تحقيق العدالة. وعلى تلك المدينة أنْ تُؤمن الاكتفاء الاقتصادي الذاتي، وأنْ لاتكون منغلقة على نفسها. وفي مجتمعها يجب أنْ ينصهر الأفراد دون أن تختفي ذاتيتهم المميزة لهم. ويبقى فيه لكل فرد حريته وحيويته وحياته الخاصة مع مايستلزمها من التعاون والالفة[188].

- المجتمع والسلطات:

يحاول الإكويني أنْ يربط بين النظام الكوني الإلهي والنظام الاجتماعيّ-السياسيّ، فيرى أنَّ الكون عبارة عن "نظام مرتب يمتد في درجات تبدأ من الإله في علاه، وتنتهي عند أدنى المخلوقات. ويعمل كل كائن منها بدافع داخلي مستمد من طبيعته، مجاهداً في سبيل الخير أو الكمال الملائم لطبقته من المخلوقات. ويستمر مجاهداً حتى يأخذ مكانه في هذا النظام التصاعدي حسب درجة الكمال التي وصل اليها. ويسيطر الأعلى، في جميع الأحوال، على الأدنى ويفيد منه، كما يسيطر الله على العالم أو كما تسيطر الروح على الجسد"[189]. ووصف الإكويني المجتمع بأنَّه يهدف إلَى كماله وتحقيق غاياته عبر تشبيهه بالطبيعة التي يخدم فيها الأدنى الأعلى، فالزُرّاع والصُنّاع يمدان المجتمع بالاحتياجات الماديّة والقسيس يسهم معهم في الصلوات وإقامة الشعائر الدينيّة، وتسهم كل فئة في هذا المجتمع بما تزاوله أو تتقنه وتجيده، وما الحاكم إلّا تجلي لطبيعة المجتمع فيكون في أعلى قمته. ويبقى الحكم أمانة في أعناق الجماعة كلها لأنَّهم كلهم مشتركون بفعل الخير العام وتحصيله[190].

وحينما يطابق الإكويني بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي المطلوب، فإنَّه يؤسس ذلك على تصور فلسفيّ نابع من العلاقة بين العقل والدين، "ففي الطبيعة الإنسانيّة، بوصفها من صنع السماء، ثمة طاقة للتحرك النشط بإتجاه التوحد الكامل مع الركن اللانهائي لوجود الإنسان، الذي كان مصدر كل التطور نحو ايصال الطبيعة إلَى الكمال. حتى لغة البشر جسدت [عند الإكويني] حكمة السماء، وكانت، من ثم، أداة جديرة، قادرة على مقاربة أسرار الخلق ومعالجتها. ومن هنا، فإنَّ عقل الإنسان قادر على العمل في إطار الإيمان مع التحرك، في الوقت نفسه، وفقاً لمبادئه الخاصة"[191] ومن خلال الثنائية هذه ستنبثق الكثير من الثنائيات في تفكير توما الإكويني.

يؤسس الإكويني على ماسبق، أنَّ هنالك سلطة مدنيّة، تلتمس الخير للمدينة أو الحاضرة، بنوع من الاستقلال العقلي، إلّا أنَّها إنْ وقفتْ بالضد من السلطة الروحية التي أوكل الله لها مهمة الخلاص الأبدي، فإنَّها تكون حينئذ على خطأ ويجب تقويمها. ومن هنا يتبين الجانب الواقعي والعقلاني لسياسة الإكويني. لأن الملك ما من مسوغ لمملكته إلّا فعل الخير وتحقيقه بين الناس، فإنْ لم يفعل ذلك وقدم مصالحه الخاصة على مصالح الرعية، وجب على الرعيّة أنْ يحلّوا أي التزام منهم نحوه وبذلك يعلنوا خلعه. لكن في وسط هذه الأفكار توجد فكرة أساسيّة تؤكد أن الدولة العقلانيّة لايمكن أنْ تكون إلّا مسيحيّة. ودليل ذلك عد الإكويني، أنَّ القانون الإلهي هو حد الخير الحق، ومهمة تعليمه تعود للكنيسة، ولهذا فمن حق الكنيسة أنْ تحرم الملوك وتخلعهم كذلك[192].

وكان الإكويني يرى أنَّ العلاقة بين السلطة الدينيّة والمدنيّة الزمنيّة شبيهة بالعلاقة بين الروح والجسد. ففي داخل كل إنسان هنالك طبيعتان أو نظامان، أو درجتان من السعادة: وانسجاماً مع ذلك تكون هنالك سلطتان: الأولى دينيّة والأخرى زمنيّة "سياسيّة". والروحيّة هي الأسمى كما تسمو الروح على الجسد. ولذلك فمن السهل تفسير سلطة البابا على الحاكمين، لأنَّه هو الذي يقوم ويقيم سلوكهم[193].

- نُظُم الحكم وأنواعها:

يُكمل الإكويني تماشيه مع المنجز الأرسطي، فيرى أنَّ أنظمة الحكم تنقسم إلَى ثلاثة هي: الملكيّة والأرستقراطيّة والديمقراطيّة. وأنَّه بانحرافها ستكون النُظم الاستبداديّة والفوضويّة.

ويرى الإكويني أنَّ الملكيّة هي أفضل أنواع الحكم لاعتبارات منها:

الاعتبار الديني: إنَّ ممارسة السلطة الملكيّة هي شبيهة بما يمارسه الله من سلطان. كما أنَّ التركيبة التي تسود النظام الملكي تشبه ما أراده المسيح للكنيسة. إذ ينظر إلَى العالم على شكل نظام تصاعدي أعلى مرتبة فيه الله.

الاعتبار الفلسفيّ: إنَّ كل فن إنَّما هو يقلد ويحاكي الطبيعة. وبما أنَّ الطبيعة ترتكز على مبدأ الوحدة، فإنَّه يجب أنْ تكون السلطة السياسيّة في نظام يعتمد الوحدة في القيادة ولذلك يكتسب النظام الملكي قوة وأفضلية عمّا سواه من الأنظمة التي تتعدد فيها السلطات.

الاعتبار التاريخي: يرى الإكويني أنَّهُ كلما فرغ منصب الملك فإنَّ المدينة تنهار، وفي ذلك شواهد تاريخية كثيرة. ولذلك فالملكيّة يمكن أنْ تكون النظام

2 - المدينة الفاسقة: وهي المدينة التي يعلم أهلها الآراء الفاضلة ويعلمون السعادة والله والعقل الفعّال، إلّا أنّهم لايفعلون وفق ذلك، بل إنّ أفعالهم مفارقة لأفعال أهل المدينة الفاضلة.

