



# **مجلة القانون، المجتمع والسلطة**

مدير المجلة  
الدكتور: محمد بوسلطان

مدير التحرير  
الدكتور: نصر الدين بوسماحة

أمانة تحرير المجلة  
أ.قاسي فوزية

ردمك: ISSN 2253 - 0266  
رقم 5 / 2016

## باسم الله الرحمن الرحيم

### الافتتاحية

مجلة القانون، المجتمع والسلطة هي مجلة سنوية محكمة، تصدر عن مخبر القانون، المجتمع والسلطة بكلية الحقوق، جامعة السانية وهران، والتي أصبحت تسمى رسمياً جامعة وهران 2 محمد بن أحمد ابتداء من السنة الجامعية 2014-2015. المخبر معتمد بموجب القرار الوزاري رقم 66 المؤرخ في 30 ماي 2010.

تنشر المجلة البحوث العلمية في المجالات القانونية والسياسية، وتأمل في هذا الإطار أن تكون منارة جديدة في حقل الدراسات بفضل مساهمات الأساتذة والباحثين من مختلف الجامعات والمؤسسات ومراكز البحث.

بعد تخصيص العدد الأول من المجلة لموضوع الحكم الراشد ثم العدد الثاني لموضوع العدالة الانتقالية، ارتأت هيئة المجلة أن تفتح المجال أكثر ابتداء من العدد الثالث لنشر دراسات متنوعة ما بين العلوم القانونية والعلوم السياسية. نتيجة لذلك ورد في الأعداد (الثالث والرابع وهذا العدد الخامس) دراسات متنوعة في ميدان الحقوق والعلوم السياسية، لأساتذة باحثين وكذلك الباحثين في طور الدكتوراه تشجيعاً للبحوث المقدمة من قبلهم.

# مجلة: القانون، المجتمع والسلطة

مدير المجلة  
الدكتور: محمد بوسلطان

مدير التحرير  
الدكتور: نصر الدين بوسماحة

أمانة تحرير المجلة  
أ.قاسي فوزية

## اللجنة العلمية

|                      |                      |                                 |
|----------------------|----------------------|---------------------------------|
| د. محمد بوسلطان      | أستاذ التعليم العالي | جامعة وهران 2 محمد بن أحمد      |
| د. عزور كردون        | أستاذ التعليم العالي | جامعة منتوري قسنطينة            |
| د. عمر صادق          | أستاذ التعليم العالي | جامعة مولود معمري               |
| د. لمين شريط         | أستاذ التعليم العالي | جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة |
| د. تراري ثاني مصطفى  | أستاذ التعليم العالي | جامعة وهران 2 محمد بن أحمد      |
| د. شربال عبد القادر  | أستاذ التعليم العالي | جامعة سعد دحلب البليدة          |
| د. نصر الدين بوسماحة | أستاذ محاضر "أ"      | جامعة وهران 2 محمد بن أحمد      |
| د. فاصلة عبد اللطيف  | أستاذ التعليم العالي | جامعة وهران 2 محمد بن أحمد      |

مجلة سنوية محكمة، تصدر عن مخبر  
القانون، المجتمع والسلطة  
جامعة وهران 2 محمد بن أحمد

## فلسفة القانون وثقافة المجتمع: الفكر الخلدوني أنموذجا

د. فوعيش جمال الدين  
أستاذ محاضر  
جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

### الملخص:

"اقترح ابن خلدون نظرة واقعية براغماتية تعتمد على علم الفقه والسياسة الاصطلاحية للمجتمع، وتنبيهه إلى أهمية دراسة قوانين العمران البشري من أجل تفسير ما يحدث من تبدل وتغير في الحياة السياسية.

هكذا كان موقف ابن خلدون من فلسفة القانون حازما ومستبصرا يدعو إلى فلسفة قانون من أجل بناء العلم والمجتمع، ولذلك لم ينقد حكماء الإغريق ولم يبطل تعاليمهم. وذكر أن ثراء التجربة السياسية تعود إلى التأليف بين هذه المصادر الثلاثة والتي أدت به إلى استنتاج غياب الخصومة بين العلم والدين.

في الواقع يمكن القول بالتأكيد أن تعريف الإنسان على أساس أنه كائن اجتماعي هو تعريف لا ينتقل من الحد الأول: الإنسان مدني بالطبع إلى الحد الثاني: الإنسان حيوان سياسي بل يؤلف بين الحدين مع أي أن الثقافة الاجتماعية تضم المدنية والسياسة في الآن نفسه، كما أن المدونة الإغريقية عرفت مصطلح السياسة وأرسطو نفسه عرف الإنسان على أنه حيوان سياسي والمدونة الحديثة ركزت جميع جهودها تقريبا على التمدن والمواطنة الاجتماعية."

## مقدمة:

لا تدور دراسة فلسفة القانون حول تحديد طبيعة القانون، وتحديد مصادره وأسس صحته الموضوعية، وما يجب أن يكون عليه القانون بوجه عام. وترتبط فلسفة القانون بالفلسفة السياسية ارتباطاً وثيقاً، بل أنه يمكن الاعتقاد أن فلسفة القانون هي أساس الفلسفة السياسية، ويتضح الطابع السياسي لفلسفة القانون، إذا ما علمنا أن بذور فلسفة القانون كانت في الأصل تأملات من الحكماء في الأنظمة السياسية، وما يجب أن تكون عليه.

