريباً صنف مكيافيلي عدداً من الكتب التي تضمنت أفكاره المختلفة، فقد كان "الأمير" هو دراما الخلاص من التفتت والفساد السياسي واستعادة أمجاد روما التاريخية، كما كانت "المطارحات" رسالةً يريد من خلالها أن يعيد الرجال اكتشاف فضائلهم القديمة، بينما أراد من "تاريخ فلورنسا" تعليم المواطنين أن يتجنبوا أخطاء الماضي وأن يتأسوا بوطنية أسلافهم، وأما "فن الحرب" فهو الوسيلة العملية لإحياء التقاليد القديمة وتعزيز الانضباط [٢]، وتتضح أبعاد ذلك على النحو التالي:

---

[١] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٣٤٢، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٤٨-٤٩، و كيري، زاريت، **مرجع سابق**، ص ص ٨٦-٨٧.

[٢] Maurizio Viroli, Antony Shugaar (Translation), **Machiavelli's God** (New Jersey: Princeton University Press, 2012), P. 8.

١) كتاب "الأمير" The Prince –أو الأصول Il Principe-: يمثل كتاب "الأمير" [١] أول كتابات مكيافيلي وأكثرها شهرة، وتعود شهرته إلى صغر حجمه وكثافة مادته وعمق وجِدّة أفكاره، مما جعله واحداً من الكتب المقررة في دراسات الفكر العالمي في عديد من الجامعات العالمية. فعندما خرج مكيافيلي بآرائه الجديدة –والتي يعتبرها كثيرون من أحجار الزاوية في علم السياسة المعاصر– أحدث ضجةً كبيرة، لما انطوت عليه من خروج على الأنساق السائدة آنذاك، ورغم تزامنها مع ثورة الفكر الإنساني، إلا أنّ أفكار مكيافيلي وطريقة التعبير عنها جاءت غريبةً عن روح عصره، مما دفع كثيرين إلى استنكارها ومحاربتها. ومن اللافت أنّ كتاب الأمير لم يُطبَع طوال حياة مكيافيلي، فقد صدرت طبعته الأولى عام ١٥٣٢، ورغم صدورها من المطابع البابوية –وبموافقة البابا آنذاك–، إلا أنّ الكتاب أثار ضجةً كبيرة في إيطاليا، كما امتدّ الغضب حيثما ظهرت مؤلفات مكيافيلي في فرنسا أو ألمانيا أو البرتغال أو انجلترا، ليصدر البابا بول الرابع في منتصف القرن السادس عشر قراراً بوضع جميع مؤلفات مكيافيلي في قائمة الكتب الممنوعة [٢].

٢) كتاب "المطارحات" –أو "المقالات"– Discorsi: هذا هو الكتاب الثاني الذي أنهاه مكيافيلي بعد الأمير، وقد استغرق في تصنيفه نحواً من خمس سنوات وأنهاه عام ١٥١٨، وضمّنه فلسفته الأخلاقية ورؤيته للنظام السياسي المثالي، وجمع فيه جلّ آرائه في السياسة والحرب والعلاقات الدولية، وضرب لذلك الأمثلة العديدة من الحوادث التي اختارها من الكتب العشرة الأولى من تاريخ روما التي وضعها تيتوس ليفي Titus Livy [٣] ومن الأحداث المعاصرة كذلك، ويمثل هذا الكتاب أطول كتبه السياسية وأشدّها أصالة، كما يمثل مفتاحاً ضرورياً لفهمٍ أعمق لكتاب الأمير، فلا يغلو في المطارحات غلوه في الأمير في تبرير الوسيلة بالغاية، وإنما يعتدل كلّ الاعتدال، كما ظهر مكيافيلي في المطارحات –على خلاف الأمير– إنساناً جمهورياً يكره الطغاة. ولهذا تمثل قراءة الأمير وحده دون المطارحات ضرراً فكرياً، حيث تمثل المطارحات ترياقاً معاكساً لغلوّ "الأمير"، لا سيما وأنّ مكيافيلي يعتبرهما معاً أطروحته عن الحكم، حيث عالج في الأمير الظروف الواقعية المضطربة للإمارة، بينما نظّر في المطارحات لنموذج الحكم الجمهوري [٤]، ومن اللافت أنه لم يُهدِ هذا الكتاب إلى أحد الأمراء، وإنما إلى اثنين من أصدقائه المقربين [٥].

---

[١] بعد لقائه الدبلوماسي مع قيصر بورجيا كتب مكيافيلي تقريراً للقاء، والذي كان هيكل أفكار مكيافيلي، أو بالأحرى هو هيكل "الأمير": محمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ٥١، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، ج ٤ من المجلد الخامس، ص ٥٠.

[٢] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٥–١٥، والصديق عبد الله أبو رويلة، **مرجع سابق**، ص ٨٢.
King, **op. cit.**, Pp. 232-234 and Benner, **op. cit.**, P. 62.

[٣] تيتوس ليفي هو مؤرخ إيطالي عاش في القرن الأول قبل الميلاد، ووضع مصنفاً هاماً عن تاريخ إيطاليا:
د. محمد محمود ربيع، **الفكر السياسى الغربى: فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس** (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٤)، ص ١٤٨.

[٤] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٦–١٨، ٧٧–٧٨، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٥٤–٦١.
John Gingell, Adrian Little and Christopher Winch (Edition), **Modern Political Thought: A reader** (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001), Pp. 2-3 and Strauss, **op. cit.**, Pp. 74-75.

[٥] أظهر مكيافيلي ندمه على سابق إهدائه لآل ميديتشي، بقوله: "بعدت عن الطريقة التي ألِفها المؤلفون الآخرون، وهي إهداء ما يكتبونه إلى أمير، فيعميهم الطموح والشراهة عن كلّ شيءٍ آخر، ويطرونه على كل ما فيه من مزايا الفضيلة، بينما كان لزاماً عليهم =

٤) كتاب "فن الحرب": بدأ مكيافيلي في عام ١٥١٨ تصنيف كتابٍ جديد عن الفنون العسكرية بعنوان "فن الحرب" L' arte della guerra، وأشار فيه إلى محادثاتٍ جرت له مع بعض أصدقائه عام ١٥١٦، وبعد إتمامه قام بنشره في عام ١٥٢١م، وأعلن فيه ركائز السلطة العسكرية وأسس النجاح، وضرورة القوة العسكرية والجنود الصالحين للدولة، وكان هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد الذي نُشِر في حياة مكيافيلي، والذي كرّر فيه وصاياه بضرورة التحول من ميليشيات المرتزقة إلى إنشاء جيش وطني للبلاد [١].

٣) كتاب تاريخ فلورنسا: دخل مكيافيلي مجال الأدب والقصص بتأليف عددٍ من القصائد، ثم تحول إلى كتابة المسرحيات عام ١٥١٨، فألّف "جذر المندريك" –أو "مندراجولا" La Mandragola– المتميزة في بنائها والبديعة في حواراتها، وحينما عُرِضَت عام ١٥٢٠ أمام البابا ليو العاشر –ابن لورنزو العظيم–، أُعجِب بكاتبها وطلب من أحد الكرادلة تكليف مكيافيلي ببعض المؤلفات، فاقترح الكاردينال كتابة "تاريخ فلورنسا"، فأنجز تلك المهمة خلال خمس سنوات، وكاد الكتاب أن يُحدث ثورةً في فن كتابة التاريخ لولا تسرّع مكيافيلي في إصداره، وخلال سفره عام ١٥٢٥ إلى روما لتسليم ذلك الكتاب إلى الكاردينال –الذي غدا البابا كليمنت السابع–، هزمت قوات الامبراطور شارل الخامس جيش فرنسا وأخرجتها من إيطاليا [٢].

وفي العام التالي عقد ملك فرنسا حلفاً مقدساً مع البابا كليمنت السابع، وانتعشت الآمال السياسية في نفس مكيافيلي حينما تمّ تعيينه رسمياً في لجنةٍ حكومية في نفس العام، وعهد إليه ببعض المهام المحدودة، إلا أنّ الامبراطور ردّ على التحدي الفرنسي في مايو ١٥٢٧، بإرسال جيوش الحلف المقدس إلى إيطاليا مرة أخرى، إلا أنهم –نظراً لقلة تدريبهم وضعف رواتبهم– لم يهاجموا أهدافاً عسكرية، واكتفوا بنهب روما نفسها، مما اضطر كليمنت السابع إلى الفرار، وتبعاً لذلك انهار نظام آل ميديتشي –المرتبط بفرنسا– من جديد. ومرةً أخرى عادت الجمهورية إلى فلورنسا، فتنامت آمال مكيافيلي من جديد وطالب بالعودة إلى منصبه الحكومي القديم، غير أنّ الرواد الجمهوريين الجدد في فلورنسا تجاهلوا –بل رفضوا– مطلبه تماماً، باعتباره أحد المرتبطين بآل ميديتشي ارتباطاً وثيقاً، وربما قضى هذا الموقف على آخر آمال مكيافيلي في العودة إلى الحياة السياسية، حيث توفي في ٢١ يونيو عام ١٥٢٧ [٣].

= أن ينهالوا عليه بالملامة –بالنسبة لأعماله المخزية–، ولتجنّب هذه الخطيئة لم أختر الأمراء، وإنما أولئك الذين يستحقون –بفضل ما لديهم من صفات طيبة لا تقدر ولا تحصى– أن يكونوا من الأمراء، أولئك الذين لا أنتظر منهم إغراقي بالرتب والأوسمة أو المال، بل الذين لو أتيح لهم إغداقها لما توانوا عن ذلك لحظة واحدة":

نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠١-٢٠٢.

[١] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٣٤٢، من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٧٧، و وإبراهيم شمس الدين، **مرجع سابق**، ص ٤٥.

[٢] د. نبيل راغب، **أسرار المطبخ السياسي، ورد الاعتبار إلى ماكيافيللي** (القاهرة: دار غريب، ١٩٩٧)، ص ص ١٠٥-١١٠، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٥٣-٥٥.

[٣] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٣١، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٥٥-٥٦.

Giorgini, **op. cit.**, Pp. 627-628.

المطلب الثالث: أثر العوامل الذاتية والمؤثرات الاجتماعية في الرؤية الفكرية

اتسم ابن خلدون ومكيافيلي بقدراتٍ شخصية متميزة، وحظي كلاهما بتنشئةٍ اجتماعية خاصة، كما أتيحت لكليهما فرص المشاركة السياسية والدبلوماسية والعسكرية، مما أخصب الفكر ووسّع مجال الرؤية، وكان اعتزال كليهما للحياة السياسية سبباً في ظهور الإبداع الفكري الذي طالما توارى خلف الانهماك العملي، ولهذا تشابهت أفكارهما –نظراً لما سبق– إلى حدّ كبير، غير أنّ عدداً من العوامل الأخرى كان سبباً في طروء بعض الاختلافات الفكرية بين النموذجين. ويتناول هذا المطلب تمهيداً نظرياً لفكرة الإبداع، والعوامل التي تسهم في تكوينها، ثم يستعرض ظهور وتقييم مقدمة ابن خلدون، ثم الجدل التاريخي حول تقييم فلسفة مكيافيلي، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: ظاهرة الإبداع، وتفاعل العوامل الذاتية والاجتماعية

رغم الاهتمام المعاصر بظاهرة الإبداع إلا أن هذا الاهتمام لم يتمخّض حتى الآن عن نظريةٍ علمية متفق عليها، وقد بذل علماء النفس محاولاتٍ عديدة لتحديد أهمّ معايير هذه الظاهرة، وتوصلوا إلى الربط بين الإبداع وبين اثنين من العوامل، أولهما: الشعور بالمفاجأة الفاعلة Effective Surprise لدى المبدع، والآخر: صدمة الإنسان في إدراكه لعمله الإبداعي والشعور بالرضا نحوه –رغم عدم شعوره بذلك الإحساس مسبقاً–. ومن اللافت أنّ هذه الدراسات العلمية تدعو إلى تعديل النظرة إلى الذكاء، فالمبدعون –خلافاً للسائد– لا يملكون بالضرورة ذكاءً خارقاً، وهناك الكثير من ذوي الذكاء المتميز إلا أنهم ليسوا مبدعين، فالإبداع ينطوي على أكثر من مجرد الذكاء، إذ يرتبط أساساً بسيطرة الاهتمام بموضوع معين. فالإنسان المنغمس كليةً في التفكير The Whole Thinking Person يملك عديداً من الآفاق الفكرية الفرعية المتفاعلة، ويبحث المبدع في ربط الحقائق والنظريات التي يتضمنها مجال اهتمامه، ليتوصل في النهاية إلى إنشاء نموذج جديد ومتكامل لتفسير الموضوع. فالإبداع ليس مجرد انعكاس لدوافع لا شعورية، بل إن مجموعة المشكلات التي يواجهها المبدع وبوعيٍ تام هي التي تدفعه لمراقبتها بانتظام حتى يتمكن من إتمام مشروعه، وحينما يتعرض لصعوباتٍ تهدد رحلته، فإنه يلجأ إلى العزلة كضرورةٍ في حال تزايد احتمالات الإخفاق، مما يتطلب منه قدراً كبيراً من الشجاعة والثقة بالنفس والقدرة على مجانبة أو مواجهة الآخرين.

وعلى سبيل المثال فقد ركزت غالب الدراسات الخلدونية على العوامل الاجتماعية الموضوعية، دون التعرّض للعوامل الذاتية للشخصية، فكانت فلسفة العمران –بحسب تلك الرؤية– نتيجةً حتمية للسياقات التي عاصرها في المغرب، ولا تراعي تلك الدراسات مؤثرات أخرى أبرز العلم الحديث أهميتها لفهم أعمق لظاهرة الإبداع مثل اللاشعور والعزلة وسنّ المبدع و...إلخ، ولهذا فإنّ النظر إلى العبقرية من زاوية الحتمية الاجتماعية يتناقض مع طبيعة الظاهرة الإبداعية التي تتسم بالتعقّد، كإفرازٍ لطائفةٍ واسعة من العوامل، حيث تتدخل عوامل الوراثة والأسرة والدوافع والثقافة لصقل الفكر الإنساني، ودعمه لتحقيق الإبداع في مجاله [١].

---

[١] محمود الزوادي، "أضواء على العوامل الذاتية والموضوعية في ولادة الفكر العمراني عند ابن خلدون"، **مجلة شؤون اجتماعية**، المجلد ١٧، العدد ٦٥، ربيع ٢٠٠٠، ص ص ٥٥–٦٠.

وقد تميز ابن خلدون ومكيافيلي بدرجةٍ عالية من الثقة بالنفس وتقدير الذات، حيث انتمى كلاهما إلى أسرةٍ ذات شرفٍ ومكانة، فنشأ ابن خلدون في أسرةٍ بلغت ذرى الرياستين السياسية والعلمية، وعاصر في صباه رياض العلم الزاهية في تونس، وتوثقت علاقته بالعلم وأهله بطلب العلم وزيارة العلماء لدار والده وجده، ولهذا لم يكد يبلغ العشرين عاماً إلا وتم استدعاؤه إلى الحياة السياسية [١]. ويتأكّد تقديره لذاته حينما يرى نفسه أكبر من تلك الوظيفة، ولم يكن ليقبلها لولا ما كان يعوّل عليها من السفر، كما كرّر نفس المعنى في وظيفة أخرى: "وكنتُ أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنتُ فيه" [٢]. وقد رأى البعض في تقدير الذات والفخر بالأجداد نوعاً من الزهو والغرور، لا سيما وقد كان أول عربيّ يخصص كتاباً للتعريف بنفسه [٣]، بينما ردّ آخرون بأنّ تذكّره لأجداده إنما يترجم أثرهم على حياته في إطار وعيه الذاتي بنفسه، فالحسب الجليل يغذّي في نفوس الأبناء الشعور بعظمة الماضي وبواجب الاضطلاع بما يستلزمه إرث الأجداد [٤]. وتكرر نفس الأمر في حياة مكيافيلي، حيث كان لوالده حضورٌ سياسي وفكري متميز، وكثيراً ما حضر الابن مجالس والده، واستمع إلى مناقشاتها الفكرية التي تفاعلت مع ثقافته التاريخية الواسعة.

ولهذا يعزو بعض الباحثين سمات المفكر إلى الطابع العلمي–الاجتماعي لنشأته، فغالباً ما سيكون ولد المحامي محامياً، إذ غرضه الأول هو أن يجعل رأيه ونظريته "ينتصران" [٥]، وقد كان لتقدير الذات أثره على جوانب عديدة من حياة وسلوكيات النموذجين، نكتفي منها بنوعين من الآثار:

١) الشعور بروعة الإبداعات الفكرية: أدرك نموذجا الدراسة روعة إبداعاتهما الفكرية، ولهذا يُثني ابن خلدون على روعة وجدّة مقدمته قائلاً: "فأنشأتُ في التاريخ كتاباً، رفعتُ به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً ... وسلكتُ في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً" [٦]. وكيف لا يدرك أهمية كتابه، وقد كان التاريخ قبله مجموعةً من الحوادث المتتابعة، فصيّره سجلاً للظواهر الاجتماعية المترابطة والمتتابعة؟ [٧]، ولهذا يقرر قيامه بمحاولة فكرية وعلمية غير مسبوقة، تقديراً للجهد البالغ الذي بذله لاقتناص تلك الدرر الجديدة: "واعلمْ

---

[١] السيد محمد الخضر، **مرجع سابق**، ص ص ٦–٧.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ٨٠.

[٣] يقول د. طه حسين: "ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته إلا حباً في التحدث عن نفسه ورغبةً في الظهور، فهو أول كاتبٍ عربي خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً"، غير أنه يعود ليقول: "على أنّ الذي يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقّد ذكائه وسموّ فكره ذي الرجاحة النادرة وسعة معارفه ورسوخها وطرافة آرائه ونفاسة مؤلفاته، يوجد في هذا العالم رجال لا وازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة، ولكن يندر وجود ذوي النباهة الطريفة الخصبة، وابن خلدون أحد هؤلاء ... فمن السخف أن نتمسك ببوادر ضعف إنسانية جداً، لنتوصل بذلك إلى أن ننتقص من فضل شخصية لا ريب في عظمتها":

د. طه حسين، **مرجع سابق**، ص ص ٢٣–٢٦.

[٤] ناصيف نصار، **مرجع سابق**، ص ص ١٨–٢٥.

[٥] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ٤٦، ومحمد مختار الزقزوقي **مرجع سابق**، ص ٤٦.

[٦] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٨–٩.

[٧] مالك بن نبي، عبد الصبور شاهين (ترجمة)، **مشكلة الثقافة** (دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٤)، ص ٢٧.

أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدثُ الصنعة غريبُ النزعة غزيرُ الفائدة، أعثرَ عليه البحثُ، وأدى إليه الغوصُ ... ولَعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحدٍ من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك –وليس الظنّ بهم–، أو لعلّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ... ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاماً" [١].
وهو ما يكرّره مكيافيلي في بيان جدة منهجه والفخر بإبداعه بقوله: "فقد قررتُ السير في طريقٍ جديدة لم تطأها قدم إنسان من قبل"، ثم يستدرك ببعض التواضع تحاشياً لما يُشتمّ من رائحة الزهو والغرور فيقول: "وعلى الرغم مما في هذه المهمة التي أخذتها على عاتقي من كبير مشقة، إلا أنّ مما يعزيني أنّ ثمة أناساً سينظرون بعين العطف إلى الهدف الذي وضعته نصب عيني من عملي هذا" [٢].

٢) الحرص البالغ على المشاركة في الشأن العام: ظهر حرص النموذجين الشديد على المشاركة السياسية، حيث رأى كلاهما نفسه أهلا لأعلى المناصب، ومن ثم يطمح دوماً إلى المزيد من المكانة، ولعلّ هذا ما يفسّر اتّهامهما بالطبيعة المصلحية –وربما الانتهازية– التي ظهرت في بعض سلوكياتهما [٣]، وقد بدأت مغامرات ابن خلدون مبكراً في فاس، بالاتصال بأحد الأمراء لمساعدته في استرجاع عرشه، مما كان سبباً في أولى نكباته بالسّجن نحو عامين، ورغم ذلك تكررت مواقفه التي تؤكد نفس السمة، ومع افتقاده للمنصب لم يطق الابتعاد عن السياسة، فظلّ يعمل بها من خلف الستار حتى سئم تقلباتها، وتاقت نفسه إلى العزلة والتأمل، وعلى إثرها أغلق أبواب السياسة، لا ليعيش عابداً معتزلاً، وإنما اتجه إلى لون آخر من المناصب والجاه في الشأن العام من خلال الحياة العلمية، فلطالما تنازعت في نفسه ميول السياسة –تبعاً لجدّيه–، مع الميول العلمية –تبعاً لأبيه– [٤]، فلما حيل بينه وبين أمجاد السياسة رام أن يبلغ بالقلم ما عجز عن تحقيقه بالسيف، فحسم ذلك الاضطراب بقرار العزلة، ثم بتغيير مسار المجد من السياسة إلى الفلسفة.

وظهرت تلك السمة في مكيافيلي بشكلٍ أكثر وضوحاً، لا سيما إذ لم يكن أمامه خيار سوى الحياة السياسية، فحينما أقيل من منصبه ظلّ يسعى –حتى وفاته– للعودة إلى الشأن العام، حيث تزلف طويلاً إلى آل ميديتشي طمعاً في العمل لديهم، كما اقتنص الفرصة التي أتيحت له في أواخر حياته للمشاركة في الحياة السياسية بأية صورة، وتجدّدت آماله بعد عودة النظام الجمهوري عام ١٥٢٧، فطالب بمنصبه القديم، وكانت صدمته في رفض رجائه سبباً في تلك الكآبة التي انتهت بها حياته بعد أيامٍ من تلك الصدمة.

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٩–٥٢.

[٢] نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٢٠٨.

[٣] ظهر عدم وفاء ابن خلدون للملوك والأمراء الذين خدمهم، حيث سمحت له نفسه بمظاهرة أعدائهم عليهم حينما يستشعر قرب غروب نجومهم، توقياً منه للمكروه وحرصاً على مرتبة أسمى وجاهٍ أرفع، إلا أنّ بعض الباحثين يبرر ذلك بطبيعة ذلك العصر، فالانتقال من تأييد هذا الحاكم إلى غيره لم يكن يُنظَر إليه كنوع من الانتهازية أو ما شابه ذلك من عبارات عصرنا هذا، بل كان عملاً عادياً لا ترفضه المفاهيم الأخلاقية السائدة آنذاك، فكما كان بوسع المسلم أن ينتقل من مكان إلى آخر دون "جواز سفر"، فكذلك كان ولاؤه غير مقيد إلا بالإسلام وطاعة الخليفة –أو الحاكم–، وطالما لم يكن هذا الخليفة –أو الحاكم– واحداً بعينه، فلا فرق بين مناصرة هذا المطالِب أو ذاك: د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩–٣٠، وحسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ٥٤، و د. عبد الغني مغربي، **مرجع سابق**، ص ص ١٣–١٤.

[٤] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٤٩–٥٠، ومصلح عبد الحي السيد النجار، **مرجع سابق**، ص ٦.

ثانياً: ظهور وتقييم مقدمة ابن خلدون

نشر بعض المستشرقين مقتطفات من مقدمة ابن خلدون في بداية القرن التاسع عشر [١]، ثم قدم المستشرق الفرنسي كاتْرِمير Quatremère في عام ١٨٥٨ طبعةً عربية كاملة للمقدمة، وخلال نفس الفترة طُبِع في القاهرة كتاب التاريخ كاملا، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر ظهر الاهتمام بابن خلدون كواحدٍ من أهمّ العلماء والمبدعين، فقد اعتبر المستشرق النمساوي فون كريمر Von Kremer مقدمته تأريخاً ثقافياً للامبراطوريات الإسلامية، كما خصّص فلينت R. Flint جانباً كبيراً من اهتمامه للمقدمة [٢]، وفي الولايات المتحدة كان هاري آلمر بارنز Harry Elmer Barnes أول من كشف عن أهمية كتاب المقدمة كمحاولةٍ إبداعية مبتكرة في علم الاجتماع، وتناول الشيخ محمد عبده شرح المقدمة في محاضراته بالقاهرة، كما كرّس البعض للمقدمة أعمالاً كاملة، حيث نشر فان دن برج Van Den Berg دراسةً لتلخيص ابن خلدون للعلوم الإسلامية في المقدمة، وكتب طه حسين في عام ١٩١٧ رسالته للدكتوراة حول الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون، وفي ثلاثينيات القرن العشرين تنامى الاهتمام بابن خلدون بعد التقدير الكبير الذي حباه به المؤرخ أرنولد توينبي، والذي أثنى عليه كنموذج فذٍّ للمبدعين الذين تمكنوا من إنجاز الكثير خلال فترات عزلتهم [٣].

وكعادة الأطروحات الفكرة العظيمة، ونظراً لغزارة الفكر الخلدوني وكثرة وتنوع الموضوعات التي تناولها في المقدمة، فقد تجاذبت فلسفة ابن خلدون آراء عديدة –بل ومتناقضة–، يصنّف كلٌّ منها أفكار ابن خلدون ضمن فلسفته، مدللين على ذلك باجتزاء بعض العبارات أو الفقرات تارةً، وبتفسير كلمات ابن خلدون بما يوافق رؤاهم تارةً أخرى. وبينما وصمه بعض الباحثين بأنه مجرد فقيه تقليدي، فقد صنّف آخرون فلسفة ابن خلدون ضمن الفكر الحداثيّ، ورأوا أنّ أفكاره العقلانية تجافي الرؤية الدينية التاريخية للظواهر

---

[١] يقرر بعض الباحثين أنّ الأثر الخلدوني لم ينقطع عن التداول منذ صدوره، فقد كانت المقدمة هي المرجع الأساسي لكتاب ابن الأزرق "بدائع السلك في طبائع الملك"، كما ظهر تأثيرها بوضوح في تحليل عميق للأوضاع الأسبانية كتبه وزير تركي في عامي ١٦٩٠–١٦٩١، كما اعتمد علي المقدمة سفيران للدولة العثمانية في تحليليهما للأوضاع الأوروبية خلال القرن الثامن عشر، كما أولى محمد علي حاكم مصر اهتماما واضحاً للمقدمة التي استقدم نسخة منها من المغرب، وفي عام ١٨٥٧ كانت المقدمة من أوائل الكتب التي قامت مطبعة بولاق الحكومية بطبعها –بإشراف رفاعة الطهطاوي–، كما يظهر أثر المقدمة في كتاب خير الدين التونسي "أقوم المسالك في معرفة الممالك"، وفي أفكار جمال الدين الأفغاني، كما كانت المقدمة موضوعاً لدروس الشيخ محمد عبده لطلابه:

د. محمد حافظ يعقوب، **مقدمة ابن خلدون** (منظمة اليونسكو: سلسلة كتاب في جريدة، العدد ٩١، آذار ٢٠٠٦)، ص ٣، وفؤاد البعلي، **ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية والإنسانية** (بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٦)، ص ٦٢، و د. نبيل راغب، **مرجع سابق**، ص ص ٩٠–٩١.

[٢] يقول فلينت– كما ينقل الحصري–: "إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط، وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم، وأما كواضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى ظهور "فيكو" بعده بأكثر من ثلاثمائة عام، ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس أوغسطين بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه":

أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٥–١٧٦.

[٣] د. علي عبد الواحد وافي، **عبقريات ...**، **مرجع سابق**، ص ص ٢٧٧–٢٨٧، ٢٩٨–٣١٣، و د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية ...، **مرجع سابق**، ص ص ٦–١٢، وأبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤٩–٢٦٠، ٦٠٩–٦١٤.

Miller, **op. cit.**, Pp. 10-11.

الاجتماعية، وادعى بعضهم أن مفهومه عن العصبية يتفق مع مفهوم القومية الحديث، وغالى آخرون في تقدير الجانب العقلي في فلسفته فرأوا في منهجه خروجاً على القواعد الدينية الثابتة، واستدلوا بموقفه من إنكار ضرورة النبوة كشرط لقيام العمران، بل ادعى بعضهم أن ابن خلدون كان ينظر إلى الدين كظاهرة حضارية في العمران الإنساني، بل زعموا أنه كان يحاول إخضاع الدين لنظرياته العلمية.

والحقّ أن أفكار ابن خلدون لم تتعارض تخرج أبداً مع العقيدة الإسلامية –فضلاً عن أن تتعارض معها–، فقد كان فقيهاً مسلماً بحكم نشأته وتربيته ومهنته، غير أنه لم يكرر معهود سابقيه بالإصرار على عزو كافة الأمور –الدينية والدنيوية– إلى البعد الديني، لاعتقاده أنّ الشريعة إنما نزلت لغاياتٍ محددة، ولئن تكفل الوحي ببيان أمور الغيب –كمسائل التوحيد والمعاد–، فقد أمرتنا الشريعة بالاجتهاد العقلي والتجريب في أمور الشهادة. ورغم المساحة الواضحة للعقل والمنطق في الفكر الخلدوني، فقد ظلّت هذه الاجتهادات –رغم إبداعها– ضمن دائرة الاجتهاد التي أتاحها الإسلام، حيث وعى ابن خلدون جيداً ضوابط وحدود اجتهاد العقل [١]. ومن اللافت أن تكون هذه المنقبة هي ما حدت ببعض المستشرقين –على الجانب الآخر– أن يقلّل من أهمية أفكار ابن خلدون باعتبار البديهيات والمبادئ التي تقوم عليها دراسته هي –من الناحية العملية– نفس المبادئ والبديهيات التي وضعها الفقهاء السنيون والفلاسفة الاجتماعيون الأوائل.

على أنّ ذلك لا يعني أنّ أفكار ابن خلدون هي مجرد استنساخٍ للأفكار التقليدية التي اتسم بها الفقهاء في محاولتهم للتوفيق بين متطلبات الشريعة وبين انحرافات الواقع السياسي، فالنظرة الشاملة والمتأنية تجزم بجدّة وإبداع الفلسفة الخلدونية، فلم يكن لهذا الإنجاز التاريخي أن يتحقق لو أنه تبنّى مناهج سابقيه. فمن المقرر أنّ ابن خلدون كان أول من أرسى مبادئ وأسس علم العمران البشري –الذي أسماه أوجست كونت بعد ذلك بعلم الاجتماع–، ولهذا كانت الدراسة التجريبية الشاملة للواقع الاجتماعي والاقتصادي هي الإبداع –الذي لم يُسبَق إليه– في فهم وتحليل الظاهرة السياسية. مما حدا ببعض المستشرقين أن يمتدح فلسفته بصعوبة تصنيفه ضمن إطار العصور الوسطى، كما رآه أباً لعلم السياسة الحديث، فقد رسم لنفسه خطاً واضحاً في تفسير خصائص وتطورات الاجتماع الإنساني كما هو في الواقع –لا كما ينبغي أن يكون–، ولم يشذّ عن هذا المنهج حتى في دراسة المواقف العصبية في تاريخ الإسلام. وبدلا من أن يحذو حذو سابقيه بتقديم أعذارٍ دينية أو قانونية لتفسير الانهيار التاريخي للخلافة، فقد حلل الموقف على عِلاته، مقرراً –كأول فقيه مسلم يطرح تفسيراً عقلانياً للأحداث– أنّ العصبية هي محور ذلك التغيير التاريخي، وهي سبب التحول من فكرة العقد الاجتماعي الحرّ خلال فترة الخلافة الرشيدة إلى منهج القوة القمعية للعصبيات في العصور اللاحقة، كما وأنها أساس التحول الضروري من البداوة إلى التحضّر كأساس لحركة التاريخ [٢].

---

[١] يقرر ابن خلدون تلك حدود العقل بقوله: "العقل ميزان صحيح ... غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة ... فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن يه الجبال، وهذا لا يدرك": عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٥٨٢.

[٢] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٣–٣٢، وأبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨٥–٤٨٩.

ثالثاً: الجدل التاريخي حول تقييم فلسفة مكيافيلي

ترك مكيافيلي آثاراً فكرية أصبحت موضوعات لدراسات شتى، وقد لاقت كتاباته في البداية كثيراً من القسوة في نقدها، فهو صاحب كتاب "الأمير" الذي فصل فيه بين السياسة وبين الدين والأخلاق، والذي وصفه كثيرون بـ "تعاليم الشيطان" واعتبروه مقلوباً للوصايا العشر، وارتبط اسم مكيافيلي بالشيطان، بل أصبح الشيطان نفسه –للتداخل بين الاسمين– هو "نيك العجوز" Old Nick، بل يشكّ البعض في إمكان وجود أيّ اسم في تاريخ الفكر قد صادف إجماعاً على مقته كمكيافيلي. ورغم ذلك فقد تغير هذا الأمر لاحقاً لاحقاً وانقلب ذلك الحكم رأساً على عقب، وانتهى الأمر بتقدير كتاباته وردّ الاعتبار إليه، وبعد فترةٍ من النكير والهجاء، جاء عصرٌ آخر غالى فيه كثيرون في التقريظ والثناء، وأصبح مستشار الطغاة شهيداً للحرية، وصار الشيطانُ المتجسّد في صورة إنسان بطلاً –بل يكاد يكون قديساً–. ولهذ كان هناك صعوبة بالغة في تقييم فلسفة مكيافيلي التي تناقضت بشأنها الآراء، مما يستلزم مزيداً من الشمول في الرؤية والتروي في الحكم، مع استحضار مقولة سبينوزا الداعية "إلى التعقل قبل إظهار الحب أو البغض أو الازدراء"، فليس ذلك ضرورياً في حالٍ ضرورته في تقييم هذه الفلسفة ذات الأثر البعيد في الفكر العالمي.

لقد كان حديث مكيافيلي عن الدين والأخلاق سبباً في اتفاق أهل فلورنسا منتصف القرن السادس عشر على أنّ كتاب الأمير كتابٌ بغيض ومرذول، ولم يكن مكيافيلي عند البروتستانت أسعد منه حظاً عند الكاثوليك، فقد انتقده بعضهم عام ١٥٧٦ في كتابٍ من ألف صفحةٍ تُرجم إلى عدة لغاتٍ، مما أضفى الشهرة بالشرّ على مكيافيلي على نطاق واسع، باعتباره شيطان الأمراء الفاسقين وسرّ عدم وفاء البشر وخبثهم، فحرق الجزويت صورته في ميدان عام ببافاريا وعليها عبارة: "رجلٌ ماكرٌ غدار، وصاحب الأفكار الجهنمية الممتاز، ونصير الشيطان". ورغم ذلك فقد لقيت أفكار مكيافيلي رواجاً كبيراً في فرنسا، ليصبح كتاباه الأمير والمطارحات الأكثر مبيعاً لفترة طويلة، حيث تمت طباعتهما خمسة وثلاثين مرةً فيما بين ١٥٥٣ إلى ١٦٦٤. وبينما كانت هذه الثورة الصاخبة ضدّ أفكار مكيافيللي تندلع في كثيرٍ من مجتمعات أوروبا، كان أصحاب السلطة والنفوذ في شتى بقاع الأرض عاكفين على فلسفته كغذاءٍ لنفوسهم ونسيم لتطلعاتهم، فقد وجدوا في أفكاره مخرجاً من الأزمات والمآزق السياسية التي تعترض سبيلهم، حتى إن البابا سيكستوس الخامس Pope Sixtus V عكف عليه كثيراً حتى لخّصه بنفسه.

ويكمن مفتاح فهم وقبول فلسفة مكيافيلي في الفيلسوف والمؤرخ اللاهوتي الهولندي جوستس ليبسيوس Justus Lipsius –أحد أشهر رواد الحركة الإنسانية في أواخر القرن السادس عشر–، والذي دافع عن أفكار مكيافيلي وعقلانيته السياسية، ودعا إلى تبني أفكاره البراجماتية –ولا سيما مع ضمّ المطارحات إلى الأمير–. وخلال القرن السابع عشر تنامى عدد المدافعين عن مكيافيلي، لتحلّ الدراسات العلمية محلّ الانتقادات المرسلة، ثم كان التحول الحقيقي على يد فلاسفة القرن السابع عشر، فقد رأى فيه فرنسيس بيكون فيلسوفاً مبدعاً شقّ عصا الطاعة على كلّ المناهج القائمة آنذاك، سعياً إلى دراسة السياسة وفقاً لمنهج تجريبي جديد، قائلا: "إننا مدينون بالفضل لمكيافيلي ولقرّائه من الكتّاب الذين وصفوا صراحةً وبدون مواربة

ما يفعله الناس، وليس ما ينبغي عليهم القيام به"، وتفانى سبينوزا في تطهير اسم مكيافيلي مما لحق به من المطاعن، وسعياً إلى إثبات براءته تساءل عن سبب تصنيف مكيافيلي لكتابٍ يحتوي على أخطر قواعد الطغيان، وبرّر ذلك بأنه ربما أراد أن ينبّه كلّ جماعة حرة إلى الحذر قبل أن تكل إلى رجلٍ واحد مهمة الحفاظ على مصالحها، كما ظهر فولتير وكأنه يكمل رسالة مكيافيلي –ولا سيما في هجومه على الكنيسة–.

وخلال القرن الثامن عشر تنامت النظرة الإيجابية تجاه مكيافيلي، ورغم مهاجمة فريدريك الثاني الضارية لأفكار مكيافيلي عندما كان ولي عهد لبروسيا عام ١٧٣٩، فقد تغيرت نظرته إليه بعد جلوسه على العرش واضطراره إلى كثيرٍ مما كان ينكره، بل رأى فيلسوفه هردر Herder "أنه من الخطأ اعتبار كتاب الأمير لماكيافيلي من كتب السياسة الماجنة أو الخبيثة ... ويرجع الخطأ في النظر إلى كتابه إلى أنّ أحداً لم يراع البيئة التي ظهر فيها ... فلم يقصد مكيافيلي وضع نظريةٍ عامة في السياسة. إنّ كل ما فعله هو تصوير العادات والأساليب التي كانت متبعةً في الفكر والعمل في عصره". ومع انتشار أفكار التنوير وتحرر الدولة من هيمنة رجال الدين ارتفعت مكانة مكيافيلي إلى علياء المبدعين، فنقلت رفاته إلى كنيسة الصليب المقدس، وانتشرت كتبه ولا سيما بعد ثناء روسو البالغ على أفكاره عموماً –وعلى "الأمير" على وجه الخصوص–، والذي رآه روسو إنجيلاً لأنصار الفكر الجمهوري، كما اعتبره خير عظات الأمم [١].

وفي القرن التاسع عشر أفاض هيجل الثناء على مكيافيلي، إذ تزامنت قراءته للأمير مع فترة الحروب النابليونية –وقد بدا الانهيار السياسي لألمانيا وشيكاً–، فاكتشف التشابه التام بين واقع إيطاليا في لحظة مكيافيلي وواقع ألمانيا في تلك الفترة، فكتب يقول: "فعلى من يقرأ كتاب الأمير أن يراعي تاريخ القرون التي سبقت مكيافيلي، وأحداث تاريخ إيطاليا التي عاصرها. ولو فعل ذلك فإنه لن يرى وجود مبرر لظهور هذا الكتاب فحسب، بل سيرى أنّ هذا الكتاب قد دلّ على نظرةٍ عظيمة صادقة لعبقرية سياسية حقّة، تمثل عقلا عظيما وروحاً نبيلة"، كما كان من اللافت أن يتفانى هيجل –فيلسوف الأخلاق– في الرد على سخط الأخلاقيين وانتقاداتهم العديدة لمكيافيلي. وكما أخذ الألمان عن مكيافيلي فكرة "منطق الدولة" ومفهوم السياسة الواقعية، فقد وجد الإيطاليون في أفكاره ما كانوا يحتاجون إليه في حركات التحرير، ووجدوا في فلسفته مبتغاهم من مبادئ الاتحاد وانتهاز الفرص، ومنذ ذلك الحين –ومع انتشار النزعات القومية– ازداد الاهتمام بمكيافيلي وأفكاره في معسكري المثاليين والواقعيين على السواء، واعتبره كثيرٌ من المفكرين أول من أرسى أسس التفكير الحديث، وسرعان ما احتفلت إيطاليا بذكراه احتفالاً قومياً، وحينما أعاد فيتوريو الفييري نشر كتابات مكيافيلي لم يتردد في وصفه بـ "مكيافيلي المقدس" [٢].

---

[١] إرنست كاسيرر، د. أحمد حمدي محمود (ترجمة)، **الدولة والأسطورة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ص ١٦١–١٦٨، ومحمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٤–٧٦.

Erica Benner, "Machiavelli's Ironies: The Language of Praise and Blame in The Prince", **Social Research**, Vol. 81, No. 1, Spring 2014, Pp. 62-63, Giorgini, **op. cit.**, Pp.624-635 and Freyer, **op. cit.**, Pp.96-97.

[٢] علي عبود المحمداوي، **الفلسفة السياسية** (بغداد: دار ومكتبة عدنان، ٢٠١٥)، ص ص ١١٩–١٢٠، و كاسيرر، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٨–١٧١، ومحمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٧٧–٨٦.

المبحث الثالث: الخبرة السياسية ونضج الرؤية الفكرية

يعبر مفهوم الخبرة عن تلك القدرات التي تمكّن الإنسان من أداء مهاراتٍ معينة دون بذل مجهودٍ كبير، ويكمن مكون الخبرة السياسية في الوعي السياسي، والذي يتشكّل من الاستعداد الفطري ومن المعارف التي يراكمها التعلّم الذاتي، بالإضافة إلى المشاركة السياسية التي تكشف حجب الظاهرة السياسية من خلال الممارسة الفعلية في الواقع، أو من خلال تكرار معايشته في صورة الاستشارة والرأي.

ويتميز الاتجاه الواقعي باستثمار الإمكانيات المتاحة لمقاربة النموذج المأمول في ظلّ الظروف الراهنة، ولهذا يرتبط الفكر الواقعي بتلك الخبرة العملية التي تُظهر تعقيدات الواقع السياسي وعلاقاته المتشابكة، حيث تمثل الخبرة أساساً لتنقيح التوجهات الفكرية من النزعة المثالية، فالعقول البشرية –مهما كان تميزها– ترى الشئون العامة من الخارج، حيث الرعية ومطالب المحكومين التي لا تنتهي، بينما تختلف الصورة كثيراً من الداخل، حيث يرى المرء كيف توزن الأمور وكيف تُصنَع القرارات ويتم توجيه المجتمع، ليقف المفكر بذلك على الحقائق المتكاملة للظاهرة السياسية. وهذا ما عاشه ابن خلدون قرابة خمس وعشرين سنةً في بلاط الأمراء والملوك والسلاطين، سواء في دول المغرب أم في الأندلس، كماعاصر مكيافيلي أزمات بلاده من مواقع مختلفة، وتنقّل لاثنتي عشرة سنةً بين دول اوروبا.

وقد تشابهت الخبرة العملية لنموذجي الدراسة في عمقها وكثافتها، حيث بدأ كلاهما بدايةً متواضعة، وسرعان ما أثبتا كفاءةً رفعت كليهما إلى أعلى الدرجات، ثم تشابهت مسيرتاهما في الخروج المفاجئ من الحياة السياسية، وإن كان ذلك تنحّياً في حالة ابن خلدون، وتنحيةً في حالة مكيافيلي، ليعود التشابه من جديد في إطار تلك العزلة التي أعقبت الخبرة الثرية، حيث صنّف كلّ منهما خلال فترةٍ يسيرة واحدةً من روائع الفكر الإنساني ضمن ما يمكن وصفه بـ "أدب المنفى". فلم يحتج أيهما إلى فترةٍ طويلة لتنقيح أفكاره ومراجعتها، وإنما تواصلت أطروحته متدفقةً، ليتمكن خلال بضعة أشهر من رسم الصورة المتكاملة لفلسفته السياسية، والتي تظهر بوضوح معالم وأسس الفكر الواقعي، حيث تمحور اهتمام كليهما حول السياسة باعتبارها فن إنشاء الدولة أو الاستيلاء عليها، أو حمايتها وتقويتها والحفاظ على السلطة فيها، فظهر العمق الواضح في إجابة السؤال المزدوج: كيف تنشأ الدول، وكيف تسقط؟، وكيف يمكن تأخير انهيارها المحتوم إلى أبعد ما يستطاع؟. وعلى هذا الأساس كانت ضرورة اللجوء إلى التاريخ وفلسفته، باعتبار الحياة الإنسانية تياراً متصلاً يصعب فهم واقعه بعيداً عن ماضيه، ومن ثم يمكن التنبؤ بمستقبله في ضوء النظر إلى تلك القوانين الاجتماعية التي تحكم العلاقات البشرية، وتعمل كقواعد عامة لتحليل ظواهر الاجتماع الإنساني، وهذا ما يسعى المبحث إلى استعراضه من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: الخبرة السياسية لابن خلدون.

المطلب الثاني: الخبرة السياسية لمكيافيلي.

المطلب الثالث: دور الخبرة السياسية في إنضاج الرؤية الفكرية

المطلب الأول: الخبرة السياسية لابن خلدون

تمثل الخبرة السياسية أحد أهمّ المصادر الأساسية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية والسياسية والتاريخية، فقد عاش نحواً من خمس عشرة سنةً في بلاط الملوك والأمراء في بلاد المغرب والأندلس، يرى عن كثبٍ تفنن تلك النخب الأرستقراطية في الترف، واحتكّ احتكاكاً مباشراً بتلك الجماعات الطفيلية التي تستهلك كثيراً دون أن تنتج شيئاً، ولا يشغلها سوى الحفاظ على مكانتها ومستوى معيشتها، وذلك من خلال التقرب إلى الحكام تارة، وعبر التآمر عليهم تارةً أخرى، كما عاش كذلك عشر سنوات أخرى –قبل كتابة المقدمة– بين أحضان البادية، متنقلاً بين القبائل العربية والبربرية المختلفة لاجئاً حيناً، ومكلفاً بالتفاوض مع بعضها حيناً آخر، فعايش من خلال ذلك –ولمدة طويلة– أحوال البدو، وتعرف على أنماطهم وطباعهم وأخلاقهم وأسلوب حياتهم، ولاحظ البون الشاسع بين حياة العواصم الأرستقراطية الناعمة، وبين حياة البادية الخشنة في ظعنها أو استقرارها. فاكتشف ابن خلدون –وهو الذي يعرف أنّ البسيط أصلٌ للمركب– أنّ العمران البدوي هو أصل العمران الحضري، واكتشف أنّ أساس الاضطراب السياسي الذي عرفه عصره هو ذلك التناقض الواسع بين خشونة وشظف البدو من جانب، وبين رقة وترف وإسراف الحضارة من جانب آخر، ليقرر أنّ ذلك الأمر هو العامل الأساسي في تحريك الأحداث التي عرفتها عصور التاريخ الإسلامي إلى عهده [1]. ولهذا كان للخبرة السياسية والمعايشة الطويلة للواقع الصراعي دورٌ واضح في تميز فلسفة ابن ابن خلدون، ويوضّح هذا المطلب كيفية ولوج ابن خلدون إلى مضمار السياسة، كما يعرض نجاحه في تحقيق المجد ثم انهيار الآمال، ثم يختم باستعراض نهاية الحياة السياسية لابن خلدون، ثم عزلته للتصنيف، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: دخول ابن خلدون في مضمار السياسة

استقرّ حكم تونس في عصر ابن خلدون للأسرة الحفصية، بينما استقر حكم المغرب للمرّينيين، والذين تمكن سلطانهم أبو الحسن من توسيع مملكته بالاستيلاء على تلمسان والقضاء على دولة بني عبد الواد، ثم واصل حروبه جهة الشرق فاستولى على بجاية –التابعة لتونس–، واعتقل أميرها الحفصي ونقله إلى تلمسان، ثم استولى على قسنطينة وأبعد أميرها الحفصي إلى فاس، ثم تمكّن أخيراً من الاستيلاء على تونس، لتجتمع تحت حكمه كافة بلدان المغرب –الأدنى والأوسط والأقصى–.

وكان ابن خلدون إذ ذاك في السادسة عشرة من عمره، ولم تمض على ذلك قرابة السنتين إلا وانقلبت على السلطان المريني عددٌ من القبائل التي ساعدته على الاستيلاء على تونس، ثم انتشرت الثورة عليه في عددٍ من الإمارات التونسية. ثم كانت القاصمة في انقلاب ابنه –أبي عِنان– عليه معلناً نفسه سلطاناً على المغرب، وكان قد تركه نائباً عنه في فاس، فبادر السلطان أبو الحسن إلى المغرب لإخماد تلك الفتنة تاركاً أحد أبنائه نائباً عنه في تونس، فاستثمر الحفصيون تلك الفرصة، وعاد الوزير ابن تافراكين –الذي كان قد

---

[1] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ٦٣.

فرّ إلى الاسكندرية بعد الإطاحة بدولة الحفصيين–، وتمكّن من الإطاحة بنائب السلطان المريني وإقصائه عن تونس، ثم نصّب سلطاناً حفصياً على العرش –تحت كفالته ووصايته–.

وفي هذه المرحلة دخل ابن خلدون إلى الحياة العامة، حيث دعاه الوزير ابن تافراكين سنة ٧٥٢هـ إلى وظيفة "كاتب العلامة" [١] عن السلطان أبي إسحاق الحفصي، ورغم قصور هذه الوظيفة عن طموحات ابن خلدون إلا أنه قبلها لسببين، أولهما: دخول مضمار الحياة السياسية، والآخر: استثمار الوظيفة –بطريقة أو بأخرى– للتمكّن من السفر إلى المغرب للحاق بشيوخه الذين عادوا إلى فاس. وقد نجح ابن خلدون في تحقيق ذلك الهدف بعد فترةٍ وجيزة، حيث خرج مع جيش السلطان أبي إسحاق الحفصي عام ٧٥٣هـ لمواجهة أمير قسنطينة الحفصي المطالب بعرش السلطنة، وإثر هزيمة جيش أبي إسحاق أمضى ابن خلدون فترة تقارب السنتين متنقلا بين المدن والبوادي –ولا سيما بِسْكرة–، وعاشر خلال تلك الفترة عدداً كبيراً من القبائل، وتعرف إلى كثير من الشيوخ والعلماء، ثم تواصل مع بعض أصدقائه الذين كانوا معه في تونس ليتوسّطوا لدى السلطان أبي عِنان لاستقدامه إلى فاس، وسرعان ما تحقق لابن خلدون ما أراده، حيث استدعاه السلطان إلى مجلسه في فاس.

قدم ابن خلدون إلى فاس سنة ٧٥٥هـ وأمضى فيها ثمانية أعوام، تمكن خلالها من مواصلة دروسه والاستزادة من العلم، كما خاض غمار السياسة متقلباً بين عددٍ من الوظائف، وكانت البداية بالعمل لدى السلطان أبي عِنان في الكتابة والتوقيع بين يديه، ولم يقبل ابن خلدون هذه البداية التي لا تناسب آماله إلا لحرصه على الاستقرار [٢]، غير أنّ طموحه دفعه إلى مغامرةٍ غير مأمونة، حيث تواصل مع بعض الأمراء الحفصيين الذين فرض عليهم سلطان المغرب الإقامة الجبرية في فاس، ووعده ذلك الأمير بمنصب الحجابة إذا استعاد الحكم في إمارة بجاية، فاستغلّ ابن خلدون مرض السلطان لمساعدة ذلك الأمير على الخروج من فاس، إلا أنّ السلطان علم بتلك الاتصالات، فغضب على ابن خلدون وأمر بسجنه في عام ٧٥٨هـ قرابة السنتين، ولم يخرج إلا بعد موت السلطان أبي عِنان وقيام وزيره الحسن بن عمر بالأمر من بعده –باسم ابن أبي عِنان الصغير–، حيث أعاد ابن خلدون إلى ما كان عليه قبل سجنه، إلا أنّ حكم ذلك الوزير لم يدم طويلا، فقد ثار عليه عددٌ من الأمراء المرينيين المطالبين بالعرش، فانتهز ابن خلدون الفرصة بالانضمام إلى أحدهم، وهو الأمير أبو سالم –العائد من منفاه بالأندلس–، واجتهد في بثّ الدعاية له وتأليف القبائل لخدمته حتى تمكن من الجلوس على العرش، فقدر السلطان الجديد لابن خلدون خدماته حقّ قدرها، وأدناه منه ورفعه وولاه ولاية المخاطبات ثم خطة المظالم.

---

[١] يعرّف ابن خلدون بطبيعة هذه الوظيفة بقوله: "وهي وضع "الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها، من مخاطبةٍ أو مرسومٍ":

عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ٥٧.

[٢] يعبّر ابن خلدون عن نفرته النفسية من هذه الوظيفة البسيطة التي لا تناسب طموحه بقوله: "ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه على كرهٍ مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي":

المرجع السابق، ص ص ٦٠–٦١.

واستمراراً لسلسلة الفتن والاضطرابات التي تميز بها ذلك العصر فسرعان ما ثار على ذلك السلطان بعض الثائرين، فقتلوه ونصّبوا وزيره مكانه حاكماً جديداً باسم أحد غلمان بني مرين، ورغم إقرار الوزير الجديد لابن خلدون على عمله إلا أنّ طموح ابن خلدون –في هذه الفترة من شبابه– جعله يتشوّف إلى منصبٍ سياسيّ أعلى [١]، لا سيما وقد كان واسطة ذلك الوزير الجديد للتعرف إلى السلطان أبي سالم، ولهذا اعتبر سلوك الوزير نحوه مجافياً لموجبات سوابقه نحوه، فهجره وقعد عن دار السلطان مغاضباً له، فلما رأى عدم اهتمام الوزير لأمره استأذن في السفر إلى تونس، فرفض الوزير ذلك لئلا يتيح لابن خلدون فرصة المشاركة في تلك الاضطرابات التي عمّت تلك الأنحاء، وبعد تعدد وساطات ابن خلدون أذن له أخيراً بالسفر إلى الأندلس، فمضى في طريقه في بدايات عام ٧٦٤ هـ بعدما صرف أسرته إلى أهل زوجته بمنطقة قسنطينة [٢].

ثانياً: تحقيق المجد ثم انهيار الآمال

اختار ابن خلدون الرحيل إلى بلاد الأندلس لسابق عهده بسلطان غرناطة ووزيره خلال إقامتهما في فاس خلال فترة سابقة، وذلك بعد ثورةٍ قامت على حكم ذلك السلطان، فالتجأ إلى المغرب نجاةً بنفسه وإعداداً للعدة اللازمة لاستعادة ملكه مرة أخرى، وخلال فترة إقامتهما بالمغرب توطدت أواصر الصداقة والمودة بين ذلك السلطان ووزيره وبين ابن خلدون، والذي ساعدهما كثيراً في عددٍ من الجوانب في تلك الفترة، كما تولى تأمين ورعاية عائلة الوزير بعد سفره انتظاراً لانتهاء الاضطرابات في الأندلس، وقد استطاع ذلك السلطان بعد مدة أن يعود إلى الأندلس وأن يسترجع عرشه، فلما وصل ابن خلدون إلى بلاده سنة ٧٦٤هـ أكرم السلطان وفادته، وسلكه في مجلس أكابر دولته. ونظراً لثقته في مواهبه وقدراته المتميزة فقد بعثه بعد فترة في مهمة دبلوماسية لإتمام إجراءات الصلح مع ملك قشتالة، فسافر ابن خلدون إلى إشبيلية – موطن أجداده الذي اتخذه ملك قشتالة مركزاً لمملكته–، ونجح في إتمام مهمته على خير وجه، للدرجة التي أثارت إعجاب ملك قشتالة به، فاقترح عليه البقاء في خدمته وضمن رجاله، واعداً إياه بإعادة أملاك أجداده، فاعتذر ابن خلدون عن ذلك، وبعد عودته إلى غرناطة أحسن السلطان مكافأته وزاد من إكرامه وإقطاعاته، مما حدا بابن خلدون إلى استقدام أسرته ليجتمع شمله بأهله بعد فترة من الشتات [٣].

---

[١] يبين ابن خلدون خلفيات ذلك في "التعريف" بقوله: "ولما قام الوزير عمر بالأمر أقرني على ما كنت عليه، ووفّر إقطاعي وزاد في جرايتي، وكنت أسمو –بطغيان الشباب– إلى أرفع مما كنت فيه، وأُدِلُّ في ذلك بسابقة مودة معه منذ أيام السلطان أبي عنان، وصحابة استحكم عقدها بيني وبينه ...":

عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ٨٠.

[٢] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٥٦–٧٧، وحسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤–٢٦، ٤٣–٤٥، و د. حسين عاصي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢–٢٩، و عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ٨٠.

[٣] للمزيد عن تفاصيل تلك الرحلة، وعن خلفيات وبواعث ذلك العرض، وسبب رفض ابن خلدون:

ابن خلدون: البحر المتوسط في القرن الرابع عشر ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٠–١٧٤، و عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ص ٨٤–٨٩.

غير أنّ ذلك الاستقرار لم يدم طويلاً، حيث قرر ابن خلدون مغادرة الأندلس إلى بجاية، ويرجع ذلك إلى سببين:

أولهما: شعوره بتخوف الوزير من تعاظم نفوذه لدى سلطان غرناطة، مما دفعه إلى المغادرة قبل حدوث ما يكدّر الصفو القائم.

والآخر –وهو الأهم–: تمكُّن الأمير محمد أبي عبد الله محمد الحفصي –الذي ساعده ابن خلدون في الخروج من فاس لاستعادة ملكه– من استرجاع عرش بجاية في رمضان سنة ٧٦٥هـ، ولهذا كتب إلى ابن خلدون –حسب وعده القديم في فاس– يستدعيه لتولي منصب الحجابة، وبهذه الدعوة استأذن ابن خلدون سلطان غرناطة للسفر بعد ثلاث سنوات من مكثه بالأندلس.

وتمثل مرحلة بجاية بالمغرب الأوسط –كما يبين الملحق رقم (٢)– ذروة منازل الحياة السياسية لابن خلدون، حيث تولى منصب الحجابة –أرفع مناصب الدولة– لإمارة بجاية في منتصف سنة ٧٦٦هـ، ووصف ابن خلدون طبيعة ومهام ذلك المنصب بقوله: "الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد" [١]، فكأنها بذلك الوصف بمثابة "الصدر الأعظم" في السلطنات الإسلامية الأخيرة قبل إنشاء مجالس الوزارات والبرلمانات، كما جمع له السلطان إلى تلك المنزلة الخطابة بالمسجد الجامع، فاستفرغ جهده في سياسة الإمارة وتدبير شئونها، بالإضافة إلى تدريس العلم ونشر المعرفة بجامع "القصبة" –المسجد الأكبر في بجاية–.

وكعادة تلك الفترة لم يدم ذلك الحال إلا سنة واحدة، حيث اشتعل الصراع بين سلطاني بجاية وقسنطينة –رغم ما بينهما من القرابة–، حيث تمكّن صاحب قسنطينة من قتل السلطان أبي عبد الله، فتبلبلت آراء أهل بجاية فيما يصنعون تجاه ذلك، واقترح بعضهم استقبال السلطان الجديد، بينما رجّح آخرون أخذ البيعة لأحد أبناء السلطان السابق، مع استمرار ابن خلدون في الحكم وصياً على ذلك الصبي –كما جرت العادة–، إلا أنّ ابن خلدون مال إلى تفادي الفتن والاضطرابات، فقرر تسليم الحكم إلى السلطان الجديد، فخرج إلى لقائه ومكّنه من دخول بجاية دون قتال، ولهذا أكرمه السلطان وحباه، وأجرى أموره على معهودها، وأقره على منصب الحجابة، غير أنّ وشايات أعداء ابن خلدون وحاسديه لدى السلطان دفعته إلى تفادي الفتن بالتخلّي عن الوظيفة، فاستعفى من السلطان وغادر بجاية [٢].

ثالثاً: نهاية الحياة السياسية، ثم العزلة والتصنيف

خرج ابن خلدون من بجاية لا يلوي على شيء، فتنقل بين عددٍ من القبائل ثم استقرّ في مدينة بِسكرة –لصداقة قديمة مع صاحبها–، واستمرت إقامته فيها نحو ستّ سنوات، لا يغادرها إلا لفتراتٍ قصيرة لإنجاز

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ١٠٣.

[٢] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٧٧–٧٩، وحسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ص ٤٥–٤٧، عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٤–١٠٧.

بعض الأعمال، ورغم عزوفه في تلك الفترة عن المناصب وإقباله بكليته على العلم والدراسة، إلا أنه استمرّ في التدخل في شئون الدولة بطريقةٍ جديدة، وذلك بخدمة عددٍ من السلاطين عبر استئلاف بعض القبائل واستتباعها في خدمته، مما أكسبه خبرةً واسعةً في شئون تلك القبائل وعلاقاتٍ وطيدةً برؤوسها، فكان تعاظم نفوذه على تلك العشائر سبباً في إثارة حفيظة ومخاوف صاحب بِسكرة، فعمل على إبعاده عن بلاده، حيث وسّط بعض أصحابه لحمل سلطان المغرب على استدعاء ابن خلدون إلى فاس.

غادر ابن خلدون بِسكرة ليمضي سنتين مليئتين بالتقلبات المتوالية، فيما يمثّل دور الاحتضار لمرحلة الحياة السياسية الصاخبة، وقد بدأت سلسلة الأهوال منذ خروجه من بِسكرة، حيث أوعز بعض السلاطين إلى القبائل أن يعترضوا مسيرة ابن خلدون، فانتهبوا قافلته، وظل عارياً لمدة يومين حتى خلص إلى العمران، ولدى وصوله إلى فاس لقي من وزيرها ترحيباً وإكراماً، إلا أنّ هذا الوزير لم يلبث أن أطيح به، لتتوالى الاضطرابات التي سئمها ابن خلدون وكره آثارها، وتاقت نفسه إلى الدعة والقرار. وحينما أدرك استحالة ذلك في بلاد المغرب قرر الرحيل من جديد إلى الأندلس سنة ٧٧٦هـ، فاستقبله سلطان غرناطة في بادئ الأمر خير استقبال، غير أنّ سلاطين المغرب تخوفوا أن يفسد ابن خلدون علاقات الود بينهم وبين سلطان غرناطة، فأنموا إلى سلطان غرناطة أن ابن خلدون يبذل مساعيه وجاهه في خلاص لسان الدين بن الخطيب [١]، فانقلب عطف السلطان عليه جفاءً وأنسه به وحشةً، وقرر إقصاءه ونفيه، فأجلاه إلى العدوة من بلاد المغرب الأقصى.

خرج ابن خلدون هذه المرة وهو لا يدري أين يلقي عصا التسيار، فهذه دولة الأندلس تنفيه من أرضها، وتلك دولة المغرب الأقصى تلحظه بعين الحنق وترميه بسهام الكيد والأذى، وهذا أبو حمّو صاحب تلمسان لم يزل ينقم عليه مشايعته لسلطان المغرب وسعيه في صرف وجوه العرب عنه يوم كان طريداً في الصحراء، إلا أن أبا حمو كان على وعيٍ ودرايةٍ كافية أنّ معاملة رجلٍ خطيرٍ كابن خلدون بالرفق والأناة قد تجلب له بعض المكاسب، ولذلك سمح له بدخول تلمسان، فدخلها ابن خلدون وقد ذاق من صروف السياسة عذاب الهون، فما كان إلا أن تجرد للقراءة، ولم يشغل وقته بسوى المذاكرة في العلم ودراسته، فقد كان ما رآه وخبره وذاق مرارته في الفترة السابقة أعظم داعية له إلى بذل كل ما يملك من الجهد والإبداع لتوسيع دائرة معارفه أو الحذق في الاستنباط أو التأليف، فالكدر الناشيء عن غربة الإنسان أو بخس قيمته يدفع إلى راحة النفس باستطلاع حقائق العلوم، والتي هي أصفى لذةً وأبقى سؤدداً من نيل المجد الموهوم بالقرب من الأمراء والحكام.

---

[١] كان لسان الدين بن الخطيب قد قبض على زمام الأمور في دولة ابن الأحمر، فأوغرت حاشية السلطان صدره تجاهه، فاحتال ابن الخطيب للفرار من الأندلس ولجأ إلى صاحب المغرب، وبقي في رعايته وحمايته، فلما أطاح بعضهم بسلطان المغرب –بمساعدة من ابن الأحمر– ألقي القبض على ابن الخطيب وأودع في السجن، حيث حوكم وأهين، ثم قُتِل خنقاً في محبسه، وكان لابن الخطيب علاقة وطيدة بابن خلدون، وقد أثنى عليه بخير الخصال، وذكر كثيراً من الرسائل المتبادلة بينهما من خلال فصل كبير من كتابه التعريف: السيد محمد الخضر، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠–٢١، و عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٧–٢٣١.

ورغم كدر العلاقة بين سلطان تلمسان وابن خلدون إلا أنه سعى إلى الإفادة من وجوده، فطلب منه استئلاف بعض القبائل وحملها على خدمته وجمعها على ولائه، غير أنّ ابن خلدون كان قد قرر اعتزال الحياة السياسة بشكلٍ نهائيّ، وسئم السياسة التي تلتوي به مع أهواء الأمراء، وتحمله على السعي في استنجاد القبائل لصالح مَن كان يغريها عليه، فتظاهر بالخروج تلبية لطلب السلطان وهو يسرّ في نفسه ألا يعمل في هذا السبيل [١]، إذ أصبح العلم هو أعزّ ما يبذل فيه أوقاته، فعدل عن طريقه إلى منازل أولاد عريف سنة ٧٧٦هـ، فأكرم أصدقاؤه القدامى وفادته بالغ الإكرام، ثم توسطوا في إبلاغ اعتذاره إلى السلطان ونقل عائلته إليه في واحة عزلته الجديدة [٢]، حيث استقرّ به المقام في قلعة ابن سلامة –أو أبناء سلامة– بعد حياةٍ سياسية طويلة وزاخرة بالأحداث والتقلبات المضطربة، ولئن كان ابن خلدون لم ينقطع عن العلم والتدريس طوال هذه المسيرة، إلا أنه بدأ يميل إلى الانصراف عن السياسة التي تشغله عن العلم، كما ولا يجني من ورائها إلا القلق والصدمات.

وفي هذه القلعة المنعزلة تحققت أمنية ابن خلدون، فأقام بها أربعة أعوام في جو هادئ وبيئة صافية، لا تجيش فيها مراجل الصراع السياسي وحقد الخصوم وحسد المنافسين، ولا تنفث فيها الوشاية سمومها، وخلال تلك السنوات التي كانت مهبط السكينة وصفاء الروح وخلوة الفكر وارتياح الضمير تفرغ ابن خلدون للتأمّل والتصنيف بكلّ نشاط، وعكف على الربط الفكري العميق فيما بين العلل والغايات، فبلغ في فهم شئون العمران وأحوال الأمم والخلائق مبلغاً جديداً غير مسبوق، وسرعان ما شرع في تأليف كتابه الموسوعيّ عن تاريخ العرب والبربر بكلّ نشاطٍ وهمّة، حتى إنه تمكّن من إنهاء مقدمة تاريخه بشكل كامل خلال خمسة أشهر، ولم يخرجه من تلك الخلوة الصافية إلا حاجته الماسّة إلى عددٍ من المراجع العلمية اللازمة لإتمام موسوعته التاريخية، والتي لم تكن توجد آنذاك إلا في مكتبات المدن العامرة، مما اضطره إلى العودة من جديد إلى وطنه تونس، وذلك في أواسط سنة ٧٨٠هـ [٣].

---

[١] يقول ابن خلدون في "التعريف" : "وعرض للسلطان أبي حمو أثناء ذلك رأي في الدواودة، وحاجةٌ إلى استئلافهم، فاستدعاني، وكلفني السفارة إليهم في هذا الغرض، فاستوحشتُ منه، ونكِرتُه على نفسي –لما آثرته من التخلّي والانقطاع–، وأجبته إلى ذلك ظاهراً، وخرجت مسافراً من تلمسان حتى انتهيت إلى البطحاء، فعدلت ذات اليمين إلى منداس، ولحقت بأحياء أولاد عَريف ...":

عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ٢٤٥.

[٢] يصف ابن خلدون هذه الفترة بقوله : "وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة ... فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها ... فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانييعلى الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتآلفت نتائجها":

عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤٥–٢٤٦.

[٣] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٧٩–٨٧، وحسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ص ٤٧–٤٩، و د. حسين عاصي، **مرجع سابق**، ص ص ٣٠–٤٠، والسيد محمد الخضر، **مرجع سابق**، ص ص ١٨–٢٣.

المطلب الثاني: الخبرة السياسية لمكيافيلي

تمثل الخبرة العملية للمفكر إحدى أهمّ أدوات الصقل الفكري، فمن خلال تلك الممارسة العملية يكتسب الإنسان نوعاً جديداً من المعارف والخبرات يختلف بشكل كبير عما يكتسبه من خلال التلقي النظري، إذ تختلط المعارف العملية بمشاعر وأحاسيس الإنسان، وغالباً ما تؤدي إلى إعادة النظر في بعض الأولويات الفكرية، وإلى تعديل –وربما تغيير– رؤيته لعددٍ من الجوانب تبعاً لطبيعة وكثافة تلك التجربة، وذلك بحسب مدى صعوبة وتعقّد المواقف التي يتعرض لها المرء خلال تلك الخبرة، وبحسب العلاقات الاجتماعية –الإيجابية والسلبية– التي اشتبكت بوجوده في تلك التجربة.

ولهذا تمثل رؤية المفكرين من ذوي الخبرة العملية نموذجاً أكثر رسوخاً وواقعية من أولئك الذين اكتفوا بمعارفهم النظرية وحدسهم الشخصي، وذلك لأنّ القرب من الواقع العملي لا يمثل ظرفاً مهماً فحسب، وإنما هو كذلك شرطٌ ضروري لنجاعة الفكر الواقعي، ولا سيما إذا اتجه ذلك الفكر نحو التحول من النماذج التقليدية وتأسيس أنماط إبداعية جديدة، فلا يمكن إنشاء نظرية سياسية جديدة إلا من خلال تجربة عملية تربط بين الفكر والمشاعر [١]. وعلى هذا الأساس كانت الخبرة السياسية الكثيفة لنموذجي الدراسة ذات أثر واضح في تكوين الشخصية والأفكار، لا سيما وأن هناك كثيراً من التشابه فيما بينها في تلك الخبرة الواسعة، وإن اختلفا في سبب ونتيجة العزلة التي أعقبت تلك الفترة العملية، ليعود التوافق بينهما في استثمار فترة العزلة للتصنيف وتدوين أفكارهما الإبداعية. ويستعرض هذا المطلب ظروف دخول مكيافيلي إلى الحياة السياسية، ثم يتناول ممارساته السياسية والدبلوماسية والعسكرية خلال تلك الفترة، ويختتم بمرحلة العزلة وما أنتجه خلالها من المصنفات، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: ظروف الدخول إلى الحياة السياسية

نشأ مكيافيلي في عهد الأمير لورنزو دي ميديتشي –الشهير بلقب "لورنزو الرائع" Magnifico–، والذي أسهم كثيراً في نهضة فلورنسا وإيطاليا خلال عصره، حتى أطلِق على عهده "العصر الذهبي" للنهضة الإيطالية [٢]، حيث احتضن العلماء والفنانين ودعم جهودهم بوسائل عديدة، حيث واصل رعاية أكاديمية أفلاطون الفلسفية التي أنشأها والده كوزيمو دي ميديتشي، كما عمل على حفظ التوازن بين المدن الإيطالية الكبرى. ورغم ذلك تعرّض خلال فترة حكمه الطويلة لعددٍ من الأزمات، كان من أشدها خطورة مؤامرة آل

---

(١) Freyer, **op. cit.**, P. 10.

(٢) يمثل القرن الخامس عشر العصر الذهبي لفلورنسا، حيث تمكنت من تكوين ثروة أسطورية، ولهذا كانت عملتها النقدية –الفلورين Florin– محلّ احترام في كل مكان، وسار تجارها بتجاراتهم المتميزة –كالصوف والحرير وغير ذلك– إلى آفاق واسعة وبعيدة، وكانت أسرة الميديتشي واحدةً من أغنى الأسر الفلورنسية وأكثرها نجاحاً، ولهذا تمكنت من جمع ثروة طائلة من خلال العملين التجاري والمصرفي، حتى صاروا بنوكاً للبابوية، ثم امتد طموحهم إلى السياسة –بل وإلى البابوية نفسها–، وحققوا كثيراً من تلك الآمال السياسية والدينية، وقد نجح بعض رواد الحركة الإنسانية في إقناع كوزيمو دي ميديتشي بإنشاء أكاديمية لتعليم الفلسفة في فلورنسا، والتي اشتهرت باسم "أكاديمية أفلاطون":

كيري، زاريت، **مرجع سابق**، ص ١٠، وأشرف صالح محمد سيد، **مرجع سابق**، ص ص ١٥–١٩.

بازي، والتي نتج عنها اغتيال أخيه، كما أصيب هو نفسه بجراح خطيرة، وبعد وفاة لورنزو عام ١٤٩٢ جلس على عرشه ابنه الأكبر الأمير بييرو –الملقّب بالمغفل، أو التعيس–، والذي عجز عن المحافظة على عرشه أمام الغزو الفرنسي عام ١٤٩٤، فثارت الجماهير الغاضبة على بييرو وقاموا بنفيه خارج فلورنسا بطريقةٍ مخزية، كما أعادوا مجلس الأشراف القديم –المؤلف من ١٠٠٠ عضو–، لتنشأ في فلورنسا حكومة ثيوقراطية جديدة بزعامة الراهب الشهير سافونارولا، وبعد فترةٍ بدأت ملالة الشعب من نظام سافونارولا الصارم ومن تدهور الأوضاع الاقتصادية، كما وإنّ حماس الراهب الشاب للإصلاح الشامل جعله عدواً للبابا، فأصدر البابا في النهاية قراراً بحرمانه، ووضع مدينة فلورنسا بأسرها تحت الخطر[١].

وعقب انهيار الحكم الثيوقراطي أعادت فلورنسا تأسيس الجمهورية، وتم تعيين مكيافيلي في يونيو عام ١٤٩٨ أميناً لـ "مجلس الحرب" –ديتشي ديلا جويرا Dieci della Guerra– الذي تكون من عشرة أعضاء، وظلّ مكيافيلي في هذا المنصب قرابة أربعة عشر عاماً حتى سقوط الجمهورية عام ١٥١٢م [٢]، وكان هذا المنصب في بادئ الأمر من المناصب المتواضعة، إذ يقتصر عمله على الترتيبات الإدارية وأعمال السكرتارية، كجمع محاضر الجلسات والسجلات، وتلخيص التقارير وكتابة الرسائل، إلا أنه كان يعمل ضمن دائرة الحكم، كما كان قادراً على مراقبة سياسة أوروبا من الكواليس بالداخل، وكان في وسعه – بحسب دراسته التاريخية المتعمقة– أن يتنبأ ببعض التطورات المستقبلية، فأحست روحه المتوثبة الطموحة بأن هذا الوقت يمثل أنسب فرص الترقي إلى القمة، فسعى إلى استثمار منصبه وعلاقاته لتوسيع دائرة مشاركاته في السلطة، وذلك على المستويين الداخلي والخارجي [٣].

ثانياً: الممارسات السياسية والدبلوماسية والعسكرية

بدأ مكيافيلي نشاطه الدبلوماسي مبكراً ضمن بعثة بلاده إلى كاترينا اسفوردسا Caterina Sforza كونتة "إيمولا" و"فورلي"، والتي كانت أشدّ دهاءً من أن تقع في حبائل ذكائه، فعاد من تلك البعثة صفر اليدين، ثم أعطاه المجلس فرصةً أخرى بعد عامين، وتم إرساله ضمن بعثة دبلوماسية إلى ملك فرنسا عام

---

[١] ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، ج٤، م ٥، ص ص ٤٤–٤٥، وإبراهيم شمس الدين، **مرجع سابق**، ص ص ٣٢–٣٣.

[٢] ذكرت بعض المصادر أنّ انغماس مكيافيلي في الشأن العام بدأ قبل ذلك بعدة سنوات، حيث عمل في وظيفة مغمورة في إحدى الدوائر الحكومية، كما دلت على ذلك بعض رسائله التي يرجع تاريخها إلى عام ١٤٩٢، وربما كان لبعض أصدقاء والده –الذين كانوا بالحكومة آنذاك– دورٌ في فوزه بتلك الوظيفة، فقد شغل مارسيلو فرجينيو أدرياني واليساندرو براكاسي في عام ١٤٩٨ منصبي الأمينين الرئيسيين (السكرتيرين) لمجلس السيادة في فلورنسا، إلا أنّ براكاسي طرد في نفس العام من منصبه، وكان مكيافيلي أحد أربعة مرشحين قدموا طلباتهم للحصول على المنصب الشاغر، وقد اختاره المجلس الكبير لوظيفة المستشار الثاني، وبعد شهرٍ واحد تم تعيينه أمينا لمجلس الحرب المؤلف من عشرة أعضاء، والمنوط به رسم وتنفيذ سياسة فلورنسا الخارجية والعسكرية:

من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦–٣٧، و كيري، زاريت، **مرجع سابق**، ص ٣٥.

King, **op. cit.**, Pp. 9-11.

[٣] ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، ج ٤، م ٥، ص ص ٤٤–٤٥، وإبراهيم شمس الدين، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨–٣٩، وبرتراند رسل، **مرجع سابق**، ص ١٤–١٥، ٢٤–٢٨.

Oppenheimer, **op. cit.**, Pp. 86-87 and Kenneth & Fornieri, **op. cit.**, Pp. 186.

١٥٠٠م، ونظراً لمرض مسئول البعثة فقد ترأسها مكيافيلي، والذي تعلم اللغة الفرنسية وتنقل من قصر إلى آخر، وبعث إلى مجلس فلورنسا من التحليلات الدقيقة ما جعلهم يرون أنه أصبح دبلوماسياً ضليعاً.

ورغم ذلك تظل نقطة التحول الحقيقي في مسيرته هي بعثته إلى قيصر بورجيا Cesare Borgia [١] –الشهير بـ "دوق فالنتينو"– عام ١٥٠٢م، حيث عاين بنفسه الكمين الذي نصبه قيصر لخصومه، ورأى سعادته حينما تمكّن من القضاء بكلّ وحشية على الذين ائتمروا عليه، فأعجب مكيافيلي بإصراره على تدمير أعدائه، وبحيلته في الإيقاع بهم، وبالقوة التي نفّذ بها خططه. فبدلا من الاعتماد على التقارير وآراء المستشارين، كان قيصر يسيطر على كلّ شيءٍ بمفرده، مما أتاح له الفرصة للتصرف بشكلٍ سريع ومفاجئ، وكان لذلك أبلغ الأثر على رؤية وأفكار مكيافيلي –كنموذج مقابل لسافونارولا–. وهكذا وجد رجلُ الأفكار نفسه وجهاً لوجه أمام رجل الأعمال القادر على تحقيق الآمال، فها هو ذا رجل يصغره بستّ سنوات، يقضي في سنتين على أكثر من عشرة من الطغاة، وصار يصدر الأوامر لأكثر من عشر مدن يمضي فيها حكمه، ليثبت أنه الكوكب الوضاء في سماء زمانه، فلا عجب أن يصبح قيصر بورجيا هو بطل فلسفة مكيافيلي، ونموذجه للإنسان الأسمى، ولهذا كان السقوط المفاجئ لقيصر بورجيا مصدر إحباطٍ وفضولٍ كبيرين لمكيافيلي، والذي رأى أنه قد فعل كلّ ما يمكنه فعله، إلا أنّ ذلك لم يحلْ دون سقوطه [٢].

وفي عام ١٥٠٧ م ونتيجةً لتقدير رجال المجلس الفلورنسي لجهوده، شهد مكيافيلي انتصار أحد مبادئه الأساسية، فقد كان يرى –ويعلن– منذ زمن بعيد أنه ما من دولة تحترم نفسها تقبل أن تعهد بالدفاع عن أراضيها إلى المرتزقة، إذ لا تستطيع الركون إليهم في الأزمات، كما وأنّ في مقدور العدو –المسلّح بالقدر الكافي من الذهب– أن يبتاعهم هم وقائدهم. ولهذا نادى مكيافيلي بوجوب إنشاء قوة حرس وطني –أو جيش وطني– من أبناء البلاد، ورأى أنّ من الأفضل تأليف هذه القوة من الفلاحين الأشداء، الذين ألفوا

---

[١] ولد قيصر بورجيا في سبتمبر ١٤٧٥، والتحق مبكراً بالسلك الكهنوتي، ووصل والده إلى منصب البابا باسم اسكندر السادس في عام ١٤٩٢، ليتم تعيينه أسقفاً بعد ذلك بسنة –وهو ابن تسعة عشر عاماً–، وبعد خمس سنوات خلع لباس الكاردينال وتزوج ابنة عم شارل الثامن ملك فرنسا الذي عينه دوقاً لمقاطعة فالنتينو، فكرّس نفسه للأنشطة العسكرية والسيطرة على الإمارات الكنسية برعاية والده، وقد رأى مكيافيلي كيف أنه حكم بكل قوة وجدارة، وأرسى أسس العدالة في بلاده، وقضى على كثير من أعدائه، وحصل على دعم فرنسا والفاتيكان، وأنشأ قوة قتالية متميزة من مواطنيه، ورغم ذلك فقد انتهت أسطورته بعد بضع سنوات، ولم يعب عليه مكيافيلي سوى خطأه الفادح لثقته بعهود أحد الكرادلة ومساعدته للوصول إلى منصب البابا بعد وفاة والده في ١٥٠٣، فقد انقلب عليه البابا الجديد الذي لم يكن لديه نية للوفاء لقيصر بتلك العهود، واندفع مكيافيلي في تفسير المصير التعيس لقيصر نحو التنجيم المنتشر آنذاك:
King, **op. cit.**, P. 60 and Benner, **op. cit.**, Pp. 76-77.

[٢] ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، ج٤، م٥، ص ص ٤٥–٤٧، ومحمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨–٥٢.
Freyer, **op. cit.**, Pp.18-24.
تميز عصر النهضة بتعظيم المهارة، بغض النظر عن كيفية استخدامها وتوظيفها، فقد كان الإعجاب بالبراعة والأعمال التي تفضي إلى الشهرة عظيماً جداً، فكثيرون من أعداء نابليون كانوا يثنون على براعته كاستراتيجي عسكري، وفي زمن مكيافيلي كان الإعجاب بالمهارة يكاد يكون إعجاباً فنياً، وقد فاق ذلك الإعجاب آنذاك بكثير كل إعجاب كان قبله أو صار بعده، وقد رأى مكيافيلي في قيصر بورجيا أعظم ما يعجبه في الحاكم: البراعة السياسية – التي ظهرت من خلال إنجازاته – والرغبة الوطنية في وحدة إيطاليا:
رسل، **مرجع سابق**، ص ٢٩.

المشاق. وأخيراً –وبعد طول ترددٍ– قبلت الحكومة هذا المشروع وعهدت إليه بتنفيذه، فاهتمّ بالأمر كثيراً، وفي عام ١٥٠٨ قاد بنفسه ذلك الحرس الوطني إلى حصار "بيزا" –بعد استشارة المنجّمين في أنسب موعد للاقتحام–، وأظهر براعةً فائقة اضطرت بيزا إلى التسليم، ليعود إلى فلورنسا وقد بلغ ذروة مجده [١].

وفي عام ١٥١٠م تم إرسال مكيافيلي في بعثةٍ جديدة إلى فرنسا، فاجتاز في طريقه سويسرا التي أثارت إعجابه بالاستقلال المسلح لدولتها الاتحادية، والتي رأى فيها نموذجاً يمكن لإيطاليا أن تحذو حذوه، ولما عاد من فرنسا أدرك حجم المشكلة التي تواجهها بلاده إذا ما قررت دولةٌ قوية محاربتها. وسرعان ما تحققت مخاوفه، فقد استشاط البابا يوليوس الثاني Julius II غضباً من فلورنسا لرفضها الانضمام إليه في طرد الفرنسيين من إيطاليا، فأمر جيوش الحلف المقدس في عام ١٥١٢ بإسقاط حكومة الجمهورية وإعادة آل ميديتشي إلى الحكم. وحينما وصلت الجيوش إلى أسوار فلورنسا قدمت لحكومتها عرضاً مغرياً بإلغاء شرط استقالة الحكومة، والاكتفاء بإطعام الجيش وعودة آل ميديتشي كمواطنين، وتقديم غرامة مالية لقائد الجيش الغازي، ورغم أنّ فلورنسا طالما استخدمت المال لحماية البلاد من جانب، ورغم حثّ كثيرٍ من المستشارين –ومنهم مكيافيلي– على قبول العرض من جانبٍ آخر، فقد راهن مجلس الحكم على ظروف البرد وجوع الجيش الأسباني الغازي، وعلى قوة الميليشيات الوطنية للبلاد. وحينما اقتحمت الجيوش الأسبانية فلورنسا قام رجال الميليشيات الوطنية التي أنشأها مكيافيلي بإلقاء أسلحتهم بشكلٍ فاضح ودون أية مقاومة [٢]، واستولى جنود الحلف الأسباني على فلورنسا في سبتمبر ١٥١٢، ورغم تغيير النظام السياسي فقد ظلّ مكيافيلي في وظيفته، واستمرّ في تقديم تقاريره وآرائه إلي جوليانو دي ميديتشي في عديد من القضايا [٣].

وفي نهاية عام ١٥١٢ لم يعد نظام آل ميديتشي متقبلا لوجود مكيافيلي، فلم ينس آل ميديتشي مواقفه التاريخية الحادة تجاه الأسرة، ولا سعيه لمواجهة جيوش الحلف المقدس، ورغم بذله كلّ ما في وسعه لاسترضائهم للإبقاء عليه، فقد فوجئ بقرار فصله من الخدمة في نوفمبر ١٥١٢، ثم بقرارٍ آخر يمنعه من دخول قصر الحكم لمدة عام. ثم تعرض للاعتقال والتعذيب بتهمة التخطيط لاغتيال جوليانو [٤]، لأنّ شابين

---

[١] ديورانت، قصة الحضارة ...، ج ٤، م ٥، **مرجع سابق**، ص ص ٤٥–٤٧، و كيري، زاريت، **مرجع سابق**، ص ص ٤٦–٤٨.
King, **op. cit.**, Pp. 79-82.

[٢] كان لميليشيا مكيافيلي دور بارز في حصار مدينة بيزا واستسلامها لفلورنسا، إلا أنّ هذه الميليشيا دخلت بيزا دون أي قتال أو مواجهات عسكرية، مما أوهم بالمبالغة في تقييم قوتها، ليفاجأ الجميع بضعفها وخورها في أول مواجهة حقيقية مع الجيوش الأسبانية:
Freyer, **op. cit.**, Pp.31-32.

[٣] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤١–٣٤٢، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، ج ٤، م ٥، ص ص ٤٥–٤٧، و كيري، زاريت، **مرجع سابق**، ص ص ٤٦–٤٨.
King, **op. cit.**, Pp. 123-127 and Zmora, **op. cit.**, P. 328.

[٤] تم اكتشاف هذه المؤامرة بطريق الخطأ، حيث سقطت ورقة تضم أسماء قرابة عشرين شخصاً –كان مكيافيلي سابعهم– كانت بحوزة شاب فلورنسي يخطط للانقلاب على النظام الميديتشي، فتم اعتقال جميع المتورطين في سجن قديم بالمدينة، وهو نفس السجن الذي تم فيه إعدام أحد أقارب مكيافيلي سنة ١٤٥٩ لمعارضته لكوزيمو دي ميديتشي، فبدا لمكيافيلي أنه من الممكن أن تنهي فأس ميديتشي حياته، وتذكر كلمات سودريني محذّراً أنه إذا عاد ميديتشي فسيكون حكمهم قاسياً، ولن ينسوا نفيهم ولا معاملتهم المهينة:
King, **op. cit.**, Pp. 133-134 and Oppenheimer, **op. cit.**, Pp. 4-5.

متحمّسين من شباب فلورنسا كانا قد دبرا مؤامرةً لإعادة الجمهورية، ووجد آل ميديتشي بين أوراقهما ثبتاً يحتوي أسماء أشخاص يعتمدان على تأييدهم، وكان مكيافيلي من بين هذه الأسماء –بحكم تأييده التاريخيّ للجمهورية–، فألقى القبض عليه في فبراير ١٥١٣ –رغم عدم وجود دليل على مشاركته–. ولم يطل سجنه أكثر من ثلاثة أسابيع، إذ وصل جيوفاني دي ميديتشي لمنصب البابا –باسم البابا ليو العاشر–، وضمن إجراءات العفو العام –ابتهاجاً بذلك الأمر– أطلق أخوه جوليانو سراح عددٍ من المعتقلين ومنهم مكيافيلي[١].

ثالثاً: مرحلة العزلة والتصنيف

نظراً لمرارة التجربة التي عاشها مكيافيلي خلال فترة سجنه، فقد خشى أن يتكرر ذلك الأمر خلال فترة التوتر التي يعيشها النظام الجديد، فانتقل بزوجته الحامل وأولاده الخمسة إلى بيت أسرته في سان كاستشيانو. وخلال تلك الفترة عانى مكيافيلي من الفقر والوحشة، فقد كانت هذه "الضيعة" الصغيرة هي مصدر دخله الوحيد بعد انقضاء عهد الراتب الحكومي المتميز، واستنفاد ما كان مدخراً لديه في الوفاء ببعض الديون، كما وأنّ صاحب هذه النفس المتوهجة بالطاقة لم يعتد الفراغ أو العزلة. ولهذا كانت تلك الأزمة سبباً أساسياً في تفجير طاقاته الإبداعية، وربما لولا هذه الكارثة لما سمعنا به قط، فماذا كان مستقبله لو أنه استمرّ في عمله الأول، أو استجاب آل ميديتشي لرجاءاته؟، ربما كان سيصبح مستشاراً مهماً للحاكم، وغاية أمره –كما كان يتمنى– أن يصبح وزيراً لميديتشي، لكنّ هذه الكارثة التي تعرض لها كانت سبيله إلى المجد التاريخي، وما ظهر كتحطيمٍ وانهيارٍ إنما كان البداية الحقيقية لتفجير إبداعاته –التي ربما لم يكن هو نفسه يعلمها–، لقد كانت أزمته رافعةً حولته من ساحة الفاعلين السياسيين إلى ذرى المفكرين، وكانت السنوات العجاف التي ألّف فيها كتبه سبباً في عددٍ من التغيرات التاريخية اللاحقة [٢].

وخلال الشهور الأولى لعزلته سعى مكيافيلي بكلّ وسيلة ليحصل على وظيفة في بلاط آل ميديتشي في فلورنسا أو ضمن طاقم عمل البابا الميديتشي في روما، إلا أنّ جهوده باءت بالفشل، فقد كان شخصاً غير مقبول لدى آل ميديتشي، مما أصابه بنوبةٍ جديدة من الإحباط، فكم يحزنه –وهو يرى قدراته المتميزة– ألا يتذكر أحدٌ خدماته لوطنه، ولئن انشغل بتأليف أغنياتٍ عديدة للمهرجانات التي اعتاد آل ميديتشي إقامتها، فقد كتب لبعض أصدقائه قائلا: "إذا كنتُ أحياناً أضحك أو أغني، فإنما أفعل ذلك لأنه ليس لديّ طريقةٌ أخرى للتنفيس عن حزني ومرارتي"، وفي ظلّ هذه المعاني النفسية المتردية تزلّف إلى النظام بإبداء إعجابه بالحاكم الميديتشي الجديد لورنزو، والذي كان غالب المجتمع ينقم عليه كثيراً من تصرفاته، وفي مارس ١٥١٦ أهدى إليه كتاب الأمير أملا في نيل رضاه ولكن دون جدوى.

ولهذا سعى مكيافيلي في صيف ١٥١٧ إلى الخروج من عزلته بالمشاركة في أحد الصالونات الثقافية بفلورنسا، وشرع يناقش مع أصدقائه أفكاره التي وضعها في المطارحات، وعرض عليهم آليات القوة، ولكنها

---

[١] ديورانت، قصة الحضارة ...، **ج ٤، م ٥، مرجع سابق**، ص ص ٤٥–٤٧، و كيري، زاريت، **مرجع سابق**، ص ص ٤٦–٤٨.
King, **op. cit.**, Pp. 128-130, 139.

[٢] Freyer, **op. cit.**, Pp.6-8.

في هذه المرة من منظور حكومةٍ شعبية بدلاً من سلطوية الأمير، فقد كانوا في حنينٍ إلى النموذج الجمهوري بعد سنوات من الحكم الأوليجاركي. وفي عام ١٥١٩ توفي لورنزو وزوجته، وتولى الكاردينال جوليو دي ميديتشي –الذي سيصبح البابا كلمنت السابع عام ١٥٢٣– شئون فلورنسا، وطلب من عددٍ من البارزين من أبناء المدينة –ومنهم مكيافيلي– أن يحددوا أحسن السبل لحكم فلورنسا، فكتب مكيافيلي رسالةً بهذا الشأن، وقدم نموذجاً لدستور –يشبه كثيراً دستور سافونارولا– ضمن منظومةٍ شاملة لإعادة الروح الجمهورية الحقيقية إلى البلاد –دون الإخلال بهيمنة آل ميديتشي–. وكم كان سعيداً بعودته إلى الشأن العام، ولا سيما حينما بلغه تحسّن نظرة البابا ليو العاشر تجاهه، ورغبته في مشاهدة مسرحية كتبها مكيافيلي، وبهذا نجحت المسرحية –رغم ما فيها من المجون وإيماءات الفساد الديني– فيما فشل فيه كتاب "الأمير" [١].

وفي أواخر عمره تابع مكيافيلي عن كثبٍ تطورات الصراع بين البابا وحلفه المقدس وبين الامبراطور شارل الخامس وحلفائه الألمان، وفي عام ١٥٢٦ تمّ استدعاؤه إلى روما للتشاور بشأن عددٍ من القضايا، وليرفع إلى البابا شخصياً مؤلّفه الجديد عن تاريخ فلورنسا. ورغم مشاهدته للأوضاع الميدانية فقد ظلّ متفائلا بنجاة فلورنسا من هذا الصراع في ظلّ الأحوال الطبيعية السيئة التي تعرضت لها جيوش الامبراطور –كالثلوج والعواصف–، كما بادر بإرسال رسائل عديدة إلى البابا والأمراء يوضح فيها ما ينبغي عمله للتصدي للغزو الأسباني–الألماني، وبينما تعرض اقتراحه لتشكيل ميليشيات وطنية للرفض، فقد تمّ قبول اقتراحه بضرورة تأمين الحصون والأسوار، وتمّ اختياره ليرأس لجنة "أمناء الأسوار" [٢]. ورغم قيامه بمهامه على خير وجه، فقد توسل إلى مجلس الحكم لدفع الغرامة التي طالب الأسبان بها لترك المدينة إلا أنهم أبوا، ومع اقتحام مدينة روما وانتهابها في مايو ١٥٢٧ استسلمت فلورنسا للجيوش الغازية، وطُرِد آل ميديتشي مرةً أخرى من المدينة، وأعيد الحكم الجمهوري. وابتهج مكيافيلي بهذه النتيجة، وطالب بمنصبه الإداري القديم ليستأنف حياته السياسية من جديد، إلا أنهم لم يلبّوا طلبه، لسالف تزلفه الواضح لآل ميديتشي وتعاونه معهم من جانبٍ، كما جلبت إليه أفكاره التي ضمّنها كتابه الأمير عداء الكثيرين من جانبٍ آخر.