3 - المدينة المبدّلة: وهي التي كانتْ آراءها وأفعالها، في البداية، آراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالهم، إلّا أنّها تبدلتْ فدخلتْ في آراء وأفعال غيرهما.

4 - المدينة الضالة: هي المدينة التي تعلم آراءاً فاسدة في الله والسعادة والعقل الفعّال.

2 - ابن سينا (370-428هـ): التأسيس لدولة الشريعة بوصفها تدبيراً للنفوس الكثيرة في المدينة:

هو ابو علي حسين بن عبد الله بن سينا. وقد ولد في أصفهان قرب بخارى، ظهر نبوغه وهو لم يزل طفلاً، وتحصل على ثقافة واسعة بالنحو والهندسة والفيزياء والطب واللاهوت والفقه. شرح كتاب أرسطو في ماوراء الطبيعة، وله حواشي على كتاب النفس لأرسطو، علاوة على العديد من المؤلفات الخاصة مثل الإلهيات ومنطق المشرقيين، ورسالة حي بن يقضان، وقانونه الكبير في الطب. أُصيب بمرض لم يقوَ على معالجته فتوفي بسببه وله من العمر 57 سنة[211].

- ضرورة الاجتماع والعناية الإلهيّة:

يظهر عند ابن سينا دور العناية الإلهيّة في تدبير المجتمع ورعايته والعناية به، "حيث تدبر الحكمة واللطف الإلهيان أمور المجتمع أولاً وأخيراً، لأنَّ التفاوت والاختلاف الداعيين للاجتماع، منة إلهيّة وشاهد على التدبير الإلهي، والسُنّة التي تدبر الاجتماع وتحكمه، سُنَّة إلهية بوحي إلهي، وتؤدي إلَى ألسان [النبي] الذي كان إرساله للخلق واجباً في حكم العناية واللطف الإلهيين، بما يجعل منه مجتمعاً إلهيّاً"[212].

ولذلك، يقول ابن سينا: "إنَّهُ من المعلوم أنَّ الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنَّه لايحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنَّه لابد من أنْ يكون الإنسان مكفيّاً بآخر من نوعه، ويكون ذلك الآخر، أيضاً، مكفيّاً به وبنظيره...فإذا كان هذا ظاهراً فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولاتتم المشاركة إلّا بمعاملة، كما لابد في ذلك من سائر الأبواب التي تكون له، ولابد في المعاملة من سُنّة وعدل، ولابد للسُنّة والعدل من سانٍّ ومعدل، ولابد أنْ يكون هذا بحيث يجوز أنْ يخاطب الناس ويلزمهم السُنّة. ولابد أنْ يكون هذا إنساناً، ولايجوز أنْ يترك الناس وأراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلماً؛ فالحاجة إلَى هذا الإنسان في أنْ يبقى نوع الإنسان... فواجب، إذن، أنْ

- في خصال رئيس المدينة الفاضلة:

هنالك مجموعة من الخصال يحاول الفارابي أنْ يجعلها شروطاً إلزاميّة (ويجب أنْ تكون بالطبع) ليكون الرئيس رئيساً وهي[206]:

1 - أنْ يكون تام الأعضاء.

2 - أنْ جيد الفهم والتصور بطبعه.

3 - أنْ يكون جيد الحفظ لما يفهمه.

4 - أنْ يكون فطناً وذكيّاً.

5 - أنْ يكون حَسن العبارة.

6 - أنْ يكون محباً للتعليم والاستفادة من المعارف والعلوم.

7 - أنْ يكون غير شره بالمأكول والمشروب والمنكوح. متجنباً للّعب.

8 - أنْ يكون محباً للصدق.

9 - أنْ يكون كبير النفس، محباً للكرامة.

10 - أنْ تهون عنده الدراهم والدنانير وسائر أعراض الدنيا.

11 - أنْ يكون محباً للعدل وأهله بالطبع.

12 - أنْ يكون قوي العزيمة على الشيء وفعله.

وشروطاً أُخرى إراديّة، يمكن أنْ تُكتسب اكتساباً، أو أنّها تتوفر مع كبر الحاكم وهي[207]:

1 - أنْ يكون حكيماً.

2 - أنْ يكون عالماً حافظاً للشرائع.

3 - أنْ يكون له جودة في الاستنباط للشرائع.

4 - أنْ يكون له جودة في الرؤية وقوة الاستنباط لصلاح المدينة.

5 - أنْ يكون له جودة في الإرشاد بالقول إلَى الشرائع.

6 - أنْ يكون له جودة في في ثبات بدنه ومباشرة الحروب.

ويرى الفارابي أنَّهُ من الصعوبة اجتماع هذه الصفات في فرد واحد وفي زمن واحد، فإنْ لم يوجد في الزمن الواحد من هو بهذه الصفات عمل بشرائع الرؤساء المتتالين ممن يجمعون أجزاءها. وإنْ وجد في الزمن الواحد إثنان تجتمع فيهم هذه الشرائط، وأحدهما حكيم والثاني تتوفر فيه الشرائط الباقية كانا رئيسين في هذه المدينة. وإنْ تعددوا أكثر كانوا كلهم رؤساء أفاضل، بشرط أن يمتلك أحدهم الحكمة، فإنْ لم يكن الحكيم فيها لاتدوم المدينة وتهلك[208].

ويتبين مما سبق، أنَّ الحاكم عند الفارابي يأخذ صورة المقدس، إنْ لم نقل تأليه، وبعبارة قاسية لإمام عبد الفتاح، إلّا أنّها لاتجافي الحقيقة: فالحاكم هو: "الذي يوحى إليه وهو الوسيط بين الله والناس، وهو الذي يعرف مصلحة الشعب، وهو المعلم والملهم الذي يأمر فيطاع، أمّا الناس فهم "قُصّر" وهم "صبية" و"أطفال" ومن ثم فليس من حقهم مساءلة الحاكم، لأنَّه لايُسأل عمّا يفعل وهم يسألون! فلا نقد، ولا معارضة وإنّما عليهم السمع والطاعة"[209].

- مضادات المدينة الفاضلة:

يجعل الفارابي مضادات عدة للمدينة الفاضلة، وذلك إذا لم تتوفر على شروطها في الرئيس أو تشكيلها البنيوي من الأعضاء وإقامة العدالة بين فئاتها الاجتماعيّة، وهذه المضادات هي[210]:

1 - **المدينة الجاهلية**: هي التي لاتعرف السعادة، لأنَّ أهلها لم تخطر على بالهم وإنْ أُرشدوا لها لايفهمومها ولايعتقدوا بها، ولم يعرفوا من الخيرات إلّا ما ظنوه خيراً من ظواهراه، كسلامة الأبدان والاستمتاع بالملذات. وهذه المدينة تنقسم إلَى أقسام عدة هي:

أ - المدينة الضرورية: وهي التي يقصد أهلها الاقتصار على ماهو ضروري لهم لسلامة الأبدان؛ كالمأكول والمشروب والمسكون والمنكوح.