وما سبق قد انعكس على المنهج الذي سلكناه في معالجة فلسفة القانون في المجتمع الإنساني، وخاصة إذا ما عرجنا إلى تناول بعض الأفكار التي تنتمي إلى الفكر السياسي. وهنا سيتضح جلياً في تناول فكرة الثقافة المجتمعية مثلاً. حيث توجد رابطة جدلية بين المجتمع والثقافة، وكيف أن المجتمع هو ظاهرة طبيعية حتمية تقتضيها طبيعة الحياة المستندة للطبيعة الإنسانية المتسمة بطابع الاجتماع.

تتميز الطبيعة الإنسانية ببعدين هما؛ الأول: بعد إنساني، والثاني: بعد حيواني. وهذه الطبيعة المزدوجة للإنسان هي الفكرة الموجهة أو العنصر المحرك والأساسي لقيام المجتمع الإنساني وعمران العالم، إذ أنها؛ أي الطبيعة المزدوجة للإنسان، تفرض ضرورتين تتمثل في ضرورة التعاون والتجمع، وضرورة السلطة. كون الإنسان يتمتع بميل فطري نحو التعاون والحياة الجمعية مع الآخرين. وذلك تحت ضغط الظروف الاقتصادية أو الظروف الاجتماعية. فالظروف الاقتصادية تدفع به إلى التعاون مع الآخرين، نظراً لأنه في حاجة إلى الطعام وإشباع غريزته الطبيعية في الحياة والبقاء. وقدرة الفرد الواحد، لا يمكنها بمفردها أن تحقق للفرد كل متطلباته. ومن هنا فلا بد أن يتعاون كل فرد مع غيره من أجل تحقيق الحد الأدنى لمتطلباته.

والظروف الاقتصادية بدورها تدفع الإنسان نحو التعاون، فظروف الحياة حافز يدفع الإنسان نحو التعاون، إذ ظروف الحياة تدفع الإنسان إلى الاستئناس بغيره، لأن القدرة الدفاعية لكل واحد منهم لا تقوى على مجابهة مشاكل الحياة، إلا إذا تضافرت مع غيرها من القوى.

ومما سبق يتضح أن فكرة الاجتماع الإنساني تنبع من الضرورتين الاقتصادية والثقافية، وهما الضرورتان الأساسيتان اللتان تحيطان بالإنسان.

هذا عن فلسفة القانون وتشكلهما في المجتمع، أمّا عن مفهوم الثقافة المجتمعية، فهو من أكثر المفاهيم تداولاً وتنوعاً. فقد اكتسب هذا المفهوم معناه الفكري في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والكلمة الفرنسية كانت تعني في القرون الوسطى الطقوس الدينية (Cultes)، ولم تعبر عن فلاحه الأرض إلا في القرن 17م، أمّا في القرن 18م فقد عبّرت عن التكوين الفكري عموماً وعن التقدم الفكري للشخص خاصة، وعمّا يتطلبه ذلك من عمل وما ينتج عنه من تطبيقات. هذا هو المعنى الموجود في المعاجم الكلاسيكية. لكن انتقال الكلمة إلى اللغة الألمانية في النصف الثاني من القرن 18م أكسبها لأول مرة -وقبل رجوعها إلى فرنسا- مضموناً جماعياً، فقد أصبحت تدل خاصة على التقدم الفكري الذي يتحصّل عليه الشخص أو المجتمعات الإنسانية بصفة عامة، اكتسبت كلمة ثقافة هذا المضمون في ألمانيا موازاة لتصور عام لتاريخ البشرية اعتبرت فيه درجات التقدم الفكري معياراً أساسياً للتعبير بين مراحل تطوره. أمّا الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الثقافة الألمانية كلمة حضارة.

#### 1- ماهية فلسفة القانون (نموذج ابن خلدون):

يمكن الحديث عن فكرة القانون\* في إطار مبدأ حتمية الظواهر الاجتماعية، وتأثيرها على السلوك الإنساني، على أساس أن الاجتماع الإنساني هو بمثابة واقعة حتمية الوقوع. وهذا الاجتماع لا بد أن يكون له نظام يحميه ويحدد شكله، ويضبط تصرفات أفراد، ويؤلف بين طبائعهم، ويعمل كميزان لقوى الخير والشر. والنظام الذي لا بد منه لحماية المجتمع الإنساني هو الدولة، كونها المؤسسة الضرورية للحفاظ على المجتمع الإنساني. لذلك فالقانون هو ظاهرة حتمية، لا بد أن تقع وتوجد، كباقي الظواهر، لأنّها ضرورية وملازمة للاجتماع الإنساني.

وعليه، فأساس القانون يوجد في مبدأ حتمية الاجتماع الإنساني، وضرورة تنظيمه من أجل الحفاظ عليه. ولكن تعتبر القوانين بمثابة المرحلة الثانية لتنظيم المجتمع الإنساني. هو عند ابن خلدون مثلاً، يمثل صورة العصبية القبلية، فرئيس القبيلة هو الذي يضطلع بمهمة تنظيم شؤون القبيلة حسبما ترسمه قواعد الأعراف والتقاليد القبلية. ولكن في مرحلة

---

\* كلمة "قانون" ليست مصطلحاً عربياً، بل هو معرب عن الأصل اليوناني (Kannun). بمعنى "العصا المستقيمة"، وتستخدم مجازاً في معنى القاعدة والقُدوة والمبدأ. فالتركيز على الاصطلاح اليوناني ليس على مفهوم العصا، وإنّما على دلالة الاستقامة. لذا عبرت اللغات اللاتينية والجرمانية عن القانون بكلمة "المستقيم" (Droit) أو (Directus) وهي من كلمة (Rectus) أي المستقيم.