ولم تطل حياة مكيافيلي بعد هذه الصدمة، فقد خبتْ فيه جذوة الحياة والأمل، فانتابه مرضٌ شديد، حيث مات ولم يمض على رفض طلبه سوى اثنا عشر يوماً. وقضى مكيافيلي نحبه وخلّف أسرته في الدرك الأسفل من الفاقة، وترك إيطاليا –التي أفنى عمره لتوحيدها– خراباً، فقد خضعت للاحتلال الذي بدأ في نفس سنة وفاته، واستمر لأكثر من ثلاثمائة وأربعين سنةً، ولم تتمكّن من التحرر إلا بنفس الأساليب التي طرحها في كتابه الأمير. ودفن مكيافيلي في كنيسة الصليب المقدس، حيث أقيم له نصبٌ متميز، نقشت عليه هذه العبارة: "ليس في مقدور أيّ مديح أن يوفّي هذا الاسم العظيم حقه" [٣].

---

(١) King, **op. cit.**, Pp. 143-149, 166-168, 187-189.

(٢) امتثل مكيافيلي في ذلك بقوله: "على المواطنين الذين تسنّموا أرفع المراتب ألا يأنفوا من قبول ما هو أدنى منها": نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٣٣٩.

(٣) **المرجع السابق**، ص ص ٦٧–٧٦، و ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، ج ٤، م ٥، ص ص ٤٨–٥٦.
King, **op. cit.**, Pp. 186-188, 218-230.

المطلب الثالث: دور الخبرة السياسية في إنضاج الرؤية الفكرية

استندت النظريات الفلسفية القديمة بشكلٍ أساسي إلى التأمل والنظر، وقد يسهم هذا الجهد العقلي في طرح أو تعديل الفكر المثالي، إلا أنّ الفكر الواقعي يستلزم ارتباط المفكر بالواقع العملي والتحسّس المتكرر لتضاريسه المختلفة، والاحتكاك الفعلي بعمليات صنع القرارات وتنفيذ السياسات وتحليل العلاقات ومواجهة الأزمات المتنوعة، ومن خلال تلك الخبرات والمواقف تتشكّل في عقل المفكر مجموعة من القواعد العامة والمبادئ الكلية التي يصوغها كأساس لفلسفته السياسية. ولهذا كانت الخبرة العملية لابن خلدون ومكيافيلي هي قاعدة التوافق بين القواعد والمبادئ التي اجتمعت عليها رؤيتا النموذجين دون اتصالٍ بينهما، فالسياسة في كلّ المجتمعات تتشابه –بل تكاد تتطابق– في اعتبارها مجالاً للقوة وإخضاع البعض باقي المجتمع لسطوته، ولهذا لا يختلف الواقع السياسي بين مجتمع وآخر إلا في نمط الصراع وآلياته، ولهذا كرّست الخبرة العملية لنموذجي الدراسة الأسس الفكرية المميزة للاتجاه الواقعي. ويستعرض هذا المطلب أسس وركائز الواقعية في أفكار النموذجين، فيتناول النظرة إلى الطبيعة البشرية، ثم يعرض أهمية الصراع كمحرّك للتاريخ، ويختتم بالتأصيل للعلاقة بين التاريخ والسياسة، وهذا ما يمكن تناوله من خلال النقاط التالية:

أولاً: النظرة إلى الطبيعة البشرية

تتسم الرؤية الواقعية بالنظرة المتشائمة تجاه الطبيعة البشرية، ويربط الواقعيون بين فطرة الإنسان وبين الأنانية والعدوانية، مما يستلزم وجود سلطة تحول دون العدوان والتجاوز، وعلى هذا الأساس بنى نموذجا الدراسة فلسفتيهما، غير أنّ ابن خلدون –بحكم نموذجه المعرفي– كان أقلّ تشاؤماً تجاه طبيعة البشر، فاتسمت رؤيته ببعض التعاطف مع الفطرة المشتملة على كوامن الخير والشر، ليغلب على الإنسان أثر هذا أو ذاك بحسب التربية التي ينشأ في ظلّها [١]، فيبدأ بتقرير الثوابت الشرعية للنظر في الأمر بقوله: "النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئةً لقبول ما يرد عليهما وينطبع فيها من خيرٍ أو شر، قال ﷺ: "كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه"، وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه ... وأصله أنّ الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال صار خلقاً ومَلَكَةً وعادةً، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة" [٢]، وبهذا يقرّر تعقّد الطبيعة البشرية، وارتباط ذلك بقضية التنشئة التي تمثل إحدى أهم مسئوليات المجتمع تجاه الفرد.

فالميل إلى الخير يفوق الميل إلى الخير بحكم طبيعته الخيّرة، "لما كان الملك طبيعياً للإنسان ... وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر –بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة–، لأنّ الشرّ إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب" [٣]، فإذا

---

[١] نهى عارف الحسن، **التربية عند ابن خلدون** (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، رسالة ترقية لدرجة الأستاذية، ١٩٥٩)، ص ص ٩١-٩٣.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٣-١٥٤.

[٣] **المرجع السابق**، ص ١٧٨.

أهملت تنشئته شبّ على خلاف ذلك، فالميل إلى الشر –بحكم الطبيعة الحيوانية والشهوانية– يفوق الميل إلى الخير، "والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاهٍ أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها" [١]، "اعلمْ أنّ الله سبحانه ركّب في طبائع البشر الخير والشر، كما قال تعالى: { وهديناه النجدين }، وقال: { فألهمها فجورها وتقواها }، والشرّ أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين، وعلى ذلك الجمّ الغفير –إلا من وفقه الله–، ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضٌ على بعضٍ، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع، كما قال: والظلمُ من شيم النفوس فإن تجد ذا عفةٍ فلعلّةٍ لا يظلم" [٢]، ولهذا رأى ابن خلدون أنّ اجتماع بني آدم لا يستقرّ إلا بوجود "الوازع"، أي: السلطة التي تمنع التعدي، وتوقف كلّ طرفٍ عند حده، ومن ثم يضع ذلك الأمر أساساً وقاعدة للاجتماع البشري قائلاً: "ثم إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتمّ عمران العالم بهم، فلا بدّ من وازعٍ يدفع بعضهم عن بعض، لِما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم" [٣]، وكما أنّ الإنسان يميل إلى العدوانية تجاه الآخر، فكذلك الجماعات تميل إلى العدوان تجاه بعضها البعض، ولهذا ينشأ الصراع وتحتاج الجماعات إلى القوة كأساس للمجال السياسي –كما يأتي تفصيلاً–.

وعلى الجانب الآخر يمثّل مكيافيلي نموذجاً متطرفاً لرواد الواقعية في نظرته المتشائمة تجاه الطبيعة البشرية، وقد يُعزَى هذا إلى علاقاته الاجتماعية السلبية في بداية حياته، أو إلى تجربته العملية وخبراته المريرة خلال الممارسة السياسية والدبلوماسية، أو تشرّب بعض الفلسفات الإغريقية القديمة. حيث يؤكد مكيافيلي أنّ الطبيعة البشرية هي نفسها في كلّ زمان ومكان، كما يؤكّد "أن طبيعة الناس لميالة إلى الشرّ أكثر من ميلها إلى الخير" [٤]، فالإنسان بطبيعته أنانيّ وحقودٌ ومخادع وجبان، لا تستثيره إلا منافعه، ولا تحركه إلا مصالحه، وهو سيءٌ لا يحافظ على عهده، لذا ينصح الأمير بإدراك ذلك والتهيؤ لنتائجه، "لأنه من الممكن أن نقول عن عامة البشر إنهم ينكرون المعروف ويحبون المراوغة في الحديث ومراؤون، حريصون على تجنّب الخطر، راغبون في الكسب، هم أعوانك طالما استفادوا منك، وهم يفدونك بالدم وما يملكون –وبحياتهم وولدهم– حين لا يكون هناك داعٍ لذلك، ولكن حين تقترب الأخطار ينقلبون عليك" [٥]، بل إنّ الإنسان لو فعل الخير فإنه –في رأي مكيافيلي– لا يفعله إلا اضطراراً، فـ "الناس لا يفعلون الخير إلا إذا اضطروا إلى فعله بدافع الحاجة، وأنه عندما تتاح لهم فرصة العمل كما يشاؤون وتتاح لهم الحرية في الاختيار، فإنّ الاضطراب والفوضى يصبحان هما المسيطريْن" [٦]. وحينما يحذّر الأمير من حفظ العهود إذا كانت ضدّ مصلحته أو انقضت الأسباب التي اضطرته إليها، فإنه يبرّر ذلك بقوله: "وقد يكون هذا المبدأ

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٤٧.

[٢] **المرجع السابق**، ص ١٥٩.

[٣] **المرجع السابق**، ص ص ٥٥–٥٦.

[٤] نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٢٥٠.

[٥] نيقولو ماكيافيلي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٨٦.

[٦] نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٢٢٤.

مبدأ شريراً، لكنّ هذا يصدق فقط في حالة ما إذا كان جميع البشر من الأخيار. لكن إذا كانوا جميعاً من الأشرار، ولن يرعوا عهودهم معك، فهذا يسمح لك أن تكون في حلّ من عهودهم" [١]. ويترجم مكيافيلي نظرته المتشائمة من خلال إجابة سؤال يوجّه به سلوك الأمير: أيهما أنفع للأمير أن يُحَبّ أكثر مما يُخشى، أم يُهاب أكثر مما يُحَبّ؟، "والجواب هو أنه ينبغي على الإنسان أن يكون محبوباً ومهاباً في نفس الوقت، ولما كان من الصعوبة الحفاظ على الصفتين معاً، فإنّ المهابة في هذه الحالة أفضل بكثير –إذا كنا لا نستطيع إيجاد الصفتين معاً– ... إنّ البشر يتردّدون في الإساءة إلى مَن يحبّون أقلّ من ترددهم في إيذاء مَن يرهبون، وذلك لأنّ الحبّ مرتبطٌ بسلسلةٍ من الارتباطات التي تتفكك عندما تؤدي غرضها ... لكن استخدام المهابة والخوف من العقاب طريقة صحيحة لا تفشل أبداً" [٢].

ثانياً: الصراع كمحرّك للتاريخ

يركّز رواد الواقعية على الجانب السلبي من الطبيعة البشرية، حيث تسيطر على الإنسان سمات الأنانية والحرص، مما يجعله عدوانياً تجاه الآخرين، وهذا ما يدفع الأفراد إلى التنافس المفضي إلى النزاع والصراع، والذي لا يمكن حسمه إلا من خلال وجود سلطة قوية وقادرة، تتولى تنظيم حقوق والتزامات الأفراد تجاه بعضهم البعض. ولئن نجحت هذه السلطة في منع –أو تقليص– الصراعات الفردية أو الجماعية المحدودة، فغالباً ما تتجاوز السلطة حدود العدالة بشكل أو بآخر –ولو من وجهة نظر بعض الأفراد–، مما يستأنف معاني الصراع داخل المجتمع، وبهذا يستمرّ الصراع أساساً لحركة التاريخ.

ويُظهر نموذجا الدراسة قناعةً تامة بمفهوم الصراع كمحرّك للتاريخ، وإن تفاوتت أبعاد ذلك في فلسفة كلّ منهما، حيث ينظر ابن خلدون إلى مفهوم الصراع نظرةً شاملة، فيرى الصراع ماثلاً في كافة جوانب العلاقات الإنسانية، ففي الجانب السياسي: هناك صراع سياسي بين العصبات المتقاربة في القوة للحصول على السلطة والانفراد بالملك، وتتم ترجمة هذا الصراع في الجانب الاقتصادي والحضاري بالصراع بين البدو والحضر، وفي الجانب الأخلاقي والقيمي بالصراع بين الخشونة والترف وبين قيم الفردية والاجتماع. ونظراً لاستقرار أسس ودوافع الصراع فسيظلّ الصراع محركاً للتاريخ، حيث تتداول فيه العصبيات هيمنتها على بعضها البعض داخل الدولة، كما تتداول فيه الأمم الهيمنة بعضها على بعض، وذلك ضمن مفهوم "العمران" الذي استحدثه. لتبدأ الدائرة من البدو، حيث القبائل التي يرتبط أبناؤها بوشائج القرابة أو الولاء –التي أسماها "العصبية"–، والتي تؤدي إلى الاتحاد والالتحام والتعاضد بين الأفراد، فتبدأ القبيلة مسيرتها حينما يتولى أمرها قائدٌ قادر على استثمار قدرات تلك العصبية، "ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب، ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها" [٣]، ثم يبدأ صراعهم على النفوذ مع الحضر، لتفسح العصبية الطريق تدريجياً إلى الملك، "وصاحب العصبية إذا بلغ

---

[١] نيقولو ماكيافيلي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٩٠.

[٢] **المرجع السابق**، ص ص ٨٦–٨٧.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٦٤.

إلى رتبةٍ طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعا، فالتغلّب المَلَكيّ غايةٌ للعصبية" [١]. وغالباً ما ينتصر البدو –لشجاعتهم وقوة شكيمتهم–، "وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سواه" [٢]، لينتقلوا إلى طورٍ حضاري جديد باستقرارهم في المدن. ومع رسوخ معالم التحضر تتسلل إليهم أمراض الحضارة، فينشغلوا عن الحروب بالترف، "فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة ... حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبها إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض، وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك، فإنّ عوارض الترف والغرق في النعيم كاسرٌ من سورة العصبية التي بها التغلب" [٣]، ليبقى ذلك النظام قائما حتى تأتي عصبيةٌ بدوية جديدة لتزيله وتقوم مقامه بدور السلطة في المجتمع.

وعلى الجانب الآخر يقرر مكيافيلي الأساس الصراعي للعلاقات البشرية بشكلٍ عام، فالإنسان بطبعه أنانيّ وعدواني، وعلى هذا الأساس ينشأ الاجتماع البشري، إذ يستند الحكم والسلطة على الأنانية المرتبطة بضعف الإنسان وعجزه عن تحقيق كفايته بمفرده، مما يضطره إلى الاجتماع مع غيره لإنشاء مجتمعٍ قادر على حمايته وكفايته، وذلك لأنّ "الطبيعة قد ركّبت البشر على نحوٍ يجعل جميع الأمور –على الرغم من أنها مواضع للرغبات– صعبة التحقيق على الناس، وذلك لأنّ الرغبة تتفوق دائماً على سلطان البلوغ، مما يؤدي إلى عدم اقتناع الناس بما يملكونه، وإلى تذمّرهم من الأوضاع الحالية التي يكونون فيها، وتنشأ على هذا النحو التقلبات في حظوظهم، إذ لما كان البعض يرغب في زيادة ما يملكه، وكان البعض الآخر يخشى على ما في يديه، فإن الحزازات والحروب سرعان ما تنشب" [٤].

وكما تنبني علاقات الأفراد على الصراع –حمايةً لما لديهم تارةً، وطمعاً فيما عند غيرهم تارةً أخرى–، فعلى هذا الأساس الصراعي تقوم علاقة الدول ببعضها البعض، ولهذا يوجه مكيافيلي نصيحته للأمير ألا ينشغل عن قضية الصراع والحرب مع الدول الأخرى، كإحدى أولويات –بل ربما ضرورات– السياسة، فيقول: "ينبغي للأمير ألا تكون له غاية أو أو فكرةٌ سوى الحرب ونظامها وطرق تنظيمها، وألا يتخذ لدراسته موضوعاً آخر سواها، فهذا هو الفنّ الوحيد اللازم لمن يتولى القيادة ... ولذلك لا بدّ للأمير ألا ينسى التدريب العسكري، فهو يتدرب في وقت السلم أكثر مما يفعل في وقت الحرب" [٥]، وعلى هذا الأساس يمثل مفهوم الصراع جوهر الممارسة السياسية على المستويين الداخلي والخارجي.

---

[١] **المرجع السابق**، ص ١٧٣.

[٢] **المرجع السابق**، ص ١٧٣.

[٣] **المرجع السابق**، ص ١٧٦.

[٤] نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٣٤٢.

[٥] نيقولو ماكيافيلي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ص ٧٧–٧٨.

وبهذا تجسّد فلسفة ابن خلدون للصراع نموذجاً للرؤية الشاملة، والتي تتناول الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية داخل الدولة –أو الأمة– الواحدة، إلا أنها أغفلت مسألة الغزو الخارجي كمحورٍ آخر للصراع، وقد يعزى هذا الأمر إلى حدود الخبرة السياسية لابن خلدون، فلم تكن قضية الغزو الخارجي مطروحةً بقوة خلال عصره الذي اتسم بالنزاعات البينية داخل الإطار الواحد. بينما حظي هذا الجانب باهتمام واضح في فلسفة مكيافيلي، حيث عانى مجتمعه كثيراً من الغزو والاحتلال الخارجي، مما جعل رؤيته أكثر شمولاً من هذا الجانب، وإن اقتصرت فلسفته الصراعية على البعد السياسي فقط، مما يجعل من فلسفة ابن خلدون نموذجاً أكثر شمولاً مقارنةً بالفلسفة السياسية المحضة لمكيافيلي.

ثالثاً: العلاقة بين التاريخ والسياسة

يمثل التاريخ أحد ركائز الرؤية الواقعية، ليس اعترافاً بقيمة التجارب الإنسانية فحسب، وإنما –وهو الأهم– كمدخلٍ أساسي للبحث العلمي، فأحداث التاريخ تتكرر بما يسمح بأخذ العبرة منها، لاستنباط القوانين الحاكمة للظواهر الاجتماعية [١]. ولهذا يلجأ رواد الواقعية إلى التاريخ كبرهان على صحة مقولاتهم، ولا سيما تلك المرتبطة بالنظرة تجاه الفطرة البشرية وبمفهوم الصراع كمحرك للتاريخ.

وقد نشأ ابن خلدون نشأةً علمية متميزة، إلا أنها كانت قاصرة على العلوم الشرعية والعقلية، وكان حظه من علم التاريخ محدوداً، فدخل الحياة السياسية مزوداً بالعلوم الشرعية والعقلية، بينما تأخرت علاقته بالتاريخ كثيراً، ولم يحظ ذلك العلم بعنايته إلا مع نهايات حياته السياسية. ولهذا كان التقاؤه بالتاريخ مفاجئاً وحاسماً في آنٍ واحد، فقد التقى بالتاريخ عبر مسارين، أولهما: التجربة العملية والخبرة السياسية الغنية، والآخر: التأمل العقلي، وربما ألجأه الأول إلى الثاني، فعندما توجّه إلى العزلة والتأمل كان قراره نهائياً بالخروج من حلبة السياسة بعد تلك التجارب المريرة، وفي العزلة تغيرت أمورٌ كثيرة، ومن خلال التأمل العقليّ انقلب الممثل مشاهداً، وصار الفشل العمليّ طريقاً إلى الإنجاز النظري، وما عجزت التجربة عن تحقيقه فقد أنجز العقل أضعافه، حينما التأم في الفكر ما كان مبعثراً في التجربة الحسّية، ليعزو فشله المتكرر إلى الصعوبات القائمة، والتي ترتبط بالتاريخ وبمسار الحياة الاجتماعية، ذلك المسار الذي يعبر عن واقع الدول المهترئة وبقايا الحضارة التي تحتضر. ومن خلال تأمله في تجربته الشخصية بدأ وعيه بالتاريخ، وكأنه النقطة المضيئة في صيرورةٍ اجتماعية تبحث عن فهم نفسها، ولا سبيل إلى ذلك إلا باستقراء التاريخ لاكتشاف مسارات المعالجة الحقيقية [٢]، "فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء" [٣]، ونظراً للطبيعة الشخصية الفذّة وللخبرة العملية العميقة فقد أبصر ابن خلدون في التاريخ مستويين من المعرفة والحكمة، فعبر عن ذلك من خلال ثنائية الظاهر والباطن، فظاهر التاريخ: يتضمّن أخبار العصور والدول، كما في

---

[١] د. محمد محمود ربيع، الفكر السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ١٤٩.

Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 180-181.

[٢] د. حسين عاصي، **مرجع سابق**، ص ص ٧٨–٨٢.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٤.

أعمال المؤرخين التقليديين المتمحورين حول ذكر "ماذا حدث"، وأما باطن التاريخ: فيتضمّن أعماق الأخبار وجوهر ما فيها من الحكمة ومعرفة سنن الاجتماع البشري، ويتركز حول "كيف، ولماذا حدث" [١].

ومن هنا استعاد ابن خلدون وعيه بذاته من خلال التاريخ ودراسته بشكلٍ جديد وغير مسبوق، ولم يصنّف في التاريخ بناءً على طلب أو تكليف، وإنما لجأ طوعاً إلى التاريخ بحثاً عن علاجٍ للأزمة الحضارية التي تعيشها أمته. ولهذا الهدف أسّس لفلسفة التاريخ، والتي انتبه فيها –وربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإنساني– إلى أنّ الواقعة التاريخية هي في حقيقتها واقعةٌ اجتماعية متشعبة، فـ "حقيقة التاريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني –الذي هو عمران العالم– وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال" [٢]، ليتناول من خلال هذه الرؤية الشاملة كافة البنى المجتمعية التي سماها "العمران"، وضمّن مقدمته عدداً من الأسس الفكرية التي رأى ضرورة إحاطة الساسة بها. فالسياسة –في فلسفة ابن خلدون– لا تقتصر على أعمال السلطة، وإنما تتطرق كذلك إلى كافة الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية في المجتمع، ولهذا جعل من الدولة جوهر فلسفته الاجتماعية، متفرداً في معالجته الجديدة لهذه القضية بالنظر إلى الدولة في ضوء واقعها التاريخي، لا في ضوء نموذج طوباوي يروم إحياءه، متبعاً في ذلك منهجاً علمياً للاستفادة من فلسفة التاريخ في معالجة الواقع، ليجعل من لجوئه إلى التاريخ نوعاً من المواجهة –لا الهرب–، إذ رأى في التاريخ مدخلاً مناسباً لمعالجة الانهيار الحضاري للأمة [٣]. فلم يكرّر منهج سابقيه في سرد الأحداث، وإنما نظر إلى أحداث الماضي نظرة اعتبارٍ جديدة على الفكر الإنساني، ليضع من خلالها فلسفةً تاريخية شاملة، تتضمن كافة جوانب الواقعة التاريخية. ومن خلال تلك الفلسفة الإبداعية فسّر التحولات التاريخية التي طرأت على المجتمع الإسلامي، كما حدّد منهجاً جديداً لدراسة وتحليل الظاهرة السياسية، ويستند هذا المنهج الجديد إلى القوانين التاريخية والقواعد الاجتماعية الثابتة والدائمة، والتي رآها ابن خلدون تفسيراً للمصطلح القرآني "سنن" الله، أي العادة المتكررة، والنظام المعهود لأحوال الخلق.

وعلى الجانب الآخر: تأسست ثقافة مكيافيلي على علم التاريخ، ولهذا دخل الحياة السياسية ليمارس عملياً ما أتقنه نظرياً، فما السياسة إلا تكرار للماضي ولكن في الوقت الحاضر، كما كان التاريخ كذلك أساساً جديداً لأفكاره بديلاً عن المصادر المسيحية والفلسفية وأسسهما الميتافيزيقة، ولهذا لم يرسّخ سلطة الأمير على أساس الحقّ الإلهي –وإلا لقيّده بالأخلاق الدينية–، كما رفض تدخل قواعد الدين كقيود للسياسة

---

[١] "فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ... إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال ... وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق":

المرجع السابق، ص ٦.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٤٦.

[٣] محمد الجوهري ومحسن يوسف (تحرير)، **ابن خلدون إنجاز فكري متجدد** (الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية، ٢٠٠٨)، ص ص ٤٩–٥٨، وعدنان محمد زرزور، "ابن خلدون وفقه السنن"، **إسلامية المعرفة**، المجلد ١٣، ع ٥٠، خريف ٢٠٠٧، ص ص ١٥٥–١٦٠، و ناصيف نصار، **مرجع سابق**، ص ص ٤٩–٥٠.

Miller, **op. cit.**, P. 10.

–رغم اهتمامه بالدين كداعمٍ لها– [١]، وإنما جعل من التاريخ قواعد حاكمة للظاهرة السياسية، فهناك طبيعة معينة للبشر –أينما كانوا زماناً أو مكاناً–، كما وأنّ جميع الأشياء في الكون تتبع مساراتٍ محددة رتبتها السماء لوجودها وحركتها –ويجب على رجل الدولة أن يتعلم ذلك– [٢]، ولهذا فإنّ "على مَن يريد التكهّن عن المستقبل أنْ يكون عليماً بأحداث الماضي، إذ كلّ ما يقع في العالم في أيّ وقتٍ من الأوقات لا بدّ وأنْ يكون له شبهٌ أصيلٌ بما وقع في القرون الغابرة، ويرجع هذا القول إلى الحقيقة الواقعة، وهي: أنّ الرجال هم الذين يسبّبون كلّ هذه الحوادث، وأنّ عواطف الرجال هي دائماً واحدةٌ لا تختلف مطلقاً، ولذا فهي تؤدي دائماً إلى نفس النتائج" [٣]، "وعلى هذا إذا درس المرء –بشيء من المثابرة– شئون الماضي، كان من السهل عليه أن يتكهّن بمستقبل أية دولة من الدول" [٤]، كما تميل الفطرة البشرية إلى التقليد وتكرار أمجاد السابقين، فـ "الناس دائماً يسيرون في الدروب التي طرقها غيرهم، وأن تحاكي أعمالهم أعمال الآخرين" [٥].

وعلى هذا الأساس أيقن مكيافيلي أهمية التاريخ كأساس للمنهجية العلمية اللازمة لمعرفة القواعد والقوانين الاجتماعية الحاكمة للظواهر الاجتماعية، تماماً كما تتراكم الخبرات العملية في كافة المجالات لتتحول تدريجياً إلى علوم متخصصة ومتكاملة، ولهذا يُعرِب عن حزنه ودهشته من تناقض المجتمع حينما يلجأ القضاة في أحكامهم إلى قوانين السابقين ويبني الأطباء تجاربهم على الأسس التي دونها أطباء الأمس، بينما يهجر الناس عبرة التاريخ المستقرة: "وعلى الرغم من كلّ هذا فإنك لا تجد أميراً أو جمهورية يعودان في بناء الجمهوريات والحفاظ عليها أو في حكم الممالك وتشكيل الجيوش وإدارة دفة الحروب ومعاملة الرعايا وتوسيع الامبراطوريات إلى دروس الماضي البعيد وعبره للإفادة منها والحذو حذوها" [٦].

ولهذا جعل مكيافيلي من التاريخ رياضةً عقلية يجب على كلّ أمير أن يتعهد بها عقله لئلا يغفل عن واجبات حكمه، وليتأسى بمناقب أسلافه، ويواصل سلسلة القدوة، "فإنّ على الأمير أن يقرأ تاريخه، ويدرس أعمال عظام الرجال ليرى كيف كانوا يتصرفون في الحروب، ويدرس أسباب انتصاراتهم ومسببات هزائمهم ... وقبل كلّ شيء يجب عليه أن يسير على درب عظماء الماضي الذين كانوا يتخذون –هم بدورهم– من العظماء الذين سبقوهم قدوةً لهم" [٧]. وقد نثر مكيافيلي ثقافته التاريخية في الأمير والمطارحات، حيث ابتدأ تصنيفهما فور إقالته، مما يؤكّد عمق وقِدم رؤيته التاريخية، إذ لم يكن أمامه وقتٌ ليتعلم علماً جديداً، ولم يفكر طوال سنوات عزلته في تصنيف كتاب تاريخي، ولم يبدأ "تاريخ فلورنسا" إلا بناءً على تكليفٍ رسمي، واكتفى فيه بتقديم نموذج جديد للتعامل العقلاني مع الروايات التاريخية –فيما يشبه صنيع ابن خلدون–.

---

(١) Gingell, **op. cit.**, Pp. 2-3.

(٢) Strauss, **op. cit.**, Pp. 18-19 and Freyer, **op. cit.**, Pp. 50-52.

(٣) نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧٥١–٧٥٢.

(٤) **المرجع السابق**، ص ص ٣٥٠–٣٥١.

(٥) مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٣٨.

(٦) نيقولو مكيافلي، مطارحات ...، **مرجع سابق**، ص ٢٠٩.

(٧) مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٧٩.

ملخص الفصل الثاني

ينظر المفكرون والباحثون إلى ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) ومكيافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧م) كنموذجين من أعلام الحضارة الإنسانية ورواد العلوم الاجتماعية، مثّلت أفكار كليهما ثورةً وإبداعاً فكرياً، فتح آفاق المعرفة في المجال السياسي وغيره منذ عصريهما وإلى الآن. ورغم التباعد الزمني والمكاني بينهما واختلاف المعين الحضاري لكليهما، فقد لاحظ بعض الباحثين تعدد جوانب التشابه والاتفاق بين ظروف حياتيهما من جانب، وبين توجهاتهما الفكرية من جانب آخر. حيث عاصر كلاهما في مجتمعه فترةً ممتدة من الاضطرابات السياسية والصراعات المجتمعية المختلفة، فسعيا إلى فهم ومعالجة أزمة الواقع، فأبدع كلّ منهما واحدة من روائع الفكر الإنساني، تعالج أولاهما أزمة أمةٍ تغرب شمس حضارتها، مما يستلزم تأسيس منهج جديد لفهم تعقيدات الواقع، لإعادة بناء المجتمع على أسس علمية، بينما تعالج الأخرى أزمة مجتمعٍ ناهض، يفتقد النموذج والوسائل في ظلّ تقيده بأغلال الكهنوت الذي يجمع بين حرق البخور وتقليد التيجان.

ويتضح التشابه بين النموذجين بدايةً من ذلك الحسب الجليل الذي ورثه كلاهما، مما يعمّق في النفس معنى المسئولية عن مواصلة مسيرة الطموح، ولا سيما مع معايشة واقع التميز العلمي والاجتماعي من خلال مجالس الأسرة والإنجازات التاريخية والراهنة للعائلة. ثم ترسّخ الأمر بالمشاركة الفاعلة في الشأن العام، واكتساب الخبرات العملية اللازمة لرؤية تعقيدات السياسة على المستويين الداخلي والخارجي، ومع تكامل الرؤية احتاج كلاهما إلى لحظة عزلةٍ وتأمل يصوغ فيها فلسفته الجديدة. ولئن تنوعت ظروفهما تجاه تلك اللحظة، فكانت اختياراً طوعياً من ابن خلدون بينما كانت اضطراراً في حالة مكيافيلي، فقد انسابت شآبيب الإبداع ليرسم كلّ منهما لوحةً متكاملة لفلسفته السياسية الواقعية، والتي دعّمها كل منهما برؤيته وخبراته.

وكما اشترك النموذجان في الشغف بالمشاركة في الشأن العام، بل وكذلك وفي خيبة الأمل الناتجة عن تلك المشاركة، فقد اشتركا -دون اتفاقٍ بينهما- في رفض الفلسفة المثالية واطّراح المنهج الفكري القائم في مجتمعيهما. فكان ابن خلدون أول من جرّد القول بشأن التحول التاريخي من الخلافة إلى الملك، مستنداً في ذلك إلى نظريته الجديدة للعصبية، وبعيداً عن مواعظ مرايا الحكام والآداب السلطانية يقرر أن السياسة هي علم القوة والقدرة على تغيير الواقع، ورغم نزعته الواقعية فقد استخدم السياسات المثالية لتحقيق الأهداف الواقعية، كما دمجت فلسفته بين الديني والاجتماعي، لا من باب المثاليات والوصايا الوعظية، وإنما من منطلق الواقع، واستناداً إلى التجارب التاريخية.

وقريبٌ من هذا ما فعله مكيافيلي، والذي سيطرت عليه فكرة إنقاذ إيطاليا من كبوتها الحضارية، وسعى إلى معالجة الأزمة السياسية لمجتمعه عبر استقلال المجال السياسي عن كافة القيود، وذلك اعتماداً على الواقع وبعيداً عن الفلسفة اليونانية واللاهوت الديني. ورغم واقعيته التي تجلّت في قراءة الواقع ورؤية الأحداث كما هي عليه وليس كما ينبغي أن تكون، فقد كان مدار كتاب الأمير -بشكلٍ كامل- بشأن ما ينبغي أن يكون، إلا أنه لم يقدم فلسفته كنظريات مثالية يروم تجسيدها، وإنما كمنهجية علمية وواقعية لا سبيل سواها -من وجهة نظره- لتحقيق الآمال المنشودة وإحياء الأمجاد القديمة لبلاده.

الفصل الثالث

دور القوة في تفسير الظاهرة السياسية

هجر ابن خلدون ومكيافيلي الرؤية المثالية، واعتمد كلاهما الواقع والتاريخ أساساً لفهم وتحليل الظواهر السياسية، ونظراً لتركيزهما على ما يحدث –وليس ما ينبغي أن يحدث– فقد تقاربت رؤاهما، ومع تنحية القيود المثالية رأى كلاهما أن السياسة لا تعدو أن تكون علاقات القوة والسيطرة في كافة المجتمعات، فالقوة هي أساس الاستيلاء على السلطة وتوسيع رقعة الإقليم، وبضعفها تتقلص سلطة الدولة أو يتغير النظام، فكانت القوة بالنسبة لكليهما هي العنصر الأساسي في تفسير الظاهرة السياسية.

وخلال العصر الحديث اختلف الباحثون حول مفهوم الأساس ومركز الاهتمام في مجال الدراسات السياسية، فرأى البعض في "الدولة" مفهوماً أساسياً للسياسة ومحوراً لدراساتها وأبحاثها، بينما ربط آخرون دراسات السياسة بمفهوم "القوة"، ويمثل اتجاه "الدولة" الاتجاه التقليدي الذي يُعنى بما يجب أن تكون عليه الحياة السياسية، ولما كانت الدولة في صورتها الراهنة –المنظمة تنظيماً قانونياً– تبدو لديهم أمثل صور التنظيم السياسي للمجتمعات، فإنها جديرة –من وجهة نظرهم– بأن تكون مركز علم السياسة الذي هو علم الدولة Science of State، وقد استقرت هذه الرؤية حتى نهاية القرن التاسع عشر، ولا يزال لهذا الاتجاه رواده، وإن كانوا يمثلون قلةً يتضاءل شأنها تدريجياً أمام اتجاهات عديدة ترى علم السياسة علماً للقوة –أو السيطرة أو السلطة–، فليس من المقبول أن يقبع مركز اهتمام السياسة –وقد أضحت علماً تجريبياً– في صورةٍ معينة للتنظيم السياسي للمجتمع، مما يوجب نقل مركز الاهتمام إلى نشاط معبر عن تفاعلات السياسة، ولهذا اتجهوا إلى ربط هذا العلم الحديث النشأة بمركز اهتمامٍ موضوعي بحت هو "دراسات القوة" Power Studies، استناداً إلى ما تبين لهم من أن القوة وعلاقاتها هي صلب علم السياسة [١].

وتمثل أطروحات ابن خلدون ومكيافيلي نماذج مبكرة جداً لدراسات القوة، سواء كان ذلك من خلال "العصبية" في الفكر الخلدوني أم "الجيوش الوطنية" في الفكر المكيافيلي، وتتناول فلسفتاهما دور القوة كأساس لنشأة وبناء الدولة من خلال الاستيلاء على السلطة السياسية، كما تستعرض دورها في استمرار ذلك النظام وبقاء الدولة، فما السياسة –ببعديها الداخلي والخارجي– إلا انعكاس لعناصر القوة التي تملكها السلطة في وقتٍ معين، وهذا ما يمكن إيضاحه من خلال المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: مفهوم القوة السياسية ومجالاتها.

المبحث الثاني: القوة كأساس لنشأة وبناء الدولة.

المبحث الثالث: دور القوة في استمرار النظام وبقاء الدولة.

---

[١] د. محمد طه بدوي، **النظرية السياسية** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، د. ت.)، ص ص ١٣٣–١٣٥، و جان ماري دانكان، د. محمد عرب صاصيلا (ترجمة)، **علم السياسة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م)، ص ص ١٣٥–١٣٧.

المبحث الأول: مفهوم القوة السياسية ومجالاتها

يمثل مفهوم القوة –بعموم دلالاته– أحد أهم المفاهيم الأساسية في العلوم الاجتماعية، شأنه في ذلك شأن مفهوم الطاقة في العلوم الفيزيائية، ويبالغ البعض في أهمية مفهوم القوة بجعله محور الظواهر الاجتماعية في كافة المجالات، ويبرر ذلك بأنّ كلّ فعلٍ اجتماعي هو في جوهره ممارسة للقوة، وكلّ علاقة اجتماعية هي في حقيقتها معادلةٌ من معادلات القوة. وربما كان لهذه المبالغة جانبٌ من الحقيقة، ذلك أنّ علاقات القوة تتخلل –وبشكلٍ واضح– كافة جوانب المجتمع بصورةٍ أو أخرى، ففي كلّ مجتمع هناك عادةً سلطة الأب على أسرته، وسلطة الأستاذ على تلاميذه، وسلطة الحكم على اللاعبين، وسلطة القاضي على المتخاصمين، وسلطة الرئيس على المرؤوسين، وسلطة الحاكم على المحكومين و...إلخ، كما وإن تحقيق غالب الأهداف وتنفيذ معظم –إن لم يكن جميع– القرارات يتطلب شكلا من أشكال القوة، وذلك لإلزام المنوط بهم إتمامها، وإجبارهم على تنفيذ المطلوب [١].

وتعني القوة في أبسط تعريفاتها "القدرة على بسط النفوذ على الآخرين، وتغيير اتجاهاتهم ومواقفهم"، ولهذا ارتبطت القوة تاريخياً بصور الحكم المختلفة منذ البداية الأولى للمجتمع، إذ لا يخلو الاجتماع البشري من تجاوزاتٍ لبعض الأفراد على آخرين، يُحتاج في معالجتها والوقاية من تكرارها إلى وجود قوة مجتمعية تحافظ على القواعد العامة لهذا المجتمع –سواء كان قبيلة، أم مدينة، أم دولة– في ضوء منظومة المعتقدات والقيم التي يؤمن بها أفراده. ونظراً لتفاوت ممارسات السلطة ما بين تأمين المجتمع وحمايته وبسط الطمأنينة على إقليمه من جانب، وما بين الطغيان والاستبداد والقمع والاضطهاد من جانب آخر، فقد ظهر تقييم السلطة تاريخياً في صورةٍ مزدوجة، ففي بعض الأحيان تُمجَّد وتُطرَى –وربما تقدّس– السلطة، بينما يُنظَر إليها في أحيان أخرى نظرةً سلبية، بحيث لا ينفكّ عملٌ من أعمالها عن الإدانة الواضحة –للعمل أو لآثاره المحتملة–، حتى لو بدا أنه مبرّرٌ بالمصلحة العامة وتحقيق الفائدة للغالبية.

فهناك منظوران كبيران لفهم السلطة، يرى أولهما فيها جوهراً إيجابياً ومعنىً بالغ الأهمية للاجتماع الإنساني، بينما يركز الآخر على سلبيات الممارسة السلطوية وعلاقاتها التي تستلزم الإكراه والإخضاع، وتغري أصحابها دائماً بالتجاوز استناداً إلى ما يملكونه من أدوات السيطرة [٢]، ويسعى هذا المبحث إلى تحديد بعض الأسس النظرية لمفهوم القوة، وذلك كأساسٍ لتحليل المنظورين الخلدوني والمكيافيلي في استخدام تلك القوة في الواقع السياسي، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: القوة السياسية: المفهوم، والخصائص.

المطلب الثاني: وجها القوة السياسية: السلطة، والنفوذ.

المطلب الثالث: نظريات نشأة الدولة.

---

[١] د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **القوة السياسية: اقتراب واقعي من الظاهرة السياسية** (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٥)، ص ص ٦-٧.

[٢] دانكان، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٦-١٠٩.

المطلب الأول: القوة السياسية: المفهوم، والخصائص

نظراً لأهمية مفهوم القوة فقد استخدمه المفكرون والفلاسفة مبكراً –بمصطلحاتٍ ومعان متنوعة–، وذلك خلال محاولاتهم لتفسير الضوابط التي يفرضها النظام للحفاظ على نظام واستقرار المجتمع، ولم يتبلور المفهوم بهذا الاصطلاح إلا منذ أواخر القرن التاسع عشر، مع تنامى الاهتمام بدراسات القوة في الفكر الاجتماعي. إلا أنّ ذلك الاهتمام لم يتجه إلى القوة ذاتها، بقدر ما اعتُبرَت عنصراً ملحقاً بدراسات الصفوة السياسية Political Elite –المنتشرة في تلك الفترة–، ولم يبدأ الاهتمام المباشر بدراسات القوة السياسية إلا منذ خمسينيات القرن العشرين، وذلك على مستوى الفكر والنظرية السياسية من جانب، وعلى مستوى العلاقات الدولية من جانب آخر [1]. ويستعرض هذا المطلب تطور الاهتمام التاريخي بمفهوم القوة، كما يتناول تعريفها وخصائصها والأسس النظرية التي يستند عليها مفهوم القوة، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: تطور الاهتمام بمفهوم القوة

تميز الفكر الواقعي تاريخياً بتعظيم مفهوم القوة، فقد أبرز ثيوسيديدس أهمية القوة في العلاقات الخارجية، كما عظّم السوفسطائيون من أهميتها داخلياً منادين بنظرية "الحق للأقوى"، فتصدى سقراط ثم أفلاطون لدحض آرائهم وإعادة الاعتبار للقيم والأخلاق. ولم يحل هذا النقد دون تقرير أفلاطون لأهمية القوة للنظام السياسي، حيث رأى أنّ المحرك الأساسي للتغيير في المجتمع هو الصراع السياسي للنخبة الحاكمة، وإذا كان الصراع داخل هذه النخبة هو محرك التغيير السياسي، فقد جعل من فضيلة العدالة محوراً أخلاقياً تقوم عليه فكرته عن القوة، والتي تمكّن القويّ من إلزام الضعفاء بقراراته وتوجيهاته. فإذا تبنّى الحاكم فضيلة العدالة فإنّ قوته تمكّنه من فرضها واقعاً في المجتمع، وبهذا تتحقق مصالح الحاكم –بالتزام فضيلة العدالة، والحفاظ على الاستقرار–، ومصالح المحكومين –بتمكينهم من تحقيق مصالحهم، واستثمار مناخ العدالة–، ولا تترسخ قيمة العدالة إلا من خلال التزام كلّ طبقة من الطبقات بدورها الذي خلقت من أجله.

وبهذا وضع أفلاطون بذور نظريات القوة، إذ يعترف بقبول الامتياز الطبقي، بل ويبرّره باعتبار هذه الفئة أحكم أعضاء المجتمع وأقربهم للفضيلة، ولا يكتفي بالدعوة إلى تعزيز قوتهم، وإنما إلى استمرار تركيز القوة في حوزتهم. ولم تكن أفكار أرسطو عن القوة أقلّ أهمية، فقد رأى أنّ الدولة أسمى من الفرد والعائلة، إذ الكلّ أسمى من الجزء، ولا وجود للجزء إذا فسد الكلّ. وخلال الدولة الرومانية ازدادت أهمية القوة رسوخاً، لا لحفظ استقرار تلك الامبراطورية البالغة الاتساع فحسب، وإنما كذلك باعتبارها قيمةً بحدّ ذاتها. ولئن بالغ شيشرون في تعظيم أهمية القانون، فإنما ابتغى بذلك تعظيم القوة، كسند ضروري لتحويل نصوص القانون إلى واقع عملي، ففي تطبيق القوانين دلالةٌ واضحة على قوة الدولة، وعلى رسوخ قيمة العدالة.

وخلال العصور الوسطى سادت قيم الإقطاع –ولا سيما القوة والشجاعة– على حساب قيم التأمل والمعرفة، وخلافاً للرأي الشائع الذي يرى أن المسيحية لم تتعرض لنظم الحكم وإنما تركت ذلك لجهود البشر

---

[1] د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ٧.

في انتقاء ما يناسبهم، اكتفاءً بالدعوة إلى الفضائل الأخلاقية التي تحقق سعادة الدنيا والآخرة في ظلّ "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، فإنّ الواقع يؤكد أن الفكر المسيحي أسهم بنصيبٍ كبير في تعزيز فلسفة القوة خلال تلك الفترة [١]. وكذلك قرر كثيرٌ من مفكري الإسلام أهمية القوة في مجال الحكم، حيث تعدّ نظرية "شرعية الحاكم المتغلب" –التي نادى بها الماوردي ثم عزّزها الغزالي بالأسانيد الشرعية– نموذجاً واضحاً لأهمية القوة في المجال السياسي [٢]، ثمّ كان الطرح الخلدوني من خلال نظرية العصبية طفرةً واضحة في فلسفة القوة. ومنذ عصر النهضة ظهر مستوى جديد من الاهتمام بالقوة، حيث يعدّ مكيافيلي المفكر الأبرز في تناول القوة –وخاصة في صيغتها المادية–، فقد انطلق من اعتبار القوة هي أساس الشرعية السياسية، ورأى أن نجاح السياسة إنما يقاس بمدى كفاءة استخدام القوة، فالسياسة معركة مستمرة تتجسّد في الصراع على القوة، فلا تعدو السياسة أن تكون سياسات القوة، وما بين هذا النموذج من سفور القوة وإطلاق العنان للسلطة من جانب، وبين محاولات تهذيبها ببعض القيود الأخلاقية من جانبٍ آخر، مضى الفكر السياسي الغربي خلال العصر الحديث والمعاصر.

ثانياً: تعريف وخصائص القوة السياسية

يشكل مفهوم القوة محوراً رئيسياً في تراث الفكر السياسي، كما وأنه المفهوم الأساسي ليس فقط في علم الاجتماع السياسي، وإنما كذلك في العلوم الاجتماعية الأخرى، وعلى الرغم من أهمية المفهوم إلا أنّ الآراء تختلف بشأنه اختلافاً بيّناً، فلا يوجد تعريفٌ واحد متفق عليه لمفهوم القوة بصفة عامة، وللقوة في المجال السياسي بصفة خاصة، فقد تنوعت تعريفات المفكرين وتباينت بحسب رؤاهم الفلسفية وظروفهم الزمانية والمكانية [٣]. ويمثل تعريف ماكس فيبر للقوة معلماً أساسياً في تقريب المفهوم العام للقوة، حيث يرى

---

[١] تعود فكرة طاعة الحكام إلى الفكر اليهودي الذي نادى بوجوب طاعتهم – نظراً لأهمية منصبهم –، وبينما رأت المسيحية في بداياتها أن ظلم الحكام نوعٌ من العقوبة الإلهية للإنسان بسبب خطيئته الأولى، وليس له في ذلك سوى الصبر والخضوع لإرادة الله، فقد تغيرت هذه المفاهيم السياسية لاحقاً، مع انتشار المسيحية تارةً عبر محاولات إقامة دولة مسيحية تقليداً للنموذج اليهودي، وأخرى عبر مفهوم السيفين ونظريات الحق الإلهي، والتي استغلها الملوك المستبدون طويلا، فإذا كان الحاكم يستمدّ سلطته من الله – بشكل مباشر أو غير مباشر – فلا يكون مسئولا أمام أحدٍ غيره، ولا يملك الشعب سوى الخضوع لله، والذي يتمثل في طاعة ذلك الحاكم:

د. فضل الله محمد إسماعيل، **فلسفة القوة: أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في عالم السياسة** (كفر الدوار: مكتبة بستان المعرفة، ٢٠٠٢)، ص ص ١٢–١٥، ويوسف زرافة، **فلسفة القوة عند ابن خلدون** (رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، ١٩٩١)، ص ص ٥٦–٦٧.

[٢] تمحور اهتمام المفكرين خلال هذه المرحلة حول استعادة الوحدة المفقودة في الأمة بعد انفراط عقدها وحل المؤسسات الدينية والاجتماعية التي كانت تربط بالأيديولوجية الدينية ما تمزق في الواقع الاجتماعي، فصار القمع مباشراً وطبيعياً وغير مغطى بأية قيم أو أوامر دينية، وقد برر الفقهاء موقفهم هذا بالمصلحة العامة عملا بالقاعدة الأصولية "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، وتأمين الناس على نفوسهم وأعراضهم وأموالهم هو واجب الدولة، فإذا قام به السلطان وجبت طاعته حتى تستقر أمور المجتمع:

محمد حسن الخليفة علي الدقوري، **تحليل نظرية القوة في المنظور السياسي الإسلامي** (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الاسلامية، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠٣)، ص ٨٧.

[٣] د. عبد الغفار رشاد محمد، إشكالية الميكرو والمايكرو: اقتراب واقعي لتحليل السلطة السياسية"، **مجلة الحقوق للبحوث القانونية**، العدد الرابع، ١٩٩١، ص ص ٥٠١–٥٠٨، ود. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ٦–٧.

أن "القوة هي كلّ إمكانية في داخل علاقة اجتماعية لإنفاذ الرغبة الخاصة ضدّ رغبة الرافضين لها، بغضّ النظر عما ترتكز عليه تلك الإمكانية" [١]، ويزيد روبرت دال هذا التعريف إيضاحاً في الجانب السياسي بتعريفه القوة باعتبارها: "مقدرة طرفٍ ما على جعل طرف آخر يقوم بعملٍ لم يكن ليقوم به دون ذلك"، ويعبّر عن ذلك بالعلاقة بين طرفين: الأول (أ) الذي يملك ويمارس القوة على الطرف الآخر (ب)، بحيث يتمكن من جعله يفعل أو يترك ما لم يكن ليفعله أو ليتركه دون ذلك [٢]، وبقريبٍ من هذا يعرّف هانز مورجنثاو القوة بأنها: "قدرة الإنسان على التحكم في تفكير وأفعال الآخرين، فهي علاقة نفسية بين أولئك الذين يمارسونها والذين تُمارَس عليهم، حيث تعطي للأولين قدراً من السيطرة على الآخرين من خلال نفوذ يمارسونه على عقولهم" [٣]. وبناءً على ذلك يمكن استنباط بعض خصائص القوة على النحو التالي [٤]:

١) الطبيعة العلاقية والنسبية للقوة السياسية: تؤكد تعريفات القوة على هاتين الطبيعتين، فلا يمكن تصور القوة السياسية إلا حال وجود علاقة بين طرفين [٥]، ليقوم أحد الطرفين بممارسة هذه القوة على الطرف الآخر لإنفاذ رغبته في إلزامه بفعل أو ترك شيءٍ ما. فيُشترط للقوة أن ترتبط بوضع اجتماعي يشغله الفرد داخل مجتمع أو جماعة، كما ترتبط بإمكانيات معينة –كالمنصب، أو الثروة، أو الذكاء أو ...إلخ– تتيح لصاحبها تلك القوة، ومن جانب آخر: يرتبط وصف القوة أو الضعف بمقارنته بالآخرين خلال موقف معين، فيوصف ذلك الطرف حينئذٍ بأنه قويّ أو ضعيف بالمقارنة بهؤلاء الآخرين.

٢) حدود القوة السياسية: يرى البعض أن الإنسان حينما يشعر بقوته وعدم وجود تهديد لمصالحه ينصرف عن زيادة قوته لتحقيق رغبات أخرى –إعمالاً لقانون تناقص الغلة–، بينما يقرر غالب المفكرين أنّ للقوة بريقاً لا يخبو، وأن رغبة البشر في الحصول على مزيد من القوة لا تنتهي إلا بالموت [٦]. ولا يعني

---

[١] ماكس فيبر، صلاح هلال (ترجمة)، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١)، ص ٩٢.

[٢] Robert A. Dahl, "The Concept of Power," **Behavioral Science**, Vol. 2, No. 3, December 11,1957, Pp. 202–203.

[٣] مورجنتاو، **مرجع سابق**، ص ٥٦.

[٤] د. أحمد زايد، **مقدمة في علم الاجتماع السياسي** (القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت.)، ص ص ٩٤–٩٥، و د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ٦–١٣، و د. عبد الرحمن خليفة، **أيديولوجية الصراع السياسي، دراسة في نظرية القوة** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٥)، ص ص ١٩–٢٩، وروبرت أ. دال، د. علا أبو زيد (ترجمة)، **التحليل السياسي الحديث** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣ م)، ص ص ٣٣–٣٩.

[٥] يدلل عديد من الباحثين على اشتراط ذلك بقصة روبنسون كروسو، والتي تخيل مؤلفها اضطرار ذلك الشخص للعيش بمفرده على جزيرة منعزلة، فلا يظهر مفهوم القوة إلا بمجيء شخص آخر إلى الجزيرة، فيمارس عليه الأول نوعاً من التسلط والتحكم:
د. عبد الرحمن خليفة، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٢٩.

[٦] "السعادة في هذه الحياة لا تكمن في راحة البال... كما أنّ إنساناً انتهت رغباته لا يمكنه أن يعيش، تماماً كالذي توقف خياله وحواسه، إن السعادة هي انتقال مستمرّ للرغبة –من موضوع إلى آخر–، حيث لا يكون بلوغ الموضوع الأول سوى طريق نحو الثاني. سبب ذلك أن موضوع رغبة الإنسان ليس أن يستمتع مرةً واحدة... بل أنْ يضمن إلى الأبد الطريق نحو رغباته المستقبلية":
هوبز، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٤–١٠٥.

ذلك امتلاك أحدٍ للقوة المطلقة، وإنما تظلّ قوة كلّ فردٍ أو جماعة محدودة، ولا يخرج عن هذه القاعدة أعظم الزعماء قوةً كهتلر وستالين الذين بلغا ذروة القوة المعروفة حتى الآن.

٣) ظهور وخفاء القوة السياسية: على الرغم من محورية القوة في الظاهرة السياسية إلا أنه لا يمكن ملاحظة القوة –بشكل واضح– إلا عند استخدامها، ولا يمكن قياسها إلا من خلال أساليب غير مباشرة تتمكّن من تقييم آثارها في الواقع الاجتماعي. فالقوة السياسية –كظاهرة، أو كعملية– تظل كامنةً وخفيةً رغم وجودها الفعلي، ولا تظهر إلا إذا دخل أطرافها في تفاعل وعلاقات مع بعضهم البعض في أي شكل من الأشكال، فتظهر القوة حينئذٍ من خلال تلك التفاعلات الاجتماعية، مما يتيح الفرصة لترتيب هؤلاء الأفراد بحسب المستويات النسبية للقوة السياسية لكل طرفٍ منهم.

٤) تقييم القوة السياسية: تمثل القوة السياسية مشكلةً علمية واجتماعية في آنٍ واحد، حيث تتفاوت وجهات نظر المفكرين في تقييمها، فيراها البعض وسيلةً للظلم والقهر، بينما ينظر آخرون إليها نظرةً إيجابية، باعتبارها أساساً ضرورياً لأمن واستقرار الاجتماع البشري. ويرتكز هذا التناقض على الخلفيات الأيديولوجية التي ينظر كلّ طرف من خلالها إلى المفهوم، حيث يرى رواد الفلسفة الماركسية في القوة السياسية مجرد وسيلة لتحقيق أهداف الطبقة المستغِلة المسيطرة اقتصادياً، فيربطون بين القوة وبين القهر الاجتماعي والاستغلال والتسلط الطبقي، ويبشّرون بأنّ التطور الاجتماعي –في ظلّ الاشتراكية– سيؤدي إلى شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي، يُستَغنَى فيه عن القوة السياسية. وعلى الطرف الآخر ينظر غالب الفكر الإنساني إلى القوة السياسية إجمالاً نظرة إيجابية، ويؤكدون على ضرورتها لضمان استقرار المجتمعات. وخلاصة الأمر أنّ القوة السياسية ليست بذاتها شيئاً إيجابياً أو سلبياً محضاً، وإنما يتوقف تقييمها على كيفية استخدامها، فقد تستخدم كوسيلة للقهر والاستغلال، وقد تغدو ضمانةً للأمن والاستقرار.

٥) القوة والشرعية: رغم أهمية القوة لوجود واستقرار النظم السياسية إلا أنّ القوة وحدها لا تضمن بقاء السلطة بيد الحاكم، ولئن أدى استخدام القوة إلى إجبار الناس على الاعتراف بالسلطة فإن ذلك لا يستمرّ عادةً، فالقوة التعسفية كثيراً ما تقابَل بالرفض، ولهذا يحرص أصحاب القوة على السند القانوني الذي يحقق الرضا الشعبي الذي يمنح القوة شرعيتها. فالحاكم الذي يحصل على الخضوع القسري لن يتيسر له استدامة هذه الأوضاع، فلن يتيسر له من قوى الإكراه المادي –الجيش والشرطة– ما يمكنه من الاستمرار في الحكم، كما ولن يجد ضمانةً لاستمرار طاعة وولاء هؤلاء الأعوان أنفسهم.

ثالثاً: الأسس الفلسفية للقوة السياسية

يهتمّ علم الاجتماع السياسي بدراسة العلاقة بين السياسة والمجتمع، مفترضاً أنّ السياسة –رغم خصوصية طبيعتها– إلا أنها تنشأ من المجتمع وتعود إليه، فتتأثر به كما تؤثر فيه، ولهذا يرتبط النظام السياسي بالأطر الثقافية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، ونظراً لتعرض أوروبا خلال تاريخها الحديث لعديدٍ من التغيرات الجوهرية، فقد تركت تلك التغيرات آثارها في الفكر والواقع. وتبدأ تلك التغيرات بعصر

النهضة الذي أعاد بناء النموذج المعرفي عبر ثورتين، قامت إحداهما على الجهل، لتجعل من العلم أساساً جديداً للنظر والتحليل، وقامت الأخرى على الفهم القاصر للدين، ودعت إلى تقليص سلطان الكنيسة، ليظهر مفهوم القومية –أساس الدولة الأوروبية الحديثة–، ولتجسّد نظمها السياسية نموذجاً جديداً من السلطة المركزية. ومع قيام الثورة الصناعية حدث انقلابٌ كبير في نمط ووسائل الإنتاج التقليدي، وفرضت الرأسمالية تقسيماً جديداً للعمل، فاعتمد الملوك على أصحاب الأموال بديلاً عن طبقة النبلاء في عصور الإقطاع. وبناءً على ذلك الواقع الجديد تطور الفكر السياسي الغربي، وظهر علم الاجتماع السياسي من خلال فلسفتين متباينتين، أولاهما لكارل ماركس والأخرى لماكس فيبر، وعليهما ارتكزت نظريات تفسير تركز وانتشار القوة السياسية في المجتمع الرأسمالي، وهذا ما يمكن استعراضه من خلال النقاط التالية [١]:

١) الاتجاه الماركسي

شهد القرن التاسع عشر ظهور أفكار سياسية جديدة تبلورت في عدد من النظريات كالليبرالية النفعية والاشتراكية المثالية، كما طرح ماركس نظريته متأثراً في ذلك بالأحوال السيئة التي عاشتها الطبقة العاملة في المراحل الأولى من الثورة الصناعية، حيث رأى أنّ النظام الاجتماعي مرّ بمراحل عديدة، انتهت بالتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية، وقرر أنّ فهم وتحليل النظم السياسية لا بدّ أن يبدأ من طبيعة المجتمع ونمطه الإنتاجي، والذي يشكل كافة البنى الأساسية للمجتمع، حيث تستخدم الطبقة البرجوازية –المسيطرة اقتصادياً– تلك البنى لتكريس علاقات الإنتاج القائمة، والعمل على استمراريتها.

وعلى هذا الأساس الاقتصادي يبدأ تحليل النظم السياسية عند ماركس، فالجماعة الحاكمة هي جماعةٌ تنتمي إلى الطبقة البرجوازية التي تتحكم في وسائل الإنتاج، وتستخدم نظم الدولة ومنتجاتها –الثقافية والقانونية والأيديولوجية– لدعم أوضاع هذه الطبقة، وتكريس سيطرتها على المجتمع. ويرتبط التغير السياسي في الفكر الماركسي بالتغيّر في نمط الإنتاج وعلاقاته، حيث يؤدي ذلك إلى تناقض الأسس التحتية للمجتمع، ليظهر نموذجٌ سياسيّ جديد يناسب مستجدات الأمور. ورغم ذلك يعتقد ماركس أنّ التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية لن يكون بسبب وجود ذلك التناقض، وإنما سيحدث ذلك حينما تنجح الطبقة العاملة في تطوير وعيها السياسي والاجتماعي، ليبدأ الصراع الطبقي الذي يثمر التغيير السياسي المنشود، وحينها يتحول النظام المجتمعي إلى نظام اشتراكي، تزول معه الملكية ويُستغنى فيه عن القوة والسيطرة.

وبغضّ النظر عما وجّه إلى هذا الفكر من انتقادات، ومن أهمها مبالغة أفكاره في مفهومي التحليل الاقتصادي والصراع الطبقي، كما وأن تنبؤاته بالنسبة لمستقبل الطبقة العاملة لم تتحقق، إلا أنّ التحليل الماركسي قدم إسهاما منهجياً جديداً ومتميزاً في فهم السياسة، حينما ربط الظاهرة السياسية بالمجتمع ككل، مما كان له أكبر الأثر على توسيع رؤية الفكر السياسي وشمول نظرياته اللاحقة [٢].

---

[١] د. أحمد زايد، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨–٥٥.

[٢] د. مولود زايد الطيب، **علم الاجتماع السياسي** (بنغازي: جامعة السابع من أبريل، ٢٠٠٧)، ص ص ٤٨–٥٥.

٢) الاتجاه الفيبري لتفسير ظاهرة السلطة

انطلقت فلسفة ماركس في فهم النظام السياسي من أسسه الاقتصادية، بينما اهتمّ ماكس فيبر بقضية الإدارة أكثر من اهتمامه بنمط الإنتاج وملكية أدواته، ولا يعني هذا عودة النظر إلى النظام السياسي مستقلاً عن أسسه الاجتماعية، وإنما يعني رفض فيبر لفكرة "الحتمية"، والتي ترى أن النظام السياسي يتحدد بالضرورة وفقاً للنظام الاجتماعي المحيط به، ورأى أن هذا النظام السياسي قد يحقق استقلالا عنه في بعض المواقف. وعلى هذا الأساس بدأ فيبر نموذجه من البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمعات –وبما أسماه "الأفعال الاجتماعية"–، ونظراً لارتباط الفعل الاجتماعي بثقافة المجتمع وعلاقاته الاجتماعية من جانب، وكون المجتمعات تتطور نحو مزيدٍ من العقلانية والرشادة من جانب آخر، فهناك حركةٌ مستمرة للمجتمعات من الطور التقليدي سعياً إلى النموذج المثالي، وخلال هذه المسيرة تتغير النظم السياسية للمجتمع بما يتناسب مع ظروفه وثقافته. ولهذا ميّز فيبر في دراسته لنظم السلطة بين ثلاثة نماذج:

أ) السلطة التقليدية: تمارس هذه السلطة من خلال الولاء للكبار –أو عبر السلطة الأبوية، أو التسلط العسكري–، ويعتبر هذا النموذج هو الأكثر شيوعاً في المجتمعات التقليدية والامبراطوريات التاريخية.

ب) السلطة الكاريزمية: وتنبع هذه السلطة من الولاء الشخصي لفردٍ يتمتع بصفات القائد الملهم، بحيث تندفع الجماهير نحو تأييده ومناصرة أفكاره اندفاعاً عاطفياً.

ج) السلطة القانونية: وهي سلطةٌ عقلانية يخضع فيها الأفراد لمعيار عام –لا لفردٍ بعينه، أو لجماعة بعينها–، وتتجسّد هذه السلطة في صورتها المثالية في التنظيم البيروقراطي.

وبينما تسير حركة المجتمعات بشكلٍ عام من النمط التقليدي إلى الحديث، فإنّ السلطة الكاريزمية تدعم التحول المجتمعي في نفس الطريق أو العكس، ومع تغير الفعل الاجتماعي يتغير نمط السلطة. ورغم بساطة هذه المعادلات الاجتماعية إلا أن هناك ضرورة للتعرف على ثلاثة مفاهيم فيبرية، أولها: الطبقة، والتي تتحدد وفقاً لنمط استهلاك الفرد ومظاهر حياته، والثاني: المكانة، والذي يشير إلى ما يتمتع به الفرد من هيبة اجتماعية، والثالث: القوة السياسية، والتي تتحدد بقدرة الإنسان على التأثير السياسي. ويذهب فيبر إلى أنّ تحول المجتمع إلى مزيدٍ من العقلانية يؤدي إلى انفصال القوة السياسية عن الطبقة والمكانة، ليصبح التنظيم الحزبي هو الوسيلة الوحيدة للصعود السياسي، ويتم اكتساب القوة السياسية من خلال عضوية الأحزاب، لتصبح السياسة حينئذٍ مجرد حرفةٍ –كسائر الحرف–.

وبهذا يرتبط التغير السياسي عند فيبر بتغير البناء الاجتماعي –نتيجةً لتطور السلوك العقلاني وتعقّد البيروقراطية–، فيحقّق النسق السياسي حالئذٍ مزيداً من الاستقلال، ككيانٍ متميز داخل مجتمع يؤمن بالتخصّص، ويصبح السياسيون مجرد محترفين –أو مهنيين– يعيشون من أجل الممارسة السياسية –أو عليها–، وتصبح وظيفة الدولة تنظيم السيطرة، وذلك عن طريق الاستخدام الشرعي للقوة المادية[١].

---

[١] د. مولود زايد الطيب، **مرجع سابق**، ص ص ٨٠-٨٤.

المطلب الثاني: وجها القوة السياسية: السلطة، والنفوذ

تظهر القوة السياسية في شكلين أساسيين هما: السلطة والنفوذ، فالقوة إما أن تُمارَس كسلطة، وذلك كنتيجةٍ لقبولٍ مشروعٍ ممنوح لفردٍ أو لجماعة لتولي إدارة نشاطٍ معين في المجتمع، واستخدام موارد معينة لتحقيق الأهداف العامة لذلك المجتمع، وبذلك تكون السلطة هي القوة المتمثلة في حقّ إصدار قرارات تمسّ مصير الآخرين، استناداً إلى أساسٍ قانوني مشروع داخل المجتمع. وعلى الجانب الآخر: فقد تمارَس القوة السياسية في شكل نفوذ، أي قدرة على تحقيق الأهداف عبر تفاعل اجتماعي، تُستخدم فيه وسائل مختلفة –كالترغيب والترهيب–، وذلك دون استنادٍ إلى حقّ شرعيّ –يستند إلى لوائح وقوانين– يخول ذلك لأصحاب النفوذ، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ (السلطة) هي الجانب الرسمي، و(النفوذ) هو الجانب غير الرسمي من القوة السياسية.

وتتميز (السلطة) بأنها قوة ذات طابع نظامي وقانوني، فيوجد في كلّ تنظيم عددٌ من المراكز التي يملك شاغلوها "حقّ" إصدار قرارات أو توقيع جزاءات، ويُطلق على هذا الحق المتفق عليه مصطلح "السلطة"، والتي تظهر بشكل واضح في التنظيمات الرسمية، حيث ترتبط بمنصبٍ أو مركز أو وظيفة معينة معترف بها داخل المجتمع، مما يخول لشاغلها الحقّ في إصدار قراراتٍ لها صفة الإلزام الشرعيّ للآخرين، والذين يعرضون أنفسهم للعقاب عند مخالفتهم لتلك القرارات. وتستمدّ السلطة قوتها من رضا المحكومين –المتمثل في مصطلح الشرعية–، لتتولى السلطة تنظيم التنافس الفردي والجماعي على الموارد المختلفة للمجتمع، وحرصاً على الأمن والاستقرار يصبح من الضروري لهذا المجتمع إكراه كافة أفراده على احترام قواعد النظام. وتأسيساً على ذلك فإنّ السلطة ليست نتيجةً للتعارض بين الحاكم والمحكومين، بقدر ما هي نوعٌ من التسلسل الهرمي داخل المجتمع، تتولى فيه تلك السلطة مسئولية وضع القواعد المنظمة للتنافس الاجتماعي، وإلزام جميع الأفراد بتلك القواعد [١]. وعلى هذا الأساس تمثل السلطة الظاهرة الاجتماعية الأولى في كلّ مجتمعٍ بشري –أياً ما كان حجمه أو درجة تطوره–، ففي كلّ مجتمع يوجد حكام ومحكومون، فالمجتمع لا بدّ له من نظام، ولا يمكن تصور وجود النظام إلا بوجود سلطة [٢].

ويتناول هذا المطلب طبيعة السلطة وعناصرها من جانب، ويستعرض نظريات نشأتها من جانب آخر، ويتناول كذلك مفهوم وأدوات النفوذ السياسي، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: طبيعة وعناصر السلطة

تعدّ السلطة ظاهرةً طبيعية ترافق الإنسان منذ طفولته –في صورة ربّ الأسرة–، وتستمرّ معه في كلّ مراحل حياته، ولذلك يقال إنّ فكرة وجود الإنسان دون خضوعه لسلطةٍ توجّهه وتحاسبه هي مجرد فكرة

---

[١] د. محمد نصر مهنا، **في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة** (الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٩٩)، ص ص ٣٢٣-٣٢٥، و د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ١٧-١٨.

[٢] غادة عبد القادر علي محمد، **تداول السلطة السياسى فى الفكر السياسى الإسلامى والغربى: دراسة مقارنة** (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية، ٢٠٠٤)، ص ٩.

خيالية لا وجود لها في الواقع. ولهذا تواطأت آراء غالبية المفكرين والفلاسفة على القول بضرورة وجود السلطة في كافة المجتمعات البشرية منذ نشأتها، وذلك بغضّ النظر عن فلسفة المجتمع ومدى تطوره الحضاري. فالسلطة هي الأساس الأول في وجود ذلك النظام –أو الترتيب– الذي يسود المجتمعات الإنسانية، ولم يخرج عن ذلك الرأي إلا بعض الأفكار التي طرحها أصحابها دون وجود سوابق تاريخية، أو وقائع تدعم إمكانية وجود مجتمع بشري دون سلطة، ونظراً لاستمرار وجود بعض تلك الأفكار –بل ورواجها في بعض الأحيان– فيمكن عرض أهمها بصورة موجزة من خلال النقاط التالية [١]:

١) الفلسفة الفوضوية أو اللاسلطوية: يرى رواد هذه الفلسفة أن الدولة ذاتها –لا مجرد السلطة– غير ضرورية وغير مرغوبة، بل وضارة، ولرفضهم وجود الدولة يميلون إلى وصف أنفسهم بـ "اللادوليين"، وبعيداً عن تباينات هذه الفلسفة التي تتبنى مفهوم الحرية بشكل راديكالي، فإنّ أصحابها لا يرفضون وجود مؤسسات اجتماعية غير هرمية لتنظيم المجتمع، وإنما يرفضون نموذج الدولة الذي يحتكر القوة والسيادة والإلزام بهياكله الهرمية التي غالباً ما تتغول على العلاقات المجتمعية بهيمنتها السلطوية.

٢) الفلسفة الماركسية: لا ترى الماركسية في السلطة ظاهرةً طبيعية نشأت مع وجود المجتمع البشري، وإنما تراها ظاهرةً تاريخيةً ظهرت كانعكاسٍ لعلاقات الإنتاج، فالطبقة المسيطرة اقتصادياً تستولي على السلطة، لتستخدمها في فرض إرادتها على الطبقات الأخرى، وإلزامهم بلوائح لا تصبّ إلا في صالح الطبقة المسيطرة، ورغم هذا يرى الماركسيون أنّ السلطة ضروريةٌ في مرحلة تاريخية يمرّ بها المجتمع خلال تحوله إلى النموذج الاشتراكي المثالي، وحالئذٍ يستغني المجتمع الاشتراكي تماماً عن السلطة التي لم يعد هناك مبررٌ لوجودها في مجتمع اللاطبقات، فبعد قيام ديكتاتورية العمال بتصفية كل آثار النظام الرأسمالي يصبح جميع أفراد المجتمع سواسية، وحيث لا مالك ولا أجير، فلا سيد ولا مسود.

٣) بعض الآراء الشاذة في الفكر الإسلامي: استعرض ابن خلدون بعض تلك الآراء في مقدمته [٢]، حيث رأى الأصمّ –من المعتزلة– وبعض الخوارج عدم وجوب نصب الإمام –لا شرعاً ولا عقلاً–، وقد فنّد ابن خلدون آراءهم محتجاً عليهم بإجماع الصحابة التاريخي على وجوب نصب الأئمة.

ونظراً لتداخل مصطلحي القوة والسلطة، فكثيراً ما يحدث الخلط بينهما، إذ يتضمّن كلّ منهما الآخر بشكلٍ ما صراحة أو ضمناً، فالقوة متى قبلت من الأفراد صارت سلطة، وقد تلجأ السلطة إلى استخدام القوة

---

[١] د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ٢١–٢٢، و د. منى أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ص ١٦١–١٦٣.

Franz L. Neumann, "Approaches to the Study of Political Power", **Political Science Quarterly**, Vol. 65, No. 2, Jun., 1950.

[٢] "وقد شذَّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء الحكم الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتَج إلى إمام، ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع":

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٤٠.

لإلزام الأفراد بتوجيهاتها، حيث تقترن السلطة السياسية دائما بعلاقة غير متكافئة، فهناك من يصدر الأمر وهناك من يجبر على الالتزام، إلا أنّ هناك فارقاً كبيراً بين قوة مادية تعسفية وبين سلطة تمتزج فيها القوة المادية بالاعتقاد بوجوب الخضوع لسلطانها، وعلى هذا تتضمّن السلطة عنصرين أساسيين [١]:

أ) القوة والسيطرة المادية: التي تمكّن السلطة من إكراه الأفراد على الخضوع والانصياع.

ب) الشرعية: التي ترسخ معاني القبول والرضا بهذه السلطة وبالقائمين عليها.

وترتبط السلطة أساساً بالمنصب –أو المركز– الذي يشغله الفرد في البناء التنظيمي، فالمنصب هو الذي يخول لصاحبه الحق في إصدار الأوامر والقرارات الملزمة للآخرين، وذلك في حدود اللوائح المنظمة للمؤسسة. ونظراً لارتباط السلطة بالمنصب نفسه –وليس بالشخص الذي يشغله–، فإنه يترتب على ذلك عددٌ من النتائج، من أهمها [٢]:

١) السلطة ظاهرةٌ شرعية: يعني هذا أنّ الوصول إلى السلطة يستلزم التقيد بالكيفية التي ارتضاها المجتمع لشغل ذلك المنصب، وتستند فكرة الشرعية في كلّ مجتمع إلى حزمة من المعتقدات والقيم التي تحدد أسلوب الوصول إلى السلطة، كما تحدد كيفية ممارستها، ومن ثم تصبح السلطة شرعيةً طالما تأسست على تلك المعتقدات والقيم. ومن الطبيعي أن يختلف مفهوم الشرعية باختلاف ثقافة وطبيعة وتاريخ المجتمع، فبينما كانت الشرعية في المجتمعات الأوروبية تتحدد –لقرون عديدة– من خلال الأصل الملكي أو الوراثة، فإنّ الشرعية في العصر الحديث تقوم على الانتخابات والسلطة الشعبية.

٢) ارتباط السلطة بأساسها القانوني: تستند ممارسة السلطة إلى قواعد ونظم مستمدة من اللوائح والقوانين التي تخول لصاحب السلطة الحقّ في اتخاذ قراراتٍ تتعلق بسلوك الآخرين، مما يلزم صاحب السلطة بالتقيد بلوائح ذلك التنظيم لإسباغ المشروعية على قراراته، وذلك بغضّ النظر عن كيفية وصوله لمنصبه –طالما كان لشغله إياه سندٌ قانوني يبرّره–. وعلى هذا الأساس ترتبط السلطة بحدودها التنظيمية، ولا يجوز لصاحبها تجاوز تلك الحدود، فإذا خرجت عنها فقدت شرعيتها، وحق للمرؤوس آنذاك ألا يطيع أوامر الرئيس، وإن أطاعها فإنما يكون ذلك لـ "نفوذ" الرئيس عليه –وليس بمقتضى سلطته–.

٣) السلطة علاقة تنظيمية وليست شخصية: تقتصر ممارسة السلطة على علاقات المنصب، فإذا قام شخصٌ في منصبٍ معين بإصدار قرارٍ باسمه –لا بحكم منصبه–، فإن هذا الأمر يُفقِد القرار صفة المشروعية الضرورية لإلزام الآخرين. فالقرارات السلطوية إنما تصدر من شاغل مركز أعلى –بحكم العلاقة التنظيمية– إلى شاغل مركز أدنى، وذلك بغضّ النظر عن الأشخاص الشاغلين لهذه المراكز، فعلاقات

---

[١] محمد حسن الخليفة علي الدقوري، **مرجع سابق**، ص ١٤، وغادة عبد القادر علي محمد، **مرجع سابق**، ص ص ١٣–١٥، و د. عبد الغفار رشاد محمد، **مرجع سابق**، ص ص ٥٠١، ٥١١–٥١٩.

[٢] د. رعد عبد الجليل، "مفهوم السلطة السياسية: مساهمة في دراسة النظرية السياسة"، **دراسات دولية**، المجلد العاشر، العدد السابع والثلاثون، يوليو ٢٠٠٨، ص ص ١٢٢–١٤٠، و د. محمد نصر مهنا، **مرجع سابق**، ص ٣٢٧، و د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ١٨–٢٥.

السلطة هي علاقات مناصب –أو أدوار تنظيمية–، وليست علاقات شخصية بين الأفراد، ومن ثمّ فإنّ فقدان الشخص لمنصبه يُفقده –بالضرورة– تلك السلطة المرتبطة بذلك المنصب.

٤) السلطة والقدرة على إلزام الآخرين: إذا كان امتلاك السلطة يخول لصاحبها حقّ إلزام الآخرين بقراراته، فإنّ هذا لا يعني –بالضرورة– قدرة صاحب السلطة المطلقة على استخدام سلطته أو تنفيذ أوامره وفرض إرادته على الآخرين، كما ولا يعني انتفاء معارضتهم له عند محاولته القيام بذلك، مما حدا بالبعض أن يعتبر السلطة مجرد قوة كامنة –أو مقومات قوة– وليست قوة فعلية بذاتها.

٥) شرعية السلطة ومشروعيتها: يثير بعض الباحثين سؤالا عما إذا كانت السلطة السياسية تنساب من أعلى لأسفل في صورة أوامر وقرارات إلزامية –ويُطلق على هذا مصطلح "المشروعية"–، أم أنها تصعد من أسفل لأعلى في شكل القبول والرضى المجتمعي عن السلطة –ويطلق على هذا مصطلح "الشرعية"–؟. وربما أدّى ذلك التساؤل إلى تبسيط الطبيعة الديناميكية المعقدة التي تتميز بها الظاهرة السياسية، والتي لا تنفصل فيها الشرعية عن المشروعية، إذ يجب على السلطة أن تلتزم بالقواعد المنظمة لعملها، في نفس الوقت الذي تسعى فيه إلى تلبية توقعات الجماهير وتحقيق أهداف المجتمع مع احترام قيمه، ذلك أن الخلل في أحد هذين الجانبين يرتب آثاراً سلبية عديدة على السلطة، ويظهر ذلك في إحدى صورتين:

أولاهما: "تسرب السلطة"، والذي يحدث حينما يعجز صاحب السلطة عن تنفيذ قراراته أو قوانينه الصادرة بشكلٍ قانوني، وذلك لمخالفتها لمنظومة القيم المجتمعية.

والأخرى: "تدهور قيمة السلطة"، وينشأ ذلك نتيجةً للجوء صاحب السلطة إلى فرض قراراته بالقوة –رغم مخالفتها لقيم المجتمع– مما يؤدي إلى انحطاط قيمة السلطة في نظر الأفراد، وقد يزيد من تحديهم لمحاولات الإكراه السلطوية رغم ما يتوقعونه من احتمالات الجزاء والعقوبة.

ثانياً: نظريات نشأة وتوزيع السلطة

انقسم الناس منذ نشأة المجتمع البشري إلى فئتين: حكام ومحكومين، ومع تنوّع المجتمعات وتباين ثقافاتها تعددت أنماط الحكام وطريقة وصولهم إلى السلطة، وقد طرح ماركس نظريته عن استغلال الطبقة الرأسمالية للدولة وسلطاتها –استناداً إلى إمكانياتها الاقتصادية–، مما يمكّنها من التحكم في مصادر القوة السياسية، واستخدام أدوات القمع والإكراه الرسمية لإضفاء المشروعية على استغلالها للطبقة العاملة، وبهذا تستديم هيمنتها على المجتمع. وفي مقابل الرؤية الماركسية انبرى منظرو الرأسمالية إلى طرح نظرياتٍ جديدة لتحديد أساسٍ جديد لمصدر –أو سند– التحكّم السياسي، ويمكن بشكل إجماليّ تصنيف هذه النظريات إلى اتجاهين أساسيين: اتجاه حكم الصفوة، واتجاه حكم الفئات المتعددة، وذلك كما يلي:

١) نظريات الصفوة السياسية

طرح الرواد الأوائل لهذه النظرية مصطلح الصفوة –أو النخبة– Elite، وذلك كبديلٍ لمصطلح الطبقة في الفكر الماركسي، حيث يشير مصطلح الصفوة إلى تلك الجماعة من الناس التي تشغل –بسبب

وظيفتها أو علمها وفكرها، أو علاقاتها أو ...إلخ- مكانةً مرموقة في المجتمع، وقد تطورت نظرية الصفوة تاريخياً، فيما يمكن تمييزه إلى مرحلتين:

أ) الرؤية الكلاسيكية لنظرية الصفوة: تضمنت هذه الرؤية عدداً من النماذج الفكرية التي تتفق على تبني مفهوم الصفوة، إلا أنها تتفاوت في تحليل أبعاده، ومن أهمّ نماذج هذه الرؤية ما قدمه ولفريد باريتو، والذي قسّم المجتمع إلى فئتين من الناس: الصفوة -أو الشريحة العليا-، واللاصفوة -أو الشريحة الدنيا-، وقصر الحراك السياسي على ما أسماه بـ "دورة الصفوة" Circulation of Elite، حيث تنقسم الصفوة السياسية إلى فئتين، تتميز أولاهما باستخدام وسائل الخداع والذكاء، والأخرى باستخدام العنف والقوة، ويستمرّ الصراع السياسي بين الفئة الأولى -التي أطلق عليها جماعة الثعالب-، وبين الأخرى -التي أطلق عليها جماعة الأسود- حتى تصل إلى الحكم أنسبُهما لكل مرحلة، غير أنها تفقد بمرور الوقت وتغيّر الأحوال قدراتها المتميزة التي أوصلتها إلى الحكم، لتأخذ الأخرى بزمام الحكم في مرحلة جديدة، لتبدأ الفئة التي تركت الحكم في العمل خارج السلطة السعي لاستعادة موقعها من جديد [١].

ب) النظرية التعددية للسلطة: كانت فلسفة ماركس سبباً في ظهور وتطور نظرية الصفوة، ثم كانت رؤية ماكس فيبر أساساً للنظرية التعددية، ولهذا مثلت أفكار ماركس وفيبر الأساس النظري لبدايات علم الاجتماع السياسي، والذي يمثل حواراً بين رواد هاتين النظريتين، حيث أثار مفهوم الصفوة قلقاً لدى الباحثين في موضوع بناء القوة ممن تأثروا بالاتجاه الوظيفي المسيطر على علم الاجتماع، والذين ينظرون إلى بناء القوة كبناءٍ وظيفيّ يمكّن النسق الاجتماعي من تحقيق التوازن، أو كوسيلة لتحقيق الأهداف العليا للمجتمع ككلّ، ومن ثمّ سعوا إلى الابتعاد عن مفهوم الصفوة الذي يشير إلى نمط القوة المفروضة على الجماهير، ويقرر تركّز القوة في أيدي فئة قليلة من الأفراد، ولهذا طرح تالكوت بارسونز مصطلح "القوة المعمّمة" Generalized Capacity كرؤيةٍ جديدة لنمط القوة السياسية التي تتوزع في كلّ أرجاء المجتمع، وبهذا يكمن الفرق في القوة السياسية بين فردٍ وآخر -أو جماعة وأخرى- في درجة تلك القوة -لا في نوعها-، وفي تحليله لكيفية تحول المجتمع إلى ذلك النموذج رأى بارسونز -متأثراً بماكس فيبر- أن المجتمعات التي تصل إلى درجة عالية من التباين الوظيفي تتيح للنسق السياسي قدراً من الاستقلال عن باقي الأنساق، كما يتحول النسق السياسي من الداخل إلى نسق تعددي، فتصبح سلطة القرار متعددةً وموزعة، مما يحول دون احتكار جماعةٍ معينة للقوة السياسية.

وعلى نفس المنوال سار روبرت دال، والذي انتقد بحدّة مفهوم الصفوة الحاكمة، بل ذهب إلى فشل نظريات الصفوة التي تدّعي احتكار جماعةٍ أو فئة بعينها للقوة السياسية، ومن خلال دراساته التحليلية لبناء القوة أكد دال أن القوة لا تتركز في يد جماعةٍ بعينها، وإنما تتوزع على جماعات متعددة، وينشأ هذا التوزيع

---

[١] للمزيد من نماذج الرؤية الكلاسيكية لنظريات الصفوة السياسية:

د. أحمد زايد، **مرجع سابق**، ص ص ٥٩-٧٢، و د. مولود زايد الطيب، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٠-٢٠٢.

نتيجةً لمجموعة من التغيرات البنائية العميقة والمتشعبة، والتي تطرأ على المجتمع لتحوله من حكم الأقلية إلى حكم الأكثرية، ليصبح توزيع القوة داخله أكثر عدالة من ناحية الانتشار، وتظهر تلك القوة المنتشرة في المجتمع من خلال قدرة الأفراد والجماعات على التأثير على قرارات السلطة، ولهذا انتهى دال إلى وجود "صفوات متعددة" –بدلاً من صفوة واحدة–، حيث تمارس كلٌّ من هذه الصفوات تأثيراً معيناً على مجموعة معينة من القضايا أو القرارات السياسية [١].

ثالثاً: النفوذ السياسي

لا تقتصر القوة السياسية على أولئك الحكام الذين يمارسون سلطاتهم بناءً على المناصب الرسمية والقواعد القانونية المنظمة لتلك السلطات، فهناك أشخاص آخرون في المجتمع –من غير أصحاب المناصب الرسمية– يمارسون نوعاً آخر من القوة السياسية يسمى بالنفوذ، والذي يتجسّد في كثيرٍ من أنماط التفاعلات السياسية، وذلك كالقيادات الشعبية والتنظيمات غير الرسمية. ويتميز مفهوم النفوذ عن مفهوم السلطة بعددٍ من السمات والخصائص، فمن جانب أول: يرتبط النفوذ غالباً بالشخص نفسه –لا بالوظيفة أو المنصب الذي يشغله–، ومن جانبٍ آخر: لا يرتكز النفوذ إلى "حقّ" يتيح له تلك القوة من القوانين أو اللوائح، ومن جانب ثالث: يحقق النفوذ أهدافه من خلال التفاعل الاجتماعي الطوعي، دون الاستناد إلى قوة الإكراه المادي التي تحتكرها السلطة.

ومن المعتاد أن يسعى صاحب القوة السياسية الكاملة إلى الجمع بين وجهي القوة: "سلطة" المنصب الرسميّ، و"نفوذ" المكانة الشخصيّة، وعلى هذا جرى العمل في المجتمعات البدائية، وقد يوجد هذا التداخل كذلك في المجتمعات الحديثة لأسباب عديدة، ومن ذلك استمرار بعض الأوضاع الاجتماعية التي تمكّن أصحاب المكانة المتميزة من الوصول إلى المناصب السياسية، مما يتيح لهم الجمع بين سلطة المنصب ونفوذ المكانة [٢]، وتتنوع الأساليب التي تمارس من خلالها عملية النفوذ إلى نوعين من الأساليب:

١) الأساليب الطوعية للنفوذ

تمثل آليات الإقناع –أو الاستهواء، أو الاستمالة– أظهر أساليب النفوذ الطوعية، وبينما يلجأ البعض إلى هذه الوسيلة حينما لا يملك غيرها، كما في حال العلاقة بين المرشح وناخبيه –في حياةٍ نيابية سليمة–، فقد يختار آخرون هذه الوسيلة رغم وجود بدائل أخرى، وذلك كما يلجأ الرئيس إلى النفوذ في علاقته بمروسيه، رغم أنه يملك السلطة التي تمكّنه من إجبارهم على سلوك معين.

وتمثل الدعاية إحدى أهم آليات هذه الوسيلة، وتقوم الدعاية على فنّ تكتيل القوى العاطفية، والتركيز على المصالح العديدة لخلق جوّ من التشتت الذهني والغموض الفكري، والذي يسمح بتسهيل عملية الإقناع بفكرةٍ أو بمبدأ لم يكن الفرد ليقتنع به لولا هذه الأجواء. ويعتمد نجاح عملية الإقناع على طبيعة العلاقة بين

---

[١] د. أحمد زايد، **مرجع سابق**، ص ص ٩٦-١٠٤.

[٢] د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ٣٢، و د. عبد الغفار رشاد محمد، **مرجع سابق**، ص ص ٥٢١-٥٢٣.

طرفيها، كما يشترط أن تتوافر الثقة بين طرفي التفاعل، ولهذا فغالباً ما تمرّ عملية الإقناع بمرحلتين، تبدأ في المرحلة الأولى عملية بناء الثقة –بين صاحب النفوذ وبين الممارَس عليه–، ثم تبدأ المرحلة الثانية لاستثمار تلك الثقة، من خلال التأثير عليه وتوجيهه نحو ما يرغب فيه صاحب النفوذ.

ورغم أنّ هذا النمط من التأثير يمثل نموذجاً واضحا للممارسة الديمقراطية، إلا أنّ البعض ربما تجاوز أسلوب الإقناع إلى إخضاع الآخرين –استثماراً لما يتميز به من خصائص قيادية–، ليظهر بذلك نمطٌ جديد من العلاقات الاجتماعية التي توصف بـ "القيادة الكاريزمية"، والتي تقوم على أساس تعظيم –وربما تقديس– صاحب تلك القوة السياسية الاستثنائية [١].

٢) الأساليب القسرية للنفوذ

تقوم عملية الإقناع على تعديل قناعات الأفراد، لتتغير سلوكياتهم تبعاً لذلك إلى الجانب الذي يريده صاحب النفوذ، ويشترط لذلك أن يتمّ التغيير الفكري والسلوكي بطريقة رضائية، بينما تعتمد الأساليب القسرية على الإكراه –المعنوي أو المادي– الذي يقوم به صاحب النفوذ، ليحصل على السلوك الذي يريده ممّن يخضعون لنفوذه، ويتجسّد ذلك الإكراه في صورتين:

أولاهما: السيطرة أو الهيمنة أو الإخضاع، يظهر هذا النوع من النفوذ في الجماعات التي تتميز بمحدودية العدد، وبدرجة عالية من الاتصال وحرية الحركة، وترتكز هذه العملية على التفوق الواضح للشخص أو المجموعة المسيطرة –سواء كان ذلك في جانب المال، أو الذكاء، أو الحركة، أو ...إلخ–. وتختلف السيطرة بشكل كبير عن أسلوب الإقناع، فالسيطرة لا تعدو أن تكون واقعةً مادية ترتكز على قوة وتفوق المسيطِرين، وليس على إقناع أو رضا المسيطَر عليهم، والذين يسعون جهدهم إلى مقاومة السيطرة والإكراه –إذا أتيحت لهم الفرصة لذلك–، أو حتى تدمير تلك القوى المسيطرة، والعمل على إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية بشكل طبيعي وعادل.

والأخرى: الإرهاب أو الردع، تتمثل هذه الوسيلة في قيام صاحب النفوذ بترهيب خصمه من القيام بأيّ عملٍ يضرّ بمصالح صاحب النفوذ. ويتحقق ذلك حينما ينجح صاحب النفوذ في جعل خصمه يعتقد أن مخاطر وخسائر القيام بذلك العمل تربو كثيراً على تلك المكاسب التي ينتظر تحصيلها عند القيام به، مع مراعاة كون ذلك الأمر خاضعاً للتقدير النسبي للشخص المراد ردعه أو إرهابه، فربما كان تقديره سليماً وربما كان خاطئاً، ولا يهمّ ذلك بقدر أهمية اقتناعه الذاتيّ بأنّ خسائره المحتملة –بكافة أنواعها وجوانبها– تزيد كثيراً عن مكاسبه، أي أنّ النتيجة النهائية لقيامه بهذا العمل ليست في صالحه، وذلك لأنّ مفهوم الردع يقوم على تضييق نطاق البدائل المتاحة أمام الشخص المراد التأثير على سلوكه، بما يتماشى مع إرادة ورغبات مَن يقوم بردعه [٢].

---

[١] محمد حسن الخليفة علي الدقوري، **مرجع سابق**، ص ١٥، و د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦–٢٨.

[٢] د. فاروق يوسف يوسف أحمد، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٢٩.

المطلب الثالث: نظريات نشأة الدولة

تناول الفلاسفة والمفكرون منذ آلاف السنين مفهوم الدولة، وترجم الباحثون مصطلحات مثل: Republic –أو Republica– و Commonwealth بمعنى "الدولة"، والتي عنوا بها ذلك المجتمع السياسي –أو الكيان العمومي– الحارس للمصالح العامة. فالاستخدام التاريخي لكلمة الدولة يختلف جذرياً عن الاستخدام الحديث لهذا المصطلح منذ نشأة الدولة القومية مع صلح وستفاليا منتصف القرن السابع عشر، ثم بعد التطورات التالية لذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر [١]. ورغم اتفاق المفكرين والفلاسفة على اعتبار الدولة أحد نماذج المجتمع السياسي للإنسان، فقد اختلفوا اختلافاً واسعاً حول كيفية نشأة الدولة، والتي ترتبط بتطور مفهوم علم الاجتماع عموماً، والاجتماع السياسي على وجه الخصوص.