ب - المدينة البدّالة: هي المدينة التي يقصد أهلها بلوغ اليسر والثراء بوصفهما غاية لحياتهم.

ج - مدينة الخسة والسقوط: وهي التي يقصد أهلها اللذة بالمحسوس فقط وايثار اللعب والهزل بكل وجه وعلى أي نحو كان.

د - مدينة الكرامة: وهي المدينة التي يقصد أهلها إلَى التعاون من أجل أنْ يكونوا مكرمين وممدوحين ومشهورين بين الأُمم.

هـ - مدينة التغلب: هي التي تقصد إلَى أنْ يكون أهلها قاهرين لغيرهم، لايقهرهم أحد غيرهم.

و - المدينة الجماعيّة: وهي المدينة التي يقصد أهلها أنْ يكونوا أحراراً بفعل كل واحد منهم مايشاء وحسب هواه ولايمنعه في ذلك شيء.

هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس و[آخرين تقرب مراتبهم] من الرئيس"[201].

ويشير الفارابي إلى وجود خمس فئات من الناس في المدينة هم[202]:

1 - الحكماء والمتعقلون: وهم الأفاضل من ذوي الآراء في الأمور المهمة.

2 - الخطباء والبلغاء: وهم حملة الدين وذوي الألسنة.

3 - المقدِّرون: وهم مجموعة الحسبة والمهندسين والاطباء والمنجمين.

4 - المجاهدون: وهم المقاتلون وحَفَظَة المدينة.

5 - الماليون: وهم مكتسبوا الأموال في المدينة من فلاحين ورعاة وتجار.

وهذا خلاف واضح بينه وبين التقسيم الطبقي الذي أقره أفلاطون، وكذلك ارسطو في رؤيتهم للمجتمع.

- في رئيس المدينة الفاضلة ومزاياه:

يبني الفارابي رؤيته في الرئيس وفق نظرة بايلوجيّة، في بعض جنباتها، فيقارب الجسد وأجزاءه من المدينة واجزائها، وكذلك يعتمد الفارابي على مقدمة فلسفيّة في التمييز بين أصناف من العقول، وعلاقتها بنظرية الفيض من الله. فهنالك مخيّلة لدى كل إنسان، تقوم بمهمة حفظ الجزئيات من المحسوسات، ومجموعة من العقول هي:

1 - العقل بالقوة "العقل الهيّولاني": الذي لم يخرج بعد من كونه امكان لتقبل المعقولات.

2 - العقل بالفعل أو العقل المنفعل: الذي خرج ليعقل المعقولات ويسير في درب كمال ادراكها كلها بالفيض من الفعّال.

3 - العقل المستفاد: هو الذي يتلقى الكمالات والمبادئ العقلية من الفعّال، ويكون وسيطاً لنقلها للعقل المنفعل.

4 - العقل الفعّال: هو العقل الوسيط بين الله أو السبب الأول والإنسان بعقله المنفعل عبر المستفاد.

وطبق الفارابي هذا التصنيف على رأيه في السياسة، والرئيس، وطريقة تلقيه الوحي بالحكم، بقوله: "الرئيس الأول على الاطلاق هو الذي لايحتاج، ولا في شيء أصلاً، أنْ يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولاتكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده.. وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عن القدماء وهو الذي ينبغي أنْ يقال فيه: إنَّهُ يوحى إليه. فإنَّ الإنسان إنَّما يوحى اليه إذا بلغ هذه الرتبة. وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعّال واسطة، فإنَّ العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أنْ يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة"[203]؛ وإذا حصل وفاض العقل الفعّال على القوى العقليّة للإنسان: النظريّة منها والعمليّة ومن ثم إلى مخيلته، "كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون مايفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيّاً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن (من) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيّة وفي أعلى درجات السعادة... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أنْ يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أنْ يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل مايعلمه، وقدرة على جودة الارشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأنْ يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات"[204].

وهنا تتبين فكرة الحاكم النبي والحاكم الفيلسوف والفرق بينهما في علاقة المخيّلة بالانطباع بما هو وراد من العقل الفعّال، فالمنفعل هو مايؤدي للحكم عند الفيلسوف، والمخيّلة هي ما تتعلق بالنبي بعد الفيض من الفعّال مروراً بسلسلة العقل إلى أنْ يصلها ذلك الفيض. ويجب أنْ نفهم جيداً أنَّ رئاسة المدينة الفاضلة، عند الفارابي، لايمكن أنْ تكون بالتربية مثلاً كما كان مع أفلاطون، بل إنَّ هذه الرئاسة لاتتحق إلّا بتوفر شرطين "أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع؛ والآخر كمال التهيئة بما يكتسب من ملكات إرادية، فلا يصلح إذن لرياسة المدينة إلّا من كان مُعَداً لهذه الرياسة بفطرته وطبعه، ومهيئاً لها بما اكتسبه من صفات"[205].

3 - ابن خلدون (732- 808هـ):
التعاقب الدوري: فلسفة الدولة

هو ابو زيد عبد الرحمن بن ابي بكر محمد بن خلدون الحضرمي، ولد في تونس وتوفي في القاهرة. تنقل كثيراً في الأمصار العربيّة والإسلاميّة.

سافر إلَى المغرب ثم إلَى الاندلس، استقر كثيراً في فاس، واستطاع أنْ ينشئ درسه هنالك ويديمه برهة من الزمن، لكن الاضطرابات السياسيّة، التي كانتْ تحل متزامنة مع وفود ابن خلدون لأكثر من بلد، دعته إلَى أنْ يغادر مرة أُخرى إلَى الأندلس. ثم هاجر منها بسبب خلاف سياسيّ آخر إلَى تلمسان، فهرب منها أيضاً نحو البطحاء فنزل في قلعة ابي سلامة وهناك شرع بكتابه المعروف: "المقدمة"، لم يراجعه، أو يعيده إلَى إحالته المطلوبة، إلّا بعد عودته لتونس. استقر فترة فيها وبسبب مشاكل أُخرى سياسيّة، خرج بدعوى الحج فهرب من السلطان إلَى الإسكندرية، ثم ذهب ليستقر في القاهرة. وأخذ يُدَّرس فيها في جامع الأزهر. أرسل في طلب أهله من تونس فغرقوا جميعاً، فاغتم لذلك غمّاً، وانقطع عن عمله. سافر،بعدها، لأداء الحج، وإلَى دمشق مرتين، وكانتْ هذه آخر سفراته، فعاد وتوفي في القاهرة[229].