لاحقة، وعندما وصل المجتمع الإنساني في مراحل تطوره إلى طور الدولة، فحاكم الدولة لجأ إلى تنظيم سلوك أفراد المجتمع بموجب قوانين (أي سياسات) متعددة.

ولهذا فالقانون، بوصفه وسيلة مثلى للضبط الاجتماعي لسلوك الأفراد في المجتمع، يعد ضرورة حتمية، لا يمكن لمجتمع أن يعيش بدونها، وهذه الضرورة منبثقة من مبدأ حتمية الاجتماع الإنساني، واتخاذ شكل الدولة.

ومؤدى ما تقدم، أن لب دراسات فلسفة القانون والفلسفة السياسية يكمن في العلاقة بين القانون والدولة والمجتمع. وفي هذا الصدد، يمكن القول، أنه طبقاً لمبدأ الحتمية الذي اعتمده ابن خلدون في فلسفته الاجتماعية، فإنه قد ربط ربطاً تاماً بين القانون والدولة، إذ لا قانون بدون دولة، حيث لا يمكن لدولة أن تعيش بلا قانون، وكلا من الدولة والقانون ظاهرتان حتميتان، مرتبطتان بمبدأ حتمية الاجتماع الإنساني.

فالرابط بين القانون والدولة مشتقة من حتمية العلاقة بين الدولة والمجتمع، والمجتمع والدولة. ولهذا فإن فلسفة ابن خلدون تحمل في طياتها صدق القاعدة اللاتينية الشهيرة القائلة (UBI SOCIETAS IBI IUS) بمعنى: "لا مجتمع بلا قانون، ولا قانون بلا مجتمع"<sup>1</sup>.

وبذلك يعد ابن خلدون من أوائل من قالوا بارتباط القانون بالعوامل الاجتماعية. ثم يليه مونتسكيو، الذي قرر أن القوانين لا بد أن تكون خاصة بالشعب الذي توضع لهن وأنه من محض الصدفة أن توافق قوانين أمة، أمة أخرى.

لقد عالج ابن خلدون أنواع القوانين —أو كما يذكر هو أنواع السياسات— في موضعين من مقدمته؛ وهما في الفصل الخامس والعشرين الخاص 'في معنى الخلافة والإمامة' وفي الفصل الحادي والخمسين الخاص بأن أهمية العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره.

ولو استخدمنا لغة القانون الوضعي، لأمكننا القول أن القوانين، حسب وجهة نظر ابن خلدون، نوعان هما: قوانين إلهية وقوانين وضعية. وقد بنى ابن خلدون تفرقة بين الضربين من القوانين على أساس شكل الحكم السياسي القائم في الدولة. فإذا كان الحكم

1 فايز محمد حسين محمد، فلسفة القانون عند ابن خلدون (دراسة تحليلية مقارنة لفلسفة ابن خلدون القانونية)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996، ص.ص 66-69.

السائد هو نظام حكم الخلافة، في هذه الحالة الحكم لا يكون إلا لله. بمعنى أن القانون الذي يجب أن يسود هو قانون الشريعة، لأن الخلافة فيها صلاح الدنيا والدين. أمّا إذا كان الحكم السائد هو نظام الملك القائم على العصبية، فهنا لا توجد ظاهرة قانونية، فالدولة تدار وفقا لأغراض الملك وشهوته يختفي حكم الشريعة. ولهذا السبب يعتبر ابن خلدون أن نظام الملك الطبيعي وهو الغاية الأولى للعصبية بمثابة المبشر بفناء الدولة، لما يحمل في طياته من فساد مؤذن بفساد العمران.

أمّا إذا كان الحكم السائد هو حكم السياسة؛ أي نظام الملك السياسي، وهو النظام السياسي القائم على أسس تحقيق مصالح الناس، ودرء المفسدات عن المجتمع، وتنظيم سلوك الأفراد على النحو الذي يحفظ للمجتمع صورته ويقوي دعائمه ضد عوامل الفناء الكامنة فيه. هنا القوانين التي ينتظم بها شأن هذا المجتمع هي قوانين وضعية، أو كما يذكر، سياسات عقلية.

وهذه القوانين الوضعية، عبارة عن مجموعة الأنظمة التي يقررها الحكماء والقادة وعقلاء الأمة، المتسمين برجاحة العقل، ليسير بمقتضاها المجتمع. وتعبير آخر، يمكن القول أنّها مجموعة القواعد والأنظمة التي يفرضها نظام الحكم السياسي القائم، استنادا إلى تغليب اعتبارات العقل والمصلحة على اعتبارات الشريعة، فالغاية الأساسية من فرض هذه القوانين هي جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، بغض النظر عن اتفاقها أو عدم اتفاقها مع حكم الشريعة ومبادئها.