ويستعرض هذا المطلب أهمّ نظريات نشأة الدولة بشكل عام، وذلك بغرض تصنيف رؤى ابن خلدون ومكيافيلي حول كيفية نشأة الدولة، والتي ترتبط بالسند الذي ترتكز عليه السلطة السياسية في تلك الدولة، وهو ما يمكن تناوله من خلال النقاط التالية:

أولاً: النظريات التقليدية لنشأة الدولة

طرح الفكر السياسي عدداً من النظريات التقليدية لتفسير كيفية نشأة الدول، ومن أهمها:

١) نظرية النشأة الطبيعية للدولة: تمثل "النشأة الطبيعية" أقدم النظريات المعروفة لنشأة الدولة، وقد وردت الأسانيد الفلسفية لهذه النظرية في الفكر الأفلاطوني، والذي رأى أنّ الاجتماع البشري ظاهرةٌ طبيعية، منشؤها عجز الإنسان عن تلبية حاجاته بمفرده، مما يضطره إلى التعاون والاجتماع وتقسيم العمل بين الأفراد بحسب مواهبهم الطبيعية. ومن العدالة أن يقوم كلّ إنسان بالوظيفة التي هيأتها له الطبيعة، فيتولى أمور الدولة فلاسفةٌ لا يعرفون إلا الحقّ، فهم وحدهم القادرون على وضع كلّ فرد في العمل الذي يناسب قدراته. ويوافق أرسطو أستاذه أفلاطون في أنّ الإنسان كائنٌ اجتماعي بالطبع، وأنّ رغبته في إشباع حاجاته هي السبب في الاجتماع البشري، وإن كان يخالفه بتمييزه العلاقة السياسية عن باقي العلاقات الاجتماعية.

وبينما اعتنق الرومان نظرية النشأة الطبيعية للدولة ولم يروا تفسيراً آخر لظهورها، فلا يوجد صدى كبير لهذه النظرية في الفكر المسيحي، والذي اقتصرت فكرة السياسة لدي رواده على تحديد العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية، ويستثنى من ذلك عددٌ قليل من المفكرين مثل توما الاكويني الذي قرر أن الغرض من وجود المجتمع هو تحقيق المصلحة العامة والحياة الفاضلة من خلال تبادل الخدمات بين الأفراد والجماعات، فتؤدي كلّ فئة من المجتمع دورها المطلوب –والمناسب–: فالفلاح والعامل يقدمان السلع اللازمة، ورجل الدين يعمل على الخلاص الروحي، والجندي يصدّ عن المجتمع أيّ عدوان، وتستلزم مصلحة المجتمع وجود حاكم يوجّه الأفراد إلى ما يسعدهم، وينظم قيامهم بوظائفهم.

---

[١] عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص ٣١٠.

وفي الفكر الإسلامي: اعتنق كثير من فلاسفة الإسلام فكرة الاجتماع البشري الطبيعي، حيث يقرر الفارابي أنّ المجتمعات إنما نشأت لاضطرار الإنسان إلى الاجتماع بغيره، وذلك للحاجة الفطرية للاجتماع ولتلبية حاجاته الضرورية، ويكرّر ابن تيمية أنّ حاجة بني آدم بعضهم إلى بعض هي سبب الاجتماع والتعاون فيما بينهم، وإذا اجتمعوا فلا بدّ لهم من نظامٍ، وهو ما استفاض ابن خلدون في بيانه لتفسير نشأة الدولة والعمران لاحقاً. ولئن استلهم كثيرٌ من مفكري الإسلام وفلاسفته بعض أفكار أفلاطون وأرسطو حول الاجتماع البشري –أو توافقت آراؤهم معهم–، فإنهم كانوا متشبعين بتعاليم الإسلام وعقيدته، فنظروا إلى الكون نظرة ثنائية –كإحدى السمات المميزة للفكر الإسلامي–، ترتب عليها الربط بين الدنيا والآخرة، مع اعتبار الآخرة غاية، والدنيا وسيلة للسعادة فيها. ولهذا ارتبطت الدولة بالدين في الفكر السياسي الإسلامي، مما جعل للاجتماع البشري غايةً يسمو إليها، فالاجتماع الطبيعي وإنشاء المجتمع إنما يستهدف تحقيق ما تصلح به دنيا الأفراد وآخرتهم، وذلك من خلال تعاونهم بقوى الأجسام والقدرات والمعارف والعلوم والأخلاق، لبلوغ أفضل الحالات وأتمّ الغايات التي يعجز كلّ إنسان بمفرده عن معرفتها فضلا عن تحقيقها [١].

٢) نظرية التطور العائلي: يذهب بعض المفكرين إلى ظهور نموذج الدولة البدائية عبر الأسرة –أو العشيرة–، ويستمدّ هذا الاتجاه جذوره من بعض أفكار أرسطو التي يقرر فيها أن الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع، ثم تطورت إلى العشيرة، ومن العشائر تكونت الدولة. ويختلف رواد هذه النظرية حول صورة السلطة في الأسرة –ثم في المجتمع– إلى رأيين، أولهما: النموذج البطريركي Patriarchal الذي يرى أن الانتساب الأسري يكون إلى الأب، ولهذا كان الرجل هو رأس الأسرة وصاحب السلطة، والآخر: النموذج المتريركي Matriarchal الذي يعتبر أن الانتساب إلى الأم أقدم من الانتساب إلى الأب، ومن خلال الأسر تتشكل العائلة، ومن خلال العائلة تبدأ نواة السلطة من خلال تنظيم العلاقات الاجتماعية.

ويقترح بعض رواد النظرية بداية فكرة السلطة عبر تميز الدور القيادي لكبار السنّ من رؤساء العائلات، حيث تحولت لقاءاتهم لمناقشة الهموم والمشكلات المشتركة إلى مجلس، وسرعان ما أصبح الشخص –الذي يتولى أمر المجلس وحسم خلافات أعضائه– رئيساً للمجلس، ومع تزايد المسئوليات الناشئة عن اتساع حجم العشيرة وتنامي المهام المطلوبة لتحقيق أهدافها أحاط الرئيس نفسه بالمساعدين والخدم والحرس، ومع استقرار النموذج واضطراد العادة من جانب، ومع الغزو أو الدفاع اللذان يتطلبان الطاعة الصارمة من جانب آخر ترسّخت تدريجياً سلطة الرئيس، ومع تطور وتعقّد المجتمعات البسيطة ظهرت التفاوتات الاجتماعية، ومن ثمّ نشأت النظم الهيراركية المتنوعة للسلطة [٢].

---

[١] محمد فريد حجاب، "نشأة الدولة في الفكر السياسي"، **مجلة مصر المعاصرة** (القاهرة: الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع)، المجلد ٧٣ ، العددان ٣٨٧، ٣٨٨، يناير – أبريل ١٩٨٢، ص ص ١٢٣–١٢٨.

[٢] بوزياني الدراجي، **العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية: على ضوء الفكر الخلدوني** (الجزائر: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٣)، ص ص ٤٥–٤٨، و محمد فريد حجاب، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٩–١٣٢، و د. عبد الصمد سعدون الشمري، **النظرية السياسية الحديثة** (عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ص ١٠٣–١٠٦.

٣) نظريات الحقّ الإلهي: لعب الدين دوراً مهماً في حياة المجتمعات الأولى، وكانت الأفكار والممارسات الدينية أساساً لوحدة وتضامن المجتمع وتميّزه عن غيره، ولهذا ارتبطت الوظيفة السياسية بالوظيفة الدينية في كثيرٍ من تلك المجتمعات، ويظهر ذلك بوضوح في الفكر الاجتماعي والسياسي المصري القديم، وكما انعكس أثر الدين على مظاهر الحياة المادية –كبناء الأهرام والمعابد ومراكب الشمس–، فقد انعكس أثره على نظرة المصريين للحاكم وللدولة، فقد رأى المصري الملوك حماةً له ولأرضه المقدسة من الغزو، فاعتبر الحاكم في كثيرٍ من الفترات ابناً لله، أو ممثلا له على الأرض.

وقد نظرت الشريعة اليهودية إلى الله باعتباره منشيء السلطة الملكية، وهو الذي ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وهو الذي ينتزعها منهم، ولعلّ بعض هذه الأفكار قد وجدت سبيلها إلى بعض مفكري اليونان، حيث برزت فكرة الإله بوضوح في أفكار أفلاطون، كما كانت فلسفته مفعمةً بالروحانيات، وأرجعت وجود كلّ الأشياء إلى مثال الكمال الذي أراد الله تعميمه. ولهذا اشتهرت فلسفة أفلاطون باسم "المثالية"، لأنه كان يرى أنّ "المثال" هو النموذج الأصليّ لكلّ شيء ولكلّ تصور، والدولة إنما تكون مثاليةً حينما يحكمها العقل، فتكون كالنموذج –أو المثال– الذي يريده الله. ورغم هذه الإشارات فقد كان الغالب على الفكر السياسي خلال مرحلتيه اليونانية والرومانية الاكتفاء بالنشأة الطبيعية للدولة، إلا أن الفلسفة الرواقية أثرت على الفكر الروماني، كما تخللت صياغة شيشرون للقانون الوضعي، فانتقلت أفكارها إلى مشرعي الرومان ثم إلى آباء الكنيسة، ليترسّخ أنّ القانون الطبيعي إنما ينبثق من واقع العناية الإلهية للعالم كله، ومن الطبيعة العقلية للبشر، تلك الطبيعة التي تجعل الجنس البشري أقرب ما يكون إلى الله، ورغم تلك الأبعاد الدينية فقد ظلت السيادة في الفكر الروماني للسلطة السياسية.

وبظهور المسيحية تكرّس تدريجياً مفهوم النشأة الدينية للدولة، حيث شبه توما الاكويني تأسيس الدولة وحكمها وتخطيط المدن وبناء القلاع بالعناية الإلهية التي يخلق بها الله البشر ويدبّر سائر أمورهم، ومن خلال قاعدة "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله" ظهرت –إلى جانب السلطة الزمنية– سلطةٌ دينية جديدة ومستقلة، وكان من الطبيعي أن يكفل هذا الاستقلال تعاون الكنيسة مع الدولة –كهيئتين جاءتا بأمر الله لإصلاح وإسعاد البشرية–، إلا أنّ الواقع شهد نشوب كثيرٍ من الخلافات بين الكنيسة والدولة.

وإذا كانت مسألة الفصل بين الدين والدولة قد عرضت للمسيحية، فمثل هذا الأمر لم يوجد في الإسلام، ورغم أنّ الاتجاه الغالب في الفكر الإسلامي هو نشأة الدولة بسبب حاجة بني آدم إلى الاجتماع والتعاون، إلا أنّ الصورة المثالية للدولة تظل هي الدولة الدينية –بالمفهوم الإسلامي–. وكما لم يجد فلاسفة الإسلام غضاضةً في قبول بعض آراء الفلاسفة في تبرير الاجتماع البشري، فإنهم لم يجدوا غضاضة كذلك في تأكيد علاقة الدين بالدولة بما قاله ملك الفرس أزدشير في وصيته التاريخية بأنّ: "الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر، وذلك أنّ الدينَ أسُّ الملك والملك حارسه، فما لا أسَّ له مهدوم، وما لا حافظ له ضائع، ولا بدّ للملك من أسّ، ولا بدّ للدين من حارس"، ولا يعني هذا أنهم كانوا مجرد نقلة عن الفلسفات

الأخرى، وإنما يدل على انفتاحهم على غيرهم، مع ارتباطهم الوثيق بروح الإسلام الذي فضل الآخرة على الدنيا –وإن ربط بينهما–، ومن هنا كان اقتباس مفكري الإسلام من الفلسفات الأخرى على سبيل الاستشهاد الانتقائي، والاستئناس الذي يستهدف تأكيد بعض مفاهيمهم الشرعية [1].

ثانياً: أفكار العقد الاجتماعي

تقوم هذه الأفكار على افتراض أنّ للأفراد وجوداً معنوياً يسبق وجود الدولة، وهم الذين أنشأوا الدولة عن طريق عقد اجتماعي Social Contract لخدمة مصالحهم، فيرى رواد هذه النظرية أن "الدولة" لم تنشأ نشأةً طبيعة –بسبب الحاجة إلى الاجتماع والتعاون–، وإنما نشأت نشأةً صناعية نتيجة الاتفاق الطوعي بين البشر، وتفترض نظرية العقد الاجتماعي حالتين للبشرية، أولاهما: حالة ما قبل العقد –ما قبل ظهور المجتمع السياسي–، والتي يطلق عليها "الحالة الطبيعية" State Of Nature، والأخرى: حالة ما بعد العقد وظهور المجتمع السياسي وانقسام الأفراد إلى حكام ومحكومين.

وتعود جذور هذه النظرية إلى العصور القديمة، فقد اتفق مفكرو الهند القدماء على وجود حالة طبيعية قبل ظهور المجتمع السياسي، وإن اختلف آراؤهم في وصفها، فمنهم من رآها نموذجاً للخير والسلام والوئام، ومنهم من صورها كنموذج للشرور والآثام، فرأى ألا سبيل إلى تفادي آثارها الضارة إلا بإنشاء سلطةٍ سياسية عبر إبرام عقد بين الشعب والحاكم، ولهذا ظهرت التنظيمات الاجتماعية لتحقيق أكبر قدر ممكن من الخير والسعادة لجميع أفراد المجتمع، ونظراً لغلبة الأنانية على البشر فقد أبرموا اتفاقاً ضمنياً، بموجبه يتعهد كلّ منهم ألا يلحق بغيره أذى أو ضرراً، وأن يحترم حقوق غيره –حتى يحترم الآخرون حقوقه–، وعلى هذا الأساس التعاقدي نشأت الدولة.

ويرى البعض أنّ معالم العقد الاجتماعي قد ظهرت كذلك في الفكر الغربي القديم، كما في بعض أفكار أفلاطون، حيث أشار إلى أنّ سقراط وقف هادئاً منتظراً حكم الإعدام الذي لم يكن عادلاً، إلا أنه حفاظاً على العهد مع الدولة تجاوز فكرة الهرب من السجن رغم قدرته على ذلك. وفي الفكر الروماني نظر سينيكا بالتعظيم إلى الحالة الطبيعية التي تميز فيها البشر بالسعادة والبراءة، إلا أنّ انتشار الملكيات الفردية أظهر الأطماع التي قضت على تميز تلك المرحلة، ومع تحول الأفراد إلى البحث عن تحقيق منافعهم الشخصية ظهرت ضرورة وجود حكومة وقانون ينظم أحوال المجتمع. كما ظهرت في روما فكرة استناد النظم السياسية والقانونية إلى موافقة الشعب، ورغم اعتناق الرومان للنشأة الطبيعية للدولة، إلا أنهم كونوا نظرية تعاقدية لا لتبرير نشأة الدولة، وإنما لتبرير نقل السلطة من الشعب إلى الحاكم.

وفي المسيحية ظهرت فكرة العقد الاجتماعي في صور متعددة، فالبعض يرى أن العقد هو بين الله وبين الشعب –للمحافظة على العقيدة الحقة–، بينما يرى آخرون أن العقد بين الله وبين الحاكم، لتتداخل

---

[1] سامي علي سلام، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٨–١١١، ومحمد فريد حجاب، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٢–١٣٦، و د. محمد نصر مهنا، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩٨–٣٠١، و د. عبد الصمد سعدون الشمري، **مرجع سابق**، ص ص ٩٤–١٠٠.

نظرية العقد الاجتماعي مع نظريات الحقّ الإلهي. كما يرى البعض تحقق مفاهيم العقد الاجتماعي خلال المرحلة الإقطاعية، وذلك من خلال العقد الضمني بين الملك والنبلاء من جانبٍ، وبين النبلاء ورعاياهم من جانبٍ آخر، فالرعايا يحتاجون إلى الحماية لينتفعوا بأرضهم، مما حدا بهم إلى التنازل عن ملكية أراضيهم للنبيل متحولوين إلى مستأجرين، ليتولى النبيل حمايتهم مقابل ما يؤدونه له من سلع أو خدمات، وعلى نفس الأسس المصلحية يكون العقد الثاني بين النبيل وبين الملك –أو الأسقف، أو كليهما–.

ويعتبر الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز أول من تعمّق في دراسة العقد الاجتماعي كأصلٍ لنشأة الدولة، مدشناً بذلك مرحلةً جديدة من الفكر الإنساني، تعلي من شأن الإرادة البشرية كأساس لنشأة المجتمع والدولة. فالاجتماع البشري هو ثمرة الارتباط الإرادي بين الأفراد لإنشاء مجتمع وسلطة تنظم الحقوق والواجبات، وبهذا فإن هذه الحقوق والواجبات ليست منزلة من السماء، وإنما هي اجتهاداتٌ بشرية تعكس طبيعة وظروف المجتمع، ويرتضيها الأفراد بمحض إرادتهم، وهذا يعني أنّ الدولة أشبه بجهازٍ ماديّ أنشأه الإنسان بقدرته، ويديره بمهارته لتحقيق الخير العام –كما سيأتي بشيءٍ من التفصيل لاحقاً–.

ويشير بعض الباحثين إلى أنّ الإسلام قد عرف فكرة العقد الاجتماعي، ولا سيما فيما يتعلق بنظام الخلافة التي تقوم على اختيار أهل الحل والعقد، كما تعتمد على البيعة بين الحاكم والمحكومين، كما يرون أن العقد الاجتماعي والسياسي الذي تمّ بين النبي ﷺ وبين الأنصار في بيعتي العقبة هو بمثابة اتفاق إرادي لإنشاء جماعة منظمة داخل المجتمع القائم، ومن هذه الجماعة انبثقت السلطة، ثم تطورت الجماعة حتى أصبحت دولةً إسلامية كما حدث بالمدينة لاحقاً [١].

ثالثاً: نظرية القوة

يذهب رواد هذه النظرية إلى أن الأساس الحقيقي لنشأة الدولة إنما يكمن في القوة والغلبة وقهر الآخرين، فالسعي لامتلاك القوة والرعبة في تأكيد الذات غريزتان أساسيتان لدى البشر، فـ "القوة في حد ذاتها موقفٌ سياسي ينطلق من إطار أيديولوجي، يساعد على صناعة الاتجاهات في المجتمع –سواء منها الثقافية أو الحضارية–، وهي في ذلك ترتبط بمعامل التغير الذي يخلق المناخ الفكري والفلسفي، بمعنى البيئة الصالحة لبزوغ القوة وازدهارها، ولذلك كانت هناك إرهاصات مختلفة تهدف دوماً إلى تمهيد الطريق إلى تقبل القوة، والتي تحتلّ مقام الصدارة في الأنساق الاجتماعية والسياسية لكافة المجتمعات، والقوة هي محصلة عوامل تتفاعل سوياً لتخرج لنا على هذه الصورة ... فالجاه –على سبيل المثال– والثراء والمركز والمنصب والعصب والكارزمية كلها دواعي إلى إيجاد القوة، ومن ذا يستطيع أن ينكر أنه يسعى إلى القوة عن طريق هذا أو ذاك من تلك العوامل؟" [٢]. ولهذا حظيت القوة باهتمام واسع في مجال الدراسات الاجتماعية، بل أصبحت محور اهتمام بعض هذه العلوم كعلم الاجتماع السياسي، حيث يرى فلاسفة القوة

---

[١] محمد فريد حجاب، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٦–١٤٧، و د. أحمد زايد، **مرجع سابق**، ص ص ٤٣–٤٧.

[٢] د. عبد الرحمن خليفة، **مرجع سابق**، ص ص ١–٢ (بتصرف يسير).

أنّ الحياة قبل نشأة المجتمعات قد خضعت لقانون الغابة والصراع، فكانت الأسرة لا تستطيع الحياة بدون القوة الضرورية لحماية وجودها، وحينما تُهزَم الأسرة الضعيفة فإما أن تختفي من الوجود أو تنضمّ للأسرة القوية وتخضع لها، وتطور ذلك الواقع من الأسرة إلى العشيرة ثمّ إلى القبيلة فالدولة، فكأنّ الدولة ما نشأت إلا بفعل قانون الأقوى، حيث تمكن شخصٌ ما –بمساعدة مجموعة من الأفراد– من فرض نظامه على الآخرين بالقوة، فالأساس في القوة السياسية هي القوة والسيطرة المادية، إذ لا يعقل أن يؤدي النفوذ والهيمنة الفكرية على عقول الآخرين إلى قيام الدولة.

وتعود الجذور الشهيرة لهذه النظرية إلى الفكر اليوناني القديم، حيث ظهرت مرجعية القوة عند ثيوسيديدس –ولا سيما في محاورة ميليان–، حيث اكتفى بالقوة كسندٍ قانوني –بل وكذلك أخلاقي– للغزو والتوسع على حساب الآخرين، كما عزّز الفكر السوفسطائي حجّية القوة، حيث رأى رواده أن العدالة لا تعدو أن تكون مصلحة الأقوياء، فقرروا أنّ القوة هي التي تخلق الحقّ وتحميه، ومن ثمّ فإن الغلبة لا بدّ أن تكون للأقوى، لا لشيءٍ سوى لقدرته على قهر وإخضاع غيره، فالناس بطبيعتهم أنانيون وغير متساوين في القوة، ولذلك نشأت الدولة ونشأت معها السلطة، إما من خلال اتفاق الأقوياء فيما بينهم لاضطهاد وقهر الضعفاء، أو كنتيجة لاتفاق الضعفاء فيما بينهم للدفاع عن أنفسهم في مواجهة الأقوياء. وحينما نشب خلاف السلطتين الروحية والزمنية خلال العصور الوسطى ظهرت نظرية القوة بوضوح في خطاب البابا جريجوري السابع، حيث يقول: "من ذا الذي لا يعرف أن الملوك والحكام قد ورثوا سلطتهم من أولئك الذين غفلوا عن ذكر الله، واتخذوا لأنفسهم –بسبب جشعهم الأعمى وادعاءاتهم التي لا تطاق– حقّ السيادة والسيطرة على نظرائهم، مستخدمين في ذلك وسائل كثيرة، منها الزهو والعنف والقتل وكل أنواع الجرائم".

ورغم أن هذه النظرية تنطوي على كثيرٍ من الصحة، نظراً لما لعبه العنف والحروب من دورٍ واضح في نشأة الدول، إلا أنه لا يمكن التعويل على فكرة القوة وحدها لتفسير أصل نشأة الدولة –فضلاً عن بقائها واستمرارها–، مما حدا بالبعض إلى زيادة فعالية النظرية عبر توسيع مفهوم ومضامين القوة، ليتضمّن كذلك القوى المعنوية إلى جانب القوة المادية. كما دمج بعض المفكرين بين القوة وغيرها من العوامل لبناء نظرية "التطور التاريخي" Historical Evolution، والتي تعزو نشأة الدولة –على خلاف باقي النظريات– إلى مجموعةٍ متكاملة من العوامل الاقتصادية والدينية والسياسية والمادية، والتي تتفاعل مع بعضها البعض –بنسب متفاوتة في كلّ مجتمع– لإنشاء الدولة، ولهذا يطلق عليها أحياناً "نظرية العوامل المتفاعلة"، فالدولة تنظيمٌ اجتماعي يظهر كحلقةٍ أخيرة في سلسلة طويلة من التطورات، ولا يتصور تكامل هذا التنظيم إلا بتضافر عوامل عديدة، بحيث يصعب تحديد سبب معين لنشأة الدولة، ورغم اقتراب هذه النظرية كثيراً من الحقيقة إلا أنها لا تزال في حاجة إلى مزيد من البحث والدراسة [1].

---

[1] محمد فريد حجاب، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٨–١٥٤، و د. محمد نصر مهنا، **مرجع سابق**، ص ص ٣١١–٣١٣، وبوزياني الدراجي، **مرجع سابق**، ص ص ٤٥–٤٨، و د. باتسييفا، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٥–٢٠٠.

المبحث الثاني: القوة كأساس لنشأة وبناء الدولة

ظهر مفهوم القوة كأحد محاور الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية، ويُعزَى هذا إلى ثلاثة أسباب، أولها: سببٌ مجتمعي، حيث استشعر كلاهما أزمة عصره ومشكلة الصراع السياسي الذي يعيشه، والسبب الآخر: سببٌ منهجي، فتبعاً للمنهج الواقعي الذي يلتزمه النموذجان فإنّ السياسة هي صراع الإرادات، والسبب الثالث هو الخبرة العملية لكليهما، والتي كان لها دور أساسي في التركيز على مفهوم القوة الذي يشكل عصب الممارسات السياسية، حيث اكتشف المفكران أن السلطة هي امتلاك القوة اللازمة لإكراه المجتمع على الانصياع لأوامر الحاكم. ولا شكّ أنّ هذه الأفكار الواقعية كانت غريبةً تماماً عن الأفكار المتداولة في تلك الأزمنة، والتي اقتصر حكماؤها على كتب النصائح والوصايا السياسية، ولهذا كان المفكران على وعيٍ كامل باختلاف وجدّة ما يقدمانه، فحرصا على لفت النظر –كلما سنحت فرصة– إلى أنهما يقدمان مادةً جديدة من البراهين والأدلة العقلانية والمنطقية لتفسير الظواهر، بينما اكتفى الأولون والمعاصرون بضرب الأمثلة والتحويم حولها دون اقتحام حقيقتها [١].

وإذ ارتقى ابن خلدون ومكيافيلي فوق مستوى عصريهما، وحددا –بطريقةٍ عقلية جديدة– مجال السياسة وحقيقتها، فقد رأى كلاهما أن السلطة تستلزم انقسام المجتمع إلى كتلتين متنازعين، وعلى أساس المصالح يدور الصراع بين تلك القوى، ودون تصور الاستقطاب لا يمكن تصور عقلنة السياسة ولا فهمها. فالسلطة تقتضي تحكّم البعض في مقدرات وممتلكات الجميع وإكراههم وقهرهم على إرادة السلطة، لهذا يظلّ الصراع أساساً للظاهرة السياسية، كمجالٍ للصراع بين إراداتٍ متنافرة وجماعاتٍ متناقضة المصالح، ولهذا تطرح مقدمة ابن خلدون وصفاً للأطراف المتناقضة في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: بدو/ حضر، حكام/ محكومون ...إلخ، ليمثل الصراع بين تلك العناصر المتنازعة المحرك الأساسي لحركة التاريخ. وكذلك يعرض مكيافيلي السياسة كسلسلة من المجابهات الدائمة بين: الأمير والشعب، الأشراف والعامة ...إلخ، فصراع السياسة يتركّز دائماً بين طرفين تتعارض مصالحهما [٢]، وهذا ما يستعرضه المبحث في كلا الفلسفتين من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم القوة في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية.

المطلب الثاني: أهمية القوة الذاتية للدولة الناشئة.

المطلب الثالث: دور القوة في المجال الخارجي.

---

[١] وبهذا حكم ابن خلدون على أبي بكر الطرطوشي –الذي وضع كتاباً من تلك الفئة–، فقال: "وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب "سراج الملوك"، وبوّبه على أبوابٍ تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوّب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلماتٍ متفرقة لحكماء الفرس ... ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقلٌ وتركيبٌ شبيه بالمواعظ":

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٥٢.

[٢] عبد الله العروي، ابن خلدون و...، **مرجع سابق**، ص ص ١١–١٣، ٤٧–٥٢.

المطلب الأول: مفهوم القوة في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية

تقرر نظرية القوة نشأة الدولة عن طريق قوة الحاكم، حيث بدأ المجتمع السياسي كنظامٍ اجتماعي فرضه شخص –أو جماعة– على المجتمع ككل، مستخدماً في ذلك عناصر القوة والإكراه، فالدولة على هذا الأساس هي مجرد واقعة أو حادث محدد، وهو الصراع بين الجماعات المختلفة حتى تتغلب إحداها على الجميع فتفرض سلطانها، ومن ثم فلا مكان في الدولة لأسس الشرعية السابقة أو التكييف القانوني، فالسلطة إنما هي دليلٌ وأثرٌ لغلبة وقهر الآخرين. وقد اتفق نموذجا الدراسة على اعتماد نظرية القوة أساساً لنشأة الدولة، وأكدا على ضرورة القوة لنشأة الدولة وتوسعها والحفاظ على استمرار السلطة، وبقدر احتفاظ تلك السلطة بالقوة بقدر بقاء واستمرار الدولة، وإذا تطرق الخلل إلى القوة التي ترتكز عليها السلطة اختلت قدرتها على الإلزام، وذلك لارتباط أدائها بمدى قوتها، وهذا ما يمكن تناوله من خلال النقاط التالية:

أولاً: ضرورة السلطة في المجتمعات البشرية

ارتكزت فلسفة ابن خلدون ومكيافيلي على الرؤية الواقعية، والتي تبدأ بالتنظير لضرورة السلطة في المجتمعات البشرية، غير أنّ موجب هذه السلطة يختلف بين الفلسفتين، فقد رأى ابن خلدون أن هناك تلازماً ضرورياً بين الاجتماع البشري –الذي يسميه "العمران"– وبين وجود السلطة، بل رأى أنّ العمران والسلطة وجهان لعملة واحدة، أو بالأحرى أنّ السلطة هي "الصورة" التي تتجلى فيها "حقيقة" العمران، بينما أسس مكيافيلي ضرورة السلطة على الرؤية السلبية للطبيعة البشرية، وتأثير ذلك في تأجيج الصراعات في ظلّ تفاوت موارد وقدرات الأفراد والجماعات، مما يجعل من السلطة ضرورةً لنشأة وبقاء المجتمعات البشرية.

ولهذا كانت المشكلة التي شغلت بال ابن خلدون ووجهت أبحاثه هي: كيف تقوم الدول، وما عوامل تطورها وما أسباب سقوطها واضمحلالها؟، فنظر إلى الدولة –وإلى ظاهرة الحكم عموماً– كعوارض ذاتية للعمران، أي: كواقعة اجتماعية تستلزمها ضرورات الاجتماع البشري، فانطلق من هذه النقطة يبحث في الدولة كما هي بالفعل وكما عرفها التاريخ، دون الاهتمام بنشأتها التاريخية، أو بالأساس النظري الذي تقوم عليه سلطتها [١]، ليؤسس فلسفة العمران على ضرورتين لا ينفك عنهما الوجود الإنساني:

الأولى: "اجتماعية الإنسان"، فالإنسان لا يستمرّ وجوده ولا تستقيم أحواله إلا باجتماعه مع غيره من بني جنسه، وذلك لعجزه عن كفاية ضرورات حياته بمفرده، ولهذا فإنّ "الاجتماع الإنساني ضروريّ، ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي: لا بدّ له من الاجتماع" [٢].

---

[١] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ١٩٦.

[٢] "وبيانه أنّ الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورةٍ لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ... إلا أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ... وكذلك يحتاج كلّ واحدٍ منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ... فلا بدّ في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوتٌ ولا غذاءٌ ولا تتم حياته ... وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروريٌّ للنوع الإنساني":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٥٥-٥٦.

الأخرى: ضرورة السلطة –أو الوازع– في كلّ اجتماع بشري، وذلك لسببين، أولهما: التعاون لتأمين بقاء الإنسان، والآخر: طبيعة البشر وما جُبِلوا عليه من الطمع، "فمنِ امتدت عينه إلى متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصدّه وازع" [١]، ولهذا "فلا بدّ من وازعٍ يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم... حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان" [٢]، وتتدرّج سلطة الوازع بحسب طبيعة الاجتماع، ففي المجتمع البدوي البسيط: يُكتفَى بالسلطة المعنوية للشيوخ والكبراء، وفي المجتمع الحضري الذي تتسم أموره بالتعقد: يتطور الوازع إلى سلطة مادية تقوم على القهر [٣].

ولئن استقى ابن خلدون ضرورته الأولى من التراث الإنساني –ولا سيما اليوناني–، فقد كانت تجربته الواقعية أساساً لضرورته الثانية المميزة لفلسفته، حيث أنكر تفسير الفلاسفة للتعاون الفطري، وأصّل لنظرية القوة، مقرراً أنّ الاختيار هو أساس أعمال الإنسان، ولهذا قد لا يُقدِم الإنسان على التعاون الضروري –إما جهلاً بمصلحة التعاون، أو إيثاراً للمصلحة الخاصة–، مما يستلزم وجود آليةٍ لإكراهه على ذلك التعاون، وذلك من خلال الدولة –القوّامة على الصالح العام–، "لأنّ النوع الإنساني لا يتمّ وجوده وبقاؤه إلا بالتعاون بين أبنائه على مصالحهم... ثم إنّ هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه، لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار... فلا بدّ من حاملٍ يُكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع... فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف في من تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم" [٤].

وعلى الجانب الآخر: يركّز مكيافيلي على سلبيات الطبيعة البشرية، "لأنه من الممكن أن نقول عن عامة البشر أنهم ينكرون المعروف، ويحبون المراوغة في الحديث ومراؤون" [٥]، بل يجعل القاعدة الحاكمة للسلوك البشري: "أنّ الناس لا يفعلون الخير إلا إذا اضطروا إلى فعله بدافع الحاجة" [٦]، كما يشكك في استمرار الميول الخيرة لدى الناس –إذا وجدت ابتداءً–، ويؤكد إمكانية –بل سهولة– تحويل الإنسان من جانب الخير إلى جانب الشر، ومن ثمّ يؤكد أنّ العاقل يمكنه ملاحظة "السهولة التي يتمّ بها إفساد الناس وتحويل طبيعتهم وتبديلها، مهما كانوا على درجةٍ كبيرةٍ من الصلاح، ومهما كانت تنشئتهم خيرة" [٧]، ولهذا كله يقرر أنّ "الواجب يدعو –عند تأليف الدول والتشريع لها– إلى اعتبار الناس جميعاً من الأشرار، وإلى أنهم ينفّسون دائماً عما في ضمائرهم من الشرّ عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه" [٨].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ١٥٩.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٥٦.

[٣] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٣–١٦٤.

[٤] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٤٨٩.

[٥] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٨٦.

[٦] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٢٤.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٣٦٢.

[٨] **المرجع السابق**، ص ٢٢٤.

وبالإضافة إلى نظرته المتشائمة للطبيعة البشرية ينبّه مكيافيلي إلى تفاوت قدرات وأرزاق الخلق، مع اشتراكهم جميعاً في الطمع والأنانية، ولهذا يرى كلٌّ منهم أهليته واستحقاقه لما يتمناه، وحينما يسعى لبلوغه فقد يعجز عن تحقيقه، فيفكر حينئذٍ في التعدي على حقوق الآخرين، فينشأ الصراع بين من يحاول زيادة ما يملك وبين من يسعى إلى التعدي عليه ادعاءً لاستحقاقه، "والسبب في ذلك أنّ الطبيعة قد ركّبت البشر على نحوٍ يجعل جميع الأمور –على الرغم من أنها مواضع للرغبات– صعبة التحقيق على الناس، وذلك لأنّ الرغبة تتفوق دائما على سلطان البلوغ، مما يؤدي إلى عدم اقتناع الناس بما يملكونه، وإلى تذمرهم من الأوضاع الحالية التي يكونون فيها، وتنشأ على هذا النحو التقلبات في حظوظهم، إذ لمّا كان البعض يرغب في زيادة ما يملكه، وكان البعض الآخر يخشى على ما في يديه، فإنّ الحزازات والحروب سرعان ما تنشب" [١]. وعلى هذا الأساس فإنّ السلطة ضرورةً لبقاء المجتمع، وإكراه الأفراد على الالتزام بالصالح العام، لأنّ "طبيعة البشر متقلبة، ومن السهل تحفيزهم لشيءٍ ما، ولكن من الصعب استمرار هذا الحافز، ولذلك يجب أن نرتب أمورنا حتى يمكننا أن نستخدم القوة معهم، لنردّهم إلى الإيمان بما ارتدوا عنه" [٢].

ثانياً: نظرية القوة في الفلسفة الخلدونية

قرر ابن خلدون اضطرار الإنسان إلى الاجتماع مع غيره ليؤمّن وجوده ويحفظ بقاءه، إلا أنّ هذا الاجتماع لا يتمّ إلا إذا تولّى البعض المسئولية عن الجميع، وتمكّن من بسط سلطانه –ليأتمر الآخرون بأمره–، فينتظم أمر الاجتماع وتتوزّع فيه الأدوار. فالهدف من وجود السلطة: هو حماية الجماعة وتأمين وجودها من جانبٍ، وتنظيم أمورها وتوزيع مواردها من جانبٍ آخر. ونظراً لميل الكثيرين –إن لم يكن الجميع– إلى تولّي هذه السلطة، فمن الطبيعي ألا يتولّى السلطة إلا من كان قادراً على حسم النزاع وإخضاع الآخرين. فأساس السلطة السياسية هو القوة والقدرة على إجبار الآخرين على الانصياع، وليس الرضا المتبادل بين الحاكم والمحكومين، وإن كان ذلك الرضا مهماً –بل وضرورياً– لبقاء واستمرار السلطة.

فيبدأ ابن خلدون بتقرير ضرورة السلطة للاجتماع البشري، لأنّ "الملك منصبٌ طبيعيّ للإنسان" [٣]، ونظراً للطبيعة البشرية من جانب، ولما في السلطة والملك من المزايا من جانب آخر، فمن الطبيعي أنّ يتنافس الطامحون إليه، فينشأ الصراع للاستيلاء عليه، لينتصر من يتمكّن من قمع الآخرين وإخضاعهم لسطوته، لأنّ "الملك منصبٌ شريفٌ ملذوذٌ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذّ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقلّ أن يُسلمه أحدٌ لصاحبه إلا إذا غُلِب عليه" [٤]. ويمثل هذا الأساس جوهر الظاهرة السياسية في الفكر الخلدوني، فالسياسة لا تعدو أن تكون تنافساً صراعياً لحيازة السلطة، والقوة هي قاعدة ذلك الصراع، وعلى أساسها يتمكّن بعض الأطراف من الغلبة والسيطرة التي تتيح له قهر

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٣٤٢.

[٢] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٤٠.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٣٤.

[٤] **المرجع السابق**، ص ١٩٣.

الآخرين وإخضاعهم لهيمنته وحكمه، وهذا هو معيار السلطة –أو الملك– في وصف ابن خلدون: "وأما الملك فهو التغلّب، والحكم بالقهر" [١].

وهذه العلاقة الشرطية بين القوة والسلطة هي أمرٌ متفق عليه بين رواد الواقعية، إلا أنّ ابن خلدون يضيف إليها بعداً جديداً، فيقرر أنها علاقة "تلقائية" و"دائمة"، فلا يقتصر الأمر على اشتراط القوة لنيل السلطة، بل إنّ القوة هي التي تسعى بصاحبها إلى نيل السلطة، وهي ذاتها التي تلجئه إلى الصراع: "اعلم أنّ الملكَ غايةٌ طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه" [٢]. ومن ثمّ فلا يمكن لأصحاب القوة أن يتنحّوا عن مسار السياسة، وذلك لأنّ القوة –أو العصبية– هي التي تضطر أصحابها إلى مواصلة مسيرة القوة، سعياً إلى امتلاك أكبر قدر من السلطة، فـ "صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس... فالتغلّب الملكيّ غايةٌ للعصبية" [٣]. وهذا الترتيب أمرٌ طبيعي كأحد نواميس الوجود، فيتدرّج صاحب القوة حتى بلوغ منزلة "الملك" التي يتميز صاحبها بعدم الخضوع لسلطة أخرى، لأنّ "الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ... ولا تكون فوق يده يدٌ قاهرة، وهذا معنى الملك وحقيقته" [٤].

ولهذا يربط ابن خلدون –الذي يعده بعض الباحثين مبتكر نظرية القوة [٥]– بين السلطة وبين الصراع السياسي، ويقرر أنّ القوة هي محرك التاريخ، عبر الصراع المستمرّ بين البدو والحضر، بغرض الوصول إلى السلطة التي لا تكون إلا بالغلبة، والغلبة لا تكون إلا بالقوة، وجوهر القوة عنده هي العصبية، "وذلك أنّ الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية" [٦]، فلا يخضع المجتمع إلا لمن يملك القوة اللازمة لقهر الناس لأمره، فإذا تمكّن البعض من السلطة بسطوته توقف الصراع العسكري مؤقتاً، مع استمرار الصراع سياسياً بين مالكي القوة، لأنّ صاحب السلطة تصيبه آفات المنصب فيما يسعى إلى تجريد خصومه من قوتهم، والخصوم –الذين اضطروا للخضوع العارض– يستثمرون كلّ فرصة متاحة لزيادة قوتهم، وانتهاز أية فرصة سانحة للإطاحة بصاحب السلطة والحلول مكانه، وهكذا في دورةٍ لا نهاية لها.

ولهذا يرى ابن خلدون أنّ السلطة والقوة وجهان لعملة واحدة، فلا سلطة إلا لأصحاب القوة القادرة على إخضاع المجتمع وإلزامه بالطاعة، وهذه قاعدةٌ لا تنخرم حتى في الدعوات الدينية –بل وفي سير الأنبياء–، ولهذا يعنون بأنّ "الدعوة الدينية من غير عصبيةٍ لا تتمّ" [٧]، ويفسّر ذلك بـ "أنّ كلّ أمرٍ تُحمَل عليه الكافة فلا بدّ له من العصبية، وفي الحديث الصحيح كما مرّ: (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من

---

[١] **المرجع السابق**، ص ١٧٤.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٥٣.

[٣] **المرجع السابق**، ص ١٧٤.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٣٥.

[٥] بوزياني الدراجي، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨–٤١.

[٦] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٦٥.

[٧] **المرجع السابق**، ص ١٩٩.

قومه)، وإذا كان هذا في الأنبياء –وهم أولى الناس بخرق العوائد– فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية" [١]. ولهذا يبالغ ابن خلدون في انتقاد المتجاهلين لهذه السنن الكونية بالتمرّد على السلطة دون امتلاك القوة اللازمة لمصارعتها، اكتفاءً منهم –لو صحّت نياتهم– بسموّ هدفهم، فيهلكون أنفسهم وغيرهم دون تحقيق المراد لجهلهم بمسار تحقيقه [٢].

ثالثاً: نظرية القوة في الفلسفة المكيافيلية

يؤسس مكيافيلي ضرورة الاجتماع على نظرته المتشائمة للطبيعة البشرية، فالإنسان أنانيّ بطبعه، وهذا ما يضفي أهمية بالغة لقيمة الأمن، وهو كذلك ما يبرّر وجود السلطة، إذ تستند فكرة السلطة على الأنانية المرتبطة بضعف الإنسان وعجزه عن تحقيق كفايته بمفرده. فطالما كان المرء حريصاً على حياته وممتلكاته، وعاجزاً عن الدفاع عن نفسه في مواجهة الآخرين، فمن الطبيعي أن يجتمع مع غيره لإنشاء مجتمع آمن، ومن الطبيعي كذلك أن يساند تلك السلطة التي تؤمّن له احتياجاته الأساسية، فالطبيعة البشرية تقوم على العدوان والأثرة، مما يهدد بحدوث الفوضى إذا لم يكن هناك سلطةٌ قادرة على فرض الأمن، فيستثمر الحاكم في شعبه خوفه من الفوضى، لأنّ "من طبيعة الإنسان أن يرتبط بمن يقدم له نعماً" [٣].

وتتفق رؤية مكيافيلي مع ابن خلدون في اعتماد القوة والصراع محركاً للتاريخ، وذلك للتناقض الجوهري بين رغبات ومصالح الفئات المجتمعية المختلفة، كما في تناقض رغبة العامة وبين رغبة النبلاء، "وهما جماعتان توجدان في كلّ مدينة أياً كانت، وهما متعارضتان بالطبع، وهذا التعارض نتيجة لمحاولة عامة الشعب تحاشي تعسف الطبقة الأرستقراطية، ومحاولة هذه الطبقة أن تسيطر على الشعب وتبطش به... فالعامة يرضون بالعدل، بينما النبلاء يرغبون في التعسف والبطش" [٤]. ولأنّ الحاكم يحتاج إلى إحدى الفئتين –على الأقل– لدعم سلطته، فمن خلال صراع المصالح وسيطرة بعض الفئات تنشأ إحدى نماذج ثلاثة: "إما حكم مطلق، أو حكم حرّ، أو فوضى" [٥]، وبينما يشجّع مكيافيلي الأمير على الاعتماد على الشعب –لسهولة إرضاء العامة وصعوبة تمردهم–، فإنه يحذّره من الاعتماد على النبلاء دون الشعب، ويوصيه أن يجعل النبلاء بين أحد خيارين: الاعتماد على الأمير تماماً، أو التهميش [٦].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ١٩٩.

[٢] "من هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر... وأكثرهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجورين لأنّ الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر... فإذا ذهب أحدٌ من الناس هذا المذهب – وكان فيه محقاً – قصر به الانفراد عن العصبية... وأما إن كان من المتلبسين بذلك في طلب الرئاسة فأجدر إن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك":
المرجع السابق، ص ٢٠٠.

[٣] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٨٦.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ٥٦–٥٧.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٥٦.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٥٧.

كما يكرر مكيافيلي المعاني الخلدونية بتقرير أنّ السعي إلى الحكم وامتلاك السلطة أمرٌ فطري لا يمكن إنكاره، ويؤكد أنّ "الرغبة في التملك أمرٌ طبيعيّ وعاديّ جداً، ومن يستطيع تحقيق ذلك يمدحه الناس ولا يلومونه" [١]، ولهذا فإنّ القوة والقدرة هي مدار الطموح السياسي وأساس السعي إلى السلطة، وبين هؤلاء الأقوياء القادرين يستمرّ الصراع حتى يتمكن بعضهم من الانفراد بالسلطة. ويقرر مكيافيلي أنّ ارتباط السلطة بالقوة يمثل قاعدةً مطردة في الاجتماع البشري، فمع ازدياد أعداد البشر "ومع تكاثر ذريتهم بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض، وحرصاً منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم شرعوا يتطلعون إلى رجلٍ منهم يكون أكبر قوة وأكثر شجاعة من غيره، فينصبونه رئيساً عليهم ويدينون له بالطاعة" [٢]، وعلى هذا الأساس ترتبط السلطة بالقوة، ليتمكّن الحاكم من إنفاذ أمره، وإكراه الجميع على الالتزام بتوجيهاته، ولهذا فإنّ درجة "السيطرة على الأمور في الولايات الجديدة تتفاوت تبعاً لقدرات من يستولي عليها" [٣].

وتتطابق الرؤية المكيافيلية مع الخلدونية في إمضاء تلك القواعد العامة على الدعوات الدينية، فيرى مكيافيلي أنّ نجاح نبي الله موسى كان نموذجاً لذوي القدرات المتميزة، الذين تمكنوا بقوتهم من إنفاذ منظومتهم التشريعية، ولهذا يسكّ مصطلحين متقابلين لتصنيف رواد التغيير: "الأنبياء المسلحون"، وهم أولئك القادة الأقوياء القادرون على إلزام المجتمع بتعاليمهم، و"الأنبياء العزّل"، وهم أصحاب الدعوات المفتقدون لقوة الإلزام. ويقارن بين موسى كنبيّ مسلّح نجح في صنع نموذجه، وبين سافونارولا كنبيّ أعزل، فيقول: "لا بدّ أن نعرف أولاً ما إذا كان المصلحون يعتمدون على أنفسهم أم أنهم يعتمدون على الآخرين، وبعبارة أخرى: هل هم قادرون على استمالة غيرهم لينفّذوا ما وضعوه لهم، أم أنهم يستطيعون فرضه؟، ففي الحالة الأولى لن يحققوا سوى فوزاً ضعيفاً، ولا ينجزون شيئاً، أما إذا استطاعوا الاعتماد على سطوتهم ولديهم القدرة على استخدام قوتهم فإنهم لا يفشلون إلا فيما ندر، وبهذه الطريقة استطاع جميع الأنبياء المسلحين أن ينتصروا فيما فشل فيه غير المسلحين منهم... ولو كان موسى و... عزلا من السلاح لما استطاعوا أن يجعلوا الآخرين يحترمون دساتيرهم لفتراتٍ طويلة، وهذا هو ما حدث في عصرنا الحالي مع الأخ جيرولامو سافونا، حيث فشل فشلاً ذريعاً في تطبيق شريعته الجديدة عندما بدأ الكثير من الناس في الكفر به، ولم يكن لديه القوة التي تمكّنه من أن يُجبرهم للعودة إلى الإيمان بما يقوم به، وعلى ذلك فإنّ مَن هم مثل هذا الرجل يجدون صعوبة كبيرة في شقّ طريقهم" [٤]، ولهذا يتفق مع ابن خلدون في خطورة التمرد على السلطة دون امتلاك القدرة اللازمة للتغيير، فلا يجنون إلا النتائج المريرة، حينما "يحملون السلاح ضدّ حكامهم –وهم في ذلك مخدوعون–، حيث أثبتت التجارب فيما بعد أنهم يذهبون من سيءٍ إلى أسوأ" [٥].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٣٠.

[٢] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢١٨.

[٣] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٣٨.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ٤٠-٤١.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢٣.

المطلب الثاني: أهمية القوة الذاتية للدولة الناشئة

نظر ابن خلدون ومكيافيلي إلى الدولة كنتيجةٍ طبيعية لعنصر القوة خلال الصراع السياسي، ولهذا نظّر كلاهما لمفهوم القوة الذاتية، وهي تلك القوة التي يملك صاحبها جميع أبعادها، ويستطيع توجيهها بشكلٍ كامل في كافة مراحل الصراع السياسي، فإذا كانت القوة هي أساس السلطة ومستند قهر الآخرين في المجتمع، فعلى الساعين إلى السلطة أن يحوزوا من القوة الذاتية ما يمكّنهم من التغلب على باقي منافسيهم. وفي هذا الإطار طرح ابن خلدون مفهوم "العصبية"، باعتبارها القوة الذاتية للقبيلة الساعية إلى الملك، كما نادى مكيافيلي بإنشاء "الجيش الوطني" بديلاً عن المرتزقة والقوات الحليفة. وبين كلّ منهما مزايا اعتماد السلطة على قوتها الذاتية، وخطورة اضطراب أو ضعف تلك القوة، أو اللجوء إلى القوى البديلة التي تعجز عن تحقيق نفس الأهداف للسلطة، وبين كلاهما الارتباط الحتمي بين حجم القوة وبين مساحة ونطاق الدولة، وكيف تزداد بزيادتها وتتقلص بضعفها، وهذا ما يمكن إيضاحه من خلال النقاط التالية:

أولاً: العصبية في الفلسفة الخلدونية

لم تكن كلمة "العصبية" [١] مصطلحاً سكّه ابن خلدون، إذ هي معروفةٌ وشائعة الاستعمال في اللغة، لا سيما بعد أن صرف الإسلام معناها اللغوي –الذي يدلّ على الاجتماع وشدّ أجزاء الشيئ بعضها إلى بعض–، إلى معنى المبالغة في الاعتداد المفضي إلى النزاع والفرقة، فقد أقرّ الإسلام في أذهان أبنائه أنّ العصبية هي دعوةٌ مفرّقة تقوم على تناصر ذوي الأنساب ضدّ أيّ فريق آخر، ومؤازرة ومعاونة ابن القبيلة ظالماً كان أو مظلوماً ضدّ كل من يناوئه. إلا أن ابن خلدون أعاد استخدام الكلمة بأبعادها اللغوية وجعل منها مصطلحاً أساسياً في فلسفته، فقرر أنّ القرابة هي أساس العصبية، فتزداد الحميّة والأنفة بقرب النسب واتصاله، وتقلّ ببعده وانقطاعه، "وذلك أنّ صلة الرحم طبيعيّ في البشر إلا في الأقلّ، ومن صلتها النُّعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيمٌ أو تصيبهم هلكة، فإنّ القريب يجد في نفسه غضاضةً من ظلم قريبه أو العداء عليه... فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً، بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها، ويبقى منها شهرةٌ، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة" [٢]، وبهذا تمثل العصبية نوعاً من الجماعات الدائمة، وتتميز بأنّ رابطتها ليست بين فردٍ وآخر، بل هي في جوهرها بين الفرد والجماعة، ليذوب الفرد في العصبية حينما تتعرض للخطرٍ، كما تتقمّص العصبية نفس

---

[١] شغل موضوع العصبية جلّ –إن لم يكن كلّ– الباحثين في الفكر الخلدوني، وتنوعت ترجمة المصطلح إلى معانٍ عديدة: روح التضامن، التكافل الاجتماعي، الروح القومية –رغم أنّ هذا المعنى لم يكن معروفاً آنذاك– ...إلخ، ومن اللافت أنه بينما أصرّ بعض الأجانب على استخدام نفس المصطلح Assabiyya دون ترجمته، فقد روّج بعض الباحثين العرب للمعاني الأجنبية للمصطلح:

صلاح رسلان، "النظرية السياسية عند ابن خلدون"، **الفكر العربي** (بيروت: معهد الإنماء العربي)، المجلد ١٤، العدد: ٧١، مارس ١٩٩٣، ص ١٥٦، وبوزياني الدراجي، **مرجع سابق**، ص ص ١٦–٢١.

Miller, **op. cit.**, P. 165.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٠ –١٦١.

الدور إذا تأذى أحد أفرادها أو تعرّض للخطر، وهكذا فإنّ الفرد عندما يتعصّب لعصبيته فإنما يتعصب لنفسه فإنما هو هي، والعصبية حين تتخذ موقفاً لأحد أبنائها فإنما تتخذه لنفسها فإنما هي هو [١].

ثم يوسّع ابن خلدون أساس العصبية ليشمل كذلك كلّ رابطة تنشأ بين الأفراد بطول المعاشرة، فالعصبية عنده ليست نتيجةً للنسب ذاته، بقدر ما هي نتيجة لثمرته [٢]، وبهذا يتسع أساسها ليشمل كلّ باعث للحمية والأنفة "التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجهٍ من وجوه النسب" [٣]، فتعصّب الفرد لعصبيته يرتكز على الألفة وطول المعاشرة وتشبّعه بعاداتها وتقاليدها، وارتباط مصلحته بمصالح الجماعة ووجوده بوجودها، وعلى هذا فالأساس الحقيقي للعصبية ليس النسب، بقدر ما هي المصلحة المشتركة بين ذوي النسب، وهذا ما يفسر ربط ابن خلدون بين العصبية والعدوان، فالعصبية عنده هي قوة المواجهة التي لا تبرز إلا عند طروء خطر يهدد الجماعة في مصلحتها المشتركة –والمرتبطة دائماً بأمور العيش– [٤]. ويقرّر ابن خلدون استمرار الدور السياسي لمفهوم العصبية على مستويين:

أولهما: عصبية البدو (الرئاسة / الزعامة)، يرى ابن خلدون أنّ "البدو أقدمُ من الحضر، وسابقٌ عليه، وأن البادية أصل العمران" [٥]، وتأسيساً على ضرورة السلطة، يتنافس عددٌ من الأسر/ العصبيات على رئاسة/ زعامة المجتمع البدوي، ولا سبيل لإحداها بالاستيلاء على تلك السلطة إلا بقهر باقي العصبيات الأخرى، "فلا بدّ في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبيةٍ غالبة لعصبياتهم واحدةً واحدة، لأنّ كلّ عصبية منهم إذا أحسّت بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع" [٦].

والآخر: عصبية الحضر، يقرر ابن خلدون أنّ امتلاك القوة يُغري بالوصول إلى مستوياتٍ أعلى من السلطة، وذلك بسبب الطبيعة البشرية التي تميل إلى العلو والرئاسة، وبسبب طبيعة المجال السياسي الذي يقتضي انفراد الحاكم منعاً للاختلاف والنزاع، "فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة... ويجئ خلق التألّه الذي في طباع البشر، مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم –لفساد الكلّ باختلاف الحكام–" [٧].

وعلى هذا الأساس فإنّ طموح القوة لا حدود له، والطريق من رئاسة القبيلة إلى ملك الدولة ممهدٌ وواضح –لمن كان قادراً عليه–، وبناءً على ذلك عنون ابن خلدون لأحد فصوله بأنّ "الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك"، ويفصّل ذلك بأنّ "صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبةٍ طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة

---

[١] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٦–١٦٨.

[٢] يرى ابن خلدون أنّ "النسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"، فليس هناك دماء صافية تنتقل من جيل لآخر، وإنما المقصود بالنسب هو الانتماء الفعلي والالتحام بجماعة – أو عصبية – معينة، فـ "إذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد"، بعبارة أخرى أنه "لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه التحم بهم":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٦١، ١٦٣.

[٣] **المرجع السابق**، ص ١٦١.

[٤] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ٣٣٦.

[٥] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٥٢.

[٦] **المرجع السابق**، ص ١٦٥.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٢٠٩.

السؤدد والاتّباع (الذي وصفه بالرئاسة)، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر (الذي وصفه بالملك) لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس... فالتغلب الملكيّ غاية للعصبية" [١]، ويقرر القاعدة الاجتماعية والسياسية لذلك التطور بقوله: "اعلم أنّ الملكَ غايةٌ طبيعيةٌ للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه" [٢]. فلا يعدو الأمر أن يكون ضرورةً طبيعية، حيث أجرى الله العادة على ذلك حتى أصبحت "طبْعاً" ملازماً للعمران، فصار حدوث ذلك الأمر كحدوث جميع الأمور الطبيعية الظاهرة [٣]، فكما حفّزت القوة تلك العصبية على رئاسة القبيلة، فإنها تحفّزها –بل تضطرها– للوصول إلى الملك. وكما كانت القوة أساساً لسيطرتها على القبيلة، فهي كذلك أساس سيطرتها على الدولة، فالدولة في الفكر الخلدوني [٤] كائنٌ عضويّ حيّ، تتطور كسائر الكائنات، فتنمو وتقوى حيناً، ثم تضعف وتتحلل، ثم لتموت تلك "الدولة" بتنحية عصبيتها عن الملك والسلطان على يد "دولة" جديدة تمكّنت من الإطاحة به والوصول إلى السلطة [٥].

ثانياً: الجيش الوطني في الفلسفة المكيافيلية

اتفقت فلسفتا ابن خلدون ومكيافيلي على نظرية القوة، إلا أنّ نظرية ابن خلدون للعصبية كانت تحليلاً لواقع الحياة السياسية لمجتمعه، بينما كانت فلسفة مكيافيلي نوعاً من أدب "مرايا الأمراء" كآمالٍ يتمنى تحقيقها في الواقع، كما تجاهل ابن خلدون دور القوات المستأجرة والحليفة –رغم وجودها في مجتمعه بصورةٍ ما–، باعتبارها عنصراً محدود التأثير بجانب أساس العصبية، بينما كان لذلك العنصر دورٌ محوري عند مكيافيلي بحكم الواقع المتردي لإيطاليا عموماً، ولفلورنسا على وجه الخصوص، مما يبرّر إسهابه في هذا الجانب، فقد شهد الجيوش الفرنسية وهي تدخل فلورنسا وتمدّ نفوذها إلى كل المدن الإيطالية، كما شهد الجيوش الأسبانية وهي تدخل وطنه لتفرض حكومةً ترتضيها، وشهد كذلك دخول الجيوش السويسرية والألمانية وهي تدخل بلاده لتحقق أهدافاً من نوعٍ آخر، وأمام هذه الجيوش العاتية كان لا بدّ من دفاع

---

[١] **المرجع السابق**، ص ١٧٤.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٥٣.

[٣] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ١٧٩.

[٤] لم يكن لمفهوم "الدولة" تفسير عند ابن خلدون سوى أنها: النخبة الحاكمة أو السلطة القائمة، فلا تعدو الدولة إلا أن تكون تلك الجماعة التي نجحت في فرض نفسها كقوةٍ مسئولة عن تنظيم وإدارة شئون تلك الجماعة البشرية، ولهذا يعرّف بعض الباحثين الدولة عند ابن خلدون بأنها الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبيةٍ ما، ولهذا نظر ابن خلدون إلى الدولة –بمعنى النخبة الحاكمة– كظاهرة مؤقتة وعارضة، فـ "الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، وهو المعنى الذي تعضده الدلالة اللغوية للدولة، والتي تشتق من الفعل دالَ يَدُول دَوْلاً ودَوْلَةً، فيقال: دال الأمرُ: انتقل من حال إلى حال، فالدَّوْلَةُ: الاستيلاءُ والغَلَبَة، والتي تنشأ بوصول إحدى العصبيات إلى الملك واستيلائها على السلطان، فلم يقصد ابن خلدون بـ "الدولة" في قوله: "والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة"، أو في قوله: "في متعارف أهل القطر ومذاهب الدولة الحاكمة..."، إلا معنى السلطة أو النخبة الحاكمة ومسئولي النظام السياسي القائم:
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨١، ٢١٩، ٢٨١ (على ترتيب الاقتباس من المقدمة).

[٥] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ٢١١.
عبد الرحمن العنقري، "مفهوم الدولة في فكر ابن خلدون"، **المجلة العلمية للبحوث والدراسات التجارية** (القاهرة: جامعة حلوان، كلية التجارة وإدارة الاعمال) العدد الثاني، ٢٠٠٩، ص ص ١٦٧–١٦٨، ويوسف زرافة، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٥–١٥٦.

–فضلاً عن مواجهة–، غير أنه لاحظ أنّ المعرّضين لأخطار الحروب كانوا يخرجون منها سالمين، وأقصى ما يصيبهم هو فقد مدينةٍ أو دفع جزية، وذلك لأنّ الإيطاليين كانوا يديرون بأنفسهم أمور السياسة، أما خوض غمار الحروب فقد كان ذلك الأمر مسئولية المرتزقة مقابل ما يدفع لهم [١].

فإذا كانت القوة هي درع حماية المجتمع من جانب، وأساس الوصول إلى الإمارة وحفظ السلطة من جانبٍ آخر، فعلى الأمير أن يكون لديه من القوة ما يكفي لتحقيق تلك الأهداف، شريطة أن تكون هذه القوة خاضعة –بشكلٍ كامل– لصاحب السلطة، وإلا كانت أضرارها عليه أكبر بكثير من إيجابياتها. ويرتكز إدراك مكيافيلي لهذه الحقائق على واقعيته التي تنظر إلى القوة كأساسٍ للظاهرة السياسية، وعلى رؤيته لنماذج الدول القوية –كفرنسا وأسبانيا– خلال بعثاته الدبلوماسية، مما كان سبباً في اقتناعه بضرورة الجيش الوطني، كأحد أهمّ أسباب قوة الدولة داخلياً وخارجياً. كما عززت خبرته هذه الفكرة، فخلال صراع فلورنسا لاستعادة السيطرة على بيزا كان مسئولاً عن التعامل مع قادة المرتزقة الذين تعاقدت معهم المدينة لخدمتها، فأيقن خطأ –بل خطورة– استخدام تلك القوات، والتي لا همّ لها سوى افتعال المشكلات والمطالبة بأجورٍ أعلى، وأيقن أنّ الدولة لا يمكن أن تأمن إلا إذا كان لها جيشها الوطني [٢]، ولهذا ناشد مجلس الحكم –خلال عمله كمستشارٍ– بإنشاء جيشٍ وطنيّ لفلورنسا باسم "ميليشيا المواطن" Citizen Militia، إلا أنّ طرح الفكرة أثار غضب غالب أعضاء المجلس، والذين رأوا استحالة تحويل مجموعة من الهواة والفلاحين إلى جنود قادرين على ضمان سلامة الجمهورية، إلا أنه حصل –بعد إلحاح– على موافقتهم عام ١٥٠٤ على تجنيد المواطنين، وتولّى بنفسه الإشراف على تجهيز وتدريب هذه الميليشيا الجديدة، والتي أظهرت نجاحاً كبيراً خلال الصراع لاسترداد سيطرة فلورنسا على مدينة بيزا [٣].

ويؤسس مكيافيلي فلسفته للقوة على دعامتين: الأسلحة الجيدة والقوانين الجيدة، "وأهمّ دعائم كلّ الإمارات –سواء كانت جديدةً أم قديمةً أم مختلطةً– هي وجود القوانين الجيدة والأسلحة الجيدة، ولا توجد قوانين جيدة دون وجود أسلحة جيدة، فحيثما توجد القوانين الجيدة توجد الأسلحة الجيدة أيضاً" [٤]، وإذا كان للقوة العسكرية هذه الأهمية فقد بالغ مكيافيلي في بيان خطورة القوات التي لا تخضع للحاكم، مؤكّداً على ضرورة إنشاء جيشٍ وطنيّ، ذلك "أنه لا سلامة لأميرٍ يحتمي بقوات مسلحة غير قواته الوطنية، فبدون قواته

---

[١] د. عبد الرضا حسين الطعان (وآخرون)، **موسوعة الفكر السياسي عبر العصور** (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٥)، ص ص ٤٤–٤٥.

تعدّ مهنة "الارتزاق" ثاني أقدم مهنة في العالم – بعد البغاء–، ويعود تاريخ استخدام المرتزقة من قِبل الأطراف المتحاربة إلى عصور ما قبل التاريخ، وفي الحروب الصليبية ضمّ الجيش البريطاني عدداً من المرتزقة، كما انتشر استخدامهم من قبل الدويلات الإيطالية –بما فيها الفاتيكان– لأغراض دفاعية تارة، أو لشنّ الحروب تارةً أخرى.

زبير سلطان حميد قدوري، "الشركات العسكرية الخاصة: مرتزقة في خدمة الحكومات"، **مجلة الفيصل**، العددان ٤١٧–٤١٨، فبراير – مارس ٢٠١١، ص ص ٨١–٨٣.

[٢] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٣٨.

[٣] Oppenheimer, **op. cit**., Pp. 179-187.

[٤] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٦٦.

المسلحة الوطنية يتوقف مصيره على حسن الطالع فقط، وسيظلّ بلا وسيلةٍ يملك بها الدفاع عن نفسه حين تضطرب الأحوال، لقد قال الحكماء: (لا يوجد ما يزعزع عند البشر –أي: ما لا يوثق به– أكثر من ولايات تدعمها الشهرة ولا تدعمها قواتها الوطنية)" [١]، مما يعزز أهمية –بل ضرورة– إنشاء جيش وطني لأية إمارة أو جمهورية تسعى لتأمين مجتمعها وتوسيع سلطتها، ولهذا كله فإنّ "على أمراء هذه الأيام وجمهوريات العصر الذين لا يملكون قواتهم الخاصة المسلحة لأغراض الهجوم والدفاع أن يخجلوا من أنفسهم" [٢].

وفي كتابه "فنّ الحرب" يعزز مكيافيلي أهمية القوة للسلطة وللمجتمع، ويضرب المثل للجيش الوطني بالسقف للقصر، لبيان أنّ الإمارة التي تفتقر إلى الجيش تشبه قصراً لا سقف له، فلا أمن لأصحابه ولا سلامة لمحتوياته، فكلّ الفنون والآداب وجميع القوانين الوضعية والطقوس الدينية في المجتمع "ستكون عبثاً وتكاد لا تذكر إذا لم تدعمها وتدافع عنها القوة العسكرية، تلك القوة التي إذا ما تمّ أداؤها وتطبيقها بطريقة سليمة فسوف تحافظ على تلك القوانين والطقوس... ولكنّ أفضل القوانين والطقوس في العالم سوف يتمّ احتقارها وتُدهَس تحت الأقدام إذا لم تحظ بالدعم من القوة العسكرية... في مثل قصرٍ مهيبٍ مكشوف بلا سقف مليء بالجواهر والأثاث الباهظ، بالتأكيد سيتحول في الحال إلى خرابٍ ودمار، لأنه لا يوجد معه سوى بهائه وثرواته للدفاع عنه من ويلات الطقس، فالجيش للدولة كالسقف يحمي ما بداخله" [٣].

ونظراً لخطورة هذه الوظيفة الوطنية فقد حرص مكيافيلي على استمرارية وقوة تلك القوات المسلحة، فرأى أنّ بناء الجيش يجب ألا يعتمد بصورةٍ كلية على التطوع، ولإيمانه بنظام التجنيد الإجباري فقد اقترح بناء الجيش بنظامٍ يجمع بين الإغراء والضغط، وذلك لحشد المتطوعين في الجيش الذي يجب أن يكون كبيراً –ليتمكن من تحقيق الأمن–، ليقتصر الجيش الوطني للبلاد على المواطنين وأتباع الأمير وفرسانه، "وقوات الأمير الوطنية تتكون إما من الرعايا أو من المواطنين، أو من أتباعه هو، وأيّ قوات أخرى غير هؤلاء هي إما أجير مرتزق أو من القوات المعاونة" [٤]، ولهذه القوات الأخرى أضرارها البالغة.

ويعارض مكيافيلي رأي القائلين بأنّ المال هو أساس القوة وعصب الحرب، فيُعنوِن لأحد فصول المطارحات بقوله: "ليست الحقيقة في أنّ المالَ هو عصبُ الحرب"، وذلك لأنّ المال لا يحمي الإمارة باستئجار المرتزقة، ورغم أهمية المال والتخطيط الجيد فقد تكسبك هذه العوامل بعض القوة، "إلا أنها لا تؤمّن لك –بأيّ حال من الأحوال– القوة التي تنشدها، وقد لا تكون مجديةً مطلقاً أو ذات نفع إذا لم تعتمد على قواتك الأمينة، ومهما كان لديك من المال فلا قيمة له إذا لم تكن لديك قواتك... ولا يقتصر أثر المال أيضاً على عدم تأمين الحماية لك، وإنما يعرّضك للوقوع فريسةً في أقصى سرعة ممكنة" [٥] –بسبب أطماع

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ٧٥–٧٦.

[٢] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٩٧.

[٣] نيقولا ماكيافللي، صالح صابر زغلول (ترجمة)، **فنّ الحرب** (دمشق: دار الكتاب العربي، ٢٠١٥)، ص ص ٣٧–٣٨.

[٤] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٧٦.

[٥] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٦٧–٤٦٨.

الآخرين فيه–، ومن ثمّ يؤكد أهمية الجند والقوة: "إن الذهب لا يؤلف عصب الحرب –كما يفترض الكثيرون–، وإنما عصبها خيرة الجنود، فالذهب لا يستطيع أن يخلق الجنود الصالحين، ولكنّ الجنود الصالحين يستطيعون العثور على الذهب... وأعود فأكرر، إنّ المال لا يكوّن عصب الحرب، بل إنّ الجنود الصالحين هم عصبها، والذهب ضروريّ، ولكنّ قيمته ثانوية، وفي وسع خيرة الجنود الحصول عليه" [١].

ثالثاً: دور القوة الذاتية في تحديد نطاق الدولة

تمثل الدولة في الفكر الخلدوني الصورة الظاهرة التي تتجسّد فيها حقيقة العمران، فإنما "الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها... فالدولة دون العمران لا تُتصوَّر، والعمران دون الدولة والملك متعذر" [٢]. وابن خلدون لا يفهم الدولة كما يفهمها منظرو القانون الدولي والدستوري المعاصرين، فالدولة عنده هي الملك والحكم والسلطة، إذ لا يرى الدولة إلا من النافذة التي تتجلى من خلالها والأساس الذي ترتكز عليه وهو العصبية، ولهذا يعرّف بعض المعاصرين الدولة من المنظور الخلدوني بأنها: "الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبيةٍ ما" [٣].

ومن ثمّ ترتبط الدولة –ويرتبط شكلها وطبيعتها وكلّ ما يتعلق بها– بتلك العصبية التي تقوم عليها، كما تحدّد قوة العصبية البعدين الزمني والمكاني لهذه الدولة، فيطول عمر الدولة وتستمرّ ببقاء وحيوية عصبيتها، كما يمتدّ نطاق الدولة بناءً على قوة عصبيتها، "لأنّ الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة" [٤]، فكلّما "كانت الأمة وحشيةً كان ملكها أوسع، وذلك لأنهم أقدر على التغلّب والاستبداد ... فلذلك تكون دولتهم أوسع نطاقاً، وأبعد من مراكزها نهايةً" [٥]، فالعنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في العمران هو العصبية –بما يتضمنه من معاني الالتحام والقوة–، فيتوقف مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها على حال عصبيتها، فإذا كانت عصبية الدولة كثيرة العدد وشديدة الالتحام فغالباً ما يتسع ملكها ويقوى نفوذها، فالقاعدة العامة: "أن كلّ دولةٍ لها حصةٌ من الممالك والأوطان لا تزيد عليها" [٦]، ولا يرتبط ذلك بحدود سياسية أو طبيعية، وإنما يرتبط بقوة العصبية المؤسسة للدولة وقدرتها على بسط سلطانها.

إلا أنّ هذه العصبية –مهما بلغت قوتها– فلا بدّ أن تتوقف عن متابعة الغزو –إذا ما أرادت الحفاظ على المناطق الخاضعة لها–، فكلما اتسعت رقعة الدولة احتاجت إلى حامياتٍ أكثر، وهذه الحاميات لا تكون إلا من رجال الدولة وعصبيتها [٧]، ولهذا فإنّ "عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهّدين لها لا بدّ

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ٤٧٠ –٤٧١.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٤٧١.

[٣] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ٢٩٠.

[٤] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٤٧١.

[٥] **المرجع السابق**، ص ص ١٨١ –١٨٢.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٢٠٢.

[٧] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٢–٢١٣.

من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها ... فإذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك، فلا بدّ من نفاد عددها وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حدّ يكون ثغراً للدولة وتخماً لوطنها ونطاقاً لمركز ملكها، فإنْ تكلفت الدولة بعد ذلك زيادةً على ما بيدها بقي دون حامية، وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور" [١]، ولذلك كان "عِظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة... فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك" [٢]، إذ يرتبط نطاق الدولة بقوة وقدرات عصبيتها.

ورغم اعتماده عصبية الدولة أساساً لتحديد نطاق ملكها، فلا يغفل ابن خلدون دور العصبيات الموجودة في تلك المناطق الجديدة، فإن كانت تلك المناطق كثيرة العصائب والقبائل كان من الصعب على الدولة استتباعها، وذلك لعدم وجود عصبية جامعة فيها تنضم بانضمامها كافة عصبياتها [٣]، ولهذا فإنّ "الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك: اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كلّ رأيٍ منها وهوى عصبيةً تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كلّ وقت –وإن كانت ذات عصبية–، لأنّ كلّ عصبية ممّن تحت يدها تظنّ في نفسها منعةً وقوة" [٤]، وبالعكس من ذلك، فإنّ "الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعاً لقلة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية" [٥].

وبينما ركّز ابن خلدون بشكلٍ تحليلي وتجريدي على كيفية قيام الدول وانهيارها، فقد ركّز مكيافيلي بشكل توجيهي –إذ يخاطب الأمير– على كيفية الحفاظ على السلطة وتوسيع رقعة الإمارة بالغزو والاستيلاء على المناطق المجاورة، وفي كلا الاتجاهين تبرز القوة الذاتية كأساس لكافة الممارسات السلطوية، سواء كان فيما يختص بالحفاظ على السلطة أم في توسيع نطاق الإمارة.

فيبدأ مكيافيلي بتقييم مدى استقرار نظم الحكم في الإمارات المختلفة، ويربط ذلك بقوة الأمير وقدرته الذاتية على مواجهة الأزمات، ويبدأ بالتساؤل: "هل الأمير قادرٌ على أن يحمي نفسه بمفرده عند الحاجة، أم أنه في حاجة لحماية غيره دائماً؟"، ومن خلال ذلك يصنف الأمراء –ومن ثم دولهم– إلى صنفين:

أولهما: القادرون على حماية ملكهم وتوسيع نفوذهم اعتمادا على قوتهم الذاتية.

والآخر: العاجزون عن الحفاظ على إماراتهم إلا بدعم غيرهم.

ولا شك أنّ العاجز عن توطيد ملكه لا ينبغي له مدّ بصره خارج حدوده، فـ "الأمراء الذين يستطيعون حماية أنفسهم بمفردهم هم من يستطيع منهم أن يجنّد جيشاً كافياً بسبب وفرة المال والرجال، ولن يقهرهم أيّ

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠٢-٢٠٣.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٠٤.

[٣] د. محمد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص ٢١٤.

[٤] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٠٦.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢٠٧.

مغيرٍ عليهم. أما الأمراء الذين هم في حاجة إلى أن يحميهم غيرهم فلن يستطيعوا منازلة الأعداء في ميدان القتال، وهم يضطرون للانسحاب إلى داخل المدن للدفاع عنها" [١].

وتتفق أفكار مكيافيلي مع أفكار ابن خلدون في ارتباط نطاق الدولة بقوتها، وبقدرة الدولة على بسط الأمن وتحقيق الاستقرار في تلك المناطق الجديدة، حيث يقرر مكيافيلي أنّ: "السيطرة على الأمور في الولايات الجديدة تتفاوت تبعاً لقدرات مَن يستولي عليها" [٢]، وينبّه إلى صعوبة السيطرة على المناطق الجديدة، إذ "لا تكمن الصعاب حقاً إلا في الممالك الجديدة" [٣]، مكرراً بذلك ما انتبه إليه ابن خلدون في المناطق الجديدة، ليصنّف تعامل الأمير معها إلى نموذجين:

أولهما: البلدان المشابهة للإمارة الغازية في لغتها وثقافتها، وهذه يسهل على الأمير السيطرة عليها عبر القضاء التام على النظام السابق، وتكريس الرضا الشعبي، "فإذا كانت اللغة والجنسية واحدة: فإنه من السهل ضمّ هذه الأقاليم والسيطرة عليها، خاصة إذا كانت هذه الأقاليم غير معتادة على التحرر... ومَن يسيطر على أراضٍ ويريد أن يحتفظ بها لا بدّ أن يضع في اعتباره أمرين. أولهما: القضاء على الأسرة الحاكمة السابقة قضاءً مبرماً، وثانيهما: عدم تغيير أيّ قوانين أو ضرائب خاصة بهذه البلاد، وبهذه الطريقة ستصبح جزءاً من الاتحاد في وقتٍ قصير جداً، وتصبح الدولة كياناً واحداً" [٤].

والآخر: البلدان التي تختلف عن الإمارة الغازية في لغتها وثقافتها، وهذه يصعب السيطرة عليها ودمجها، لأنّ "الصعوبات التي يجب التغلب عليها تصبح أكثر، وتتطلب حظاً وفيراً وحنكة للتغلب عليها" [٥]، ويخيّر مكيافيلي الأمير بين إقامته بها، أو زرع المستعمرات فيها [٦]، فإذا كانت تلك الأقاليم الجديدة معتادةً على الحرية من قبل فإنّ السيطرة عليها تزداد صعوبة، وحينئذٍ يخيّر الأمير بين السماح لها بشيءٍ من الحكم الذاتي مع دفع الجزية، أو تدميرها وتخريبها بشكلٍ كليّ، "عندما تكون تلك الدول التي تمّ الاستيلاء عليها معتادةً على الحياة الحرة في ظلّ قوانينها الخاصة، هناك ثلاث طرقٍ للسيطرة عليها: فإما أن يلغيها الأمير، أو أن يذهب بنفسه ويعيش هناك، أو يسمح لها بالاستمرار في استخدام القوانين السابقة مع دفع الجزية، ونوجد داخل الدولة حكومةً مكونة من عددٍ قليل ممن يحافظون على ولائها لك" [٧].

---

[١] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٦٠.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٣٨.

[٣] **المرجع السابق**، ص ص ٢٣.

يعزو مكيافيلي ذلك إلى سببين، يتعلق أولهما برجال الأمير وجيشه الوطني، وأهمية تعويضهم عن الأضرار الناتجة عن ذلك الغزو، ويتعلق الآخر بالمناطق الجديدة، والتي يتحول مصابوها والمضارون خلال الغزو إلى أعداء، كما يصعب على الأمير معاملة أولئك الذين ساعدوه للاستيلاء على بلادهم:

المرجع السابق، ص ٢٣.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ٢٤-٢٥.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢٥.

[٦] **المرجع السابق**، ص ص ٢٥-٢٦.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٣٦.

المطلب الثالث: دور القوة في المجال الخارجي

تنشأ الدول –بحسب نظرية القوة– اعتماداً على القوة العسكرية لبعض جماعاتها، وعلى هذا الأساس فلا سبيل إلى الحديث بشأن "شرعية" تأسيس السلطة التي تأسست على القوة، فإذا تمكنت النخبة الجديدة –العصبية عند ابن خلدون، أو الأمير القويّ عند مكيافيلي– من إنشاء الدولة عبر التغلب على الخصوم وإخضاعهم، فقد انتقلت تلك النخبة إلى مرحلةٍ جديدة من المكانة والمسئولية، بما يتضمنه ذلك من اختلاف الحقوق والالتزامات، فـ "الدولة" نظامٌ اجتماعي يفرضه الفريق الغالب على المغلوبين، لتنظيم سيادة السلطة المتغلبة على المجتمع، حيث ترتكز شرعية الدولة في مرحلتها الأولى على مبدأ الحماية والتأمين –القائم على القوة–، لتنتهي لاحقاً إلى مبادئ العدالة [١]. حيث تكتسب السلطة شرعيتها من خلال أداء وظيفتها التي تتمثل في الحفاظ على أمن المجتمع من العدوان الخارجي والداخلي، إلا أنّ السلطة الحاكمة –مهما بلغت قوتها– تحتاج إلى دعم ومساندة المجتمع لها في أداء وظيفتها، مما يلجئها إلى الاهتمام بالمطالب الشعبية، لتحظى بالقبول الذي يعزز شرعيتها، لتواصل مسيرتها من خلال الموازنة بين متطلبات السياسة الخارجية وتأمين المجتمع من جانب، وبين السياسة الداخلية وتعزيز الشرعية من جانب آخر. ويتناول هذا المطلب مفهوم شرعية السلطة –المرتكز على حماية المجتمع–، ويحلل جوانب الارتباط بين السياسة الداخلية والخارجية، ثم يختتم بفكرة الحرب كظاهرة طبيعية في حياة الأمم والمجتمعات، وذلك كما يلي:

أولاً: حماية المجتمع أساس شرعية السلطة

يقرر رواد الواقعية أنّ القوة هي إحدى ضرورات الاجتماع البشري، وذلك باعتبارها أداة الإكراه اللازمة لتنظيم علاقات الأفراد ومنع التجاوزات المفضية إلى الصراع، وعلى أساس القوة كانت نشأة الدولة كجهازٍ ضروري للحماية والتنظيم، لتتميز عدة مستويات من الصراعات السياسية، أولها: الصراع بين أفراد النخبة الحاكمة وبعضهم البعض، بغرض تحقيق بعض الإنجازات، أو الإطاحة بمشروعات وطموحات الآخرين، وثانيها: الصراع بين الجماعات –أو الفئات، أو الطبقات– المختلفة في المجتمع، بغرض السيطرة السياسية، واستخدام السلطة لتعزيز المصالح الفئوية للجماعة الحاكمة، وثالثها: الصراع بين المحكومين والحكام، أي بين عددٍ من المواطنين الممسكين بزمام السلطة، وبين عددٍ آخر من المواطنين الخاضعين لتلك السلطة، والذين يعملون على معارضتها والسعي إلى الإطاحة بها بصورة أو بأخرى [٢].

وإلى جانب هذه الصراعات الداخلية المتنوعة والمستمرة تظهر كذلك الصراعات الخارجية، حيث ترث الدولة –أو السلطة– الجديدة تركة الدولة السابقة، ويقرر بعض رواد الواقعية أنّ السياسة الداخلية والخارجية ليسا سوى مظهرين مختلفين لظاهرةٍ واحدة، هي الصراع من أجل السلطان والقوة، وإنما تختلف مظاهرهما نتيجة اختلاف الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في كلّ منهما، حيث تتسم المجتمعات

---

[١] أحمد توفيق، **علم الدولة** (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٣٥٣هـ – ١٩٣٤م)، الجزء الأول، ص ص ١٧٥–١٧٧.

[٢] د. محمد نصر مهنا، **مرجع سابق**، ص ٣٦٣.

بدرجةٍ قوية من التماسك الاجتماعي، كنتيجة طبيعية للانسجام الثقافي والاستقرار السياسي والتوحّد ضدّ التهديدات الخارجية، ولهذا رسّخت المجتمعات شبكةً مناسبة من القواعد والوسائل التي تحكم صراعات القوة، وتحول دون انفجار الصراع الداخلي الذي يهدد وجود المجتمع أو يضعفه.

ولهذا فإن النظام السياسي الداخلي أكثر استقراراً وأقلّ تعرضاً للتبدلات العنيفة من النظام الدولي المفتقر لأسس المجتمع الداخلي، فلا توجد في النظام الدولي سلطةً مركزية تتولى تنظيم مصالح ورغبات تلك الدول وتُبقي صراعاتها ضمن الإطار الآمن، ولهذا يمتدّ الصراع ويتنامى كلما أتيح لشهوات القوة أن تنطلق، ولا سيما إذا ارتبط ذلك الصراع –حقيقةً أم ذريعة– بالمصالح الوطنية، ليتمحور السلوك الخارجي للدول حول القوة، وليتجدّد الصدام والصراع بسبب اختلاف قدراتها وتطلعاتها، حيث يؤكد التاريخ أنّ الأمم ذات النشاط المتميز في السياسة الدولية تستعدّ دائماً لخوض الحروب [١]، مما يؤكّد القاعدة التي صاغها كلاوزفيتز: "أنّ الحرب فرعٌ من النشاط السياسي، وأنها ليست مستقلةً على أية حال من الأحوال"، ولئن كان المصدر الوحيد للحروب هو السياسة –من خلال تعامل وعلاقات الحكومات والشعوب–، فإنه يعود مرة أخرى ليؤكد "أنّ الحرب –وببساطة– استمرارٌ للعلاقات السياسية ... فإنْ كان الأمر كذلك، فليس في وسع الحرب الافتراق عن الحياة السياسية" [٢]، وعلى هذا الأساس ترتبط السياسة بالحرب.

ومن الضروري إيضاح أن هذه التوجهات –التي ترى الحرب امتداداً للسياسة– إنما ترتبط بالواقع الحديث للدولة القومية، والتي تميزت بالحدود السياسية والجيوش النظامية، بينما خلا الفكر السياسي –فضلاً عن الواقع– في عصر ابن خلدون ومكيافيلي من ذلك، حيث ساد مفهوم الدول الامبراطورية التي لا تعرف حدوداً، مما جعل من القوة وحدها أساساً لتحديد إقليم الدولة، مع تعرض تلك الحدود المؤقتة لتغيرات مستمرة –بحسب المؤثرات الداخلية والخارجية–، كما خلت غالب الدول القديمة من الجيوش النظامية، فظهرت حماية المجتمع من العدوان الخارجي كوظيفة أساسية –بل أولى– للسلطة في تلك الدول، لتصبح القوة العسكرية شرطاً أساسياً لاستلام السلطة وإعلان مسئولية تلك النخبة عن حماية المجتمع.

وفي مقابل تلك الحماية تقبلت الشعوب أداء الامتيازات التي تتمتع بها السلطة، بل تقبلت نماذج مختلفة من استبداد السلطة تخوفاً من تعرض المجتمع للخطر الخارجي، وقد استنتج إنجلز هذا التطور من استقراء التاريخ الأوروبي، مقرراً أنّ التساكن المستمرّ على بقعة معينة من الأرض قد استوجب ضمان الأمن لهذه الجماعة المستقرة، حيث تكفل عددٌ من المواطنين بالحراسة اللازمة، فحرمتهم تلك الوظيفة من القدرة على إنتاج معاشهم، مما أوجب على الجماعة التكفل بقوتهم، وهكذا نشأت فكرة الجباية، وبانفصال هؤلاء الحراس وتنوع مهامهم نشأت الدولة –أي السلطة–، والتي تمثل جهازها الأساسي في ذراعين: الجيش والإدارة، إذ تنحصر وظائفها الأساسية في حفظ الأمن المجتمعي (من خلال الجيش)، وحفظ النظام الداخلي

---

[١] مورجنتاو، **مرجع سابق**، ص ٦٧، وغازي عبدالرحمن القصيبي، **مرجع سابق**، ص ٣٥.

[٢] الجنرال كارل فون كلاوزفيتز، سليم شاكر الإمامي (ترجمة)، **عن الحرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٨٣٥.

(من خلال الإدارة) [1]، ولهذا كان من الطبيعيّ أن تسقط النظم السياسية عند عجزها عن حماية وتأمين مجتمعاتها، سواء كان منشأ ذلك لسببٍ خارجي –كالغزو والاحتلال–، أم لسببٍ داخلي –كالثورة أو الحروب الداخلية–، فالدولة التي تلدها القوة لا يعلل وجودها إلا القوة.

ولهذا قرر نموذجا الدراسة –باعتبارهما من فلاسفة القوة– أنّ الصراع السياسي هو أساس حركة التاريخ ونشأة الدولة، إلا أنهما يميزان بين الصراع السياسي وبين العدوان الخارجي، فالصراع السياسي إنما يكون بين القوى الداخلية –أو "المحلية"– للاستيلاء على السلطة بالقوة، وإنشاء "دولة" جديدة عبر إجراء بعض التعديلات على نفس النموذج المرتبط بثقافة وهوية المجتمع، بغضّ النظر عن مسمّى ذلك النموذج –"الدولة" عند ابن خلدون، أو "الإمارة" لدى مكيافيلي–، ويستلزم ذلك قدرة النخبة الجديدة على الغلبة والقهر وإخضاع المجتمع، ثم قدرتها بعد ذلك على تحقيق الرضا العام لدى غالبية المحكومين.

بينما يظهر العدوان الخارجي من خلال تحريك إحدى الدول –أو الأمم– الأخرى جيوشها لغزو واحتلال هذه الدولة، والإطاحة بنظامها السياسي، وهذا الأخير يستلزم نضال المجتمع كله لتحرير الأوطان من ذلك الاحتلال، ولهذا لم يجد ابن خلدون غضاضةً في التنقل بين النظم والسلطات المختلفة في مجتمعه، باعتبارها آلياتٍ مقبولة لتداول السلطة في تلك المرحلة، كما ميز بشكل واضح بين علاقاته بالأسر الحاكمة للمغرب العربي –رغم صراعاتها–، وبين "الآخر" متمثلاً في سفارته إلى ملك قشتالة، والذي رفض عرضه في الإقامة لديه. وكذلك لم يستشعر مكيافيلي خطراً على مجتمعه حينما تقلب أمر فلورنسا مراراً بين آل ميديتشي وبين النظام الجمهوري، بل سعى بشكلٍ حثيث للعمل في خدمة تلك النظم الوطنية المتنوعة، بينما استشعر المرارة والمذلة حينما دنّس البرابرة الأجانب –من الفرنسيين والألمان والأسبان– أرض بلاده.

وعلى هذا الأساس ظهرت فلسفة القوة عند ابن خلدون أكثر وضوحاً وواقعية، حيث استخدم مفهوم العصبية –مظهر القوة القائم في مجتمعه– لدراسة الظاهرة السياسية، وتمكّن من خلاله من تفسير السياسة الداخلية والخارجية لتلك الدول، إلا أنه اقتصر –بحكم خبرته وطبيعة عصره– على العناصر الداخلية للصراع، إذ خلا الواقع السياسي لبلاد المغرب من الغزو الخارجي، بينما كان للعناصر الخارجية دور محوري في الواقع السياسي لمكيافيلي، فركزت فلسفته السياسية على الحرب بشكلٍ واضح، لا لدرء العدوان فحسب، وإنما كذلك للتوسع والفتح، إذ كان من المؤمنين بالمفاهيم والمبادئ الامبراطورية التي تعيش على الامتداد والتوسعات، إلا أنّه نحّى واقعيته في هذا الشأن ولجأ إلى آلية النصح والوصايا.

ثانياً: الارتباط بين السياسة الداخلية والخارجية

يقرر كثيرٌ من المفكرين والباحثين مقولةً تكاد تكون حقيقةً مستقرة في علم السياسة والعلاقات الدولية، مؤداها أنّ السياسة الخارجية للدولة إنما هي انعكاسٌ للسياسة الداخلية، ولهذا نبّه عددٌ من الباحثن إلى أنّ تجاهل الأوضاع الداخلية في الاتحاد السوفيتي كان سبباً رئيسياً في فشل المدرسة الواقعية في التنبؤ

---

[1] عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، ٢٠١١)، ص ص ٨٠-٨١.

بسقوطه، فهناك تأثيرٌ كبير ومتبادل بين الواقع الداخلي للدولة وبين سياساتها الخارجية، فالدولة إنما تكون قوية ومؤثرة في السياسة الخارجية بمقدار قوتها في الداخل، أي بمحصلة عناصر قوتها الشاملة –الاقتصادية والعسكرية والديموجرافية و...إلخ–، فكلما تزايدت عناصر هذه القوة في الداخل أصبحت الدولة أكثر استقلالية، ومن ثمّ أكثر قدرة على التفاعل والتأثير في المحيط الإقليمي وعلى المستوى الدولي، وبنفس المنطق فإنّ السياسة الخارجية تكون ناجحةً بقدر تأثيرها في الداخل، أي بمقدار ما تطرحه من آثارٍ إيجابية يشعر بها المواطن في تحسّن مستوى معيشته، وهو ما يتحقق من خلال قدرة السياسة الخارجية الناجحة على تحقيق تقارب مع الأطراف الدولية المختلفة، وما يترتب على ذلك من دفع عملية التنمية واجتذاب الاستثمارات وإقامة المشروعات الحيوية في مختلف المجالات.

وقد تنبه ابن خلدون إلى طبيعة العلاقة التفاعلية بين الظاهرتين السياسيتين الداخلية والخارجية، فالتأثير بينهما متبادل، حيث يسير في اتجاهين متوازيين، وإن خضعت كثافة كلّ اتجاهٍ منهما لعلاقات القوي بين الطرفين، ويمكن رصد علاقة الظاهرتين من خلال ثلاث نقاط رئيسية [١]:

١) العلاقة بين أساس نشأة الدولة وسلوكها الخارجي

ربط ابن خلدون بين أساس نشأة الدولة وبين قدرتها على التوسع، فإذا كانت عصبية الدولة وافرةً في أسسها المادية –كالعدد والمال–، وكذلك المعنوية –كالدين والأخلاق– كانت تلك الدولة أقوى، وأقدر على تأمين وجودها وبسط سلطانها، ولهذا يعنون ابن خلدون "أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق" [٢]، ويقرر "أنّ الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها" [٣].

٢) العلاقة بين مراحل تطور الدولة وسلوكها الخارجي

يربط ابن خلدون بين السلوك الخارجي للدولة من جانب، وبين أهمّ ظروفها الداخلية والتي تتمثل في قوة وحيوية عصبيتها، حيث تمثل السياسة الخارجية ظلا موازياً لأحوال عصبية الدولة قوةً أو ضعفاً، ومن ثم تتسع بقوتها وتضيق بضعفها، ولهذا نبّه إلى "اتساع الدولة أولاً إلى نهايته، ثم تضايقه طوراً بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها" [٤]، وذلك لارتباط الاتساع الخارجي بحجم وقوة العصبية.

فإذا تطرّق الخلل إلى العصبية –كما سيأتي تفصيلاً– تضايق نطاق الدولة تدريجياً، لينتهي وجود الدولة تماماً بانهيار عصبيتها، ويدلل ابن خلدون على ذلك بقوله: "واعتبرْ ذلك في الدولة الإسلامية، كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على الأمم ... ثم تزايد الترف، ونشأت الحضارة، وطرق الخلل، فضاق النطاق من الأندلس والمغرب بحدوث الدولة الأموية المروانية والعلوية، واقتطعوا ذينك الثغرين عن

---

[١] أحمد نبيل صادق، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤٢–٢٥٨.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٩٧.