- الفلسفة والتاريخ:

سمي بفيلسوف المؤرخين. لأنَّه وضع أُسساً فلسفيّة للتاريخ.إذ كان الأمر، قبله، أشبه بسرد للحوادث، دون تلمس تلك المبادئ والكليات التي تحكم هذه الحوادث التاريخية. ولذلك وضع ابن خلدون كتاباً في التاريخ، وكتب له مقدمة، عرفتْ بمقدمة ابن خلدون[230]، والتي تحتوي على كثير من مفاهيمه في الاجتماع والفلسفة والتاريخ. وحاول أنْ يربط ابن خلدون بين هذه المعارف الثلاث عبر التعليل والتفسير لسلوك الكائنات في التاريخ ومن ذلك نكون قد تبيينا الربط بينها. فالتاريخ، كما يقول ابْن خلدون: "خبر عن الاجتماع الإنسانيّ الذي هو عمران العالم ومايعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، ومايتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من

الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر مايحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[231]. وقد يبدو ذلك التعليل والتقصي والتحليل تفلسفاً. إلّا أنَّ البعض قد كشف عن مكامن تكفير ابن خلدون للفلاسفة وتعاطي الفلسفة. فالفلسفة عند ابن خلدون تساوي الكفر. وتقود إلَى افساد الدين وتحطيمه.إلّا أنَّهُ حكم اقصائي تكفيري لأنَّه يصادر قروناً من التراث الفكري الفلسفيّ الكبير، ويحاكم بالنص التقريري الموجز، مجموعة كبيرة من خيرة مانمتلكه من فلاسفة ومفكرين مسلمين وعرب[232].

ويصف ابن خلدون الفلسفة بأنَّها "علوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجوب أنْ يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها"[233]، وبعد مناقشة، لاتدوم سبع صفحات في كتاب "المقدمة"، يقرر: "فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولايكبَّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة"[234]، ولعله هنا يريد أنْ يخالف الجانب التجريدي المتعالي، والمنتحل، ببعض صوره، من اليونان في الفلسفة الإسلاميّة، إلّا أنَّنا إنْ أمعنا النظر في بعض ابداعات كتاب "المقدمة" سنرى بوضوح منهجاً فلسفيّاً بالمعنى المتداول اليوم، والذي يعتمد النقد والتحليل والاستشراف، على اقله في ما أُنتج على مستوى فلسفة التاريخ والحضارة.

- ضرورة الاجتماع البشري بوصفه عمراناً:

يقول ابن خلدون: "إنَّ الاجتماع الإنسانيّ ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنيّ بالطبع؛ أي لابد له من الاجتماع، الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران؛ وبيانه: إنَّ الله سبحانه خلق الإنسان وركَّبه على صورة لايصح حياتها وبقاؤها إلّا بالغذاء، وهداه إلَى التماسه بفطرته وبما ركَّبَ فيه من القدرة على تحصيله، إلّا أنَّ الواحد من البشر قاصر عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفيّة له بمادة حياته منه... ويستحيل أنْ تفي بذلك قدرة الواحد، فلابد من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم،... كذلك يحتاج كل واحد منهم، أيضاً، الدفاع عن نفسه إلَى الاستعانة بأبناء جنسه"[235] وبذلك فالحاجة إلَى الاجتماع تظهر في تحصيل الطعام والأمن، ولعل لذلك صلة لماجاء بالقرآن في سورة قريش: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ﴾، فمطلب الغذاء والأمن من أشد وأكثر المطالب ضرورة للإنسان.

- الرئاسة والمُلك، ودور اللطف الإلهي في ذلك:

يعتقد ابن سينا بوجود مهمتين متلازمين للرئيس "نبيّاً أو خليفة"، وهما الطريقتين: الشرعيّة والسياسيّة ويجب تفوضيهما إلَى أشرف الناس، لعظم خطرها. "أما السياسة، فبأنْ يأخذ الملك الرعيّة بالتناصف، بأنْ يبتدئ هو بالانصاف وترك التظالم، والعناية بالصناعات المفيدة في الحياة واضعاف الصنائع المفسِدة كالزمر والرقص واللهو... ثم يأمر أنْ تُقرأ في مجامع الأسواق والمصليات أخبار أصحاب السياسات والملوك المتقدمين، ويرتقي من ذلك بأنْ يلتزم العلماء بالخطابات والشعر وتنظيم الأقاويل المستحسنة في السياسات... فأمّا طرق الشريعة فهي أشرف الطرق، لأنّها منسوبة إلَى الإله، والإله مصدق ومخوف، ولأنّها مع وعد ووعيد يطول زمانهما... تكون على مردعة لمن يَقصُر عقله عن التميز بين الاتفاقيات والمقصودات"[221].

وهذا الرئيس الذي يمثل النبي، بداية، "ليس مايتكرر وجود مثله في كل وقت؛ فإنَّ المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة؛ فيجب لامحالة أنْ يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد دبَّر لبقاء مايسّنه ويشّرعه في أُمور المصالح الإنسانيّة تدبيراً عظيماً"[222].

وبما أنَّ الله، بلطفه وعنايته، لايترك الإنسان دونما عناية ورعاية دائمة، فإنَّه يوجه الناس بالشريعة لمن يخلف النبي ويكون رئيساً بعده، لذلك يقول ابن سينا: "ثم يجب أنْ يفرض ألسان طاعة من يخلفه، وأنْ لايكون الاستخلاف إلّا من جهته"[223]، أي التعيين من النبي على الخليفة بعده اعتماداً على النص أو هو النص بعينه. ويرى ابن سينا أنَّ "الاستخلاف بالنص أصوب...ثم يجب أنْ يحكم في سنته: إنَّ من خرج فإدعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله؛ فإنْ قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به"[224].

- شروط الخليفة[225]:

1 - إنَّهُ مستقل بالسياسة.

2 - إنَّهُ أصيل العقل.

3 - إنَّهُ حاصل لديه الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير.

4 - إنَّهُ عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه.

5 - أنْ يتفق عليه الجمهور عند الجميع.

6 - إنَّهُ يَسُنُ على الناس: إنَّهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له، فقد كفروا بالله.