وقد رأى ابن خلدون أن الصورة المثلى، أو الضابط المثالي، لتنظيم المجتمع تتمثل في تطبيق القوانين الإلهية، لما فيها من طاعة لأمر الله وصلاح للعباد. ولكن مما تجدر الإشارة إليه هنا أن ابن خلدون قد ربط بين القوة -مثلة في صورة العصبية- ونفاذ هذه من القوانين، فقد قرر أن العصبية عنصر أساسي لنفاذ شريعة الله عز وجل؛ لأنّها الوسيلة المثلى التي بها ينصاع الناس إلى أحكام الشريعة. وقد صاغ ما سبق بقوله؛ "إن الشرائع والديانات وكل أمر يحل عليه الجمهور فلا بد من العصبية؛ إذ المطالبة لا تتم إلا بهما.... فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله".

ولقد ذمّ ابن خلدون السياسات العقلية - أي فكرة القانون الوضعي - لأنّ هذه الأنظمة لا تهدف إلى تحقيق منافع الدنيا. مع أن الشريعة فيها الغنى عن كل سياسة.

---

1 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار مكتبة الهلال، مصر، 1988م، ص 127.

وخصوصا وأنّ العقل عنده، قليلة قدراته ومحدودة إمكانياته، فالعقل مداركه تنحصر في حدود ما اكتسبه من تجارب، الأمر الذي يؤدي إلى عدم شمول أحكامه وعدم رجاحة سياساته.

ومّا سبق يمكن القول أنّ ابن خلدون مع أخذه بالمنهج التجريبي في بحثه الاجتماعي، إلّا أنّه بإنكاره - أو ربما بتقليله - لدول العقل في القانون وصناعته، قد نأى بنفسه بعيدا عن مغبة الوقوع في الفكر العلماني الوضعي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّ هذا الإنكار المسبق لدور العقل، واعترافه بقلة إدراكاته للأمور، يعني ضمنا رفض ابن خلدون لفكرة سابقة عنه، تتمثل في القانون الطبيعي (Le droit naturel).

والأمر الذي يبيّن نباهة ابن خلدون وعلى أنّه من كبار فلاسفة القانون، صحة تقريره أنّ نوع القانون السائد يتوقف على شكل النظام السياسي. فهذه المقولة تعد مقولة على قدر كبير من الصحة، ترقى إلى مرتبة الحقيقة الواقعية. ويتّضح صدق هذه المقولة - بوجه خاص - إذا ما استقرأنا تطور فكرة القانون وارتباطها بالثقافة المجتمعية. إذ يلاحظ أنّ كل نظام سياسي بمجرد وصوله إلى زمام الحكم، يسن الأدوات القانونية اللازمة للحفاظ على كيانه وتحقيق إيديولوجيته، وترسيخ قاعدة حكمه. فالقوانين النازية والفاشية ما هي إلّا تعبيرا صادقا لفلسفة الحكم التي اعتنقها وسار عليها مؤسسي هاذين النظامين<sup>1</sup>.

وفي الوقت المعاصر، وفي الدول النامية على وجه الخصوص، يصبح القانون ما يراه الحاكم، بل أنّه أكثر من ذلك، فكثيرا من النصوص الدستورية يطرأ عليها التعديل والإلغاء تبعا لفلسفة الحكم السائد.

## 2- سوسيولوجيا الثقافة:

يمكن تعريف سوسيولوجيا الثقافة على أنّها تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري ومعطيات البنية الاجتماعية وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب التنضيدي أو الطبقي.

إنّ الحديث عن أنماط الإنتاج الفكري يعني أنّ التجانس الثقافي بالمعنيين الفلسفي والأنثروبولوجي غير عملياتي سوسيولوجيا، إذ هو يغطي تواجدا حقيقيا لأنماط مختلفة من الثقافة قد تتناقض مضمونا ووظيفة في المجتمع الواحد. ذلك أنّه، رغم وجود بعض

---

1 فايز محمد حسين محمد، المرجع السابق، ص. 70-73.

"العوامل الأنثروبولوجية" المشتركة، لا توجد موضوعيا في المجتمعات ذات التركيب الطبقي "ثقافة للجميع"، حتى ولو أرادت أو ادعت هذه الثقافة لنفسها أن تكون كذلك.

وتكفي الإشارة العابرة هنا إلى العلاقة بين الثقافة الفكرية وعدم تساوي الفرص ماديا واجتماعيا في الوصول إليها عن طريق التعلم. وإزاء التساوي الشكلي ورغم الاستثناءات الفردية "يرث" المتعلمون حظوظ الفئات الاجتماعية التي ينحدرون منها. إن ما يسمّى عادة "ديمقراطية" التعليم في المجتمعات ذات التركيب الطبقي ليس من طبيعته القضاء على هذا النوع من الورثة التي تعمل على إرجاعها -حسب "إيديولوجية الموهبة"- إلى عوامل فردية.

هناك إذا من وجهة نظر سوسيولوجيا نمطية ثقافية (بما في ذلك أنماط الثقافة الجماهيرية) يفضي تصنيفها وتحليلها إلى إبراز التمايز الاجتماعي الذي تعبر عنه بالضرورة. معنى أن سوسيولوجيا الثقافة هي في نهاية الأمر سوسيولوجيا تباين في الثقافة وعدم مساواة في المجال الثقافي<sup>1</sup>.