[٣] **المرجع السابق**، ص ١٩٨.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٣٦٧.

نطاقها... وهكذا يتضايق نطاق كلّ دولة على نسبة نطاقها الأول. ولا يزال –طوراً بعد طور– إلى أن تنقرض الدولة. واعتبر ذلك في كلّ دولة عظمت أو صغرت" [١].

٣) التفاعل المتبادل بين الداخلي والخارجي

تتسم العلاقة بين الظاهرتين السياسيتين الداخلية والخارجية بالتفاعلية، فكلتا الظاهرتين تؤثر في الأخرى، وبحسب الظروف والأحوال المختلفة يزيد تأثير إحدى الظاهرتين على الأخرى، وإن كان تأثير الداخل هو الأقوي غالباً –باعتباره أساس البناء–، ومن ذلك ما يقرره من "أن المغلوب مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده" [٢]، ويفسر ذلك كانعكاسٍ نفسي للهزيمة وللضعف الذي يعانيه المغلوب، فيرى في تشبهه بغالبه تماهياً مع قوته أو يتوهم الاقتداء به أخذاً بأسباب القوة [٣].

وكما انتبه ابن خلدون –بمقتضى رؤيته الشاملة والمتعمقة– إلى ارتباط السياسة الخارجية للدولة بسياستها الداخلية، فقد انتبه مكيافيلي إلى ذلك بمقتضى فلسفته السياسية التوسعية، فالأصل عنده هو الفتح والغزو وتوسيع رقعة الدولة، مما يربط بالضرورة بين البعد الخارجي وبين القدرات والظروف الداخلية. فيظهر ذلك ابتداءً في توجيه نظر الأمير إلى الحرب باعتبار ذلك أهم مسئولياته، فالحرب –في فلسفة مكيافيلي– هي الآلية الأساسية للحفاظ على الدولة من جانب، وأساس التوسعات الخارجية للدولة من جانب آخر. كما يظهر في اهتمامه بتحقيق الاستقرار في الدولة، لئلا يتشتت انتباه الأمير بين الخارج والداخل، وفي معرض بيانه لأهمية بناء الحصون والقلاع يجزم مكيافيلي –بكلّ ثقة– أنّ محبة الشعب ورضاه هي أهم أسلحته في المواجهات الخارجية، لأنّ "أفضل الحصون هو ما يقوم على حبّ الشعب لأميرهم، فإنك إذا ملكتَ الحصون القوية فهي لن تحميك من شعبٍ يكرهك" [٤].

ثالثاً: الحرب كظاهرة طبيعية في حياة الأمم والمجتمعات

يخصص ابن خلدون فصلا طويلا في مقدمته للحروب، يتكلم فيه عن الحروب وأسبابها، ويشرح مذاهب الأمم في تسييرها وترتيبها، ويبدأ بتقرير أنّ الحروب ظاهرة طبيعية ومستمرة منذ نشأة الخلق، "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتَلة لم تزل واقعةً في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصّب لكلّ منها أهل عصبيه، فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان –إحداهما تطلّب الانتقام

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ٣٦٩–٣٧٠.

[٢] **المرجع السابق**، ص ١٨٤.

[٣] لأنّ "النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلبٍ طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به... أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب... ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه، في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله":
المرجع السابق، ص ١٨٤.

[٤] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ١٠٦.

والأخرى تدافع- كانت الحرب، وهو أمرٌ طبيعيّ في البشر لا تخلو عنه أمةٌ ولا جيل" [١]. ويصنف ابن خلدون أسباب الحروب وبواعثها -بحسب استقرائه- إلى أربعة أصناف:

أولها: الغيرة والمنافسة، وتتجسّد في حروب القبائل المتجاورة والعشائر المتناحرة.

والثاني: العدوان، الذي يكون في الأمم الوحشية التي تسكن القفر وترى معاشها فيما بأيدي غيرها.

والثالث: الغضب لله ولدينه وهو المسمى في الشريعة بالجهاد.

والأخير: حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها.

"فهذه أربعة أصناف من الحروب، الصنفان الأولان منها حروب بغيٍ وفتنة، والصنفان الأخيران حروب جهادٍ وعدل" [٢]، ويقرر ابن خلدون قاعدةً عامة في الحروب لكبح جماح النفوس عن مكابدتها، ولمنع المتسرعين من الاندفاع إليها، فيقول: "ولا وثوق في الحرب بالظفر وإنْ حصلت أسبابه" [٣]، ويصنّف أسباب الانتصار في الحروب إلى قسمين:

أولهما: الأمور الظاهرة، وهي الجيوش ووفرة عددها وقوة تسليحها وترتيب صفوفها و...إلخ.

والآخر: الأمور الخفية، والتي تتنوع إلى أسباب بشرية: كالعوامل النفسية واعتماد الحيلة والخداع ونشر الشائعات، وأسباب سماوية: وهي أمورٌ قدرية غيبية لا يد للبشر فيها، كتثبيت الله لبعض الجيوش، أو إلقاء الرعب في قلوب آخرين، ورغم الأهمية البالغة للأمور الظاهرة إلا أنّ للأسباب الخفية أكبر الأثر في انتصار أو هزيمة الجيوش.

يقول ابن خلدون: "ولا وثوق في الحرب بالظفر -وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد-، وإنما الظفر فيها والغلب من قبيل البحث [٤] والاتفاق، وبيان ذلك: أنّ أسباب الغلب في الأكثر مجتمعة من أمور ظاهرة: وهي الجيوش ووفورها وكمال الأسلحة واستجادتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف... ومن أمور خفية: وهي إما خداع البشر وحيلهم في الإرجاف والتشانيع التي يقع بها التخذيل... وإما أن تكون تلك الأسباب الخفية أموراً سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها، تُلقَى في القلوب فيستولي الرهب عليهم لأجلها، فتختلّ مراكزهم فتقع الهزيمة، وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية" [٥].

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٣٣٤.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٣٣٤.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٣٤١.

[٤] في بعض نسخ المقدمة ضُبِطَت كلمة "البخت" بدلاً من ضبط "البحث" ولعلّ هذا أقرب للمعنى، ولا يقصد ابن خلدون ما يعنيه الناس من حصول النتائج بغير سبب، وإنما يعني حصول النتائج لأسباب غير واضحة للبشر، ويرجح ذلك تعجّله بتفسير الكلمة عقب ذلك مباشرة بقوله: "فقد تبين أن وقوع الغلب في الحروب غالباً عن أسباب خفية غير ظاهرة ووقوع الأشياء عن الأسباب الخفية هو معنى البخت كما تقرر في موضعه"، وهو ما ختم به ذلك الفصل بقوله: "كلّ ما يحصل بسبب خفيّ فهو الذي يعبر عنه بالبخت":
أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٤٠٠-٤٠١، وعبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

[٥] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤١ -٣٤٢.

وكذلك يقرر مكيافيلي أنّ الحرب هي محور الظاهرة السياسية، مما يوجب على الأمير أن يجعل منها أولويةً مطلقة على كلّ ما سواها من الأمور وإلا فقد سلطانه، فالقوة المسلحة هي وسيلة الصعود إلى السلطة وهي درع حمايتها، وهي كذلك أساس توسيع نطاق الإمارة وبسط سلطانها، ولهذا "ينبغي للأمير ألا تكون له غايةٌ أو فكرة سوى الحرب ونظامها وطرق تنظيمها، وألا يتخذ لدراسته موضوعاً آخر سواها، فهذا هو الفنّ الوحيد اللازم لمن يتولى القيادة، فهو فنٌّ له من المزايا ما يكفي للمحافظة على هؤلاء الذين ولدوا أمراء والإبقاء عليهم في مناصبهم، كما أنه يساعد الرجال العاديين على بلوغ مرتبة الإمارة، ومن ناحيةٍ أخرى يمكننا أن نرى أنّ الأمراء يفقدون ولاياتهم عندما يفكرون في مظاهر الترف أكثر من تفكيرهم في الأسلحة، والسبب الأول لضياع الولايات: هو إهمال هذا الفنّ" [١].

ومن المحال على الأمير أن يأمن –فضلا عن أن يحقق أياً من آماله– إلا بجيشه وقوته المسلحة، وبدون القوة والتسليح لن يتمكن الأمير من إخضاع الآخرين داخل إمارته، "لأنّ من عيوب عدم التسلح الجيد هو أنّ الفرد يصبح بلا قيمة، وهذا أمرٌ لا بدّ على الأمير أن يتجنبه"، فعلى الأمير أن يُظهِر قوته ليتمكن من إلزام مَن حوله بأوامره وتوجيهاته، إذ يستحيل على الأمير توجيه جيوشه إذا كان جاهلاً بفنّ الحروب، "فشتان ما بين رجلٍ مسلح ورجل أعزل، ومهما كان الأمر فلن نرَ أعزلَ سالماً بين أتباعه المسلّحين، فمن المستحيل أن يعمل الاثنان معاً في سلام، لأنّ أحدهما محتقَرٌ والآخر كثير الشك. ولهذا فمن المستحيل أن يحترم الجنود أميرهم الذي يجهل الشئون الحربية أو أن يكونوا محل ثقته" [٢].

وتأكيداً لأهمية إتقان فنّ الحروب ينصح مكيافيلي الأمير أن يشغل هذا الفن جميع أوقاته وكافة أحواله، وأن يهتم به من الناحيتين العملية والعلمية، فيهتمّ باستمرار التدريب العسكري، ومن أجله يهتمّ بالصيد ليعتاد المشقة والجهد، وليدرس طبيعة البلاد فتزداد خبرته بكيفية حمايتها وبطرق توسعها في المناطق المجاورة، كما وإنّ عليه أن يقرأ التاريخ لدراسة أعمال العظماء والتأسي بهم، "ولذلك لا بدّ للأمير ألا ينسى التدريب العسكري، فهو يتدرب في وقت السلم أكثر مما يفعل في وقت الحرب، وهذا ممكن تطبيقه بطريقتين إحداهما عملية والأخرى نظرية، ومن الناحية العملية: يجب عليه بجانب تنظيمه لقواته وتدريبه لهم أن يشغل نفسه بالصيد باستمرار، فهذا أمرٌ يعوّد جسده على المشقة والتعب، كما أنه يجعله يدرس طبيعة البلاد... ولهذا العلم فوائد من ناحيتين، أولهما أنّ الإنسان يعرف عن بلاده كلّ شيء، مما يتيح له أن يدافع عنها بصورةٍ أفضل... أما فيما يخصّ تدريب العقل فإنّ على الأمير أن يقرأ تاريخه، ويدرس أعمال عظماء الرجال، ليرى كيف كانوا يتصرفون في الحروب، ويدرس أسباب انتصاراتهم ومسببات هزائمهم، حتى يستطيع أن يسير على درب المظفّرين، ويتحاشى أن يلقى هزيمة تماثل هزائم المقهورين منهم" [٣].

---

[١] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٧٧.

[٢] **المرجع السابق**، ص ص ٧٧ –٧٨.

[٣] **المرجع السابق**، ص ص ٧٨ –٧٩.

المبحث الثالث: دور القوة في استمرار النظام وبقاء الدولة

يقرر فيلسوفا القوة –ابن خلدون ومكيافيلي– ارتباط نشأة وتأسيس الدول بقوة حكامها، فمن خلال القوة تتمكّن النخبة الحاكمة من إخضاع باقي القوى السياسية لهيمنتها، لتتولى هذه السلطة الجديدة تنظيم شئون المجتمع بما يحقق استمرارية حكمها، وعلى هذا الأساس فسّر ابن خلدون كيفية نشأة الدولة الجديدة على أنقاض سالفتها، وبنفس المنطق دعا مكيافيلي الأمير إلى الاعتماد على قوته الذاتية كضرورةٍ لتأسيس إمارته. وهذه القوة لا تقتصر عند فيلسوفي الدراسة على القوة المادية فحسب، إذ يلزم تعزيز هذه القوة بمنظومةٍ من الفضائل والقيم الأخلاقية التي تهذبها وتحول دون شططها، ورغم ذلك تظلّ القوة المادية هي قطب رحى مفهوم القوة، فعليها تعتمد السلطة في أداء وظائفها بتأمين المجتمع وحفظ نظامه.

وإذا كانت القوة –بشمول هذا المفهوم– أساساً ضرورياً لنشأة الدولة، فمن الطبيعي أن تستمرّ أهميتها خلال مسيرة الدولة –باعتبارها علة وجودها–، ورغم قوة النخبة الحاكمة الجديدة في كلّ دولة من جانب، ورغم تملكها لأدوات السلطة وتحكمها في موارد المجتمع من جانب آخر، فإن هذه السلطة الجديدة لا تلبث –مهما تأخر ذلك– أن تضعف تدريجياً، ثم تنتهي حياة تلك النخبة الحاكمة على يد نخبةٍ جديدة فتيّة، تتمكّن من الإطاحة بها لتحلّ محلها في السلطة، لترتبط تلك التقلبات السياسية مع تبدل وتحول الظروف الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية للمجتمعات، فيما عرف حديثاً بـ "نظريات التغير الاجتماعي"، والتي تمثل قانوناً اجتماعياً عاماً –بل حتمية تاريخية–، لا يمكن لأيّ مجتمع أن يتمرّد عليها، وذلك على الرغم من تعدد وتنوع الآليات التي تمتلكها السلطة، والتي تحرص على استخدامها بكل وسيلة لاستدامة حكمها وتثبيت نظامها.

ويستكمل هذا المبحث دور القوة في استمرار النظام وبقاء الدولة، وكيف يتطرق الخلل إلى قوة النخبة الحاكمة، حيث يتناول المطلب الأول آثار اختلال القوى الذاتية للدول، ويستعرض الوجه الآخر لنظرية القوة، وآثار هذا المعنى في الفكر الخلدوني من خلال بيان عوامل فساد العصبية داخلياً من جانب، ومثالب الموالي والمصطنعين من جانبٍ آخر، وفي الفكر المكيافيلي بأضرار ومخاطر الجيوش المستأجرة والحليفة. ثم يركّز المطلب الثاني على نظريات التغير الاجتماعي، وتطبيقاتها في فلسفة الأطوار الخمسة عند ابن خلدون، وفي دورة التحولات السياسية عند مكيافيلي. ويعرض المطلب الأخير أسباب وعوامل انهيار الدول، وذلك من خلال الربط بين أعمار الدول وبين قوة النخبة الحاكمة، ويبين كيفية طروق الخلل إلى الدول، ثم كيفية سقوط الدول وتغيير النظم السياسية. وعلى هذا الأساس ينقسم المبحث إلى المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: آثار اختلال القوى الذاتية للدول.

المطلب الثاني: التغير الحلقي للمجتمعات.

المطلب الثالث: أسباب وعوامل انهيار الدول.

المطلب الأول: آثار اختلال القوى الذاتية للدول

اعتمد ابن خلدون ومكيافيلي نظرية القوة أساساً لنشأة الدولة، وتقوم هذا النظرية على أساسين، أولهما: استمرار ودوام الصراعات السياسية في كافة المجتمعات البشرية، والآخر: يتولى السلطة في المجتمع أقوى أطراف الصراع السياسي، وأقدرها على تقليص الصراع إلى أدنى مستوياته، ليستمر الصراع بين السلطة القائمة وبين القوى السياسية المعارضة في دورة تحولاتٍ لا تنتهي.

إلا أنه كان من اللافت للباحث أن يتوقف غالب فلاسفة القوة عند الوجه الأول للنظرية –بانتقال القوة السياسية من المعارضة إلى السلطة–، دون بيان الوجه الآخر من النظرية، وهو المتعلق بكيفية انتقال تلك النخبة من السلطة إلى صفوف المعارضة، وذلك رغم تبني النظرية لمنهج استمرار الصراع السياسي، بمعنى أنّ النخبة الحاكمة الجديدة إنما تمكّنت من الإطاحة بالسلطة القديمة لأنها أقوى منها، وأقدر على تقليص الصراع عند أدنى مستوياته، ورغم ذلك فإن الصراع سيستمرّ بين هذه السلطة الجديدة وبين كافة معارضيها، لتستمرّ نظرية القوة في العمل من خلال جهود القوى المعارضة وسعيها للوصول إلى السلطة عبر الإطاحة بالسلطة القائمة، وكما كانت نظرية القوة أساساً لوصول النخبة الأولى إلى السلطة، فإنّ نظرية القوة تمثل –هي نفسها– أساساً للإطاحة بهذه السلطة القائمة على يد نخبةٍ جديدة، وهكذا يستمرّ عمل النظرية دون انقطاع، مع تغير النخبة –أو القوة– المسيطرة على السلطة في المجتمع.

ويتناول هذا المطلب فلسفة استمرارية التغيرات السياسية في أطروحتي ابن خلدون ومكيافيلي من خلال ما يمكن وصفه بـ "الوجه الآخر" لنظرية القوة، ويستعرض تطبيق ذلك النموذج المتكامل على فلسفة كلا النموذجين، وذلك حال اختلال عنصر القوة –بمفهومه الواسع– في النظام السياسي في فلسفتي ابن خلدون ومكيافيلي، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: الوجه الآخر لنظرية القوة

إذا كان الصراع السياسي أساساً لنشأة السلطة، حيث تتمكن أقوى الجماعات المتصارعة من السلطة عبر الإطاحة بباقي القوى، فلماذا يستمرّ الصراع السياسي بعد وصول أقوى جماعاته إلى السلطة، لا سيما مع استخدامها لكافة أدوات السلطة وموارد المجتمع لدعم هيمنتها من جانب آخر؟، وكيف تتمكن إحدى قوى المعارضة من تقوية قدراتها –رغم هيمنة السلطة القوية القائمة–، لتتمكن لاحقاً من الإطاحة بهذه السلطة؟، ويعزو الباحث ذلك إلى أمرين متكاملين:

أولهما: طبيعة وخصائص القوة السياسية

حيث تتسم القوة السياسية بالطبيعة النسبية والعلاقية، فإذا كان من الطبيعي أن يوصف جميع الفاعلين السياسيين Political Actors بالقوة، إلا أنّ سمة النسبية تشير إلى عدم إمكانية قياس قوة الفاعل إلا عبر مقارنته بغيره من الفاعلين، ليقال أنّ أحدهما "أقوى من" الآخر، بينما تشير سمة العلاقية إلى عدم ظهور القوة إلا من خلال علاقة بين طرفين –أو أكثر– لحسم النزاع بينهما على مصالح متعارضة.

الآخر: الطبيعة المعقدة للسلطة –أو إيجابيات وسلبيات السلطة–

تتميز السلطة –بوصفها القوة السياسية العليا في المجتمع– بامتلاك عديدٍ من الأدوات والإمكانيات، كاحتكار استعمال أدوات القوة والعنف، وحقّ تحديد أولويات إنفاق الموارد المختلفة للدولة، وحقّ التشريعات القانونية، بالإضافة إلى كثيرٍ من الأدوات الاجتماعية الأخرى، ورغم أهمية هذه الأدوات والإمكانيات إلا أنها غير كافية لحسم الصراع السياسي بين السلطة والمعارضة بشكلٍ نهائيّ، إذ لو كانت كافيةً ابتداءً لما تمكّنت هذه النخبة القائمة من الإطاحة بسابقتها والوصول إلى السلطة، مما يوجب توسيع الرؤية إلى طبيعة السلطة لإدراك ما في هذا المنصب من السلبيات العديدة الخفية، فمن ذلك:

١) استنزاف قدرات وإمكانيات النخبة الحاكمة: وذلك لاضطرار السلطة إلى القيام بعديدٍ من مهام المنصب، كالقيام بمسئوليات الدولة –حفظ الأمن الخارجي والداخلي، وتحقيق رفاهة المجتمع–، وجهود تأليف القوى المعارضة، ومساعي إنشاء ركائز مجتمعية متنوعة و...إلخ.

٢) آفات ومفاسد السلطة: تصبغ السياسة روح المعارضة بالتحدي والاستعداد لمواجهة الأزمات، فيتميز روادها بالتضحية والقدرة على تحمل الصعاب، بينما تغمس السلطة أصحابها في النعيم، ليعتاد روادها بعد فترة حياة الترف، فتتحلل أسباب وروابط القوة التي كانت تلك النخبة تتمتع بها زمن المعارضة.

فبمجرد وصولها إلى السلطة، تسعى النخبة الحاكمة إلى احتكار أدوات القوة –أو على الأقل احتكار استعمالها–، لتتمكن من فرض رؤيتها عبر إخضاع المجتمع لنظامها الجديد، فلكي يمارس شخص –أو جماعة– القوة على الآخرين، لا بد وأن يحرمهم من بعض اختياراتهم في إشباع حاجاتهم، ليجبرهم على الإذعان لأوامره –كشرطٍ للحصول على ما يريدونه–، فيرى الآخرون في ذلك عدواناً يسعون –على قدر قوتهم– إلى مواجهته، وبناءً على ذلك يستمر الصراع السياسي في المجتمع، فيما يمكن أن يطلق عليه "جدلية القوة" Power Dialectic، فالجدلية– بحسب ما يقرره هيجل– هي مبدأ كل حركة أو نشاط في المجتمع، لتؤدي علاقة التناقض بين العدم والوجود إلى صيرورة الفكرة، حيث تحمل كل فكرة في ذاتها بذور تناقضاتها الداخلية، فكل فكرة Thesis تتضمّن بداخلها بالضرورة ما يناقضها Anti-thesis، وكنتيجة لتفاعلهما ينشأ مركب جديد Hypo-thesis، وعلى هذا الأساس تكمن الجدلية فيما بين قوة السلطة وقوة المعارضة، فالمقاومة جزءٌ ضروريّ تماماً كالممارسة، ولذلك يتضمّن مفهوم القوة السياسية: ممارسة القوة (السلطة) ومقاومة القوة (المعارضة)، لتصبح سياسات المجتمع صورةً من صور التوازن بين القوة والمقاومة، وما تاريخ البشرية إلا محاولات الحكام لاستدامة القوامة، وسعي الخاضعين للتخلص من الخضوع [١].

ويبين الاستقراء المتقدم انتباه ابن خلدون إلى آفات السلطة ومخاطرها العديدة على العصبية الحاكمة، سواء من الناحية الأخلاقية والسلوكية –كفقدان سمات البداوة والخشونة باعتياد ترف الحضر–، أم

---

[١] د. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **في القوة والسلطة والنفوذ: دراسة في علم الاجتماع السياسي** (الاسكندرية: مركز الاسكندرية للكتاب، ٢٠٠٦/٢٠٠٧)، ص ص ٢٤–٢٥، و د. عبد الرحمن خليفة، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٢٩.

من الناحية الاجتماعية والتنظيمية –بفقدان أو ضعف لُحمة الترابط–، كما لاحظ كذلك استنزاف قوة العصبية الحاكمة خلال صراعها مع القوى المعارضة، إلا أنه اكتفى –كعادته– بالتركيز على آفات السلطة والإشارة إلى آثار المعارضة، دون تقديم آلية أو توجيهات مباشرة لمعالجة تلك المشكلات.

وعلى الجانب الآخر: خلت فلسفة مكيافيلي من التنبيه –فضلا عن الانتباه– إلى آفات السلطة، بينما ركّزت بوضوح على فكرة المعارضة وأهمية الانفراد بالسلطة، وتجريد المعارضة من أدوات القوة وسحق الحاسدين والطامعين [١]، وحثّ الأمير على تنويع معاملته للبلدان بحسب طبيعتها، ففي حالة البلدان المشابهة لإمارته: عليه بالقضاء التامّ على النظام السابق، وتكريس الرضا الشعبي، وفي البلدان التي تخالف طبيعة إمارته: بإقامة الأمير بها بشكلٍ دائمٍ أو عبر زرع المستعمرات فيها، وفي حالة ما إذا كانت تلك الأقاليم معتادة سلفاً على الحرية، فإنه يخيّر الأمير بين السماح لها بشيءٍ من الحكم الذاتي مع دفع الجزية للأمير، أو تدمير تلك المدن وتخريبها بشكل كليّ.

ثانياً: فساد العصبية، ومثالب الموالي والمصطنعين في الفكر الخلدوني

تمثل الدولة عند ابن خلدون الحلقة الظاهرة التي تربط بين حقيقتين معنويتين: العمران والعصبية، فالعمران: هو المعنى الذي تتجلّى من خلاله الدولة، والعصبية: هي أساس سلطة الدولة، ولهذا ترتبط الدولة في قوتها بمدى قوة العصبية التي تتيح لها قهر مراغميها وتحدد نطاق ملكها، ورغم هذه الحقائق فإنّ للملك طبيعته وخصائصه، وبينما كان الملك ذاته ثمرةً للعصبية، فسرعان ما تتسلل آثاره لإضعاف تلك العصبية.

ففي مرحلة النشأة والتأسيس: تكون العصبية في أقوى مراحلها، وتكون العلاقة بين صاحب السلطة وبين عصبيته أوثق ما تكون، فـ "صاحب الدولة إنما يتمّ أمره كما قلناه بقومه، فهم عصابته وظهراؤه على شأنه، وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم يقلّد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أموله، لأنهم أعوانه على الغلب وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته" [٢]، ولا يزال الأمر على هذه الشراكة حتى تستقرّ الأمور وتتمهّد أمور الدولة ويزول الخطر، فحينئذٍ يطرأ نوعان من التغيرات:

أولهما: يتعلق بعصبية الدولة، والتي تتزايد مطالب رجالها في ثمرات ملكٍ يرون لأنفسهم يداً واضحة في صنعه، مع "ما يعتريهم في أنفسهم من العزّة على صاحب الدولة وقلة الخضوع له... لتأكُّد اللُّحمة منذ العصور المتطاولة بالمربَى، والاتصال بآبائه وسلف قومه... فيحصل لهم بذلك دالةٌ عليه واعتزاز" [٣]، ومع تماديهم في التدلل عليه وجرح مكانته بسلوكياتهم القديمة –التي لم تعد مناسبةً للواقع الجديد–، يخطّط للانفراد عنهم حفظاً لهيبة الملك، ومع انفراده يتحول شعورهم إلى كراهية ثم عداوة، "فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم والانفراد بالمجد ودافعهم عنه بالمراح، صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه" [٤].

---

[١] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٤١.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٢٩.

[٣] **المرجع السابق**، ص ص ٢٣١–٢٣٢.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٢٩.

والآخر: يتعلق بصاحب الدولة، حيث يصعب عليه ممارسة سلطاته في ظلّ مشاكسات عصبيته، كما يدعوه خلق التعالي والكبر إلى الانفراد، وتضطره طبيعة السياسة إلى الحزم المناقض للشراكة وتعدد الرؤوس، فيلجأ صاحب الدولة إلى إجراءين متوازيين، أحدهما: تحجيم صلاحيات عصبيته تدريجياً –ولو كان ذلك بالتخلص منهم–، "فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجئ خلق التألّه الذي في طباع البشر، مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم... فتجدع حينئذ أنوف العصبيات، وتفلح شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم، وتقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحدٍ منهم في الأمر لا ناقةً ولا جملاً" [١]، والآخر –وهو نتيجة للأول–: استبدال سند قوته بتأسيس ركيزةٍ جديدة من الموالي، والذين يكفونه حاجته ولا يبالغون في مطالبهم –إذ هم عبيده–، لا سيما وهو يكرمهم بإعطائهم ما كان لعصبيته، فيتفانون في طاعته ويستميتون دونه، فيواجه عصبيته بإنشاء "أولياء آخرين من غير جلدتهم، يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخصّ به قرباً واصطناعاً، وأولى إيثاراً وجاهاً، لما أنهم يستميتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم، والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم، فيستخلصهم صاحب الدولة، ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار، ويقسم لهم ما للكثير من قومه، ويقلّدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية... لأنهم حينئذٍ أولياؤه الأقربون ونصحاؤه المخلصون" [٢].

وربما كان اصطناع القوة الجديدة من الموالي [٣] علاجاً لمشكلات التنازع التي تناقض طبيعة الملك، كما تعوّض هذه القوة الجديدة ما طرأ من خلل تقليص قوة العصبية الأساسية للسلطة، إلا أنّ إنعام النظر في الأمر ينبه إلى كثيرٍ من المخاطر المستقبلية على الدولة جراء تغيير الأساس التاريخي للسلطة، ولهذا يصف ابن خلدون ذلك التحول الجوهري بأنّه "مؤذنٌ باهتضام الدولة، وعلامةٌ على المرض المزمن فيها، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها" [٤]. فقد كانت العصبية هي الأساس المتين للدولة، وإذا أمكن استبدال القوة المادية للعصبية بقوة الموالي والمصطنعين، فهذه القوة البديلة تفتقر إلى التلاحم والارتباط المعنوي الذي تميزت به العصبية، مما يؤذن بالخلل المفضي إلى انهيار الدولة ولو بعد حين، لا سيما وقد

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢٠٩.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٢٩.

[٣] يميز ابن خلدون بين نوعين من الموالي بحسب زمان اصطناعهم، أولهما: الاصطناع القديم –قبل إنشاء الدولة–، حيث يدخل هؤلاء الموالي ضمن العصبية –وإن افتقروا إلى النسب–، ونظراً لتوطد العلاقة فإنهم ينزلون منزلة ذوي القرابة وأهل الأرحام، والنوع الآخر: الاصطناع الجديد –بعد الملك وإنشاء الدولة–، حيث تضعف الرابطة وتتمايز الرتب، فيعامَلون معاملة الأجانب، "فكل من كان اصطناعه قبل حصول الرئاسة والملك لمصطنعه تجده أشد التحاماً به وأقرب قرابةً إليه، ويتنزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه، ومن كان اصطناعه بعد حصول الملك والرئاسة لمصطنعه لا يكون له من القرابة واللحمة ما للأولين، وهذا مشاهدٌ بالعيان، حتى أن الدولة في آخر عمرها ترجع إلى استعمال الأجانب واصطناعهم، ولا يبنى لهم مجد كما بناه المصطنعون قبل الدولة":
المرجع السابق، ص ص ٢٣٠–٢٣١.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٢٩.

تحول جزءٌ من العصبية إلى أعداء يصارعون صاحب الدولة أو يتربصون به الدوائر، "فيضطغنون عليه، ويتربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة، ولا يطمع في برئها من هذا الداء" [١].

ثالثاً: أضرار ومخاطر الجيوش المستأجرة والحليفة في الفكر المكيافيلي

يؤكّد مكيافيلي على أهمية القوة الذاتية للأمير كأساسٍ لسلطته، ولا يكتفي بذلك وإنما يسهب في بيان أضرار ومخاطر القوى غير الذاتية، ويخصّص لذلك فصلين من كتاب الأمير، فيبدأ بالقوات المرتزقة [٢] –أو المستأجرة– في الفصل الثاني عشر بعنوان: "حول الأنواع المختلفة للجندية وجنود المرتزقة" [٣]، ويتناول القوات الحليفة في الفصل التالي بعنوان: "حول القوات المعاونة والمختلطة والوطنية" [٤].

ويبدأ مكيافيلي بتقرير قاعدةٍ عامة تتعلّق بجميع القوات الأجنبية، وهي أنّها ليست بلا فائدة فحسب، وإنما هي بابٌ للإضرار بالإمارة، مما يوجب على الأمير الحذر من تأسيس إمارته عليها، فلهذه القوات أهدافٌ وأغراضٌ تختلف جذرياً عن أهداف الأمير الذي قد يلجأ إليها، ولهذا فإنّ هناك تخوفاً وشكوكاً من قدرتها على تحقيق الهدف المرجوّ من وجودها، كما وأن هناك ارتياباً مبرراً من أهدافها اللاحقة، إضافةً إلى افتقارها إلى منظومةٍ أخلاقية لتهذيب سلوكها، فيقول مكيافيلي: "وأسلحة المأجورين والحلفاء بلا فائدة وخطيرة، وكلّ من يقيم دولته على أسلحة قواتٍ مأجورة لن يستطيع التأكّد من قوة وثبات ولايته، لأنها قواتٌ مفكّكة ولها مطامعها الخاصة، وغير منظمةٍ ولا عهد لها، وهي تبدو قويةً أمام الأصدقاء، لكنها جبانةٌ عند مواجهة الأعداء... وهم ينهبونك في وقت السلم، وينهبك العدو في وقت الحرب. وسبب ذلك: أنهم لا يجدون دافعاً يدفعهم للبقاء في الميدان سوى الأجور الزهيدة التي لا تجعلهم على استعداد للموت من أجلك. فهم مستعدون لأن يكونوا جنودك طالما أنك لن تقوم بحرب، ولكن عندما تبدأ الحرب فإما أن يفرّوا أو أن يرحلوا معا... وإن كان بعضهم قد ساعد بعض الأمراء على بلوغ السلطة وقد ظهروا شجعاناً وأقوياء حين كان التنافس بين بعضهم البعض، إلا أنهم لم يكونوا كذلك حينما جاءهم الأجنبي" [٥]. ولهذا يضع مكيافيلي قاعدةً عامة لترهيب الأمير من مغبة وعواقب الاعتماد على تلك القوى –التي تفتقد إلى القوة والأمانة– بقوله: "استخدام أسلحة الآخرين غير مجدٍ أيضاً وقد تعوقك أو تشلّ حركتك أو تشكل عبئاً عليك" [٦].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ٢٢٩–٢٣٠.

[٢] كانت إيطاليا مسرحاً للحروب بين الدول ولا سيما فرنسا وأسبانيا اللتان تصارعتا للسيطرة على الدويلات الإيطالية، وكانت تلك الحروب فرصة لبعض الدول الأوروبية في انخراط أبنائها كمرتزقة في الجيوش المتحاربة، حيث ساد الاعتماد آنذاك على المرتزقة في كثير من الجيوش الأوروبية وخاصة بين منتصفي القرنين الخامس والسادس عشر:

الصديق عبد الله أبو رويلة، **مرجع سابق**، ص ٢٤.

[٣] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٦٦.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٧٢.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٦٦.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٧٤.

ثم يتناول مكيافيلي مخاطر وسلبيات القوى المستأجرة والحليفة بشكل تفصيليّ على النحو التالي:

١) أضرار القوات المستأجرة (المرتزِقة)

يمثل المرتزقة ضرراً على الدولة التي تستأجرهم، إذ يغلّبون مصالحهم على الهدف الذي تمّ جلبهم لأجله، فيحرصون على تعظيم مصالحهم وتقليل المخاطر التي يتعرضون لها، ولهذا فقد "أرسى المرتزقة كلّ القواعد والتقاليد التي تخلّصهم من أيّ مشقة أو خوف، وتقلّل من المخاطر التي كانوا يتعرضون إليها حفاظاً على أرواحهم وأرواح جنودهم" [١]. ومن ثمّ تتضمّن الاستعانة بالمرتزقة خطراً كبيراً، ويتنوع هذا الخطر بحسب كفاءة تلك القوات، فـ "الضباط المرتزقة إما أن يكونوا ذوي كفاءة أو غير أكفاء. فإذا كانوا أكفاء فإنه لا يمكن الاعتماد عليهم، لأنهم يُثبتون لأنفسهم أنهم عظماء إما بابتزازك –وأنت سيدهم–، أو بالضغط على غيرك لما هو في غير صالحك. أما إذا كان الضابط غير كفء فإنه يدمرك تماماً" [٢].

١) مخاطر القوات الحليفة (القوى المعاونة)

رغم تعدد أضرار المرتزقة، فإنّ القوات الحليفة أعظم ضرراً، فهي "دائماً مصدر خطرٍ على مَن يستعيرها" [٣]، ولهذا فإنّ "على من لا يريد أن ينتصر أن يعتمد على هذه القوات المعاونة التي تزيد خطورتها قليلاً على خطورة القوات المرتزقة" [٤]، فإذا استعان الأمير بها ساءت العواقب حال انتصاره أو هزيمته، فعند هزيمته: يتجرع وحده مرارة الهزيمة، إضافةً إلى دَيْنه لحلفائه المهزومين معه، وعند انتصاره: سيبقى أسيراً لتلك القوات التي ترى أنه لم ينتصر إلا بقوتها [٥]. ولئن كان للمرتزقة بعض المخاطر، إلا أنّ مخاطرهم محدودة، بينما يكمن خطر القوات الحليفة في قوتها، فـ "قصارى الخطر المتمثل في القوات المرتزقة يكمن في جبنها وتخاذلها عن القتال، لكنّ القوات المعاونة خطورتها تنبع من شجاعتها" [٦]، فيبقى التخوف من تلك القوات حال خيانتها وانقلابها على الأمير، وتكمن خطورتهم في أنهم "متحدون دائماً، وولاؤهم للآخرين وليس لك. بينما تحتاج القوات المرتزقة إلى وقتٍ وفرصةٍ مناسبة حتى تتمكن من الإضرار بك، وذلك لأنها لا تشكل تكويناً واحداً، ولأنها تستلم رواتبها منك ومرتبطةٌ بك" [٧]، ولهذا يوصي الأمير الحريص على إمارته بتجنب كافة عناصر القوة غير الذاتية، "والأمير المحنك إذن يتجنب دائماً هذين النوعين من القوات، وهو يفضل الهزيمة على يد قواته الخاصة عن النصر على يد قوات الآخرين" [٨].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٧١.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٦٧.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٧٢.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٧٣.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٧٢.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٧٣.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٧٣.

[٨] **المرجع السابق**، ص ٧٣.

المطلب الثاني: التغير الحلقي للمجتمعات

يشير مفهوم التغير في علم الاجتماع إلى جميع الاختلافات التي يمكن ملاحظتها في البناء الاجتماعي وعناصره ووظائفه، ويمثل مفهوم "التغير" أحد ثوابت الاجتماع البشري في كافة جوانبه الفكرية والسلوكية، وإنما تختلف المجتمعات في معدلات وأبعاد هذا التغير، فالتغير في المجتمعات البسيطة يتمّ غالباً بخطي بطيئةٍ عنه في المجتمعات المعقدة. كما حرص العلماء على استخدام مصطلح التغير –لا التطور– في تحليل الظاهرة، وذلك لأنّ التغير يقتصر على معنى التحول والتبدل، ويقرر الواقع كما هو فعلا في المجتمع، دون أن يتضمن حكماً تقويمياً عما هو أفضل أو أسوأ. ويرتبط التغير الاجتماعي –كما أشارت غالب الدراسات الاجتماعية– بالتغير الثقافي، كأحد أهمّ مصادر وأسس التغير الاجتماعي، مما دعا البعض إلى تعديل "نظرية التغير الاجتماعي" Social Change Theory إلى "نظرية التغير الثقافي–الاجتماعي" Socio-Cultural Change Theory، وذلك لصعوبة الفصل بين تغيرات هذين المجالين المترابطين، حيث تمثل الثقافة الجوهر الحقيقي الذي يتجسّد في الصور الاجتماعية المختلفة.

وتمثل أطروحة ابن خلدون إحدى أهمّ وأقدم دراسات التغير الاجتماعي، حيث انتبه مبكراً إلى شمول وترابط ظواهر الاجتماع الإنساني، كما لاحظ مكيافيلي تغيرات الجانب السياسي، واحتاج في تفسيرها إلى بيان بعض التغيرات الاجتماعية التي دفعت إلى حدوثها. ويبدأ هذا المطلب باستعراض نظريات التغير الاجتماعي، ثم يتناول سياقها في الفكر الخلدوني –عبر مفهوم الأطوار الخمسة–، ثم في الفكر المكيافيلي –عبر مفهوم دورة التحولات السياسية–، وذلك كما يلي:

أولاً: نظريات التغير الاجتماعي

يمثل موضوع التغير الاجتماعي أحد الموضوعات الرئيسية في علم الاجتماع منذ النشأة المبكرة لهذا العلم، والسبب في ذلك أنّ المجتمع البشري –موضوع علم الاجتماع– يخضع لحالةٍ من التغير الدائم، كسمةٍ أساسية للوجود الاجتماعي لازمت المجتمع منذ نشأته القديمة، كما ساعدت المجتمع على بلوغ وضعه الراهن بعد مراحل عديدة من التغير شملت جوانبه الاجتماعية والثقافية والسلوكية، ولهذا أفرد كثيرٌ من رواد علم الاجتماع أبحاثاً كاملة لقضية التغير الاجتماعي واتجاهاته المختلفة، بل دعا بعضهم إلى إعادة تحليل النظرية الاجتماعية من خلال مفهوم التغير الاجتماعي وتفسيراته [١].

والتغير في ذاته ظاهرةٌ طبيعية تخضع لها جميع مظاهر الكون وشئون الحياة المختلفة، وقديماً قال هيرقليطس: "إنّ التغيير قانون الوجود، والاستقرار موتٌ وعدم"، كما عبّر عن قاعدة التغير بقولته الشهيرة: "إنك لا تنزل البحر مرتين، فإنّ مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً" [٢]. ويشير مصطلح "التغير الاجتماعي"

---

[١] د. فادية عمر الجولاني، **التغير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغير** (الدمام: دار الإصلاح للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م)، ص ص ٣–٤.

[٢] د. دلال ملحس استيتية، **التغير الاجتماعي والثقافي** (عمان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٤)، ص ١٩.

إلى "مجموع التغيرات التي تطرأ على المجتمع، والتي تنشأ نتيجةً لتفاعل عديدٍ من العوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية و...إلخ –الداخلية والخارجية–، والتي تمسّ جوانب الحياة المادية والمعنوية، كما تمسّ القيم والعادات والثقافات والسلوكيات". ويرتبط التغير كذلك بالتحضر والتنمية ويتفاعل مع التنشئة الاجتماعية وأنماط الحياة، كما تتنوع آثار ومظاهر التغير ما بين الإيجابية والسلبية. وتتعدد النظريات التي تعنى بدراسة التغير الاجتماعي، ومن أهمّ هذه النظريات [١]:

١) النظريات الخطية للتغير الاجتماعي Linear Theories

تتضمّن هذه النظريات عدداً من الرؤى التي ترى أنّ التغير الاجتماعي يسير في خطّ متصاعد، وذلك وفق مراحل متتابعة، وكلّ مرحلةٍ جديدة يصل إليها المجتمع تكون أفضل من سابقتها غالباً، وهكذا فإن حركة المجتمعات في تقدمٍ مستمر حتى تصل إلى أفضل نموذج للإنسانية، وقد بدأت هذه النظريات تحليلاتها منذ اهتمّ الرواد الأوائل لعلم الاجتماع بدراسة قضايا المجتمع الصناعي الحديث. وتمثل أفكار أوجست كونت أحد أهمّ نماذج هذه النظريات التي تؤكّد حتمية التقدم البشري، واعتبار كلّ مرحلة تاريخية أكثر نضجاً وفكراً من كافة المراحل التي سبقتها، وعلى هذا الأساس قام كونت بتصنيف التاريخ إلى ثلاث مراحل، أولاها: المرحلة اللاهوتية، والتي تميزت بتفرغ العقل البشري للتفكير في الجوانب الغيبية، والبحث عن التفسير الديني لكافة الأشياء والظواهر المحيطة بالإنسان، والمرحلة الثانية: المرحلة الميتافيزيقية، والتي سعى فيها البشر إلى التفكير العقلي فيما وراء الطبيعة في محاولة لتعقل الأشياء وإدراكها وتحليل علاقاتها، والمرحلة الثالثة والأخيرة: المرحلة العلمية –أو الوضعية–، وفيها تفسر الظواهر بعلل تقوم على المنهج العلمي المبني على الملاحظة والتجربة والمقارنة التاريخية والابتعاد عن العلل المجردة.

٢) النظريات الدائرية للتغير الاجتماعي Cyclic Theories

تتفق رؤى رواد هذه النظريات على أنّ عملية التغيير الاجتماعي تتحرك بشكل دائري، لتنتهي حيث بدأت، لتتواصل عملية التغيير من خلال دورةٍ –أو حلقة– جديدة، ويرى هؤلاء الرواد أنّ المجتمع البشري يمرّ في تطوره بنفس المراحل التي يمرّ بها الإنسان خلال مراحل نموّه المتتابعة، بدايةً بالميلاد إلى الطفولة إلى البلوغ إلى النضج والاكتمال إلى الشيخوخة فالموت، وكذلك يمرّ المجتمع بمراحل مشابهة ليعود إلى حيث بدأ، فتغيّرات المجتمعات تشبه تغيرات الإنسان خلال مراحل نموه، إلا أن المجتمعات تتمكن من إعادة دورة حياتها –بخلاف الكائن الحي الذي تنتهي دورته عند موته–، ويرفض رواد هذه النظرية فكرة الخطية في التغير الاجتماعي، ويؤيدون رؤيتهم بما حدث للامبراطوريات الكبرى في التاريخ –كالحضارة المصرية والامبراطورية الرومانية–.

---

[١] د. لطيفة طبال، "التغير الاجتماعي ودوره في تغير القيم الإجتماعية"، **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد الثامن، جوان ٢٠١٢، ص ص ٤٠٧–٤١٤، و د. علاء زهير الرواشدة، "سوسيولوجيا التغير الاجتماعي في الفكر الخلدوني"، **مجلة الآداب** (الرياض: جامعة الملك سعود) المجلد ٢٦، العدد ٢، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤، ص ص ١٩٩–٢٠٤، و د. دلال ملحس استيتية، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٤–١٣١.

ثانياً: الأطوار الخمسة للدول في الفكر الخلدوني

تمثل أطروحة ابن خلدون –بحسب آراء عديد من الباحثين– اللبنة الأولى لعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، كأولى دراسات "الاجتماع الإنساني" [١]، وإخضاع الظواهر الاجتماعية للدراسة والتحليل العلمي، كما يعتبر واحداً من أوائل المفكرين الذين بحثوا موضوع التغير الاجتماعي وقوانينه، مقرراً أنّ القانون الأساسي لجميع النظم الاجتماعية والسياسية هو التغير، غير أنّ أحوال المجتمعات إنما تتغير بشكلٍ تدريجيّ بطيء وعميق جداً، ولهذا لا تظهر تلك التغيرات إلا خلال فتراتٍ متباعدة [٢].

وابن خلدون هو صاحب ما يُطلَق عليه "النظرية الدائرية العامة"، فقد تتبع أحوال المجتمعات بالدراسة منذ نشأتها حتى انهيارها، فرأى أن المجتمع البشري –شأنه شأن الفرد– يمرّ بعدة مراحل منذ ولادته وحتى وفاته، فتتبدّل أحوال الدول في مسيرة تغييرٍ دائرية، تبدأ وتنتهي في النقطة التي بدأت منها، ولهذا قرر أنّ "الدولة لها أعمارٌ طبيعية كما للأشخاص" [٣]، وكما يتغيّر الإنسان فكذلك تتغير النظم والظواهر العمرانية. وتوصّل من خلال دراسته للمجتمع إلى قانون المراحل الثلاثة: مرحلة النشأة والتكوين، ثم مرحلة النضج والاكتمال، ثم مرحلة الهرم والشيخوخة، وبعد انهيار الدولة تقوم دولةٌ جديدة تبني على أنقاض القديم [٤]، ومن خلال تقسيم كلا المرحلتين الأولى والأخيرة إلى طورين متتاليين، أمكنه تقسيم مراحل التغيّر إلى خمسة أطوار، "وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار" [٥]، ويربط في ذلك بين التغير الاجتماعي الظاهري وبين التغير الأخلاقي، فيقرر "أنّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طورٍ خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر" [٦]، ثم يشرح أحوال كل طورٍ منها والأخلاق التي كانت سبباً في ذلك التغير على النحو التالي [٧]:

١) الطور الأول (طور الظفر بالبغية): يمثل هذا الطور مرحلة تحول العصبية من الرئاسة القبلية إلى الملك، فيتم تأسيس الدولة بانتزاع السلطة من الدولة السابقة، ولا يكون ذلك إلا بقوة العصبية، فبها يكون "غلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة" [٨]، فـ "صاحب الدولة إنما يتم أمره

---

[١] محمد الجوهري ومحسن يوسف (تحرير)، **مرجع سابق**، ص ص ٧٤–٨٦، وفؤاد البعلي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٥ –٦٥.

كرر ابن خلدون في مقدمته هذا المصطلح عدة مرات، قرر في بعضها أن هذا هو موضوع علمه "الجديد": "وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا، وكأنّ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً":

– عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٤٩.

[٢] Kayapinar, **op. cit.**, P. 16.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢١٣.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ٢١٣ –٢١٥.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

[٧] أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦٥–٣٧٠، ويوسف زرافة، **مرجع سابق**، ص ص ١١٦–١١٧.

[٨] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٩–٢٢٠.

كما قلناه بقومه، فهم عصابته وظهراؤه على شأنه... بهم يقارع الخوارج على دولته ومنهم يقلد أعمال مملكته... لأنهم أعوانه على الغلب وشركاؤه في الأمر" [١]، فيكون المَلِكُ في هذه المرحلة "أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء، لأنّ ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب، وهي لم تزل بعدُ بحالها" [٢].

٢) الطور الثاني (طور الانفراد بالملك، واستبداد الحاكم على قومه): يبدأ هذا الطور بعد استقرار الدولة الجديدة، فبعدما نال صاحب الدولة ملكه بمعاضدة قومه يضيق صدره بكثرة مشاركتهم، بسبب عوامل نفسية للحاكم ولطبيعة السلطة المستلزمة للحزم [٣]، وقد يصل الأمر به إلى التخلّص من بعض عصبيته "بإهلاك من استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه" [٤]، ومن الطبيعيّ ألا يتم ذلك بسهولة أو دون منازعةٍ من رجاله المصرّين على المشاركة في ثمرات ملكٍ صنعوه معاً، مما يلجيء صاحب الدولة إلى بناء قوةٍ بديلة –ولاؤها لشخصه–، يواجه بها عصبيته [٥]، وبهذا يختلّ نظام العصبية الذي تأسّست عليه الدولة، وبعدما كانت العصبية سنداً لصاحب الدولة في الطور الأول، تنقلب الأمور رأساً على عقب في هذا الطور، حيث يواجه ظهراؤه محاولاتِ انفراده بالملك من خلال معارضة أعماله، أو بالسعي للانقلاب عليه [٦].

٣) الطور الثالث (طور الفراغ والدعة): يبدأ هذا الطور بتغلّب الحاكم على ظهرائه الأولين وانفراده بالمجد دونهم، ليتفرّغ "لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت... وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة... فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم" [٧].

٤) الطور الرابع (طور القنوع والمسالمة): "ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه، سِلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلّداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل... ويرى أنّ في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده" [٨]، فيترك الكدّ والتعب –حتى في توسيع الصيت والمجد–، وينصرف إلى التنعم بما ورثه من سابقيه.

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢٢٩.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٢٠.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢٠٩.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٣٦٠.

[٥] فقد صارت عصبيته "في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباً واصطناعاً وأولى إيثاراً وجاهاً":
المرجع السابق، ص ٢٢٩.

[٦] **المرجع السابق**، ص ص ٢٢٩ –٢٣٠.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٢٢٠.

[٨] **المرجع السابق**، ص ص ٢٢٠ –٢٢١.

٥) الطور الخامس (طور الإسراف والتبذير): "ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ... مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه... وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه" [١]، ورغم ذلك تواصل الدولة مسيرتها إذ لا يظهر أثر الضعف والاهتراء إلا بعد فترة، ولا يُفطَن إلى ذلك إلا عند ظهور آثاره، وذلك باجتراء بعض العصبيات على اقتطاع بعض المناطق، ثم لا تقع الدولة ذاتها إلا بظهور عصبية فتية تطيح بتلك الدولة الشائخة، لتبدأ مجدداً سلسلة الأطوار الخمسة كتلك التي سبقتها.

ثالثاً: دورة التحولات السياسية في الفكر المكيافيلي

يؤمن مكيافيلي أنّ التغيير قائمٌ ومستمرّ، فلا يتوقع انتصاراً نهائياً للخير على الشر، كما ولا بقاء لمجتمعٍ على حالٍ واحد، مهما بلغ سموّ المجتمع أو تضحيات رواده لاستمرار أحواله [٢]، ورغم تفاوت أنماط الحكم فإنّ المجتمع يتحول باستمرارٍ من أحد الأنماط إلى نقيضه، وهكذا في دورةٍ مستمرةٍ لا تنتهي. ويعزو ذلك إلى حاجة المجتمع إلى التغيير بما يناسب متطلبات كلّ مرحلة، "وهكذا يكون مَن يقوم على تشكيل حكومة ويختار لها أحد الأشكال الثلاثة الأولى قد اختار لها في الواقع حكماً مؤقتاً، إذ ليس ثمة من سبيل للحيلولة دون تحوله إلى نقيضه" [٣]. وعلى هذا الأساس يربط بين الأخلاق وبين دورة التحولات السياسية على النحو التالي: "الشجاعة تنتج السلم، والسلم ينتج الراحة، والراحة تستتبع الفوضى، والفوضى تؤدي إلى الخراب، ومن الفوضى ينشأ النظام، والنظام يؤدي إلى الشجاعة، ومن هذه ينال المجد" [٤].

وفي تفصيله لتحول المجتمع من نمطٍ إلى آخر يبدأ باستعراض أنماط الحكم، "وهي الإمارة وحكم النبلاء وحكم الشعب... فمن اليسير التحول من الإمارة إلى حكم الطغيان، ومن حكومة النبلاء إلى حكم القلة –الأوليجاركي–، ومن حكومة الشعب –الديمقراطية– إلى الفوضى" [٥]، وعلى هذا الأساس تمضي دائرة التغير الاجتماعي المكيافيلية على النحو التالي:

١) مرحلة الإمارة: يرى مكيافيلي أنّ هذه المرحلة هي أساس الاجتماع البشري، فقد عاش الناس "أشتاتاً متفرقين كالحيوانات، ومع تكاثر ذريتهم بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض، وحرصاً منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم شرعوا يتطلعون إلى رجل منهم يكون أكبر قوة وأكثر شجاعة من غيره، فينصبونه رئيساً عليهم ويدينون له بالطاعة" [٦]، وسعياً إلى منع العدوان بدأ الناس "يشرّعون القوانين ويفرضون العقوبات على كل من يخالفها، وظهرت فكرة العدالة إلى حيز الوجود" [٧].

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٢١.

[٢] Viroli, **op. cit**., P. 28.

[٣] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢١٨.

[٤] Niccolo Machiavelli, **History of Florence and Of the Affairs Of Italy** (New York: Simon and Schuster, 2013) Book V, Chapter I, P. 300.

[٥] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٧–٢١٨.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٢١٨.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٢١٨.

٢) مرحلة الطغيان: تبدأ مرحلة الإمارة باختيار الناس أمراءهم على أساس الحكمة والعدالة، لتتحول بعد فترةٍ إلى النمط الوراثي، الذي يفرز نماذج سيئة من طغاة الأمراء "الذين يلجأون إلى الخوف متى أحسوا بكراهية الناس لهم، مما يؤدي بهم إلى أعمال العنف التي تنتج حكم "الطغيان" [١].

٣) مرحلة الحكم الأرستقراطي: "يكون حكم الطغيان في وقتٍ قصيرٍ مصدراً لسقوط الأمراء، إذ أنه يولّد المؤامرات والدسائس ضدّ أشخاصهم، ويقوم على تنظيمها أناسٌ ليسوا بالجبناء ولا بالضعفاء، وإنما من المعروفين بميولهم التحرّرية وعظمتهم وثرائهم وكفايتهم... وتحمل الجماهير السلاح بتحريضٍ من هؤلاء القادة الأقوياء ضدّ الأمراء، وعندما تنتهي من تصفية أمرهم تخضع لسلطان أولئك الذين تنظر إليهم على أنهم محرروها... فيستهلون عهودهم –نظراً لتذكّرهم ما عانوه في ظلّ الطغيان– بالحكم طبقاً للقوانين التي يشرعونها، ويُخضِعون مصالحهم للخير العام، ويحكمون ويحافظون على النظام في الشؤون الخاصة والعامة على حدّ سواء بمنتهى الدقة والضبط" [٢].

٤) مرحلة الحكم الأوليجاركي: يتغير الحكم الأرستقراطي تدريجياً ولا سيما مع انتقال السلطة من الآباء المؤسسين إلى الأبناء الذين يفتقدون الخبرة، فـ "يلجأون إلى الطمع والطموح، واغتصاب الناس نساءهم، مما يُحيل حكومات النبلاء إلى حكومات القلّة "الأوليجاركي"، التي تهمَل فيها الحقول المدنية تمام الإهمال، فيقع لهم ما وقع للطاغية من قبل، لأنّ الجماهير تملّ حكمهم، وتضحَى على استعداد لعون كلّ مَن يضع خطة لمهاجمتهم، وسرعان ما يبرز إنسانٌ يستطيع –بمساعدة الجماهير ومساندتها– القضاء عليه وتصفية أمرهم" [٣].

٥) الحكم الديمقراطي –أو الجمهورية–: "لما كانت ذكريات الأمير ما تزال ماثلةً في عقول الجماهير... ولما كانوا قد تخلصوا من حكم القلّة، فإنهم يُظهرون ميلا واضحاً إلى عدم العودة إلى حكم الأمراء، فيتجهون إلى نظام حكم الشعب (الديمقراطي)، وينظّمونه بشكلٍ يضمن عدم تركيز السلطة لا في قلة من الرجال الأقوياء، ولا في أمير من الأمراء" [٤].

٦) العودة من جديد إلى مرحلة الإمارة: تحظى غالب الحكومات في مستهلّ عهدها بكثيرٍ من الاحترام، فيحافظ النموذج الديمقراطي على نفسه فترةً، ومع فناء الجيل الذي قام على تنظيمه يتنامى الفساد والظلم، فيواجه الناس ذلك بعد فترةٍ بالمقاومة المفضية إلى الاضطرابات والفوضى، "ولا يظلّ ثمة احترام لا للفرد ولا للموظف الرسمي... فتعود الإمارة إلى الحكم، إما تلبيةً لنصيحة إنسان طيب عاقل، أو رغبةً في الخلاص من هذه الفوضى" [٥]، ومع الإمارة تتكرر مجدداً نفس السلسلة التاريخية.

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

المطلب الثالث: أسباب وعوامل انهيار الدول

اهتمّ كثيرٌ من المؤرخين والمفكرين بمسألة انهيار الدول والأمم والحضارات عبر العصور، واجتهدوا في تقديم الاسباب والعوامل التي تفسر هذه الظاهرة المتكررة من زوايا وجوانب شتّى، ولا يُعزى الاهتمام بهذه القضية إلى محاولة الفهم والتفسير فحسب، بقدر ما يُعزى إلى الاجابة عن التساؤل المقابل لذلك، وهو: كيف تحيا الأمم، وكيف يمكن للأمم والدول أن تتجنب مصير الانهيار والموت والفناء؟، وذلك كما يجتهد الأطباء في تشخيص المرض وفهم أعراضه وأسبابه، كضرورةٍ لمعرفة العلاج ووصفه للمريض. ويرتبط تشخيص الأمراض السياسية والحضارية بعددٍ من العناصر والأسس، من أهمها: الطبيعة الشخصية للباحث، والمدرسة الفكرية التي ينتمي إليها، ومدى سعة استقرائه التاريخي، وطبيعة أحوال مجتمعه وواقعه السياسي، وعلى هذا الأساس تتفاوت رؤى الباحثين في تفسير ظاهرة سقوط الدول وتردّي الأمم.

وقد كانت الخبرة السياسية لنموذجي الدراسة من جانب، ومعرفتهما الواسعة بالتاريخ من جانب آخر، سبباً في اهتمامهما بمسألة سقوط الدول، والتي اعتبرها ابن خلدون أساساً لفلسفته التاريخية، حيث نعى على المؤرخين اقتصارهم على تكرار أخبار الدول، دون التركيز على أسباب نشأتها وعوامل انهيارها [١]، وهو ما تبجّح بمعالجته بشكلٍ مسهب بقوله: "فأنشأتُ في التاريخ كتاباً، رفعتُ به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً... وأبديتُ فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسباباً" [٢]، كما كانت هذه المسألة محوراً أساسياً لاهتمام مكيافيلي، والذي تركزت فلسفته حول كيفية الحصول على السلطة واستدامتها. ويتناول هذا المطلب تفسير تباين أعمار الدول، وارتباط ذلك بقوة الدولة، ويعرض كيفية طروق الخلل إلى الدول، ثم يوضح كيفية سقوط الدول وتغيير النظم السياسية، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: أعمار الدول، وارتباط عمر الدولة بقوة القائمين عليها

يعتمد رواد الواقعية على التاريخ في تفسير الظواهر وتحليل الأحداث، ولهذا اتفقت الفلسفة الخلدونية والمكيافيلية على أنّ للدول –بالغةً ما بلغت– أعماراً لا تتجاوزها، ثم تجري عليها سنن الوجود وقوانين الاجتماع البشري، فتتغير أحوالها وينحطّ أمرها بعد ازدهارها، فنظراً لسنّة التغير الاجتماعي –وكما يدلّ عليه الاستقراء التاريخي– لا يمكن استمرار أية دولة إلى الأبد، ولا يمكن كذلك استمرار أيّ نظام سياسي مهما كانت عظمته وروعة قياداته حال بدايته. ولهذا يقرر ابن خلدون في عنوان أحد الفصول "أنّ الدولة لها أعمارٌ طبيعية كما للأشخاص" [٣]، وهي ظاهرة "طبيعية" تشبه سائر الأمور المادية الظاهرة، فكما أنّ للأشخاص الطبيعيين عمراً لا يتجاوزونه إلا نادراً، فكذلك الدول لها أعمارها التي لا تتجاوزها كذلك إلا

---

[١] "ثمّ إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بعدُ إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ٧–٨.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٨.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢١٣.

نادراً، ثم حدّد ذلك العمر الطبيعي بقوله: "الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال" [١]، حيث يقوم بكل مرحلة جيلٌ من نخبتها الحاكمة، ليتميز عمر الدولة إلى ثلاث مراحل:

١) جيل النشأة والتكوين: يجسّد هذا الجيل عصبية الدولة، وأساس تحولها من رئاسة القبيلة إلى مرتبة الملك، ولهذا يتميز بالقوة والبسالة التي تمكّنه من قهر الآخرين وإخضاعهم لحكمه، فرجاله "لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها –من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد–، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظةً فيهم، فحدّهم مرهفٌ، وجانبهم مرهوبٌ، والناس لهم مغلوبون" [٢].

٢) جيل النضج والاكتمال: يتغير حال وأخلاق العصبية بعد استيلائهم على الحكم، فيتحولون "من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه... فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثيرُ من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم... فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاءٍ من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول" [٣].

٣) جيل الهرم والشيخوخة: ينشأ جيل جديد لم يصنع المجد ولم يعاصر من أقاموا صرحه، فينسى هذا الجيل اللّين "عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن... ويبلغ فيهم الترف غايته... فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبّسون على الناس في الشارة والزيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النّسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته" [٤].

وكما يعجز الإنسان عن دفع الهرم والشيخوخة، فكذلك "الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع" [٥]، فالهرم أمرٌ طبيعيّ لا يمكن لأصحاب الدولة معالجته [٦]، إلا أنّ ذلك قد يتأخر لأمور عارضة، "ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر –بتقريب قبله أو بعده– إلا إنْ عرض لها عارضٌ آخر" [٧]، ثم يمثّل ابن خلدون لهذه العوارض بأمثلة عديدة، فمن ذلك: قيام بعض الحكام بتقويم الحال وتجديد أمر الدولة مؤقتاً [٨]، ومنه: اتخاذ

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢١٣.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢١٤.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢١٤.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢١٤.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٣٦٢.

[٦] "وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها بما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل":
المرجع السابق، ص ٣٦٢.

[٧] **المرجع السابق**، ص ص ٢١٤–٢١٥.

[٨] "فيذهب القائم بالدولة إلى تغير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولة... ليجري حالها على استقامة... ومقايسة ذلك بأول الدولة في سائر الأحوال... فكل واحد من هؤلاء المغيرين للقوانين قبلهم كأنهم منشئون دولة أخرى، ومجددون ملكاً":
المرجع السابق، ص ص ٣٦٨–٣٦٩.

عصبيةٍ جديدة تعيد بعض النضارة للدولة [١]، وقد يتأخر الانهيار لعدم وجود مطالب يزلزل أركانها ويقتطع أطرافها، "فيكون الهرم حاصلاً مستولياً والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً" [٢].

ويكرر مكيافيلي ارتباط وجود الدولة واستمراريتها بقوة الأمير وقدرته على السيطرة، ولا سيما في لحظات اضطراب المجتمع، ويستدلّ على ذلك بما عاينه من مسيرة سافونارولا، فالسبب في نجاح الأقوياء هو قدرتهم على التعامل مع تغيرات المجتمع وتقلّب أحوال ونفوس البشر، فقد يملّ الناس اليوم مما كانوا متحمسين له بالأمس، فإذا لم يكن لدى الحكام من القوة ما يُلزم الناس بتعاليمهم في لحظات الملالة انفرط العقد وانحلت عرى الشرائع واختفت نماذج الإصلاح [٣]، "وهذا هو ما حدث في عصرنا الحالي مع الأخ جيرولامو سافونا، حيث فشل فشلاً ذريعاً في تطبيق شريعته الجديدة عندما بدأ الكثير من الناس في الكفر به، ولم يكن لديه القوة التي تمكنه من أن يُجبرهم للعودة إلى الإيمان بما يقوم به" [٤]. ولهذا تبقى الإمارة ببقاء دعائمها وأسسها: القوانين الجيدة والأسلحة الجيدة، منبهاً إلى أولوية القوة، لأنه "لا توجد قوانين جيدة دون وجود أسلحة جيدة، فحيثما توجد القوانين الجيدة توجد الأسلحة الجيدة أيضاً" [٥]، فالقوة هي التي تهيئ للأمير أدوات سيطرته على المجتمع، ومن أهم عيوب افتقاد القوة "أنّ الفرد يصبح بلا قيمة، وهذا أمرٌ لا بدّ على الأمير أن يتجنبه" [٦]، فقوة الأمير هي سنده الأساسي لتعزيز سلطته والحفاظ على إمارته.

ثانياً: كيفية طروق الخلل إلى الدول

يقرر ابن خلدون أنّ العصبية هي أساس الدولة الجديدة، وهي سندها في إخضاع مخالفيها وبسط سلطانها، فبقوة العصبية تقوى الدولة ويتسع ملكها، وبضعفها يضطرب سلطانها، وتحت عنوان "كيفية طروق الخلل للدولة" [٧] يعزو ابن خلدون منشأ وسبب الخلل الداخلي إلى ضعف القوة البشرية والمالية، "اعلم أنّ مبنى الملك على أساسين لا بدّ منهما، فالأول: الشوكة والعصبية، وهو المعبّر عنه بالجند، والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند... والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين" [٨]، ثم يفصّل الأسباب التي يتولد عنها ذلك الخلل الداخلي –بنوعيه– على النحو التالي:

---

[١] "وربما يحدث في الدولة إذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة أن يتخير صاحب الدولة أنصاراً وشيعةً من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة ... ويكون ذلك دواءً للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها... فتستجد الدولة بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم ":
المرجع السابق، ص ص ٢١٢–٢١٣.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢١٥.

[٣] "وذلك يرجع إلى أن طبيعة البشر متقلبة، ومن السهل تحفيزهم لشيء ما، ولكن من الصعب استمرار هذا الحافز، ولذلك يجب أن نرتب أمورنا حتى يمكننا أن نستخدم القوة معهم لنردّهم إلى الإيمان بما ارتدوا عنه":
مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ٤٠.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٤١.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٦٦.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٧٧.

[٧] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٣٦٣.

[٨] **المرجع السابق**، ص ٣٦٣.

١) الخلل الذي يصيب العصبية

يكرر ابن خلدون "أنّ تمهيد الدولة وتأسيسها –كما قلناه– إنما يكون بالعصبة" [١]، فإذا تأسست الدولة واستقرت أحوالها طرأ الخلل على عصبيتها من عددٍ من الجوانب، ومن أهمها:

أ) الآثار السلبية للملك: فحينما تتحول العصبية من البداوة إلى التحضر والرفاهة –في الجيل الثاني للدولة– تظهر عليهم آثار الترف والتنعّم الذي يكسر حدة العصبية ويُذهِب سورتها [٢].

ب) الصراع الداخلي بين صاحب الدولة وبين العصبية: والذي ينشأ عن سعيه إلى الانفراد بالمجد وكبح طموح عصبيته، فتتمزق اللُّحمة المعنوية، وتستحيل معاني المحبة والتضامن إلى نزاع وعداء، وتظهر معالم النزاع داخل العصبية الحاكمة، فتجترئ باقي عصبيات الدولة على الحاكم [٣].

٢) الخلل المتعلق بالجوانب المالية

تحافظ العصبية بعد وصولها إلى الملك على سماتها البدوية لفترة، ومع استقرار الدولة تتسرب إليها تدريجياً آفات الترف والنعيم، فيكون الإسراف الذي يضطرّ الدولة إلى زيادة مواردها لإشباع تلك الحاجات الجديدة، حتى تلجأ إلى إرهاق الرعية بالضرائب والرسوم –وقد تمتدّ لاحقاً إلى الظلم المؤذن بالفساد–، مما يزيد الحاجة إلى الجند وإلى المال: "ويستفحل الملك فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة... ثم تزيد عوائد الترف فلا تفي بها المكوس، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتدّ أيديهم إلى جمع المال من أموال الرعايا –من مكس، أو تجارة، أو نقدٍ في بعض الأحوال– بشبهةٍ أو بغير شبهة... ويعظم الهرم بالدولة، ويتجاسر عليها أهل النواحي، والدولة تنحلّ عراها في كلّ طورٍ من هذه إلى أن تفضي إلى الهلاك" [٤].

وعلى الجانب الآخر يعزو مكيافيلي عوامل الخطر التي تصيب الإمارة إلى نوعين:

١) المخاطر الخارجية (الغزو والمؤامرات)

"يجب على الأمير أن يخشى شيئين، الأول: داخلي وله علاقة بالرعايا، والثاني: خارجي وله علاقة بالقوى الأجنبية، يستطيع الأمير أن يحمي نفسه من الأمر الثاني بالأسلحة الجيدة والأصدقاء المخلصين، وهؤلاء الأصدقاء يتوافرون بسهولة ما دام يملك الأسلحة الجيدة" [٥].

٢) المخاطر الداخلية

يقرر مكيافيلي أنّ أشدّ مخاطر الإمارة إنما يكمن في الداخل، مما يستدعي من الأمير مزيد اهتمامٍ بالداخل، حيث ينشأ الخلل الداخلي في الإمارة بأحد طريقتين:

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٣٦٣.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢١٠.

[٣] **المرجع السابق**، ص ص ٣٦٣-٣٦٤.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ٣٦٦-٣٦٧.

[٥] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ص ٩٢-٩٣.

أ) السخط الجماهيري: "أما بالنسبة للرعايا فيجب عليه أن يحتاط من تآمرهم عليه سراً... وهذا من الممكن له تجنّبه جيداً بالبعد عن أن يكون محتقَراً أو مكروهاً، وذلك ببقاء الشعب راضياً عنه" [١]، فإنّ "أفضل علاج للأمير ضد أيّ مؤامرات هو حبّ الشعب له" [٢].

ب) الفساد الديني والأخلاقي: "من الصعب ومن المستحيل الحفاظ على نظامٍ جمهوري للحكم في دولةٍ غدت فاسدة" [٣]، وكذلك إذا تحلّلت معاني الإيمان والديانة، "وكما أنّ احترام العبادة السماوية يكون مصدر العظمة في الجمهوريات، فإنّ إهمال هذه العبادة يؤدي إلى خرابها" [٤].

ومن اللافت تمييز فيلسوفي الدراسة بين الضعف العارض الذي يمكن للدولة تجاوزه، وبين استمراره المؤذن بانهيارها، فيقرر ابن خلدون "أنه إذا تحكمت طبيعة الملك –من الانفراد بالمجد، وحصول الترف والدعة– أقبلت الدولة على الهرم" [٥]، إلا أنه ينبّه إلى أنّ الخلل الذي يصيب العصبية منذ الطور الثاني للدولة لا يؤدي إلى انهيارها، فاستقرار الدولة لفترة طويلة يرسّخ في النفوس الخضوع لأصحابها [٦]، مما يسمح بالمعالجة قبل استشراء الخطب. وهو ما ينبّه إليه مكيافيلي بقوله: "الأمير الضعيف الذي يخلف أميراً قوياً، يستطيع الحفاظ على ما ملكه، بينما إذا خلف أميرٌ ضعيفٌ أميراً آخر على شاكلته، فلا يكون في إمكانه أن يحافظ على بقاء مملكته إلا إذا كانت هناك تنظيماتٌ عريقة تُبقي على سير الأمور في طريقها، وأنا أعني بالأمراء "الضعفاء" أولئك الذين لا يركزون ثقتهم على الحرب" [٧].

ثالثاً: سقوط النظم وتغيير الدول

من خلال استقراء المقدمة يمكن تصنيف أسباب سقوط النظم وتغيير الدول إلى سببين أساسيين:

١) التصدّع الداخلي داخل نفس الدولة

ينشأ هذا الخلل غالباً نتيجة الصراعات الداخلية للدولة، والتي يمكن تصنيفها إلى نوعين، أولهما: الاستبداد على السلطان واستلاب الدولة منه، وذلك حينما يتغلب بعض الوزراء على الملك بذريعة الوصاية على وليّ عهدٍ صغير أو ضعيف، ثم يحتال ليحجبه عن الملك ويستبدّ به دونه [٨]، والآخر: انقسام الدولة

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٩٣.

[٢] **المرجع السابق**، ص ص ٩٣-٩٤.

[٣] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٩١.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٦٣.

[٥] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢١٠.

[٦] "فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة فيستغني بذلك عن قوة العصائب... ويعضّد ذلك ما وقع في النفوس عامةً من التسليم، فلا يكاد أحد يتصور عصياناً أو خروجاً ":
المرجع السابق، ص ٣٦٥.

[٧] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٩٥.

[٨] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٣٢.

إلى دولتين –التصدع الداخلي–، وذلك حينما يتمكّن الهرم من الدولة، فيضعف صاحبها عن حماية نطاقها، فتتمزق إلى دولتين أو أكثر، وقد تنشأ تلك الدول الجديدة لتمرّد عمال الأقاليم "بأنْ يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلّها عنهم" [١]، أو لتمرّد بعض عصبية صاحب الدولة الذين أقصاهم [٢]، أو من عصبياتٍ جديدة تطمح إلى الملك حينما ترى ضعف الدولة [٣]، "وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر كما قدمناه، لأن قصاراهم القنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم" [٤].

ويشير ابن خلدون إلى أنّه كما يبدأ اتساع نطاق الدولة من مركزها إلى الأطراف –استناداً إلى قوة العصبية–، فإنّ ضعفها كذلك يؤدي إلى تضايق النطاق من الأطراف، لتبقى الدول ما بقي مركزها، "فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف، ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز، وإذا غُلِب على الدولة من مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق" [٥].

٢) تغيير الدولة عبر الصراع السياسي الشامل

يفرد ابن خلدون فصلاً كاملا يجيب فيه على سؤال يعنون به الفصل: "حدوث الدولة وتجددها، كيف يقع؟" [٦]، ويصنّف نشأة الدول الجديدة إلى نوعين، أولهما: انقسام الدولة إلى دولتين –كما سبق بيانه–، والآخر: تمكّن عصبيةٍ جديدة من إزاحة الدولة القديمة والاستيلاء على السلطة والملك [٧]، ولا يظفر هؤلاء الدعاة والخوارج ببغيتهم إلا من خلال الصراع لفترات استنزافٍ طويلة، "فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال، تتكور وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب، ولا يحصل لهم في الغالب ظفرٌ بالمناجزة [٨]... فيصير أمرهم إلى المطاولة حتى تأخذ المستقرّة مآخذها من الهرم... فينتهز حينئذ صاحب الدولة المستجدّة فرصته في الاستيلاء عليها بعد حين منذ المطالبة" [٩].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٣٧١.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٣٦٠.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٣٦٤.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٣٧٢.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢٠٣.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٣٧١.

[٧] "بأن يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل، إما بدعوة يحمل الناس عليها كما أشرنا إليه أو يكون صاحب شوكة وعصبية كبيرا في قومه قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك وقد حدثوا به أنفسهم بما حصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة وما نزل بها من الهرم فيتعين له ولقومه الاستيلاء عليها ويمارسونها بالمطالبة إلى أن يظفروا بها":
المرجع السابق، ص ٣٧١.

[٨] وسبب ذلك: أن الدولة المستقرة قد صيرت العوائد المألوفة طاعتها ضرورية واجبة... فتكثر بذلك عوائق صاحب الدولة المستجدة، كما تتعاظم موارد الدولة المستقرة بما استحكم لهم من الملك واختصوا به دون غيرهم من أموال الجباية، فيكثر عندهم ارتباط الخيول واستجادة الأسلحة، فيرهبون بذلك عدوهم، وكذلك لعزلة أهل الدولة المستجدة عن المستقرة فلا تصل إليهم أخبارهم ليصيبوا منهم غرة:
المرجع السابق، ص ص ٣٧٢–٣٧٣.

[٩] **المرجع السابق**، ص ص ٣٧٢–٣٧٣.

وعلى الجانب الآخر يصنّف مكيافيلي الخطر المحدق بالدولة إلى نوعين:

أولهما: الخطر الخارجي (الاحتلال)

يمثل العدوان الأجنبي أعظم مخاطر الإمارة، ولمعالجة هذه المشكلة صنّف مكيافيلي كتاب الأمير، فـ "إن إيطاليا تتضرع إلى الله كي يرسل إليها مَن يخلّصها من قسوة البرابرة وإهاناتهم" [١].

والآخر: الخطر الداخلي على السلطة القائمة (التمرّد والانقلابات)

يحدّد مكيافيلي أنماطاً ثلاثة يمكن لبعض الأطراف السياسية من خلالها الاستيلاء على السلطة:

١) الوصول إلى السلطة اعتماداً على الكفاءة والقوة والقدرات المتميزة: هذا الصنف هو الجدير بكلّ التقدير، ولئن كانوا "يحصلون على الإمارة بصعوبة، إلا أنهم يحافظون عليها بسهولة" [٢]، "وبهذه الطريقة استطاع جميع الأنبياء المسلّحين أن ينتصروا فيما فشل فيه غير المسلحين منهم" [٣].

٢) ارتفاع أحد المواطنين إلى مرتبة الإمارة، وذلك استناداً إلى الصدفة، أو بقوة الآخرين، أو تأييد رفاقه المواطنين: هذا النوع من الحكام قد "لا يواجه سوى متاعب قليلة حتى يصل لهذه المكانة، إلا أنه يواجه كثيراً من الصعاب عندما يريد الحفاظ على هذا المنصب" [٤]، ولعلّ قيصر بورجيا يجسد هذا النموذج الذي تمكّن –بدعمٍ من والده البابا، وملك فرنسا– من السيطرة على الإمارات البابوية، وكسب رضا مواطنيها بإقرار العدل ومنع الظلم، كما تمكّن من التغلب على الأخطار الكثيرة التي واجهت طموحاته، بالمخادعة والحيلة في بعض الأحيان، وبالقوة والبطش في أحيان أخرى [٥].

٣) الوصول إلى السلطة بالخديعة، واغتصاب السلطة بالقوة عبر الأساليب الحقيرة: كما فعل "أجاثوكل الصقلي" الذي ارتفع من قاع المجتمع إلى الحكم بقوته، ونصّب نفسه أميراً بعد اغتياله جميع أعضاء مجلس شيوخ مدينته، ورغم نجاحاته العديدة، فإنّ مكيافيلي لا ينظر إليه بإعجاب –كما نظر إلى قيصر–، مميزاً بذلك بين القوة الغاشمة وبين أمجاد العظماء، مقرراً أنّ "قتل المواطنين لا يعتبر من الفضائل، كما أنّ التغرير بالأصدقاء وفقدان العقيدة والرحمة والدين يمكن أن تصل بنا إلى القوة وليس إلى المجد، وإذا كانت فضائل "أجاثوكل"... ترفعه إلى مصافّ القادة الناجحين، فإنّ قسوته وبربريته وانعدام الإنسانية عنده وأعماله الوحشية لا ترفعه إلى مصاف المشاهير" [٦].

---

[١] مكيافيللي، الأمير، **مرجع سابق**، ص ١٢٢.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٤٠.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٤٠.

[٤] **المرجع السابق** ، ص ٤٢.

[٥] لهذا لا يلومه مكيافيلي على فشل مآلاته "وعندما أراجع أعمال الدوق لا أجد ما ألومه عليه، بل إني أجد لزاماً عليّ أن أرفعه كمثال يجب أن يحتذيه كل من حصل على سلطان ... وهو بسبب شجاعته العظيمة وطموحه الكبير لم يكن أمامه أن يفعل غير ما فعل": **المرجع السابق**، ص ٤٩.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٥٢.

ملخص الفصل الثالث

كان للتكوين المعرفي والتنشئة الاجتماعية أثرٌ واضح في تأسيس المدركات السياسية لابن خلدون ومكيافيلي، غير أنّ الخبرة العملية تمثّل العنصر الحاسم في تبنّي كليهما لفلسفة القوة، فالسياسة –في رؤيتيهما– لا تعني سوى القدرة على قهر وإخضاع الآخرين، ومن ثم فهي القوة في جوهرها وتجلياتها. وعلى هذا الأساس بنى كلاهما فلسفته السياسية على القوة، ونظرا إلى الدولة في ضوء واقعها التاريخي، لا في ضوء نموذج طوباوي يرومان تحقيقه، حيث تأثر كل منهما بنموذج القوة السائد في مجتمعه، ورغم يقين كليهما بسنة التغيّر وعدم ثبات أحوال المجتمعات، فقد تمحورت أفكارهما حول كيفية الاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها، ولا سبيل إلى أيّ من هذين الأمرين –في كلتا الفلسفتين– إلا عبر القوة.

فصاغ ابن خلدون نظريته المبتكرة عن العصبية، باعتبارها جوهر القوة في النموذج الأوليّ للممارسة السياسية في مجتمع البدو، فهي عماد الزعامة والرئاسة في القبيلة، وعلى أساسها يكون صراع البدو مع الدولة القائمة لتأسيس دولتهم الجديدة، كما وإنها ركيزة تلك الدولة الجديدة في تأمين المجتمع وتحقيق الاستقرار، ولهذا عمّم ابن خلدون نظرية العصبية في الفكر الإسلامي كتفسيرٍ لشرط القرشية في الخليفة –كما سيأتي تفصيلاً–، مقرراً أنّ جوهر القرشية هي العصبية الجامعة، حيث نظر العرب تاريخياً إلى مكة وأهلها كقيادة روحية لا يُختلَف عليها، فكان اشتراطها بمثابة الآصرة التي تجمع الفرقاء على موقف موحد.

وعلى الجانب الآخر صاغ مكيافيلي فلسفته للقوة بما يلائم مجتمعه، فقرّر أنّ المشكلة الأساسية في إيطاليا هي الجيوش المستأجرة والمعاونة، والتي تربو أضرارها على مصالحها –إن وجدت–، فروّج لمفهوم القوة الذاتية للأمير من خلال الجيوش الوطنية، كما اعتبر القوة والحرب مجال الاهتمام الأول لصاحب السلطة، كضمانة لحماية سلطته وتأمين المجتمع من جانب، وكأساس لتوسعاته الخارجية من جانب آخر.

والتقت أفكار النموذجين حول ارتباط كافة الظواهر السياسية للسلطة بالقوة، فالقوة أساس الوصول إلى السلطة، وضمانة الحفاظ عليها واستدامتها، وعلى أساس القوة يتحدد المجال الجغرافي والزمني للدولة، ولهذا يرتبط انهيار الدول وزوال السلطة باضطراب ذلك الأساس. ويقرر ابن خلدون أن اختلال قوة الدولة قد ينشأ نتيجة الصراع الداخلي بين رجالات العصبية حينما يسعى الحاكم إلى التفرد بالملك، أو نتيجة اضطراب الموارد المالية للدولة بسبب إسراف مسئوليها –نتيجة الانغماس في الترف–، ورغم شمول رؤيته فإنه يكتفي بتشخيص المشكلة دون تقديم علاجٍ لذلك الخلل –لقناعته بضرورة استئناف البناء–. بينما يصنّف مكيافيلي الأخطار التي يواجهها الأمير إلى نوعين، يرتبط أولهما بالمخاطر الخارجية وتعرّض الإمارة للغزو، بينما يرتبط الآخر بالمؤامرات والفتن الداخلية، ورغم خطورة المخاطر الخارجية فيمكن للأمير مواجهتها بالتسليح الجيد، بينما يكمن الخطر الحقيقي في الأخطار الداخلية، والتي تنشأ بسبب السخط الجماهيري تارة، ونتيجةً لتغلغل الفساد الديني والأخلاقي في المجتمع تارةً أخرى، وسعياً إلى معالجة تلك الأخطار يوصي مكيافيلي الأمير بالحرص على رضا الشعب، واجتناب كافة أسباب سخطه وازدرائه.

الفصل الرابع

ضوابط القوة السياسية في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية

يجسّد ابن خلدون ومكيافيلي نموذجين واضحين ومبكرين لفلسفة القوة، والتي تقرر محورية القوة في الظاهرة السياسية، واعتبارها الوسيلة الأساسية للوصول إلى السلطة والمحافظة عليها، وذلك بغضّ النظر عن اتفاقهم أو اختلافهم حول مسألة هل الإنسان سياسي أو اجتماعي بالطبع؟، فهذه الفطرة –عند من يؤمن بها– ليست كافية لإنشاء المجتمعات البشرية المستقرة [1]، والتي تتأسس –كما قرر نموذجا الدراسة– تحاشياً للصراع الشامل، والخوف من عدوان الأفراد بعضهم على بعض، ولحاجتهم –كما زاد ابن خلدون– إلى التعاون الضروري الذي تنظمه قوة الدولة. فالسياسة هي علم الحكم والسلطة في كافة المجتمعات الإنسانية، وعلى أساسها ينقسم المجتمع إلى حكام آمرين يتخذون القرارات، ومحكومين طائعين يمتثلون لها، فالقوة –كما يبين التاريخ– تعطي في جميع المجتمعات الإنسانية –بل وحتى في مجتمع الحيوان– لمن يملكونها مكاسب وامتيازات عديدة، ولهذا كانت القوة دائماً موضوعاً للقتال والصراع، سواء بين الأفراد وبعضهم البعض، أم بين الجماعات داخل المجتمع، أم بين الحكام الذين بيدهم القوة والسلطة وبين المحكومين.

وتبعاً لنظرية القوة فإنما تصل إلى السلطة أقوى الجماعات وأقدرها على تقليص الصراع السياسي، ليضاف إلى قوتها ما تمكّنت منه بحكم منصبها الجديد وهيمنتها على موارد المجتمع، مما يوقع السلطة في اضطرابٍ ينشأ عن سعيها للتوفيق بين مطلبين متناقضين، فبينما تغري القوة بالاستبداد وسحق المعارضين، فإنّ السلطة تحتاج إلى ترسيخ شرعيتها وتعزيز قبولها في المجتمع، والذي يتنافى مع كثرة اللجوء إلى القوة لفرض القوانين، أو إرغام المعارضين المؤدي إلى تدهور السلطة، ولهذا مسّت الحاجة إلى وجود "ضوابط" لاستخدام القوة السياسية. ويشير مصطلح الضوابط إلى مجموعة المبادئ والقواعد والأسس والقيم التي تنظّم استخدام السلطة للقوة، ومن الطبيعي أن تختلف هذه الضوابط من مجتمعٍ لآخر بحسب ثقافته وطبيعة علاقاته الاجتماعية، ونظراً لأهمية القوة في المجال السياسي، فيمكن لضوابط استخدام القوة أن تُبرز بعض أهمّ معالم التمايز الفكري والثقافي للمجتمعات المختلفة، مما يجعلها آليةً مناسبة للمقارنة بين المجتمعات بحسب نماذجها المعرفية، وهذا ما يتناوله الفصل من خلال المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: مبدأ الشرعية، كضمانة لمنع استبداد السلطة السياسية.

المبحث الثاني: الضوابط الدينية للقوة السياسية.

المبحث الثالث: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية.

---

[1] "ليس الإنسان حيواناً سياسياً عن رضى وطواعية، فالرجل من الناس لا يتّحد مع زملائه مدفوعاً برغبته، بقدر ما يتحد معهم بحكم العادة والتقليد والظروف القاهرة، فهو لا يحب المجتمع بقدر ما يخشى العزلة، ولذلك يتحد مع غيره من الناس لأنّ اعتزاله يعرّضه للخطر، ولأنّ ثمة أشياء كثيرة يمكن أن يجود أداؤها بالتعاون أكثر مما يجود بالانفراد":

ول وايريل ديورانت، د. زكي نجيب محمود (ترجمة)، **قصة الحضارة: نشأة الحضارة** (بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، د. ت.)، الجزء الأول من المجلد الأول، ص ٣٩.

المبحث الأول: مبدأ الشرعية، كضمانة لمنع استبداد السلطة السياسية

تمثل السلطة بطبيعتها علاقة قوة بين إرادتين، تمارس إحداهما التأثير وتحدّد إطار التصرفات، والأخرى تطيع وتتقيّد بهذا الإطار، وتقوم علاقة السلطة على أساسين، أولهما: قدرة السلطة –والتي تعتمد على القوة–، والآخر: الحقّ في القيادة، والذي يرتكز على النفوذ وقناعة المحكومين بحقّ الحاكم في الأمر وبواجبهم في الامتثال. ولكي يكون ذلك مبرراً، فلا بدّ من وجود أساسٍ يتيح للسلطة هذا الحقّ، وهو ما يُطلَق عليه "شرعية" السلطة، والتي يكمن جوهرها في قبول الغالبية العظمى من المحكومين لحقّ الحاكم في الحكم وفي ممارسة السلطة، بما في ذلك استخدام القوة، فالشرعية هي "قبول" المحكومين الطوعي –لا مجرد إذعانهم– لحقّ فردٍ أو مجموعة معينة في ممارسة السلطة عليهم.

ورغم الحداثة النسبية لمصطلح الشرعية في المجال السياسي، إلا أنّ هذه القضية قديمة الجذور، فقد تعرضت لها الفلسفة السياسية، وحاولت معالجتها قبل نشأة الدولة الحديثة، فالسلطة لم تظهر في أية مرحلة تاريخية كمجرد قوةٍ قهرية، وإنما ارتبطت دائماً بسند الرضا والقبول المجتمعي الذي يبرّر استمراريتها، ويتأسس هذا القبول على ثقافة المجتمع الذي تشكل السياسة بعض انعكاساته، حيث تعدّ السلطة شرعيةً حينما يراها غالب المحكومين كذلك. ولهذا يذهب عديدٌ من المفكرين والباحثين إلى أنّ السياسة ليست علم "السلطة"، بقدر ما هي علم "السلطة الشرعية"، مما يعني أنّ السياسة لا تقتصر على ممارسات القوة، بقدر ما تركز على قبول واستمرارية تلك الممارسات، ويعتمد ذلك على مبدأ الشرعية، بحيث تتوافق ممارسات السلطة مع معتقدات المحكومين وقيمهم وميولهم ومشاعرهم [١].

ولهذا يمثل مفهوم الشرعية أحد أهم ضوابط استخدام القوة، وضمانةً أساسية تحول دون استبداد السلطة تجاه المحكومين اعتماداً على احتكارها لاستعمال أدوات العنف، حيث تُضطر السلطة –حرصاً على شرعيتها– إلى مراعاة الرأي العام لمواطنيها، كما تلجأ إلى تبرير المواقف التي تضطرّ فيها إلى استخدام العنف في وجه معارضيها. ولهذا يمثل مبدأ الشرعية أساساً لإبراز تمايز المجتمعات اعتماداً على طبيعة وفاعلية ذلك المبدأ من الناحيتين النظرية والعملية، حيث ترتبط شرعية السلطة في كلّ مجتمع بمنظومته الثقافية ونموذجه المعرفي، مما يمثل قيداً واضحاً على القوة التي تملكها السلطة.وهذا ما يسعى المبحث إلى تناوله من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: المشكلة السياسية، ومبدأ الشرعية.

المطلب الثاني: مبدأ الشرعية بين الفكر السياسي الغربي والإسلامي.

المطلب الثالث: الشرعية السياسية في الفكر الخلدوني والمكيافيلي.

---

[١] د. سعد الدين إبراهيم، عادل حسين وآخرون، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢)، ص ٤٠٤، و د. أحمد ناصوري،"النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية** (دمشق: جامعة دمشق) المجلد ٢٤، العدد الثاني، ٢٠٠٨، ص ص ٣٤٨–٣٥٣.

المطلب الأول: المشكلة السياسية، ومبدأ الشرعية

يقول ابن خلدون: "الملك منصبٌ شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً وقلّ أنْ يُسلمه أحدٌ لصاحبه إلا إذا غُلِب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة" [١]، فكيف يستمرّ الصراع ويتواصل الوجه الآخر لنظرية القوة بعدما تمكّنت بعض القوى المجتمعية من الاستيلاء على السلطة، وما الذي يحول دون إفنائها لمعارضيها، ولماذا تحرص السلطة –رغم قوتها– على تحقيق واستمرار الاستقرار المجتمعي؟.

قد تنجح بعض النخب في الوصول إلى السلطة اعتماداً على قوتها، إلا أنها تعجز عن الاستمرار في قهر المجتمع بتلك القوة، فالمجتمع –ككلّ متكامل– أقوى من السلطة التي تحكمه، مما يلجئ السلطة إلى استرضائه بشرعنة نظامها لتتمكن من مواصلة حكمه، وما بين الميل الفطري لأصحاب القوة نحو الاستبداد، وبين قيود الشرعية على السلطة تمضي مسيرة النظم. ويعرض هذا المطلب مفهوم المشكلة السياسية، وأهم الحلول التاريخية لمعالجتها، ثم يتناول مسألة الشرعية السياسية، ودورها في معالجة المشكلة السياسية، ويختتم ببيان كيفية تعزيز شرعية السلطة في ظلّ نظرية القوة، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: المشكلة السياسية، وأهم الحلول التاريخية

يكمن صلب المشكلة السياسية في أنه ما من إنسانٍ إلا وفيه –بمقتضى طبعه وخلقته– درجةٌ من درجات الرغبة في التسلّط على الآخرين، ولهذا فإنّ تولّي السلطة –بما يتضمنه ذلك من احتكارٍ لأدوات العنف– غالباً ما يؤدي إلى التعسّف والاستبداد، لأنّ ذلك يهيّئ الفرصة لتفعيل رغبة التسلط النفسية وتحويلها إلى واقع عملي، ومن هنا تظهر المشكلة السياسية التي تتمحور حول سؤال قوامه: ما هي الوسائل التي لو اتُّبِعت لحالت دون انحراف السلطة إلى التعسّف والاستبداد؟ [٢].