ويرى البعض أنَّ القائد السياسيّ، عند ابن سينا، ليس من شروطه فقط أنْ يكون متّسماً بما لدى الانبياء من سمات، بل حتى ما للفلاسفة منها؛ "فإنَّ القادة السياسيّين المُعيَّنيين ممن يحققون الجماعة السياسيّة، سيكون من المتوقع منهم، أيضاً، إظهار الصفات الأسمى للفلاسفة. والحقيقة أنَّ القادة ليسوا ورثة الأنبياء فقط، بل هُم، أيضاً، يجسدون أفضل اسهامات الفلاسفة. وبالتالي فإنَّهُ ينبغي لتأسيس جماعة سياسيّة أنْ يكون هناك قادة/ فلاسفة سياسيّون، قادرون على مساعدة الناس في بلوغ الصفات الأخلاقيّة لطبيعتهم الاجتماعيّة، حتى عندما لايكون عامة الناس قادرين على ذلك بأنفسهم"[226].

- وظائف الخليفة في المدينة:

يجب على الخليفة أنْ يَسُنَّ سُنناً في الأخلاق والعادات، تدعو إلَى العدالة، التي هي الوساطة، لكن هذه الوساطة تقتصر على الحكمة العمليّة التي تتعلق بمصالح الإنسان؛ حسب قاعدة: لاضرر ولاضرار، لا افراط ولا تفريط. أمّا الحكمة النظريّة فلايكلف فيها التوسط. والفضائل العمليّة هي الحكمة والشجاعة والعفة، وإذا اجتمعتْ تحققتْ العدالة، وإذا اضيفتْ لها الحكمة النظريّة فقد سَعُدَ من جُمعتْ له. وإذا فاز صاحبها بالخصائص النبويّة (من سماع كلام الله ورؤية وسماع الملائكة) كاد أنْ يكون ربّاً إنسانيّاً، وهو من تُفَوض إليه أُمور الناس، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه[227].

وكذلك من وظائف الخليفة،: "ضبط المدينة... بمعرفة ترتيب الحفظة، ومعرفة الدخل والخرج، واعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك، فينبغي أنْ يكون ذلك إلَى السايس من حيث هو خليفة. ولايَفرضُ فيها أحكاماً جزئية؛ فإنَّ في فرضها فساداً؛ لأنّها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن، فيجب أنْ يجعل ذلك إلَى أهل المشورة"[228].

يوجد نبي، وواجب أنْ يكون إنسانا وواجب أنْ تكون له خصوصيّة ليستْ لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لايوجد لديهم"[213]. وهذا النبي هو من استكملتْ نفسه عقلاً بالفعل. وهو المتحصل على الفضائل العمليّة ويمتلك في قواه النفسيّة خصائص ثلاث: سماع الله، ورؤية الملائكة، وسماعهم[214].

- طبيعة المجتمع ومراتبه:

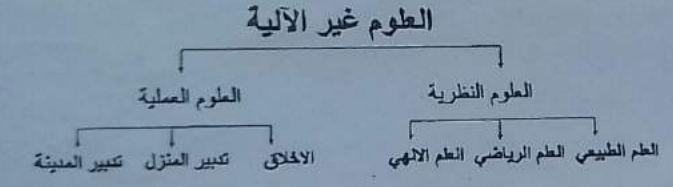
يقصد ابن سينا إلَى جعل المدينة تترتب على ثلاثة أجزاء هي: "المدبرون والصناع والحفظة، وأنْ يُرتب في كل جنس منهم رئيساً تحته رؤساء يلونه، ويترتب تحتهم رؤوساً يلونهم، إلَى أنْ ينتهي إلَى إفناء الناس. فلايكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة"[215].

ويُحرِّم ابن سينا في المدينة كل من البطالة والتعطل، وبذلك يجب أنْ لايكون لأحد حظ من غيره في المال مع معافاة جسده، كما يحرم كل الصناعات التي من شأنها انتقال الأملاك والمنافع دون مصالح مقابلها، كما في القمار وشبيهه، ويحرم الحِرَف التي يتكسب منها البعض من تعلم الصناعات الربويّة والكسب من غير حرفة[216].

واتماماً لمهام من هم في المدينة، يتصور ابن سينا أنَّهُ "لابد من ناس يخدمون الناس فيجب أنْ يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة، وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أنْ ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول"[217].

- السياسة الشرعيّة وضرورتها:

يحاول ابن سينا، كما الفارابي، أنْ ينطلق، في التأسيس للممارسة العمليّة، من نسق أوله تقسيم العقول والعلوم المقابلة لها، ويرى أنَّ العقل هو أعلى قوى النفس النظريّة "عقل نظري"، كما أنَّ في الإنسان عقل عملي، يظهر فعله من خلال التعدد في الطبيعة الإنسانيّة وعلائقها مع الآخرين والأشياء. والعقل النظري الأرفع في الإنسان لايترك العقول الأدنى منه في مكانها، بل يحاول أنْ يرفعها ويرتقي بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض وبانتزاع الصور الكُليّة من الصور المتخيّلة. ومعنى ذلك الوصول إلَى القضايا الكُليّة عبر الجزئيات المحسوسة. والعقل في أول الأمر، لديه، عقلا بالقوة، ثم يصبح عقلاً بالفعل، وذلك بواسطة الإدراك، ولا يمكن أنْ يتم ذلك إلّا بتدخل العقل الفعّال الذي هو واهب الصور الكُليّة للعقل بالفعل، وتتمايز النفوس العاقلة فيما بينها عبر استعداداتها للاتصال بالعقل الفعّال وقربها منه[218]. وبذلك فالأنبياء والحكماء ومن هم بأعلى صور الكائن الإنسانيّ أقرب من غيرهم إلَى العقل الفعّال، وهم من يمتلكون شرف الرئاسة دوماً. وتراتبيات العقول ومقابلها من المعارف والعلوم هي مايجعل ابن سينا يلجأ إلَى تبيان ذلك المقابل. فيقسم ابن سينا العلوم عبر سلسلة تفصيليّة من العلوم الدائمة والمؤقتة- الزائلة، والدائمة هي المتعلقة بالحكمة، وهي تنقسم إلَى فروع وأصول، والأصول تنقسم إلى: ماهو آلة (كالمنطق) وماهو ليس بآلة، وما ليس بآلة هو موضوعنا، إذ يعمل على شأن التدبير بمختلف مستوياته. ويعمد ابن سينا على شطر العلوم غير الآلية على قسمين: علوم نظريّة وعمليّة. العلوم النظريّة وتشمل: العلم الطبيعيّ والعلم الرياضي والعلم الإلهي، والعلوم العمليّة وتشمل: علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة[219]. ويمكن توضيحها كما في المخطط الآتي:



وما يهمنا في الدراسة هو معرفة العلوم العمليّة وتفصيلاتها، ويتبين من قول ابن سينا إنَّ: "غرض الفلسفة العمليّة تقويم النفوس في أفعالها، وهو ينقسم إلَى تقويم نفس واحدة ويسمى ذلك اصلاح الأخلاق، وإلَى تقويم نفوس كثيرة يشتمل عليها منزل واحد ويسمى تدبير المنزل، وإلَى تقويم نفوس كثيرة تشتمل عليها مدينة واحدة ويسمى تدبير المدينة. وكل ذلك يتم بايداع النفوس الخبرات الحكميّة المانعة من التظالم، وإزالة الشرور بالحكمة سواء وقعتْ من داخل أو من خارج"[220]، وهنا نقف على معنى تدبير المدينة بوصفه الدلالة الأدق لدى ابن سينا في وصف الغرض من السياسة، وليستْ أي سياسة، بل السياسة القائمة على التخطيط الإلهي. ولذلك فالنبي القائد أو خليفته إنَّما يتمتعون بصفتهم الرئاسيّة لأنَّهم معينين من قبل الله.

الفصل الخامس

الفلسفة السياسيّة الحديثة:
من الواقعية المفرطة إِلَى اليوتوبيا المفرطة

انهيار السّلطة البابويّة وظهور المَلَكيات القوميّة القويّة:

كان النزاع الناشئ من طبيعة تضارب سلطتين عالميتين هما: سلطة الإمبراطور وسلطة البابا، في نهايات العصر الوسيط، قد جعل الكثير من حكام الأقاليم الفرعية، التي كان من المفروض أنْ تتبع الإمبراطور، يستقلوا ويعلنوا ملكيتهم عليها. وما أنْ انتهى الصراع لجانب الامبراطور، في مايسمى بعصر النهضة، حتى أخذتْ السلطة الزمنيّة تستعيد هيبتها، وقوتها، وبدأتْ تجرد الكنيسة من أغلب سيطرتها على الناس، ولاسيّما في شؤونهم الدنيويّة. وكذلك ساعد ذلك في القضاء على حكم الإقطاع، الذي أشرنا له في الفصل السابق. وظهرتْ بفضل ذلك طبقات وسيطة من التجار والصناع، التي، معها، قَوَتْ حركة التجارة وظهرتْ النقود وانتعشتْ المدن. وكانتْ النتيجة أنْ ترسخ نوع من السلطة المطلقة للحكّام، بتاييد من الطبقات الوسيطة وانهارتْ الأنظمة الإقطاعيّة(250).

كانتْ التحولات التي جرتْ في نهاية القرن الخامس عشر قد جلبتْ نهضة شاملة لأُوربا، من حركات فكريّة وفنيّة وتجاريّة وعلميّة، وطرق مواصلات جديدة، وكل ذلك وحّد الكثير من البلدان لإنشاء ملكيات خاصة بها، ذات طابع قوي. إلّا أنْ إيطاليا لم تحظ بمثل هذا الوجود الموحَّد سياسيّاً. لأنّها كانتْ منقسمة إِلَى دويلات صغرة ومتعددة منها: مملكة نابولي في الجنوب، ودوقيّة ميلانو في الشمال الغربيّ، وجمهوريّة البندقيّة الأرستقراطيّة في الشمال الشرقي، وجمهوريّة فلورنسا ودولة البابا في الوسط. وكان الوضع فيها عبارة عن صراعات وحروب وخلافات مستمرة. ووسط هذا التشرذم في إيطاليا ظهر نيقولا مكيافللي محاولاً استعادة حلم الوحدة وتطبيقه واقعيّاً(251).

- **الدولة: عمرها وأجيالها:**

سعى ابن خلدون إلَى أنْ يشبه الدولة بالإنسان، عمراً وتعاقباً في الحياة، فقال: "إنَّ الدولة، في الغالب، لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد، من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلَى غايته"[246]. ومجموع الأجيال الثلاث يكون 120 سنة وبذلك ففي الغالب لايتعدى عمر الدولة هذه السنوات، حسب ابن خلدون. وحاول أنْ يصف هذه الأجيال عبر تقسيم ثلاثي هو[247]:

الجيل الأول "البداوة": الذي لم يزل الناس فيه يزاولوا قيم البداوة وخلقها، بخشونتها وتوحشها وبسالتها والاشتراك في المجد فيها، لأنَّهم لايزالوا يمتلكوا العصبية التي تحفظهم وتجعلهم غالبين.

الجيل الثاني "الحضارة": وهو الجيل الذي يتحول فيه الناس من البداوة إلَى الحضارة، ومن شظف العيش إلَى الترف، ومن الاشتراك بالمجد إلَى الانفراد به من أحدهم وكسل الآخرين عنه. وكذلك يبدو فيه الميل إلَى الاستكانة أكثر من الاستطالة، لأنَّ العصبيّة فيه قد بدأتْ بالانكسار. وناس هذا الجيل أدركوا الجيل الأول وعصبيته وقوته، وشاهدوا ماكان الناس عليه فيه.

الجيل الثالث "الانهيار": وهو الجيل الذي يضم الناس الذين نسوا عيشة البداوة، وماجاء في الجيل الاول، وفقدوا الإحساس بحلاوة العز والعصبيّة، وبذلك فقد أخذهم الترف مأخذاً كبيراً إلَى أنْ جعلهم عيالاً على غيرهم. وفي هذا الجيل يستقوي السلطان بالموالي ومن هم ليسوا أهل العصبيّة. ولذلك يكون الغريب عن العصبيّة متراساً على أهلها فينبذون القائم على المدينة ولايسندوه.

وعلينا أنْ نقفَ على سبب التحول من جيل إلَى جيل، وهو الترف. يؤدي الترف دور الناقل الحضاري في مراحل الدولة ووضعها من ناحية القوة والامكانات، فالترف في بدايته يساعد الدولة على القوة بالنسب وكثر التناسل وشدة العصبيّة. إلّا أنَّهُ يؤدي دوراً عكسيّاً مع زيادته أكثر، ومع مرور الدولة بنوع من الاتكال على الأجنبي من الأمم والموالي، فيكون مقدمة لانهيار الدولة بوجهه الآخر[248].