أما الاهتمام بالإنتاج الفكري كموضوع خاص فليس فيه رجوع إلى المقابلات الكلاسيكية بين الثقافي وغير الثقافي، وهو كذلك أبعد من أن يمتزج بتصوير تقييمي مثالي للثقافة الذهنية. التحديد هنا -عكسا للتجانس الأنثروبولوجي- يسمح بتنفيذ المشروع المنهجي السوسيولوجي مبرزا في الوقت نفسه دور الفئات المنتجة للثقافة.

أما الحديث عن المنتجات المنضدة أو الطبقيّة فليس حصرا بقدر ما هو تأكيد لاعتبار الإنتاج الفكري تعبيرا عن مرحلة معيّنة من التمايز بين الأصناف الاجتماعية الاقتصادية. واستعمال مفهوم التركيب التنضيدي -رغم غموضه- يقحم في حقل التحليل السوسيولوجي مجتمعات تاريخية قبل رأسمالية قد يكون مضمونها الطبقي محل نقاش.

عمليا وعلى هذا الأساس، تكون المجتمعات الوحيدة التي تخرج من الحقل السوسيولوجي هي تلك التي تسمّى عادة بالمجتمعات "البدائية"، والتي لم تصل فيها أنماط الإنتاج الفكري إلى درجة كافية من التمايز تسمح بتصنيف ما<sup>2</sup>.

1 السويدي محمد، محاضرات في الثقافة والمجتمع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985م، ص 69.

2 لبيب طاهر، سوسيولوجيا الثقافة، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس-تونس، ص.ص 24-25.

ولا شك أن نفس الصعوبة هي التي جعلت "المعرفة" في المجتمعات القديمة تنحصر مثلاً عند لوسيان ليفي برون (Lucien Lévy-Bruhl) [1857م-1939م] في مضمون "روحاني" ناتج عن تصور "عاطفي" لقوى ما وراء الطبيعة.

ليس المهم من وجهة نظر تحليلية آليات العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع الاجتماعي بقدر ما هو تحليل أشكال هذه العلاقة في مرحلة معينة لمجتمع معين. هذا التحليل يعد مصدراً أساسياً في المناقشات المتعلقة بالروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية والتي أفضت إلى تأكيد فكرة التبادل الديالكتيكي القائم بينهما خلال جملة من الوسائط التي يجب تحديدها لتجاوز التصور الميكانيكي وللتخلص من المثالية و"الاقتصادوية" معاً. وتجدد الإشارة هنا إلى أن سوسيولوجية الأدب والفن مثلاً ساهمت مساهمة متطورة في تحليل أشكال العلاقة بين الإنتاج الفكري ومعطيات البنية الاجتماعية. لقد تجاوزت بعض الدراسات في هذا المجال تلك الطريقة الكلاسيكية المعهودة التي تبحث باستمرار عن علاقة مباشرة بين مضمون النص والواقع مسلمة بمبدأ "الانعكاس" إلى حد يجعل أكثر الآثار سطحية في نقلها للواقع أكثرها تعبيراً عنه (لهذا صلة بالمفهوم التقليدي للواقعية الذي يعتبر أن نصاً يصف الواقع هو بالضرورة أكثر واقعية من نص رمزي أو خيالي). إن أعمال لوسيان غولدمان (Lucien Goldman) [1913م-1970م] مثلاً، والتي تعتبر أن "العلاقة الأساسية بين الحياة الاجتماعية والخلق الأدبي لا تهم مضمون هذين القطاعين من الواقع البشري، وإنما تهم فقط البنى العقلية أو ما يمكن أن نسميه المقولات التي تنظم في الوقت نفسه الوعي التجريبي لمجموعة اجتماعية معينة والعالم الخيالي الذي يخلقه الكاتب".

أبرزت مثلاً وجود علاقة "تجانس بنيوي" بين بنى عالم الأثر والبنى العقلية لمجموعات معينة يعبر عنها الكاتب في مجتمعه. أثبت هذا بوضوح في دراسته لقصص مارلو، وقد أمكن إبراز نفس العلاقة في الميدان العربي بين عالم الشعر العذري المبني على "استراتيجية جنسية" خاصة وعالم مجموعات معينة تتميز بوضع اجتماعي اقتصادي هامشي في بنية المجتمع الأموي.

كما لا يكتفي تحديد الكيفية التي يحول بها إنتاج فكري كالحقصة أو المسرح مثلاً معطيات الواقع، بل لا بد من إبراز الوظيفة الاجتماعية السياسية لهذا الإنتاج، خصوصاً وأن المنتجين ينتمون إلى فئات من المثقفين يؤدون أدواراً قد يعونها وقد لا يعونها لصالح أصناف أو طبقات معينة. على أن هذه الوظيفة ليست مظهراً ثانوياً أو تكملياً، بل هي

بعد من أبعاد العلاقة، ولا يمكن تفسير ظهور حدث فكري بدونها. كما أنّها، في ذات الوقت، توجد حلاً سوسولوجياً لما يسمّى "استقلالية" القيم الفكرية الجمالية، وذلك باكتشاف وظيفة لاستمرارية هذه القيم أو لبعثها في ظروف تاريخية محددة<sup>1</sup>.