ويقتضي ذلك البدء من الحقيقة التي كشف الباحثون المعاصرون عن تفاصيلها، فقد أطلق أرسطو مقولته الفلسفية التي اعتبرت كإحدى مسلمات المعرفة السياسية بقوله: "الإنسان كائنٌ سياسيّ بطبعه"، بمعنى أنّ الإنسان مهيّأٌ –بمقتضى طبيعته وفطرته– ليعيش في مجتمعٍ سياسي، وصارت هذه المقولة مقدمةً أساسية للدراسات السياسية على مرّ العصور دون تمحيصٍ كافٍ لكنهها. ومع تحول السياسة من عالم الفلسفة إلى مجال العلم التجريبي، أخضع الباحثون تلك المقولة للملاحظة والاختبار لتحليل كينونة الإنسان، وذلك بغرض الكشف عن معنى السياسة الكامن فيه، ليتخذوا من ذلك المعنى معياراً لتمييز الظاهرة السياسية عن غيرها من الظواهر الاجتماعية. حيث تبين لهؤلاء الباحثين أن كلّ إنسانٍ لديه درجةٌ من الاستعداد للطاعة، ولديه في نفس الوقت درجةٌ من الرغبة في السيطرة على الآخرين، وقد اتفق علماء

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٩٣.

[٢] د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي رداً على المستشرق الانجليزي"أرنولد"، في: **مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزء الثاني، ١٩٨٥م)، ص ١٠٧.

السياسة التجريبيون على تسمية هذين المتناقضين المجتمعين في الإنسان بـ "علاقة الأمر والطاعة"، كما اتفقوا على وصف هذه العلاقة بأنها "جوهر السياسة في الإنسان"، وعلى هذا الأساس الأخير تمّ تمييز الظاهرة السياسية عن باقي الظواهر الاجتماعية.

إنّ "جوهر السياسة في الإنسان" يمثل حقيقةً كامنة في النفس البشرية، وخاصيةً من خواصها الخالدة بخلودها، وكما كان ذلك الجوهر أساساً لنشأة المجتمع البشري، فعلى أساسه كذلك يتم تصنيف أفراد المجتمع إلى آمرٍ ومطيع، وهذه الظاهرة الحتمية الناشئة عن جوهر السياسة في الإنسان والتي ميزت المجتمع إلى حاكم ومحكوم تسمى بظاهرة "التميز السياسي". ولا ينفكّ الإنسان في أيّ مجتمع عن أن ينتمي إلى إحدى هاتين الفئتين، فالحاكم لديه درجةٌ من الرغبة في السيطرة على الآخرين أقوى من درجة استعداده للطاعة، وهذا بمقتضى الفطرة التي دعمتها القدرات والظروف، والذين يمتثلون لأوامره لديهم درجةٌ من الاستعداد للطاعة أقوى من درجة الرغبة في السيطرة.

ولكي يتحقق للحكام قيادة الآخرين وإخضاعهم فلا بدّ أن يجمعوا في أيديهم أدوات قمع مادية يحتكرونها –عبر تجريد الآخرين منها–، ليتخذوا من ذلك وسيلةً لحمل أولئك الآخرين على الانصياع لأوامرهم، وهذه هي ظاهرة "السلطة السياسية"، والتي تتضمن احتكار أدوات العنف من جانب قلةٍ، وقيامها بحمل الكثرة الباقية على الالتزام بأوامرها. فالسلطة –كظاهرة اجتماعية– لها جانبان: جانبٌ مادي، يتمثل في الاحتكار الفعلي لأدوات القوة، وجانبٌ قيمي يُعبَّر عنه بالشرعية، وذلك لاستخدام تلك الأدوات لتحقيق أمن المجتمع وانسجامه.

ونظراً لأنّ الاجتماع البشري ضروريّ وحتميّ، فالسلطة –وهي الوجه الآخر لوجود المجتمع– هي كذلك ضروريةٌ وحتمية، وتنشأ المشكلة السياسية من ارتباط ظاهرة السلطة بظاهرة الاستبداد، فمن الثابت بالملاحظة الطويلة –بل وربما المستقرّ كحقيقةٍ علمية– أنه ما من إنسانٍ يتولى السلطة إلا ولديه ميلٌ للانحراف بها إلى الاستبداد والتعسف، وما ذلك إلا استجابةً للاستعداد الفطري للإنسان، ورغبته –التي لا تنتهي– في المزيد من السيطرة على الآخرين، ولهذا يردّد المفكرون والفلاسفة أنّ السلطة مفسدةٌ، وأنّ السلطة المطلقة مفسدةٌ مطلقة للقائم بها، ومن خلال التناقض بين السلطة –كحتميةٍ اجتماعية–، وبين استعداد القائمين عليها للاستبداد والانحراف بها عن أهدافها، نشأت "المشكلة السياسية"، والتي تمثل جوهر مشكلة المعرفة السياسية على إطلاقها [1].

وتقع المشكلة السياسية في مجال الفلسفة السياسية وضمن دائرة "ما يجب أن يكون"، وذلك لأنّ مضمون المشكلة يتمثل في سؤال: ما هي الوسائل التي يجب اتخاذها لمنع انحراف القائمين على السلطة إلى الاستبداد؟، ومن ثمّ فالأمر بصدد اختيار وسائل تساعد على تحقيق ما يجب أن يكون، ونظراً لأهمية

---

[1] د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **شرعية السلطة في الاسلام: دراسة مقارنة** (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة مكتب، ١٩٩٦)، ص ص ٢٥–٢٨.

هذه المشكلة فقد جاءت جميع النظم السياسية المعاصرة كحلٍّ لهذه المشكلة، كما وإنّ الفكر السياسي برمته يكاد يتمثّل في تاريخ الحلول التي قدمت لمعالجتها في كلّ عصر بما يناسبه، وللوقوف على أهم هذه الحلول التاريخية للمشكلة السياسية يمكن تصنيف هذه الحلول التاريخية إلى نوعين [١]:

الأول: المعيار الكمي لمعالجة المشكلة السياسية

لجأت بعض الفلسفات لتحديد حلّ لمعالجة المشكلة السياسية على أساس عدد القائمين على الحكم، حيث يرون في عدد المسئولين عن السلطة ضمانةً كافيةً لعدم الانحراف بها إلى الاستبداد، وظهر ذلك من خلال الفكر اليوناني الذي رأى "المدينة" جمعاً من المواطنين المتمايزين في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، فينبغي مشاركتهم جميعاً في إدارة المدينة، لتتطابق الخريطة السياسية مع الخريطة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع. فيكمن حلّ المشكلة السياسية عند هؤلاء الرواد من خلال تعدد القائمين على السلطة، لأنهم لو لم يتعددوا فلا بدّ أن يؤدي ذلك –بحسب هذه الرؤية– إلى انفراد أحدهم بالسلطة، ومن ثمّ سيضعها في خدمة الفئة التي ينتمي إليها ويهمل مصالح الفئات الأخرى، ليصبح مع الوقت طاغيةً مستبداً، ويكون الحال قريباً من ذلك لو استولت على السلطة مجموعةٌ قليلة، لا تعبر إلا عن مصالح الفئة التي تنتمي إليها، وقد استمرت أهمية هذا المعيار الكمي في الفكر الغربي حتى العصر الحديث، حيث لجأ الغرب إلى تنقيحه من خلال الدمج بينه وبين المعيار الكيفي.

الآخر: المعيار الكيفي لمعالجة المشكلة السياسية

لا يقيم رواد هذه الاتجاه وزناً للكمّ، وإنما يعتمدون على الكيف في رؤيتهم لمعالجة المشكلة السياسية، حيث يتجاوزون الرؤية العضوية للمعيار الكمي إلى رؤيةٍ وظيفيةٍ جديدة للسلطة، لا يراعَى فيها عدد القائمين على السلطة، وإنما تراعى في ذلك محموعة من الشروط الموضوعية التي يجب توافرها فيمن يقومون على الشأن العام، فيركز رواد هذا الاتجاه –ولا سيما فلاسفة الفكر الإسلامي– على ممارسة وظائف السلطة من خلال التركيز على سمات القائمين عليها، لا بوصفهم أصحاب السلطة، ولكنْ كعمالٍ عليها، كما وإنهم يُحاسَبون على مدى التزامهم بقيم ومبادئ ذلك النظام.

ثانياً: الشرعية السياسية، ودورها في معالجة المشكلة السياسية

رغم الخلاف الفكري حول ظروف وملابسات نشأة الدولة كواقعة تاريخية، فإنّ الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها هي استقرار واستمرار وجود السلطة كظاهرةٍ اجتماعية في كلّ المجتمعات البشرية، فلا يمكن تصور أيّ مجتمعٍ دون تنظيمٍ يحدد أسلوب الحكم وكيفية إدارة الموارد وتوزيع التكاليف، ولا بدّ لهذا التنظيم من سلطةٍ عليا تحافظ على القيم العليا للمجتمع وتجسّد أهدافه، وهذه الأهداف هي التي تحدد سلوك الجماعة وعلاقاتها فيما بينها وبين بعضها البعض من جانب، وفيما بينها وبين الجماعات الأخرى من جانب آخر. ويصدر الفكر السياسي والقانوني الحديث في تحليل السلطة عن فكرةٍ مؤداها أنّ السلطة ترتكز على

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ٢٨–٣٨.

أساسين، أولهما: القوة المادية اللازمة لتحقيق الاستقرار وإخضاع المخالف، والآخر: الشرعية التي تمثل الرضا المجتمعي بالخضوع الطوعي لهذه السلطة [١].

ويميز الفكر الغربي بين مصطلحي "الشرعية" Legitimacy و"المشروعية "legality:

فالشرعية: مفهومٌ سياسي يعبر عن قبول الشعب بحقّ الحاكم في الاستحواذ على السلطة، وقد ظهر هذا المفهوم في الغرب كأساسٍ لتحليل ظاهرة السلطة، ثم تطور المفهوم حديثاً ليعبّر عن اختيار وتقبل المحكومين للحكام والنظام السياسي، وهكذا برز عنصرا الاختيار والرضا كعناصر أساسية للشرعية.

بينما تمثل المشروعية: مفهوماً قانونياً يعبر عن تطابق أنشطة وممارسات الأفراد والجماعات مع الأطر القانونية التي تنظم تلك الأنشطة والممارسات، ولهذا فإنّ اختلاط المفهومين ينقل الشرعية من الجانب الموضوعي إلى الجانب الشكلي الذي لا يتسع لحقيقتها وأهدافها [٢].

وينتمي مفهوم الشرعية إلى ميدان الفلسفة والأيديولوجيا وليس إلى ميدان القانون، فالشرعية هي قيمةٌ سياسية بذاتها وثقافيةٌ بجوهرها، ومن هذا المنظور فإنها أوسع بكثير من مجرد الخضوع للقانون والتوافق مع أحكامه، حيث تجسّد الشرعية حالة الرضا والقبول التي يستشعرها المواطنون تجاه السلطة، فهي القاعدة النابعة من ضمير الناس وقناعاتهم. وبغضّ النظر عن مصدر الشرعية فإنّ النظام الحاكم يُعدّ شرعياً حينما يشعر المواطنون أنه نظامٌ صالح يستحق التأييد والطاعة، وأنه –من وجهة نظرهم– قادرٌ على رعاية مصالحهم وتوفير الأمان للمجتمع، وبدون هذه الشرعية فإنّ النخبة الحاكمة تظل خائفةً وغير مطمئنة، مهما استخدمت من وسائل القهر أو من ضروب المخادعة والانتهازية. وهذا ما يعبر عنه ماكس فيبر بأنه "بدون الشرعية فإنّ أيّ حكمٍ أو نظام يصعب عليه أن يملك القدرة الضرورية لإدارة الصراع بالدرجة اللازمة لأيّ حكمٍ مستقرّ لفترة طويلة"، فتظل العلاقة بين المحكومين وبين الحاكم قلقة، ومصدر ضعف للوطن كله حتى يقتنع المحكومون بجدارة الحاكم وأحقيته في أن يدير المجتمع نيابة عنهم، فيلتزمون –آنذاك، وبصورة طوعية– بأوامر هذه السلطة التي تتسق ممارساتها مع قيمهم ومبادئهم [٣].

وعلى هذا الأساس فإنّ الشرعية أوسع من مجال التأييد أو المعارضة، فمعارضة السلطة والتذمّر من بعض قراراتها أمورٌ طبيعية –بل حتمية الحدوث–، ولا تتنافى مع الشرعية، طالما استشعر المواطنون أنّ السلطة في توجّهها العام سلطةٌ وطنية ومخلصة في المجموع لإرادة الشعب وللقيم العامة التي تربط بين أبنائه. وهذه القاعدة النابعة من ضمير الناس وقناعاتهم تمثل أقوى قاعدةٍ للسلطة، وهذا ما يميّز الثورة عن

---

[١] حبيبة رحايبي، **الشرعية السياسية في الخطاب السياسي السني بين الثبات والتغير** (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ٢٠١٩)، ص ٣٨.

[٢] أحمد بهاء الدين، **شرعية السلطة في العالم العربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤)، ص ص ٩–١٠، وعبد العزيز أحمد القاسح،"مصادر الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي"، **مجلة الإحياء**، العدد ١٩، ١٩٨١، ص ص ٢٤٥–٢٤٧.

[٣] حبيبة رحايبي، **مرجع سابق**، ص ص ١٥–١٩.

الانقلاب، فكلاهما يغتصب السلطة بالقوة من القائمين عليها، إلا أنّ الثورة تغيّر المجتمع وتنشيء شرعيةً جديدةً لمرحلةٍ جديدة من الاستقرار بناءً على الرضا المجتمعي، أما الانقلاب فهو مجرد واقعةٍ مادية لاغتصاب السلطة، وبقاؤه مهما طال إنما يعبر عن "استمرار" لا "استقرار"، وقد يحيط نفسه بكلّ أشكال الشرعية –كتغيير الدستور، وإقامة البرلمان، وإجراء الانتخابات، وإصدار القوانين–، ولكنها جميعاً تبقى مجرد ستارٍ يخفي عدم الشرعية، دون أن تنشيء شرعية جديدة، ولئن اضطرّ المجتمع إلى الإذعان لتلك السلطة خوفاً من البطش، أو إلى المقاومة السلبية لعدم اقتناعه بالسلطة، فليس لهذه التشريعات والقرارات مشروعيةٌ، وليس لها في ضمائر المواطنين أية مرتكزات [١].

ومن هنا يأتي مبدأ الشرعية على رأس الحلول الكيفية للمشكلة السياسية، حيث يعدّ مبدأ الشرعية الدعامة الأساسية للدولة الحديثة، فالذي يميز الدولة المعاصرة عما سواها من صور المجتمعات السابقة هي خاصية تنظيم السلطة، ذلك الأمر الذي نقل صور المجتمع السياسي ذي السلطة المتجسّدة في شخص الحاكم –والتي يمارسها كشأنٍ من شئونه الخاصة– إلى صورة الدولة الحديثة، حيث يلتزم الحاكم بالخضوع لدستورٍ مسبق وملزم. وبهذا انسلخت الدولة في الواقع الحديث عن شخص الحاكم، لترتبط في كيانها العضوي والوظيفي بنظامٍ مسبق، تلتزم به في ذاتها وفي علاقاتها بالمحكومين، وهذا هو أساس الشرعية الذي يعدّ أمثل أدوات منع استبداد الحكام بالسلطة، بفصل السلطة عن شخص الحاكم من جانب، وبإخضاع القائمين على السلطة للقانون –على قدم المساواة مع المحكومين– من جانب آخر [٢].

ثالثاً: تعزيز شرعية السلطة في ظلّ نظرية القوة

كما يقرر مبدأ الشرعية للسلطة حقاً في الحكم، فإنه يقرر واجباً على المحكومين بالتزام أوامر السلطة وتنفيذها –كوجهٍ آخر لذلك الحق، وإلا استمرّ صراع القوة–، حيث ترتكز الشرعية على الرضا الشعبي، والذي يتضمن حقّ السلطة في الحكم من جانبٍ، واستحسان المحكومين إدارتها للأمور من جانبٍ آخر، ويرتبط هذا وذاك بقيم وثقافة وأهداف المجتمع، وبهذا يمكن التمييز بين "التسلط" واستخدام الحاكم لقوته المجردة –وربما الغاشمة– في مواجهة مواطنيه، وبين "السلطة" التي لا تضطر إلى استعمال القوة لإنفاذ أوامرها، فاستخدام السلطة لقوتها هو أوضح دليل على إخفاقها وضمور شرعيتها [٣].

وينبغي في هذا الإطار بيان أنّ الشرعية ليست معنىً حدّياً يخضع لثنائية الوجود والعدم، وإنما هي عمليةٌ متطورة ومتدرجة تخضع للزيادة والنقصان، فقد تستولي بعض النخب على الحكم دون سندٍ يبرّر شرعيتها، إلا أنها تنجح بمرور الوقت في اكتساب الشرعية، والعكس صحيح أيضاً، فربما تبدأ بعض النظم حكمها وهي تستند إلى شرعيةٍ واضحة، ثم لا تلبث أن تتآكل شرعيتها حتى تزول. ولهذا تسعى كلّ النظم

---

[١] أحمد بهاء الدين، **مرجع سابق**، ص ص ١٢–١٣.

[٢] د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **مرجع سابق**، ص ص ٦٣–٦٤.

[٣] د. جان مارك كواكو، د. خليل إبراهيم الطيار (ترجمة)، **الشرعية والسياسة: مساهمة في دراسة القانون السياسي والمؤولية السياسية** (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠١)، ص ص ٣٠–٣١.

–بغضّ النظر عن كيفية وصولها إلى السلطة– إلى تكريس شرعيتها، وهذا ما نبّه إليه نموذجا الدراسة، بتوجيه الحاكم إلى ضرورة الحفاظ على الرضا المجتمعي الضروري لاستقرار حكمه. ويعتمد ذلك على أمرين: كفاءة الحاكم في إدارة المجتمع وتحقيق أهدافه (الفاعلية)، ومدى نجاح الحاكم في تجسيد قيم المجتمع (الشرعية)، وكلا الأمرين يؤثر في الآخر سلباً وإيجاباً، ليحددا معاً مستوى الاستقرار المجتمعي، ولهذا يمكن ربط هذين العاملين في شكل مصفوفةٍ تجسّد أهم درجات التفاعل بين الشرعية والفعالية.

وتتحقق أفضل نماذج النظم السياسية كما في الشكل رقم (٥) حينما يحوز النظام درجةً عالية من الشرعية، كما يتمتع بدرجةٍ عالية من الفعالية، وترمز الخلية (أ) لذلك الوضع المثالي، وفي المقابل ترمز الخلية (د) لنظامٍ لا يحظى بشرعيةٍ ولا بكفاءة مجتمعية، بينما ترمز الخليتان (ب) و (ج) للحالات الانتقالية التي قد يبدأ بها –أو ينزلق إليها– النظام السياسي، وذلك حينما يحظى –على الترتيب– بدرجةٍ عالية من الفعالية دون الشرعية، أو بمستوى متميز من الشرعية دون الفاعلية، كما تبين الأسهم المتقطعة إمكانية الانتقال بين المراحل المجاورة، إذ يندر أن ينتقل النظام مباشرة بين الخليتين (أ) و (د).

ومن المهم التنبيه إلى أنّ "الشرعية" و"الفعالية" بالنسبة للمحكومين مفهومان متغيران، فقد يرتضي المحكومون مصدراً للشرعية خلال فترة معينة، ثمّ يرفضونه لاحقاً. فلطالما تقبل الأوروبيون شرعية الحقّ الإلهي لحكامهم في العصور الوسطى، إلا أنّ هذا المصدر تعرض للتآكل ثم السقوط لاحقاً، ليحلّ محله مصدر جديد للشرعية هو "العقلانية القانونية". ولا شكّ أنّ تغير مصدر الشرعية في المجتمع يرتبط بعوامل فكرية واجتماعية وقيمية وفلسفية عديدة، والشيء نفسه يصدق على مفهوم الفعالية الذي يرتبط كذلك بثقافة وقيم المجتمع، فما يتوقعه المحكومون من السلطة قد يضيق إلى حدودٍ دنيا –كحفظ نظام المجتمع، وتأمينه من العدوان الخارجي–، وقد يتسع إلى حدودٍ قصوى –كتوفير مستوى معين من الحاجات، أو تحقيق الأمجاد الحضارية –[1].

شكل رقم (٥)

العلاقة بين الشرعية والفعالية

درجة الشرعية \ درجة الفعالية	عالية (+)	منخفضة (–)
(+)	(أ) حالة مثلى من الاستقرار	(ج) مرحلة انتقال
(–)	(ب) مرحلة انتقال	(د) حالة قصوى من عدم الاستقرار

المصدر:

– د. سعد الدين إبراهيم، عادل حسين وآخرون، **مرجع سابق**، ص ٤٠٨.

---

[1] د. سعد الدين إبراهيم، عادل حسين وآخرون، **مرجع سابق**، ص ص ٤٠٧–٤٠٨، ومحمد بن المختار الشنقيطي،"حول مفهوم الشرعية السياسية"، **مجلة شؤون العصر** (صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية)، المجلد الثاني، العدد الثالث، خريف ١٩٩٨، ص ص ١٥–١٦.

المطلب الثاني: مبدأ الشرعية بين الفكر السياسي الغربي والإسلامي

السلطة هي أداة المجتمع ووسيلته إلى تحقيق المصالح العليا، إلا أن هذه السلطة يسهل انحرافها عن سبيلها –لأسباب عديدة– لتتحول إلى الاستبداد، فيحدث التصادم حينئذٍ بين السلطة وبين الأفراد –المجرّدين من أدوات العنف–، وهو ما يعبّر عنه بظاهرة "الصراع بين السلطة والحرية"، وهذه الظاهرة ليست ظاهرةً مَرَضية يتعين القضاء عليها، وإنما هي ظاهرةٌ طبيعية يجب التعامل معها كإحدى حتميات الاجتماع البشري، مما يوجب التوفيق بين طرفي الظاهرة: السلطة والأفراد، فلا تتعسّف السلطة بالحرية، ولا تطيح الحريات بالنظام. وهذا الصراع في حقيقته ليس إلا امتداداً لجوهر معنى السياسة في الإنسان، والصراع بين الطبع الاجتماعي وغريزة الأنانية، فالإنسان بطبعه كائن اجتماعيّ يحرص على قيام السلطة التي تؤمّن وجوده، إلا أنّ غريزة الأنانية تظلّ تعمل في مواجهة تلك السلطة –بعد قيام المجتمع السياسي– تحت مسمّى الحرية، مما ينذر باستمرار الصراع السياسي بصورةٍ سافرة [١].

وفي هذا الإطار يمثل مبدأ الشرعية أحد أهم ضوابط التزام السلطة بحدودها، ويقوم هذا المبدأ على رضا وقبول المحكومين لسلطة الحاكم، ولهذا فإنه يتضمّن شرط التوافق المجتمعي على ما يجب أن يكون عليه الحكم –كمعيارٍ لتقييم أداء السلطة–. ولهذا ترتبط الشرعية بهوية المجتمع ومنظومته القيمية ونموذجه المعرفي، فالقيم هي جوهر كلّ الحقوق، ولا بدّ لكل حقّ من قيمةٍ مسبقة تؤسّس له، ولأنّ هذه القيمة راسخة في المجتمع، فسيكون من المحال فرض الاحترام على ما يناقضها، فضلا عن جعله حقاً، ولهذا فإنّ الأفكار والنظريات السياسية لا يمكن تسويغها إلا من خلال الاستعانة بقيم ومعايير تؤسس لها [٢]. وبناءً على هذا تتمايز المجتمعات المختلفة بحسب مصدر شرعية السلطة، وأهدافها ومبررات وجودها، وكيفية إدارتها لأمور المجتمع، ويعرض هذا المطلب مبدأ الشرعية في الفكر السياسي الغربي والإسلامي، لإيضاح تباينات المبدأ في كلا النموذجين، وهو ما يمكن تناوله من خلال النقاط التالية:

أولاً: مبدأ الشرعية في الفكر السياسي الغربي

سوّغ الفكر الغربي القديم لوجود الدولة كمنظومة اجتماعية–سياسية على الأسس الأرسطية والأخلاق الرواقية، فقد استندت آراء أرسطو إلى اتجاهه الواقعي ومنهجيته التجريبية للوصول إلى أفضل حالةٍ ممكنة للاجتماع البشري، كما استهدفت الفلسفة الرواقية تحقيق أقصى مستويات السعادة للإنسان، وتأكّدت تلك الأسس خلال الواقع الروماني من خلال أدواته القانونية المتميزة، ثم ترسخ وجود الدولة خلال مرحلة العصور الوسطى في ظلّ فلسفات الحقّ الإلهي للملوك، لتبدأ مرحلة الاضطراب الفكري في عصر النهضة بين الأسس الدينية والفلسفية في تحديد أساس الدولة ومصدر شرعية السلطة، ولا سيما خلال فترة الصراع التاريخي للملوك والحركة الإنسانية في مواجهة الكنيسة.

---

[١] د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠٢–٢٠٣.

[٢] أحمد داود أوغلو، النموذج البديل...، **مرجع سابق**، ص ١٤٣، و د. كواكو، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤–٣٥.

ورغم أهمية الأطروحات الفكرية لمارسيليو البادوي ودانتي [١] فقد كانت فلسفة مكيافيلي هي أبرز إسهامات الفكر السياسي لتلك المرحلة، عبر تعريفه للدولة كمنتج بشري، وهي الفكرة التي صارت قاعدةً فكرية لعلمانية الدولة القومية، وسيادتها المطلقة على المجتمع –بما فيه الكنيسة–. فقد جعل مكيافيلي أمن وازدهار الدولة هو الخير الأسمى للحياة السياسية، ولهذا كان فيلسوفاً عملياً، يفكر في نظرية حفظ الدولة – لا في نظرية الدولة ذاتها–. ونظراً لتطور الشعور الجمعي في أوروبا للمرة الأولى إلى وعي قومي، فقد كانت أفكار مكيافيلي هي أهم أسس نشأة الدولة القومية ذات الحكم المطلق، فقد أزال عصر النهضة عقبة الإقطاع، وأسست الحركة الإنسانية للوعي القومي، كما قوضت الفكرة التقليدية بشأن وحدة الكنيسة والدولة.

وتعدّ أطروحة هوبز أهمّ أسس تسويغ منظومة الدولة الحديثة على أساسٍ قانونيّ تعاقدي، ويمثل مفهومه عن الإنسان والدولة أول محاولة واضحة الحداثة لتقديم إجاباتٍ عقلانية عن الحياة الصحيحة للإنسان والمجتمع، حيث تتضمّن فلسفته كافة الأيديولوجيات العلمانية الحديثة، فيما يعدّ نقلةً نوعية في نشأة الدولة في الفكر الغربي من الأساس الديني إلى الأساس العقلي، حيث جعلت نظريته من القانون الطبيعي أساساً جديداً للسلطة، بديلاً عن الأسس اللاهوتية والفلسفية التاريخية [٢]. ومع استمرار السعادة كهدفٍ أساسي للحياة، ومحورية الحقوق الفردية، تمّ تسويغ وجود الدولة بحفظ وضمان حقوق وحريات الفردية، لترتبط شرعية السلطة بمدى نجاحها في أداء هذه الرسالة، فالسلطة "الشرعية" هي تلك السلطة التي تعتمد على الرضا والقبول الشعبي –لا على القوة المادية– كأساس لتنظيم المجتمع، ولا يعني هذا أنّ الرضا هو مصدر السلطة، وإنما ينحصر دوره في إقرار السلطة القائمة وقبولها بشكلٍ طوعي، فالحكام في الدولة الحديثة لا ينتزعون لأنفسهم طاعة المحكومين، وإنما يتلقونها انطلاقاً من ثقة المحكومين بولايتهم. وهكذا تتخلّى القوة المادية البحتة عن مكانها لصالح ظاهرتين جديدتين، أولاهما: السلطة الشرعية، التي تقوم في ضمير الجماعة بحكم استهدافها للخير العام، والأخرى: القوة المشروعة، التي تسعى لتحقيق المصالح العليا للمجتمع، وتلتزم في كافة ممارساتها بالنظام القانوني للدولة [٣].

وتستهدف السلطة في الفكر السياسي الغربي تحقيق "الخير العام" و"المصلحة العليا" للمجتمع، ولكلٍّ من هذين الهدفين دلالةٌ خاصة، فالخير العام: لا يعني تحقيق النموذج الفاضل للمجتمع كما درج عليه

---

[١] طرح دانتي الفلورنسي (١٢٦٥–١٣٢١) مبكراً فكرة استقلال السلطة الزمنية عن الدينية، ورسّخ الفكرة بترارك (١٣٠٤–١٣٧٤) –زعيم ومؤسس الحركة الإنسانية–، والذي دعا إلى النظر إلى العصور الوسطى كحقبة تمثل انحطاط العظمة الإنسانية، وتعددت أطروحات المفكرين لتتحول النظرة إلى الإنسان كغاية متفردة بذاتها، ويجب أن يوضع في مركز الوجود لأن الله منحه الطابع الغائي:
د. عبير سهام مهدي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٥٥–٥٥٧.

[٢] ولئن خفّض مكيافيلي معايير الحياة السياسية فعلياً، فقد رفض هوبز بجرأة تلك الأفكار الكلاسيكية التي ترى أن السياسة عالمٌ أدنى من الوجود الإنساني، ويجب أن يحكمه نموذج مثالي أعلى، وبدلا من ذلك منح النظام السياسي حكماً ذاتياً دائماً، ورغم أنّ أفكار مكيافيلي تضمنت كثيراً من الإبداع والحداثة، إلا أن هوبز هو الذي تمكن من الخروج بشكل كامل عن التقاليد الكلاسيكية:
Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 48-49.

[٣] د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢٣–٢٢٧، ١٩٦–٢٠٢، وأحمد داود أوغلو، النموذج البديل...، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٣–١٦٠، ٢٦٩–٢٧٥.

الفكر الكلاسيكي، وإنما يعني التجرّد من المصالح الفردية، والعمل لمنفعة المجتمع ككلّ –لا لحساب فئةٍ أو عددٍ من الأفراد–، وأما المصلحة العليا: فهي مسألةٌ أيديولوجية بحتة ترتبط بفلسفة المجتمع، ونظراً للصراعات الدينية والسياسية والفكرية التي عانت منها أوروبا، فقد تبلورت قيمة "الحرية" كمصلحةٍ عليا في الفكر الغربي، لتتحدّد على هذا الأساس وظيفة النظام السياسي –ومن ثمّ شرعيته– في حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد. فالدولة إنما قامت من أجل الفرد، ولذلك تمثل صيانة إنسانية الفرد الهدف الأعلى للدولة، فحريات وحقوق الإنسان الطبيعية الخالدة هي الهدف الأساسي للأنظمة السياسية، حيث تقوم الدولة بحماية تلك الحريات، كما تتدخل لتوقف حرية كلّ فردٍ عند الحدّ الذي يتيح للآخرين ممارسة حرياتهم، مع التأكيد على أن هذه الحقوق والحريات ليست شيئاً تمنحه الدولة للأفراد، وإنما هي حقوقٌ طبيعية يتلقاها كلّ إنسان من الطبيعة، وتقف وظيفة الدولة عند كفالة وصيانة وتنظيم ممارستها وترسّخ ذلك الهدف في الوعي الغربي في إعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦، وتضمنت ديباجة وثيقته: "إنّ الناس قد خلقوا جميعاً سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع"، وتأكد ذلك في وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا عام ١٧٨٩، والتي أعلنت "أن هدف كلّ جماعة سياسية هو صيانة حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة".

ونظراً لقدسية هذه الحقوق الطبيعية فقد صارت أساساً لعلاقة المحكومين بالحاكم، وعلى أساسها رسّخت النظم والدساتير الغربية هذه الحقوق عبر أمرين، أولهما: تقييد سلطة الحكام تجاه المحكومين، والآخر: تعزيز سلطة الأفراد في مواجهة السلطة، وذلك بتخويل الشعب –كأحد طرفي العقد الاجتماعي– حقّ مقاومة "جور" السلطة وانحرافها عن مسارها، ورغم النصّ على هذا الحق في عددٍ من الإعلانات الثورية، فقد اتجهت الدساتير الغربية لاحقاً إلى تقليص هذا الحق –بل وتحريم مزاولته– [١].

ثانياً: مبدأ الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي

يرتبط التنظير السياسي في الفكر الإسلامي بالنموذج المعرفي ورؤيته التوحيدية، فيرتبط تسويغ وجود الدولة كنظام اجتماعي–سياسي بالأمانة التي خوّلها الله للإنسان، وبالميثاق القديم الذي أخذه عليه، ويعدّ استخدام مفهوم الخلافة لوصف قيام الإنسان بهذه المسئولية ذا دلالةً لافتة على الارتباط بين المجال الوجودي والسياسي، ولما كان الإنسان عاجزاً بمفرده عن أداء تلك الأمانة، ولما كانت الدولة كياناً يجمع العلاقات الإنسانية، فلا بدّ أن يتسق العقد الاجتماعي بين البشر وبعضهم البعض مع الميثاق التاريخي بينهم وبين الله. ولهذا لم تقف الرؤية الإسلامية في معالجة المشكلة السياسية عند تصور الكيان العضوي للسلطة، وإنما تجاوزت ذلك إلى رؤيةٍ وظيفية للسلطة، ولهذا غضّت الطرف عن عدد القائمين على السلطة ولم تقم وزناً للمعيار الكمي، بينما اشترطت عدداً من الشروط الموضوعية الواجب توافرها فيمن يقومون على الشأن العام، وهما: أهل الحل والعقد –الذين يمثلون المنتخبين–، وأهل الإمامة –المرشحون للقيام على السلطة–، وذلك بتحقيق عددٍ من الشروط الموضوعية، من أهمها: العدالة والعلم والحكمة، كما ركزت على

---

[١] د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢٣–٢٢٧، ١٩٦–٢٠٢.

كيفية ممارسة السلطة بالتركيز على القائمين عليها، لا بوصفهم أصحاب السلطة وإنما كعمالٍ عليها، ولهذا يُحاسَبون على مدى التزامهم بقيم وأحكام الإسلام، وعلى هذين الأساس معاً تكون شرعية تلك السلطة.

وإلى جانب هذه الشروط –كحلٍّ أول للمشكلة السياسية–، حدّد المنهج الإسلامي قواعد وقيماً واضحة لممارسة السلطة، تمثل قيوداً على القائمين على السلطة تمنعهم من الانطلاق بها بحسب أهوائهم، مما يحول بينهم وبين الاستبداد. ولئن قرر الإسلام واجب الطاعة على المجتمع تجاه القائمين على السلطة بعددٍ من الأدلة كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]، فإنما يقرر الإسلام وجوب الطاعة كقيمةٍ ضرورية لاستقرار المجتمع، فلا مجتمع إلا بسلطة، ولا سلطة إلا بطاعةٍ وامتثال، ولهذا يقيّد الإسلام حقّ الحاكم في الطاعة. ويربطه بواجبه بالالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، فالأصل في الإسلام: أنه لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق. ولهذا فإنّ الطاعة السياسية فضيلة، غير أنها مرهونةٌ بشرعية أوامر السلطة، وعدم تجاوز قراراتها لحدود الشريعة، وهذا هو "مبدأ الشرعية" الذي جاء به الإسلام للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإنساني، والذي لم يعرفه الغرب إلا في العصر الحديث [١].

ويلتقي الإسلام مع غيره من الفلسفات في أنه ينشد الخير العام والمصلحة العليا للمجتمع، إلا أنّ الإسلام يحدد المصلحة العليا التي يستهدف النظام السياسي تحقيقها بأنها إقامة أكمل نماذج المجتمع المسلم، ومن ثمّ تتحدّد شرعية السلطة في الإسلام بمدى التزامها في نشأتها وسائر ممارساتها بأهداف الإسلام ومبادئه الأساسية. وعلى هذا الأساس فسّر مفكرو الإسلام مسألة "الخلافة" –أو رئاسة الدولة الإسلامية– وحددوا وظيفة النظام السياسي في إقامة الدين ورعاية مصالح المحكومين، ومن ثمّ عُرفت الخلافة بأنها: (خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا). وأساس سياسة الدنيا: رعاية مصالح المحكومين، إلا أنّ تقرير هذه المصالح وكيفية تحقيقها لا بدّ وأن يخضع لأحكام الإسلام –الذي أنشيء النظام السياسي أساساً لتعزيزه وصيانته–، فوظيفة الحاكم في منهج الإسلام تقوم أساساً على تنفيذ أحكام الشريعة، وهذا ما يقرر ابن تيميه بقوله: "إن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كلّه لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا"، فالولاية في الإسلام "وسيلةٌ" لتحقيق "غاية" معينة، هي أن تكون كلمة الله هي العليا، ولا يتمّ ذلك إلا بتنفيذ أحكام الشريعة ولا سيما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [الحج: ٤١] [٢].

وانطلاقاً من تحريم الإسلام للظلم ونهيه عن البغي، واعتباره أوامر الحاكم الجائرة مخالفة لمبادئه، يأتي حقّ مقاومة السلطة كاتجاهٍ واضح حال انحراف السلطة عن مسار شرعيتها، بل يتجاوز ذلك الأمر

---

[١] أحمد داود أوغلو، النموذج البديل...، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٧–١٦٩، و د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **مرجع سابق**، ص ص ٤٠–٤٥.

[٢] د. منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة** (عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤٣٤ هـ ـ ٢٠١٣ م)، ص ص ٢٤١–٢٤٢.

معنى الحقّ إلى معنى الواجب عبر تكليف "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، والذي امتدح الله هذه الأمة بصيانته: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، كما ألزم المسلمين بالعدل في آياتٍ عديدة، ووردت السنة النبوية بتأكيد هذا المعنى في أحاديث عديدة، من أهمها قول النبيّ ﷺ: « مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ ». ويبدأ ذلك بتقديم النصيحة للعاملين على السلطة، ففي الحديث: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»، فإذا لم ينتصح كان على المحكومين مقاومته بصور إيجابية –حال القدرة، وأمن مفسدة الفوضى–، وإلا فبالمقاومة السلبية كأدنى درجات الإيمان، إذ ليس بعد ذلك إلا الرضا بالمنكر، والذي ينذر بالعقوبة الإلهية كما في الحديث « إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابِهِ »، وقد بادر أبو بكر ﷺ إلى ترسيخ هذا المبدأ –في أولى خطبه يوم استخلف– قائلا: "أما بعدُ، أَيُّها الناسُ فَإِني قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي وإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُوني"، فجعل طاعته مشروطة بالتزامه بأحكام الإسلام وقيمه، فإن خرج عن ذلك الصراط كان واجباً على المجتمع أن يقوّم انحرافه بردّه إلى الحق [١].

ومن الضروري لفت النظر إلى أنّ بعض الأنظمة السياسية تنتسب إلى الإسلام دون التزامٍ حقيقيّ بمنظومة قيمه، كما وأنّ بعض المستشرقين يستشهدون بتاريخ بعض الخلفاء المستبدين ليصوّروا ذلك التاريخ كأنه "النظام السياسي الإسلامي"، بينما لا يعدو ذلك أن يكون ممارسةً انحرفت عن تعاليم وقيم الإسلام. ولهذا يمثل البدء من واقع التاريخ مغالطةً منهجية، لأنّ النظام السياسي الإسلامي إنما يمثل مجموعة القواعد والقيم التي قررها الإسلام أساساً لتنظيم المجتمع المسلم، وليس هو بالضرورة واقع الحكم والممارسة في ذلك المجتمع، فالعبرة بصدد إسلامية نظامٍ ما إنما هي بمدى استجابته لتفعيل قواعد وقيم الإسلام نصاً وروحاً، ومن ثمّ يُحكَم على المجتمع بقيم الإسلام، لا أن يُحكَم على الإسلام ببعض ممارسات المجتمع.

ثالثاً: تباينات مبدأ الشرعية في الفكر السياسي الغربي والإسلامي

يميز الفكر السياسي الغربي بين مصطلح "الشرعية" السياسي –كأساس لوجود السلطة– ومصطلح "المشروعية" القانوني –كمعيار التزامها بالقواعد المقررة–، بينما يكتفي الفكر الإسلامي بمصطلح الشرعية كأساسٍ شامل لتقييم النظام السياسي، فالتزام السلطة بإقامة الدين "شرط ابتداء" وتأسيس السلطة السياسية، وهو كذلك "شرط استمرار" القائمين على تلك السلطة، فهدف الولايات كلها في الإسلام التعاون على إقامة الدين وتنفيذ شرع الله، ولا يتحقّق ذلك إلا بخضوع المجتمع كله –الحكام والمحكومين– لأحكام الشريعة، كما وأن النصوص التي تحذّر من الخروج على المنهج الإسلامي عامة، فتشمل تأسيس السلطة وكذلك ممارساتها[٢]، وتكتفي الدراسة بالتمييز بين الفكرين الغربي والإسلامي بشأن الشرعية بالعناصر التالية:

---

[١] د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **مرجع سابق**، ص ص ٨٣–٩٦، و د. منير حميد البياتي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٥٤–٢٦٢.

[٢] د. منير حميد البياتي، **مرجع سابق**، ص ص ٩٣–٩٤.

١) أساس نشأة الدولة، ومسوّغ وجود السلطة

تتأسس الدولة في الفكر الغربي الحديث على نظرية العقد الاجتماعي، ويرتبط هذا الأساس الوضعي الجديد بالتغيرات الحديثة للنموذج المعرفي الغربي، فمنذ القرن السابع عشر اكتفى الفكر الغربي بالعقل والعلم بديلاً عن أسسه اللاهوتية والفلسفية، ومع الرؤية الجديدة للكون نشأت نظريةٌ سياسية جديدة تقوم على فكرة العقد الاجتماعي، والذي نشأ بموجبه المجتمع والحكومة. وبغضّ النظر عن التشابه الاسمي بين نظرية العقد الاجتماعي الحديثة والأفكار التاريخية القريبة منها، فإنّ المفهوم الحديث للعقد الاجتماعي تأسس على افتراضاتٍ ميتافيزيقية جديدة تماماً، وخلافاً للأسس الفلسفية اليونانية والمفاهيم اللاهوتية فقد نشأ الفكر السياسي الحديث على أسسٍ علمانية ميكانيكية [١]، بينما ترتبط الدولة في الفكر السياسي الإسلامي بوظيفةٍ دينية، باعتبارها وسيلة ضرورية لتحقيق معنى الاستخلاف الذي خلق الله الإنسان لأجله.

٢) أهداف وغايات الدولة

لا تفترض الفلسفة الغربية التعاقدية وجود أيّ تصورٍ خاص للحياة الجيدة أو المجتمع الصالح، كما لا تهتم العلوم السياسية الحديثة على الإطلاق –كما يقرر ليو شتراوس– بالسؤال التاريخي: ما هو أفضل نموذج سياسي؟، بل لم يعد الهدف النهائي للحياة السياسية في الفكر الغربي الحديث هو تحقيق كمال المجتمع اللازم لازدهار الأخلاق الحسنة. وبينما ركز المفكرون والفلاسفة الكلاسيكيون على قيم العدالة والفضيلة كنقطة انطلاقٍ للتفكير السياسي، فقد اختلفت السياسة الحديثة، وصارت مستقلةً ومكتفية ذاتياً عن أيّ مصدر خارجي، فلا يلزم تحديد أهدافٍ عليا –دينية أو أخلاقية– لتبرير السياسة، والتي صار لها قوانينها الخاصة التي يجب الالتزام بها، مما يجعلها نظاماً مغلقاً له آلياته الخاصة، ولا تخضع سوى لقواعد الكفاءة العملية. وبهذا حلّت قيم الحرية والمساواة الطبيعية محلّ قيم العدالة والفضيلة الفلسفية والدينية، كما تحول القانون الطبيعي إلى أساسٍ عقلاني للالتزامات الأخلاقية والحقوق القانونية [٢]، وعلى الجانب الآخر: تمثل الوظيفة الدينية والأخلاقية للدولة هدفاً محورياً في الفكر الإسلامي، وعلى أساسها يتم تقييم كافة

---

(١) Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 46-47.

(٢) **Ibid**., Pp. 100-113.

ينظّر الفكر السياسي الغربي لحقوق الإنسان اعتماداً على ما سُمّي بـ"الحقوق الطبيعية"، والمستمدّة من"القانون الطبيعي"–المرجع الأعلى للحقوق والواجبات–، والذي يُستنبط من"الطبيعة"عن طريق العقل، وحاول الإنسانيون الأوائل إضفاء الحكمة والقداسة على ذلك التنظير الضعيف بربطه بالقانون الديني عبر عدة مراحل متراتبة، بدءاً من"القانون الأبدي" Lex Aeterna الذي بحسبه يعمل الله، مروراً بـ"القانون المقدس" Lex Divina الذي يكشف الله عنه للبشر من خلال الوحي والكتب المقدسة، وبعده يأتي"القانون الطبيعي" Lex Naturalis الذي يزرعه الله في البشر ليتمكنوا من فهم تصاميمه ومقاصده للعالم، وأخيراً فهناك"القانون المدني"الذي يسنّه البشر لأنفسهم بغية تنظيم أمور المجتمعات، والذي يجب أن يتسق في كل الأحوال مع القانون الطبيعي، ولا شك أنّ فكرة"القانون الطبيعي"وتماثل جميع البشر في الحقوق تعارضها تيارات عديدة –داخل الغرب نفسه– كـ"الحركة الداروينية"ومدارس"السلوك الفطري"، والتي تدعي أن البشر عدائيون بطبيعتهم، لتنفي بذلك فكرة المساواة الطبيعية التي قررها القانون الطبيعي:

د. محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ–١٩٨٤م)، ص ص ٧١–٧٣، و سكنر، **مرجع سابق**، ص ص ٥٥–٧١، وسامي علي سلام، **مرجع سابق**، ص ص ٧٦–٧٩.

ممارسات السلطة، فالدولة في الإسلام وسيلةٌ ضرورية لتحقيق غايات عليا، وانحراف القائمين عن هذا المسار يُفقِد المجتمع المسلم معناه وهدف وجوده.

٣) ضمانات الالتزام بهدف الشرعية

الضمانة الأساسية في الفكر الغربي لالتزام القائمين على السلطة بهدف الشرعية هي الحقّ في المقاومة، باعتبار قوة المقاومة قوةً مقابلة لتلك القوة التي تمتلكها السلطة، فيستخدم المحكومون قوة المقاومة التي يملكونها لإجبار أصحاب السلطة على الالتزام بالأطر الدستورية والقانونية التي تحدّد مجال عمل السلطة، ولعلّ محدودية التطبيق العملي لهذا الحقّ هو العامل المشترك بين واقع المجتمعين الغربي والإسلامي. فقد خرجت الدول الغربية المعاصرة –في نظر كثيرين– على هدف شرعيتها، وانتهى الأمر بالدولة إلى أن صارت تعمل لصالح حقوق وحريات القلة التي تحتكر الحياة السياسية بدلاً من حماية حقوق وحريات جميع الأفراد، فضلا عن أنّ الدساتير الغربية المعاصرة قد راحت تتغاضى عن هذا الحقّ، بل وتجرّم استخدامه في مواجهة السلطة، ليصبح الحقّ في المقاومة عند الغرب مجرد فكرةٍ فلسفية جاء بها لوك ونصّت عليها بعض الإعلانات الثورية والحقوقية، بينما خلت منها الدساتير المعاصرة، فضلا عن تفعيلها بتشريعاتٍ قانونية، وبهذا تلاشت الضمانة السياسية الوحيدة لمنع خروج القائم على السلطة عن أهداف الدولة، ليصبح هدف الشرعية مجرد ضمانة قانونية شكلية محضة.

بينما يمثّل حقّ مقاومة الظلم والجور في المنهج الإسلامي ضمانةً عقدية وسياسية لإلزام السلطة بأساس شرعيتها، فالمسلم مكلفٌ بمقاومة السلطة إذا انحرفت ممارساتها وخرجت على غاية الدولة الإسلامية، ويتمّ ذلك بشكلٍ إيجابي عند القدرة، أو بشكلٍ سلبي عند العجز، بل يحفّز الإسلام على أداء البعض لهذا الواجب حتى عند العجز العملي وغلبة الظنّ بعدم القدرة على تغيير الواقع الجائر، ويُعلي الإسلام درجة القائمين بذلك إلى أفضل المنازل، ففي الحديث: «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ، فَقَتَلَهُ». وإنما تقرر الشريعة ذلك لئلا يتغافل المجتمع عن حقّ الله حتى في أحلك لحظاته، فإذا خرج الحاكم عن حدود الشريعة كان واجباً على المجتمع تقويمه، وفي هذا يقول ابن حزم: "فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنّة رسول الله ﷺ، فإن زاغ عن شيءٍ منهما مُنِع من ذلك، وأقيم عليه الحدّ والحقّ، فإن لم يؤمَن أذاه إلا بخلعه خُلِع وولّي غيره"، فالتزام أحكام الإسلام واجب الأفراد وواجب السلطة كذلك، بل إنّ وجوبه على الحكام والقائمين بالأمر آكد من آحاد الناس، باعتبارهم قدوة المجتمع وأئمة الخلق، كما وإن وظيفتهم الأولى هي (حفظ الدين)، وعلى هذا الأساس يحظون بطاعة المجتمع لقراراتهم، بل إنّ السلطة لو اتفقت مع الأفراد على مخالفة أحكام الإسلام لم يجز لأيهم ذلك ولو رضوا به، فالاتفاق على الباطل لا يقلبه حقاً في نظر الإسلام، فالرضا بالباطل لا يمنح المتفقين تبريراً شرعياً لعملهم [١].

---

[١] د. منير حميد البياتي، **مرجع سابق**، ص ص ٩٣–٩٤، و د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩٥–٢٩٧.

المطلب الثالث: الشرعية السياسية في الفكر الخلدوني والمكيافيلي

يمثل مفهوم الشرعية أحد المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي، سواء في ذلك شرعية تأسيس السلطة أم تقييم ممارساتها، إلا أنّ الواقع العملي لمجتمعات المسلمين سرعان ما قصر مفهوم الشرعية على شطر الممارسة، حيث تحول الحكم الإسلامي –كما سيأتي لاحقاً– من "الخلافة" إلى "الملك". وهذا ما تناولته الرؤية الخلدونية التي ركّزت على واقع الممارسة السياسية –تطبيقاً لنظرية القوة–، كما سعت إلى تعزيز شرعية الممارسة من خلال التحليل والتوجيه غير المباشر، خلافاً للنمط السائد المتمثل في وعظيات مرايا الأمراء. بينما مثلت مرحلة مكيافيلي لحظة اضطراب الفكر الغربي بين الأسس الدينية والفلسفية، ورغم تجاوز مكيافيلي مسألة شرعية التأسيس –تبعاً لنظرية القوة–، فقد اهتمّ بشكلٍ واضح بشرعية الممارسة. ويستعرض هذا المطلب مفهوم الشرعية في كلا الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية، ليبين أثر النموذج المعرفي لكلا الحضارتين في توجيه المفهوم، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: مفهوم الشرعية في فلسفة ابن خلدون

خلافاً للفكر المسيحي الذي قام على مبدأ ازدواج السلطتين الروحية والزمنية، فقد قرر الإسلام مبدأ الارتباط بين الدين والدولة، وتضمنت شريعته مجالين، يختص أحدهما بالعبادات، ويتناول الآخر المعاملات، فالأول ينظم علاقة المسلم بربه، بينما ينظم الآخر علاقة المسلم بغيره من الأفراد أو مع الدولة. وحينما بُعِث الرسول ﷺ برسالة هذا الدين جاء معه ببداية الدولة الإسلامية بالمدينة، فكان مبشراً بالدين ورئيساً للدولة في آنٍ واحد، فلم يعرف الإسلام انفصال الدين عن السياسة –فضلاً عن وجود صراع بينهما–، وكان مضمون الخلافة أنها سلطة عامة في حفظ الدين وسياسة أمور الدنيا بمقتضى أحكامه نيابةً عن الرسول ﷺ [1].

ونظراً لارتباط الشرعية بالمشروعية في الفكر الإسلامي فإنّ شرعية الخلافة –أو السلطة العامة في الدولة الإسلامية بشكل عام– تتضمّن نوعين من الشرعية:

أولاهما: شرعية التأسيس، باختيار أهل الحل والعقد لأولى المرشّحين للسلطة، ثم البيعة.

والأخرى: شرعية الممارسة، وذلك بالتزام السلطة في كافة أعمالها بقيم ومبادئ وأحكام الإسلام.

وقد تحقق ذلك النموذج بوضوح خلال فترة الخلافة الراشدة، إلا أنّ عدداً من الأمور التي طرأت على المجتمع قد حالت دون استمرار هذا المنهج النموذجي، فتحولت "الخلافة الدينية" إلى "ملكٍ ديني"، وغلب الوازع الدنيوي تدريجياً على الوازع الديني، فتمت تنحية أهل الحلّ والعقد –اكتفاءً بشوكة القائم على السلطة–، ليتطور ذلك لاحقاً إلى التنظير لإمارة المتغلب. ورغم ذلك فلم يتطرق إلى ذهن المجتمع طوال تاريخه تنحية شرعية الممارسة، فالشريعة هي المصدر الأساسي للحكم، والالتزام بها هو أساس شرعية السلطة، وكلّ تشريعٍ قانوني يجب أن يوافق الشريعة وإلا كان باطلاً، ويعرف هذا بـ "مبدأ الحاكمية" والتسليم بأنّ الحكم لله. ولهذا تكرّر في سورة المائدة وصف أولئك الذين لم يحكموا بما أنزل الله في قوله تعالى:

---

[1] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٥-١٩٦.

﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧]، وكأنّ صفة الذين يخرجون على هذا المبدأ الأساسي هي الكفر والظلم والفسوق [١].

ونظراً لإدراك ابن خلدون آثار التحول من الخلافة إلى الملك، فقد اكتفى –كغالب فقهاء زمانه– بشرعية الواقع والتغلّب، حيث تتأسس السلطة –بعد التغلّب– على "البيعة"، غير أنه لم ير تلك البيعة عقداً اجتماعياً –كما كانت في نموذج الخلافة–، وإنما رآها –في واقعه– التزاماً بالطاعة، فـ "البيعة هي العهد على الطاعة" [٢]، فالحديث عن شرعية التأسيس واختيار أهل الحلّ والعقد لا محلّ له في ظلّ حكم الغلبة القائم على قوة الحاكم وقهر المحكومين [٣]، وذلك اتساقاً مع نظرية العصبية. فالشورى والبيعة من معالم الخلافة، وأما في زمان الملك والعصبية فلا شورى ولا بيعة –بل ولا رأي– لمن لا قوة له، "ولما انقرض شأن الخلافة وطورها، وصار الأمر كله ملكاً أو سلطاناً، صارت هذه الخطط الدينية بعيدةً عنه بعض الشيء... إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حلّ له، ولا عقد لديه" [٤].

ويقرر ابن خلدون أنّ أساس الحكم قد تغيّر بعد التحول من الخلافة إلى الملك، فتغير تبعاً لذلك تشكيل ومهام الهيئة السياسية المعاونة للحاكم، وبينما كان اعتبار الشخص من أهل الحلّ والعقد في زمن الخلافة لا يستلزم سوى التبحّر في العلم ورسوخ الفضائل مع التفاني في خدمة الإسلام، فقد تغيرت تلك الأسس في ظلّ نموذج الملك والعصبية القبلية، والتي قصرت الحلّ والعقد على العصبية دون باقي الناس –أياً كانت مكانتهم الدينية أو العلمية–، كما انهار دور الشورى في ذلك النموذج الجديد، لتتحول حاشية السلطة من أهل الشورى الذي كانوا يمثلون الأمة ككلّ، إلى عصبية الحاكم التي تعتمد عليها سلطته، مع الإبقاء على العلماء كهيئةٍ صورية، للاستشارة في بعض القضايا الدينية، أو استخدامها كواجهة يزيّن بها الحاكم حاشيته ويعزّز بها شرعيته أمام العامة [٥].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢٠٠.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٦١.

[٣] "فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية، القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان: من له رعية، والرعية: من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة، وهي كونه يملُكُهم":
المرجع السابق، ص ٢٣٦.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ٢٧٨–٢٧٩.

[٥] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٦–١٤٧.
ويبين ابن خلدون اتساق ذلك مع الأساس الجديد للمُلك: "وربما يظنّ بعض الناس أنّ الحق فيما وراء ذلك، وأنّ فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح... فاعلم أنّ ذلك ليس كما ظنّه، وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقضي لهم شيئاً من ذلك، لأنّ الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حلٍّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيالٌ على غيره، فأيّ مدخلٍ له في الشورى، أو أيّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص س٢٧٩.

وهكذا تنشأ السلطة في بدايتها على واقعةٍ مادية تتمثل في القدرة على تحقيق الرئاسة والاستيلاء على العرش من خلال القوة وقهر باقي القوى المجتمعية، ثم إنّ هذه القوة المجردة لا تكفي بذاتها لاستقرار أحوال المجتمع واستمرار عمرانه، فلا بدّ من أساسٍ تستند عليه شرعية تلك السلطة في قراراتها وممارساتها، وقد يكون هذا الأساس دعوةً دينية تعزّز التحام المجتمع برئاسته الجديدة، وقد يكون أساساً عقلياً من الحكمة والبصيرة والخبرات الزمنية المتراكمة، وبهذا ترتبط الرؤية الواقعية لمفهوم الشرعية عند ابن خلدون بقيمة العدالة، وليس بكيفية الوصول إلى السلطة، والتي أكّد واقعه أنها لا تعتمد إلا على القوة [١].

ورغم ذمّه للسياسة العقلية القاصرة على مصالح الدنيا دون الآخرة، فابن خلدون يقرّ بارتفاع منزلتها وسموّها على نموذج الطغيان وأهواء المستبدين، وذلك لثلاثة أسباب، أولها: مراعاة المصالح العامة التي لا يستقرّ المجتمع إلا بها، والثاني: التزام العدل والنصفة بين المحكومين، والثالث: استقرار النظام العام للمجتمع على مجموعة من القواعد. فهذا النوع من السياسة –رغم قصوره عن الخلافة– يراعي المصالح العامة –أو الخير العام–، وهو نتاج اتفاق الإرادات المتعارضة وتوازن مصالح القوى المجتمعية في وقتٍ ما، كما أنها سياساتٌ تلتزم منطق المساواة والعدالة في التطبيق، مما يكفل عموم القواعد القانونية، ويحقق رضا الأفراد بأحكامها، لقيامها على منطق من العدالة المقبولة داخل المجتمع. ولهذا يرى ابن خلدون أنّ السياسة العقلية هي البديل الأصلح لحفظ واستقرار العمران البشري في حال غياب السياسة الشرعية [٢].

ثانياً: مفهوم الشرعية في فلسفة مكيافيلي

استقرّ الفكر السياسي الغربي خلال العصور الوسطى على المقولة التاريخية: "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، ورغم تمزق المؤمن المسيحي بين واجباته المجتمعية والدينية، فقد ظلت الغلبة –تبعاً لأفكار أوجستين– للكنيسة. وخلال القرن الثالث عشر –ومع أطروحات توما الأكويني– بدأ التحول نحو العقلانية، حيث قرر توما أنّ الدولة ظاهرةٌ طبيعية، وليست نتيجةً للخطيئة الأصلية، وإذا كان من الواجب اتباع التعاليم الإلهية، فتتوجب كذلك الإحاطة بقواعد الاجتماع البشري، لتتمكن السلطة من تحقيق غاياتها.

وبينما تجدّدت مساعي البابوية نحو توكيد أولوية السلطة الروحية على الزمنية، فقد تنامت التغيرات المجتمعية في عديدٍ من الدول الأوروبية، وبدأ التحول تدريجياً من النموذج الإقطاعي نحو الملكية المطلقة، وتحطيم الحصون الإقطاعية والدينية سعياً إلى تركيز السلطة بيد الملوك. وفي هذا الإطار دعا مارسيليو البادوي مبكراً في عام ١٣٢٤م إلى نزع السلطة المطلقة من يد الكنيسة، لتصبح سمةً وخصيصة من سمات السلطة الزمنية، فالدولة –والتي تتسامى على أفرادها– هي التي تحدد القوانين الضرورية لبقاء المجتمع، وللسلطة وحدها الحقّ في إكراه الجميع على الامتثال لتحقيق المصالح العامة للمجتمع، ويقرر البادوي أنّ الكنيسة –كسائر فئات المجتمع– لا بدّ أن تطيع الأمير في نطاق القانون [٣].

---

(١) Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 295-296.

(٢) حبيبة رحايبي، **مرجع سابق**، ص ص ٣٧-٣٩.

(٣) شاتيليه، دوهاميل، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦-٤٦.

وبينما ظلت هذه التوجّهات الجديدة ذاتها قائمةً على الأسس الدينية، فقد كانت أطروحة مكيافيلي طفرةً في ذلك العصر، ذلك أنّه لم يُرسِ أية حجة سياسية لفلسفته على أسس دينية أو أخلاقية، فالسلطة عنده –بحسب نظرية القوة– إنما هي لأولئك القادرين على الاستيلاء عليها –بأية كيفية–، وتفضيله لنموذج الجمهورية في المطارحات إنما هو مستمدٌّ من ملاحظة أنّ الحكومات الشعبية أقلّ قسوة وإهداراً للمبادئ من الحكومات المستبدة. وبحكم رؤيته الواقعية فقد قرر مكيافيلي أنه لا جدوى من السعي إلى الهدف السياسي بوسائل محكوم عليها بالفشل، وإذا كانت الغاية خيّرةً فلا بدّ من اختيار الوسائل الملائمة لتحقيقها، مع تقييم مسألة الوسائل بطريقةٍ علمية خالصة –بغضّ النظر عما سوى ذلك–. حيث يعني النجاح: تحقيق الغرض –أيا كان ذلك الغرض–، وهذا النجاح تُستقى نماذجه من إنجازات الأشرار كما الأخيار على حدٍّ سواء، بل ربّما كانت بعض نماذج الأشرار أكثر عدداً وأعظم فائدةً من كثيرٍ من الأخيار، وفي وسع أصحاب السلطة إظهار أنفسهم وتصرفاتهم بمظهر الفضيلة من خلال استخدام الدعاية اللازمة، وفي فترات الفوضى غالباً ما يروج الخداع، فالمجتمع –الذي لا ينشئه ولا يصون وجوده واستقراره إلا رجال الدولة وحدهم– هو السياج الذي يحفظ المصالح العامة، ومن ثم يجب أن تتاح لهم كلّ الأدوات اللازمة لتنظيمه وتحقيق أهدافه [١].

وعلى هذا الأساس يرى مكيافيلي أنّ كل الوسائل مشروعةٌ من أجل تحقيق مصلحة الدولة، ويقرر أنّ إنشاء دولة القانون والنظام يبدأ غالباً بوسائل غير قانونية، وذلك رعاية للظرف الاستثنائي لمرحلة التأسيس. فإذا أراد بعض الطامحين الوصول إلى السلطة فلا سبيل أمامه سوى القوة، مع إمكانية لجوئه –إذا اضطرته الظروف– إلى ممارسة بعض الوسائل اللاأخلاقية، بينما يجب عليه الحرص على الظهور أمام الناس في ثياب الفضيلة. فالأمير هو تجسيدٌ للدولة وللمصلحة العامة للمجتمع، وأما الشعب فما هو إلا أدوات يتاح للحاكم استخدامها للحفاظ على بقاء الدولة، إذ لا قيمة للفرد ذاته إلا مع بقاء وقوة المجتمع، والذي يتجسد –بحسب رؤية مكيافيلي– في الدولة والحاكم [٢]، وفي هذا السياق أطلق مكيافيلي مقولته التبريرية الأشهر كقاعدةٍ عامة : "فإنّ الغاية تبرر الوسيلة، وهذا حكمٌ لا يمكن نقضه" [٣].

فالغاية العليا من السياسة –في الفكر المكيافيلي– هي "المصلحة العامة"، لا تلك الغايات الأخلاقية التي طالما تصوّرها الفلاسفة والمفكرون السابقون، ولهذا فإنّ الحكم على الممارسة السياسة بالصواب والخطأ أو النجاح والفشل إنما يرتبط بمدى قدرتها على تحقيق النتائج التي تستهدفها، وذلك بغضّ النظر عن مدى أخلاقية أو إنسانية تلك الوسائل التي قد يضطر الساسة إلى استخدامها. فالعبرة في السياسة عند مكيافيلي بالنجاح وحده، والنجاح لا يعني عنده سوى تحقيق المنفعة العامة، ولهذا يكرر –غير عابئٍ باللوم– أنه في سبيل تحقيق المنفعة العامة والخير المشترك يُغتفَر استخدام بعض الوسائل اللاأخلاقية، قاصراً ذلك على حالة الضرورة وعند استهداف الأمير الخير المشترك للمجتمع، فالمبرر الوحيد لانتهاك مبادئ الأخلاق

---

[١] رسل، **مرجع سابق**، ص ص ٣٢-٣٦.

[٢] الصديق عبد الله أبو رويلة، **مرجع سابق**، ص ص ١١٢-١١٣.

[٣] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٩١.

هو المصلحة العامة، لأنّ "سلامة الشعب هي الشريعة العظمى" [١]. وعلى أنقاض فكرة "الخير المشترك" و"الصالح العام" –بالمعنى الأخلاقي الكلاسيكي– أرسى مكيافيلي دعائم السياسة على مبدأ "المنفعة العامة"، والذي طوره هوبز لاحقاً إلى "المنفعة الخاصة" –كحافزٍ أساسي للسلوك البشري–، ناظراً إليها كمصلحةٍ مجتمعية تحقق الأمن والاستقرار، وبهذا جعل هوبز من النفعية والفردية أساساً للفلسفة الغربية الحديثة [٢].

ثالثاً: مفهوم الشرعية بين الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية

يقصر فلاسفة القوة –كابن خلدون ومكيافيلي– مسألة تأسيس السلطة على الغلبة، وقدرة النظام الجديد على قهر منافسيه والاستيلاء على السلطة السياسية، لتبدأ حينئذٍ علاقة الحاكم بالمحكوم، وإذا لم يكن أمام المحكوم سوى الخضوع للسلطة والامتثال لأوامرها، فإنّ شرعية الحاكم تقوم على أساسين، أولهما: حماية المجتمع من العدوان الخارجي، والآخر: تحقيق العدالة في المجتمع، مع احترام قيمه وأخلاقه [٣].

فبمقتضى نظرية القوة: تقتصر الممارسة السياسية على أصحاب القوة، وعلى أساس الصراع الاجتماعي–السياسي تنشأ السلطة، والتي تتأسس شرعيتها على قدرتها على الغلبة وقهر الآخرين، ولهذا اتفق نموذجا الدراسة على أنّ المجتمع –أو الشعب– لا شأن له بالسياسة إلا عبر التزام الطاعة للسلطة، كما اتفقا على ضرورة اهتمام الحاكم بتحقيق واستدامة الرضا الشعبي–كأساسٍ ضروريّ للاستقرار السياسي. ويتحقق الرضا الشعبي عند ابن خلدون من خلال "حسن الملكة"، وذلك بإحسان معاملة الحاكم لرعيته، كما يتحقق ذلك الهدف عند مكيافيلي باكتساب محبة الشعب واجتناب أسباب الازدراء والكراهية.

ورغم اتفاقهما على ذلك فإنّ الموجب يختلف بين النموذجين، حيث يرى ابن خلدون اتساع الهوة بين النموذج النظري للإسلام وبين الواقع العملي للمسلمين، فيقرر أنّ التحول من الخلافة إلى الملك قد جعل من القوة المجردة أساساً للسلطة –بديلاً عن عقد الخلافة وبيعة أهل الحل والعقد–، ولهذا تحول اهتمام ولاة الأمور عن شرعية تأسيس السلطة إلى فعالية الأدوات القادرة على اقتناص واستمرار الحكم، بغضّ النظر عن أية انحرافاتٍ أو إساءة استخدام للسلطة. وبشكلٍ عام تصبح القوة المجردة –التي تقف على الطرف المقابل للعقد– هي أساس السلطة السياسية في ذلك الواقع، وهي البديل أو الضمان الذي بدونه لم يكن لتلك الملكيات المتتابعة أن تبقى في الحكم، حيث يُكتفى حينئذٍ بشرعية الممارسة أساساً للرضا الشعبي [٤].

ولهذا يقصر ابن خلدون علاقة السلطان بالرعية على معنى "المَلَكَة" –أي: المعاملة–: "فإذا كانت هذه المَلَكَةُ وتوابعها من الجودة بمكان، حصل المقصود من السلطان على أتمّ الوجوه" [٥]، ويتحقّق حسن

---

[١] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٧٤٦.

[٢] د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٤٦٥، و د. أنور محمد فرج، نظرية الواقعية ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٨–١٩٩، وعلي عبود المحمداوي، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٦–١٢٧.

[٣] د. مسعد عطية صقر،"سياسة مكيافللي وأثرها في الفكر السياسي الحديث والمعاصر"، **مجلة كلية الآداب** (بنها: جامعة بنها، كلية الآداب)، العدد الخامس ١٩٩٦، ص ص ١٣٨–١٣٩.

[٤] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٤–١٧٦.

[٥] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٣٦.

الملكة بعددٍ من السمات، من أهمها الرفق والرحمة، "فإنّ الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلّقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم... وإذا كان رفيقاً بهم، متجاوزاً عن سيئاتهم، استناموا إليه ولاذوا به، وأشربوا محبته، واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كلّ جانب" [١].

وعلى الجانب الآخر يصنّف مكيافيلي أحوال المجتمعات –بحسب مدى استقرارها– إلى نوعين:

أولهما: المجتمعات المستقرة، والتي تناولها من خلال المطارحات، وينظّر للنموذج الجمهوري كأفضل النظم السياسية، حيث يكون للشعب –عبر ممثليه– دورٌ واضح في توجيه السياسة في المجتمع.

والآخر: المجتمعات المضطربة، والتي تعاني من التشرذم السياسي أو الفوضى والصراع، فيرجّح لهذه المجتمعات نموذج الملكية المطلقة، كنمطٍ مناسب لمعالجة الأزمات القائمة، ويمثل كتاب الأمير نموذجاً لذلك الطرح الاستثنائي، حيث دعم مكيافيلي الأمير بكافة الوسائل ليتمكن من تجاوز أزمة إيطاليا وتحقيق الوحدة الوطنية، ورغم ذلك فإنه يلحّ على ضرورة رضا الشعب. ولهذا ذكر بعض المؤرخين أنّ الشعب كان يمثل –قبل مكيافيلي– كمّاً مهملاً بالنسبة لأغلب المفكرين السابقين، ليصبح عند مكيافيلي قوةً ذات بال. ولهذا لم يتردد عن القول بأنّ هدف الشعب أنبل من هدف النبلاء، بل إنّ "العامة أكثر رؤيةً وتعقلاً وثباتاً وصواباً في الحكم من الأمراء" [٢]، كما عارض مقولة تيتوس ليفي التي ادّعى فيها طيش الجماهير، مميزاً بين الرعاع الساعين إلى الفوضى، وبين شعبٍ اعتاد العمل بالقوانين، فهو قادرٌ على تمييز أفضل المسارات [٣]. ولهذا بالغ في وصاياه للأمير أن يحرص على محبة الشعب، كمتمّمٍ للقوة الذاتية للأمير، "ولهذا يجب على أيّ أميرٍ يرفعه الشعب وينصّبه عليه أن يحافظ على محبته مهما كلفه ذلك، وإن كان سيجده أمراً سهلاً، لأنّ الشعب لا يريد شيئاً سوى العدل. أما من وصل إلى منصب الإمارة بمساعدة النبلاء وضدّ إرادة الشعب، فعليه أولاً أن يسعى لنيل رضى الشعب عنه، وهو أمرٌ سهل المنال لو أنه دافع عن الشعب" [٤].

وعلى هذا الأساس لا ترى الواقعية السياسية في السياسة أكثر من علاقات القوة، والتي يسيطر الحاكم من خلالها على المحكومين، وكلّ ما يُعنى به الواقعيون هو مدى فاعلية وسائل الحكم في تحقيق أهداف الساسة في مجتمعاتهم –بغض النظر عما سوى ذلك– [٥]. ورغم اتفاق رواد الواقعية –ولا سيما فلاسفة القوة– على هامشية دور الشعب في الممارسة السياسية، إلا أنهم يجمعون على أهمية –بل ضرورة– استحواذ الحاكم على الرضا الشعبي، لا باعتباره شرطاً أساسياً أو سنداً للوصول إلى السلطة، وإنما كدعامة لاحقاً لشرعية السلطة القائمة بالفعل، وكأساسٍ ضروري للاستقرار المجتمعي.

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢٣٦.

[٢] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٤١٠.

[٣] د. عبد الرضا حسين الطعان (وآخرون)، **مرجع سابق**، ص ص ٦٣–٦٥.

[٤] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٥٨.

[٥] د. محمد طه بدوي، **مرجع سابق**، ص ١٣٦.

المبحث الثاني: الضوابط الدينية للقوة السياسية

لا تقتصر مشكلة القوة على السعي الفطري لامتلاكها، وإنما تمتدّ كذلك إلى سوء استخدامها، فما من إنسانٍ إلا وفي داخله –بمقتضى الفطرة والغريزة– درجةٌ من الرغبة في التسلّط على الآخرين والتحكم في سلوكياتهم ومواقفهم، ويتضاعف الأمر بشكلٍ كبير بالنسبة لأصحاب السلطة. فبينما تمثل السلطة إحدى الضرورات الاجتماعية اللازمة لاستقرار واستمرار المجتمعات، إلا أنّ حيازة القوة السياسية واحتكار أدوات العنف غالباً ما يغري القائمين على السلطة بالانحراف عن مسار العدالة إلى التعسّف والاستبداد، لا سيما وقد امتلكت الدولة الحديثة كثيراً من أدوات الإنتاج، كما تضخّمت أجهزتها ومؤسساتها لتصل إلى كافة أنشطة الحياة، إضافةً إلى تشكيلها قطاعاً واسعاً من الموظفين الذين ترتبط مصالحهم بسياساتها وتوجهاتها، مما زاد كثيراً من قوة وقدرة وصلاحيات السلطة في الدولة الحديثة. ولهذا تبرز أهمية الضوابط التي تمنع جموح السلطة وانحرافها عن وظيفتها، فتستقيم السلطة وتلتزم برسالتها بمقدار قوة وتعدد تلك الضوابط.

ويتسم الفكر السياسي الإسلامي بالثبات والاستقرار في تقرير ضوابط السلطة السياسية، وذلك لثبات منظومته التوحيدية، مع إمكان ابتكار ما يلزم من أدوات جديدة لتحقيق مقاصد الشريعة، ولهذا فإنّ للدين قيوداً عديدةً على السلطة السياسية في الفكر الإسلامي، سواء فيما يتعلّق بشرعية الوصول إلى السلطة، أم فيما يتعلق بسائر ممارسات السلطة داخلياً وخارجياً. وعلى الجانب الآخر يتسم الفكر السياسي الغربي الحديث بضعف –وربما انعدام– الضوابط الدينية في ظلّ توجهاته العلمانية وتقليص إطار الدين في المجال العام. وتمثل أطروحة مكيافيلي إحدى أهم الأسس الفكرية للتنظير لهذا التوجّه العلماني منذ عصر النهضة، حيث ارتبط ذلك التوجه بسعي رواد الفكر الغربي إلى التخلص من القيود الكنسية التي طالما كبّلت المجتمعات الأوروبية خلال مرحلة العصور الوسطى.

ويتناول هذا المبحث العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة في فلسفة ابن خلدون، وكيف يجسّد الدين الغاية الأعظم والهدف الأسمى الذي تسعى السياسة إلى تحقيقه –إضافةً إلى تقيدها بضوابطه–. كما يستعرض إبداع مكيافيلي للوصول إلى نموذج فكري جديد، تتاح فيه الفرصة للساسة لتدبير كافة أمور المجتمعات –بما فيها الدين–. فلا يستهدف مكيافيلي مصادمة أو إلغاء الدين، وإنما يستحضر له دوراً وظيفياً تقرره السياسة، أسوةً بنموذجه المثالي الذي تجسده جمهورية روما، فيؤمّل أن تؤدي المسيحية في إيطاليا الحديثة نفس الدور الذي قامت به الديانة الوثنية في دعم ساسة الامبراطورية الرومانية القديمة. وبهذا يظهر مدى التباين الواضح بين الفكر الخلدوني الإسلامي والفكر المكيافيلي الغربي في حدود العلاقة بين الدين والسياسة، وذلك ما تتناوله المباحث التالية:

المطلب الأول: الدين والسياسة في الفكر الخلدوني.

المطلب الثاني: الدين والسياسة في الفكر المكيافيلي.

المطلب الثالث: الدين والسياسة بين الفكرين الخلدوني والمكيافيلي.

المطلب الأول: الدين والسياسة في الفكر الخلدوني

أعلن ابن خلدون في مقدمته أنه يؤصل لعلمٍ بِكرٍ أُلهِمَه إلهاماً، وقد دمج في علمه الجديد بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع السياسي، فلم يجعل مفكرٌ قبله من المجتمع وخصائصه وتكويناته موضوعاً للدراسة والتأمل، كما ولم يزل مفكرو الإسلام وفقهاؤه يعالجون موضوعات السياسة كعلمٍ خاص، فاقتصرت السياسة الشرعية على الشروط الواجب توافرها في الإمام، واكتفى الأدب السلطاني بشرح الخلال الواجب على الحاكم امتثالها [١]. ولم يكن لهذا التراث أن يمدّ ابن خلدون أو يلهمه بموضوع علمه المبتكر –في الفكر الإنساني، وليس الإسلامي فحسب–، ورغم ارتباط السياسة في الفكر الإسلامي بالدين، فقد تميزت الفلسفة الخلدونية بأسلوبٍ مبتكر في تناول الظاهرة السياسية، يجمع بين واقعية التحليل وبين مثالية النموذج الفكري، حيث أبدع الفيلسوف الفقيه أول طرحٍ عقلانيّ لتحليل تاريخ وواقع المجتمعات المسلمة، ورغم عقلانيته فقد ظلّت مركزية الدين واضحة في فكره السياسي [٢]. ويستعرض هذا المطلب إبداع ابن خلدون في الفكر السياسي الإسلامي، بدءاً من رسوخ البعد الديني في الرؤية والتفسير، مروراً بالتفسير العقلاني للتحول من الخلافة إلى الملك، وانتهاءً بموقفه –المثير للجدل– من العرب، وهذا ما تتناوله العناصر التالية:

أولاً: البعد الديني في الظاهرة السياسية عند ابن خلدون

عاصر ابن خلدون عدداً من الدول الإسلامية في بلدان المغرب والأندلس، ورأى ابتعاد غالب الحكام في سياستهم عن مقتضيات الدين وأحكامه داخل الدولة، كما رأى توظيف الدين كأداةٍ في الصراع السياسي، إلا أنّ طبيعة الفقيه المالكي حالت دون اختلاط الأمور، فميّز المفكر بين الدين وبين الاستخدام الخاطئ للدين، ومع هذا اليقين العلمي فقد أبدع عدداً من القواعد المتعلقة بعلاقة الدين بالسياسة، ومن أهمها:

١) الدين لا يمثل ضرورةً من ضرورات السياسة

الضرورة هي ما لا يُتصوّر انفصالها عن الشيء بحالٍ، ولهذا رأى ابن خلدون أنّ السياسة –بشكل عام– لا تستلزم وجود الدين، فالسلطة السياسية ظاهرةٌ اجتماعية لا تقتصر على المجتمعات الدينية، وانتقد ما قرره بعض الفلاسفة –كالفارابي وابن سينا [٣]– من ضرورة الدين لتنظيم الاجتماع البشري [٤]، مؤكداً أنّ

---

[١] لمتابعة تطور التصنيفات في الفكر السياسي الإسلامي بدءاً من"عيون الأخبار"لابن قتيبة الدينوري في أواخر القرن الثالث الهجري، مروراً بـ"مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة" للفارابي في أوائل القرن الرابع، ثم رسائل إخوان الصفا الفلسفية في منتصف القرن الرابع، ثم "التبر المسبوك في نصائح الملوك" للغزالي، وانتهاءً بكتب الأحكام السلطانية للماوردي ولأبي يعلى في القرن الخامس وغير ذلك:
محمد عبد الله عنان، **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري** (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦)، ص ص ١٣٥–١٤٣.

[٢] د. حامد ربيع، فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٧١–٢٧٣، و د. باتسييفا، **مرجع سابق**، ص ٢٨٨.

[٣] للمزيد عن آراء الفارابي وابن سينا في هذه المسألة:
ناصيف نصار، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠٢–٢٠٤.

[٤] "وأنه لا بدّ للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٥٦.

زعمهم لا يؤيّده برهان، فغالب المجتمعات تدير شئونها بمعزلٍ عن الدين، "فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك قد كانت لهم الدول والآثار" [١]. ولا يعني هذا عدم وجود قواعد لتلك المجتمعات، إذ لا بدّ لكل مجتمع من مرجعيةٍ دينية أو وضعية، وبهذا يقرر مبدأ المصدر الاجتماعي –وليس الديني– كأساسٍ للسلطة السياسية في المجتمعات البشرية [٢].

٢) "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتمّ" [٣]

يقرر ابن خلدون هذه القاعدة كعنوانٍ لأحد فصول مقدمته، معللاً ذلك بأنّ "كلّ أمر تُحمَل عليه الكافة فلا بدّ له من العصبية" [٤]، ويحشد للتدليل على قاعدته عدداً من الأدلة الشرعية والمنطقية، فيقول: "وفي الحديث الصحيح كما مرّ: (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)، وإذا كان هذا في الأنبياء –وهم أولى الناس بخرق العوائد– فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية" [٥]. فحركة التاريخ –ولو تزعمها الأنبياء– لا بدّ لها من أداةٍ عملية لتحقيق فعلها، وإلا لما استطاعت إجراء تغييراتها المجتمعية اللازمة، فكأنّ الحديث يطالب ذوي الألباب بإعداد القوة اللازمة لتغيير الواقع، وأن يعتمدوا لذلك الأسباب الكونية المضطردة تاريخياً. ويقرر جريان تلك العادة المطردة على الأنبياء –المؤيدين بالمعجزات–، فأولى بغيرهم أن يراعي تلك القواعد والسنن وألا ينتظر لمسيرته استثناءً، فقد شاء الله بحكمته أن يتحرك رسله وأتباعهم في قلب العالم متجشّمين عناء تحدياته وأهواله، وألا يبلغوا النصر إلا باتخاذ أسبابه الظاهرة ليكونوا قدوةً لأتباعهم [٦]، وهذا ما عناه بإشارته إلى أنّ الله تعالى "إنما أجرى الأمور على مستقرّ العادة" [٧].

٣) أهمية الدين في تأسيس واستقرار وصيانة الدولة

رأى ابن خلدون أنّ الدين ليس من ضرورات السياسة، إلا أنّ هذا لا يعني عدم أهمية الدين للسياسة، حيث أكد أنّ للدين آثاراً إيجابية واضحة في السياسة، حيث يقرر ابتداءً –كعنوان لأحد فصول المقدمة– أنّ "الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوةٍ أو دعوة حقّ" [٨]، فلا بدّ للدول الكبيرة والامبراطوريات الأكثر ثقلاً وتأثيراً في التاريخ من أساسٍ أخلاقي، يستند إلى دينٍ سماوي أو إلى فلسفةٍ أخلاقية ذات جذور أو أبعاد دينية، وعلة ذلك أنّ "الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلّب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة" [٩]، فيمثل الأساس الأخلاقي "المعامل العقائدي" الذي يشدّ طاقات الجماعة

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٥٦.

[٢] د. ناصيف نصار، **مرجع سابق**، ص ٢٠٤.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٩٩.

[٤] **المرجع السابق**، ص ١٩٩.

[٥] **المرجع السابق**، ص ١٩٩.

[٦] د. عماد الدين خليل، ابن خلدون...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤–٣٨.

[٧] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٠٠.

[٨] **المرجع السابق**، ص ١٩٧.

[٩] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٩٧.

ويوجّه جهودها صوب بؤرةٍ محددة، فتزداد قدرتها على الفعل والتأثير، فالدولة الكبيرة تعبيرٌ عن قدرة أمةٍ ما على الفعل الموحّد، والمؤسَّس على عقيدةٍ يُجتمَع عليها، وبعكس هذا فإنّ غياب الدين يعني تشتت الفعل وتبعثر القدرات صوب أهدافٍ متغايرة –وربما متضاربة–، ومن ثم يتضاءل الدور التاريخي للجماعة.

ويقوى هذا المعامل العقائدي كلما ارتبط بالحقّ والعدل والإقبال على الله، مما يمثل حجر الزاوية في قدرة الإنسان –فرداً أو جماعة– على المواجهة التاريخية بأقصى قدرٍ من الفاعلية، "وسرّه أنّ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتّحدت وجهتها، فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة" [١]، فالكلمة –كما هو معروف– لا تتحول إلى فعلٍ تاريخي إلا بالإيمان الذي يحيلها إلى طاقة حركية تجسّد المنهج في صورة مجتمع –أو دولة– [٢].

وإذا كانت العصبية هي الأساس المادي لقيام الدولة، إلا أنّ ابن خلدون لم يغفل الأهمية المعنوية للدين في زيادة الدولة قوةً فوق قوة عصبيتها، فـ "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوةً على قوة العصبية التي كانت لها من عددها. والسبب في ذلك كما قدمناه أنّ الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد... وتُفرِد الوجهةَ إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيءٌ، لأنّ الوجهة واحدة، والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها –وإن كانوا أضعافهم– فأغراضهم متباينةٌ بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم... فلم يقف لهم شيء" [٣]. فلو تقلص أثر الدين –أو تمّ تحييده في الصراع– غدت العصبية رهينة قوتها المادية المجردة وافتقرت إلى معاملها العقائدي، فيصاولها –بل وربما يغلبها– مَن طالما كانت تغلبهم بقوتيها المادية والمعنوية [٤].

ثانياً: التفسير العقلاني للتحول التاريخي من الخلافة إلى الملك

لم يتوقف الجدل الفكري حول مسألة التحول التاريخي للسلطة في الإسلام من نموذج الخلافة الراشدة إلى نموذج الملك، وظهر خلال ذلك تياران، ينزع أولهما إلى استعادة النموذج الأول، إما بآلياتٍ مثالية فكرية عبر النصح والتوجيه المعنوي نحو الخلافة، أو بوسائل واقعيةٍ ثورية يسعى من خلالها إلى استئناف النموذج، والتيار الآخر هو تيار الاستسلام للواقع الجديد –بل وشرعنته–، فكان من اللافت ألا يطرق ابن خلدون أحد هذين المسارين، ليظهر الطرح الخلدوني كإبداعٍ متكاملٍ، يفسر التاريخ من جانب، ويبصّر بأسس المستقبل من جانب آخر، وذلك على النحو التالي:

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ١٩٧–١٩٨.

[٢] د. عماد الدين خليل، ابن خلدون...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩–٣٤.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٨–١٩٩.

[٤] "واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها... فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها، ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشدّ بداوةً": **المرجع السابق**، ص ١٩٩.

١) التغيرات السياسية في المجتمع الإسلامي

يمكن التأريخ لبدايات تلك التحولات الجوهرية خلال النصف الأخير من خلافة عثمان ﷺ، حيث ظهر الاستياء من بعض ممارسات السلطة في بعض المناطق، ولم يكن رضوخ الخليفة لمطالب المتذمرين كافياً لمعالجة تلك الأزمة التي انتهت باغتياله وظهور الفتنة الكبرى التي شقت عصا الاجتماع التاريخي، فبينما اجتمعت كلمة كبار الصحابة بالمدينة –كما جرى العرف تاريخياً– على استخلاف علي بن أبي طالب ﷺ، فقد عارض معاوية بن أبي سفيان ﷺ –والي الشام ووليّ دم عثمان ﷺ– مع قلةٍ من الصحابة هذا الاختيار بعددٍ من المبررات –أو الذرائع–، فكان ذلك سبباً في أهمّ صراعٍ انقسمت الأمة على أثره إلى ثلاث طوائف: الشيعة والخوارج والسنة، ورغم اجتماع الشمل لاحقاً على معاوية ﷺ، إلا أنه وصل إلى منصب الخلافة بأسلوبٍ جديد وغير معهود، كما لجأ –وهو الأمر الأهمّ– إلى توريث السلطة –لسببٍ أو لآخر–، وهو أمرٌ دخيل على الممارسة التاريخية الراسخة.

واستمرّ حكم بني أمية حتى أطاح العباسيون بذلك النظام، ورغم استمرار الدولة الجديدة في نمط الحكم الوراثي إلا أنها اعتمدت على قوى غير عربية للإطاحة بالحكم الأموي، مما كان له أكبر الأثر في تنامي الاضطرابات السياسية، وكلما ضعفت السلطة المركزية للعباسيين زاد نهم القادة العسكريين لاغتصاب مزيدٍ من السلطة. ورغم التفتتّ السياسي للعالم الإسلامي، فقد نجحت السلطة المعنوية للشريعة في حفظ البنية الاجتماعية آمنة ومتماسكة، ومع فقد الخلفاء لمعظم سلطاتهم بدأت الدول الإسلامية المتعددة في التخلّي تدريجياً عن تعاليم الإسلام كدليل للعمل والسلوك، لتتحول إلى ديكتاتوريات تتضاءل فيها آثار الشريعة وتخبو أنوارها في الواقع السياسي، فلا تراعى إلا فيما اضطرّ إليه الحكام حفاظاً على شرعية سلطانهم [١].

٢) الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي حتى عصر ابن خلدون

سعى الفقهاء إلى التوفيق بين نظرية أهل السنة للخلافة وبين تدهور الأحوال الدينية والسياسية للمجتمعات، ورغم الآثار السلبية لفكرة التوفيق إلا أنّ الفقهاء رأوا أنفسهم مضطرين إلى التسليم بشرعية واقع المتغلب الذي لم يستمدّ سلطانه –حسب النظرية– من خلال الاختيار والبيعة، بل ربما كان غير مستوفٍ للشروط ابتداءً. واعتبر الفقهاء هذه الأوضاع ضمن حالات الضرورة التي تباح فيها بعض المحرمات رعايةً لمصالح العباد، وهو اعترافٌ مؤقت لا ينقض القواعد الثابتة للنظرية السياسية السنية، واعتبروا وجود الجماعة ذاتها من جانب، وقدرة الحاكم على الحفاظ على المجتمع من جانبٍ آخر أساساً لشرعيته [٢].

---

[١] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ص ١١٤–١١٩.

[٢] رضوان السيد، قضايا الشرعية والوحدة في الفكر السياسي العربي الاسلامي، **ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، نوفمبر ١٩٧٩)، ص ص ٢٥٦–٢٥٨.

خطا الماوردي الخطوة الرئيسية في ذلك التوجّه منظّراً لتبرير عديد من انحرافات الواقع السياسي، لتصبح أفكاره ونظرياته أساساً لغالب لاحقيه في تقديم مزيد من التنازلات حفاظاً – من وجهة نظرهم – على وحدة ومصالح المسلمين:

د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٠–١٢٣.

٣) إبداع ابن خلدون في تفسير التحول من الخلافة إلى الملك

ابتكر ابن خلدون مدخلاً يختلف جذرياً عن مداخل سابقيه، وأبدع نموذجاً جديداً للتحليل، ليصبح أول فقيه مسلم يضع تفسيراً عقلانياً للتطورات السياسية في المجتمع الإسلامي، فلم يسع إلى الحفاظ على شرعيةٍ زائفة للنظم القائمة، أو استجداء اعترافٍ غير أمين بأولوية الشريعة. فقد رأى –كمراقبٍ للتاريخ– فشل المحاولات السابقة في الحفاظ على أولوية الشريعة، فانتقلت الخلافة من نظامٍ يميل –ولو ظاهرياً– إلى الاعتراف بالشريعة إلى نموذج الملك الاستبدادي، ومن ثمّ ظهر دور "العصبية" في تفسير التحول من الخلافة إلى الملك. فقد اعتبر أن تغير نمط البداوة وخشونة العيش إلى نمط التحضر والترف هو السبب في كافة تغيرات المجتمع عبر التقليص التدريجي لدور الشريعة، حيث يكمن التمييز بين الخلافة والملك فيما يمكن وصفه بـ "مركز الولاء"، والذي يحدد الأولى بالالتزام حال تعارضت المصالح مع مبادئ الشريعة.

ففي مرحلة الخلافة: شكّلت الشريعة السلطة الأعلى في المجتمع في كلّ شيء، كمركز ولاءٍ يؤدي التزامه إلى سعادة الدارين، فكانت للشريعة الأولوية على أيّ وكلّ التزامٍ آخر، ومثّل الوازع الديني أساساً يحكم السلوك والمعاملات، وبينما تحرك مركز الولاء تدريجياً من الشريعة إلى المصالح؛ تحولت السلطة تدريجياً من الخلافة إلى الملك –كمتغيرٍ تابع لتلك الظاهرة–، وكلما ضعفت مرجعية الشريعة –بالميل إلى الدنيا–، احتاج المجتمع إلى وازعٍ دنيوي إضافيّ من السلطة، والتي اتجهت تدريجياً نحو الاستبداد.

ويدلل ابن خلدون على مركزية الشريعة وقوة الوازع الديني في فترة الخلافة بموقف عثمان ﷺ حينما دفع حياته ثمناً لإصراراه على التزام تعاليم الإسلام، فقد رفض عرضاً لإنقاذه بالقوة من بيته المحاصَر، إذ خشي أنْ يؤدي ذلك إلى مواجهةٍ وقتالٍ بين الإخوة المسلمين، بينما عجز عمر بن عبد العزيز لاحقاً عن اقتراح مرشحٍ لخلافته يتوسّم فيه الجدارة، خشية معارضة العائلة الأموية لرأيه –في نهاية القرن الأول–، ومع تحول مركز الولاء من الشريعة إلى المصالح تنامت الارتباطات الدنيوية القبَلية من جديد، واستعادت العصبية القبلية قيمتها القديمة –التي قلّصها الإسلام– لتصبح أساساً جديداً للسلطة في المجتمع المسلم [١].

ثالثاً: أهمية الدين في الحركة التاريخية والحضارية للعرب

يفرد ابن خلدون سبعة فصولٍ لبيان مثالب الشخصية العربية [٢]، ولهذا يمثل هجومه على العرب أحد أهم الجوانب المشتبهة في المقدمة [٣]، والتي تحتاج إلى تفسيرٍ رصين، يجمع بين تمجيده لنسبه العربي،

---

[١] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٣–١٣٠.

