دور القوة في نشأة وبناء الدولة من منظور إبن خلدون ومكيافيلي

مأمون أحمد أبو رعد

مدرس مساعد

جامعة البحرين، كلية الآداب، قسم العلوم الاجتماعية

تاريخ الإرسال: 2023/11/01 تاريخ القبول:2024/01/17

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تحليل دور القوة في نشأة وبناء الدولة من منظور إبن خلدون ومكيافيلي، فقد صاغ إبن خلدون نظريته المبتكرة عن العصبية، باعتبارها جوهر القوة، وعلى الجانب الآخر صاغ مكيافيلي فلسفته عن القوة من خلال الجيوش الوطنية التي تمنح القوة الذاتية للأمير، والاستغناء عن الجيوش المستأجرة. لذا، تسعى الدراسة إلى الإجابة على التساؤل الآتي: ما هو الدور الذى تلعبه القوة في نشأة وبناء الدولة من منظور إبن خلدون ومكيافيلي؟ استخدمت الدراسة منهجين وهما: المنهج المقارن ومنهج تحليل النصوص. يوضح المنهج المقارن مدى التوافق أو الاختلاف بين رؤية إبن خلدون ومكيافيلي حول الدور الذى تلعبه القوة فى نشأة وبناء الدولة. ويستخدم منهج تحليل النصوص في تحليل النصوص الفكرية لكلا المفكرين من خلال كتاب المقدمة لإبن خلدون، وكتاب الأمير لمكيافيلي. اتفقت رؤى كل من إبن خلدون ومكيافيلي حول دور القوة في نشأة وبناء الدولة، حيث أن القوة تلعب دوراً كبيراً في نشأة الدولة وتحديد نطاقها الخارجي. خلصت الدراسة إلى وجود العديد من جوانب التشابه والاختلاف بين فلسفتي إبن خلدون ومكيافيلي، لذلك أوصت بعمل المزيد من الدراسات المستقبلية لسد الفجوة المعرفية في الموضوعات التي لم تتطرق إليها الدراسات السابقة.

الكلمات المفتاحية: إبن خلدون، مكيافيلي، نظريات نشأة الدولة، القوة، الفكر السياسي.

The Role of Power in Emerging and Building the State from the Perspective of Ibn Khaldun and Machiavelli

Abstract: This study aims to analyze the role of power in the emergence and building of the state from the perspective of Ibn Khaldun and Machiavelli, where Ibn Khaldun formulated his innovative theory of Asabiyyah, as it is the essence of power. On the other hand, Machiavelli formulated his philosophy of power through national armies that grant self- power to the prince, and dispense with hired armies. Therefore, the study seeks to answer the following question: What role does power play in the emergence and building of the state from the perspective of Ibn Khaldun and Machiavelli? The study has used two methods: the comparative and the text analysis methods. The comparative method shows the extent of compatibility or difference between the visions of Ibn Khaldun and Machiavelli about the role that power plays in the emergence and building of the state. The text analysis method is used to analyze the intellectual texts of both thinkers through Ibn Khaldun's Introduction book, and Machiavelli's Prince book. The visions of both Ibn Khaldun and Machiavelli agreed on the role of power in the emergence and building of the state, as power plays a major role in the emergence of the state and determining its external scope.The study concluded that there are many similarities and differences between the philosophies of Ibn Khaldun and Machiavelli, so it recommended conducting further future studies to fill the knowledge gap in topics that previous studies did not address..

Keywords: Ibn Khaldun, Machiavelli, theories of the state emergence, power, political thought.

مقدمة:

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 والتي يقررها تعالى بقوله: (وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ) [آل عمران: 140]، 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: المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدن (732–808 هـ/ 1332–1406م) والمفكر الإيطإلى نيقولو ميكافيلي (1469– 1527 م)، حيث كان كل منهما نموذجاً معبراً عن عصره وواقعه، وحلقة مهمة من حلقات فكر حضارته، مما يعزز أهمية المقارنة بينهما باعتبارهما ممثلين للفكرين الإسلامي والغربي.

رأى بعض الباحثين في "الدولة" مفهوماً أساسياً للسياسة ومحوراً لدراساتها وأبحاثها، بينما ربط آخرون دراسات السياسة بمفهوم "القوة". وقد استقرت الرؤية الأولى 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 . لذا، اتجهوا إلى ربط علم السياسة بمركز اهتمامٍ موضوعي بحت هو "دراسات القوة". 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. وبناءً عليه، تناولت هذه الدراسة رؤية كل من إبن خلدون ومكيافيللى حول دور القوة فى نشأة وبناء الدولة، وتوضيح مدى توافقهما أو اختلافهما حول هذه الظاهرة السياسية، فكانت القوة بالنسبة لكليهما هي العنصر الأساسي في تفسير الظاهرة السياسية.