وبناء على ما سبق، تضم الثقافة المجتمعية، في نهاية المطاف، إلى جانب عناصرها المختلفة، تلك المظاهر التي تمكّن الإنسان المبدع من إنتاج شيء جديد متميّز ينفرد في إنتاجه، وتمكّن الفيلسوف أو رجل القانون من التوفيق بين ما يبدو من تناقضات ظاهرة في المعتقدات السوسولوجية، وتمنّ الراوي من الاهتداء إلى نقطة تحول جديدة في موضوع إحدى القصص المألوفة. وهي التي تمكّن المخترع كذلك من إدخال تغييرات تكنولوجية تستند إلى معارف سابقة. كما تتناول الثقافة المجتمعية أيضاً، أوجه السلوك الإنساني الخارجة عن نطاق المؤسسات الاجتماعية كاللغة والعلاقة بين اللغة والسلوك، والعلاقة بين الشخصية والثقافة.

### 3- الفكر الخلدوني وتيارات فلسفة القانون الحديثة:

رغم الفراق الزمني الذي يفصل بين ابن خلدون ومنظري فلسفة القانون في أوروبا الحديثة من أمثال ميكافيلي مثلاً، وعدم معرفة هذا الأخير بمقدمته، فإنّه يوجد تقارب كبير بين أفكارهما، حيث يلتقيان في عدة نقاط، ولعلّ ذلك يرجع إلى تشابه الظروف التي أحاطت بكل منهما. فقد شاهد ميكافيلي تمزق إيطاليا بالفتن الداخلية في مقابل انجلترا وفرنسا اللتان سادهما نوع من الهدوء والنظام. فغيرته على وطنه دفعته إلى تبني القضية السياسية لبلاده، من منظور قائم على نفس الأسس الذي قدمها ابن خلدون، كحل جذري للمشاكل التي أطاحت بالدولة الإسلامية وتحطم نظام الخلافة تحت تأثير الفتن التي استشرى أمرها في الدولة الإسلامية.

فرأى ميكافيلي (Nicolas Machiavel) [1469م-1527م] في مؤلفه الأمير (Le prince) أنّ النموذج الأمثل والصحيح للحفاظ على إيطاليا هو تولى قوى يجمع بين يديه كافة السلطات لحكمها، ولهذا للأمير الحق في استعمال كافة الوسائل المشروعة وغير المشروعة حفاظاً على الدولة وسيادة القانون. فالحاكم له أن يسلك كل السبل (مكر، ذكاء، تأمر، ظلم...) في سبيل الحفاظ على استقرار المعاملات داخل المجتمع.

1 المرجع السابق، ص 27.

تصبح بذلك الحنكة السياسية والقوة العسكرية شرطان أساسيان من الواجب توافرها في شخص الحاكم. وقد فصل ميكافيلي بين السياسة والدين ومبادئ الأخلاق تماماً. فلم يضع على الحاكم قيوداً، لأنّ سلطاته "مطلقة" لا يحد منها شيء. ومجموعة الصفات التي يتمتع بها الأمير تشكّل ما أسماه ميكافيلي بالفضيلة (la vertu)، وهي تعبر عن القوة والاستعداد الشخصي الذي يتمتع به الأمير باستعماله كافة الوسائل من أجل الحفاظ على الدولة، وهذه الفضيلة ترتبط بها الدولة ارتباطاً وثيقاً، فبدونها تنهار الدولة وتنهزم، إذا ما لم يتمتع الحاكم بها.

كما يوجد توافق ضمني بين ابن خلدون وتوماس هوبز (Thomas Hobbes) [1588م-1679م] خاصة فيما يتعلق بمفهوم الطبيعة الإنسانية داخل المجتمع البشري، فكلاهما نظر إلى الطبيعة الإنسانية نظرة متشائمة، فهوبز رأى أنّ طبيعة الإنسان تنطوي على عاملين؛ أولهما: الرغبة الفطرية في التجمع مع بقية بني جنسه والتعاطف معهم، وثانيهما: الأنانية المتوطئة داخل الإنسان والتي تدفعه للتصارع معهم. فهذان العاملان يقودان الفرد إلى نتيجة معينة، وهي ضرورة الخروج من هذه الحالة وإلاّ فني الجنس البشري.

ولكن يختلف ابن خلدون عن هوبز في صدد تفسيرهما لنشأة الدولة، فالدولة عند ابن خلدون لا دخل لإرادة الأفراد فيها. كونها نشأت استناداً إلى القوة التي تمثلت في عنصر العصبية. أمّا الدولة عند هوبز فنشأت عن طريق اتفاق بين الأفراد بمقتضاه تنازل كل واحد منهم عن جزء من حقوقه وحرّيته في مقابل الحفاظ على الجزء الباقي (فكرة العقد الاجتماعي).

كما يتقارب تفسير ابن خلدون حول فلسفة القانون ونشأة الدولة مع التحليل الجدلي لفريدريك هيغل (Friedrich Hegel) [1770م-1831م]، حيث تمثل لديه التعاون بالإكراه من باطن المجتمع الذي يمثل مرحلة الصراع والتنافس في سبيل العيش.