[٢] "العرب لا يتغلبون إلا على البسائط"، "العرب إذا تغلبوا على أوطانٍ أسرع إليها الخراب"، "أنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغةٍ دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين"، "أنّ العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك"، "أنّ المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل"، "أنّ العرب أبعد الناس عن الصنائع"، "أنّ حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم":

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٧، ١٨٩، ١٨٩، ٤٤٨، ٥٠٦، ٧٤٧ (على الترتيب).

[٣] كان انتقاد ابن خلدون للعرب سبباً في ترسيخ صورة سلبية لأفكاره في ظل تنامي تيار القومية العربية – ولا سيما خلال عصر د. طه حسين –، ليعود إليه اعتباره مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، مع النظر إلى أفكاره الاقتصادية كأول مفكر اشتراكي:

Kayapinar, **op. cit.**, P. 24.

وبين حدّة انتقاده لسلبيات العرب. وقد حظي هذا الأمر باهتمامٍ بالغ من الباحثين في الفكر الخلدوني، حيث رأى البعض أنّ ابن خلدون يتحامل على العرب –بل يعاديهم–، وشذّ بعض الباحثين في نقده فجزم بانتمائه المعنوي للبربر، مدعياً أنّ عداءه للعرب إنما كان بسبب شعوره "القومي" ضدّ غزاة وطنه، ولهذا ظهر –بحسب تلك النظرة– إطراؤه لمزايا البربر وكراهيته للعرب الذين فرضوا عليه دينهم ولغتهم، واضطروه إلى الخضوع لرياستهم في المغرب أو الأندلس [١]. بينما ذهب غالب المفكرين والباحثين إلى أنّ انتقاده إنما كان موجهاً للأعراب –سكان البادية– وليس للعرب، لا سيما وقد عاصر الأعراب من بني هلال وبني سليم، والذين اشتُهروا في بوادي المغرب باسم العرب، ورأى منهم كثيراً من النقائص والمثالب التي ذكرها عنهم في مقدمته، ولذلك انتقدهم وهاجمهم في كتاباته مستعملاً كلمة العرب، والتي كانت تعني لديه البدو أو الأعراب، خلافاً للمعنى الذي يُفهَم منها الآن، كما يتضح ذلك التوجيه –بل يتأكّد– من الدلائل الكثيرة بالمقدمة، ولهذا يرون أنّ عدم الانتباه إلى فهم هذا الاستعمال الخاص للكلمة كان سبباً في الخطأ في فهم مقاصده، مما أظهره بمظهر المتحامل على العرب [٢]، واستدل أصحاب هذا الرأي لصحة ما ذهبوا إليه بكثير من فقرات المقدمة [٣] التي تؤكّد تكرار استخدام ابن خلدون لكلمة العرب بمعنى الأعراب والبدو.

بينما ذهب فريق ثالث –يرجّح الباحث رأيه– إلى وجود شيءٍ من الغموض [٤] –وربما الاضطراب– في استخدام ابن خلدون لكلمة "العرب"، فكثيراً ما يستخدمها للدلالة على الأعراب والبدو–كما يرى الفريق

---

[١] للمزيد من تفاصيل هذا الرأي ودلائله التي استند عليها أصحابه:

د. طه حسين، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٢–١٠٤، ومحمد عبد الله عنان، **مرجع سابق**، ص ص ١٢١–١٢٩.

[٢] للمزيد من تفاصيل هذا الرأي ودلائله التي استند عليها أصحابه:

أبو خلدون ساطع الحصري، **مرجع سابق**، ص ص ١٥١–١٦٨، و د. علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٢–٢٦٦، و د. مصطفى الشكعة، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٧–١٨٥.

وتعجب بعضهم أن يقع في هذا الخطأ عددٌ من الباحثين العرب، بينما سلم منه غالب الفرنجة والأتراك، واستشهد بقول البارون دوسلان في ترجمته للمقدمة تعليقاً على قدح ابن خلدون للعرب قائلا: "استخدم ابن خلدون في هذا الفصل –وفي الفصول التالية له– كلمة العرب بمعنى البدو"، كما أشار المؤرخ التركي جودت باشا إلى نفس المعنى بشكل ضمني، فلم يترجم كلمة العرب إلى التركية بمعناها المتبادر إلى الذهن، وإنما ترجمها بأنها"قبائل عرب" أو "القبائل العربية" ليدفع في اتجاه البداوة والأعراب:

علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٧–٢٦٨.

[٣] يقول ابن خلدون: "وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظغناً وأبعد في القفر مجالاً ... وهؤلاء هم العرب وفي معناهم ظعون البربر وزناتة ... إلا أنّ العرب أبعد نجعة وأشدّ بداوة، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط"، فعبّر عن الأعراب باسم العرب، ثم كرر ذلك تحت عنوان: "الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم"، فاستخدم كلمة العرب للتعبير عن البدو والأعراب كما يظهر في فقرات الفصل بقوله: "لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها ... واعتبر ذلك في مضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهديل ومن جاورهم من خزاعة"، ثم يعنون بأن "العرب لا يتغلبون إلا على البسائط"، ليكرر التعبير بكلمة العرب بمعنى البدو والأعراب، بدليل قوله تفسيراً لذلك السلوك: "وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر":

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٥١–١٥٢، ١٦١–١٦٢، ١٨٦.

[٤] محمد العبدة، **نصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، ٢٠٠٩)، ص ص ٤٤–٤٧، و د. عماد الدين خليل، ابن خلدون...، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٢–١٠٧.

الثاني–، إلا أنه يشير بها أحياناً إلى الشخصية العربية بوجهٍ عام. فما قرأه ابن خلدون عن تاريخ الجزيرة العربية من جانبٍ، وما رآه بعينه من سلوك الأعراب في المغرب كان له أثرٌ واضح في تشكيل الصورة الذهنية للعرب في مخيلته، إذ رأى أن الإنسان العربي لا يصلح دون رسالة الدين وقيمه. فنظر إلى تاريخ العرب وكأنه يصنّفه إلى قسمين –بحسب علاقته بالدين–، فإذا ارتبطوا بالدين ارتباطاً حقيقياً صبغهم الدين بصبغته التي لا يصلحون بغيرها، فتسامت أخلاقهم حتى يصيروا بالحق ساسة الدنيا وصناع الحضارة. وإذا انفصلوا عن حقيقته –وإن كانوا منتسبين إليه– خلت القلوب من مادة صلاحها، فشاعت فيهم الخصال السلبية التي نعاها عليهم، فظهر من أخلاقهم وسلوكهم ما يصعب تصوره ممن قدموا للبشرية أفضل النماذج. فلا يجهل ابن خلدون أنّ رحى الحرب قديماً قامت بين العرب لمدة أربعين سنةً بسبب ناقة، ولا يغفل امتداد الصراع أربعين سنةً الأندلس –بعد فتحها بسنواتٍ قليلة– بين القحطانيين والعدنانيين.

فحينما يصف ابن خلدون العرب بأنهم قوم لا يتغلبون إلا على البسائط وإذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب و...إلخ، فإنه يعقّب ببيان علة ذلك وهي التوحّش والهمجية [١]، فلا ينتظم لهم في ذاتهم تدبير ولا سياسة، فيعجزون عن إنشاء الحضارة [٢]، ولا يعزو ذلك إلى ظروفهم الاقتصادية والبيئية، وإنما كذلك لثقافتهم ولسماتهم النفسية [٣]. إلا أنّ الأمر يختلف –بل ينقلب تماماً– إذا اجتمع أمرهم على الدين، والذي يطهّر أخلاقهم من التوحش والغلظة، ويؤلّف بين قلوبهم، ويرشدهم إلى غاية يوجّهون إليها جهودهم، فلا أمل للعرب في النهضة إلا على أساسٍ ديني، وما أسرعهم لقبول قيمه إذا حسنت دعوتهم إليه. وهذا ما عنون له بقوله: "العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية" ثم بين ذلك قائلاً: "والسبب في ذلك" أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض... فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم... فإذا كان فيهم النبيّ أو الوليّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله يذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلّف كلمتهم لإظهار الحق، تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك، وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق" [٤].

---

[١] "وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى الزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم":

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٨٦.

[٢] "والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلةً وكان عندهم ملذوذاً، لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له":

المرجع السابق، ص ١٨٧.

[٣]"فهم متنافسون في الرئاسة، وقلّ أن يُسلم أحد منهم الأمر لغيره ... فيتعدّد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقض":

المرجع السابق، ص ١٨٨.

[٤] **المرجع السابق**، ص ١٨٩.

المطلب الثاني: الدين والسياسة في الفكر المكيافيلي

كما تمثل علاقة السياسة بالأخلاق أكثر الجوانب فجاجة لدى قارئي كتاب الأمير، فإنّ علاقة السياسة بالدين عند مكيافيلي تمثل أكثرها حيرةً وغموضاً، فبينما يستنكر دور الكنيسة وينتقد ممارسات رجال الدين، فإنه يبالغ في الثناء على الإمارات الكنسية، وبينما يعزو التفتّت السياسي إلى الدور السلبي لغالب البابوات، فإنه يؤكّد مراراً على أهمية الدين في الواقع السياسي. ولهذا تعددت مواقف الباحثين في الجمع بين هذه الأمور التي قد تبدو متعارضة، غير أنّ تتبع الظروف التاريخية من جهة، وواقع عصر مكيافيلي من جهة أخرى يتيحان تفسير ذلك بوضوح. ويستعرض هذا المطلب دور الواقع في تشكيل رؤية مكيافيلي تجاه الدين والكنيسة، ويتناول أسباب انتقاداته للفكر المسيحي –لا للديانة المسيحية–، ويختتم بتقريره أهمية الدين في الحياة السياسية، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: دور الواقع في تشكيل رؤية مكيافيلي تجاه الدين والكنيسة

استقر مفهوم "الدولة" طيلة العصر الروماني كأساسٍ يضمن استمرارية السلطة، وكسندٍ لسلطان الامبراطور الذي لا يعدو أن يكون ممثلا لهذه الدولة وعاملاً لمصلحة مواطنيها، ولهذا استمرت الدولة رغم تغيّر الأباطرة، وظلت الطاعة للسلطة قائمةً باعتبارها ممثلةً للدولة. غير أنّ هذا المفهوم تقلّص ثم اختفى خلال العصور الوسطى، حيث خضعت الدولة للكنيسة منذ نهاية العصر الروماني –ولا سيما مع انتشار أفكار أوجستين–، فصارت الدولة هي "مدينة الله"، وغدت قوانين الكنيسة هي قوانين الدولة، والفروض المالية التي تقررها الكنيسة هي الضرائب الإلزامية، كما حددت الكنيسة نطاق عمل السلطة السياسية في تنظيم أحوال الأفراد، ليتمكّن رجال الدين من أداء مهمتهم في خلاص أرواحهم.

ومع بداية عصر النهضة تطورت الدولة باتجاهٍ آخر يضمن لها الاستقلال عن الاعتبارات الدينية للكنيسة، ثم عن الاعتبارات الشخصية للملك لاحقاً. وتميز المفهوم الجديد للدولة بسمتين بارزتين، أولاهما: سمة المركزية، حيث تخضع الإدارة والجيش والضرائب لطابعٍ مركزي موحّدٍ، يختلف تماماً عن ذلك النمط الإقطاعي المميز للعصور الوسطى، والأخرى: سمة القومية، حيث تحددت أقاليم الدول بحسب المعيار القومي. وحرصت الدول الجديدة على سيادتها على المستويين الداخلي والخارجي، وكانت الدول الفرنسية والأسبانية والألمانية والانجليزية نماذج مبكرة لذلك التحول، بينما ظلت إيطاليا –مهد أفكار النهضة– متخلفةً عن تلك التطورات التي عمّت أوروبا [1].

ومن خلال هذا التفاوت الكبير بين التقدم الأوروبي –ولا سيما الفرنسي– والتأخر الإيطالي استقى مكيافيلي أحد مكوناته الفكرية، حينما رأى عجز بلاده عن الحسم السياسي في ظلّ التركة الثقيلة من التجزئة والانقسامات السياسية، وتلاعب الكنيسة بذلك الواقع محلياً وإقليمياً. ولئن أسدَت البابوية خدمةً جليلة لمدن إيطاليا خلال نزاعها مع الامبراطورية الرومانية للحصول على استقلالها خلال القرن الثاني عشر، ووفّرت

---

[1] د. عبد الرضا حسين الطعان (وآخرون)، **مرجع سابق**، ص ص ٣٠-٣٢.

لرواد الاستقلال كلّ الدعم اللازم، إلا أنّ حقيقة هذه المساندة تكشّفت بعد استقلال تلك المدن لاحقاً مع ظهور طموح الباباوات في حكمها، مما أجّج الصراع مع أمرائها لفترة طويلة انتهت بانتصار البابوية وتسيّدها على إيطاليا، لتبدأ مدنها خلال عصر النهضة صراعاً فكرياً وأيديولوجيا لهدم المسوِّغات البابوية الهادفة إلى تملّك السلطة الزمنية، ليبرز عددٌ من المفكرين المنظّرين لاستقلال الملوك عن الكنيسة.

وامتداداً لمسيرة دانتي أليجيري ومارسيليو البادوي، طرح مكيافيلي أفكاره نحو تكريس استقلالية الدولة ورفض السموّ البابوي على السلطة الزمنية، وتوازى ذلك الطرح مع حركات الإصلاح الديني التي أبرزت أزمة الوعي الديني، فقد تضاءل دور الدين في المجتمع تدريجياً، وتحررت الدولة من سيطرة الكنيسة، وبديلاً عن التفويض التاريخي للأقدار انتزع الإنسان شعلة الحضارة في مرحلةٍ جديدة من تاريخ أوروبا، حيث تحلل الرباط الديني الذي ضمّ أوروبا خلال القرون الوسطى، وبدأت السياسة تنفصل عن الدين والأخلاق آخذةً ما لقيصر، وتاركةً ما لله لله.

وكان وعي مكيافيلي بهذه الحقائق القائمة هو سرّ تميزه وأساس انطلاقه إلى تدشين نموذج فكري يناسب هذا الواقع الجديد، حيث واجه الواقع بالوعي الواقعي –ولو كان صادماً–، فعلى الفرد دائماً أن يقول الحقيقة، لكن على رجل الدولة أحياناً أن يحمي الأفراد بلجوئه إلى الكذب، ولئن كان ذلك مقبولا في مجال الممارسة السياسية، إلا أنّ أحداً قبل مكيافيلي لم يكتب ذلك من قبل كما لو كان علاجاً. ولهذا كانت فلسفته نتاجاً طبيعياً لاضطرابات عصره، فقد ضاق ذرعاً بالزيف الأيديولوجي والأخلاقي سعياً إلى مطابقة الفضيلة مع واقعٍ يتفانى –عملياً– في مناقضتها والابتعاد عن أسسها، فطرح مكيافيلي فلسفته الجديدة لأخلاق السلطة –أو "الأخلاق السياسية"–، والتي تجعل من رذائل الكذب والاحتيال وخيانة العهد نوعاً من التكتيك السياسي المشروع. ولئن ظهر ذلك كأخلاقٍ رديئة –بل شريرة–، فإنّ هذا التوجّه الفكري الجديد لا ينفصل عن ذلك الواقع البائس الذي تعالجه تلك الرؤية، فهو لا يدعو إلى الرذيلة بالمعنى الشائع، بقدر ما تمثل دعوته مطابقةً ووعياً للواقع الذي تمارس فيه السياسة [١].

فقد مضى على إيطاليا قرنان من الزمان وهي ممزقةٌ ومستباحة، ولم يرَ مكيافيلي سبيلاً للنجاة من ذلك الضعف والانحلال إلا بأشدّ الوسائل عنفاً وقسوة، حيث عمّ الفساد الحكومات والشعوب، وحلّت الرذائل الشهوانية محلّ الروح الحربية والمهارة العسكرية، وعهدت البلاد إلى المرتزقة بحمايتها –كما حدث لروما القديمة عند احتضارها–، فاتفق أولئك المرتزقة أن يجعلوا من الحرب لعبةً هي أكثر أمناً لهم من السياسة، فهم لا يتعرضون للأخطار، وإذا ما التقوا بالجيوش الأجنبية ولّوا الأدبار، وأنزلوا إيطاليا منزلة الاسترقاق والاحتقار. فمن ذا الذي يوحّد إيطاليا، وكيف السبيل إلى تلك الوحدة؟، ليس متاحاً أن يكون السبيل إلى ذلك بالإقناع والديمقراطية، فالرجال متطرفون في نزعتهم الفردية وفي حزبيتهم وفي فسادهم، مما يحول دون

---

[١] كوينتن سكنر، د. حيدر حاج اسماعيل (ترجمة)، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الجزء الأول، ٢٠١٢)، ص ص ٥٥–٧١، و حازم صاغية،"نيكولو ماكيافيللي: مدخل اولي"، **مجلة الفكر العربي** (بيروت: معهد الإنماء العربي، المجلد ٣، العدد ٢٢، أكتوبر، ١٩٨١)، ص ص ٤٠١–٤٠٢.

قبولهم الوحدة بشكلٍ طوعيّ، وتوجب الحكمة أن تُفرَض عليهم تلك الوحدة كرهاً. ولا يستطيع أن يفعل ذلك إلا طاغيةٌ خلا قلبه من الرحمة، ولا يسمح لضميره أن يعوق آماله، بل يضرب بيدٍ من حديد، جاعلاً من هدفه العظيم مبرراً لكلّ ما يضطر إلى اللجوء إليه من الوسائل [١].

ثانياً: انتقادات مكيافيلي للفكر المسيحي والممارسات البابوية

استقرّ الفكر الكنسي خلال العصور الوسطى على اعتبار البابا هو ظلّ الله في الأرض، مما يحتّم على السلطة الزمنية تهيئة النظام الذي يحقق للأفراد خلاصهم الروحي، ومن هنا ارتبطت الدولة تاريخياً بالكنيسة. ولم يكن هذا الأمر بذاته محلّ انتقاد مكيافيلي، بل ولم يهاجم الكنيسة لأنها تدافع عن سلطتها الزمنية، بل لأنها لم تستخدم جميع قدراتها ومواردها لإخضاع إيطاليا لحكمها، بدليل أنه نظر بكلّ إعجابٍ إلى ارتباط السياسة بالكنيسة في نموذج قيصر بورجيا، وأشاد بالدعم الكنسي لهذا الأمير الطموح. بل أمّل مكيافيلي تكرار ذلك النموذج في فلورنسا، ولهذا أهدى كتابه إلى لورنزو دي ميديتشي، راجياً أن يتمكّن هذا الأمير الشاب –مع اتباع إرشاداته، وبدعم عمه البابا ليو العاشر– من تحقيق آمال البلاد، لا سيما بعد اتحاد فلورنسا وروما تحت سلطان آل ميديتشي بعد عداوتهما التاريخية [٢].

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير انتقادات مكيافيلي الحادة لموقف الكنيسة السياسي، فإنه إنما انتقد عجزها عن بسط سلطانها السياسي، مع حرصها على إضعاف باقي القوى الإيطالية، فـ "الكنيسة لم تكن في يومٍ ما قادرةً على احتلال إيطاليا بأسرها، كما لم تسمح لغيرها باحتلالها، وعلى هذا فقد كانت السبب في الحيلولة دون وجود إيطاليا تحت حكم رأسٍ واحد، وجعلها موزعةً بين عددٍ من الأمراء الذين جاءوا لها بالفرقة والضعف، حتى إنها غدت فريسة لا للأقوياء من البرابرة فحسب، بل لكل من يهاجمها" [٣]، وبهذا أهمل رجال الكنيسة آمال أبنائها في وحدة إيطاليا من جانب، وتفانت في العمل على تعزيز الانقسامات والخلافات بين الدويلات الإيطالية من جانبٍ آخر، كما أتاحت الفرصة للقوى الخارجية –وربما دعتهم أحياناً– أن ينتهكوا حرمات البلاد، لا لشيءٍ إلا لحماية مصالحها الخاصة من جانبٍ ثالث [٤].

ولهذا جرّد مكيافيلي الحملة على رجال الكنيسة وحمّلهم مسئولية ضعف إيطاليا في وقتٍ كان بمقدورهم فيه توحيدها، إلا أنّ الكنيسة لم تحاول ذلك، بل وتصدّت بكلّ قوة لمن سعى إليه، "فالكنيسة هي التي جزّأت إيطاليا وما زالت تحافظ على تجزئتها" [٥]، وذلك بينما تمكّنت بلاد أخرى كفرنسا وأسبانيا من تحقيق الوحدة والدولة القوية، "إذ على الرغم من وجود مقر للكنيسة في إيطاليا ومن وجود سلطانها الدنيوي فيها، إذ أنّ سلطانها هذا أو فضيلتها لم يكونا في يومٍ ما من القوة بحيث يمكّنانها من إخضاع الطغاة

---

[١] ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٦٤–٦٥.

[٢] **المرجع السابق**، ص ص ٦٥–٦٦.

[٣] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٦٩.

[٤] محمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٩–٦١.

[٥] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٦٨.

الإيطاليين لحكمها... كما أنها لم تكن من الناحية الأخرى في يومٍ من الأيام على ذلك النحو من الضعف الذي لا يمكنها –عندما تخشى ضياع سيطرتها على الأمور الدنيوية– من دعوة إحدى الدول الأجنبية للدفاع عنها ضدّ تلك الدولة الإيطالية التي غدت قويةً أكثر مما تريد هي لها" [١].

وإلى جانب انتقاده للدور السياسي المضطرب للكنيسة، فقد انتقد مكيافيلي كذلك الدور الأخلاقي السلبيّ لكثيرٍ من رجال الدين، إذ كان مؤمناً بضرورة الدور الاجتماعي والأخلاقي للدين، وبقدر تعظيم رجال الدين لتعاليمه والتزامهم بأحكامه بقدر رسوخ منظومة القيم الدينية والأخلاقية في المجتمع. ونظراً لارتباط هذا الدور المحوري برجال الدين؛ فقد ضاعف من غضب مكيافيلي ظهورهم على النقيض من ذلك، وقيامهم بدور القدوة العكسية للمبادئ والأخلاق في كافة مستوياتهم، لدرجة أنّ الكرادلة أنفسهم حينما كانوا يدعون إلى الغداء بمناسبة تتويج أحد البابوات، كانوا يُحضِرون معهم نبيذهم الخاص وسقاتهم، وذلك خوفاً من تعرضهم للتسميم. فلم يعد ثمّة احترامٍ لكثيرٍ من قواعد الأخلاق في غالب مستويات الكهنوت، ورغم ظهور وانتشار الفساد، فإنّ أحداً منهم لم يفعل شيئاً لمواجهته أو معالجته، فانتقد مكيافيلي تلك الرذائل المنتشرة في البلاط البابوي، والتي توشك أن تكون سبباً في نزول اللعنة بالنصرانية، فانحراف أفكار رجال الدين لم يكن سبباً في التردي السياسي فحسب، وإنما في اختلال المعايير، وانهيار منظومة القيم، وشيوع الإلحاد الناشيء عن تنامي هذه النماذج السلبية [٢].

كما امتدّت حملة نقد مكيافيلي إلى الجوانب الفكرية، فعاب على الكنيسة تصوير المسيحية كدين الضعفاء العاجزين، وانتقد غلوّ رجال الدين في قيم الرحمة والتسامح التي رسّخت رذائل المهانة والضّعة كفضائل، "وقد مجّدت ديانتنا المتواضعين والميالين إلى التأمل، بدلاً من تمجيد رجال العمل" [٣]، مما خلّف آثاراً سلبيةً عديدة. فرغم أنّ الدين يسمح للناس بتمجيد أوطانهم والدفاع عنها، وهذا يتطلّب منهم تدريب أنفسهم وإعدادها للدفاع، إلا أنّ هذا العامل قد أهمل في التربية الدينية إهمالاً مؤسفاً، مما أدى إلى اختفاء تعشّق الحرية، "وإذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أنْ يكون قوياً، فإنّ القوة التي تطلبها فيه هي ما يمكنه على احتمال الآلام، لا على القيام بالأمور التي تتطلب الجرأة" [٤]. كما انتقد نظرة الكنيسة إلى الدنيا كدار حسرةٍ وشقاء تبعد الإنسان عن ربه، وتلهيه عن غايته الأولى في الحياة بالخلاص، وأعلن أنّ لوجود الإنسان على الأرض غايةً ترتبط بعزيمته، فلا بدّ من إثراء شخصيته. فلم يحظ الإنسان بصنعة الخالق الحكيم إلا

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢٦٨.

[٢] رسل، **مرجع سابق**، ص ٢٢، و مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٧–١٣٨.

ولهذا فإن "إيطاليا خسرت بتأثير المثل السيء –الذي يقدمه بلاط رومة– كلّ إجلالٍ للدين... إذ حيثما يسود الدين يمكن الافتراض –كشيءٍ مسلم به– أن الأمور تسير على ما يرام، وحيثما يوجد الافتقار للدين يستطيع المرء افتراض العكس، وهكذا فإنّ أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة ورجالها هو أننا صرنا ملحدين ومعوجين":

نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٧–٢٦٨.

[٣] **المرجع السابق**، ص ص ٤٣٧–٤٣٨.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ٤٣٧–٤٣٨.

ليجني من الدنيا خير ثمارها –ومنها الذكر والمجد–، وهذه الثمار لا يقطفها الأقزام الضعاف، وإنما العمالقة الأقوياء [١]، مقرراً أنّ علاج مشكلات الكنيسة والفكر المسيحي إنما يكمن في إحياء القيم "الحقيقية" للمسيحية، ففيها ما يكفي لاستنهاض أبنائها لاستئناف أمجادهم، "ولو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التي رسمها لنا مؤسس المسيحية، لكانت دول النصرانية وجمهورياتها في وضعٍ أكثر اتحاداً وأكثر سعادة مما هي عليه الآن" [٢].

ثالثاً: أهمية الدين في الحياة السياسية

تكرر استشهاد الفلاسفة والمفكرين طوال العصر الوسيط بقول القديس بولس أنّ كلّ سلطانٍ إنما هو مستمدٌّ من الله، وبهذا استقرّ الاعتراف بالأصل الإلهي للدولة، وظلت سيادة هذا المبدأ حتى بدايات العصر الحديث، ولم يجرؤ أحدٌ –حتى غلاة مذهب استقلال السلطة الدنيوية– على إنكار مرجعية كلّ سلطان إلى الله. ولهذا لم يهاجم مكيافيلي ذلك المبدأ، وإنما اكتفى بتجاهله، متناولاً السياسة من منظورٍ تجريبي، فقد رأى أنّ السلطة –من الناحية الواقعية– بعيدةٌ كلّ البعد عن أن تكون إلهيّة. فتشييد الإمارات والدول لا يمتّ إلى الدين بصلة، فبدا له أنّ فكرة الأصل الإلهي لحقّ الملوك هو أمرٌ وهميّ وخياليّ لا علاقة له بالفكر السياسي، وتأبى واقعية مكيافيلي اعتماد المثاليات –فضلا عن الأوهام– [٣].

غير أنّ مكيافيلي لم يكن يحتقر الدين ذاته أو يتجاهل أهميته، بل هو على العكس من ذلك ينظر إلى الدين بكلّ الاحترام والتقدير [٤]، ويكرّر مرةً بعد أخرى أنّ أية دولة لا تستطيع ضمان أمنها ووحدتها إلا بترسيخ الأسس الدينية، وإذا كانت القوانين ضروريةً لمعالجة شئون البشر وإصلاح سلوكياتهم ومعاملاتهم، فلا أثر لهذه القوانين بدون أساسٍ ديني. ولهذا نظر مكيافيلي إلى الإمارات الكنسية –كما في كتاب الأمير– نظرة إجلالٍ واضحة [٥] باعتبارها "الإمارات الوحيدة الآمنة والسعيدة" [٦]، ومن ثم خصّص خمسة فصول [٧] من الكتاب الأول من المطارحات لبيان أهمية الدين كوسيلة أو "أداة" لاستقرار المجتمع، مقرراً أنّ الدين هو "الأداة اللازمة –قبل أية أداةٍ أخرى– للحفاظ على وجود الدولة المتحضرة" [٨].

---

[١] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ١٣٨، ومحمد مختار الزقزوقي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٩–٦١.

[٢] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٦٧.

[٣] كاسيرر، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٦–١٨٧.

[٤] ورغم ازدرائه لرجال الدين فقد سمح لولده نيقولو بأن يصبح واحداً منهم، ثم اعترف على فراش الموت لأحدهم طالباً المغفرة: من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ١٤٠.

[٥] يشكك البعض في صحة الاستدلال بذلك على تقدير مكيافيلي للدين، فقد قدّم كتب الأمير تزلفاً إلى"الأمير"الميديتشي لفلورنسا، وذلك حينما كان واحدٌ من آل ميديتشي قد صار البابا ليو العاشر في نفس السنة، فأخفى مكيافيلي توجهاته الدينية بذلك: رسل، **مرجع سابق**، ص ٢٧.

[٦] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٦٣.

[٧] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٠–٢٧٧.

[٨] **المرجع السابق**، ص ص ٢٦٠–٢٦١.

غير أن مكيافيلي حينما يتكلم عن الدين فإنه إنما يعني به مجموعة الأسس الروحية التي تطلق العنان لكلّ القوى التي أودعها الله في الكيان الإنساني، ليحقق لنفسه ولمجتمعه أفضل الأهداف. وقد رأى ذلك متجسّدا في التاريخ الروماني، حيث أدّى الدين –بحسب رؤية مكيافيلي– وظيفته بشكلٍ كامل، ويستشهد على ذلك بتاريخ بلاده، فـ "كلّ من يدرس تاريخ العديد من المآثر التي قام بها شعب رومة... يرى بأنّ أهل هذه المدينة كانوا أكثر خوفاً من الحنث بيمينٍ من مخالفة القانون، إذ أنهم يجلّون سلطان الله أكثر من إجلالهم لسلطان الإنسان... والفضل كلّ الفضل في ذلك يرجع إلى الديانة" [١].

فالدين أساس حماية المجتمع وأمنه، إذ يهيّج في النفوس معاني التضحية للأوطان، "وسيرى أولئك الذين يهتمون بالتاريخ الروماني أيضاً كيف كان الدين عاملاً مساعداً في السيطرة على الجيوش وفي تشجيع العامة على إخراج أفضل الرجال، وفي إلحاق العار بأسوئهم" [٢]. وعلى المستوى الداخلي: يهيئ الدين نفوس الأفراد للالتزام بنظام وتشريعات المجتمع –وإن ثقل عليهم ذلك في بعض الأحيان–، ولهذا "لم يكن هناك في الحقيقة مشرّعٌ واحدٌ جاء بقوانين غريبة إلى أيّ شعبٍ من الشعوب لم يلجأ إلى القول بأنّ الله هو الذي أمر بها، إذ لو لم يلجأ إلى هذا السبيل لما قُبلت قوانينه" [٣]. ولهذا ارتبطت عظمة الأمم وإنجازاتها التاريخية بتقدير أبنائها للدين، كما ارتبط تردي المجتمعات بتردي قيمها الدينية، "وكما أنّ احترام العبادة السماوية يكون مصدر العظمة في الجمهوريات، فإنّ إهمال هذه العبادة يؤدّي إلى خرابها" [٤]، "إذ لا دليل أصدق على انحطاط أيّ بلدٍ من البلاد من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الإهمال وعدم الاكتراث" [٥].

وبهذا يكون الدين ضرورةً لا غنى عنها في فلسفة مكيافيلي، غير أنه لا يمثّل عنده غايةً بذاته، ولا أساساً للحياة الاجتماعية والأخلاقية، وإنما هو "أداةٌ" مهمّة بيد الساسة، يمكن للدولة –بل يجب عليها– استخدامها بأفضل صورة ممكنة لتوجيه المجتمع والحفاظ على استقراره، "ولهذا يتوجب على حكام أية جمهورية أو مملكة أن يحافظوا على المبادئ الأساسية للديانة التي تصون لهم وجودهم... وعليهم أيضاً أن يسندوا وأن يشجّعوا كلّ ما يمكن له أن يساعدهم على تحقيق هذه الغاية، حتى ولو كانوا غير مقتنعين بصحة غايتهم هذه" [٦]. وبهذا تحققت الخطوة الأخيرة في الرؤية المكيافيلية، فلم يعد الدين مرتبطاً بأيّ نظام علوي، كما فقد الدين كلّ قيمه الروحية في توجيه السياسة، وبهذا لم تعد الدولة الدنيوية قائمةً على أساس الواقع فحسب، بل صار لدنيويتها كذلك تأصيلٌ مشروع يسعى الدين وقيمه في خدمته [٧].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ٢٦١–٢٦٢.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٦٢.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢٦٢.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٦٣.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢٦٥.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٢٦٦.

[٧] كاسيرر، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٩–١٩٠.

المطلب الثالث: الدين والسياسة بين الفكرين الخلدوني والمكيافيلي

عرفت الخبرة الإنسانية أنماطاً أربعة للعلاقة بين الدين وبين السياسة –أو الدولة–، يقف أولها من الدين موقف عدم الاهتمام –كما في الحضارة اليونانية–، بينما يبالغ الآخر في الاهتمام إلى درجة التعصب –كما في النموذج الكاثوليكي–، وعلى نقيضه يقف الثالث موقف الرفض المطلق –كما في التجربتين النازية والفاشستية–، وأخيراً فهناك النموذج الإسلامي الذي يربط بين الدين والسياسة، ويجعل من الدين أساساً لعمران الدنيا وتصريف أمور الخلق [1]. وبينما تميّز الفكر الإسلامي منذ نشأته بالثبات، فقد تعرض الفكر الغربي لتغيراتٍ جوهرية في تاريخ تلك العلاقة، حيث عاصر مكيافيلي مرحلة النهضة وتحولات النموذج المعرفي من الأساس الديني إلى الفلسفي، ورغم بقاء آثار الهيمنة الدينية، فقد مثلت أطروحته –بالنسبة إلى عصرها– نموذجاً للجرأة البالغة، كأول مفكري الغرب تنظيراً للظاهرة السياسية بمعزلٍ عن الدين منذ العصر الروماني، ورغم ذلك فقد اضطرّ إلى مراعاة الأبعاد الدينية –بصورةٍ ما–، ليتمكّن من الترويج لفلسفته.

ويبدأ هذا المطلب بالتأصيل السياسي لنظرية "الضرورة"، لعمق أثرها في فلسفة النموذجين، كما يعرض تصوراً للنموذج السياسي الأمثل في رؤية كليهما، ثم يختتم بتحديد جذور التباين في علاقة السياسة بالدين في فكر ابن خلدون ومكيافيلي، وهذا ما توضحه العناصر التالية:

أولاً: نظرية "الضرورة": التأصيل والأبعاد السياسية

ترتبط شرعية السلطة السياسية بمدى التزامها بالمنظومات القيمية والقانونية للمجتمع، إلا أنّ هذا الأصل الذي يصلح للظروف العادية لا يناسب الظروف الاستثنائية –كحالة الحرب، أو تعرض البلاد لخطرٍ داهم–، مما قد يهدد سلامة الدولة وشعبها تهديداً شديداً تعجز السلطة عن مواجهته في ظلّ تقيدها بالنظم القانونية المقرّرة للأحوال العادية. ولهذا فإنّ الإصرار على ضرورة احترام مبدأ المشروعية العادية في ظلّ هذه الظروف الاستثنائية يعرض المصالح الحيوية للبلاد لأخطار بالغة، كما وإنّ التسليم بالخروج على القانون وعدم التزام المشروعية يؤدي ولا شك إلى إهدار ضمانات الحقوق والعصف بكلّ الحريات دون قيودٍ أو ضوابط. وسعياً إلى التوفيق بين مباديء الحقوق والحريات وبين اعتبارات الأمن وحفظ المصالح العليا، فقد أبدع الفكر الإنساني "نظرية الضرورة" –أو "المصلحة العليا"–، والتي تضفي المشروعية على تلك الإجراءات الاستثنائية اللازمة حال الطوارئ والأزمات التي تمرّ بها المجتمعات، وبهذا تتمكن الدولة من مواجهة الأخطار والتهديدات، مع تمسّكها في الوقت نفسه بمبدأ المشروعية.

وتعود جذور هذه النظرية إلى الفكر اليوناني، حيث عالج أرسطو مشكلة الطغيان واستبداد الحاكم، ورغم نظرته إلى الطغيان كأسوأ نظم الحكم، إلا أنّ أرسطو لم يرفضه رفضاً مطلقاً، وإنما تعامل معه كحقيقةٍ واقعية، ورغم ما فيها من المساوئ إلا أنها تتضمّن بعض الإيجابيات –كبقاء الدولة–، وبذلك وضع أرسطو أساساً لفكرة الاستثناء من المبادئ العامة. ثمّ تعزّزت النظرية في الفكر الروماني الذي قرر بوضوح أنّ

---

[1] أ. د. حامد عبد الله ربيع، د. سيف عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص ١١٢.

(الضرورة لا تعرف قانوناً)، وتطور الأمر مع التوجه نحو تعزيز سيادة السلطة الملكية –ولا سيما عند الأزمات–، فثار الجدل بين المفكرين واللاهوتيين حول إجابة السؤال التالي: هل الحاكم مقيد بالقوانين Legibus Alligus، أم أنه فوق القوانين Legibus Solutus؟، وتتطابق آثار ذلك الجدل مع مبدأ استقلال السلطة السياسية الذي سيتبناه مكيافيلي لاحقاً، وينسج على أساسه كثيراً من أفكاره [١].

ولا شكّ أنّ للضرورة أثرها على قيود السلطة، إلا أنّ تقدير الضرورة وآثارها يختلف باختلاف النموذج المعرفي للمجتمعات، والذي يحدّد أهمية القيم وخطورة وأضرار التخلي عنها، ولهذا اختلف نموذجا الدراسة في مدى المرونة الذي استجابت له أفكارهما تقديراً لمعاني الضرورة التي عاشها كلٌّ منهما:

فقد عاصر ابن خلدون واقع الصراع السياسي المرتكز على نظرية القوة، والذي يخالف قواعد الفكر السياسي الإسلامي، فدفعته واقعيته إلى مسارٍ وسيط بين مثالية الوعظ واندفاع التغيير الثوري، ورغم يقينه بانحراف الواقع، فقد اضطرّ بحكم الضرورة إلى الإقرار "عملياً" بشرعية تلك النظم –تغليباً لمصالح الخلق–، إلا أنه لم ينجرف إلى مجاراة الفكر السائد بالشرعنة الفكرية لذلك الانحراف أو العمل على تبريره أو تكريسه.

بينما يمثل مفهوم الضرورة Necessity مركز الفلسفة المكيافيلية، وذلك لتعقّد أحوال مجتمعه، وبينما كانت الأبحاث الفكرية تدور حول شروط الضرورة التي "تسمح" للأمير بانتهاك "بعض" القوانين، كان مكيافيلي أول من حول الأمر العارض إلى مبدأٍ عام للحياة السياسية، وجعل من الاستثناء أصلاً ثابتاً، وذلك باعتبار حالة فلورنسا في نظره نموذجاً واضحاً لحالة الضرورة. ولهذا رفض مكيافيلي أية قيم معيارية عليا –دينية أو أخلاقية– تكبل يد السلطة التي تسعى للخروج بالبلاد من هذا المأزق التاريخي، حيث اتسع مفهوم الضرورة عنده ليشمل كافة جوانب الحياة السياسية [٢]. لتمثل نظرته المتشائمة تجاه الطبيعة البشرية أساساً يربط بين السياسة وبين الضرورة، حيث جعل من صلاحيات الضرورة أساساً لكافة الممارسات السياسية، مقرراً أنه "لما كانت جميع القضايا الإنسانية –من الناحية الأخرى– في حالةٍ مستمرةٍ من الحركة والتمدّد، ولا يمكن لها أن تقف جامدة راكدة، فإنّ هذه القضايا تكون معرضة دائماً إما إلى التحسّن أو إلى التدهور والانهيار، وقد تدفعك الضرورة إلى القيام بأعمال كثيرة قد لا يقف التعقل والمنطق إلى جانبها" [٣].

ولهذا تكررت في وصاياه كلمات "يلزم" أو "يجب" على الأمير أو "من الضروري"، والتي لا يشير بها إلى تلك الضرورات "المادية"، أي الأسباب التي تترتب نتائجها دائماً كالجاذبية، وإنما يعني الضرورة "الافتراضية" التي تحيط بإنسانٍ في موقفٍ ما –في ظلّ وجود أهداف وقواعد تحكم سلوكه–، فيتناول من خلال "يجب" و "يلزم" و"من الضروري" مواقف لا يكون المجال فيها فسيحاً إلا لمسارٍ وحيد أمام الفرد أو

---

[١] كارل شميت، رانية الساحلي وياسر الصاروط (ترجمة)، **اللاهوت السياسي** (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨)، ص ص ٢٥–٢٦.

[٢] من اللافت أنّ مكيافيلي قد خطب في عام ١٥٠٦ خطبة شهيرة، استنكر فيها صفات الخداع والاحتيال في العمل السياسي، وتعجب كيف يمكن للبشر أن يتلونوا مثل الحرباء في مواقفهم، ثم ينتظرون –رغم ذلك– تحقيق نتائج جيدة !!:

Benner, **op. cit.**, P. 68.

[٣] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٣٨.

الدولة، إلا إذا كان الفرد أو الدولة على استعدادٍ لاقتراف ما يمكن وصفه بالبديل الانتحاري [١]. وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من إطلاق يد السلطة لحماية المجتمع وتحقيق آماله، ولا سيما في السياسة الخارجية التي لا تعرف –في نظره– سوى القانون الذي لا يرحم: مَن لا يهاجِم فسوف يُهاجَم، ولهذا فإنه "من المستحيل على أية دولة أن تظلّ طيلة حياتها متمتعةً تمتعاً هانئاً بحرياتها وبحدودها الضيقة، إذ على الرغم من أنها قد لا تتحرش بدول أخرى، إلا أنّ الآخرين قد يتحرشون بها" [٢].

ففي العصر الذي غرقت فيه بلاده في الفوضى وتنازعتها الأهواء الشخصية والفئوية ضاعت هيبة الحكومات وعانى المجتمع كله، فسعى مكيافيلي إلى إنشاء حكومةٍ قوية، تحفظ للمجتمع استقراره وللمواطنين أمنهم وسلامتهم، ورأى أنّ أيّ ثمنٍ في سبيل تحقيق هذا الحلم هو ثمنٌ هين –ولو كان التضحية بالدين والأخلاق–، ولهذا قصد مكيافيلي بكتاب الأمير إنهاضَ إيطاليا من عثرتها الممتدة، ورأبَ الصدوع التي أحدثتها الحروب الداخلية والغزو الخارجي. وبينما انتقد البعض موقفه، فقد اعتبره غالب الباحثين والمفكرين لاحقاً مفكراً وطنياً وقومياً مبكراً، لا سيما عند النظر في كتابه في ضوء اعتبارات تلك المرحلة المضطربة، حيث أقبل عالمٌ جديد يبعث الطموح ويحرك الآمال والمطامع، فمضى الأقوياء في طريقهم لا يحفلون بدينٍ أو تقاليد، واستساغوا كلّ وسيلةٍ تحقق لهم غاياتهم، وقد شاهد مكيافيلي هذا كله وأحسّ به إحساساً عميقاً، وأداره في فكره طويلاً، ليسطّر فلسفة تلك التجربة العميقة لاحقاً في وصاياه للأمير المنقِذ من الأزمة [٣].

ثانياً: النموذج السياسي الأمثل في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية

لا تظهر تباينات النماذج المعرفية في الظاهرة السياسية كما تظهر في تحديد النظام السياسي النموذجي، والذي يمثل تجسيداً مثالياً لمنظومة القيم المجتمعية بعيداً عن ضغوط الواقع وضروراته، ويمثل استعراض هذا الجانب أحد أهم مظاهر التباين بين الفكرين السياسيين الغربي والإسلامي.

حيث يصنّف ابن خلدون السياسة إلى نوعين: مدنية وعملية، مشيراً بالسياسة المدنية إلى تلك الأفكار الفلسفية التي تتناول ما ينبغي على الحاكم والمحكومين القيام به سعياً إلى تحقيق –أو مقاربة– نموذج المدينة الفاضلة، ونظراً للرؤية الواقعية لابن خلدون فقد أعرض عن ذلك النوع نادر الوقوع متناولاً النموذج العملي، والذي يقسمه إلى نوعين: سياسة شرعية وسياسة عقلية، وذلك بحسب المرجعية التي يستند إليها الحاكم في تنظيم الاجتماع البشري: "وحكمه فيهم تارةً يكون مستنداً إلى شرعٍ منزّل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارةً إلى سياسةٍ عقلية يوجب انقيادهم إليها

---

[١] سينيلار، **مرجع سابق**، ص ص ٤٤–٤٧، و مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٩٤.

[٢] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٥١٣.

[٣] حليم متري، "الأخلاق والسياسة"، **المجلة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) السنة الثالثة، العدد ٣١، يوليو ١٩٥٩، ص ٨٢، و علي أدهم، "مكيافلي بين الأخلاق والسياسة"، **مجلة الثقافة** (القاهرة: وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب) العدد التاسع، يونيو ١٩٧٤، ص ص ٨–٩.

Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 72-73.

ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم" [١]، ويضيف إلى هذين النوعين نوعاً ثالثاً، هو "السياسة الطبيعية"، وذلك حينما يستند الحكم إلى الأهواء في إخضاع رعيته وقهرهم، لتتضح بذلك أنواع ثلاثة من السياسة يمكن ترتيبها تنازلياً بحسب مستند وأهداف كلّ منها:

فأولها: السياسة الدينية –أو الخلافة–: والتي تستند إلى قوانين "مفروضة من الله" [٢].

والثاني: السياسة العقلية المصلحية: و"هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها" [٣].

والثالث: السياسة الطبيعية الاستبدادية: "بمقتضى القهر والتغلب" [٤]، بحسب أهواء الحكام.

ويقرر ابن خلدون بشكل قاطع أنّ أفضل النماذج هو نموذج الخلافة، فالسياسة الشرعية "نافعةٌ في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أنّ الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبثٌ وباطل، إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم... فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في المُلك الذي هو طبيعيّ للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكلّ محوطاً بنظر الشارع" [٥].

ولا يكتفي بذلك، وإنما يواصل انتقاده لما سوى نموذجه المثالي، فكلّ ابتعادٍ عن ذلك النموذج يمثل انحرافاً عن الواجب الشرعي وإضراراً بالمصالح العامة للمجتمع المسلم، فالملك الطبيعيّ مذمومٌ –لجوره وظلمه– [٦]، والسياسة العقلية –رغم ما فيها من مصالح– إلا أنّ نفعها يقتصر على الدنيا: "وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذمومٌ أيضاً، لأنه نظرٌ بغير نور الله" [٧]، ثم تتجلّى النزعة الدينية بشكل واضح في فلسفة الفقيه بانتقاد كلّ ما يخالف نموذج الشريعة، وذلك "لأنّ الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيبٌ عنهم من أمور آخرتهم... وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط... ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء" [٨].

وعلى الجانب الآخر: يميز مكيافيلي بين نوعين من النظم السياسية، فأولهما: النظام الملكي –أو الأميري–، حيث تتركز السلطة بيد شخصٍ واحد، يدير كافة قوى المجتمع، والآخر: النظام الجمهوري، والذي تكون فيه السلطة في أيدي ممثلي الشعب المنتخبين، وقد اختلفت –أو اضطربت– توجهات مكيافيلي في المفاضلة بين هذين النموذجين. ففي "الأمير" تظهر النزعة نحو الملكية المطلقة، بينما يتجه في

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٣٧٧.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٣٨.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢٣٨.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٣٨.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢٣٨.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٢٣٨.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٢٣٨.

[٨] **المرجع السابق**، ص ٢٣٩.

"المطارحات" نحو النموذج الجمهوري، الذي يحافظ على حقوق العامة والنبلاء. ويمكن الجمع بين هذه التوجهات المختلفة بتنوع هدف مكيافيلي في كلّ منها، فهدفه من "الأمير" هو معالجة الفوضى، ولا يمكن تحقيق ذلك الهدف إلا من خلال الحكم المطلق، فالديكتاتورية وحدها هي القادرة –من وجهة نظره– على معالجة تلك الأزمة المتجذرة [١]، فـ "عندما يفسد الجوهر، فإنّ التشاريع الصالحة لا تُجدي إلا إذا كانت من وضع إنسانٍ قويّ للغاية، يمكنه فرض الطاعة إلى الوقت الذي يكون فيه صلاح الجوهر قد تحقق" [٢].

بينما يرجّح في "المطارحات" نموذج "جمهورية روما"، كنموذج يأمل تطبيقه عند استقرار المجتمع، فاستمرار الحكم الملكي ينذر بتدهور أحوال المجتمع [٣]، ولهذا يثني على عبقرية "ليكرجوس" في تأسيس نظام سياسي باسبرطة يجمع بين "حكم الأمراء والنبلاء والشعب في دولة واحدة"، مع احتفاظ "كلٍّ من هذه الفئات لنفسه بحقّ مراقبة الفئتين الأخريين... وهكذا أدخل شكلاً من أشكال الحكم قُدّر له البقاء أكثر من ثمانمائة عام" [٤]، وكما كان لهذا النموذج أثره في تعزيز قوة اسبرطة، فقد اقتبست روما كثيراً من جوانبه لاحقاً، لتغيير نمطها الملكي إلى الجمهوري، والذي بلغ بها كمالها التاريخي [٥].

ثالثاً: جذور التباين في علاقة السياسة بالدين في فكر ابن خلدون ومكيافيلي

يمثل النموذج المعرفي إطاراً يحكم نظريات المفكرين ويوجه آراءهم، ومن خلال ثوابته يتقرر النموذج الأمثل، ومن خلال متغيراته يتمكن للرواد من مواجهة الواقع ومعالجة أزماته، ويظهر هذا الأمر بوضوح في نموذجي الدراسة، وذلك من خلال النقاط التالية:

١) النموذج المعرفي وتحديد نموذج النظام السياسي

تمثل حاكمية الشريعة إحدى ثوابت الفكر السياسي في الإسلام، فالسيادة على الكون كله إنما هي لله وحده، وقد خصّ الله الإنسان بمزايا تعينه على تحقيق رسالة الاستخلاف، وتضمنت الشريعة أمور الدين والدنيا والاعتقاد والمعاملات، وارتبط الإسلام بشئون الحكم، فألزم أن توجد هيئةٌ تعلّم المسلمين أمور دينهم، وتشرف على تنفيذ هذه التعاليم، وكان النبيّ ﷺ أول مَن أدّى هذه المهمة، وواصل الخلفاء من بعده أداءها،

---

[١] "وتفترض إعادة تنظيم الحياة السياسية في الدولة: وجود رجل صالح، بينما يفترض اللجوء إلى العنف لينصّب الإنسان نفسه أميراً في جمهورية: وجود رجل سيء كلّ السوء، ويندر أن نجد رجلاً صالحاً على استعداد لاستعمال الأساليب السيئة لإعلان نفسه أميراً ... كما يندر أن نجد رجلاً سيئاً على استعداد بعد أن أصبح أميراً للقيام بعمل طيب أو يدور في خلده استخدام السلطة التي حصل عليها بالوسائل السيئة في اتجاه طيب":

نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٢٩١.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٨٦.

[٣] مع استقرار النظام الأميري يصل إلى السلطة عبر الوراثة أمراء لا يتسمون بفضائل آبائهم، وإنما يسرفون في الشهوات والرذائل، ثم يخافون إذا شعروا بكراهية الشعب لهم ويتعسفون،"مما يؤدي بهم إلى أعمال العنف التي تنتج حكم"الطغيان"وبسرعة متناهية":

المرجع السابق، ص ٢١٩.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٢١.

[٥] **المرجع السابق**، ص ص ٢٢٣–٢٢٥.

وكان هناك مساعدون يحملون معهم هذا العبء، ومن الخليفة ومساعديه تكونت الحكومة الإسلامية [١].
ولهذا التزم ابن خلدون بالإجماع [٢]: "إن نصبَ الإمام واجبٌ قد عُرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين" [٣]، فالإسلام "دينٌ وشرع، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً، وليس كلّ معتقدٍ في ظاهر أمره يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق ويتعدى المعتدي الحدّ، فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوةٌ لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحقّ وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عددٍ كثير، فلا بدّ أن تكون في واحدٍ، وهو السلطان أو الخليفة" [٤]، ولم يكن حرص الصحابة على اختيار رأس للدولة قبل دفن النبيّ ﷺ إلا نتاجاً لتأسيس عميق رسّخه في نفوس أصحابه، ولهذا لم تختلف كلمتهم على البدء أولاً بحفظ المجتمع المسلم قبل بدء إجراءات دفنه ﷺ [٥].

وبالنسبة لمكيافيلي: فقد عاصر الاضطرابات الفكرية المميزة لعصر النهضة، حيث ساد الاعتقاد خلال العصور الوسطى بحاجة الإنسان إلى قانونين، قانون إلهي: للنجاة والسعادة في الآخرة، وآخر وضعي: لتنظيم وضمان سعادة الدنيا. وخلال عصر النهضة تآكلت الحدود بينهما تدريجياً، ورأى رواد تلك المرحلة أنّ الدنيا –وما فيها من الطبيعيات والاجتماعيات– تتبع نفس المبادئ والقوانين، فكانت دراسة مكيافيلي للسياسة بنفس الروح التي اتبعها جاليليو بعد ذلك بقرنٍ في دراسته للظواهر الفلكية، فبدت المعاني الدينية الغيبية في نظره غير مفهومة، وفي إطار رؤيته الواقعية رأى مكيافيلي أن يبقى الدين –وغيبياته وقوانينه– بعيداً عن تكبيل حركة السياسة. ولهذا لم تعكس كتاباته أيّ اهتمام بإثبات صحة الدين أو زيفه، فقد رأى أنّ الدين ليس مرغوباً فيه لذاته، وإنما كعنصرٍ ضروري في الحياة الاجتماعية، وبهذا يستمدّ قيمته من تأثيره على الحياة السياسية، فالدين هو خير أساسٍ لتقوية الدول وحمايتها من الاحتلال الأجنبي، كما وأنه ركيزة الحفاظ على استقرارها الاجتماعي، فالقيم الدينية تعمل على تهذيب نفوس المحكومين، وتعليمهم طاعة القوانين التي يسنّها الأمير. واتباعاً لهذا المعيار احتلت المسيحية مكانةً دنيا في رؤيته مقارنةً بالديانة الرومانية، والتي "لم تكن تضفي الأمجاد السماوية على الرجال إلا إذا كانوا مفعمين بالأمجاد الأرضية، كقادة الجيوش وحكام الجمهوريات"، كما وضعت "للرجل مثله العليا في العظمة والقوة البدنية، وكلّ ما يدعو إلى بعث الجرأة في قلوب الناس" [٦]، بخلاف المسيحية التي مجّدت المتواضعين ودعت إلى احتقار الدنيا.

ورغم هذا لم يكن مكيافيلي معادياً للدين، وإنما كان خصماً شرساً لأولئك الذين يقدمونه ضعيفاً –لاختلاطه بضعف نفوسهم–، فالمشكلة لا تكمن في الدين ذاته، وإنما في المفاهيم والقيم التي يروج لها

---

[١] د. أحمد شلبي، **السياسة في الفكر الإسلامي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣)، ص ٢٩.

[٢] للمزيد من أدلة وجوب تحكيم الشريعة ونقولات الإجماع التاريخي:
المرجع السابق، ص ص ٣٠–٣٥.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٣٩.

[٤] الإمام الشيخ محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (القاهرة: دار الحداثة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨)، ص ص ٧٧–٧٨.

[٥] السيد عمر، **الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م)، ص ص ١٩–٢٠.

[٦] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٣٧–٤٣٨.

رجال الكنيسة، مما يزعزع إيمان الكثيرين بوجود هدفٍ أخروي، "وهكذا فإنّ أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة ورجالها هو أننا صرنا ملحدين ومعوجّين" [١]. ومن ثمّ ذهب مكيافيلي إلى تنحية القيم الدينية والأخلاقية عن الحركة السياسية، بل والعمل أحياناً بما يتناقض معها تماماً عند بحث الوسائل اللازمة لإنشاء الدولة أو المحافظة على السلطة فيها. ليتحول الدين بهذا من "أساسٍ" للنظام و"حاكم" للحكام، إلى مجرد "أداة" بيد الحكام، يستخدمونها لتعزيز سلطتهم السياسية، ولهذا أشاد مكيافيلي بـ "استخدام" روما للدين ليصبح المصدر الأساسي لعظمة الدولة وقوتها، و "تسخيره" للاستفادة به في حروبهم [٢].

٢) دور النموذج المعرفي الغربي في تحديد ضوابط الضرورة السياسية

تعرضت مجتمعات نموذجي الدراسة لظروفٍ استثنائية، فقد انحرف مجتمع ابن خلدون عن نموذج الخلافة إلى فقه الغلبة، فظهر أثر الرؤية الواقعية في تفهّمه العقلانيّ الجديد لظروف التحول من الخلافة إلى الملك، وبدلاً من الاغتراب في طرحٍ مثالي لما ينبغي أن يكون عليه الحال –كما درج عليه السابقون والمعاصرون–، مال ابن خلدون إلى تحسين ذلك الواقع الاستثنائي قدر الإمكان، بيد أنه لم يتخلّ في طرحه عن أساس النموذج الإسلامي، فكان الطرح الخلدوني جديداً وواقعياً. فإذا حيل بين المجتمع وبين إنشاء نموذجه المثالي للخلافة، فلا أقلّ من تعزيز دور الدين والحفاظ على الشريعة –في أكمل صورةٍ ممكنة–، فإذا كان المُلك –أو السياسة العقلية– واقعاً لا يمكن تجاوزه في هذه اللحظة التاريخية، فليختلط هذا المُلك بالدين وقيمه قدر الإمكان، فلا شكّ أنّ المُلك المرتبط بالشريعة خيرٌ من الملك الطبيعي المرتبط بالأهواء والشهوات، "وقد قدمنا أنّ هذا العمران ضروريّ للبشر... وقدمنا أنّ الملك وسطوته كافٍ في حصول هذه المصالح، نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية –لأنه أعلم بهذه المصالح–، فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً، ويكون من توابعها وقد ينفرد إذا كان في غير الملة" [٣].

---

[١] **المرجع السابق**، ص ٢٦٨.

[٢] **المرجع السابق**، ص ص ٢٦٩–٢٧٢، ٤٣٣–٤٤١، و د. محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي...، **مرجع سابق**، ص ص ١٥١–١٥٤، و كاسيرر، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٩–١٩٠.

[٣] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٧٢–٢٧٣.

تذكر بعض الدراسات المعاصرة أنّ محمد علي باشا أمر –بناءً على نصيحة أحد مستشاريه الأوروبيين– بترجمة كتاب "الأمير"، وحينما تكرر لقاؤه بذلك المستشار بعد عدة سنوات قال له ما مضمونه: "إنكم تثيرون ضجة كبيرة حول كاتبكم المعروف مكيافيللي، وقد أمرت بترجمة كتابه لكي أعرف ما فيه، ولكنني أعترف بأنني قد وجدته أقلّ بكثيرٍ مما كنت أتوقع من الشهرة التي له، وإني أعلن إليك أيضاً أنّ هناك مؤلفاً عربياً آخر أثار دهشتي ونال إعجابي بعد أن أمرتُ فتُرجِم إلى اللغة التركية هو مقدمة ابن خلدون، إن هذا الكاتب أكثر حرية في تفكيره من مكيافيللي، بل إنني أعتقد أنّ كتابه أكثر وأشدّ نفعاً"، فقد صُدِم الباشا من عمق الهوة التي تفصله عن ثقافته بقراءة جزء من الأمير، لفرط تلك"البهيمية السياسية"التي يرسخها، فهرع إلى ذاته الحضارية بقراءة المقدمة التي يتناول من خلالها موضوع "العمران"، منطلقاً من "الإنسان" –كأصلٍ وغايةٍ للعمران– إذا أحسن ترتيب علاقته بخالقه وبالكون وببني الإنسان من حوله، ولئن ركّز ابن خلدون على القوة المادية والمعنوية في بناء الدولة، إلا أنه لم يَرد على خاطره فصل هذين العنصرين عن الأخلاق، ولا أن يفصل الحيز الديني عن السياسي، وهذه المسألة هي أوضح ملامح اختلاف الدولة في الحداثة الغربية عنها في الاجتماع السياسي الإسلامي:

د. إبراهيم البيومي غانم، **ميراث الاستبداد** (القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٨)، ص ص ٢٩–٣١.

المبحث الثالث: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية

تَميّز الاتجاه المثالي في الفكر السياسي بالتمحور حول منظومة من القيم الأخلاقية التي تحقق السعادة للفرد والمجتمع، والسعي إلى استخدام المجال السياسي في تفعيل وتعزيز تلك المنظومة الأخلاقية وتنشئة الأفراد عليها جيلا بعد جيل، وعلى هذا الأساس ظهر أدب "مرايا الملوك" والوصايا السلطانية في التراثين الغربي والإسلامي لحثّ الحكام –والمجتمع وراءهم– على التمسّك بالفضيلة والقيم.

بينما يتميز رواد الاتجاه الواقعي بالبدء من الواقع، ويعنون بتطويره من خلال المعالجة التدريجية المحدودة، حيث تراعي ظروف المجتمع وتتفهّم بشكلٍ كبير أبعاد القيود المفروضة على السلطة، والتي تقلّص من خياراتها. وفي هذا الإطار تباينت الرؤية الواقعية للعلاقة بين الأخلاق والسياسة بين ابن خلدون ومكيافيلي، وذلك بحسب النموذج المعرفي لكلّ منهما من جانبٍ، وبحسب ظروف مجتمعيهما من جانبٍ آخر. فبحسب النموذج المعرفي لابن خلدون: تمثل الأخلاق –المرتبطة بالقيم الدينية– قواعد قطعية حاكمة لممارسات السلطة في المجالين الداخلي والخارجي، وبهذا تمثل الأخلاق أحد أهمّ أسس النظام السياسي في الفكر الإسلامي –بتوجّهيه المثالي والواقعي–، حيث ترتبط المنظومة الأخلاقية بالدين، مما يجعل من الأخلاق هدفاً أساسياً تسعى السلطة إلى تحقيقه، ومصلحةً يحرص الساسة على رعايتها، حيث يستحيل فصل الأخلاق عن المعتقد الديني، فـ "لا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين" [١].

وبينما استمرّ الوصل التاريخي بين الأخلاق والدين والسياسة في الفكر الإسلامي، لارتباط هذا النموذج التوحيدي بالإيمان باليوم الآخر ومسئولية الإنسان في الدنيا، فقد استهدف الفكر السياسي الغربي منذ عصر النهضة تحقيق المصالح، والتي تتمحور –بحسب نموذجه المعرفي آنذاك– حول الأمور المادية. وكما عمدت فلسفة مكيافيلي –كأحد مؤسسي الفكر السياسي الغربي– إلى "استخدام" الدين كوسيلةٍ لتحقيق أغراض ومقاصد السياسة، فقد تناولت فلسفته كذلك رؤيةً جديدة للأخلاق، وخلافاً لما يشاع عنه ويوصم به من الانتهازية والخيانة، فقد فصل مكيافيلي بين الأخلاق وبين السياسة، مقرراً أنّ لكلا الأمرين مجالاً يختلف عن الآخر، وكما لا يتناقضان فإنهما لا يتداخلان. لتدشّن أطروحته نموذجاً جديداً على تاريخ الفكر السياسي الغربي –الفلسفي والديني–، وذلك بتمييزه المبتكر بين الأخلاق الفردية التي يجب على الأفراد الالتزام بها في سلوكياتهم ومعاملاتهم، وبين أخلاق السياسة التي تتمحور حول الكفاء والقدرة على تحقيق الأهداف السياسية، ويستعرض هذا المبحث أطروحتي ابن خلدون ومكيافيلي، ثم يبين خلفيات تباين رؤى الفلسفتين، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية في فلسفة ابن خلدون.

المطلب الثاني: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية في فلسفة مكيافيلي.

المطلب الثالث: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية بين ابن خلدون ومكيافيلي.

---

[١] د. طه عبد الرحمن، **مرجع سابق**، ص ٥٢.

المطلب الأول: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية في فلسفة ابن خلدون

تلعب القوة دوراً محورياً في فلسفة القيم وعلاقتها بالنظام الاجتماعي في مجاراته لتغيرات حركة العمران، فإذا كانت الدولة هي صورة العمران البشري، فمن الطبيعي أن يتأثر النظام السياسي بالواقع الاجتماعي كما يؤثر فيه. ولما كان البداوة هي المرحلة الأساسية لتطور المجتمع، فمن الطبيعي أن ترتبط قيم وأخلاق هذا الاجتماع البشري بالبيئتين الاقتصادية والاجتماعية القائمة في ذلك المجتمع. ولهذا تختلف أحوال المجتمع مع تطوره من حالٍ لآخر، وفي كلّ مرحلةٍ من مراحل تطوره تختلف منظومته القيمية والأخلاقية بتغيّر أحواله، حيث تتم صياغة أخلاق كل مرحلة وفقاً للنسق الجديد من القيم.

وبناءً على ذلك ربط ابن خلدون بين السياسة والأخلاق، وفسّر التغيّرات السياسية كنتيجةٍ للتغير في قيم وأخلاق المجتمع، سواءٌ في تحول المجتمع من البداوة إلى التحضر، أم تغير الحضارة خلال أطوارها المختلفة، ففي كافة التغيرات يلاحظ الارتباط الوثيق بين الأخلاق وبين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويؤصل هذا المطلب للبعد الأخلاقي لنظرية العصبية، ثم يعرض ارتباط السياسة بالأخلاق في تأسيس الدول وانهيارها، ويختتم بإيضاح فلسفة ابن خلدون في أخلاق العمران، على النحو التالي:

أولاً: البعد الأخلاقي لنظرية العصبية

يرى ابن خلدون أنّ محور الظاهرة السياسية هو القوة، والتي ترتبط في فلسفته بالأخلاق والفضائل، ومن ثمّ فقد أصبحت ديناميات الطبيعة البشرية والمستوى الأخلاقي هي المعايير الأساسية للسياسة، ولهذا لا ينظر ابن خلدون إلى التغيرات السياسية كتسلسلٍ لحظيّ منفصل، أو كأوضاعٍ اجتماعية وسياسية ثابتة ومتتالية، وإنما يتخذ التغيير عنده أهميةً كليةً وشاملة، فالحضارة والدولة إنما تكتسب سماتها من الفعل أكثر من الاسم، وبهذا تتحول السياسة –بكلّ تعقيداتها– في عقلية ابن خلدون لتصبح هي التاريخ [١].

وفي هذا الإطار تمثل نظرية العصبية محوراً أساسياً من محاور فلسفة ابن خلدون، فقد استخدم هذا المصطلح بعد أن أدخل تعديلاً كبيرا على مفهومه التقليدي، والذي ذمّ الإسلام معناه المستخدم في الجاهلية، وتضمّن إسهام ابن خلدون الكبير في تعديل المفهوم نوعاً من الخصم والإضافة في الوقت ذاته:

ففي جانب الخصم: طهّر ابن خلدون مصطلح العصبية من القيم الرديئة والسلوكيات المعيبة، المرتبطة بمشاعر الغرور والتعالي على الآخرين بسبب الانتساب إلى فئة معينة، ومؤازرة أفرادها والحماس لنصرتهم في مواجهة كلّ أحد –ولو كان على حقّ–. فاستهجن الإسلام المعاني والسلوكيات البغيضة، وحارب تلك العصبية كقيمةٍ جاهلية لا يُقبَل وجودها في بيئة الإيمان التي تقرر المساواة وتعلي من قيمة التقوى والعدالة، ففي الحديث: «إنَّ اللهَ قد أذهب عنكم عُبِّيَّةَ الجاهليةِ وفخرَها بالآباءِ»، وحينما تشاجر اثنان من الصحابة وتداعى كلّ منهما بعصبيته طلباً للنصرة، فقال أحدهما: يا للأنصار وقال الآخر: يا للمهاجرين، وصف النبيّ ﷺ هذا التداعي والتعصّب المذموم بقوله: «أَبِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ؟»،

---

(١) Kayapinar, **op. cit.**, P. 3.

فشأن المؤمن أن يقف مع الحقّ، وأن ينصر كلّ مظلوم برفع الظلم عنه، إلا أنّ العصبية تجعل من الانتماء قيمةً تعلو على قيم العدل، ولهذا ذمّها الإسلام وقال عنها النبي ﷺ: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ».

وفي جانب الإضافة: نظر ابن خلدون إلى العصبية ككيانٍ يرتبط فطرياً بالدين وبفضائل الأخلاق ويصعب انفصاله عنهما، فالعصبية لا تتمكّن إلا بالمجد، ولا تترسخ إلا بشرعية الدين والقيم والأخلاق.

وفي هذا الإطار حاول ابن خلدون أن يجد طريقه ضمن التزامه بموقف الإسلام من إدانة المظاهر السلبية للعصبية، فميّز بين حقيقة الرابطة وأسسها الدينية وبين آثارها الجاهلية المدمرة، وقرّر أهمية تلك الرابطة في تحقيق التماسك والاستقرار المجتمعي، ولهذا اهتم الإسلام بصلة الأرحام ومعرفة الأنساب بما يقوي اللّحمة بين أبناء المجتمع، ومن ثمّ فإنّ ممارسة العصبية بهذا المفهوم الإيجابي هي ممارسةٌ مشروعة، فليس الخلل في مشاعر التضامن بين أبناء القبيلة، أو مشاعر الغضب عند تعرضها للضيم، وإنما يكمن الخلل في الدافع وفي كيفية التعبير عن ذلك التضامن. فإذا اتجه إلى تأييد ودعم أهدافٍ دينية أو إنسانية مشروعة كان ذلك مشروعاً، وإن كان سنداً للباطل كان مذموماً، فوجّه ابن خلدون الذمّ الشرعي للعصبية إلى آثارها السلبية، فإذا خلت من ذلك كانت مشروعة، بل ربما توجبت حين تكون أساساً للاجتماع البشري [١]. ويجمع تلك الرؤية الشاملة بقوله: "وكذا العصبية حيث ذمّها الشارع... فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله –كما كانت في الجاهلية–، وأن يكون لأحدٍ فخرٌ بها أو حقّ على أحدٍ، لأنّ ذلك مجانٌ من أفعال العقلاء، وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار، فأما إذا كانت العصبية في الحقّ وإقامة أمر الله فأمرٌ مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع، إذ لا يتمّ قوامها إلا بالعصبية" [٢].

وعلى هذا الأساس تمكّن ابن خلدون من استخدام مفهوم العصبية، حيث كانت القيم التي يتناولها من خلال رؤيته للعصبية تختلف تماماً عن تلك التي كان يعكسها المفهوم القديم المذموم، بل أضاف ابن خلدون إلى المفهوم بعداً أخلاقياً في ذاته وآثاره كذلك. فإذا كانت العصبية تعبر بذاتها عن معاني وقيم التضامن والتماسك والتعاون على الأمور المشروعة، فقد انتبه –ونبّه– إلى أهمية القيود الأخلاقية التي تلزم العصبية بسلوكيات القدوة –وخاصةً مع سموّ مكانة العصبية–، حيث ربط بين قوة العصبية وبين الفضائل الأخلاقية –التي وصفها بـ "المجد"– كأسسٍ ضرورية للرياسة والملك، فيعنون بـ "أنّ من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس" [٣]. ويفسّر ذلك بأنّ الخضوع للحكم كما يرتكز على قوة العصبية، فإنه يرتكز كذلك على القبول الطوعيّ للسلطة، ولتحقيق هذا الشرط الأخير كان واجباً على الساسة التزام فضائل الأخلاق، ليحظوا بالرضا الشعبيّ اللازم لوصولهم إلى السلطة واستمرار واستقرار رياستهم [٤]، وبهذا لا يمكن الفصل بين القوة المادية للعصبية، وبين القيم الأخلاقية –كقوةٍ معنوية للسلطة–.

---

[١] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ص ٩٩–١٠٠.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٥٤.

[٣] **المرجع السابق**، ص ١٧٨.

[٤] **المرجع السابق**، ص ١٧٨.

فعلى هذين الأساسين معاً –العصبية والأخلاق– ترتكز القوة الحقيقة للقيادات السياسية، حيث تمثل القيم الأخلاقية –أو "الفضائل السياسية" بتعبير ابن خلدون– منهلاً وصمام أمان في الوقت ذاته، فهي منهلٌ يستمدّ المجتمع منه الإلهام، كما تستمدّ منه السلطة سند مشروعيتها، وهي كذلك صمام أمانٍ يؤدي تجاهلها إلى الخروج على القيادة ومن ثمّ انهيار السلطة، باعتبار تلك القيم هي أساس الشعور المشترك بين العصبية، والقادر على تعبئتها نحو أهدافها، وتحريكها ضد أعدائها –المفتقرين غالباً إلى ذلك العامل المعنوي– [١]، ولهذا "فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم من الغلب على كثيرٍ من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف... علمنا أنّ هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسةً لمن تحت أيديهم... وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمةٍ حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتُفقَد الفضائل السياسية منهم جملةً، ولا تزال في انتقاصٍ إلى أن يخرج الملك من أيديهم" [٢].

ثانياً: الارتباط بين السياسة والأخلاق في تأسيس الدول وانهيارها

يؤكد ابن خلدون في ضوء نظرية القوة أنّ الدولة يمكن إقامتها على أسس دنيوية محضة، واعتماداً على العصبية وحدها، إلا أنه يقرّر في مواضع أخرى أنّ الدول لا تستطيع المحافظة على وجودها إذا فقدت تلك الفضائل الأخلاقية، وكأنه يرى أنّ العصبية قوةٌ ذات طبيعةٍ خاصة. ولئن كانت أساس نشأة وانهيار الدول، إلا أنها تحتاج إلى متطلباتٍ تكفل لها حسن الأداء والنجاح في تحقيق غاياتها [٣]، ويتمثل ذلك في منظومة القيم الأخلاقية، فبدون التزامها تعجز العصبية عن تحقيق غاياتها، "وقد ذكرنا أنّ المجد له أصلٌ يبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرعٌ يتمّم وجوده ويكمله وهو الخلال، وإذا كان الملك غايةً للعصبية، فهو غايةٌ لفروعها ومتمّماتها وهي الخلال، لأنّ وجوده دون متمّماته كوجود شخصٍ مقطوع الأعضاء" [٤]، وكنتيجةٍ لالتزامها بالقيم الأخلاقية فإنّ العصبية حينئذٍ تمثل مركز الثقل الأخلاقي في مجتمعها البدوي، ويمثل ذلك أساساً لشرعيتها وقبول سلطتها، وبهذا تعمل العصبية –دون قصد– كسياجٍ يحافظ على منظومة القيم الأخلاقية للمجتمع، ومن خلالها تتشكل أخلاقيات وقيم المجتمع ككلّ.

وعلى هذا الأساس ترتبط السياسة بالأخلاق في فلسفة ابن خلدون بشكلٍ واقعيّ ومبتكر، لتقترن أطوار الدولة وتحولاتها السياسية بالجوانب الأخلاقية للنخبة الحاكمة، حيث "يكتسب القائمون بها في كلّ طورٍ خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر"، ويعزو ابن خلدون ذلك إلى فكرة التكيّف، والحرص على التواؤم مع ظروف المجتمع، "لأنّ الخُلُق تابعٌ بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه" [٥]، وعلى هذا

---

[١] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٠–١٠١.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٩–١٨٠.

[٣] د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية...، **مرجع سابق**، ص ١٠١.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ١٧٨–١٧٩.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

الأساس يربط ابن خلدون بين تحولات القيم الأخلاقية وبين التغيرات السياسية والاجتماعية للمجتمع في مراحل تطوره المختلفة، وذلك على النحو التالي [١]:

١) طور الظفر بالبغية: يمثل هذا الطور أفضل مراحل الدورة التاريخية للعمران، لانضباط الحاكم وحاشيته بنشر قيم الشجاعة والتواضع والتعاون –القيم الأخلاقية للعصبية–، فيرى المجتمع الحضريّ نموذجاً جديداً لسلطةٍ متواضعة، إذ يكون الحاكم "أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة" [٢]. فيستردّ المجتمع كثيراً من القيم والفضائل التي فقدها خلال المراحل الحضارية السابقة، كما يكون لقيمة الاقتصاد –في سلوك الحكام، أو عبر تشريعاتهم– آثارٌ إيجابية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، ونتيجةً لذلك ترتقي منظومة القيم الأخلاقية للمجتمع لتتناسب مع أيديولوجية النظام الجديد. إلا أنّ انتقال البدو إلى مؤسسية الدولة وإلى "قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها" [٣] يؤدي –بشكل تدريجي– إلى تحلل بعض روابط العصبية، وافتقاد جزء مما تتضمنه من منظومة القيم والأخلاق.

٢) طور الانفراد بالملك واستبداد الحاكم على قومه: تصبح القوة في هذا الطور هي الركيزة الأساسية في حركة التاريخ، حيث ينشغل صاحب الدولة باتخاذ الموالى "لجدع أنوف أهل عصبيته... فهو يدافعهم عن الأمر ويصدّهم عن موارده" [٤]، ونظراً لعمق التحول داخل علاقات العصبية وضيق قاعدتها الاجتماعية، فهناك تحولاتٌ اجتماعية وأخلاقية واسعة، لا سيما مع معاناة البدو من الصراع بين نظامهم القيميّ التقليدي وبين واقعٍ جديد فرضته سيرورة التحضر، ومع افتقادهم أدواتٍ للتغيير بعد إجهاز الدولة على العصبية، يلجأون إلى المحافظة على الأخلاق –والمبالغة في ذلك–، كشكلٍ من أشكال الاغتراب السياسي، وذلك في مواجهة شيوع الفساد الداخلي المرتبط بالترف في سلوك الحاكم وحاشيته الجديدة.

٣) طور الفراغ والدعة: تسود الطمأنينة والراحة في هذه المرحلة ويستقرّ نظام القيم في المجتمع، وتتقلصّ الممارسات الإيجابية للدولة تدريجياً، لتتحول إلى جهازٍ بيروقراطيّ يسعى للحفاظ على الامتيازات الاجتماعية للفئة الحاكمة، ورغم ذلك فإنّ صاحب الدولة يسعى إلى تنمية العمران عبر "تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود" [٥].

٤) طور القنوع والمسالمة: يسود الاستقرار في تلك المرحلة نظراً لقوة الدولة، حيث لا يجد الأفراد أمامهم سوى التسليم والطاعة، ونظراً لتغيّر أخلاق صاحب الدولة وحاشيته واتجاههم نحو الرفاهة، فإنّ حاجتهم للمال تزداد "بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا

---

[١] سعيد عبد الجليل سلام، **الفلسفة الخلقية عند ابن خلدون** (رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، كلية الدراسات العليا، ١٩٩٢)، ص ص ٩١–٩٨.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٢٢٠.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢٣٨.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٢٢٠.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٢٢٠.

... ويزيدون في كلّ وظيفةٍ ووزيعةٍ مقداراً عظيماً، لتكثر لهم الجباية، ويضعون المكوس على المبايعات... ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار، لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تثقل المغارم على الرعايا" [١]، فيبدأ النشاط العمراني في التناقص.

٥) طور الإسراف والتبذير: يقدم ابن خلدون هذا الطور استناداً إلى قانون الترابط الشامل، والذي يستلزم تفاعل جميع العوامل المحركة للسلطة وما يتبعها من تحولات مجتمعية مع الواجدان الخلقي للجماعة، فحينما يسود الطابع الاستبدادي للسلطة تتحلّل بقايا النظام القيميّ المتبقي من الأطوار السابقة، "ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته... فيكون مخرّباً لما كان سلفه يؤسّسون، وهادماً لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه" [٢].

ثالثاً: أخلاق العمران، وحركة التاريخ

استند ابن خلدون إلى "العمران" كمقياسٍ أخلاقي يرتبط بكافة العوامل المجتمعية، فجعل من "العمران" –في الجملة– أساساً للخير والفضيلة الأخلاقية، وجعل من الخراب أساساً للشرّ والرذائل، كما جعل من صراع البداوة والحضارة محركاً للتاريخ، مع ربط ذلك كله بالأسس الأخلاقية، والتي تتغير عند التحول من البداوة إلى الحضارة [٣]. ولأنه يستخدم مصطلح الأخلاق بالمعنى السلوكي والتطبيقي، فإنه يقرّر أنّ الأخلاق تتغير بحسب أوضاع المجتمع وظروفه الاقتصادية والسياسية، فأخلاق الفرد والمجتمع إنما تنشأ عن أحواله، فـ "الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة" [٤]، و"اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش" [٥]، ولهذا تتغير أخلاق المجتمع بتغير أطوار الدولة، "ويكتسب القائمون بها في كلّ طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر" [٦]. وقد فصّل ابن خلدون السمات الأخلاقية لنموذجي البداوة والحضارة، ثم بين آثار التفاعل الأخلاقي بينهما، وذلك كما يلي:

١) قيم وأخلاق العمران البدوي

يمثل المجتمع البدوي النموذج الأقدم نشأة، "فالبدو أصل المدن والحضر وسابقٌ عليهما، لأنّ أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروريّ حاصلاً" [٧]، ونظراً لطبيعة

---

[١] **المرجع السابق**، ص ص ٣٤٤-٣٤٥.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٢١.

[٣] سعيد عبد الجليل سلام، **مرجع سابق**، ص ٨٢.

Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 238-243.

[٤] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٥٦.

[٥] **المرجع السابق**، ص ١٤٩.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٢١٩.

[٧] **المرجع السابق**، ص ١٥٢.

المجتمع ومحدودية موارده فقد درج البدو على القسوة وشظف العيش، "فصار لهم إلفاً وعادة، وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقاً وجبلّة" [١]. ورغم ذلك يقرر ابن خلدون "أنّ أهل البدو أقربُ إلى الخير من أهل الحضر" [٢]، وذلك لنقاء الفطرة البدوية [٣]، وبهذا استحالت الأحوال البائسة للبدو إلى رافعةٍ أخلاقية للتكيّف مع قسوة الظروف، ومن مكامن ضعف البدو ظهرت معالم قوتهم، وصار "الشظف" أساساً لمنظومة متميزة من القيم. فنظراً لضيق الحال وكثرة المخاطر اشتدت حاجتهم إلى الأمن، فترسّخت فيهم قيم الشجاعة والتناصر ليتمكن المجتمع من مواجهة أزماته [٤]، ومن خلال أنشطة الرعي تأكّدت قيم المساواة والجماعية والتعاون، إضافةً إلى الاقتصاد وعدم الإسراف، كما وإنّ عزة النفوس تلجيء عصبية القبيلة –بجانب قوتها المادية– إلى السموّ الأخلاقي اللازم لتحقيق الضبط المجتمعيّ، مما يرسّخ القيم والأخلاق في المجتمع البدوي. ورغم سموّ هذا النسق القيميّ، إلا أنه يتضمّن عدداً من السلبيات المنافية للعمران [٥]، ولهذا تتوقف حدود عمرانهم عند الضروريّ من المعاش، طامحين فيما وراء ذلك إلى ما عند الحضر.

٢) قيم وأخلاق العمران الحضري

يتميز مجتمع الحضر بالاستقرار المفضي إلى تنوع الأنشطة، مما يتيح الفرصة لزيادة العوائد وتلبية مستوياتٍ جديدة من الحاجات غير الضرورية، ومن خلال إدارة السلطة للجهود والموارد تترقى أحوال المجتمع ويترسّخ عمرانه، إلا أنّ للوفرة والتنمية آثاراً سلبية، فـ "الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير" [٦]، ومن خلال الرقي الحضاري والخضوع للسلطة تنشأ سلبياتٌ أخلاقية عديدة، كـ "الترف" وسوء الخلق، ويعزو ابن خلدون ذلك "لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا" [٧]، والذي غالباً ما يؤدي إلى افتقاد الشجاعة والجرأة [٨].

٣) تأسيس الدولة وتفاعل "شظف" البداوة مع "ترف" الحضارة

تتمكّن العصبية من الإطاحة بالنظام القائم لتنشيء دولتها الجديدة، وتؤسس نسقاً جديداً من القيم، حيث تتفاعل منظومة الأخلاقية للعصبية –والمرتبطة بـ "شظف" البداوة–، مع المنظومة الأخلاقية المرتبطة

---

[١] **المرجع السابق**، ص ١٦٢.

[٢] **المرجع السابق**، ص ١٥٣.

[٣] فـ "النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر ... وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف... تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه": **المرجع السابق**، ص ١٥٣.

[٤] **المرجع السابق**، ص ص ١٥٥–١٥٦.

[٥] **المرجع السابق**، ص ١٨٧.

[٦] **المرجع السابق**، ص ١٥٤.

[٧] **المرجع السابق**، ص ١٥٣.

[٨] "والسبب في ذلك أنّ أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم ... قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان": **المرجع السابق**، ص ص ١٥٥–١٥٦.

بـ "ترف" المجتمع الحضري، مما يؤدي إلى إفراز عديد من النتائج والآثار المختلفة –بل والمتناقضة–، يمكن إبراز أهمّ آثارها من خلال العناصر التالية:

أ) الآثار الإيجابية: تصبغ العصبية الجديدة المجتمع الحضري بصبغتها الأخلاقية، فتروج قيم الشجاعة والعفة والتلاحم في مجتمعٍ يفتقد تلك القيم، لا سيما إذا كان مصدرها هو العصبية الغالبة، و"أنّ المغلوبَ مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب" [١]، وتخفّف الطبيعة البدوية المقتصدة أعباء المجتمع في بدايات الدولة [٢]، كما يكتسب البدو بالتفاعل مع الحضر نمطاً راقياً من المعاملات.

ب) الآثار السلبية: يتحول مجتمع القبيلة المغلق تدريجياً إلى مجتمعٍ أكثر انفتاحاً، وكما تركت البداوة آثارها الإيجابية على الحضر، فكذلك تصبغ الحضارة أخلاق القبيلة بسلبيات التحضّر، ومع توافر الموارد ينتقل البدو من الضروريات إلى الكماليات، وفي سياق تغير أحوال المجتمع تتغير منظومة القيم والأخلاق، فتفقد العصبية كثيراً من سماتها التقليدية، فتتقلّص سمات الشجاعة والجرأة –لانعدام الحاجة إليها، ولاعتيادهم الجديد على الخضوع والالتزام–، لأنّ "معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدةٌ للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم" [٣]، كما يختفي عددٌ من الاتجاهات الإيجابية للعصبية كالتعاون والتناصر لافتقاد الحاجة إليها.

ومع استقرار الدولة تصبح الطبيعة البدوية عقبةً في طريق الترقّي العمراني، فتتحلّل بنية العصبية ليعمّ الانسجام السياسي، كما يؤدي الشكل المؤسّسي للدولة وقبضتها الشديدة إلى تفكيك الوحدة الأخلاقية والاجتماعية للعصبية، لتندمج ضمن إطارٍ قيميّ يفرضه الواقع الجديد. ومع اتساع الهوة بين الحاكم والمحكوم يتنامى الاستبداد، ومع التعالي على العمل يقلّ الإنتاج، فتنشأ أجيالٌ ربيبة الترف، وكما تحمل البداوة في شظفها بذور قوتها، يتضمّن التحضّر داخل قوته بذور ضعفه. ومن خلال طموح العصبيات المحيطة إلى الملك، وضعف الدولة عن الدفع والممانعة تمضي حركة التاريخ، لتتيح لعصبيةٍ جديدة فرصة الترقي، عبر السيطرة على هذه الدولة، لتصيبهم السنن –بعد عدة أجيال– بآفات الحضارة، فتطيح عصبيةٌ فتيةٌ جديدة بتلك الدولة الشائخة، وهكذا، في دورية لا يرى ابن خلدون احتمالاً لكسر دائرتها [٤]. وبهذا تمثل الحضارة في الفكر الخلدوني –في آنٍ واحد– غاية العمران البشري وبداية انهيار كماله، فليس بعد كمال الخلق إلا النقصان، وكأنّه فهم ذلك كتطبيق للحديث الصحيح: «إن حقًا على اللهِ عزَّ وجلَّ أن لا يَرْتَفِعَ شيءٌ مِن الدنيا إلا وضعَه»، لتبدأ بانهيار الحضارة دورةٌ جديدةٌ من الحركة التاريخية.

---

[١] **المرجع السابق**، ص ١٨٤.

[٢] فالبداوة "تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس ... فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها، وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار":
المرجع السابق، ص ٣٤٤.

[٣] **المرجع السابق**، ص ١٥٧.
من اللافت أنّ يستثني ابن خلدون التجربة النبوية مع الصحابة من تلك القاعدة بقوله:"ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأساً...":
المرجع السابق، ص ١٥٨، و د. عماد الدين خليل، ابن خلدون...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٥-٤٦.

[٤] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٤٦٥.

المطلب الثاني: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية في فلسفة مكيافيلي

يحتلّ مكيافيلي وضعاً فريداً في الفكر السياسي الغربي، وقد تمحورت فلسفته حول كيفية الحصول على السلطة والمحافظة عليها، فالغرض الأساسيّ من السياسة في رؤيته: الحصول على القوة والمحافظة عليها وزيادتها، والمعيار الحاكم لذلك هو النجاح في تحقيق الهدف –امتلاك القوة–، دون النظر إلى ما وراء ذلك من أبعادٍ دينية أو أخلاقية. ليصبح مكيافيلي واحداً من أوائل الذين قنّنوا القوة، واعتبروها العامل الأساسي في الظاهرة السياسية، وفي إطار اهتمامه بـ "القوة" تعامل مع باقي العوامل بمقدار ما تؤثر به على تحصيل وزيادة القوة. ورغم هذه الرؤية المتطرفة للقوة، فقد أقرّ مكيافيلي بأهمية الأخلاق، وأكّد أن الفساد الأخلاقي للشعب يجعل الحكم الصالح والدولة القوية أمراً مستحيلاً، ولا يمكن تفسير تلك التوجهات المتعارضة إلا كنتيجةٍ لمنهجه في "الازدواجية الأخلاقية"، حيث رأى أنّ مجال السياسة يختلف عن مجال السلوكيات الفردية والعلاقات الاجتماعية، مما حدا به إلى تقرير نوعين من المعايير الأخلاقية، يصلح أحدهما للأفراد العاديين، بينما يناسب الآخر الحكام. فالأفراد محكومون بالمعايير الأخلاقية للمجتمع، وأما الحكام فلا يحكم تصرفاتهم سوى صالح الدولة، بغضّ النظر عن أخلاقية الوسائل المستخدمة لتحقيق ذلك الهدف، ولهذا يرى مكيافيلي أنّ ما يحرم على صعيد الأخلاق الشخصية –كالعنف والكذب ونكث العهود و...إلخ– قد يصبح مسموحاً به أحياناً على مستوى الأخلاق السياسية، بل ربما كان واجباً لتحقيق القوة السياسية ومصالح الدولة –التي هي هدف الأمير وجوهر وظيفته–.

وبهذا تجمع فلسفة مكيافيلي بين اتجاهين، أولهما: "الازدواجية –أو النسبية– الأخلاقية، والتي تؤمن بوجود فوارق جوهرية بين الساسة والمواطنين، وترى أنّ حيازة السلطة تستلزم التحرر من قيود الأخلاقية لتحقيق مصالح المجتمع، والآخر: المذهب النفعي في الأخلاق، والذي يحكم على الأخلاق عبر نتائج وآثار الأفعال، فكلّ "شر" كان ضرورياً لتحقيق القوة وصيانتها، فإنه يخرج من دائرة الشرّ ليصبح –بحكم الغاية– خيراً، "ومن هنا يتضح أنّ الأعمال الصالحة قد تجلب الكراهية كالأعمال الشريرة، ولذلك فإنّ على الأمير الذي يريد أن يحافظ على ولايته أن يقترف بعض الشرور" [١]، ونظراً لتعقد فلسفة مكيافيلي في رسم علاقة السياسة بالأخلاق، فإن الدراسة تستعرض أسسها الفلسفية من خلال النقاط التالية:

أولاً: الفلسفة المكيافيلية بين "الفضائل الأخلاقية" وبين "الحظّ"

رغم النهضة الفكرية والثقافية خلال عصر مكيافيلي، فقد عمّ إيطاليا فسادٌ وانحطاط أخلاقي واسع، وذلك لسببين، أولهما: الثراء الفاحش الناشئ عن موقع إيطاليا التجاري، ومع الغنى الطارئ أصبح الرجال والنساء يشمئزون من الأخلاق التي ارتبطت بالفقر، كما انتشرت آراء إبيقور الداعية إلى الغلوّ في الاستمتاع بالحياة. والآخر: الصراعات السياسية، والتي كانت سبباً في تدفق المرتزقة الذين لم يراعوا أياً من القيود الخلقية، فإذا أضيف إلى ذلك اضطراب أحوال الزراعة والتجارة بسبب ويلات الحروب، اتضح مدى

---

[١] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٩٧.

الاضطراب الذي حطّم العادات والتقاليد التي طالما كانت حارساً أميناً على الأخلاق، فتعرضت مدن إيطاليا للنهب والسرقة وهُجِرَت معابدها، ولم يعد الناس يمارسون طقوسهم الدينية، وارتُكبت الفظائع التي لا حدّ لها، وكوفيء المجرمون بدلاً من عقابهم. فمضى الناس على غير هدى في واقعٍ بدات فيه الدولة والكنيسة عاجزتين عن حمايتهم، فاضطروا إلى حماية أنفسهم بالسلاح تارةً، وبالمكر والحيلة والمخادعة تارةً أخرى، وأصبح الخروج على القانون هو الطريق المتبع من قبل الحكام والشعب على السواء [١].

ولهذا ركّز مكيافيلي على الأخلاق، وتكرّر ورود مصطلح "الفضيلة" Virtu في كتاباته، غير أنه لا يشير بهذا الوصف إلى معاني الخير والصدق والأمانة و... إلخ، وإنما يقصد بـ "الفضيلة": الكفاءة والقدرة على خدمة وتحقيق الصالح العام، دون امتداد المصطلح إلى أيّ معنىً دينيّ أو أخلاقي، وذلك لأنّ مكيافيلي لا يصف بالفضيلة إلا مَن أحسن أداء وظيفته، ففضيلة الحاكم عنده هي الإقدام والعزيمة الماضية، وأوجبُ واجباته حفظ مصالح البلاد، وسبيله إلى ذلك قوة نظامه وقدرته على السيطرة [٢].