- **أطوار الدولة:**

بعد أنْ ينجز ابن خلدون القول في الأجيال وأعمارها، ومن ثم عمر الدولة التي تمر بها، يعمد إلَى تقسيم مراحل الدولة من بدايتها إلَى انهيارها بأطور خمسة هي[249]:

الطور الأول: طور الظفر بالملك: ويتم هذا الطور بغلبة المدافع والممانع والاستيلاء على الملك، ويعتمد على العصبيّة التي يقع بها التغلب لتحصيل الملك.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك: وهو الطور الذي يكون فيه الحاكم مستبداً بالملك، لايقبل المساهمة فيه. ويكون طوراً معنيّاً بصناعة الرجال، وكثرة الموالي والصنائع، ويستقوي بالأجانب على أهل عصبيته، وكل من يرغبون المقاسمة معه في الملك؛ فيدفعهم بهؤلاء ويردهم على أعقابهم.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك: وهو طور طبيعيّ للبشر في رغبتهم أنْ يستلذوا بمكاسبهم في الملك لتحصيل ثمراته؛ فيعمل على تحصيل المال، وتخليد الآثار، وضبط الخرج والدخل، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، والتوسعة على خدمه وحواشيه والمقربين منه بالمال والجاه.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة: وفيه يكون صاحب الدولة قانعاً بما بناه من سبقه، ومقلداً لهم حذو النعل بالنعل؛ ويرى أنَّ الخروج على تقليدهم افساد للملك، وأنَّهم كانوا أبصر من غيرهم فيما بنوه من مجد.

الطور الخامس: طور الاسراف والتبذير: وهو الطور الذي يسرف ويبذر فيه صاحب الدولة لكل ما جمع أولوه؛ في سبيل الشهوات والملذات، ويصطنع فيه حواشيّاً من حوله لايستطيعون تدبير الشؤون الكبيرة، التي يوليها لهم، ولايعرفون ما يأخذون أو يتركون. ويستفسد كبار القوم، وصنائع أسلافه، حتى يضطغن عليه قومه فلاينصرونه، وفي هذا الطور تحصل طبيعة الهرم؛ ويستولي على الدولة المرض المزمن الذي لن تتخلص منه إلّا بموتها.

وقد كُيِّف الإنسان من قبل الله، سبحانه، على الدفاع عن نفسه، كما كُيِّفتْ الحيوانات، لكن بأدوات مختلفة. يقول ابن خلدون: "ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره. وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدَّة لسائر الحيوانات للدفاع"[236].

إذن، فالاستخلاف، الذي أراده الله للبشر، يقرأه ابن خلدون بوصفه عمراناً، وذلك لايكون إلّا بالاجتماع الإنسانيّ، الذي هو ضرورة، كذلك، لحكمة الله ومصلحة الإنسان.

- طبيعة المجتمع والأقاليم وأفضلها:

ضمَّن ابن خلدون في "مقدمته" الكثير من الكلام في جغرافية الفكر والأمزجة، فوجد أنَّ تفاوت التفكير يتعلق بالمناطق الجغرافية التي يسكنها البشر. واختلافها إنَّما هو اختلاف في طبيعتهم وسلوكهم. وقسَّم المناطق إلَى أقاليم سبعة، ليس المقام تفصيلها. وأفضل المناطق هي المعتدلة مناخيّاً، لأنَّها تقع بين الشمال والجنوب، وكلا الشمال والجنوب بعيدان عن العمران العادل والمزاج الصحيح، حتى أنَّ المناطق المعتدلة هي أقاليم بعث الأنبياء والرسل، وذلك لأنَّهم يجب أنْ يُختصوا بأعدل وأكمل الأنواع في خِلقهم وأخلاقهم[237].

ويتبين مدى البعد الجغرافي في تقسيم ابن خلدون بما عطف أو استند مع/ على رأيه فيه، وهو وجود القوى النفسية الثلاث: "الشهوانيّة والغضبيّة والناطقة = العقلانيّة، والتي جاء على ذكرها الفلاسفة من قبل. ويحاول ابن خلدون أنْ ينقل هذه الافادة إلَى حيز آخر وهو المناخ وعلاقته بالإنسان، وكيفية تأثيره على سلوك وأخلاق وعقول البشر في أقاليم هذا المناخ على اختلافها[238]، ولذلك يرى أن الوسط هو الاكفأ، دائماً. وكأنَّما في ذلك إشارة إلَى ارسطو وفكرة الوسط الذهبي بين الرذيلتين، إذ وسطهما تكون الفضيلة، ووسط تطرف الأقاليم ببرودتها وحرارتها، يكون الإقليم المعتدل وهو الفاضل والأفضل.

- الملك والسياسة وإمكان تقبلها:

يفرق ابن خلدون بين طبيعتين للجماعات البشريّة؛ الأولى تخص المدن والأمصار، وهي التي تسمى بالحاضرة. وفيها الحُكّام يحكمون الناس بالقهر

والسلطان ومنع التظالم، والثانية هي البوادي "جمع بادية" فهؤلاء يزع بعضهم عن البعض، في التظالم، مشايخهم وكبرائهم. وفي هذه المجموعة تظهر العصبيّة بقوة، لكي تكون هي النظام الشارع للعلاقات بين أفرادها ومع من هو خارجها[239]. وإنَّما يتأسس المُلك القوي على الغلبة، والغلبة على العصبيّة التي في القبائل. ولذلك يحاول ابن خلدون أن يتم تأسيسه بتعريف العصبية بالحديث عنها بقوله: "إنَّ صلة الرحم طبيعيّ في البشر، إلّا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هَلَكَة، فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه"[240].

وعلى ذلك يقرر ابن خلدون الآتي: "لابد للرئاسة على القوم أنْ تكون من عصبيّة غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأنَّ كل عصبية منهم إذا أحسَّتْ بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالاذعان والاتباع"[241]، وهنا قد يشوب النسب، وعلاقته بالعصبية، الكثير من الشوائب لأنَّ المنتصر بالغلبة قد لايكون من أهل النسب نفسه، فيرى ابن خلدون أنَّ هذا المنتصر لايمتلك منهم عصبيّة، وبذلك فلا رئاسة حقيقيّة على أهل العصبية ممن يكون من غير نسبهم[242].