ومن جهة ثانية، كما لم يتصور ابن خلدون ثقافة مجتمعية بدون ثقافة دولة فكذلك هيغل قرر أنّه لا كيان ولا وجود للإنسان بدون دولة، فلا وجود للإنسان الفردي، على أساس أنّ الدولة هي التي تجسّد حقيقة الأفراد. فالفرد لا يجد ذاته إلاّ من خلال الدولة. فالدولة عند هيغل تعد هيكلًا روحياً منفصلاً تماماً عن إرادة الأفراد. والدولة ليست نتاج مجموعة الإرادات العامة للأمة، كما نادى بذلك فقهاء العقد الاجتماعي وبوجه خاص جون جاك روسو، بل هي النتاج الروحي للإرادة المطلقة والتي تنفصل عن إرادة الأفراد.

ومن جهة ثالثة، "يتفق" ابن خلدون وهيجل في أنّ فلسفتيهما حول الدولة مستوحاة من تجربتهما وتفسيرهما للتاريخ. فابن خلدون رسم تصوره للدولة من واقع التاريخ العربي، فكان أسير تجربته، حيث حاول من خلال فكره تصور مقبول للدولة، ومنه يستعيد به العرب قوتهم ومجدهم في تأسيس دولة كبرى.

ولذلك، فمن خلال تحليله للطبيعة الإنسانية قدم مفهومًا للدولة وللنظام القانوني الذي تقوم عليه المتمثل في فكرة العصبية والتي تتشابك مع مبدأ القوميات. ونفس المنطلق نجده عند هيجل، فاعتزازه بالأمة الألمانية دفعه إلى صياغة مفهوم فلسفي روحي للدولة يركز على فكرة سلطة الدولة، وسيادتها الكبرى، برفع شأن الزعيم، لأنّ الدولة أساسًا متجسدة في شخص الزعيم<sup>1</sup>.

ويمكننا، ونحن بصدد الحديث عن نشأة الفلسفة القانونية في المجتمع الخلدوني وعلاقتها بالتيارات الفلسفية الغربية المعاصرة مقارنتها مع الفكر الماركسي، وذلك في اعتناق ابن خلدون للمنهج الجدلي في تفسيره لنشأة الدولة وانهارها. وجدلية التاريخ ند ابن خلدون تظهر في عدة قضايا أهمها:

أولاً: ذهبت مثلاً زينب الخضيرى إلى القول بوجود تقارب بين فكر ابن خلدون وفكر فريدريك أنجلز (Friedrich Engels) [1820م-1895م]، وهذا في صدد تفسيرهما لأصل الدولة وأفولها. ويتّضح ذلك في ربط ابن خلدون بين الدولة والعمران، بمعنى أنّ الدولة هي نتاج المجتمع وثقافته الجماهيرية عند درجة معينة<sup>2</sup>.

وإنّما كلما مر الزمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب، وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب. وما سبق هو ما قرره أنجلز فيما بعد، إذ يقول: "إنّ الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معيّنة من تطوره، الدولة هي إفصاح عن واقع أنّ هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لا يمكنه حله. ولكي لا تقوم هذه المتناقضات، هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة بالتهام بعضها بعضاً. لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع. قوة تلطف الاصطدام وتبقيه ضمن حدود النظام. إنّ هذه القوة المنبثقة من المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر هي الدولة"<sup>3</sup>.

1 فايز محمد حسين محمد، المرجع السابق، ص. 129-132.

2 الخضيرى زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة والنشر، مصر، 1979م، ص 218.

3 المرجع نفسه، ص. 218.

ثانيا: تتمثل الديالكتيكية عند ابن خلدون في أنّ عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها. هذا العامل يتمثل -كما ذكرنا- في العصبية، فالعصبية عامل من قيام الدولة والمجتمع، لأنّ الحاكم قد وصل إلى الرئاسة بمعونة العصبية، وأيضا هذه العصبية عامل فنائها بسبب مناوئهم للحاكم.

والمثال الثاني للديالكتيك عنده هو ما يسمّيه بـ"الترف". ذلك الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها، أنّه غاية الحضارة والملك، ولكن الترف هو العلة الأساسية لحدوث الخلل في الدولة، حيث أنّه إذا استفحل بالدولة كان مؤذن بانتهيارها.

والمثال الثالث للتفكير الجدلي عند ابن خلدون يتمثل في أنّ الملك لكي يناضل ضد مساعديه بغية بسط سلطانه، يجب أن يجند عملاءه، وعليه أن يزيد الضرائب فيزيد تبعا لذلك الفقر، فينخفض الدخل الضريبي، ممّا يقلّل العائد فيزيد الضرائب، وهكذا.

وبوجه عام، فإنّ دراسة مصير الأجهزة السياسية هي أساسا دراسة تشير إلى النهج الجدلي الذي اعتمده ابن خلدون في تفسيره لعدة أفكار أساسية في فلسفة الدولة والمجتمع. ولكن رغم ذلك، فإنّه يوجد فارق أساسي بين الفكر الخلدوني والفكر الماركسي، يتمثل في نظرتهما إلى نشأة ثقافة الدولة والمجتمع. فالدولة عند ابن خلدون ضرورة أساسية، لا غنى للمجتمع عنها، كون التلازم حتمي بين الدولة والمجتمع. أمّا النظرية الماركسية، فتري أنّ الدولة مؤسسة طبقية ترتبط بالنظام الرأسمالي القائم على استغلال طبقة معينة، وهي طبقة البرجوازية، للطبقات الأخرى في المجتمع، وأنّ هذه الدولة لا بد أن تنهار طبقا لمنطق التطور الجدلي.