ولا يُنكر مكيافيلي أهمية الفضائل الأخلاقية، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من شرعية السلطة، ولهذا أثنى مكيافيلي على اتصاف الأمير بالكرم والصدق والرأفة والاستقامة –ولا سيما إذا كان حديث عهد بالإمارة–، إلا أنّ أوضاع الحياة وظروف السياسة قد تحول دون التزامه بهذه الفضائل في كلّ الأحوال، ولهذا فإنّ على الأمير أن يتعلم كيف يسيء أحياناً –عند الاضطرار– وكيف يتجنّب الملامة إذا أساء، وإلا فإنّ الإصرار على التزام تلك الفضائل عند الأزمات قد يأتي بالكوارث، وبهذا يختلف التقييم السياسي عن التقييم الأخلاقي عند مكيافيلي، فيرى أنّ الفضائل قد يطرأ عليها من الملابسات ما يجعل التزامها رذيلةً، كما تغدو الرذائل في بعض الأحيان فضائل يجب العمل بها لضمان النجاح أو الأمن [٣].

ورغم أهمية تلك الفضيلة –التي يشير بها إلى الكفاءة والقدرة–، فقد استقرأ مكيافيلي التاريخ بهدف اكتشاف قوانين عامة تحكم العلاقات الاجتماعية، لاستخدام هذه القوانين في تحديد معاني الكفاءة والقدرة في التعامل مع الأحداث والتنبؤ بالمستقبل، إلا أنه لاحظ الاختلاف الواضح بين قوانين الطبيعة الحاسمة والقوانين الاجتماعية المرنة، وذلك لتعقّد الظواهر الاجتماعية وتعدّد عواملها، ولذا قد تختلف النتائج أحياناً رغم تشابه الأحداث، وقد يلتزم المرء بكلّ الوصايا اللازمة لإحداث النتيجة أو منعها في الظاهرة السياسية، ورغم ذلك تبقى مساحةٌ واسعة من الأحداث لا يمكن للإنسان التحكم فيها أو حتى التكهّن بوقوعها، إذ تتوقف نتائج الأعمال على الظروف المحيطة والفرص السانحة، فليس في وسع الإنسان خلق الواقع، وإنما تقتصر مكنته على الاستفادة منه وتوجيهه إلى صالحه [٤]، وفي كتابيه "الأمير" و "المطارحات" يعزو مكيافيلي هذه الأحداث العارضة التي لا سيطرة للإنسان عليها إلى ما سمّاه بـ "الحظ" Fortuna أو "البخت"

---

[١] ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٧٧–٧٨.

[٢] علي أدهم، **مرجع سابق**، ص ٩

[٣] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٤–١٢٩.

[٤] علي أدهم، **مرجع سابق**، ص ٩.

أو "عمل السماء"، وهو ما يُعرف في ثقافتنا الإسلامية بمفهوم "القضاء والقدر"، ويقرّر أنّ هذا "الحظّ يُعمي بصائر الناس ويطمس على عقولهم عندما لا يريد منهم الوقوف في طريق مشاريعه" [١].

ومع اعتراف مكيافيلي بآثار "الحظ" [٢] فإنه يقدم رؤيةً جديدة لتفسيره واستثماره، لأنّ "الناس قد يستطيعون تأييد ما أقرّه الحظ، ولكنهم لا يستطيعون معارضته" [٣]، ومع إقراره بمفاجآت الحظ، فإنه يرفض الغلوّ في تقديره بما يفضي إلى التواكل، "وحتى لا نقضي على إرادتنا قضاءً تاماً، أرى أنه من الأصوب أن نعتبر أنّ الحظ يحكم نصف أعمالنا، ويترك لنا النصف الآخر تقريباً" [٤].

ثانياً: المشكلة الأخلاقية، والغاية التي تبرر الوسيلة عند مكيافيلي

ترتبط فلسفة مكيافيلي السياسية برؤيته المتشائمة للطبيعة البشرية، ورغم إعجابه بالنموذج الجمهوري، فقد ألجأته أزمة مجتمعه إلى الترويج لمرحلة انتقالية من الملكية المطلقة، فانحطاط الفضيلة الشخصية يجعل الحكم الشعبيّ أمراً مستحيلاً، فالأمن لا يكون ممكناً إلا إذا كان الحاكم قوياً، مما يلجيء إلى تلك القوة الاستبدادية في الحالات الاستثنائية، فإذا كان الأفراد أنانيون وسيئون فلا مناص من أن تكون الدولة سياجاً أخيراً لحفظ تماسك المجتمع، ولهذا لا يتحرّر الأمير من القانون فحسب، بل من القيود الأخلاقية، فلا يُحكَم على تصرفاته إلا من خلال نجاحها أو فشلها في تحقيق الصالح العام، ولسوف تعفيه النتائج حينما تُتّهَم الأفعال، وعندما تحسن النتيجة فسوف تحلّه دائماً من اللوم والتأنيب، وهذه الصراحة التي أدرجها مكيافيلي في نصيحته للحكام كانت هي السبب الرئيسي في السمعة السيئة لكتاب الأمير [٥].

وتمثل علاقة السياسة والأخلاق أشدّ جوانب الفلسفة المكيافيلية حساسية، حيث يقرر أهمية الأخلاق والقيم كعناصر أساسية للبناء الاجتماعي وللنظام السياسي، فقوة الأخلاق في المجتمع هي التي تمكّنه من التغلب على الأزمات الداخلية والخارجية. غير أنّ هذا الاهتمام إنما يوضع ضمن إطاره المكيافيلي، فالأخلاق –وكذلك الدين وسائر القيم– إنما هي أدواتٌ ووسائل سياسية، وليست قيوداً أو ضوابط للسلوك السياسي، وبينما يجب على الأمير تعميمها في المجتمع، بل وإظهار احترامها وامتثالها أمام شعبه، فإنّ عليه التنصّل من قيودها عند التعارض بين التزامها وبين تحقيق المصالح العامة. فلم يضحّ مكيافيلي –كما يشاع عنه– بالأخلاق من أجل الاعتبارات السياسية، وإنما ذهب إلى استقلال مجال كل منهما، مقرراً –تبعاً لآراء أفلاطون وشيشرون– وجود نوعين من الأخلاق:

---

[١] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٥٥٧.

[٢] كاسيرر، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٣-٢١٤.

[٣] نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ٥٦٠.

[٤] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ١١٩.

يشبّه مكيافيلي الحظّ بالنهر الهائج الذي يفيض على السهول ويقتلع الشجر ويهدم المنازل، ورغم فرار الناس أمامه واستسلام الجميع لهياجه، فهم يبنون السدود والجسور حين يكون هادئاً، فإذا ما هاج يجري في قناة أو تقل خطورته واندفاعه:

المرجع السابق، ص ١١٩.

[٥] سباين، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨ – ٤٢.

أ) "الأخلاق العامة" –أو فضائل المجتمع– Bonta: تشير هذه الفضائل إلى معاني الخير والصلاح والتقوى، والتي يجب على أفراد الشعب التزامها لترسيخ أسس البناء الاجتماعي.

ب) "الأخلاق السياسية"–أو الفضائل الخاصة– Virtu: تشير إلى معاني الكفاءة والجدارة والفاعلية، والقدرة على إنجاز الأهداف، وتحقيق الصالح العام للمجتمع من كلّ مواطن بحسب مكانه ودوره [١].

فقد تضمّن كتاب الأمير كثيراً من المعاني اللاأخلاقية، فهاجمها مَن نظر إليها كقواعد عامة، إلا أنّ كثيراً من المفكرين والباحثين –ولا سيما في العصر الحديث– قد اتجهوا إلى تأويل أطروحة مكيافيلي، معتذرين بأنه لم يرد بتلك الوصايا سوى الخير العام لبلاده في لحظةٍ حرجة من تاريخها. حيث يركزون على الفصل الأخير–ودعوته إلى تحرير إيطاليا– معتبرين إياه جوهر رسالة "الأمير"، وأنّ الكتاب كله إنما كان بمثابة التمهيد لذلك المطلب "القومي"، فلم يقل أنّ الغاية تبرر الوسيلة بمعنى أنّ للأمير أن يصل إلى الحكم كيفما شاء، أو أن يتصرف في الشأن العام بما يهوى، وإنما ركّز على تعديد الطرق المتاحة أمام الأمراء للارتقاء إلى الحكم والمحافظة عليه [٢]، وإلا فقد انتقد مكيافيلي الرذائل التي وإن دعمت بعض الأهداف السياسية؛ إلا أنها تدمّر ما هو أهمّ، فيقول: "لكنّ قتل المواطنين لا يعتبر من الفضائل، كما أنّ التغرير بالأصدقاء وفقدان العقيدة والرحمة والدين يمكن أن تصل بنا إلى القوة، وليس إلى المجد" [٣].

فمن المقرّر أن مكيافيلي لم يهاجم الأخلاق في أيٍّ من كتبه، ولم يتخذ موقفاً مناهضاً للفضائل، إلا أنه لم يرَ لمبادئ الأخلاق جدوى عملية عند ربطها بواقع سياسي تحكمه المصالح، إذ نظر إلى المعارك السياسية وكأنها مباريات للشطرنج، ورغم إتقانه أصول اللعبة، فلم يقصد إطلاقاً تغيير –أو حتى نقد– هذه الأصول. فقد علّمته خبرته وتجاربه أنه لا وجود لعمل سياسيّ لا يعتمد على الغشّ والخداع والخيانة والغدر، ولهذا لم يوجّه مكيافيلي إلى هذه المعاني لوماً ولا ثناءً، فما كان يعنيه شيءٌ سوى الاهتداء إلى أفضل لعبةٍ تساعد اللاعب على كسب المباراة. فعندما يضع أحد لاعبي الشطرنج خطةً أو يخدع خصمه بحيلةٍ ماكرة فإننا نعجب بمهارته، ولا نعتبر هذا لوناً من ألوان الكذب أو الخيانة، وهكذا نظر مكيافيلي وهو يشاهد ويحلل مباريات السياسة –بما فيها من البراعة أو المكر والخداع=، ولم يخطر بباله الاهتمام بشخصية اللاعب، وهل هو من الأرستقراطيين أو البرابرة، فسيّان كلّ ذلك في نظر مَن يهتمّ باللعبة لذاتها، وفي غمرات ذلك لم ينتبه في بحثه أنّ بيادق لعبته هم أناسٌ حقيقيون –لا مجرد بيادق شطرنجية–، وأنّ صالح هؤلاء البشر هو بيت القصيد من كلّ ممارسة سياسية [٤].

---

[١] Leo Strauss, Joseph Cropsey, **History of Political Philosophy** (Chicago: University of Chicago Press, Third Edition, 1987) P. 301, James B. Atkinson, Niccolò Machiavelli, **The Prince: Atkinson Edition** (Indianapolis: Hackett Publishing, 2008) Pp. 70-71.

[٢] من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٢–١٤٥، و د. مصطفى النشار، **فلاسفة أيقظوا العالم** (القاهرة: دار قباء للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨)، ص ٢١٤ ،

[٣] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٥٢.

[٤] كاسيرر، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٣–١٩٥، و د. فضل الله محمد إسماعيل، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٢٩.

لقد نحّى مكيافيلي عن ذهنه إشكالية النموذج المثالي –التي طالما استفاض الفلاسفة في بحثها–، وقصر اهتمامه على ضبط المجتمع واحتواء أزماته الراهنة، ليجعل من مجال السياسة مجالاً أداتياً وتقنياً محضاً، لتفضي فلسفته لاحقاً –ولا سيما بعد إضافات توماس هوبز– إلى عدم اعتبار الفضيلة غايةً سياسية يجب السعي لتحقيقها، بل أداةً في خدمة الدولة، فالأخلاق شرطٌ من شروط الدولة ليس إلا، وهذا يعني أنّ الأمير يمكنه أن يتظاهر بالفضيلة دون أن يؤمن بها أو يتقيّد بقيمها [١]. وبهذا تسيطر فكرة "الغاية" أو "الهدف" على فلسفته السياسية، فالحكام يسعون إلى تدعيم مراكزهم، بينما يتوق الطامحون والمتذمرون إلى قلب الأوضاع القائمة، وأما الشعوب فلا تنشد سوى السعادة والاستقرار. ولما كان غرض كتاب "الأمير" هو نصح المرشحين للإمارة بكيفية الوصول إليها، والقائمين عليها بسبل الحفاظ عليها، فقد اعتقد كثيرٌ من ناقدي مكيافيلي أنه يدافع عن الوسائل دون اكتراثٍ بآثارها التي تمتد غالباً إلى الطغيان، ولكنّ النظرة الشاملة تؤكّد أنه لم يكن يدافع عن شيءٍ بعينه دفاعاً مطلقاً، وإنما كان يشير إلى النتائج الناجمة عن اتباع سلوكٍ معين، ويوصي مبتغي تلك الأهداف بالتزام تلك الوسائل. فلا يتعرض في الأمير لمسألة "تقييم" الأهداف، وإنما يقتصر على بحث جدوى تلك الأساليب في تحقيق تلك النتائج، فلا تنطبق قاعدة "الغاية تبرر الوسيلة" على "الأمير" إذا ألحقنا بكلمة التبرير أي معنى أخلاقي، إذ لم يقيم مكيافيلي وسائله في "الأمير" بأيّ معيار أخلاقي.

وبينما تقرر قواعد الأخلاق أنّ هناك أخلاقاً سيئةً بذاتها ولا يوجد ثمة غاية يمكن أن تبرّرها، فإنّ مكيافيلي يعارض انطباق هذا المبدأ على عالم السياسة، ولا يعني ذلك أنه يعكس الخطأ إلى صواب أو الصواب إلى خطأ، وإنما يقرر بجرأةٍ أنه إذا كان هدف الأمير هو أمن المجتمع وسلامته، فعليه القيام أحياناً بأعمالٍ قد يستنكرها دعاة الأخلاق، مؤكّداً أنّ الغاية السياسية الطيبة تبرّر الوسيلة التي تعتبر خطأ من الناحية الأخلاقية، ويقصر ذلك على الحاكم العاقل الذي لا يستهدف سوى المصالح الوطنية عند المخاطر والأزمات، فلا يلام مَن فعل في مثل هذه الحال عملاً تنكّب فيه جانب المألوف لتحقيق مصلحة مجتمعه.

ثالثاً: تأثير الفلسفة المكيافيلية على الفكر السياسي الغربي

يرى عديدٌ من الباحثين أنّ فلسفة مكيافيلي الواقعية في تحليل الظاهرة السياسية تمثل أساس الفكر السياسي الحديث، فقد نقل الفكر الغربي من مثاليته التاريخية إلى الواقعية، فتناول نظريات العصور الوسطى بالتحليل، وأقصى عنها ما سقط بالتقادم، وفصل السياسة عن الدين، جاعلاً من السياسة علماً قائماً على الملاحظة والتجريب، لتتوالى إضافات مفكري وفلاسفة الغرب بمزيدٍ من التنقيح والتراكم، دون أن تنقض أنّ أفكاره كانت الخطوة الأولى في هذا الاتجاه [٢]. ونظراً لاتساع مجال فلسفته فستركّز الدراسة على فكرة التنظير لـ "السلطة المطلقة" للأمير –والتي قد يطلق عليه "المستبد العادل" أو "المشرع القدير"–.

---

[١] العلمي الإدريسي رشيد،"الحداثة: الأخلاق والسياسة"، **مجلة فكر ونقد**، العدد ٢٥، يناير ٢٠٠٠، ص ص ٤٣-٤٤.

[٢] أحمد وفيق، **مرجع سابق**، الجزء الأول، ص ٣٢٦.

ترتكز فلسفة السلطة المطلقة لمكيافيلي على أساسين، أولهما: النظرة المتشائمة للطبيعة البشرية، والآخر: ظروف إيطاليا في تلك الفترة، إلا أنّ أفكار مكيافيلي راجت كنظريةٍ عامة –لا كوصفةٍ خاصة لمرحلة استثنائية–، إذ احتاجت أوروبا في تلك العصور إلى تلك التوجّهات كأساسٍ جديد لتعزيز سلطة الحكام في مواجهة الكنيسة والإقطاع خلال جهود إنشاء الدولة المركزية [١]، لينتقل الملوك إلى منزلةٍ جديدة تختلف جذرياً عن منازل النبلاء والإقطاعيين، مجسّدين بذلك معنى "السيادة" Majesty، ومع بدايات القرن السادس عشر كانت الملكية المطلقة هي النموذج السائد للحكم في أوروبا الغربية، ولم يبق أمام السلطة المطلقة للملوك إلا تحطيم سلطة البابا نفسه، وذلك بإنهاء الصراع التاريخي بين السلطتين الروحية والزمنية وحسم التداخل المستمرّ بين السيفين [٢].

ورغم وجود عديد من الأفكار الداعمة لتلك التوجهات الجديدة [٣]، إلا أنّ أفكار مكيافيلي شكلت أهمّ تنظير فلسفيّ لتعزيز مفهوم السلطة المطلقة في تلك المرحلة، حيث ألقى مكيافيلي بتبعة تقسيم إيطاليا وتجزئتها وتردّي أحوالها على الكنيسة، كما حمّل البابا مسئولية تعريض البلاد للغزو الأجنبي، فشنّ هجوماً قاسياً على الكنيسة، سعياً إلى هدم –أو على الأقلّ زعزعة– مبدأ ازدواج السلطتين، لتوحيد السلطة المطلقة في شخص الدولة –أو الأمير–، ورفض أيّ حق للكنيسة في السلطة [٤].

ورغم تحقق أهداف الحكام بتركيز السلطة بأيديهم بعد القضاء على مبدأ ازدواج السلطتين، فقد كان ذلك الواقع مفتقراً إلى أساسٍ نظري يدعمه أو فلسفة يستند إليها، وقد تحقق ذلك من خلال نظرية "السيادة" التي وضع بذرتها الفقيه الفرنسي جان بودان في "كتب الجمهورية الستة، وبينما كان يخوض حرباً ضدّ الفلسفة اللاأخلاقية لمكيافيلي، فقد كان يكمل طريقه في تعزيز سلطة الحاكم –ولكن بمنهجية مختلفة–. فقد اكتفى بالتأصيل التاريخي للسيادة، مقرراً نشأة الدولة عن العائلة –على أساس القوة–، وكما يكون للأب سلطةٌ مطلقة على أسرته، فللدولة كذلك سلطة مطلقة على رعاياها، وعرّف السيادة بأنها "السلطة العليا التي

---

[١] نظراً لطبيعة النظام الإقطاعي فقد تميزت تلك المرحلة بتعدد وتدرج السلطات في المجتمع، ولم يكن الملك إلا واحداً من جملة الإقطاعيين –وإن كان أعلاهم سلطة–، ولئن ظهرت فكرة "تركيز السلطة" داخل الكنيسة، فقد سعى الملوك إلى تكرار النموذج خلال عصر النهضة وظهور الطبقة الوسطى التي تعارضت مصالحها مع مصالح الإقطاعيين. وكان دعمها الواسع هو ركيزة التحول إلى الدولة المركزية:

د. فتحي عبد الكريم، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة** (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م)، ص ص ٢٧–٣١.

[٢] عزمي بشارة، **مرجع سابق**، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص ص ٣٠٦–٣١٠.

[٣] خلال النزاع بين البابا جون الثاني والعشرين ولويس البافاري عام ١٣٢٣ حول سلطة البابا في التصديق على صحة الانتخابات، صنّف الفيلسوف مارسيليو بادوا – المدافع عن الامبراطور – كتابه"المدافع عن السلام"، والذي فصل فيه بين الأمور الدنيوية والدينية، مقرراً أن الشعب هو مصدر التشريعات الدنيوية ومنكراً المركز السياسي لكنيسة روما، ورغم أنه لا يوجد بين مفكري العصور الوسطى من ذهب أبعد من ذلك، إلا أنّ هذه الأفكار لم تتابع، حتى إن مواطنه مكيافيلي لم يشر إليها في كتاباته:

د. فتحي عبد الكريم، **مرجع سابق**، ص ص ٤٦–٤٧، وعزمي بشارة، **مرجع سابق**، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص ص ٣١١–٣١٥.

[٤] د. فتحي عبد الكريم، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨–٤٩.

يخضع لها الرعايا وجميع المواطنين، ولا تتقيد بالقوانين"، ولهذا فإن الحاكم –المجسّد للسيادة في هذه الرؤية– غير مسئول أمام شعبه، وإن كان مقيداً بالقانونين الإلهي والطبيعي ومسئولاً بشكلٍ ديني أمام الله [١].

ورغم أهمية التأصيل المبدئي لمفهوم السيادة، فقد خلت رؤية بودان من أساسٍ تعتمد عليه تلك السيادة، مما يشكل خللاً جوهرياً في بناء النظرية، فرغم استبعاده لنظريات التفويض الإلهي، إلا أنه لم يقدم بديلا لها، وكان ذلك هو الفراغ الفلسفي الذي ملأه توماس هوبز لاحقاً عبر نظرية "العقد الاجتماعي"، والتي تأسست على نظرة بالغة التشاؤم تجاه الطبيعة البشرية، مما يستلزم إطلاق سلطة الدولة لبسط الأمن ومنع العدوان بين الأفراد وبعضهم البعض. ورغم تأسّيه بمكيافيلي في المنهجية التاريخية الواقعية واعتماد نظرية القوة كأساسٍ للسلطة، إلا أنه خالفه في الأساس القانوني، فاعتمد تعاقد الأفراد أساساً جديداً لنشأة الدولة والخروج من حالة الطبيعة التي تتسم بالصراع والخوف، حيث تنازلوا عن كافة حقوقهم ليتولى الحاكم –بسلطته المطلقة– حفظ مصالحهم، متجاوزاً بذلك فلسفة مكيافيلي الذي اعتبر الحكم المطلق مجرد مرحلةٍ تقتضيها الأحوال الاستثنائية للمجتمع، فرأى هوبز أنّ حماية الناس من أخطار العنف المتبادل بينهم تستلزم وجود سلطة قوية بلا حدود، مثل الوحش الخرافى الذى يشبه التنين –ولكنه أضخم وأشد فتكاً–، والذى يُطلق عليه "اللوثيان" –أو "الليفياثان" Leviathan–[٢].

وقد ارتبط مفهوم "السيادة" حتى ذلك الحين بشخص الملك أو الحاكم، والذي لم يعد جزءاً من ذلك الشعب، وإنما صار مستقلاً عنه وسامياً عليه –باعتباره صاحب السيادة ورمز تجسّدها–، لتبرز الإضافة الفكرية المتميزة لجون لوك من خلال توجيه مفهوم السيادة إلى وجهةٍ جديدة –اعتماداً على نفس الأساس التعاقدي للدولة–، فقد أعلن لوك رفضه للحكم المطلق، ورأى أن العقد الاجتماعي يستلزم حكماً برلمانياً تستقرّ فيه السيادة بيد نواب الشعب الذين يراقبون أداء السلطة العامة ويمنعون انحرافها عن مقتضى العقد وبنوده. وبهذا ارتبط مفهوم السيادة للمرة الأولى بالشعب –لا بالملوك أو الحكام–، وعلى هذا الأساس الجديد فإنّ للمجتمع الحقّ في استخدام القوة لفرض القانون الطبيعي –مناقضاً بذلك كله آراء هوبز–، وبهذا تمثل فلسفة هوبز نقطة التحول من الفكر السياسي للعصور الوسطى إلى فهم حديث للسياسة، كما تجسّد أفكار لوك المبادئ الليبرالية المهيمنة على الفكر الحديث [٣].

---

[١] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨٤–٣٨٩، و د. طلال ياسين العيسى،"السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر: دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، المجلد ٢٦، العدد الأول ٢٠١٠، ص ص ٤٧–٤٨، و د. فتحي عبد الكريم، **مرجع سابق**، ص ص ٧٥–٧٧.

[٢] رسم هوبز بنفسه صورة هذا الكائن الخرافي الضخم على غلاف نسخته الخطية، وعلى رأسه التاج وبيده الصولجان –رمزاً للسلطة– بحيث جعله في صورة كريهة ومخيفة، ورغم ذلك فقد جعل الليفياثان مكوناً من رؤوس الرعايا، ليرمز بذلك إلى انبعاث حقيقته من الأفراد، وأنه لا يسعى إلا إلى تحقيق مصالح المجتمع الذي أوجده وأنشأه:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٠٢–٤٠٣.

[٣] د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ٤١٩–٤٤٤، وأحمد وفيق، **مرجع سابق**، ص ص ٣٢٩–٣٣٢، و د. فتحي عبد الكريم، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨–٤٩، ٧٨–٨٥.

المطلب الثالث: السياسة ومنظومة القيم الأخلاقية بين ابن خلدون ومكيافيلي

يمثل التزام السلطة بمنظومة القيم الأخلاقية للمجتمع عنصراً أساسياً من عناصر شرعية النظام، ولهذا يسعى الحكام إلى تجسيد المعاني والقيم المجتمعية في ممارساتهم المختلفة، ورغم التداخل الكبير بين هدف المجال الأخلاقي –المتمثل في إصلاح الفرد–، وهدف المجال السياسي –المتمثل في إصلاح المجتمع–، إلا أنّ المجالين يتباينان في طبيعتهما وفي خطورة آثارهما، فالسياسة –المتمحورة حول القوة والمصالح– تختلف بشكلٍ كبير عن المجال الأخلاقي –المجسّد للكمال الإنساني–، فتتبني السياسة على السيطرة المرتبطة بالقوة، بينما تتأسس الأخلاق على السموّ المثالي الطوعي للإنسان، مما يمثل إشكاليةً واضحة كثيراً ما تلجئ السلطة إلى الخيار بين مصالح السياسة وبين مزايا الالتزام بالأخلاق، وهنا يبرز دور النموذج المعرفي للمجتمع، وذلك في اشتراط السمات الأخلاقية للقائمين على السلطة من جانب، ثم في تحديد سمات وترتيب المصالح الواجب مراعاتها من جانب آخر.

وتمثل علاقة السياسة بمنظومة القيم الأخلاقية أظهر جوانب الاختلاف بين نموذجي الدراسة، فالفيلسوف الإسلامي أخلاقيٌّ بالضرورة –سواءٌ كان مثالياً أم واقعياً–، بينما ينتمي مكيافيلي إلى عصر النهضة المضطرب بين اللاهوت والفلسفة القديمة، ونظراً لمعاصرة كليهما ظرفاً استثنائياً لمجتمعه، فقد سعى كلاهما إلى معالجة أزمة مجتمعه بأدوات فكرية تلائمه. ويستعرض هذا المطلب السمات الأخلاقية للقيادة السياسية بين ابن خلدون ومكيافيلي، ثم يؤصّل لنظرية المصلحة بين الفكرين الغربي والإسلامي، ويختم ببيان جذور التباين في علاقة السياسة بالأخلاق بين الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية، وذلك كما يلي:

أولاً: السمات الأخلاقية للقيادة السياسية عند ابن خلدون ومكيافيلي

أدرك فيلسوفا الدراسة ضرورة ارتباط القوة المادية بالجوانب الأخلاقية، وقرر كلاهما أنّ هناك عاملاً معنوياً خفياً يكمن وراء علاقات القوة المادية الظاهرة، ويُعدّ هذا العامل عنصراً سياسياً أساسياً، وعلى أساسه تتحدد شرعية القيادة ومدى كفاءة وتماسك النظام السياسي، وتجسّد ذلك العامل في فلسفة ابن خلدون في الفضائل الأخلاقية والدينية للعصبية، بينما نظّر له مكيافيلي عبر مفهوم "الفضيلة" وتجمّل الأمير بمحاسن الأخلاق، مما يُجمل طبيعة الفلسفة الأخلاقية لابن خلدون والفكر البراجماتي لمكيافيلي [١].

كان ابن خلدون موقناً بجدّة ما يقدمه، كأول فيلسوف يدرس الظاهرة السياسية بصورة وضعية عملية مقارنة وشاملة [٢]، ولئن اضطرته واقعيته إلى تقبل الأوضاع القائمة، ثم تحليلها للوصول إلى قوانين العمران، فقد أبت عليه مثاليته إلا أنْ يشير إلى "ما ينبغي أن يكون" في نموذج الحكم وأخلاق الحاكم، فأكمل نظرية القوة المادية للعصبية بأساسها المعنوي وأبعادها الأخلاقية، "فمن حصلت له العصبية الكفيلة

---

(١) Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 9, 235-236.

(٢) أعاد ابن خلدون للذكر بعمله التاريخي ما فعله أرسطو، كأول فيلسوف يصل إلى هذا المستوى من الشمول في دراسة جوانب الظاهرة الاجتماعية، حيث اقتصر أرسطو على الدراسة القانونية للدساتير اليونانية، دون تخطيه إلى العملي أو الشمولي:
د. حامد عبد الله ربيع، فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون ....، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨٨–٢٨٩.

بالقدرة، وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق" [١]، خاصةً وأنّ الرعية ستتأسى بأخلاق حاكمها، لا سيما وهو الغالب بعصبيته للدولة السابقة، ويعدّد ابن خلدون الفضائل الأخلاقية ضمن شروط الخلافة بقوله: "وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء... واختلف في شرطٍ خامس وهو النسب القرشي" [٢]، كما يتناول الفضائل والخلال الواجب توافرها في ذلك المنصب، ومن أهمها:

١) العدالة: تجسّد هذه السمة كافة خصال الخير الواجب على صاحب المنصب التزامها في ذاته، فهذا "منصبٌ دينيّ ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه" [٣].

٢) العدل: يخصص ابن خلدون فصلا كاملاً بعنوان: "الظلم مؤذنٌ بخراب العمران" [٤]، ويعدّد صوراً عديدة للظلم – كأخطر الانحرافات البشرية –، ويبين آثارها السلبية على المجتمع والدولة [٥].

٣) الرحمة وعدم القسوة على الرعية: يطرح ابن خلدون هذه الوصية تارةً بشكلٍ صريح وأخرى بطريق الإيماء، فيقرّر في السياسة "أنّ إرهاف الحدّ مضرّ بالملك ومفسدٌ له في الأكثر" [٦]، كما يؤكد في مجال التربية كذلك "أنّ الشدّة على المتعلمين مضرّة بهم" [٧]، والعلة في ذلك: أنّ الشدّة تورث الذلّ وتهدر الإنسانية، فتضعف بذلك نفوس الرعية [٨].

وعلى الجانب الآخر يمثل كتاب "الأمير" نموذجاً جديداً للنصح السياسي، ورغم واقعيته فقد أبت عليه همومه إلا أنْ ينشغل بـ "ما ينبغي أن يكون" عليه الأمير، وبينما اقتصرت مرايا الأمراء تاريخياً على التوجيه

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ١٧٩.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٢٤١.

وقد أبدع ابن خلدون في مقدمته بتأويل شرط القرشية الوارد في الأحاديث، وذلك بحمله على نظرية"العصبية"، حيث يقرر أن العلة في ذلك الأمر النبوي هي اعتبار قريش آنذاك هي"العصبية"القادرة على حمل الدعوة وإلزام كافة العرب بها، وبناءً على ذلك فالمشترط هو العصبية في الحقيقة لا النسب القرشي، فكلّ من كان قادراً على حمل الدعوة والإلزام بها فقد حقق ذلك الشرط:

المرجع السابق، ص ص ٢٤٢-٢٤٥.

[٣] **المرجع السابق**، ص ٢٤١.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٣٥٣.

[٥] "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذنٌ بانقطاع النوع البشري... فلما كان الظلم –كما رأيتَ– مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران... فكان تحريمه مهما":

المرجع السابق، ص ٣٥٦.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٢٣٦.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٧٤٣.

[٨] "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر، وضيّقَ عن النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادةً وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن – أو التمدّن–وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل":

المرجع السابق، ص ٧٤٣.

"الأخلاقيّ" للحاكم، فقد سنّ مكيافيلي سنةً جديدة بالتوجيه "العملي" –وليس الأخلاقي– للساسة، ونظراً لعديدٍ من المؤثرات –كواقعية رؤيته، وانتشار المفاسد الأخلاقية، وانفعاله النفسيّ بمصاب بلاده–، فقد التحفت وصاياه بدثار الأخلاق أحياناً، بينما جاءت غالبيتها مجافيةً –وربما مناقضةً– للأخلاق المعروفة، حرصاً منه على تحرير يد الأمير من كافة المثاليات التي قد تعوقه عن تحقيق المصالح العامة. فحثّ الأمير على ما يجب عليه فعله، وطمأنه إلى صحة ما يقوم به عملياً من تلك الممارسات، باعتبارها حكمةً سياسية قررتها أحداث التاريخ، ليضع بذلك أساساً للسياسة الحديثة التي تتمحور حول الأهداف، بغضّ النظر عن كيفية تحقيقها. وعلى هذا فإنّ واجب الأمير تجاه رعيته يتميّز بحسب الظروف والأحوال:

١) ففي الأحوال العادية: أكّد مكيافيلي أهمية الضمير الشعبي، مما يتطلب من الأمراء التمسّك بأهداب الفضائل –كأساسٍ للشرعية–، "فكلّ الناس يُذكَرون لأعمالهم المجيدة وخاصةً الأمراء... وهناك خصالٌ معينة تجلب عليهم اللوم، وأخرى تكسبهم المديح... ومن الواضح أنّ كلّ أميرٍ يتصف بالصفات الخيّرة السابقة سينال ثناءً كبيراً من الناس" [١]، لذا أوصى الأمير بالتزام المكارم وعدم الانحراف عنها إلا للضرورة، فعليه "ألا يبتعد عن الخير قدر الإمكان، مع قدرته على ارتكاب الشرور إذا اضطر إليها" [٢].

٢) في الظروف الاستثنائية والضرورات السياسية: يجب على الأمير اللجوء إلى أيّ سبيل –ولو كان غير أخلاقي– للحفاظ على سلامة مجتمعه، ويستمرّ ذلك السلوك باستمرار موجبه، ونظراً لاضطراب ظروف البلاد في عصر مكيافيلي، فقد استحال ذلك الاستثناء أصلا، فظهرت وصاياه للأمير وكأنه يطالبه بنبذ القيم والتزام الرذائل، بينما كان يستهدف تحرير السلطة من القيود لتتمكن من رعاية المصالح [٣].

ثانياً: نظرية "المصلحة" بين الفكرين الغربي والإسلامي

"المصلحة" كالمنفعة وزناً ومعنى، فكلّ ما كان فيه نفعٌ فهو مصلحة، سواءٌ كان ذلك بجلب المنافع أم بدفع المضار، والمنفعة غريزةٌ فطرية، بل لا تتجلّى النزعة الفطرية في شيءٍ كما تتجلّى في ابتغاء كلّ إنسانٍ تحصيل ما يرى فيه منفعته، سواء من خلال المنافع الخاصة أم المنافع العامة، ولهذا كانت المنفعة الهدف الأساسي لكافة الأنظمة والشرائع. ويكاد يُجمِع الباحثون قديماً وحديثاً على اعتبار المصلحة هي مقياس الخير والشر في هذه الحياة، كما اتفقوا على أنّ وسائل وأسباب المصالح تأخذ حكم المصالح ذاتها، وعلى أنّ شرط المصالح ووسائلها ألا تقترن بها أضرارٌ مساوية لتلك المصالح أو راجحة عليها [٤].

---

[١] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ص ٨٠–٨١.

[٢] **المرجع السابق**، ص ٩١.

[٣] "لما كان من غير الممكن أن يحوز الأمير كلّ هذه الصفات – أي الفضائل –، وذلك لأنّ صفات البشر لا تسمح بذلك، كان من الضروريّ بالنسبة له أن يكون ذا حكمةٍ كافية تمكّنه من تحاشي أيّ فضيحة بسبب رذيلة من هذه الرذائل... لأننا لو نظرنا للأمور نظرة صحيحة لوجدنا أنّ بعض ما يبدو فضائل قد يهلكنا لو طبقناه، والبعض الآخر الذي يبدو من الرذائل قد يسبب سلامة الإنسان وسعادته": **المرجع السابق**، ص ٨١.

[٤] د. محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٧٣)، ص ص ٢٣–٢٤.

ورغم ذلك الاتفاق فقد اختلف المفكرون والفلاسفة فيما وراء ذلك اختلافاً واسعاً، ويرجع ذلك إلى اختلاف معيار تحديد المصالح ثم في ترتيبها، إذ يرتبط المعيار بثوابت كلّ مجتمع وبنموذجه المعرفي، ولهذا كان "الخير الأسمى" –أهم المصالح– مثاراً للجدل الفكري منذ عهد سقراط، وتشعّب الباحثون إزاء هذه المشكلة دون أن تلتقي وجهات النظر. فالإنسان إنما يصدر في أفعاله وسلوكه عن غايةٍ يستهدفها، لتستمدّ كافة تصرفاته منها حقيقتها وصورتها، ومن هنا كانت ضرورة البدء بتحديد الغاية التي يستند إليها الحكم المعياري على أفعال الإنسان [١]، فإذا افتقد المجتمع مرجعية الثابتة للقيم والأخلاق، فسيضطر للّجوء إلى مرجعياتٍ عديدة، تختلف باختلاف ظروف الواقع وأولوياته في كلّ مرحلة. وقد لجأ مفكرو الإسلام إلى ميزان الشريعة في تحديد وترتيب المصالح، فارتبطت مصالح الدنيا بسلامة الآخرة، واستقرّت منظومة المصالح، بينما اتخذ غالب الفلاسفة ميزاناً دنيوياً لتحديد وترتيب المصالح، ورأوا أنّ الناس هم أصل تعمير الدنيا وهي ثمرة سعيهم، فكان من الطبيعيّ أن يصبح المعيار هو ما يتواضعون عليه، أو ما يبدو لهم من خلال التجارب، أو ما يستقلّ به الإحساس والوجدان البشري [٢].

وقد استقرّ الفكر الغربي القديم على ارتباط المصالح بالأخلاق –فردياً وسياسياً–، فخير الفرد لا يمكن أن يتعارض مع الخير العام، وهذا وذاك إنما يتحقق بالتزام القيم الأخلاقية، ورغم ذلك ظهرت مبكراً فكرة الاستثناءات المصلحية في الشأن العام، حيث ذهب أفلاطون إلى مشروعية كذب بعض الأشخاص –غير الأطباء– لخداع الأعداء أو المواطنين للصالح العام –شريطة إذن رئيس المدينة–، وبهذا برّر أفلاطون الفعل اللاأخلاقي في بعض الظروف الاستثنائية رعايةً لبعض المصالح الوطنية، وإن انتقد على السوفسطائيين توسّعهم في هذا المجال [٣]، ورغم بقاء الارتباط بين الأخلاق والمصالح، فقد ترسّخ مبدأ الاستثناء في ظل الفكر المسيحي، والذي اعتبر السلطة الزمنية نتيجةً للخطيئة الأولى، فجرى تنصيب الملوك –للضرورة– بغية إكراه الأجساد، لإتاحة المجال أمام الإكليروس لتطهير النفوس وخلاصها.

ومنذ عصر النهضة تنامت الحركة الإنسانية، وخلال صراعها لتحطيم القيود الكنسية من جانب، ومع تعدد إنجازات العلم من جانبٍ آخر، بدأ تهميش دور الدين تدريجياً في الشأن العام، لتظهر فلسفاتٌ إنسانية تروّج لمعايير جديدة للخير وللسعادة. وفي هذا الإطار تمثل "النفعية" –بمعنى اللذة والفائدة الأسمى– أهمّ فلسفات الفكر الغربي منذ عصر النهضة، ورغم انتشار هذا المذهب فقد واجه اعتراضاتٍ كثيرة، من أهمها التفاوت في قيم اللذة كماً وكيفاً، فما قد يكون لذيذاً عند البعض ربما لا يكون كذلك لدى آخرين، والأسمى عند جماعة هو عينه ما قد يكون أدنى لدى آخرين، فالنفوس مختلفة، والمقومات الإنسانية متفاوتة، وعلى هذا الأساس فقد اتسم مفهوم المصلحة في الفلسفات الوضعية الغربية بعددٍ من الخصائص، من أهمها [٤]:

---

[١] د. توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ص ص ١٤٢–١٤٣.

[٢] د. محمد سعيد رمضان البوطي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤–٢٦.

[٣] سينيلار، **مرجع سابق**، ص ص ٥–٦.

[٤] د. محمد سعيد رمضان البوطي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٨–٤٣.

١) اقتصار معيار المصلحة على الأمور الدنيوية: ويرجع ذلك إلى أنّ هذه الفلسفات الوضعية لا ترى امتداداً لهذه الحياة تتعلّق به آمالها، وحتى أولئك الذين يؤمنون بالدين منهم، إنما يتقلّص سلطانه على سلوكياتهم الفردية، بينما يبقى مفهوم المصالح قاصراً على الأمور الدنيوية، وتمثل هذه الخصيصة أساس التخبط والاضطراب في هذه الفلسفات، إذ تفتقد الثابت الذي تنطلق منه، لتعتمد على التجارب والحسّ والخبرات، ولا شكّ أنّ هذه المرجعية تورث الاضطراب لاختلافها زماناً ومكاناً.

٢) الاقتصار في تقويم المصلحة على اللذة المادية: تقتصر الفلسفات الوضعية على التقويم المادي للمصالح، ولا يعارض ذلك تقسيمهم المصالح إلى حسّيّة ومعنوية، فمردها جميعاً إلى نوعٍ واحد، ولئن برهن ستيوارت ميل على أنّ اللذائذ المعنوية كثيراً ما ترجح على الحسية بأنّ الذكيّ لا يرضى أن يكون أبله ولا المتعلم أن يكون جاهلاً، فيمكن الردّ على ذلك بأنّ لذائذ المعنويات لم ترجح إلا لقناعة أصحابها أنها ستثمر اللذائذ الحسية أيضاً، فالذكاء والعلم مفاتيح الغنى والتنعّم، بينما البله والجهل أساس الأذى والآلام.

٣) اعتبار القيم الدينية فرعاً عن المصلحة: كنتيجةٍ طبيعة لقصر المصالح على منافع الدنيا، مما يستلزم "استعمال" الدين، فـ "يجب أن يكون سير الديانة موافقاً لمقتضى المنفعة ... والطريقة الوحيدة في الحكم على سير الديانة هو النظر إليها من جهة الخير السياسي في الأمة فقط، وما عدا ذلك لا يلتفت إليه" [١].

وعلى الجانب الآخر تمثل منظومة القيم الأخلاقية في الإسلام ثمرةً طبيعية لكمال وثبات مرجعيته، فإذا كان الاجتماع البشري ضرورةً، فلا بدّ لهذا الاجتماع من أساسٍ ينتظم كافة أموره الأخلاقية والسلوكية، ويمثل الأساس الإيماني أرسخ سندٍ لترسيخ النظام الأخلاقي والالتزام به، وإلا فقدت الأخلاق قدسيتها وتأثيرها، وليس الإيمان أساساً للسلوك الأخلاقي فحسب، بل هو أساسٌ للحياة، فلا معنى للحياة دون اعتماد هذا الأساس [٢]. ولا يعني هذا الإيمان الغيبي إهمال العلم والعمل، فقد أقرّ النبيُّ ﷺ مبدأ المصلحة وحثّ على توخيها بقوله: «احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَلاَ تَعْجِزْ»، ولهذا رأى كثيرٌ من المفكرين "أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها" [٣]، و "مَن مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة عَلِم أنّ جميع ما أمر به لجلب مصلحة أو مصالح أو لدرء مفسدة أو مفاسد، أو للأمرين، وأن جميع ما نهي عنه إنما نهي عنه لدفع مفسدة أو مفاسد أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين، والشريعة طافحة بذلك" [٤]. فالمصلحة هي غاية الشريعة، فـ "مقصود الشرع من الخلق خمسة،

---

[١] يصف برتراند رسل ويليام جيمس –أحد أهمّ رواد مذهب المنفعة– قائلا: "فجيمس يعنى بالدين كظاهرة إنسانية ... وهو يريد للناس أن يكونوا سعداء، فإذا كان الاعتقاد في الله يجعلهم سعداء فهذا الاعتقاد صادق":
رسل، **مرجع سابق**، ص ص ٤٧٤–٤٧٥.

[٢] نوزاد حويز عبد الله، **مرجع سابق**، ص ١١٣.

[٣] **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية** (المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م) المجلد العشرون، ص ٤٨.

[٤] عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، إياد خالد الطباع (تحقيق)، **الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م)، ص ٥٣.

وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلُّ ما يتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلُّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدةٌ" [١].

وعلى هذا الأساس فإن مسئولية السلطة في الإسلام ترتبط –بل تتقيّد– بتحقيق مصالح المجتمع، ولعلّ هذا هو ما سعى ابن خلدون إلى ترسيخه، فتحقيق المصالح يقتضي تهيئة أسبابها ومقدماتها المفضية إليها، ودفع المفاسد يستلزم تجفيف منابعها وتضييق سبلها. ومن الطبيعي أن تختلف أدوات هذا الاجتهاد التدبيري عن أدوات الاجتهاد الفقهي، إذ يحتاج ذلك التدبير إلى أدواتٍ وملكاتٍ تخوّل صاحبها الأخذ بزمام الأمور واستباق الأحداث وتقدير العواقب قبل وقوعها، ومعالجة ما يقع منها بالحكمة. وبهذا تتقيد الولاية العامة في الإسلام بتحقيق المصلحة، باعتبارها غاية الدين ومقصد الشريعة التي ما نزلت إلا لحفظ مصالح الخلق، لذلك وجب أن تكون كل تصرفات السلطة مقيدة بالمصلحة العامة [٢].

ثالثاً: جذور التباين في علاقة السياسة بالأخلاق في فكر ابن خلدون ومكيافيلي

من الطبيعي أن ترتبط كافة الأفكار والنظريات بالنماذج المعرفية التي خرجت من رحمها وانبثقت عنها، ولهذا فرغم اتفاق الفكر الغربي والإسلامي في محورية دور المصلحة في السياسة، إلا أنّ مفهوم المصلحة يختلف في الفكر الإسلام عنه في الفكر الغربي بشكلٍ كبير، بحسب ما توضحه النقاط التالية:

١) اتساع مفهوم المصلحة في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الغربي: يتضمّن مفهوم المصلحة في الفكر الإسلامي –إلى جانب ذلك مصالح الدنيوية– المصالح الأخروية والروحية، ورغم أولوية دار الجزاء الدائمة، إلا أنّ هذا الجزاء إنما هو نتيجة لأفعال الإنسان في الدنيا، وجمعاً بين الأهميتين فإنّ المسلم وهو يحرص على مصالحه الدنيوية، فإنما يستلهم معنى العبودية والأجر الأخروي، فتطيب نفسه عند الجود بالمال، وتسمو روحه رغم جهد بعض العبادات، لما يرجّي من ثمرات ذلك في دنياه وأخراه.

٢) اقتصار المصلحة في الفكر الإسلامي على الأمور المشروعة: من عقيدة المسلم "أنّ الشريعة لا تهمل مصلحةً قطّ" [٣]، إلا أنّ الإنسان قد يتخيل مصلحةً فيما يضرّه، ولهذا كان ضابطا المصلحة في الإسلام: وجود منفعةٍ راجحة، وألا يكون ذلك الأمر مما حرمه الله [٤]، إذ ليس فيما حرّم الله مصلحة.

---

[١] أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، د. أحمد زكي حماد (تحقيق)، **المستصفى من علم الأصول** (الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص ٣٢٨.

[٢] رحيمة بن حمو، **البعد السياسي للمصلحة الشرعية: دراسة في الولاية العامة للدولة** (رسالة دكتوراة، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م)، ص ص ٢٢٩–٢٣٠، ٣٥٩–٣٦٣.

[٣] مجموع فتاوى شيخ الإسلام...، **مرجع سابق**، ص ٣٤٤.

[٤] يتضمّن مفهوم المصلحة في الإسلام ثلاثة أنواع: أ) المصالح الشرعية: التي اعتبرتها الشريعة وقررت مشروعيتها لرجحان مصالحها. ب) المصالح الموهومة – غير المشروعة –: التي قررت الشريعة إهدارها وعدم رعايتها لغلبة مفاسدها. ج) المصالح المرسلة: التي لم تتعرض لها الشريعة بإقرار أو إهدار، فيجب النظر إليها وتقييمها، وهذا هو المجال الأساسي للسياسة الشرعية:
د. فوزي خليل، **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م) ص ص ٩٤–٩٦، وأحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥) ص ص ٢٩١–٢٩٢.

وعلى هذا الأساس تخرج من دائرة المصالح –في الفكر الإسلامي– كافة الممارسات اللاأخلاقية سواء كانت من جانب الفرد –اجتماعياً– أم الحاكم –سياسياً–، فإنما استخلف الله الإنسان ليعمل في الكون بأمره، ولهذا خضعت السياسة للشريعة، وتضمّن تعريف الخلافة سياسة المجتمع بالشريعة وتدبير أمور الخلق بما يصلح دنياهم وأخراهم. فالسياسة في الإسلام لا تعدو أن تكون وسيلةً من وسائل الاستخلاف، ومن الدين تستمدّ السياسة مشروعيتها، وهي لا تعمل بمعزل –ولا حتى باستقلال نسبيّ– عنه، وإنما هي متغيرٌ تابع لحركة الإسلام في الوجود الإنساني، ولهذا فإنّ دولة الإسلام –بحكم عقيدتها– هي دولةٌ أخلاقية، تسعى إلى تحرير الإنسان من الجهل والاستعباد، وهذه الرسالة الأخلاقية مقدمةٌ على الأهداف الأخرى، والتي تمثل أدوات ووسائل لتحقيق ذلك الهدف الأساسي [١].

وعلى الجانب الآخر كان مكيافيلي متسقاً مع النموذج المعرفي لعصر النهضة، والذي تمرّد على القيود الكنسية التي حالت دون نهضته، ومع افتقاد المجتمع معياريته الدينية تدريجياً، بدأ رواد النهضة في الترويج للعلم كأساسٍ جديدٍ، ورأوا أنّ مجال السياسة لا يختلف كثيراً عن المجالات الطبيعية التي يحكمها العلم والتجارب. ولما كان هدف السياسة هو إصلاح المجتمع والحفاظ عليه، فقد ارتبط تقييم السياسة في فلسفة مكيافيلي بنجاحها في تحقيق ذلك الهدف –بغضّ النظر عن أخلاقية الوسائل–، فلم يكن مكيافيلي خصماً للأخلاق ولا عدواً للفضائل، بل كان يمجّد الفضائل ويستهجن الرذائل ولو حسنت بعض عواقبها [٢]. غير أنه نظر إلى مجاله بعينٍ تقنيةٍ محضة، فاتسق مع هذه الرؤية أن يوصي الأمير بالتظاهر بالفضائل دون الالتزام بها، بغرض "استخدام" الأخلاق كوسيلةٍ لاكتساب مزيد من الشرعية –دون أن تكون قيداً على تصرفاته– [٣]، وقد اتسمت وصاياه ونصائحه للأمير بتلك السمة، ومن أهمّ تلك النصائح:

١) الأمير بين قوة الأسد ودهاء الثعلب: رأى مكيافيلي صعوبة تحقيق الإنجازات السياسية في ظلّ القيود الأخلاقية، فهناك طريقتان للقتال، إحداهما للبشر ولها قوانينها، والأخرى للحيوانات المفترسة ولا تعتمد إلا على القوة، "ولما كانت الأولى غير كافية في أغلب الأحوال، فإنّ المرء كان يلجأ غالباً للطريقة الثانية. ولهذا فمن الضروريّ للأمير أن يعرف حقّ المعرفة كيف يستخدم كلتا الطريقتين" [٤]، فأوصى مكيافيلي الأمير أن يتعلم –بل ويجيد– الجمع بين القوة والدهاء، فكانت الحكمة عنده في قوة الأسد مع دهاء الثعلب معاً في آنٍ واحد، "فهو يقلد الثعلب والأسد، لكنّ الأسد لا يستطيع أن يحمي نفسه من الفخاخ، والثعلب غير

---

[١] نوزاد حويز عبد الله، **مرجع سابق**، ص ٣٥٩-٣٦٣.

[٢] كما تناول قصة أجاثوكل الصقلي بقوله:"قتل المواطنين لا يعتبر من الفضائل، كما أن التغرير بالأصدقاء وفقدان العقيدة والرحمة والدين يمكن أن تصل بنا إلى القوة وليس إلى المجد"، وإذا مكنته خصائصه من الإنجاز"فإن قسوته وبربريته وانعدام الإنسانية عنده وأعماله الوحشية –التي لا تحصى– لا ترفعه إلى مصاف المشاهير":

مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٥٢.

[٣] "وليس من الضروري للأمير أن تكون لديه كل الخصال التي سبق ذكرها، على أنه من الضروري أن يبدو عليه أنه يتصف بها": **المرجع السابق**، ص ٩٠.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٨٩.

قادرٍ على مواجهة الذئاب. على المرء إذن أن يكون ثعلباً ليواجه الفخاخ، ويكون أسداً ليخيف الذئاب. ومن يريد أن يكون أسداً فقط لا يفهم الأمور جيداً" [١]، وبهذا حول مكيافيلي التشبيه "الهمجي" لنموذج الحكم –في رأي شيشرون– إلى نموذجٍ إيجابي للحكمة والعقلانية السياسية إذا اقتضت الضرورة ذلك [٢].

٢) الأمير بين الوفاء بالعهد وحنثه: رغم أهمية الوفاء، فقد دلت تجارب التاريخ "على أنّ أولئك الأمراء الذين حققوا أعمالاً عظيمة هم من لم يصن العهد إلا قليلاً" [٣]، فعلى الأمير "ألا يحفظ عهداً يكون الوفاء به ضدّ مصلحته، وألا يستمرّ في الوفاء بعهدٍ انتهت أسباب الارتباط به" [٤].

٣) الأمير بين الرحمة والشدّة: يحبّذ مكيافيلي أن يسعى الأمير أن يوصف بالرحمة، ورغم ذلك يحفّزه على استخدام الشدّة في وقتها –ولا سيما إذا كانت مع فئةٍ محدودة –، "لذا يجب على الأمير ألا يعبأ بأن يوصف بالشدة، ما دامت هذه الشدة من أجل الحفاظ على مواطنيه وولائهم له، وذلك لأنه حين يكون شديداً مع عددٍ قليلٍ جداً من الناس هو بذلك أفضل من الأمراء الذين يفرِطون في اللين، مما يسبب وقوع الاضطرابات وتسيل الدماء ويحدث النّهب والسلب" [٥]، فالأمور بغاياتها، ولهذا رأى مكيافيلي أن قيصر بورجيا –رغم ما يلام عليه من الشدة– رحيم، فقد كانت شدته أساساً للاستقرار والطمأنينة في مجتمعه، بينما كانت رحمة –أو بالأحرى ضعف– سافونارولا وسودريني سبباً في كوارث عديدة لأهل فلورنسا.

٤) الأمير بين المحبة والمهابة: يقرر مكيافيلي أنّ على الأمير أن يحرص على "أن يكون محبوباً ومهاباً في نفس الوقت" [٦]، فإن تعذّر عليه الجمع بينهما: فإنّ المهابة أولى بالرعاية، وذلك لأنّ "البشر يتردّدون في الإساءة إلى مَن يحبون أقلّ من ترددهم في إيذاء مَن يهابون" [٧]. إلا أنه ينبغي ألا تصل المهابة إلى الكراهية الواجب اجتنابها، وسبيل ذلك اجتناب المظالم ولا سيما في جوانب الأموال والأعراض، وذلك لخطورة آثارها السلبية، "لأنّ الإنسان قد ينسى موت أبيه بسهولة عن نسيانه لضياع ميراثه" [٨]، "وما دام الأمير لا يعتدي على ملكية عامة الناس أو نسائهم فإنهم سيعيشون في رضى" [٩].

---

[١] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ص ٨٩–٩٠.

[٢] Soll, **op. cit.**, P. 38.

[٣] مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٨٩.

[٤] **المرجع السابق**، ص ٩٠.

ونظراً لصعوبة تلك النصيحة فإنه يردفها بتبريرٍ يعزّز شرعيتها بقوله:"وقد يكون هذا المبدأ مبدأً شريراً، لكنّ هذا يصدق فقط في حالة ما إذا كان جميع البشر من الأخيار. لكن إذا كانوا جميعاً من الأشرار ولن يرعوا عهودهم معك، فهذا يسمح لك أن تكون في حلٍّ من عهودهم، فلم يفشل حاكمٌ قط في اختلاق الأعذار المقبولة التي يبرّر بها عدم الوفاء بالعهد":

المرجع السابق، ص ٩٠.

[٥] **المرجع السابق**، ص ٨٥.

[٦] **المرجع السابق**، ص ٨٦.

[٧] **المرجع السابق**، ص ٨٦.

[٨] **المرجع السابق**، ص ٨٧.

[٩] **المرجع السابق**، ص ٩٢.

ملخص الفصل الرابع

تتقلص دائرة الاختلاف بين النموذجين المعرفيين الإسلامي والغربي في ظلّ الرؤية المثالية، والتي تستهدف –في كلا النموذجين– تحقيق عددٍ من القيم السامية عبر التهذيب والتنشئة الاجتماعية، بينما تُظهِر الرؤية الواقعية مدى التباينات الجوهرية بين النموذجين، ولا سيما فيما يتعلّق بشأن العلاقة بين السياسة والأخلاق، حيث يتمايز النموذجان تجاه الموقف من دور الدين في المجال العام. وقد ظهر ذلك بوضوح في الفلسفة السياسية لنموذجي الدراسة، فبينما تعامل ابن خلدون مع الدين كأساسٍ وهدف للحياة السياسية، حيث تتفق في ذلك الرؤى المثالية والواقعية للفكر الإسلامي –لثبات المرجعية الإسلامية–، فقد جسّد مكيافيلي مرحلة النهضة، والتحول من الأساس الديني إلى المنهجية التجريبية، والتي صارت مرجعية الفكر الغربي في العصر الحديث، وفي هذا الإطار يظهر التباين –بل التناقض– بين الفكر الخلدوني والمكيافيلي.

فقد شخّص ابن خلدون أزمة أمته كنتيجةٍ لتقليص المرجعية الدينية، وانتقد الواقع الذي ابتعدت فيه السياسة عن الدين، ففقدت بذلك ركناً وثيقاً من أركان قوتها، وبينما حققت الأمة أمجادها التاريخية في ظلّ الدمج التام بين الديني والسياسي، فقد خسر المجتمع قوته بالصراع السياسي حول السلطة، ومن ثمّ فإن معالجة الأزمة ترتبط باستئناف النموذج الأول، فالخلافة هي النموذج المثالي للسياسة. ولا يعني بذلك مجرد رسومها الظاهرة –والتي كانت قائمةً بشكل عام–، وإنما يعني إحياء جوهر النموذج الأول، حيث كان الدين هو محور حياة المجتمع –ومن ثم السلطة–، وعلى أساس الدين كان الدور الإيجابي للعلاقات الاجتماعية المختلفة –ومنها العصبية–، وحينما اضطربت مرجعية الدين تحولت تلك العلاقات الاجتماعية إلى أساس للصراع الداخلي والبيني، ففي إطار المُلك –دون غاياته الدينية– لا معنى لاجتماع الأمة وتوحيد الهدف.

وعلى الجانب الآخر ورث مكيافيلي واقعاً توثقت فيه علاقة السياسة بالدين على مدى عشرة قرون أطلق عليها مصطلح العصور المظلمة، والتي خلت من الإنجازات الفكرية والاقتصادية والسياسية، ولهذا كان النموذج المثالي للسلطة في رؤية مكيافيلي هو نموذج جمهورية روما، حيث خضع الدين للسياسة، فتحققت بذلك أعظم الأمجاد التاريخية لإيطاليا. ومع انهيار المنظومة الفكرية للعصور الوسطى –والتي طالما نظرت إلى الكنيسة والدولة كسلطتين تشريعيتين لجماعة مسيحية واحدة–، سعى مكيافيلي إلى انتزاع الدولة من قبضة الكنيسة، وبناء أيديولوجية جديدة تحيّد الدين عن المجال العام، كأساسٍ ضروريّ لتجاوز الصراع السياسي، ولا يعني هذا إلغاء دور الدين في المجتمع أو قطع الصلة بين السياسة والفضائل الأخلاقية، وإنما استهدفت فلسفته استخدام الدين كأداة ضرورية لخدمة الأهداف السياسية المختلفة.

وهكذا كانت علاقة السياسة بالدين وأخلاقياته هي محور فلسفة النموذجين، إلا أنها كانت سعياً إلى الدمج والتوثيق كأساس ضروري عند ابن خلدون، بينما كان الدين وسيلة لدعم السياسة عند مكيافيلي، وكما أكّد الواقع الغربي أهمية الفصل بين السياسة والدين كفلسفة جديدة للنهضة والحداثة، فلا تزال فلسفة ابن خلدون شاهدةً على ضرورة المرجعية الدينية كأساسٍ لنهضة الأمة الإسلامية، والتي لم يجتمع شتاتها ولم تحقق أياً من إنجازاتها التاريخية إلا على هذا الأساس الوثيق.

خاتمـــــــة

التاريخ البشري بشكلٍ عام إنْ هو إلا تاريخٌ للفكر الإنساني المتراكم، والذي أسهمت في تشكيله وصياغته كافة الحضارات البشرية بصورة أو بأخرى، ولأنّ الحضارات لا تنشأ من العدم، فما من حضارةٍ إلا ونظرت في التراث الفكري السابق، وأفادت منه في صنع مزيجٍ فكريّ جديد يعبر عن هويتها ويلائم واقعها، ثمّ وظّفت مزيجها الجديد لمواجهة مشكلاتها، كما قام مفكروها بتطويره خلال مسيرتها الحضارية، ليمثل هذا المزيج المطوّر تراثاً فكرياً جديداً تنظر فيه الحضارات التالية، لتستفيد منه في تعديل أفكارها وتكوين وتطوير مزيجها، فالإنسان لا يحيا دون فكرٍ، ولا يتحرك دون هدف، فكلّ وجهةٍ يحددها وكلّ خطوة يخطوها إنما توجهها فكرة –واعية كانت أم غير واعية–، يسعى من خلالها إلى حفظ مصالحه في ضوء نموذجه المعرفي، الذي يربط الفكر بالواقع، ويضبط الحركة والسعي نحو الأهداف التي يتغياها في اللحظة التاريخية التي يعيشها.

وقد كان للحضارتين الإسلامية والغربية إسهاماتٌ كبيرة في تراث الفكر الإنساني، فقد جسدت الأولى الحضارةً الإنسانية خلال عدة قرون، وذلك بعد انتصارها التاريخي على الفرس والروم منتصف القرن السابع الميلادي، لتستمرّ مسيرتها الحضارية قرابة عشرة قرون، قبعت أوروبا خلالها في ظل العصور الوسطى ثم اضطرابات عصر النهضة، لتمضي على المسلمين سنة الله [1]، وتنتقل الراية إلى الغرب بعد مخاض النهضة العسير، لتستمرّ مسيرته الحضارية إلى الوقت الحاضر، ولا شكّ أنّ لكلّ حضارة إنجازاتها العلمية والفكرية التي عززت ريادتها للإنسانية في تلك اللحظة التاريخية.

وخلال مسيرة هاتين الحضارتين برز عددٌ من الرواد الذين خلّدوا أسماءهم في سجل التاريخ، حيث تجاوزت أفكارهم حدود حضارتهم لتمثل معالم واضحةً في الفكر الإنساني، ومن بين هذه الفئة المبدعة كان نموذجا هذه الدراسة التي تناولت إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق، وكم كان من اللافت –كما أوضحت الدراسة بالتفصيل– أن تتوافق أفكار ابن خلدون ومكيافيلي في كثيرٍ من جوانب تشخيص وتحليل الظاهرة السياسية، بينما اختلفت –وبشكلٍ واضح– في التعليل وتحديد أهداف وآليات المعالجة، وكما كان للجوانب الذاتية والاجتماعية وللخبرة العملية الكثيفة أثرٌ كبير في اتفاقات النموذجين، فقد كان للنموذج المعرفي للحضارتين دورٌ واضح في اختلافهما، سواء فيما يتعلق بمعالجة المشكلة السياسية، أم تصور النموذج الأفضل للنظام السياسي وأخلاقيات الساسة والسياسة، وهذا ما تتناوله خاتمة الدراسة من خلال استعراض أثر الرؤية الواقعية والمنهجية العلمية في توافق نمط دراسة وتحليل الظاهرة السياسية بين النموذجين، ثم بيان دور النماذج المعرفية في تباين رؤاهما نحو التفسير وكيفية معالجة الأزمة المجتمعية، ورسم معالم العلاقة بين السياسة وبين الأخلاق، ثم أهمية الدور الذي تلعبه الفلسفة السياسية في بناء الوعي وتحقيق نهضات المجتمعات.

---

[1] والتي يقررها تعالى بقوله: ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١٤٠].

أولاً: الرؤية الواقعية، وتوافق التحليل السياسي

سيظلّ للمثالية بريقها الذي تهفو إليه النفوس لسحره وجلاله، وسيبقى للواقعية –ولو كرهت الآذان سماعها– وجاهتها التي تجد سندها الركين في التاريخ والواقع، وتظلّ عوامل التوافق بين بني الإنسان –مهما تباينت ثقافاتهم– أكثر من عوامل الاختلاف، إلا أنّ ميول التمايز وتلاعب الجهل والتعصّب غالباً ما تحيد بالإنسان إلى التباعد والتنافر، فإذا تسامى الرواد والفلاسفة على تلك العوامل تقاربوا، ووجدوا لأفكارهم وفلسفاتهم مساحات مشتركة واسعة، ويصدق ذلك القول بدرجة كبيرة على نموذجي الدراسة، حيث توافقت أفكارهم ورؤاهم حول عديدٍ من جوانب دراسة الظاهرة السياسية، والتي تجاوزت بهما التراث الفكري السابق، فهجرا الفلسفة المثالية، والتي رأيا أنها لا تزيد الواقع السياسي إلا تعقيداً، فاتجها إلى المنهجية العلمية والرؤية الواقعية –اعتماداً على الخبرة العملية– كأساسٍ لدراسة السياسة، وسعى كلاهما إلى دراسة وتحليل الظاهرة السياسية من خلال إجابة سؤال: كيف تسير أمور الحكم عملياً؟، فانتقلا بالفكر السياسي من مجال الواجب والمفترض وما ينبغي أن يكون، إلى الواقع العملي المعاش وما هو كائنٌ بالفعل، وكانت أطروحتاهما –دون اتفاقٍ أو اتصال– تأسيساً لإبداع علمٍ وضعيّ للسياسة، وفي هذا الإطار يمكن تناول أسس التوافق المنهجي وآثاره عبر استعراض العلاقة بين الإبداع الفكري والنموذج المعرفي للمجتمع، وإبراز تجليات الرؤية الواقعية في الفكرين الخلدوني والمكيافيلي، ثم تقديم رؤية تقييمية لكلا الفكرين.

فقد ظهر نموذجا الدراسة في تضاريس الفكر الإنسانيّ كرائدين مبدعين في مجال الفكر السياسي، حيث قدم كلٌّ منهما تحليلا تجريبياً مبتكراً لتفسير الظواهر الاجتماعية بعيداً عن التوجهات الميتافيزيقية، والتي طالما قيدت رؤى وأفكار الفلاسفة بثوابتها ومعاييرها، وتميزت إضافة ابن خلدون – إلى جانب ذلك– بالإجابة على السؤال العميق والمتشعّب: لماذا، وكيف يحدث ذلك؟، عبر الدراسة الشاملة لتفاعلات الظواهر الاجتماعية، بينما تميزت إضافة مكيافيلي بالجانب العمليّ، والقدرة على تفعيل أفكاره الجديدة بشكلٍ تفصيليّ في الواقع، وقد ارتكز إبداعهما على عددٍ من الأسس المتشابهة، والتي أتاحت الفرصة لتلك الطفرة الفكرية.

ويبدأ ذلك بالسمات الشخصية، والأزمة المجتمعية، والتجربة العملية، حيث اتسم ابن خلدون ومكيافيلي بعددٍ من السمات الشخصية المتميزة، كحدّة الذكاء وشدّة الطموح وقوة العزيمة والثقة بالنفس و...إلخ، كما كان للتنشئة الاجتماعية والبيت العريق أثرٌ واضح في المسيرة العملية والفكرية، فلم يكن غريباً أن تتعدد مجالات إبداعهما، ليتفقا في كون كليهما: فيلسوفاً، ومفكراً استراتيجياً وعسكرياً، وسياسياً، ودبلوماسياً، ومؤرخاً، وشاعراً، وتميز ابن خلدون –إضافةً إلى ذلك– بكونه: فقيهاً وقاضياً ورائداً لعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة التاريخ، كما تميز مكيافيلي بكتاباته المسرحية والغنائية، ولهذا لم يكن غريباً أن يتمكن كلاهما من إبداع فلسفةٍ جديدة، تميزت –إلى جانب روعتها الأدبية– بالعمق والجدة السياسية، وأن يُذكَرا كمؤسسيْن لمجالاتٍ علمية عديدة.

كما عاصر النموذجان أزماتٍ مجتمعية واضحة، وتفاعلا معها بشكلٍ كثيف، حيث عانى مجتمع ابن خلدون من استمرار الفتن والاضطرابات السياسية، وعانى مجتمع مكيافيلي من الفساد والتفتت السياسي، ولا شكّ أن معاصرة هذه الأزمات كفيلة برفع الوعي السياسي، فكيف بمن شارك في معالجة ذلك الواقع –ولفترة طويلة– ؟، فقد أمضى ابن خلدون أكثر من ربع قرن في العمل السياسي والدبلوماسي، كما أمضى مكيافيلي أربعة عشر عاماً متصلة في العمل السياسي والدبلوماسي.

كما تمثل فترة العزلة لنموذجي الدراسة نقطة التحول العظيم من الفعل والممارسة العملية إلى الفكر والتنظير، وبينما حجبت السياسة إبداعات فكرهما، فقد تفجّرت ينابيع الفكر في ظلّ العزلة، وكان التردي السياسي وتحطّم الآمال سبباً في زوال الغشاوة، والتفرغ للمراجعة الجذرية للأفكار المستقرة، بغية إنشاء نموذج فكري جديد لمعالجة مشكلة المجتمع، فحقق كلاهما في عزلته –وخلال عدة أشهر فقط– ما هو أعظم ذكراً وأبقى أثراً من كافة ممارساته، وللمرء أن يتخيل قيمة هذين الرائدين دون إنجازهما الفكري، وماذا كان مستقبل كليهما لولا تلك الصدمات التي ألجأتهما إلى العزلة والتصنيف؟.

لقد عانى ابن خلدون السجن والنفي حتى بلغ ما تمنّى من المناصب، ورغم أن ذلك لم يدم طويلاً إلا أنه أدرك خطورة الطموح السياسي وقسوة آثاره، فاختار العزلة والتصنيف إما بباعث المسئولية تجاه أمته، أو ليحقّق بالقلم ما عجز عن تحقيقه بالسيف، وآثر أن يخلو بنفسه في منتصف أربعينياته، ليصنّف –خلال خمسة أشهر– مقدمته، وكذلك تعرض مكيافيلي لعديدٍ من المشكلات، إلا أنّ الأزمة الكبرى لمسيرته السياسة تمثلت في إقالته من عمله الذي لم يجد للحياة معنىً دونه، فاضطرّ إلى عزلة إجبارية بضاحيته القريبة من فلورنسا، ليستثمر عزلته في تدوين أفكاره، ويصنّف في منتصف أربعينياته –وخلال ستة أشهر– كتاب الأمير، ليتزلف به إلى الحاكم أملاً أن يعيده إلى وظيفته مرة أخرى.

كما تميز نموذجا الدراسة بتجسيد النموذج المعرفي لعصريهما بشكلٍ واضح، فكان كلاهما ابناً باراً لحضارته، ونموذجاً معبراً عن عصره وواقعه، وحلقةً مهمة من حلقات فكر حضارته، مما يعزز أهمية الدراسة المقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي من خلال مصنفاتهما، ولا سيما مع إشادة مجتمعيهما بالأفكار التي أبدعها كلاهما، وتكتفي الدراسة في هذا الإطار بالإشارة إلى عنصرين:

أولهما: العقلانية الدينية عند ابن خلدون

بدلا من الحلم بعودة الإسلام غضاً من جديد، اجتهد ابن خلدون في عقلنة الواقع وفهم تعقيداته وتحليل تغيراته، وكما يلجأ الباحث في معمله إلى افتراض ثبات كافة المتغيرات لتحديد أثر متغيرٍ واحد، فكذلك تخيل ابن خلدون –وللمرة الأولى في تاريخ المسلمين– تنحية العامل الديني في تحليل الظاهرة السياسية، لتحديد آثار المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية على السياسة –العارية عن البعد الديني–، ولم يكن ذلك لضعف عقيدته أو لهامشية الدين في نظره، وإنما أدرك –بحكم نشأته وتجربته الكثيفة– أن السياسة مجالٌ دنيوي في أصله، ولئن كان للدين أثرٌ في توجيه وتقويم المجتمع، إلا أنّ هذا يعتمد أساساً على مدى قبول المجتمع لهذا الدين ومستوى إيمانه بعقيدته.

وعلى هذا الأساس قرر ابن خلدون مبدأ السببية في دراسة ظواهر العمران الطبيعية والاجتماعية، وذلك باستقراء الظواهر وربط النتائج بالمقدمات [١]، وبينما يشرع للإنسان –بل يجب عليه بمقتضى الاستخلاف– فهم القوانين الطبيعية والاجتماعية، باعتبار أنّ إدراك الأسباب وفهم العلل هو سبيل التواصل الإيماني مع الكون ومع الخلق، فإنّ عليه الحذر من تجاوز ذلك إلى المستوى الغيبي، والتكهّن بما لا سبيل له إلى إدراكه، وكما كان فهم الطبيعيات مطلباً دينياً، فالتوقف عند حدود العقل هو كذلك مطلب ديني [٢]، وبهذا رأى ابن خلدون مجالا فسيحاً للاجتهاد العقلي والتجريبي في الظواهر الطبيعية والاجتماعية، منسجماً مع ثوابت عقيدته ومسلّماتها الغيبية.

والآخر: مكيافيلي والاضطرابات الفكرية لعصر النهضة تجاه الدين

اعتقد مفكرو أوروبا خلال العصور الوسطى أن الواجب الرئيسي للناس هو الصلاة، والاهتمام بخلاص أرواحهم، والزهد في المغريات الدنيوية الشريرة، ولهذا كان إنسان تلك الفترة خاملاً واتكالياً ومتشائماً، يشعر بالضعف وبالخوف البالغ من ارتكاب الخطايا، بينما ركّز رواد عصر النهضة على مسئولية الناس تجاه مجتمعهم، ورأوا أنّ المجتمع يستطيع أن يجعل الناس متحضّرين أكثر مما يجعلهم أشراراً، فظهر إنسان عصر النهضة كالمنبعث من تحت الرماد، وكأنه يستيقظ بعد نومٍ عميق ليرى العالم بأنواره وبهائه للمرة الأولى، فكان من الطبيعي أن يشتعل الصراع بين رواد اللاهوت ومفكري الحركة الإنسانية التي تسعى إلى تحرير المجتمع من قيود رجال الدين، وتحقيق الفردوس العاجل على الأرض، ونظراً للتناقض والصراع بين النموذجين، فقد اتسم عصر النهضة بالاضطراب الفكري.

ورغم معاصرة مكيافيلي لفترة المدّ الأقوى للحركة الإنسانية مطلع القرن السادس عشر، إلا أنه –كسائر رواد الحركة– كان يتخوّف من مخالفة الدين، ورغم تنامي حدة انتقاد الكنيسة ورجال الدين، إلا أنه لم يكن في وسع رواد الحركة الإنسانية –خلال تلك الفترة– أن يشيّدوا نموذجهم على أسسهم

---

[١] مما دفع بعض الباحثين إلى التسرع في وصفه بالمادية، والزعم بخروجه عن النسق الإيماني، رغم أنّ القراءة المتأنية تدحض هذه التهمة عن ذلك الفقيه بكلّ وضوح، حيث يصنّف السببية –ارتكازاً على نموذجه المعرفي التوحيدي– إلى مستويين:

أولهما: المستوى الطبيعي –أو الأحداث الظاهرة–، حيث يسلم ابن خلدون بمبدأ السببية، ويقرّر حتمية العلاقة بين العلّة والمعلول، لأنّ الله تعالى قد جعل "العالَم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات"، فيمكن للإنسان إدراك قوانين السببية للأمور الطبيعية الظاهرة "لأنّ الطبيعة محصورةٌ للنفس وتحت طورها".

الآخر: المستوى الكوني –أو التدبير الغيبي–، ويشير إلى العلل والغايات التي يريدها الله من وراء الأحداث الظاهرة، ويقرر ابن خلدون –بمقتضى عقيدته– أن أسرار هذا المستوى تتسامى على قدرة الإدراك العقلي للإنسان، لأنّ "الحوادث في عالم الكائنات –سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية– فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها... وكلّ واحدٍ من هذه الأسباب حادثٌ أيضاً –فلا بدّ له من أسبابٍ أخرى–، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبّب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله إلا هو، وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسّح وتتضاعف طولا وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها وتعديدها".

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٠، ٥٨١، ٥٨٠ (على الترتيب).

[٢] فـ "التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته... وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراكٌ":

المرجع السابق، ص ص ٥٨٢–٥٨٣.

الفلسفية، وذلك لقوة أثر الدين في المجتمع آنذاك، فظهرت آثار ذلك الاضطراب في فلسفة مكيافيلي، والذي أدرك أن النموذج المعرفي للعصور الوسطى قد انتهى أجله بالعجز عن استيعاب وإجابة الأسئلة الجديدة، ورأى استحالة التوفيق بين العالم الجديد الذي يتشكل في أوروبا وبين الرؤية الكونية للكنيسة، مما يوجب إبداع رؤية جديدة تتيح لبلاده دخول ذلك العالم الجديد [١]، فجمعت فلسفته بين الإبداع الفكري الحداثي، وبين اضطراره الواقعي لمراعاة ثوابت عصر النهضة بتقدير دور الدين.

ورغم ذلك التباين الحضاري فقد ارتكزت الرؤية الواقعية –كأساسٍ لمنهجية نموذجي الدراسة– على عددٍ من الأسس، ومن أهمها: الدور الأساسي للتاريخ، ومحورية دور القوة، وذلك أنّ كلّ واقعةٍ تاريخية تمثّل واقعة اجتماعية –وبالعكس–، فالتاريخ وعلم الاجتماع يدرسان نفس الظواهر ولكن بطرق مختلفة، ولا تكتمل الصورة الكلية للوقائع إلا بضمّ جزئيات العلميْن، فالسياسة ما هي إلا لحظة تاريخية تظهر حينما تتكشف الطبيعة البشرية في سياقٍ زمانيّ ومكانيّ معين، ولهذا نظر نموذجا الدراسة إلى التاريخ كمعينٍ لا ينضب من الخبرات الإنسانية، بغرض معرفة القوانين والقواعد التي تحكم السلوكيات الإنسانية، كما يؤمن الواقعيون بأنّ "العدالة" ليس لها مكان في الحسابات البشرية إذا لم توجد بجانبها قوةٌ تجبر أطراف التعامل على التزامها والعمل بمقتضاها، وذلك –كما قرر ثيوسيديدس– "لأنّ الأقوياء يصنعون كلّ ما تمكّنهم القوة من صنعه" [٢]، وكما تعمل هذه القاعدة داخل المجتمع الواحد، فإنها تعمل –من باب أولى– بين المجتمعات، ولهذا كان التاريخ والصراع صنويْن لا ينفصلان، ومن ينادي بنهاية الصراع إنما ينادي في الواقع بنهاية التاريخ، ومن ثمّ تجاوز النموذجان مسألة النشأة التاريخية للدولة، واكتفيا بالتلازم بين المجتمع والسلطة، وإذا كانت السلطة ضرورةً مجتمعية، فكيف يتسلط البعض على الأكثرية؟، ولم يجدا –باستقراء التاريخ– سبباً أجدر بالقبول من القوة.

وقد اتسمت فلسفتا ابن خلدون ومكيافيلي بالتميز والإبداع في عديدٍ من جوانب المعارف الإنسانية، فقد تميزت أبحاث ودراسات ابن خلدون بشمول دراسته لكافة جوانب الظاهرة الاجتماعية، ليدشّن بذلك مجال "الدراسات الاجتماعية الشاملة والمتكاملة"، حيث رأى ترابط وتفاعل الجزئيات المختلفة للظاهرة الاجتماعية، بينما تميزت فلسفة مكيافيلي بنوعٍ آخر من الشمول، فكانت أطروحته إبداعاً متكاملاً بالجمع بين الجانبين الفكريّ والعملي [٣]، ورغم ذلك كان هناك عددٌ من المآخذ

---

(١) Miller, **op. cit**., Pp. 49-52.

(٢) ميثاق مناحي دشر، "النظرية الواقعية: دراسة في الاصول والاتجاهات الفكرية الواقعية المعاصرة، قراءة في الفكر السياسي الامريكي المعاصر"، **مجلة أهل البيت**، العدد ٢٠، ص ص ٣٨٩–٣٩٠.

(٣) حينما تناول ول ديورانت ترجمة مكيافيلي –في موسوعته التاريخية "قصة الحضارة"– قال: "بقي من هذه الطائفة –أي رواد ذلك العصر وتلك الفترة– رجلٌ واحدٌ، يصعب علينا أن نضمّه إلى صنفٍ بعينه، فقد كان دبلوماسياً ومؤرخاً وكاتباً مسرحيا وفيلسوفاً وأكبر مفكر ساخر في زمانه، ولكنه كان مع ذلك وطنياً متحمساً، يتحرق رغبةً في تحقيق مثلٍ أعلى نبيل، أخفق في كلّ ما أخذ على عاتقه أن يقوم به من الأعمال، ولكنه طبع التاريخ بطابع يكاد يكون أشدّ عمقاً مما طبعه به إنسان آخر في ذلك العصر": ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ٤٤.

والانتقادات الموجهة إلى هذه الإبداعات، فقد قرر عددٌ من المفكرين قاعدة عامة، وهي أن (كلّ امرئٍ سجين خبرته)، فكما يضيف إليه واقعه، فكذلك يحصره داخله.

ولهذا انتقد بعض الباحثين قصور الاستقراء التاريخي لابن خلدون، والذي انتهى إلى قوانين وقواعد لا تصدق إلا على تلك الأمم التي أخضعها للدراسة والتحليل –وهي شعوب العرب والبربر–، بل ولا تصدق عليها إلا خلال مرحلةٍ معينة من تاريخها، فكان من الطبيعي أن يؤدي الاستقراء القاصر إلى قوانين قاصرة قدّمها كقواعد عامة، كما انتقدوا مبالغته في تأثير البيئة الجغرافية على المجتمعات، حيث افتتح مقدمته بدراسة أثر البيئة، وربط بين البيئة وبين كافة الظواهر اجتماعية، ولا ينكر أحدٌ أثر البيئة في حياة المجتمعات، إلا أنّ من الخطأ المبالغة في هذه الآثار، فالبيئة لا تحقّق آثارها إلا عبر التفاعل مع العوامل الاجتماعية والثقافية، ولا أدلّ على ذلك من أن شعوباً تتشابه بيئاتها الجغرافية قد تتباين مستويات حضارتها وشئونها العمرانية، كما بالغ ابن خلدون كذلك في أثر الحكام على أخلاق المجتمع [١]، مما يمثل غلواً لا يؤكده الواقع، فرغم أهمية تأثير القادة والزعماء في الأمم، إلا أنه لا يتاح لهذه الرموز أن تؤدي رسالتها إلا إذا كانت مجتمعاتهم مهيأة لقبول أفكارهم، ولهذا يقدم التاريخ أمثلة كثيرة لفلاسفة ومصلحين –بل وأنبياء– لم تلق رسالتهم قبولا من مجتمعاتهم، رغم نبلها وروعة جوهرها، ورغم تضحياتهم لنشرها، مما ينبّه إلى أن النجاح إنما هو نتيجة لتفاعل عديد من العوامل.

وعلى الجانب الآخر انتقد عدد من الباحثين البعد الخرافي في عقلية مكيافيلي، وتعجبوا كيف يمكن الجمع بين أفكاره الإبداعية وبين إيمانه بالخرافات والشعوذة، وقناعته بأن التنجيم مدخلٌ لتوقع الفعل السياسي والتنبؤ به؟ [٢]، كما انتقدوا تقديمه بعض الاستثناءات كقواعد عامة، حيث تميزت مصنفاته ببعض التعميم في غير محله –تأثراً بتوجّهه النفسي–، حيث يبحث عن كلّ وسيلة يمكن أن تؤدي إلى تدعيم واستقرار السلطة، فيقعّد لها القواعد ثم يبحث لها عن أيّة أدلة تاريخية لتعزيزها [٣]، ولهذا تندّر بعض الباحثين على قاعدة الأنبياء العزل، وتساءل مندهشاً: ألم يكن هناك نبيٌّ واحدٌ نجح دون سلاح في تمكين نموذجه وتفعيل شريعته وأفكاره؟، ثم يجيب مستنكراً: فماذا عن المسيح؟، وكيف يتجاهل مكيافيلي نجاحه الساحق، واستمرارية دينه لأكثر من خمسة عشر قرناً؟! [٤].

---

[١] د. علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون: حياته...، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٢–٢١٩.

قرر ابن خلدون –كقاعدة عامة– أنّ: "السبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أنّ عوائد كلّ جيل تابعةٌ لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية الناس على دين الملك":

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٣٨.

[٢] ويكمن تفسير ذلك في التذكير بأنّ المفكرين–مهما بلغوا من السموّ– إنما هم أبناء مجتمعاتهم، فالحركة الإنسانية في عصر النهضة وإن كانت عقلانية، إلا أنّ معظم روادها كانوا يحتفظون بالمعتقدات الخرافية السائدة في مجتمعاتهم كالسحر والتنجيم:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٦٥–٣٦٧ و رسل، **مرجع سابق**، ص ص ٢١–٢٢.

Martin Wight, **Four Seminal Thinkers In International Theory** (New York: Oxford University Press, 2005), P. 5 and Maurizio Viroli, **op. cit**., P. 28.

[٣] Strauss, **op .cit**., Pp. 75-77 and Miller, **op. cit**., Pp. 99-106.

[٤] Kenneth & Fornieri, **op. cit**., P. 200.

ثانياً: النماذج المعرفية، وتباين رؤى التفسير والمعالجة

ليست الفلسفة مجرد أطروحات فكرية مجردة من الزمان والمكان، وإنما هي نظامٌ فكري يرتبط بالعصر والمجتمع، ونسقٌ متكامل يجمع جوانب الحضارة ويربط بينها، ولهذا كان لكلّ حضارة فكرها الذي يميزها عن غيرها، إذ تختلط مفاهيم الحضارة ومصطلحاتها بروحها وثقافتها وتاريخها، ويتناول هذا الجزء من الدراسة تباين دلالات المفاهيم بين الفكرين الإسلامي والغربي، وأثر ذلك على الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية، ويعرض العلاقة بين السياسة والأخلاق كنموذج لتطبيق تلك القواعد، والتي أثمرت السياسة الأخلاقية الخلدونية والأخلاقِ السياسية المكيافيلية.

حيث تمثل المصطلحات والمفاهيم بعض أهمّ أدوات التواصل الإنساني، وتكتسب دلالاتها عبر اتفاق المتخصصين على معنىً ما خلال فترةٍ معينة، وقد يتعرض المصطلح هو نفسه للتطور عبر الزمن، ليشير إلى جوانب لم تكن ضمن المعنى الذي عناه متخصصو الماضي، وإذا اختلفت معاني ودلالات المصطلحات في نفس المجتمع خلال فترات زمنية مختلفة، فمن الطبيعي أن تختلف معاني ودلالات المصطلحات بانتقالها من مجتمع آخر، ولا سيما إذا كان مختلفاً عنه في نموذجه المعرفي، ويشكل هذا الأمر شرطاً ضرورياً للدراسات المقارنة، حيث يتوهم بعض الباحثين أن للمصطلح أو المفهوم نفس المعنى أو الدلالة عند كافة نماذج دراسته، مما يؤدي غالباً إلى نتائج خاطئة [١].

ويمثل مصطلح "المقدس" نموذجاً لهذا التباين، حيث يشير هذا اللفظ في العربية إلى الطهارة والبركة والتنزيه عما لا يليق [٢]، بينما يتضمّن المفهوم الغربي للمقدّس: "الأمور الإلهية، والأشياء المادية والمعنوية الكاملة أخلاقياً، وما يجب أن يكون موضع احترام لا يمكن انتهاكه" [٣]، وقد استعمل هذا المصطلح في الغرب نقيضاً للأمور الدنيوية، فالمقدس يرتبط بالغيبيات والعبادة، ويشمل أموراً

---

[١] ينبّه المستشرق الانجليزي برنارد لويس إلى هذا بقوله: "وحين نتطرق نحن –أبناء العالم الغربي– إلى كلمتي إسلام وإسلاميّ، فإننا نميل إلى ارتكاب خطأ بديهي يكمن في افتراضنا أن "الدين" يعني بالنسبة للمسلمين ما يعنيه للناس في العالم الغربي، أي أنه جانب –أو شطر– من الحياة موقوف على بعض الشؤون، وأنه معزول –أو يمكن عزله على الأقل– عن جوانب أخرى من الحياة، ولكنّ الواقع ليس على هذا النحو في العالم الإسلامي ... فالفصل بين الكنيسة والدولة – وهو الأمر العميق الجذور في الديانة المسيحية – لم يكن له أي وجودٍ في الإسلام، واللغة العربية كانت تفتقر إلى كلمات مثنوية مطابقة لـ "الروحي والزمني" و"للكهنوتي والعلماني" و"الديني والدنيوي" ... إنّ الإسلام على علاقة سياسية وثيقة بالدولة باطنياً وظاهرياً في آنٍ واحدٍ معاً":

برنارد لويس، عبد الكريم محفوض (ترجمة)، **لغة الإسلام السياسي** (دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ص ١٢–١٥ (بتصرف يسير)، و أحمد داود أوغلو، النموذج البديل ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٤–١٣٦.

Kayapinar, **op. cit.**, Pp. 349-350.

[٢] التَّقْدِيسُ: تنزيه اللَّه عز وجل، من القُدْس وهو الطهارة، فالقُدُّوس: الطاهر المُنَزَّه عن العُيوب والنَّقائص، ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾، أَي: نُطهِّر أَنفسنا لك، وبيت المَقْدِس أَي البيت المُطَّهَّر والمكان الذي يُتطهَّر به من الذنوب:

الإمام العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، د. ت.)، المجلد السادس، ص ص ١٦٨–١٦٩.

[٣] أندريه لالاند، خليل أحمد خليل (ترجمة)، **موسوعة لالاند** (باريس: مركز المطبوعات الفرنسية، الطبعة الثانية، ١٩٩٣)، ص ص ١٢٣٥–١٢٣٦.

غامضة واجبة الاحترام، بينما يمثل الدنيوي مجالاً خالصاً للإنسان، حيث يتصرف دون أية احتياطات، بينما يمثل المقدس عالم الممنوع والخفاء والقوة، فلا يسع المرء الاقتراب منه دون استفزاز قوى غيبية لا سلطان له عليها، قوى يشعر أنه عاجز عن مقاومتها، ومحكوم على كلّ طموحاته بالإخفاق إذا لم يحظ بمؤازرتها [١]، ومع الاتجاه نحو الحداثة والفلسفة العلمية ترسخت مفاهيم العلمانية على حساب الدين –أو المقدس–، فلم يعد الإنسان الغربي موصولا بالمقدس ومحافظاً عليه ومتشبثاً به، وإنما سعى إلى الانفكاك عنه –بل والقطيعة معه– تدريجياً منذ القرن الثامن عشر، حيث سعت فلسفة التنوير إلى تجريد العالم من الغيبيات، ونزع الطابع الديني عن الواقع، والربط بين العلم والرشادة –أو الترشيد– وبين التخلص من الديني –أو المقدس–، حيث قرر رواد الحداثة أن العالم يتحرك وفقاً لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف، ومع استمرار ذلك يتحكم الإنسان في كافة مجالات الحياة.

ولئن كان للترشيد أثره في فعالية المجتمع وتعظيم إنتاجيته، إلا أنّ الحداثة المادية أطاحت بصورة الكون المثالية المضيئة، لتحلّ محلها صورة واقعية مظلمة، فقد رفضت الحداثة كافة الغيبيات والمثاليات والمطلقات، واكتفت بالتعامل مع الجوهر المادي للإنسان والأشياء، ففقد العالم سحره وأسراره وأصبح مادةً محضة، والأسوأ من ذلك أن الإنسان الحديث قد اكتشف أن عالميه الاجتماعي والخاص قد أصبحا بلا معنى أو غاية، فالعلم القادر على تحقيق الأهداف المادية لا يساعد على المفاضلة بين القيم المطلقة أو اتخاذ قرارات أخلاقية، فالهوة شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي، ليصبح كل ما يمسك به الإنسان الحديث هو دائماً أمرٌ مؤقت، وليس محدداً ولا نهائياً.

وعلى هذا الأساس أصبح لكلّ مجال من مجالات الحياة كيانه وأهدافه ووسائله المستقلة عما سواها، أي أن كلّ مجال قد غدا مرجعية ذاته، ولا يمكن الحكم على أيّ مجالٍ –وفق هذه الفلسفة– إلا بمدى كفاءته في تحقيق أهدافه المادية، فمعيار المجال الاقتصادي هو الربح، ومعيار المجال السياسي هو القوة، ويتم تفسير كافة الظواهر والحوادث على هذا الأساس الزمني فقط، مما يعني أنّ الإنسان الحديث لن يدور في إطار فكرة نهائية واحدة، وإنما يتيه بين أفلاك أفكارٍ عديدة ومتباينة تشبه آلهة الوثنيين القديمة، حيث كان على الإنسان أن يقدم قرابينه لعددٍ من الآلهة المتصارعة، مع فارق واحد، وهو أنّ الآلهة الحديثة قد نُزِع عنها السحر والجلال والقداسة، فالإنسان الحديث –كما يصفه ماكس فيبر– "يعيش في سهلٍ لا نهائيّ لا آفاق له: أزلية علمانية خالية من المعنى" [٢].

وبناءً على ذلك يمثل النموذج المعرفي أساس تباين الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية، حيث يتميز النموذج المعرفي الإسلامي بالجمع بين خاصيتين متقابلتين: الثبات والتطور، فالثبات مرتبط بالأمور القطعية الثابتة في حياة الخلق، كأصول الإيمان وأركان الإسلام، والقيم والفضائل –كالصدق

---

[١] مرسيا إلياد، عبد الهادي عباس (ترجمة)، **المقدس والمدنس** (دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٨)، ص ص ١٨–١٩.

[٢] د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ص ٩٩–١٠٤، و د. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ص ٢٥٩–٢٦١.