ثم يحاول ابن خلدون مناقشة السلوك العربيّ السياسيّ حرباً ومُلكاً، ويقصد به السلوك المتجرد من الدين ولايتبع الشريعة، وهو سلوك يستعيد أطياف البادية أو مخالفة العمران. حتى قال عنهم: إنَّهم متى ما تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب. كما أنَّ العرب لايحصل لهم الملك إلّا بالدِّين، من خلال النبوة أو الولاية، أو تأثير عظيم عليهم بوساطة الدين. وذلك لأنَّ في طبيعتهم صفات التوحش. وهم من أكثر الأُمم صعوبة في الانقياد للغلظة والأنفة التي لديهم، والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواءهم وميولهم، إلّا بالنبوة أو الولايّة. وبفضل الدين يمكن تحسين شيمهم من التحاسد والتنافس، وبذلك يُذهب الله عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها[243]. والعرب بذلك أبعد الناس عن السياسة، حسب ابن خلدون، والسبب في ذلك "إنَّهم أكثر بداوة من سائر الأُمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التُلول وحبوبها، لاعتيادهم لشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض"[244]، والرئيس الذي يتملك عليهم محتاج لعصبيتهم، التي يستعملها للمدافعة عن مدينته، ويحول بها عن هلاكه وهلاكهم. وعلى الرئيس الذي يحكم العرب أنْ يكون سائساً بالقهر، وإلّا لم تستقم سياسته[245].

- نُظُم الحكم:

يرى مكيافللي أنَّ جميع الممالك والحكومات التي حكمتْ الجنس البشري لاتخرج عن أنْ تكون في أحد شكلين: إما شكل جمهوريّ أو شكل ملكي. واعتمد مكيافللي على ما كانتْ عليه السلطة الإداريّة المركزيّة في التفريق بين أنواع الحكم فإذا كانتْ بيد شخص واحد يكون نظام الحكم ملكيّاً، وإذا كانتْ بيد جماعة سُميّتْ جمهوريّة. والملكيّة إمّا وراثيّة أو مختلطة ناشئة، والأولى هي التي يستمر فيها تداول الحكم بالميراث لمدة طويلة من الزمن، بينما الثانية هي الملكيات الجديدة العهد والنشوء[271].

كان مكيافللي مُعجباً بنظام الحكم الجمهوريّ الروماني، وفي الوقت نفسه، يؤمن بالنظام الاستبدادي، إلّا أنَّهُ كان يعد الحكم الديمقراطي أصلح الأنظمة، على شرط أنْ يكون الشعب مستنيراً ومتمسكاً بالأخلاق الفاضلة، والدولة مستقرة الأوضاع، أمّا إذا لم تكن كذلك فهي بحاجة للحكم المطلق. ولم يكن مكيافللي يثق بالنظام الأرستقراطي، وبطبقة النبلاء، حتى نادى بضرورة إلغاء هذه الطبقة من أجل تحقيق استقرار الحكم[272].

يعني ذلك أنّنا يجب أنْ نفرق بين وصف مكيافللي لواقع النظم في مختلف الدول: بملكي أو جمهوريّ، وبين مايعجبه: وهو الديمقراطي، وبين مايجب أن يكون بسبب سوء الأوضاع وهو: الحكم الاستبدادي المطلق. وبين ما ماينبغي أنْ يكون عليه الحال في الوضع المثالي وهو المختلط.

وفي همه نحو الجمهوريّة يدعو مكيافللي إلَى ضرورة صناعة المواطنة، وذلك مافي حسابات ماينبغي أن يكون، وليس الواقع القائم، فيرى أنَّ الغرض من من بناء مواطنين يتحلون بالفضيلة هو مطلب أساس وحاسم، لأنَّ الجمهوريّة لايمكنها أنْ تكون، أصلاً، بلا مواطنين ناشطين، وكذلك فالمواطنة لايمكن الحديث عنها في نظام لايمتلك الشكل الجمهوريّ (القائم على الحرية)[273] وقد يجد البعض أنَّ هذا الكلام يحمل نوعاً من التناقض مع ماقدمه من نصح وتوجيه للأمراء بخلاف ايجاد الحرية، أصلاً، وأعود لأذكر هنا: إنَّ مكيافللي إنَّما قال بذلك لأن المجتمع إنْ بقى على الحال التي وصلها من الانحلال والانحطاط والتشرذم والتوحش وغيرها، فلا يمكن للجمهوريّة أنْ تكون حاكمة له. بل الاستبداد المطلق.

- الدين والأخلاق والسياسة:

لايدعو مكيافللي إلَى التخلص من التدين المسيحيّ وحسب، بل ومن كل الأخلاقيات الشخصيّة التي تبعثها وتجذرتْ في النفوس. ولكنه في الوقت نفسه يرى "أنَّه ينبغي أنْ يكون للدين مكان بارز في الدولة؛ لا على أساس صحته، بل من حيث كونه دعامة اجتماعيّة، ولقد كان الرومان على صواب في ادعائهم الاعتقاد في العرافات، وفي إنزالهم العقوبات بأُولئك الذي يستخفون بها"[274]. وقد انتقد الكنيسة القائمة، آنذاك، في فقرتين[275].

الأولى: إنَّ الكنيسة، بسلوكها السيء، قد قوَّضتْ العقيدة الدينيّة.

الثاني: إنَّ تدخل الكنيسة بالسلطة الزمنيّة هو الذي يمنع إيطاليا عن التوحد.

أمّا عن الأخلاق، فهو يتكلم بصراحة في كتاب "الأمير" في ضرورة التخلي عن الأخلاق القائمة وتقاليدها. كما نجده يقرر في صفات الأمير الغدر والقسوة والحيلة وغيرها. والفضائل التي يبقيها مكيافللي ويعدها الأهم، لديه، هي الفضائل السياسيّة، وهي ثلاث على وجه الخصوص:

1 - الاستقلال القومي.

2 - الأمن.

3 - دستور مرتب بأفضل الصور.

والأخير يجب أنْ يكون موزِعاً للحقوق المشروعة بين الأمير والنبلاء والشعب، وهذا الدستور يصعب أنْ تقوم عليه الثورات، لأنَّ الكل مشارك في الحكم. وذلك ما أشرنا له من الحلم بالجمهوريّة، وهو حلم يوافق فكرة النظام المشترك في الفكر الروماني. لكننا نعود مرة أُخرى، مع مكيافللي، لنجد أنَّهُ يتكلم عن الناس الذين لم تلوثهم بعد مفاسد المدنيّة من الأنانيّة وضياع الأخلاق اللازمة لقيام هذا الدستور. فهم فقط من يستطيع التأسيس والحكم بذلك الدستور[276].

وتتجلى معالم الحداثيّة السياسيّة، التي تبدأ مع مكيافللي، في بعدين: الانفصال عن الدين وهيمنته، وعكس المعادلة، من خلال جعل الكنيسة هي الخاضعة للدولة، "فقد اخضع مكيافللي الإيمان لمصالح الأمير والجمهورية، وبذلك، أحدث قطيعة مع العصور الوسطى"[277]، وكذلك إلغاء مايسمى بالهدف السياسيّ المتعلق بتحقيق الخير الأسمى، الذي فُهِم منذ أرسطو، على أنَّهُ غاية الدولة والممارسة السياسية[278].