لذلك فالفكر الماركسي لا يرى أصحابه لزومية الدولة للمجتمع، بل ينظرون إليهما بمنظار شك، ومن فلسفته أنّه لا أمل في صلاح المجتمع وسعادة الإنسانية إلّا بفناء الدولة.

### الخاتمة:

إنّ فكرة القانون وفلسفته، كما تصورها ابن خلدون، لها ارتباط وثيق بنظام الحكم وثقافة المجتمع السائدة. إذ أقر أنّ نظام الحكم في المجتمع هو الذي يحدد شكل القانون الذي يخضع له هذا المجتمع أو ذاك، بمعنى أنّه لا يوجد ارتباط أساسي بين القانون والنظام السياسي.

ورأينا أنّ ابن خلدون كيف نفى الأصل الديني للدولة، إلّا أنّه أوجب ضرورة الربط بين السياسة ومجموعة القيم الأساسية والضرورية، وهي الدين والأخلاق والعدالة.

ثم كيف "فصل" ابن خلدون بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية، فلم يقر بدور العقل في المعرفة، وبالتالي رأى فساد الفلسفة واستدلالاتها.

لقد عالج ابن خلدون أنواع القوانين، أو كما يقول هو أنواع السياسات، في موضعين من مقدمته؛ وكان ذلك في الفصل الخامس والعشرين (25) "في معنى الخلافة والإمامة" وفي الفصل الحادي والخمسين (51) الخاص بـ "أنّ أهمية العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره".

ولو استخدمنا لغة القانون الوضعي، لأمكننا القول أنّ القوانين عنده نوعان هما: قوانين إلهية وقوانين وضعية. حيث بنى تفرقة بين النوعين من القوانين على أساس شكل الحكم السياسي القائم في المجتمع؛ أي في الدولة. فإذا كان الحكم السائد هو نظام حكم الخلافة، ففي هذه الحالة الحكم لا يكون إلّا لله. بمعنى أنّ القانون الذي يجب أن يسود هو قانون الشريعة، لأنّ الخلافة فيها صلاح الدنيا والدين. أمّا إذا كان الحكم السائد هو نظام الملك القائم على العصبية، فهنا لا توجد ظاهرة قانونية. فالدولة تدار وفقا لأغراض الملك وشهوته ويختفي حكم الشريعة. لهذا السبب وغيره، يعتبر ابن خلدون أنّ نظام الملك الطبيعي وهو الغاية الأولى للعصبية هو المبشر بفناء الدولة، لما يحمل في طياته من فساد مؤذن بفساد العمران.

أمّا إذا كان الحكم السائد هو حكم السياسة؛ أي نظام الملك السياسي، وهو النظام السياسي القائم على أسس تحقيق مصالح الأفراد، ودرء المفاصد عن المجتمع، وتنظيم سلوك الأفراد على النحو الذي يحفظ للمجتمع صورته ويقوي دعائمه ضد عوامل الفناء الكامنة فيه. فهنا القوانين التي ينتظم بها شأن هذا المجتمع هي قوانين وضعية، أو كما يسمّيها هو، "سياسات عقلية".

وهذه القوانين الوضعية عبارة عن مجموعة الأنظمة التي يقرها الحكماء والقادة، ليسير بمقتضاها المجتمع، أو بتعبير مغاير، هي مجموعة القواعد والأنظمة التي يفرضها نظام الحكم السياسي القائم، استنادا إلى تغليب اعتبارات العقل والمصلحة على اعتبارات الشريعة، فالغاية الأساسية من فرض هذه القوانين هي جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، بغض النظر عن اتفاقها أو عدم اتفاقها مع حكم الشريعة ومبادئها.

وقد رأى ابن خلدون أنّ الصورة المثلى لتنظيم ثقافة المجتمع هي تطبيق القوانين الإلهية، لما فيها من طاعة لأمر الله وصلاح الأفراد. بالمقابل فقد رفض الأخذ بالسياسات العقلية؛ أي فكرة القانون الوضعي، لأنّ هذه الأنظمة لا تهدف إلّا إلى تحقيق منافع الدنيا، مع أنّ الشريعة فيها الغنى عن كل سياسة، خصوصا وأنّ العقل عنده محدود للغاية.

ومهما يكن من أمر، فإنّ نوع القانون السائد يتوقف على شكل نظام الحكم وعلى وجه الخصوص الثقافة المجتمعية السائدة. فإذا ما استقرنا فكرة القانون وارتباطها بالنظام السياسي، يلاحظ أنّ كل نظام سياسي بمجرد وصول أفرادهِ إلى الحكم يسن الأدوات القانونية اللازمة للحفاظ على كيانهم وتحقيق أيدولوجيتهم وترسيخ قواعد حكمهم.

ومنه فقد يتوقف نمط القانون الساري في مجتمع ما على شكل النظام السياسي السائد، وهذا دليل مؤكّد على وجود رابطة وثيقة بين القانون ونظام الحكم، وبذلك فإنّ ما توصل إليه ابن خلدون يتوافق مع ما توصلت إليه الدراسات الحديثة في فلسفة القانون وثقافة المجتمع.