والأمانة والعفة و...إلخ–، وكالمحرمات القطعية –كالقتل والزنا والسرقة و...إلخ–، وكذلك الشرائع المرتبطة بالأحوال الشخصية والاجتماعية، مما يمثل كليات الدين وقواعده المستقرة، فهذه أحكامٌ "كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق... وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً، فذلك الحكم الكليّ باقٍ إلى أن يرث الله الأرض وما عليها" [١]، بينما ترتبط المرونة والتغيّر بجزئيات الأحكام وفروعها العملية، ولا سيما في مجال السياسة الشرعية، وهو "ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً... فإنّ الشارع ينوّع فيها بحسب المصلحة" [٢]، وهذا ما يخضع للاجتهاد لتحقيق مقاصد الشريعة بحسب ظروف المجتمع في كلّ زمان ومكان.

وبهذا تحقق خاصية الثبات للمسلم معاني الطمأنينة، التي تناسب يقين الإيمان ورسوخ العقيدة، فتعينه على احتمال مكاره الدنيا إيماناً واحتساباً، بينما تحقق خاصية التغير المرونة اللازمة لحفظ المصالح المتجددة والتكيف مع الظروف المختلفة، وعلى هذا الأساس لا تتصادم مصالح الإنسان الجوهرية مع تكاليفه الدينية، ولهذا تمدّح الله تعالى شريعته بقوله: ﴿ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨]، فقد عافت الشريعة –بسعتها ومرونتها– أتباعها من الحرج والمشقة والعنت، بما شرعت لهم من الرخص والاجتهادات التيسيرية.

ويختلف الأمر بوضوح في النموذج المعرفي الغربي، والذي تحرك في عصر النهضة رفضاً لقيود رجال الدين التي كبّلت المجتمع، فتحرك المجتمع –دون هدفٍ محدد– خطواتٍ عديدة، وكان إفراط الكنيسة في الترويج لرؤيتها الضيقة واللجوء إلى القوة لترسيخ نظرتها إلى الدين والكون سبباً في اقتناع العقل الأوروبي بوجود علاقة عكسية بين الدين وبين العلم والحضارة، واقتنع بعدم إمكانية الجمع بين مملكة السماء ومملكة الأرض، وعلى أساس نموذج النهضة شيّد رواد المنهج الإنساني أنساقاً فكرية جديدة، والتي تميزت بمركزية الإنسان في الكون، ورغم اختلاف اتجاهات الحركة فقد كان يجمعها رفض المعايير الثابتة والمعاني الغيبية، ليعاني الفكر الغربي من الاضطراب الناشئ عن عدم وجود أية ثوابت جديدة.

وفي الإسلام تلاقى المقدس الروحي مع العلمي الزمني، "وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتابٍ مقدس، على لسان نبيّ مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة –إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه– أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل... كما أجمعوا على أنّ الدين إن جاء بشيءٍ قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل" [٣]، ولم يكتف الإسلام بتحفيز العقل وفتح أبواب العلم، وإنما "أنحى الإسلام على التقليد، وحمل عليه حملةً لم يردها عنه القدر... صاح بالعقل صيحةً أزعجته من سباته، وهبّت به من نومةٍ طال عليه الغيب

---

[١] أبو إسحاق الشاطبي، **مرجع سابق**، ص ص ٣٩٧–٣٩٨.

[٢] ابن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان** (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥)، ص ٣٣١.

[٣] د. محمد عمارة، **رسالة التوحيد للإمام محمد عبده** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ص ١٩–٢٠.

فيها... علا صوتُ الإسلام على وساوس الطغام، وجهر بأنّ الإنسان لم يُخلَق ليُقاد بالزمام، ولكنه فُطِر على أن يهتدي بالعلم والأعلام... صرّح في وصف أهل الحق بأنهم: ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨]، فوصفهم بالتمييز بين ما يقال، من غير فرقٍ بين القائلين، ليأخذوا بما عرفوا حسنه، ويطرحوا ما لم يتبينوا صحته ونفعه" [١].

وبهذا صارت متناقضات الفكر الغربي أعواداً مجتمعة في حزمة الوعي الإسلامي، فاجتمع الغيب مع الشهادة، وتلاقى التوكل مع الاجتهاد، حيث تكفل الإسلام ببيان مسلّمات الغيب، متيحاً للخلق بذلك شيئاً يلبّي ولعهم الفطري بالمجهول، ليصون عقولهم أن تتبدّد وراء غيبياتٍ يعجزون عن إدراكها، ثم أطلق العنان للعقل في الاجتهاد والبحث، شريطة بقائه ضمن حدوده، ملتزماً في سعيه بأخلاق وقيم الإسلام، فالإسلام –كما وصفه بعض مسلمي الغرب "لا ينظر –كالنصرانية– إلى الدنيا بمنظارٍ أسود، بل هو يعلمنا أن لا نسرف في تقدير الحياة الأرضية، وألا نغالي في قيمتها ... إن المسيحية تذم الحياة الأرضية وتكرهها، والغرب الحاضر –خلاف الروح النصرانية– يغالي في الاهتمام بها، والإسلام ينظر إلى الحياة بسكينة واحترام، كمرحلةٍ يجتازها الإنسان في طريقه إلى حياة عليا، ومن هنا كان للحياة قيمتها، دون أن ننسى أنها ليست سوى وسيلة إلى الهدف الأعظم للمؤمن [٢].

ثالثاً: الواقعية والأخلاق .. جدلية القوة والحق

يطرح النموذجان المعرفيان الإسلامي والغربي رؤيتين كونيتين مختلفتين تماماً، فالنموذج التوحيدي يربط كلّ موجودٍ بالله، وبالغاية التي خلقه الله لأجلها، بينما يقف النموذج المعرفي الغربي منذ عصر التنوير عند حدود العلم البشري –المتسم بالتغيّر وعدم الثبات–، تاركاً ما وراء ذلك للأفراد، وبدلاً من تحديد النموذج الأفضل تقف السياسة عند حدود تنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين، ليتحول الفكر والسلوك إلى براجماتية تزن الأمور بميزان المنفعة وترجيحات المصالح الدنيوية المحضة، وفي هذا الإطار يمكن التمييز بين "علم السياسة" التقريري التجريبي، الذي يقوم على استقراء الظواهر السياسية، لاستخلاص القوانين التي تنتظمها، دون عنايةٍ بتقويم المجتمع أو توجيهه نحو وجهة معينة، وفي هذا المجال التجريبي التقت أفكار ابن خلدون ومكيافيلي، بينما تباينت آراؤهما بشكلٍ واضح عند تقويم ذلك الواقع السياسي، وهذا ما يدخل ضمن إطار "الفلسفة السياسية"، والتي تعنى بتوجيه الواقع السياسي في ضوء عقيدة –أو أيديولوجية– المجتمع ومصالحه العليا، وفي ضوء ذلك يبرز نموذجان متباينان للعلاقة بين السياسة والأخلاق:

أولهما: قوة الحق.. "السياسة الأخلاقية" عند ابن خلدون

يمثّل الدين في الفكر الخلدوني أساساً لشرعية السلطة وهدفاً لوجودها، حيث يضع ابن خلدون مقاصد الشريعة –بمقتضى نموذجه المعرفي التوحيدي– فوق أهداف الدولة، مقرراً أنّ الخلافة هي

---

[١] د. محمد عمارة، رسالة التوحيد ...، **مرجع سابق**، ص ص ١٩–٢٠.

[٢] أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العام بانحطاط المسلمين** (المنصورة: مكتبة الإيمان، د. ت.)، ص ص ١١١–١١٢(بتصرف).

النموذج الأمثل للتنظيم السياسي، ولهذا تتجذّر القيم والأخلاق في فلسفته بشكلٍ كامل، فالالتزام بقيم الإسلام –هو في ذات الوقت– عبادةٌ دينية ومصلحةٌ دنيوية وأخروية، ولهذا كانت السياسة مجرد "وسيلة" لتحقيق أهداف ومقاصد الشريعة، ففي الحديث: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ»، فالتزام السلطة بالأخلاق أحد أهمّ أسس شرعيتها، ولا سيما فيما يتعلق بحقوق الخلق، ولهذا بالغ ابن خلدون في الاهتمام بقيمة العدل كأساس لاستقرار النظام السياسي –بل والبناء الاجتماعي ذاته–، وحذّر من الآثار العاجلة قبل الآجلة للظلم، مقرراً –كقاعدةٍ عامة– أنّ "الظلم مؤذن بخراب العمران" [١].

وعلى هذا الأساس فالسياسة في الإسلام جزءٌ من نظام شامل، فلا تنفصل الفلسفة السياسية عن الفلسفة الأخلاقية، ولهذا تستهدف السياسة استصلاح أمور الخلق في الدنيا والآخرة، فالإنسان خليفةٌ مؤتمن، يعمر الدنيا كمعبر للآخرة، فترتبط كلّ تصرفاته في الدنيا بالآخرة، فيما يمكن وصفه بـ "المثالية الواقعية" Realistic Idealism، إذ تكتفي مثاليته بمقاربة النموذج المعياري –فردياً وجماعياً– بحسب المستطاع، فالفلسفة الإسلامية لا تدور حول ماهية الأفضل، وإنما يبحث المفكرون والفلاسفة كيفية مقاربة ما قررته الشريعة، ولا يمثل هذا خروجاً على أسس الواقعية، ففي علم اجتماع المعرفة يصعب وضع خطٍ واضح يفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لأنّ رؤية ما هو كائن لا يمكن أن تتمّ إلا وفقاً لما ينبغي أن يكون [٢].

والآخر: حقّ القوة.. "الأخلاق السياسية" عند مكيافيلي

يقتصر مفهوم السياسة في الفكر الغربي الحديث عند تدبير مصالح الدنيا، باعتبار الإنسان سيد الكون، وغايته من عمران الدنيا هي تعظيم اللذة وتنمية الوفرة المادية، دون أن يرتبط ذلك بضابط معياري –دينيّ أو أخلاقي– يتخذه إطاراً حاكماً لتصرفاته، فيصبح الواقع المحسوس هو المنطق، والعقل والحواس هما سبيلا المعرفة، ولهذا فإنّ السياسة عند مكيافيلي نظامٌ مغلَق ومستقلّ لا يخضع لمعايير عليا، فهي سياسة دنيوية المحتوى والهدف، لا تحكمها أية معايير ميتافيزيقية، ولا دخل فيها لسنن الدين أو فلسفته أو ضوابطه، ولهذا كانت فلسفة مكيافيلي إبداعاً غير مسبوق في الفكر الغربي، حيث خلت فلسفته من الأخلاقيات والغيبيات التي طالما تميزت بها الفلسفة القديمة، كما ابتعد تماماً عن الفلسفة اللاهوتية التي احتكرت الفكر السياسي الغربي لأكثر من عشرة قرون [٣].

وعلى عكس نموذج ابن خلدون الذي وجد انفصالاً بين الدين والسياسة، فسعى إلى المعالجة عبر الربط بينهما لاستعادة نموذجه المثالي، فقد كان الابتعاد عن القيم الدينية تحرراً عند مكيافيلي الذي رفض –وبكل إصرار– ارتباط السياسة بالدين ، فالمفكر المولع بنموذج روما يرى سيطرة رجال الكنيسة سبباً في انهيار البلاد وتردّي أحوالها، وإذ يفتقد في فلسفته غايةً عليا يضعها فوق الدولة لتوجّه

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٥١.

[٢] Miller, **op. cit**., Pp. 273 and Kayapinar, **op. cit.**, P. 9.

[٣] ديورانت، قصة الحضارة ...، **مرجع سابق**، الجزء الرابع من المجلد الخامس، ص ص ٥٦–٥٧.

سياساتها وتحدّد أولوياتها، فمن الطبيعي أن يجعل من وجود الدولة وقوتها هدفاً وغايةً لمشروعه الوطني، ليحتاج بعد ذلك إلى الدين كـ "أداة" ضرورية للضبط الاجتماعي والاستقرار السياسي [١]، وبينما سارت السياسة منذ جمهورية أفلاطون وسياسة أرسطو نحو إجابة سؤال: ماذا ينبغي أن يكون؟، فلم يكتفِ مكيافيلي بهدم ذلك النموذج فحسب، وإنما أنجز –وللمرة الأولى في الفكر الغربي– قطيعةً تنقل السؤال السياسي إلى مجالٍ منفصل تماماً عن مجال السؤال الأخلاقي تحت دعوى الواقعية، مما يجعله إرهاصاً أول للنظرية السياسية الليبرالية، والتي تؤكّد على هامشية –وربما استبعاد– القيم الأخلاقية، لتأسيس ما يسمّى بالحياد الأخلاقي تجاه سؤالات السياسة والاقتصاد [٢].

ولهذا فإن جوهر الفلسفة المكيافيلية لا يكمن في التفرقة بين عمل مقيّد بذاته وآخر مقيد بعوامل خارجية، وإنما في التمييز بين مجال الأخلاق ومجال السياسة، ففي مجال الأخلاق يتمّ الحكم على التصرفات ذاتها، بينما السياسة هي مجال الأفعال الذرائعية التي يجب ألا نقيمها إلا بقدرتها على تحقيق الأهداف، فالعبرة عنده بالأسباب والنتائج –كأية حرفة–، فكلّ ما يحقق المصلحة السياسية مشروعٌ –بغضّ النظر عن تقييمه في مجال آخر–، وبهذا يعتمد مكيافيلي الحلّ الثنائي بالفصل بين المعايير السياسية والأخلاقية، واستقلال مجال كلّ منهما عن الآخر [٣].

ولهذا يثني على مَن خالف قيم الأخلاق ترجيحاً لقيم السياسة الذرائعية، "وذلك لأنه في سبيله للحفاظ على الدولة قد يضطرّ للقيام بأعمالٍ ضدّ الوفاء والإحسان والصفات الحسنة والدين" [٤]، وذلك من باب التكيّف مع الطوارئ لتحقيق مصالح بلاده في الظروف العصيبة، "إذ عندما تتوقف سلامة البلاد كلها على القرار الذي يتخذه المرء، فمن الواجب أن لا يهتمّ هذا الإنسان بقضايا اللطف والقسوة ولا بالإطراء أو المذلة، بل عليه أن يتخلى عن كلّ اعتبارٍ آخر، وأن يسلك المسلك الذي يؤدي إلى الحفاظ على حياة بلاده وحريتها بكلّ ما لديه من إخلاصٍ وحماس" [٥]، وهذا ما قرّره هيجل لاحقاً، بإنكاره وجود خلافٍ بين السياسة والأخلاق، فالحكومة –أو السياسة– هي التحقيق العملي للفكر الأخلاقي، ولذلك فهي غايةٌ في حد ذاتها، وليس عليها واجبٌ أكثر من المحافظة على نفسها، كضمانةٍ لكافة الفضائل المجتمعية [٦].

---

(١) Miller, **op. cit**., Pp. 52, 62-63.

(٢) الطيب بوعزة، **مرجع سابق**، ص ١٠.

(٣) ولهذا ذكّر بما رآه تناقضاً بين المجالين في زمنه بقوله: "كلنا نعرف مدى الثناء الذي يناله الأمير الذي يحفظ عهده ويحيا حياةً مستقيمة دون مكر. لكنّ تجارب عصرنا هذا تدلّ على أنّ أولئك الأمراء الذين حققوا أعمالاً عظيمة هم مَن لم يصن العهد إلا قليلا، وهم مَن استطاع أن يؤثر على العقل بما له من مكر، كما استطاعوا التغلب على مَن جعلوا الأمانة هادياً لهم":
مكيافيللي، الأمير...، **مرجع سابق**، ص ٨٩.

(٤) **المرجع السابق**، ص ٩١.

(٥) نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ٧٤٨–٧٤٩.

(٦) من مقدمة: نيقولو مكيافلي، مطارحات...، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٢–١٤٥، و كاسيرر، **مرجع سابق**، ص ص ١٧١–١٧٢، وحليم متري، **مرجع سابق**، ص ٨٣، و بوبيو، **مرجع سابق**، العدد ١٨٢، ٢٠٠٠، ص ص ٢٠–٢١.

وتمثل هذه الرؤية تأصيلاً عاماً للظاهرة السياسية، لا مجرد استثناء طارئ لضرورةٍ عارضة، حيث يربط هذا التأصيل بين نظرة مكيافيلي تجاه الطبيعة البشرية وتجاه السلطة والأخلاق، فطالما كان الشرّ طبيعياً في الإنسان، فإنّ السلطة التي تقيه عواقب شروره هي بالنسبة له –وللمجتمع ككلّ– خيرٌ محضٌ، ولهذا يجب أنْ تستقلّ الدولة عن الأطر الأخلاقية، فلا تخضع لقواعد الخير والشر التي يجب على الأفراد التزامها، وإنما تخضع فقط للقواعد الموضوعية التي تفرضها متطلبات وجود الدولة والسلطة، والمتمثلة في كفاءة حفظ المجتمع، وفاعلية تحقيق الصالح العام [١].

وبينما أدان شيشرون لجوء السلطة إلى العنف أو الخداع قائلا: "قد يرتكب الخطأ إما بطريق القوة أو الاحتيال، وينتمي الاحتيال إلى السلوك الماكر للثعلب، كما تنتمي القوة إلى الأسد، وكلاهما لا يليقان بالإنسان، ولكنّ الاحتيال هو الأكثر احتقاراً، ومن كلّ أشكال الظلم ليس هناك ما هو أكثر وضوحاً من ذلك المنافق الذي يسعى لكلّ ما هو خطأ، بينما يجتهد أن يظهر هو وأعماله بصورة فاضلة" [٢]، فإنّ هذا الشكل الأكثر بشاعةً هو ما أوصى به مكيافيلي الأمراء، موجباً عليهم أن يتعلموا كيف يمارسون السوء إذا اضطروا إليه، مبرراً ذلك بأنه إذا استحال على أحدٍ الوصول إلى الميناء عبر الإبحار بشكلٍ مستقيم، فيمكنه القيام بذلك من خلال أيّ مسارٍ آخر يوصله إلى هدفه، ولا ينبغي لأحدٍ أن يلومه على ذلك، فالسياسة والشرّ –كما يرى كثيرون– متشابكان، لدرجة أنّ الإنسان لا يستطيع المشاركة في أحدهما مع تجنّب الآخر، كما تجتذب السياسة غالباً ذوي الطموح والأنانية، والذين يبحثون عن تحقيق غاياتهم الخاصة من خلال الأجهزة العامة، وغالباً ما يرون أن السلوك الفعال في عالم السياسة قد يتطلّب في كثير من الأحيان بعض التجاوزات، فيصعب عليهم حينئذٍ أن يتمسكوا بالقيم والفضائل حينما تنخفض المعايير الأخلاقية لخصومهم ومنافسيهم، لأنّ تكاليف الفشل السياسي مرتفعة على المستويين الفردي والجماعي، ومن هنا ينصبّ التركيز على النتائج، مع إيجاد أنسب الذرائع لتبرير تصرفاتهم اللاأخلاقية، إذ واجب الساسة أن يحققوا النتائج الجيدة، لا أن يكونوا هم أنفسهم جيدين، فالغاية العليا للسياسة –في فلسفة مكيافيلي– هي المصلحة العامة، لا تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها الفلاسفة، وللحكم على السياسة وممارساتها: يجب النظر إلى النتائج والعواقب الاجتماعية والسياسية –بغضّ النظر عن مدى أخلاقية الوسائل–، فالدولة أعلى من الأفراد والجماعات، وخيرها أهمّ وأسمى من أهداف الأفراد، وإذا كانت الأخلاق هي أساس فضائل الأفراد، فالخير الأعظم للدولة هو المصلحة العامة، وهي الغاية التي لا يسمو عليها شيء –ولو كانت تلك المعايير الأخلاقية– [٣].

---

[١] باديس بوشحمة، "علم الاجتماع السياسي: الجذور التاريخية والفلسفية"، **مجلة البحوث والدراسات الإنسانية**، المجلد الرابع، العدد الثامن، ٢٠١٤، ص ١٢٤.

[٢] Wittels, **op. cit.**, Pp. 108-109 and Giorgini, **op. cit.**, Pp. 45-46.

[٣] د. عبد الرحمن بدوي، **مرجع سابق**، الجزء الثاني، ص ص ٤٦٣ – ٤٦٤، و د. إمام عبد الفتاح إمام، **مرجع سابق**، ص ص ٢٥٩–٢٦٠.

Daniel R. Sabia, "Machiavelli, Politics and Morality", **Southeastern Political Review**, Vol. 27, No. I, 1999, Pp. 34-53 and Soll, **op. cit**., P. 41.

فلا يوجد قانون أخلاقي –أياً كان مصدره أو طبيعته– لا يقبل بعض الاستثناءات العارضة في ظل ظروف معينة، فوصية "لا تقتل" تتلاشى في حالة الدفاع الشرعي، وحينما يكون العنف هو العلاج الممكن الوحيد لمواجهة العنف، وكذلك وصية "لا تكذب" يتوقف عملها لحظياً حينما يعتقل أحد أعضاء منظمة ثورية، ثم يُطلَب منه الاعتراف على رفاقه، ففي كافة النظم القانونية يوجد مبدأ أساسي يقرر أنّ القانون الخاص يقيّد العام، وهذا المبدأ –الذي يقتصر على حالات الضرورة– يتمتع بالقيمة ذاتها بالنسبة للأخلاق، وطبقاً لذلك يغدو التصرف –الذي قد يبدو انتهاكاً للأخلاق– مبرراً، وذلك للطبيعة الاستثنائية للموقف [1]، والجديد الذي طرحه مكيافيلي هو تعميم الاستثناء، وذلك بتقريره أنّ "الحياة السياسية" بشكلٍ كامل هي حالة ضرورة، وبهذا تكون القاعدة عند مكيافيلي هي تكيف الساسة مع كل المواقف بكل وسيلة ممكنة–بغض النظر عن أخلاقيتها– بما يحقق الصالح العام للمجتمع.

وهكذا ارتبطت الواقعية السياسية في الفكر الغربي باضطراب العلاقة بين السياسة والأخلاق، سياسية بدءاً من ترجيح القوة على العدالة عند ثيوسيديدس، مروراً بالفكر الذرائعي والأخلاق السياسية عند مكيافيلي، وانتهاءً بالرؤية الخاصة لمفهوم العقد الاجتماعي وحالة الطبيعة في الفلسفة الهوبزية التي تمثل أساس الفكر الغربي السياسي الحديث [2]، بينما اتسمت الواقعية السياسية في الفكر الإسلامي بارتباط السياسة بالأخلاق، حيث يقرر الإسلام للوجود الإنساني غايةً واضحة هي عبادة الله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، والتي تتحقق عبر مسارين: العبادات المشروعة –التي تزكي النفس وتدعم الروح–، والاستخلاف وتحقيق أكمل نماذج العمران، والذي يتأسس على السموّ الروحي والإيماني، ولهذا اتفقت كلمة علماء الإسلام على اعتبار منظومة القيم والأخلاق الإسلامية مظلةً عليا يجب على المجتمع كله –الحكام والمحكومين– مراعاتها والالتزام بتكاليفها، ورغم تعدد مدارس واتجاهات الفكر الإسلامي، فقد أجمع مفكرو الإسلام وفلاسفته على اعتبار الفلسفة السياسية علماً تقويمياً –أو معيارياً–، واتفقوا على وجود ارتباطٍ إلزامي بين السياسة والأخلاق، ورغم أهمية البعد السياسي، فلم يُنظَر إلى السياسة إلا باعتبارها وسيلة الأمة لتحقيق رسالتها الأخلاقية، ولم يرفع العلماء من شأن الدولة والحكام إلا لما ينبغي عليهم النهوض من وظائف ذات أثرٍ بالغ في صياغة وتكوين ورعاية المجتمع المسلم على نحوٍ من المثالية الأخلاقية.

رابعاً: دور الفلسفة السياسية في نهضة المجتمعات

انبثقت فكرة هذه الدراسة عن ملاحظة عدد من التوافقات الفلسفية بين ابن خلدون ومكيافيلي رغم تباين العصرين والحضارتين اللتين ينتميان إليهما، واختلاف السياقات المجتمعية التي عاصراها،

---

[1] بوبيو، **مرجع سابق**، ص ١٥.

[2] د. الوليد أبو حنيفة، **دور البراديم المعرفي الواقعي في تحليل السياسة الدولية: قراءة في الأفكار النظرية والأدوار السياسية** (عمّان: مركز الكتاب الاكاديمي، ٢٠٢٠) ص ص ١٢–١٦.

ليسعى الباحث من خلال هذه الدراسة المقارنة إلى تحديد أهم أوجه الاتفاق بين النموذجين وبيان أسس هذا الاتفاق من جانب، وتحديد أهم جوانب الاختلاف بينهما وبيان السبب في هذا التمايز من جانب آخر، وبناءً على ذلك فقد أرسى الفصل الأول من الدراسة الأسس النظرية للمفاهيم المتعلقة بالدراسة، بدءاً من مفهوم الواقعية في الفكر السياسي، مروراً بمفهوم النموذج المعرفي ودوره في التمايز الحضاري، وانتهاءً بتحليل النماذج المختلفة للعلاقة بين السياسة والأخلاق، ثم تولى الفصل الثاني من الدراسة تحديد أهم المصادر المعرفية والخبرات العملية للنموذجين، والتي كان لها أكبر الأثر في تشكيل رؤية كل منهما، ثم تناول الفصل الثالث أهم جوانب الاتفاق بين الأطروحتين الخلدونية والمكيافيلية، والتي تتمحور حول نظرية القوة، باعتبارهما جوهر دراسة وتحليل الظاهرة السياسية ، والنظر إلى القوة كأساس للوصول إلى السلطة واستمرار نظم الحكم على المستوى الداخلي، كما وإنها أساس ترسيم الحدود الإقليمية للدولة على المستوى الخارجي، ثم خصص الباحث الفصل الرابع والأخير لإبراز أهم جوانب الاختلاف والتمايز بين فلسفتي ابن خلدون ومكيافيلي من خلال التركيز على مسألة العلاقة بين السياسة والأخلاق، حيث جسّد النموذج المعرفي لكلا النموذجين أساساً واضحاً لتمايز رؤية كل منهما في تحديد النموذج السياسي الأمثل من حانب، ومدى تقيد الحاكم بالقيم الأخلاقية من جانب آخر، مما يمثل أساساً جوهرياً لتحديد معالم العلاقة بين الواقع وبين هدف ومسارات تغييره نحو الأفضل.

وعلى هذا الأساس فقد اجتهد الباحث في الإجابة على السؤال المحوري للدراسة: "كيف أسهم ابن خلدون ومكيافيلي في معالجة إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق، وكيف انعكست آثار الانتماء الحضاري على رؤيتيهما رغم انتمائهما للاتجاه الواقعي؟"، وذلك من خلال الإجابة على الأسئلة الفرعية المنبثقة عن ذلك السؤال المحوري، ويبقى السؤال الفرعي الأخير الذي يختم به الباحث دراسته: "كيف يمكن استثمار أفكار ابن خلدون ومكيافيلي في إثراء الفكر والممارسة السياسية الراهنة؟"، حيث قدم كلا النموذجين أطروحة متميزة لنهضة مجتمعيهما:

الأطروحة الأولى: "نظرية الإحياء الحضاري الشامل" كأساس للتغيير في فلسفة ابن خلدون

تدل مقدمة ابن خلدون –التي صاغها خلال خمسة أشهر– على سعة اطلاعه وتشعب معارفه وعمق تجربته، ولهذا نظر إليه كثيرٌ من الفلاسفة والمفكرين كأحد أعظم رواد الفكر الإنساني، بل بالغ توينبي في الثناء عليه باعتباره –من جهة نظره– "أعظم عقل جاد به الزمان والمكان"، وقد عاصرت تلك الشخصية الفذة ظروفاً استثنائية وتغيراتٍ واسعة في المغرب العربي، وصفها هو نفسه بأنها تمثل "انقلاباً" [1] مجتمعياً، فاتجهت همته إلى إبداع وصفة علاجية شاملة، يمكن اعتمادها كأساس لإعادة تجديد البناء الحضاري لهذه الأمة التي استشرى فيها الوهن، حيث رأى بين طيات تلك الأزمة الانقلابية

---

(1) "وأمّا لهذا العهد –وهو آخر المائة الثامنة– فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة ...":
عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ...، **مرجع سابق**، ص ٤٢.

فرصةً استثنائية لإعادة بناء الأمة وتجديد حضارتها، "وإذا تبدّلت الأحوال جملةً فكأنما تبدّل الخلقُ من أصله، وتحوّل العالمُ بأسره، وكأنه خلقٌ جديدٌ ونشأةٌ مستأنفة وعالَمٌ محدَثٌ" [1]، وعلى هذا الأساس طرح ابن خلدون فلسفته كإجابةٍ على السؤال البدهيّ لتلك المرحلة: إلام يفتقر الإحياء الحضاري؟، وما الذي يحتاج إليه الخلقُ الجديد والنشأةُ المستأنفة والعالمُ المحدث؟، فرأى ضرورة تأهيل المجتمع من جديد لأداء رسالته الحضارية، عبر إصلاح النموذج الفكري للأمة، وابتكر لهذا الغرض علماً جديداً، يعيد حيوية الوعي من خلال فقه السنن الكونية والاجتماعية، فدارت مقدمته حول سنن العمران وقوانين الاجتماع البشري. وتمثل هذه الفلسفة أساساً ضرورياً يجب أولاً استيعابه، ثم استكماله لتحديد معالم الإحياء الحضاري للأمة الإسلامية في الواقع الحديث، لا سيما وقد ازدادت تعقيدات تلك الأزمة التي رام ابن خلدون معالجتها قديماً، حيث تغيرت بعض الأسس التي بنى عليها رؤيته، كما طرأت مجموعة كبيرة من المتغيرات العصرية الواجب اعتبارها في تشكيل رؤية الإحياء الحديثة، ورغم ذلك كله تمثل معالم الفلسفة الخلدونية نموذجاً واضحاً لمنهجية علمية تهتدي بأنوار الوحي وتراعي ثوابت الشريعة.

حيث تتسم هذه الفلسفة من جانب أول بالمنهجية العلمية، يدرك الناظر في المقدمة تكامل شروط المنهجية العلمية، والتي لم تبتعد عن المناهج العلمية الحديثة التي تنبني على عدد من القواعد، من أهمها: ملاحظة الظواهر والأحداث، ومتابعة تطوراتها المختلفة، ودراسة تفاصيل هذه الظواهر وأسبابها ونتائجها، وتحديد أظهر جوانب العلاقة بين الأسباب والنتائج، ثم استنباط القوانين والقواعد والمحددات التي تحكم جريان تلك الظواهر وتطوراتها المختلفة، بل يرى عديدٌ من الباحثين أنّ ابن خلدون هو أول من أخضع الظواهر الاجتماعية للمنهجية العلمية، للتعرف على القوانين التي تحكمها كسائر الظواهر الطبيعية، متجاوزاً بذلك طريقة سابقيه ومعاصريه التي توقفت عند وصف تلك الظواهر، أو الإشارة إلى ما ينبغي أن تكون عليه بحسب المبادئ المثالية.

وتتسم الفلسفة الخلدونية من جانب آخر بالشمول والتكامل، فقد أنشأ ابن خلدون علمه الجديد الذي سماه بـ "العمران"، ودشّن منهجاً جديداً لدراسة الظواهر العمرانية المعقدة والمتشابكة، ولهذا لجأ ابن خلدون إلى المنهجية العلمية لدراسة خصائص وتفاعلات الظواهر العمرانية، فارتبطت الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية والعقدية، في كلٍّ متكامل عبّر عنه بالعمران، واجتهد في تحليل علاقات تلك الجوانب، عبر ربط الأسباب بالمسببات، وتقديم عدد من النماذج لتحديد خصائص وعلاقات تلك الجوانب، فإذا كان لمجرد البيئة الطبيعية أثر في أخلاق وسلوكيات الأفراد [2]، فكيف بالجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ؟!.

---

(1) **المرجع السابق**، ص ٤٣.

(2) "ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى أن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره، وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء":
المرجع السابق، ص ١٠٩.

وتتسم الفلسفة الخلدونية من جانب ثالث بالبعد الإيماني، فلم يقلل تمسكه بعقيدته من اعتنائه بالعلم واكتشاف قوانين الوجود، بل كان إيمانه هو الحافز الأكبر للوقوف على أسرار الظواهر موقف الشهود والتدقيق لا التخرص والتخمين، ولهذا وقف بجهوده التجريبية عند حدود الواقع المشهود، لإدراكه أن العقل عاجز عن إجراء نفس المنهجية في أمور الغيب –كما رأى الفلاسفة، ورأى أن محاولة إدراك الغيبيات عبر الاستدلال العقلي واستقلالا عن الوحي ادعاء لا يمكن اعتماد نتائجه.

وإلى جانب ذلك فقد أدرك ابن خلدون تميز المنهج الإسلامي عن المناهج الفلسفية الوضعية، فلا يكفي في لنشأة واستمرارية الإسلام أن يعرف الناس الحق من الباطل، وإنما يجب أن يكون الدين هو محور حياة المجتمع ومرجعيته المركزية، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال التنشئة الإيمانية العميقة والقدوة الراسخة، كما كان حال الجيل الأول الذي شيّد الصرح وقدّم النموذج الأمثل حينما شكّلت الشريعة السلطة الأعلى في المجتمع في كلّ شيء، فكان للدين الأولوية على أيّ التزامٍ أو انتماء آخر، فلما تحرك مركز الولاء تدريجياً من الشريعة إلى المصالح الدنيوية تحول نظام المجتمع تدريجياً –بنفس المعدل– من نموذج الخلافة إلى نموذج الملك، وحينما ضعفت مرجعية الشريعة –بالميل إلى الدنيا–، احتاج المجتمع إلى وازعٍ دنيوي إضافيّ من السلطة، والتي اتجهت تدريجياً نحو الاستبداد.

الأطروحة الثانية: "نظرية المستبد العادل" جوهر التغيير في فلسفة مكيافيلي

رغم إيمان مكيافيلي العميق بالحرية والديمقراطية –كما ظهر ذلك في مطارحاته–، إلا أنّ فلسفة "الأمير" كانت تأصيلاً مبكراً وشاملاً لنظرية "المستبدّ العادل"، والتي تراود المجتمعات حينما يتنامى الخوف من الأخطار الداخلية أو الخارجية، فيتطلع الناس إلى الأمن والحماية، ويحلمون أن يقترن ذلك بالعدالة، فالعدالة هي الغاية، ولم يقترن بها الاستبداد إلا كوسيلةٍ لتمهيد الطريق نحو تحقيق العدالة، فالاستبداد –رغم مخاطره– هو أنسب وسائل السيطرة على الأزمات وتحقيق الاستقرار عند الاضطرابات، لتتاح الفرصة آنذاك لترسيخ معالم العدالة في المجتمع، وعلى أسس فلسفة مكيافيلي في "الأمير" وجان بودان في "كتب الجمهورية الستة" [١] ترسخت تلك النظرية، غير أن تطور الفكر الليبرالى لاحقاً أخضع مسألة الجمع بين الاستبداد والعدل إلى تفكير أعمق، كان من نتيجته إدراك استحالة هذا الجمع كما ظهر ذلك في أفكار العقد الاجتماعى، ورغم ذلك فقد انتقلت تلك النظرية إلى الثقافة الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر، وصاغ الأفغاني وتلميذه محمد عبده مصطلح "المستبدّ العادل"[٢]، وقصدا

---

(١) لمزيد من إسهام بودان ثم هوبز يراجع الفصل الرابع من الرسالة ص ص ٢٧٠-٢٧١.

(٢) يُشتق معنى "المستبدّ" Despot في اللاتينية من "ديسبوتس" بمعنى ربّ الأسرة أو سيّد المنزل، ثم خرج المصطلح إلى عالم السياسة للدلالة على نمطٍ للحكم تكون فيه سلطة الملك على رعاياه مماثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة، ليشير – في الفكر الغربي– إلى انفراد الحاكم بالسلطة دون الخضوع لقانون أو قاعدة، ودون النظر إلى رأي المحكومين، بينما روّج الأفغاني وتلميذه للمصطلح بأبعاده التراثية، كأنسب مسارات الإصلاح المجتمعي في ذلك الحين، وللمزيد عن تفاصيل تلك الدعوة وظروفها:

عبد الله علي العليان، "الإسلام والاستبداد: مقاربة نقدية لمقولة المستبد العادل" في: علي خليفة الكواري (تحرير)، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥) ص ص ٣٣١-٣٤٠.

بمصطلح الاستبداد آنذاك ذلك المعنى التراثي العميق –دون المضمون السلبي ذي الأبعاد الغربية–، فالاستبداد –في التراث العربي والديني– إنما يعني الحزم وعدم التردد في اتخاذ القرار وتنفيذه، ومن هنا انتشرت عبارة: "إنما العاجز من لا يستبدّ"، ليشير الاستبداد إلى الحاكم القوي القادر على إنفاذ قراراته التي فيها صلاح مجتمعه، ولا سيما عندما يقرن ذلك بـ "العدل"، فالعدل يفقد مضمونه مع العجز عن تطبيقه، وأما الاستبداد المفتقد للعدالة فقد رمزوا له بـ "الطغيان"، ومن ثمّ أعلن محمد عبده: "إنما ينهض بالشرق مستبدٌّ عادل، مستبدٌّ يُكرِه المتناكرين على التعارف، ويُلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادلٌ لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه" [1].

وعلى هذا الأساس كانت أطروحات ابن خلدون ومكيافيلي نموذجاً إبداعياً للفلسفة السياسية، حيث وعى كلاهما اللحظة التاريخية التي تمرّ بها أمته، ورسم بثاقب بصيرته سبيل معالجة الأزمة في ضوء نموذجه المعرفي وانتمائه الحضاري، فجمعهما العلم –في وصف وتحليل الظاهرة السياسية–، وفرقتهما النماذج المعرفية –في تحديد الهدف وكيفية تحقيقه–، لتصبح أفكار كل منهما معلماً بارزاً من معالم الفكر السياسي الإنساني، كما استحالت أساساً عملياً لتحقيق نهضة مجتمعيهما.

ففي ضوء أطروحة مكيافيلي –التي اقتصرت على الجانب السياسي– تأسست أفكار الحداثة والتنوير، وتمكن الغرب من تحقيق نهضته المعاصرة، كما ولم تتحقق لإيطاليا آمالها حديثاً إلا بناءً على تلك الأسس التي صاغها مكيافيلي قبل عدة قرون، وبسببها نال من الأذى ما نال لأكثر من قرن، ورغم ذلك فقد أخفقت جهود عددٍ من الرواد في استنبات تلك البذرة في مجتمعاتنا، وباءت تلك المحاولات بكثيرٍ من الآثار السلبية، مما يؤكّد ضرورة ارتباط أفكار النهضة بالنموذج المعرفي للمجتمع. وفي هذا الإطار يبرز الفكر الخلدوني –الذي تميز بالسعة والشمول والتكامل– كأحد أهم معالم الفلسفة السياسية الإسلامية، وأساساً بالغ الأهمية لكافة جهود النهضة في مجتمعاتنا المسلمة، ولئن تأخرت استفادة الأمة من أطروحاته فإنما يُعزَى ذلك إلى عمق وسعة وتشعّب أفكاره، مما كان سبباً في تأخر إدراك مدى أهميتها، وذلك حتى ينضج وعي رواد الأمة إلى المستوى الذي يتيح لهم فهم تلك الفلسفة الشاملة والمعقدة، وحتى يتهيّأ المجتمع لاستيعاب تلك الأفكار والتفاعل معها، لتبقى تلك الفلسفات الإنسانية –وما ينبني عليها– مناراتٍ متميزة وإلهاماً متجدداً لتجديد معالم الفكر الإنساني، وزاداً لذلك السعي الدؤوب لرواد كافة المجتمعات لمقاربة "ما هو كائن" نحو "ما ينبغي أن يكون".

---

(1) للمزيد حول نظرية المستبد العادل وتاريخها القديم والحديث منذ القرن التاسع عشر:

حازم أحمد خيرى، "المستبد العادل وروح العبودية"، **إبداع** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإصدار الثالث) العدد ١٨، ربيع ٢٠١١، و عزمي زكريا أبو العز، "المستبد العادل في الفكر العربي الحديث"، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، المجلد ٢٢، العدد ٢٢، ٢٠١٣، و محمد الصادق عفيفى، حسام أحمد عبدالظاهر، "على هامش المستبد العادل"، **مجلة المؤرخ المصري** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم التاريخ)، العدد: ٣٥، يوليو ٢٠٠٩.

ملاحق الدراسة

ملحق رقم (١)

خريطة إيطاليا في عصر مكيافيلي

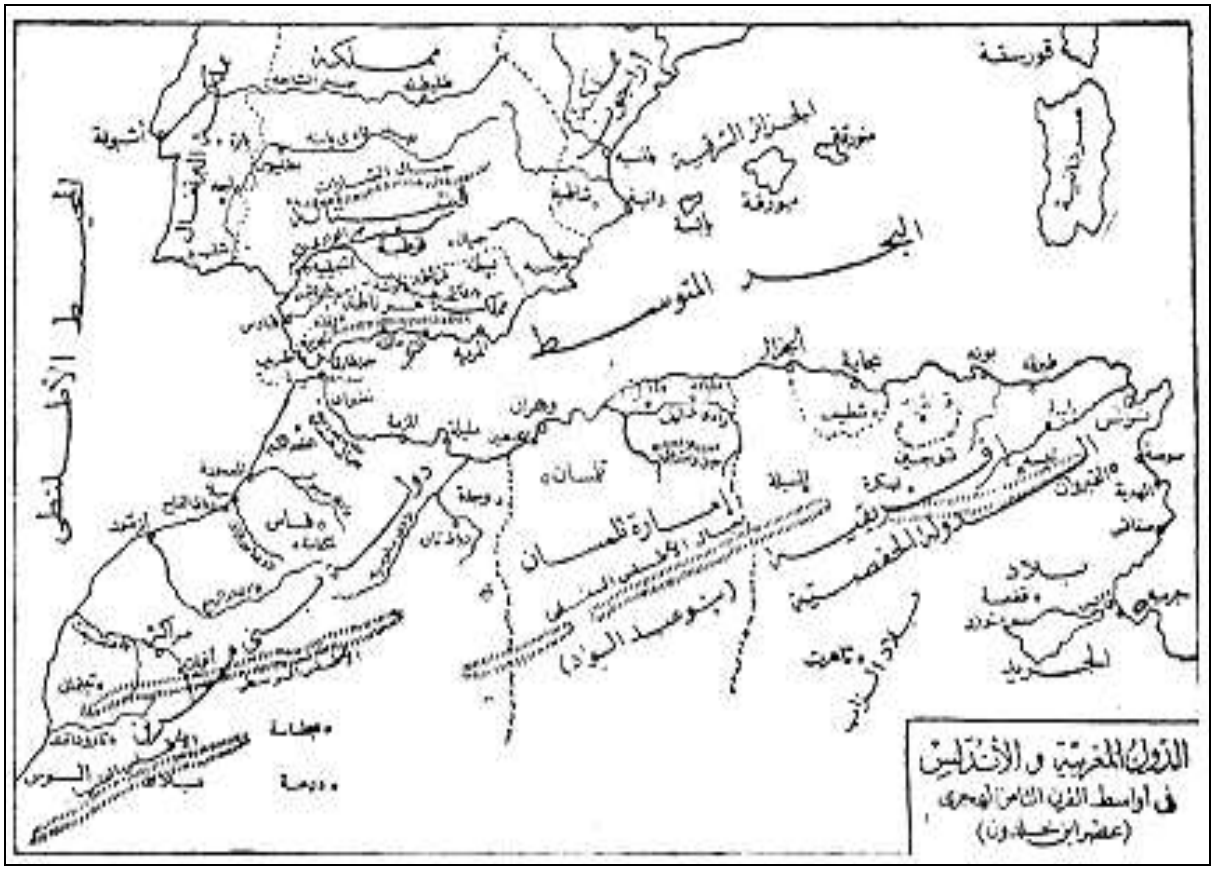
المصدر:

– روس كينج، فايقة جرجس (ترجمة)، **مكيافيللي فيلسوف السلطة** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٦.

ملحق رقم (٢)

خريطة الدول المغربية والأندلس في أواسط القرن الثامن الهجري

(عصر ابن خلدون)



المصدر:

حسين عبد الله بانبيله، **مرجع سابق**، ص ١٢.

قائمة المراجع

أولا: المراجع العربية

أ. الكتب

١) إبراهيم البيومي غانم (تحرير)، **طارق البشري، القاضي المفكر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩).

٢) ــــــــــــــــــــــــــ، **ميراث الاستبداد** (القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٨).

٣) إبراهيم شمس الدين، ماكيافللي، **أمير فلسفة السياسة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م).

٤) إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم** (الاسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٠).

٥) **ابن خلدون: البحر المتوسط في القرن الرابع عشر، قيام وسقوط إمبراطوريات** (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧).

٦) ابن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان** (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥).

٧) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨).

٨) أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** (المنصورة: مكتبة الإيمان، ب. ت.).

٩) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، د. أحمد زكي حماد (تحقيق)، **المستصفى من علم الأصول** (الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩).

١٠) أبو خلدون ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م).

١١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية** (المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٥هـ –٢٠٠٤م).

١٢) أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥).

١٣) أحمد بهاء الدين، **شرعية السلطة في العالم العربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤).

١٤) أحمد توفيق، **علم الدولة** (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٣٥٣هـ – ١٩٣٤م).

١٥) أحمد داود أوغلو، د. إبراهيم البيومي غانم (ترجمة)، **الفلسفة السياسية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).

١٦) ــــــــــــــ، د. طلعت فاروق محمد (ترجمة)، **النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩).

١٧) أحمد زايد، **مقدمة في علم الاجتماع السياسي** (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٥).

١٨) أحمد شلبي، **السياسة في الفكر الإسلامي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣).

١٩) أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤).

٢٠) إرنست كاسيرر، د. أحمد حمدي محمود (ترجمة)، **الدولة والأسطورة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥).

٢١) إسماعيل أحمد عمايرة، **المستشرقون والمناهج اللغوية** (عمان: دار حنين، ١٩٩٢).

٢٢) إسماعيل راجي الفاروقي، د. السيد عمر (ترجمة)، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة** (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م).

٢٣) إسماعيل الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية: صياغة إسلامية** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م).

٢٤) أشرف صالح محمد سيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث** (قطر: دار واتا للنشر الرقمي، ٢٠٠٩).

٢٥) **أعمال مهرجان ابن خلدون** (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢).

٢٦) إمام عبد الفتاح إمام، **الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢).

٢٧) أندريه لالاند، خليل أحمد خليل (ترجمة)، **موسوعة لالاند** (باريس: مركز المطبوعات الفرنسية، الطبعة الثانية، ١٩٩٣).

٢٨) أنور الجندي، **الفكر الغربي: دراسة نقدية** (القاهرة: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسلة ثقافتك الإسلامية رقم ٤، ١٩٨٧).

٢٩) أنور محمد فرج، **نظرية الواقعية في العلاقات الدولية: دراسة نقدية مقارنة في ضوء النظريات المعاصرة** (بغداد: مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٧).

٣٠) باتريك كيري، أوسكار زاريت، إمام عبد الفتاح إمام (ترجمة)، **أقدم لك ماكيافللي** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢).

٣١) برتراند رسل، محمد فتحي الشنيطي (ترجمة)، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧).

٣٢) برنارد لويس، عبد الكريم محفوض (ترجمة)، **لغة الإسلام السياسي** (دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر، ٢٠٠١).

٣٣) بوزياني الدراجي، **العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية: على ضوء الفكر الخلدوني** (الجزائر: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٣).

٣٤) بول ستراثيرن، ناصر مصطفى أبو الهيجاء (ترجمة)، **موت في فلورنسا: أسرة ميديتشي وسافونا رولا، والصراع على روح النهضة** (أبو ظبي: أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١٥).

٣٥) توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣).

٣٦) توماس هوبز، ديانا حرب وبشرى صعب (ترجمة)، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١).

٣٧) جاكلين روس، أمل ديبو (ترجمة)، **مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية** (أبو ظبي: أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١).

٣٨) جان مارك كواكو، د. خليل إبراهيم الطيار (ترجمة)، **الشرعية والسياسة:** مساهمة في دراسة القانون السياسي والمؤولية السياسية (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠١).

٣٩) جان ماري دانكان، د. محمد عرب صاصيلا (ترجمة)، **علم السياسة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).

٤٠) جلال يحيى، **تاريخ أوروبا في العصور الحديثة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١).

٤١) الجنرال كارل فون كلاوزفيتز، سليم شاكر الإمامي (ترجمة)، **عن الحرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).

٤٢) جهاد عودة، النظام الدولي، **نظريات وإشكاليات** (المنيا: دار لهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥).

٤٣) جوانيتا إلياس، د. بيتر ستش، د. محيي الدين حمدي (ترجمة)، **أساسيات العلاقات الدولية** (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦).

٤٤) جورج سباين، د. راشد البراوي (ترجمة)، **تطور الفكر السياسي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠).

٤٥) جورج غوروفيتش، د. خليل أحمد خليل (ترجمة)، **الأطر الاجتماعية للمعرفة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨).

٤٦) جورج مارسيه، محمد عبد الصمد هيكل (ترجمة)، **بلاد المغرب وعلاقاتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى** (الإسكندرية: منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩١).

٤٧) جوليان باجيني، أديب يوسف شيش (ترجمة)، **الفلسفة: موضوعات مفتاحية** (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ٢٠١٠).

٤٨) حامد عبد الله ربيع، د. سيف عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧).

٤٩) حبيبة رحايبي، **الشرعية السياسية في الخطاب السياسي السني بين الثبات والتغير** (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ٢٠١٩).

٥٠) حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠م).

٥١) ـــــــــــ، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١م).

٥٢) حسين عاصي، **ابن خلدون مؤرخاً** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١).

٥٣) حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **في القوة والسلطة والنفوذ: دراسة في علم الاجتماع السياسي** (الاسكندرية: مركز الاسكندرية للكتاب، ٢٠٠٦/٢٠٠٧).

٥٤) حسين عبد الله بانبيله، **ابن خلدون وتراثه التربوي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤).

٥٥) حورية توفيق مجاهد، **الإسلام في أفريقيا، وواقع المسيحية والديانة التقليدية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٢).

٥٦) ـــــــــــــــــ، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السابعة، ٢٠١٩).

٥٧) دلال ملحس استيتية، **التغير الاجتماعي والثقافي** (عمان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٤).

٥٨) رضوان السيد، **قضايا الشرعية والوحدة في الفكر السياسي العربي الاسلامي، ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، نوفمبر ١٩٧٩).

٥٩) رفيق عبد السلام، **دراسات حضارية في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م).

٦٠) روبرت أ. دال، د. علا أبو زيد (ترجمة)، **التحليل السياسي الحديث** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م).

٦١) روس كينج، فايقة جرجس (ترجمة)، **مكيافيللي فيلسوف السلطة** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ٢٠٠٨).

٦٢) ريتشارد تارناس، فاضل جتكر (ترجمة)، **آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم** (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٠).

٦٣) ريتشارد ل. روبنشتين، مصطفى المختار (مترجم)، "تأملات في الدين والسياسة"، **مجلة الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد ٥٧، أكتوبر ١٩٨٨).

٦٤) ريمون بولان، د. عادل العوا (ترجمة)، **الأخلاق والسياسة** (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢).

٦٥) ريمون غوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨).

٦٦) زينب الخضيري، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م).

٦٧) سالم حميش، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ب. ت.).

٦٨) سعد الدين إبراهيم، عادل حسين وآخرون، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢).

٦٩) سعد الدين إبراهيم، **مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢).

٧٠) سفتيلانا باتسييفا، رضوان إبراهيم (ترجمة)، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦).

٧١) سيد حسن الاسلامي، **الإمام: الاخلاق والسياسة** (قمّ: مؤسسة تنظيم ونشر اثار الامام الخميني، ب. ت.).

٧٢) السيد عمر، **الأنا والآخر من منظور قرآني** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨).

٧٣) ـــــــــ، **الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م).

٧٤) السيد محمد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع** (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠).

٧٥) شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، تحقيق وتعليق وترجمة د. حامد عبد الله ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك** (القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣).

٧٦) ـــــــــــــــــــــــــــــــ، عبد العزيز بن فهد بن عبد العزيز (تحقيق)، **سلوك المالك في تدبير الممالك** (الرياض: دار العاذرية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠).

٧٧) صلاح إسماعيل عبد الحق، مفهوم المعرفة، في: **بناء المفاهيم: دراسة معرفية، ونماذج تطبيقية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨).

٧٨) صلاح الدين بسيوني، **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون** (القاهرة: ب. ن.، ب. ت.).

٧٩) طه جابر العلواني، **ابن تيمية وإسلامية المعرفة** (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م).

٨٠) طه حسين، محمد عبد الله عنان (ترجمة)، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد** (القاهرة: مطبعة الاعتماد ١٣٤٣هـ – ١٩٢٥م).

٨١) الطيب بوعزة، **مفارقات ميكيافيللي: نحو قراءة جديدة** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ب. ت.)

٨٢) عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **شرعية السلطة في الاسلام: دراسة مقارنة** (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة مكتب، ١٩٩٦).

٨٣) عبد الحليم عويس، **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون** (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، العدد الخمسون، ذو القعدة ١٤١٦ هـ).

٨٤) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٤).

٨٥) عبد الرحمن بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً** (بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩ م).

٨٦) ــــــــــــــــــ، سهيل زكار (مراجعة)، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١).

٨٧) عبد الرضا حسين الطعان (وآخرون)، **موسوعة الفكر السياسي عبر العصور** (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٥).

٨٨) عبد الصمد سعدون الشمري، **النظرية السياسية الحديثة** (عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

٨٩) عبد العزيز بوالشعير، **النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٤).

٩٠) عبد العزيز سليمان نوار، د. محمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩م).

٩١) عبد العزيز عزت الخياط، **النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية، نظام الحكم** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).

٩٢) عبد الغفار رشاد القصبي، **مناهج البحث في علم السياسة** (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧).

٩٣) عبد الغني مغربي، محمد الشريف بن دالي حسين (ترجمة)، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٨).

٩٤) عبد الله العروي، د. خليل أحمد خليل (ترجمة)، **ابن خلدون وماكيافللي** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠).

٩٥) ـــــــــــ، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، ٢٠١١).

٩٦) عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠).

٩٧) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩).

٩٨) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، إياد خالد الطباع (تحقيق)، **الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م).

٩٩) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

١٠٠) علي خليفة الكواري (تحرير)، **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)

١٠١) علي شريعتي، د. إبراهيم الدسوقي شتا (ترجمة)، **مسئولية المثقف** (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

١٠٢) علي عبد الواحد وافي، **عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** (القاهرة: متبة مصر، ب. ت.).

١٠٣) ـــــــــــ، **عبقريات ابن خلدون** (جدة: عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م).

١٠٤) علي عبود المحمداوي، **الفلسفة السياسية** (بغداد: دار ومكتبة عدنان، ٢٠١٥).

١٠٥) عماد الدين خليل، **ابن خلدون إسلامياً** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣).

١٠٦) ـــــــــــ، **مدخل إلى إسلامية المعرفة** (دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٦).

١٠٧) غيوم سيبرتان - بلان، عز الدين الخطابي (ترجمة)، جورج كتورة (مراجعة)، **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١).

١٠٨) فادية عمر الجولاني، **التغير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغير** (الدمام: دار الإصلاح للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م).

١٠٩) فاروق يوسف يوسف أحمد، **القوة السياسية: اقتراب واقعي من الظاهرة السياسية** (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٥).

١١٠) فتحي حسن ملكاوي (تحرير)، **نحو نظام معرفي إسلامي** (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١١١) فتحي عبد الكريم، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة** (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م).

١١٢) فرانسوا شاتيليه، د. خليل أحمد خليل (ترجمة)، **تاريخ الأفكار السياسية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤).

١١٣) فضل الله محمد إسماعيل، **فلسفة القوة: أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في عالم السياسة** (كفر الدوار: مكتبة بستان المعرفة، ٢٠٠٢).

١١٤) فؤاد البعلي، **ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية والإنسانية** (بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٦).

١١٥) فوزي خليل، **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١١٦) قحطان أحمد الحمداني، **المدخل إلى العلوم السياسية** (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

١١٧) كارل شميت، رانية الساحلي وياسر الصاروط (ترجمة)، **اللاهوت السياسي** (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨).

١١٨) كارل مانهايم، د. محمد رجا الديريني (ترجمة)، **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة** (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، أكتوبر ١٩٨٠).

١١٩) كريستيان دولا كامباني، نبيل سعد (ترجمة)، **الفلسفة السياسية اليوم: أفكار– مجادلات – رهانات** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٣).

١٢٠) كمال مظهر أحمد، **ميكافيلي والميكافيلية** (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية والنشر، الموسوعة الصغيرة رقم ١٤٢، ١٩٨٤).

١٢١) كوينتن سكنر، د. حيدر حاج اسماعيل (ترجمة)، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الجزء الأول، ٢٠١٢).

١٢٢) لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م).

١٢٣) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، محمود سيد أحمد (ترجمة)، **تاريخ الفلسفة السياسية** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).

١٢٤) ماكس فيبر، جورج كتورة (ترجمة)، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

١٢٥) ـــــــــ، صلاح هلال (ترجمة)، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١).

١٢٦) مالك بن نبي، عبد الصبور شاهين (ترجمة)، **مشكلة الثقافة** (دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٤).

١٢٧) محمد أسد، د. عمر فروخ (ترجمة)، **الإسلام على مفترق الطرق** (بيروت: دار العلم للملايين، ب. ت.).

١٢٨) محمد بوجنال، **الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠).

١٢٩) محمد الجوهري حمد الجوهري، **النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٣).

١٣٠) محمد الجوهري ومحسن يوسف (تحرير)، **ابن خلدون إنجاز فكري متجدد** (الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية، ٢٠٠٨).

١٣١) السيد محمد الخضر، **حياة ابن خلدون، ومثل من فلسفته الاجتماعية** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٣هـ).

١٣٢) محمد العبدة، **نصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، ٢٠٠٩)

١٣٣) محمد الهادي بن الطاهر المطوي، **ابن خلدون والحداثة** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

١٣٤) محمد أيت حمو، **ابن خلدون إسلامياً بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١٠).

١٣٥) محمد بخيت المطيعي، **حقيقة الاسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مكتبة النصر الحديثة، ب. ت.).

١٣٦) محمد حافظ يعقوب، **مقدمة ابن خلدون** (منظمة اليونسكو: سلسلة كتاب في جريدة، العدد ٩١، آذار ٢٠٠٦).

١٣٧) السيد محمد حسين الطباطبائي، عمار أبو رغيف (ترجمة)، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** (بغداد: المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

١٣٨) محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٧٣).

١٣٩) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦).

١٤٠) محمد طه بدوي، **النظرية السياسية** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ب. ت.).

١٤١) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، ١٩٩٤).

١٤٢) محمد عبد الله عنان، **ابن خلدون: حياته، وتراثه الفكري** (القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦).

١٤٣) الإمام الشيخ محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (القاهرة: دار الحداثة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨).

١٤٤) محمد عمارة، **رسالة التوحيد للإمام محمد عبده** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤).

١٤٥) ـــــــــ، **معركة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).

١٤٦) محمد فاروق النبهان، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

١٤٧) محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

١٤٨) محمد محمود ربيع، **الفكر السياسى الغربى: فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس** (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٤).

١٤٩) ـــــــــــــ، **النظرية السياسية لابن خلدون** (القاهرة: دار الهنا للطباعة، ١٩٨١).

١٥٠) محمد مختار الزقزوقي، **الأخلاق والسياسة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٨).

١٥١) محمد ممدوح علي محمد العربي، **الأخلاق والسياسية في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢).

١٥٢) محمد مهران رشوان، **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

١٥٣) محمد نصر مهنا، **في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة** (الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٩٩).

١٥٤) محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية: رؤية إسلامية** (دمشق: دار الفكر، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).

١٥٥) محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، ب. ت.)

١٥٦) محمود إسماعيل، **نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠).

١٥٧) مرسيا إلياد، عبد الهادي عباس (ترجمة)، **المقدس والمدنس** (دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٨).

١٥٨) مصطفى الشكعة، **الأسس الاسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م).

١٥٩) مصطفى النشار، **فلاسفة أيقظوا العالم** (القاهرة: دار قباء للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨).

١٦٠) مصطفى حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤).

١٦١) مصطفى عبده، **فلسفة الأخلاق** (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩).

١٦٢) مكيافيللي، أكرم مؤمن (ترجمة)، **الأمير** (القاهرة: مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤).

١٦٣) ملحم قربان، **الواقعية السياسية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م).

١٦٤) **مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزء الثاني، ١٩٨٥م).

١٦٥) منى أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).

١٦٦) منى أبو الفضل، **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥).

١٦٧) منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة** (عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ٢٠١٣ م).

١٦٨) مهدي عامل، **في علمية الفكر الخلدوني** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥).

١٦٩) موريس دوفرجيه، د. سليم حداد (ترجمة)، **علم الاجتماع السياسي: مبادئ علم السياسة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١).

١٧٠) مولود زايد الطيب، **علم الاجتماع السياسي** (بنغازي: جامعة السابع من أبريل، ٢٠٠٧).

١٧١) ميشيل سينيلار، أسامة الحاج (ترجمة)، **الماكيافيلية وداعي المصلحة العليا** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢).

١٧٢) نادية مصطفى و سيف الدين عبد الفتاح، **دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢).

١٧٣) ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١).

١٧٤) نبيل راغب، **أسرار المطبخ السياسي: ردّ الاعتبار إلى ماكيافيللي** (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧).

١٧٥) نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي – النظرية – المنهج** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م)

١٧٦) ـــــــــــــ، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م).

١٧٧) نعيم حبيب جعنيني، **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية** (عمان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٤).

١٧٨) نيقولا ماكيافللي، صالح صابر زغلول (ترجمة)، **فنّ الحرب** (دمشق: دار الكتاب العربي، ٢٠١٥).

١٧٩) ـــــــــــــ، محمد لطفي جمعة (ترجمة)، **الأمير** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤).

١٨٠) ـــــــــــــ، خيري حماد (ترجمة)، **مطارحات مكيافيلي** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢).

١٨١) هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥).

١٨٢) هانز جي. مورجنتاو، خيري حماد (ترجمة)، **السياسة بين الأمم: الصراع من أجل السلطان والسلام** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ب. ت.).

١٨٣) هربرت فيشر، د. زينب عصمت راشد، د. أحمد عبد الرحيم مصطفى (ترجمة)، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث من النهضة الأوروبية إلى الثورة الفرنسية** (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ب. ت.).

١٨٤) هنري كيسنجر، أشرف راضي (ترجمة)، **النظام العالمي** (القاهرة: كنوز للنشر، ٢٠١٥).

١٨٥) ول وإيريل ديورانت، على شلش (ترجمة)، **دروس التاريخ** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣).

١٨٦) ــــــــــــــــ، د. زكي نجيب محمود (ترجمة)، **قصة الحضارة: نشأة الحضارة** (بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ب. ت.).

١٨٧) ــــــــــــــــ، محمد بدران (ترجمة)، **قصة الحضارة: النهضة** (بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، د. ت.).

١٨٨) الوليد أبو حنيفة، **دور البراديم المعرفي الواقعي في تحليل السياسة الدولية: قراءة في الأفكار النظرية والأدوار السياسية** (عمّان: مركز الكتاب الاكاديمي، ٢٠٢٠)

١٨٩) وليم كلي رايت، محمود سيد أحمد (ترجمة)، **تاريخ الفلسفة الحديثة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١).

١٩٠) ويليام ليلي، د. علي عبد المعطي محمد، **مقدمة في علم الأخلاق** (الاسكندرية: منشأة المعارف، جلال حزي وشركاه، ٢٠٠٠).

١٩١) ي. دني، إبراهيم رمزي (ترجمة)، **أصول الأخلاق** (القاهرة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢).

١٩٢) يوسف أبو الحجاج، **مكيافيلي: فيلسوف عصر النهضة** (القاهرة: الدار الذهبية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨).

ب. المجلات والدوريات

١) أبو بكر عواطي، "الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية"، **مجلة العلوم الانسانية**، العدد ١٦، ديسمبر ٢٠٠١.

٢) أحمد علي سالم، "القوة والثقافة وعالم ما بعد الحرب الباردة: هل باتت المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية شيئاً من الماضي"، **المجلة العربية للعلوم السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، العدد ١٠، أكتوبر ٢٠٠٨.

٣) أحمد فؤاد كامل، "دحض المثالية: دراسة تحليلية ونقدية لكل من المثالية والواقعية والمادية"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، العدد ٢، ٣، ١٩٨٠.

٤) أحمد ناصوري، "النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية** (دمشق: جامعة دمشق) المجلد ٢٤، العدد الثاني، ٢٠٠٨.

٥) باديس بوشحمة، "علم الاجتماع السياسي: الجذور التاريخية والفلسفية"، **مجلة البحوث والدراسات الإنسانية**، المجلد الرابع، العدد الثامن، ٢٠١٤

٦) بيير دى سنار كلنز، سلامة محمود البابلي (مترجم)، "النموذج الواقعي والصراعات الدولية"، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (اليونسكو) – مصر، العدد ١٢٧، فبراير ١٩٩١

٧) جمال سلامة علي، "الواقعية السياسية في عالم متغير"، **مجلة الشرق الأوسط** (القاهرة: مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس)، العدد ٣٠، مارس ٢٠١٢.

٨) حازم صاغية، "نيكولو ماكيافيللي: مدخل اولي"، **مجلة الفكر العربي** (بيروت: معهد الإنماء العربي، المجلد ٣، العدد ٢٢، أكتوبر، ١٩٨١.

٩) حسان عبد الله حسان، "منهجية الفاروقى فى قراءة النموذج المعرفى الغربى"، **مجلة ركائز معرفية** (الخرطوم: مركز ركائز المعرفة) المجلد الأول، العدد الأول، ديسمبر ٢٠١٣.

١٠) حسين الهنداوي، "التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيغل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الرابعة، العدد الخامس عشر، شتاء ١٩٩٨.

١١) حليم متري، "الأخلاق والسياسة"، **المجلة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) السنة الثالثة، العدد ٣١، يوليو ١٩٥٩.

١٢) خالد عبد الإله عبد الستار، "إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي"، **قضايا سياسية** (بغداد: جامعة النهرين) العدد: ٤٢، ٢٠١٥.

١٣) رعد عبد الجليل، "مفهوم السلطة السياسية: مساهمة في دراسة النظرية السياسة"، **دراسات دولية**، المجلد العاشر، العدد السابع والثلاثون، يوليو ٢٠٠٨.

١٤) زاهد روسان، "السببية والحتمية عند ابن خلدون"، **المجلة العربية للعلوم الانسانية** (الكويت) المجلد ١٠، العدد ٣٧، شتاء ١٩٩٠.

١٥) زبير سلطان حميد قدوري، "الشركات العسكرية الخاصة: مرتزقة في خدمة الحكومات"، **مجلة الفيصل**، العددان ٤١٧–٤١٨، فبراير – مارس ٢٠١١،

١٦) سالي خليفة إسحاق، "تطور العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا، دراسة حالة الأحزاب الديمقراطية المسيحية: إيطاليا وألمانيا نموذجـاً"، **المستقبل العربى**، م ٣٢، العدد ٣٦٨، أكتوبر ٢٠٠٩.

١٧) طلال ياسين العيسى، "السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر: دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، المجلد ٢٦، العدد الأول، ٢٠١٠

١٨) طه بن طه شومان، "الطبيعة الإنسانية بين المثالية والواقعية في ضوء التربية الإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة"، **المجلة التربوية** (الكويت: مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت) المجلد ٢٦ ، العدد ١٠، سبتمبر ٢٠١٢.

١٩) عبد الرحمن العنقري، مفهوم الدولة في فكر ابن خلدون، **المجلة العلمية للبحوث والدراسات التجارية** (القاهرة: جامعة حلوان، كلية التجارة وإدارة الاعمال) العدد الثاني، ٢٠٠٩،

٢٠) عبد العزيز أحمد القاسح، "مصادر الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي"، **مجلة الإحياء**، العدد ١٩، ١٩٨١.

٢١) عبد الغفار رشاد محمد، إشكالية الميكرو والمايكرو: اقتراب واقعي لتحليل السلطة السياسية: مقوماتها وعلاقاتها، **مجلة الحقوق للبحوث القانونية**، العدد الرابع، ١٩٩١.

٢٢) عبد اللطيف عبادة، "العلاقة بين الاخلاق والسياسة في الفكر العربي المعاصر"، **المستقبل العربى**، المجلد ١٠، العدد ١١٠، أبريل ١٩٨٨.

٢٣) عبد المنعم محمد صالح، "دور الأخلاق في السياسة والعلاقات الدولية"، **مجلة التنوير** (الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، العدد السادس، أبريل ٢٠٠٩.

٢٤) عبير سهام مهدي، "النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر"، **المجلة السياسية والدولية** (بغداد: كلية العلوم السياسية) الإصدار ٣٥-٣٦، ٢٠١٧.

٢٥) عدنان محمد حسين الهياجنة، "قضايا العلاقات الدولية بين الواقعية والعالمية تحليل إمبريقي١٩٩٠ – ١٩٩٧"، **مجلة العلوم الاجتماعية** – الكويت، المجلد ٢٩، العدد ٢، صيف ٢٠٠١.

٢٦) عدنان محمد زرزور، "ابن خلدون وفقه السنن"، **إسلامية المعرفة**، المجلد ١٣، العدد ٥٠، خريف ٢٠٠٧.

٢٧) عز الدين العلام، "بين الأمير والسلطان : سلطة الأخلاق واخلاق السلطة"، **مجلة الإجتهاد** (بيروت: دار الإجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر) المجلد السادس، العدد ٢٥، خريف ١٩٩٤.

٢٨) علا عبد الله خطيب، "مفهوم الواجب عند كانط.. مقاربة نقدية"، **مجلة استغراب** (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) العدد التاسع، السنة الثالثة، خريف ٢٠١٧،

٢٩) علاء زهير الرواشدة، "سوسيولوجيا التغير الاجتماعي في الفكر الخلدوني"، **مجلة الآداب** (الرياض: جامعة الملك سعود) المجلد ٢٦، العدد ٢، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤.

٣٠) العلمي الإدريسي رشيد، "الحداثة: الأخلاق والسياسة"، **مجلة فكر ونقد**، العدد ٢٥، يناير ٢٠٠٠.

٣١) علي أدهم، "مكيافلي بين الأخلاق والسياسة"، **مجلة الثقافة** (القاهرة: وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب) العدد التاسع، يونيو ١٩٧٤.

٣٢) علي بن حسين القحطاني، "النظرية الواقعية وتطورها في العلاقات الدولية: دراسة تحليلية نقدية للتجربة التنظيرية"، **مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية** (الاسكندرية: جامعة الاسكندرية، كلية التجارة) المجلد ٤٨، العدد الثاني، يناير ٢٠١١.

٣٣) علي صديقي، "الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل"، **إسلامية المعرفة**، المجلد ١٥ ، العدد ٥٩.

٣٤) عماد عبد الله محمد الشريفين، "أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية عند الفاروقي"، **مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية** (عمّان: كلية الشريعة جامعة اليرموك) المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول.

٣٥) غازي عبد الرحمن القصيبي، "نظرية العلاقات الدولية: هانس جي. مورجنتاو ونقاده"، **مجلة كلية التجارة** (الرياض: مجلة كلية التجارة) المجلد الأول، العدد الأول، سبتمبر ١٩٧١.

٣٦) فائز عمر محمد جامع، "خصائص السلطة السياسية لدى مكيافيللي وابن خلدون: أخلاق السلطة وسلطة الأخلاق"، **مجلة التنوير** (الخرطوم: مركز التنوير المعرفي) العدد ١، أبريل ٢٠٠٩.

٣٧) فتحية زرداوي، الأخلاق والسياسة في فكر الغزالي، **مجلة دراسات وأبحاث** (الجزائر: جامعة الجلفة، العدد الخامس، **٢٠١١**)

٣٨) لطيفة طبال، "التغير الاجتماعي ودوره في تغير القيم الإجتماعية"، **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد الثامن، جوان ٢٠١٢.

٣٩) محمد بن المختار الشنقيطي، "حول مفهوم الشرعية السياسية"، **مجلة شؤون العصر** (صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية)، المجلد ٢، العدد ٣، خريف ١٩٩٨.

٤٠) محمد شاعة، "المقاربة الواقعية وتحليل السياسة الخارجية: طموح تقليص الهوة بين رؤية النظرية العامة ومقتضيات الحالات الخاصة"، **دراسات استراتيجية**، العدد ١٥، ٢٠١١.

٤١) محمد فتحي الدريني، "الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون"، **التراث العربى**، المجلد السادس، العدد: ٢٢، يناير – جمادى الأولى ١٩٨٦،

٤٢) محمد فريد حجاب، "نشأة الدولة في الفكر السياسي"، **مجلة مصر المعاصرة**، المجلد ٧٣ ، العددان ٣٨٧، ٣٨٨، يناير – أبريل ١٩٨٢.

٤٣) محمود الزوادي، "أضواء على العوامل الذاتية والموضوعية في ولادة الفكر العمراني عند ابن خلدون"، **مجلة شؤون اجتماعية**، المجلد ١٧، العدد ٦٥، ربيع ٢٠٠٠.

٤٤) مسعد عطية صقر، "سياسة مكيافللي وأثرها في الفكر السياسي الحديث والمعاصر"، **مجلة كلية الآداب** (بنها: جامعة بنها، كلية الآداب) العدد الخامس ١٩٩٦

٤٥) مصطفى اللطيفي، "العدل فى الواقعية السياسية عند ابن خلدون"، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** (تونس: الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية) العدد ٥٤ – ٥٥، ٢٠١٥.

٤٦) موفق نبيل، "مكانة القيم الأخلاقية في ترشيد العمل السياسي"، **مجلة المفكر** (بسكرة: جامعة محمد خيضر، كلية الحقوق والعلوم السياسية) العدد ١٢، مارس ٢٠١٥.

٤٧) نادية محمود مصطفى، "أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة عشرة، العدد الواحد والخمسون، شتاء ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٤٨) ناصر أبو طه، "حول نظرية قوة الدولة"، **مجلة دراسات المستقبل** (الخرطوم: مركز دراسات المستقبل) المجلد الأول، العدد الثاني، يونيو ٢٠٠٦.

٤٩) نوريرتو بوبيو، بهجت عبد الفتاح (مترجم)، "الأخلاق والسياسة"، **مجلة ديوجين** (القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو) العدد ١٨٢، ٢٠٠٠.

٥٠) هارون غنيمة، "مكانة الأخلاق عبر تاريخ الفكر الغربي"، **الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية**، العدد ١٧، السداسي الأول، ٢٠١٧.

٥١) يعيش وسيلة حرم خزار خزار، "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، **مجلة التجديد** (ماليزيا) المجلد ١٧، العدد ٣٣، ٢٠١٣.

ج. الرسائل العلمية

١) أحمد نبيل صادق، **إسهام ابن خلدون في النظرية الدولية: بين الفكر والحركة** (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١١).

٢) آسيا عمروش، **طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند ماكس فيبر** (رسالة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية بالجزائر، ٢٠٠٤/٢٠٠٥ م).

٣) أميمة مصطفي عبود، **العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر** (رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٩).

٤) رحيمة بن حمو، **البعد السياسي للمصلحة الشرعية: دراسة في الولاية العامة للدولة** (رسالة دكتوراة، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، ٢٠١٠ م).

٥) سامي علي سلام، **أصول النظرية السياسية بين الفكر السياسى الإسلامى والفكر الوضعي الحديث: دراسة مقارنة** (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، ٢٠١٥).

٦) سعيد عبد الجليل سلام، **الفلسفة الخلقية عند ابن خلدون** (رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، كلية الدراسات العليا، ١٩٩٢).

٧) الصديق عبد الله أبو رويلة، **السياسة والأخلاق عند نيقولو مكيافلي: دراسة تحليلية نقدية مقارنة** (رسالة ماجستير، جامعة مصراتة، كلية الآداب، ٢٠٠٣).

٨) عائشة ناصري، **أسس الدولة ومقوماتها عند ابن خلدون** (رسالة ماجستير، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ٢٠١٥)

٩) عبد الرحيم محمود فرج حبيب، **إدارة الدولة بين المدرستين المثالية والواقعية في ضوء السياسة الشرعية** (رسالة ماجستير، أكاديمية الإدارة والسياسة، جامعة الأقصى بغزة، ٢٠١٦)

١٠) غادة عبد القادر علي محمد، **تداول السلطة السياسية فى الفكر السياسى الإسلامى والغربى: دراسة مقارنة** (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية، ٢٠٠٤).

١١) محمد حسن الخليفة علي الدقوري، **تحليل نظرية القوة في المنظور السياسي الإسلامي** (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الاسلامية، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠٣).

١٢) محمد محمد عودة سلامة، **صورة السلطة وعلاقتها بالتوافق النفسي لدى العاملين بالدولة: دراسة دينامية** (رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ٢٠٠١)

١٣) مصلح عبد الحي السيد النجار، **السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون** (رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠٠).

١٤) موزة أحمد راشد العبار، **البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي وابن تيمية: دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة** (رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م)

١٥) ميسون جاد الله اليعقوب، **العلاقة بين الاخلاق والسياسة عند ميكافللي** (رسالة ماجستير، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥)

١٦) نوزاد حويز عبد الله، **السياسة والأخلاق: دراسة مقارنة بين نموذج مكيافيللي وابن تيمية** (رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الاسلامية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٥).

١٧) يوسف زرافة، **فلسفة القوة عند ابن خلدون** (الجزائر: جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، رسالة ماجستير، ١٩٩١).

ثانياً: المراجع الأجنبية

A. Books:

1) Atkinson,James B., Niccolò Machiavelli**, The Prince: Atkinson Edition** (Indianapolis: Hackett Publishing, 2008).

2) Booth, Ken (Edit.), **Realism and World Politics** (New York: Routledge, 2011).

3) Deutsch, Kenneth L. and Fornieri, Joseph R., **An Invitation to Political Thought** (California: Thomson Higher Education, 2009).

4) Elman, Colin and Jensen, Michael A. (Edits), **Realism Reader** (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014).

5) Freyer, Hans, **Machiavelli** (München: Aufl., Acta Humaniora VCH, 1986).

6) Gautam, P. K., **One Hundred Years of Kautilya's Arthasastra** (New Delhi: Institute for Defence Studies and Analyses, IDSA Monograph Series No. 20 July 2013).

7) Gingell, John Adrian Little and Winch, Christopher (Edits), **Modern Political Thought: A reader** (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001).

8) Girardin, Benoît, **Ethics in Politics: Why it matters more than ever and How it can make a difference** (Geneva: Globethics.net Focus 5, 2012).

9) Griffiths, Martin, **Realism, Idealism and International Politics: A Reinterpretation** (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2nd edition, 2002).

10) King, Ross, **Machiavelli: Philosopher of Power** (New York: HarperCollins, 2007).

11) Booth, Ken (Edit.), **Realism and World Politics** (New York: Routledge, 2011).

12) **Kautilya's Arthashastra**, Translated into English by R. Shamasastry (Bengalor: Government Press, 2915).

13) Machiavelli, Niccolo, **History of Florence and Of the Affairs of Italy** (New York: Simon and Schuster, 2013).

14) Oppenheimer, Paul, **Machiavelli: A Life Beyond Ideology** (New York: Continuum International Publishing Group, 2011).

15) Singh, Mahendra Prasad and Roy, Himanshu, **Indian Political Thought** (Noida: Pearson, 2017).

16) Soraty, Yazid Isa, **Ibn Khaldun's Views on Man, Society, And Education** (Pennsylvania: PhD Thesis, university of pittsburgh, 1985).

17) Spegele, Roger D., **Political realism in international theory** (New York: Cambridge University Press, 1996).

18) Stowasser, Barbara Freyer, **Religion and Political Development: Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli** (Washington: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 2011).

19) Strauss, Leo and Cropsey, Joseph, **History of Political Philosophy** (Chicago: University of Chicago Press, Third Edition, 1987).

20) Strauss, Leo, **Thoughts on Machiavelli** (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

21) Viroli, Maurizio, Antony Shugaar (Translation), **Machiavelli's God** (New Jersey: Princeton University Press, 2012).

22) Wight, Martin, **Four Seminal Thinkers in International Theory** (New York: Oxford University Press, 2005).

23) Williams, Michael C. (Edit.), **Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations** (New York: Oxford University Press, 2007).

B. Periodicals:

1) Abdullah, Muhammad and Nadvi, Muhammad Junaid, "Understanding the Principles of Islamic World-View", **The Dialogue**, Volume VI, Number 3, Jul. 2011.

2) Alatas, Syed Farid, “A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the South Syed Farid Alatas”, **Current Sociology**, May 2006, Vol 54(3).

3) Ardiç, Nurullah, "Beyond 'Science as a Vocation': Civilisational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun", **Asian Journal of Social Science**, Vol. 36, No. 3/4, SPECIAL FOCUS: Ibn Khaldun (2008).

4) Barkin, Samuel, "Realism, Prediction, and Foreign Policy”, **Foreign Policy Analysis**, Volume 5, Issue 3, 2009.

5) Benner, Erica, “Machiavelli’s Ironies: The Language of Praise and Blame in The Prince”, **Social Research**, Vol. 81, No. 1, Spring 2014.

6) Betts, Richard K., “The Realist Persuasion”, **The National Interest**, Sep./Oct. 2015.

7) Boesche, Roger, “Kautilya's Arthasastra on War and Diplomacy in Ancient India”, **The Journal of Military History**, Volume 67, Number 1, January 2003.

8) Brown, Chris, “Structural realism, classical realism and human nature”, **International Relations**, vol. 23, 2, June, 2009.

9) Budac, Cristiana, Mandala of Power, in: **International Workshop on Ideologies, Values and Political Behaviors in Central and Eastern Europe** (România: Procedia - Social and Behavioral Sciences, 2020).

10) Çaksu, Ali, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", **Asian Journal of Social Science**, Vol. 36, No. 3/4, SPECIAL FOCUS: Ibn Khaldun (2008).

11) Caney, Simon, Liberalism and Communitarianism a Misconceived Debate, **Political Studies**, XL (1992).

12) Conces, Rory, "Rethinking Realism (or Whatever) and the War on Terrorism in a Place Like the Balkans", **A Journal of Social and Political Theory**, Vol. 56, No. 120, September 2009.

13) Dahl, Robert A., “The Concept of Power”, **Behavioral Science**, Vol. 2, No. 3 (December 11,1957.

14) Sameer M. Deshkar, “Kautilya Arthashastra and its relevance to Urban Planning Studies”, **India Journal**, 7 - 1, January - March 2010

15) Dummett, Michael, “Realism”, **Synthese**, Vol. 52, No. 1, Jul., 1982.

16) Galston, William A, "Realism in political theory", **European Journal of Political Theory**, Vol. 9, No. 4, October 2010.

17) Gilpin, Robert G., The Richness of the Tradition of Political Realism, **International Organization**, Vol. 38, No. 2 (Spring, 1984)

18) Giorgini, Giovanni, “Five Hundred Years of Italian Scholarship on Machiavelli’s Prince”, **The Review of Politics**, Volume 75, Issue 4, Fall 2013.

19) Stuart Gray, “Reexamining Kautilya and Machiavelli :Flexibility and the Problem of Legitimacy in Brahmanical and Secular Realism”, **Political Theory**, 2014 ،Vol. 42(6).

20) Howladar, Mithun, “Political thoughts of Kautilya: An overview”, **International Journal of Multidisciplinary Research and Development**, Volume 4; Issue 3; March 2017.

21) Hulsman, John C. and Lieven, Anatol, "The Ethics of Realism", **The National Interest**, No. 80 (Summer 2005).

22) Kennedy, John, "Prophets armed: Muhammad Ibn Khaldun and Niccolo` Machiavelli", **Theology**, Vol. 114, No. (2), March 2011.

23) Kaufman, Robert, “Morgenthau’s Unrealistic Realism”, **Yale Journal of International Affairs**, Vol. 1, Winter/Spring 2006.

24) Lentner, Howard H., "A Realist’s View of Ethics", **American Foreign Policy Interests**, Volume 33, Issue 4, 2011.

25) Morrice, David, The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for international relations, **Review of International Studies**, 26, (2000).

26) Morris, James Winston, "An Arab Machiavelli?, Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun’s Critique of Sufism", **Harvard Middle Eastern and Islamic Review**, 8 , 2009.

27) Muhammad, Mi'raj, "Ibn Khaldūn And Vico: A comparative study", **Islamic Studies**, Vol. 19, No. 3 (Autumn 1980)

28) Neumann, Franz L., "Approaches to the Study of Political Power", **Political Science Quarterly**, Vol. 65, No. 2, Jun., 1950.

29) Palese, Emma, "Ethics without Morality, Morality without Ethics—Politics, Identity, Responsibility in Our Contemporary World", **Open Journal of Philosophy**, Vol.3, No.3, 2013.

30) Pedro Alexis Tabensky, Realistic Idealism: An Aristotelian Alternative to Machiavellian International Relations, **Theoria**, August 2007.

31) Polansky, David, "Nietzsche on Thucydidean Realism", **The Review of Politics**, Volume 77, Issue 3, Summer 2015.

32) Prasad, Shiv Balak, “Practical Politics of Machiavellii and Kautilya”, **International Journal of Political Science (IJPS)**, Volume 3, Issue 1, 2017.

33) Roshwald, Mordecai, "Realism and Idealism in Politics", **Social Science**, Vol. 46, No. 2, April 1971.

34) Sabia, Daniel R., "Machiavelli, Politics and Morality", **Southeastern Political Review**, Vol. 27, No. I, 1999.

35) Saha, Krishna Kumar, “Dependency among Kautilya’s Three Major Ideas: Upaya, Sadgunya, and Prakrt”, **British Journal of Arts and Humanities**, 2(2), 2020.

36) Setia, ĂAdi, “Three Meanings of Islamic science: Toward Operationalizing Islamization of Science”, **Islam & Science**, Vol. 5, No. 1, Summer 2007.

37) Sigwart, Hans-Jörg, "The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism", **The Review of Politics**, Vol. 75, No. 3, Summer 2013.

38) Sihag, Balbir S., “Kautilya and Machiavelli on Justice, Prosperity and National Security”, **Theoretical Economics Letters**, No. 7, 2017.

39) Sleat, Matt, "Liberalism and Non-ideal Theory Or, are there Two Ways to do Realistic Political Theory?", **Political Studies**, Vol. 64, Issue 1, 2014.

40) Soendergaard, Bettina Dahl, “The political realism of Augustine and Morgenthau: Issues of Man, God, and just war”, **Alternatives** (Turkish Journal of International Relations); Fall, 2008.

41) Soll, Jacob, "The Reception of The Prince 1513–1700, or Why We Understand Machiavelli the Way We Do", **Social Research: An International Quarterly**, Volume 81, Number 1, Spring 2014.

42) Suman, Sanjay Mishra, “Ancient Wisdom for the Modern World: Revisiting Kautilya’s Poltical, Economic and Social views”, **International Journal of All Research Education and Scientific Methods (IJARESM)**, Volume 8, Issue 9, September-2020.

43) Tarcov, Nathan, “Belief and Opinion in Machiavelli’s Prince”, **The Review of Politics**, No. 75, 2013.

44) Witlin, Zachary, "Necessity as Virtue In The Thought Of Machiavelli", **Student research briefing series**, volume 1, issue 1, spring 2011.

45) Zmora, Hillay, "Experience and ideology: the problem of Machiavelli’s realism", **Il Pensiero Politico**, Vol. 50, Iss. 3, 2017.

C. Dessertations:

1) Bruyn, Martyn de, **Machiavelli And the Politics of Virtu** (Ph.D. Thesis, Purdue University, Graduate School for originalityand quality 2003).

2) Garrison, Douglas Herthum, **Ibn Khaldun And the Modern Social Sciences: A Comparative Theoretical Inquiry into Society, The State, And Revolution** (Master Thesis, University of Denver, Faculty of Josef Korbel School of International Studies, June 2012).

3) Hanasz, Waldemar, **Between Egoism and The Common Good: Niccolo Machiavelli’s Model of The Political Agent** (Ph.D. Thesis, Graduate College o f Bowling Green, 2000).

4) Kayapinar, Mehmet Akif, **The Theory of Asabiya In Comparison with The Social Contract Approach: An Interpretive Study in Comparative Political Theory** (Ph.D. Thesis, State University of New York, Graduate School of Binghamton University, 2010).

5) Miller, John, **Ibn Khaldun And Machiavelli Examination of Paradigms** (Master Thesis, Kansas state University, 1983).

6) Q'Neil, William Arthur, **The limits of pure realism and empiricism in theories of international relations** (Master Thesis, American University's School of International Service (SIS), 1967).

7) Ward, Robert Keith, **Realism aid idealism in the political thought of Reinhold Niebuhr** (Master Thesis, University of Windsor, Faculty of Graduate Studies, 1966).

D- Internet Resources:

1) Chandrasekaran, Pravin, **Kautilya: Politics, Ethics and Statecraft**, at:
https://www.researchgate.net/publication/24116687

2) Jaede, Maximilian, **The Concept of the Common Good**, working paper presented to the British Academy project on "Negotiating Inclusion in Times of Transition" Political Settlements Research Programme (PSRP) of the University of Edinburgh:
https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/1851/Jaede.pdf

3) Poling, Caitlin, **Power and Pretex: The Status Of Justice In Thucydides, Statesmanship Theses**, at:
http://ashbrook.org/programs/citizens/publications/theses/

the other hand. Despite this, the vision of them differed first in the interpretation of the backgrounds of political changes, and secondly on the best political model for society, and thirdly on the ethics of politicians and the relationship of politics with the system of moral values. The reason for those differences is the difference in the paradigm. The Islamic paradigm establishes a set of initial constants regulate the relationship between politics and morals, which represents legitimate restrictions on political practice, and thus the legitimacy of political systems is disrupted by violating them. While Machiavelli's vision is linked to the ideas of the Renaissance, that reduce the role of religion in the political reality, to play the role of the supporter - not the ruler - of political authority in maintaining the stability of society and educating citizens to obey authority, repeating the role of religion during the imperial stage, which represents the ideal political model in his philosophy.

The study concludes with the importance of Machiavell's thought for understanding the developments of Western thought, and the importance, indeed the necessity, of Khaldunian thought as a basis for the renaissance of the Islamic nation, both in terms of scientific methodology in understanding and interpreting social phenomena; Or in the pride in the reference of Sharia and the importance of the faith and moral element in the urban, oe umran, phenomenon.

Supervisor: Prof. Dr. Horeya Tawfik Megahed.

Prof. Dr. Shadia Fathy Ibrahim
Chairman of the Department of Political Science,
Faculty of Economics and Political Science

CFEPSDHGF131155 نموذج رقم
إصدار/ تعديل (٠/٢)
تاريخ الإصدار ٢٠٢١/٧/١١

Summery

Name: Mohamed Ahmed Abd Ellatif Mohamed.

Nationality: Egyptian.

Date of birth: 7/6/1969

Degree: Doctor of Philosophy in Political Science.

Supervisor: Prof. Dr. Horeya Tawfik Megahed.

Thesis title: "The realistic approach in the thought of Ibn Khaldun and Machiavelli: A study of the problematic relationship between politics and ethics

The pioneers of realism depend on the interactions of reality as a basis for the interpretation and analysis of political phenomena. In this context, some researchers and thinkers have noticed many similarities between the philosophies of two pioneers of realism: Ibn Khaldun and Machiavelli. This study seeks to compare between these two models, which have received wide attention at the level of their respective civilizations and at the level of human thought, monitoring the most important aspects of agreement between their philosophies, and the factors that established that compatibility, and the backgrounds of that discrepancy, the study relies the problematic relationship between politics and ethics as a basic topic for analysis, focusing on the concept of the paradigm as a basic premise for interpreting the value aspects of the political phenomenon.

The study monitors the concordance of the two models in the foundations of the analysis of the political phenomenon, due to the dependence of both on the scientific methodology and Aristotelian logic on the one hand, and as a result of their practical experience on

ABSTRAC

Student Name: Mohamed Ahmed Abd Ellatif Mohamed.

Title of the thesis: "The realistic approach in the thought of Ibn Khaldun and Machiavelli: A study of the problematic relationship between politics and ethics".

Drgree: Doctor of Philosophy in Political Science.

The philosophies of Ibn Khaldun and Machiavelli represent distinct models of the societal renaissance theses in the light of the realistic vision, which lead to their agreement in many aspects, considering power as the axis of politics. Despite that, their opinions differed towarda some issues, Especially the relationship between politics and religion and morals, due to the differende in paradigm.

This study shows the most important aspects of philosophical compatibility and discrepancy between Ibn Khaldun and Machiavelli, and identifies the reasons for that compatibility and discrepancy, highlighting their contribution in enriching human political thought.

Keywords: - Realism - Ibn Khaldun - Machiavelli - Paradigm - Political Thought -The relationship between politics and ethics - Comparison between Western and Islamic political thought.

Supervisor: Prof. Dr. Horeya Tawfik Megahed.

Prof. Dr. Shadia Fathy Ibrahim
Chairman of the Department of Political Science,
Faculty of Economics and Political Science

CFEPSDHGF131141 نموذج رقم
إصدار/ تعديل (٠/١)
تاريخ الإصدار ٢٠٢٠/١١/٢٥

Cairo University
Faculty of Economics and
Political Science

The realistic approach in the thought of Ibn Khaldun and Machiavelli:

A study of the problematic relationship between politics and ethics

A Thesis Submitted to Faculty of Economics and Political Science
In Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science

Prepared by
Mohamed Ahmed Abd Ellatif Mohamed

Supervised by
Prof. Dr. Horeya Tawfik Megahed

Emeritus Professor of Political Science at the Faculty of Economics and Political Science, Cairo University

2021

CFEPSDHGF131139 نموذج رقم
إصدار/ تعديل (٠/١)
تاريخ الإصدار ٢٠٢٠/١١/٢٥

Cairo University
Faculty of Economics and Political Science

The realistic approach in the thought of Ibn Khaldun and Machiavelli:

A study of the problematic relationship between politics and ethics

A Thesis Submitted to Faculty of Economics and Political Science
In Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science

Prepared by
Mohamed Ahmed Abd Ellatif Mohamed

Supervised by
Prof. Dr. Horeya Tawfik Megahed

Emeritus Professor of Political Science at the Faculty of Economics and Political Science, Cairo University

2021