المشكلة البحثية

هجر إبن خلدون ومكيافيلي الرؤية المثإلية، واعتمد كلاهما الواقع والتاريخ أساساً لفهم وتحليل الظواهر السياسية. ورأى 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. وتمثل أطروحات إبن 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، وأهمية القوة للدولة الناشئة، ودور القوة في تحديد نطاق الدولة، وكذلك دورها في المجال الخارجي. وبناءً علىه، تتمحور المشكلة البحثية حول السؤال الرئيس الآتي:

ما هو الدور الذى تلعبه القوة في نشأة وبناء الدولة من منظور إبن خلدون ومكيافيلي؟

وينبثق من السؤال الرئيسي الأسئلة الفرعية الأتية:

1- ما هو مفهوم القوة في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية؟

2- ما هي أهمية القوة للدولة الناشئة من منظور إبن خلدون ومكيافيلي؟

3- كيف تحدد القوة الذاتية نطاق الدولة ومجالها الخارجي؟

أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من أهمية نموذجيها، إذ يمثل كل منهما أحد أهم معالم الفكر السياسي لحضارته، كما تميزت مصنفاتهما بعدد من السمات كالإبداع، والقدرة على الكشف عن مستويات فكرية جديدة، والتنظير المنهجي، والقدرة على استخلاص قواعد ونظريات قابلة للتعميم، مما جعل رؤيتهما ومصنفاتهما محل اهتمام الباحثين على اختلاف توجهاتهم. كما تبرز أهمية هذه الدراسة لارتباطها بموضوع القوة ودورها في بناء ونشأة الأمم، ذلك الموضوع الذي لم يتم تناوله بالتفصيل في الدراسات السابقة، كما أن الدراسة أيضاً حللت نصوص إبن خلدون ومكيافيلي فيما يخص هذا الموضوع، والتي وردت في كتاب المقدمة لإبن خلدون، وكتات الأمير لمكيافيلي.

فرضية الدراسة

تقوم الدراسة على فرضية وجود علاقة طردية بين القوة وبناء الدولة وتحديد نطاقها ومجالها الخارجي، فكلما زادت قوة الدولة زادت قدرتها على البناء، وكذلك زادت مساحتها ونطاقها. ولكي نختبر صحة هذه الفرضية، ناقشت الدراسة متغيرين إحداهما متغير مستقل والآخر متغير تابع. يتمثل المتغير المستقل في القوة، ويتمثل المتغير التابع في نشأة وبناء الدولة.

الدراسات السابقة

حظيت أفكار إبن خلدون ومكيافيلي بعناية واضحة، وقارنت دراسات عديدة بين أفكار كل منهما وبعض المفكرين القدامي أو المعاصرين، لإبراز جوانب التميز والإبداع في رؤي هذين النموذجين، كما تنبه عدد من الباحثين إلى تشابه الأفكار الخلدونية والمكيافيلية عبر المقارنة بينهما. لكن، سوف تركز الدراسة الحالية على الدراسات التي تتعلق بالمقارنة المباشرة بين نموذجي الدراسة في أحد أو بعض الجوانب ، ومن ثم تحديد الإضافة التي ستقدمها الدراسة الحالية.

1- دراسة عبد الله العروي (1990) بعنوان "إبن خلدون ومكيافيلي". تبدأ الدراسة بتوضيح أوجه التشابه بينهما في الجوانب الشخصية والظروف المجتمعية والطموح السياسي، وتستعرض مدى التقارب البالغ التي انتهي إليها كل منهما في كثير من الأفكار. ويظهر ذلك التقارب الفكري في عدد من القضايا، كمحورية دور الدين والأخلاق في المجتمعات – وإن تنوعت أسإلب كل منهما في تحديد استثمار ذلك الدور- ومفهووم احتكار السلطة للإكراه، وخطورة انغماس الشرطة في النشاط الاقتصادي، ونظرية الدورات التاريخية – أو التطور الحلقي للدول- وإن اختلفت تفاصيل الدورة عند كل منهما. ويعزو المؤلف هذا التشابه إلى حضور المنطق الأرسطي في ذهن كلا المفكرين. ركز هذا الكتاب في الواقع على بعض أهم جوانب المقارنة بين إبن خلدون ومكيافيلي، مما يتيح الفرصة للبناء على هذا الجهد العلمي باستقصاء باقي أهم جوانب المقارنة بين هذين المفكرين، التي لم تتعرض لها تلك الدراسة (العروي، 2011).

2- دراسة جون ميللر (1983) بعنوان "إبن خلدون ومكيافيلي: اختبار النماذج". تستعمل هذه الدراسة مصطلح النموذج بمعنى خاص يشير إلى النظام السياسي، والذي يشمل كافة الترتيبات السياسية والاجتماعية لإدارة المجتمع، فيتضمن الممارسات السياسية وهياكل السلطة الرسمية، والمعتقدات الواضحة والضمنية للمجتمع . ويري " ميللر" أن إبن خلدون ومكيافيلي قد عاصرا فترة اضطراب سياسي وفكري في مجتمعيهما، مما دفعهما إلى تقديم نموذج جديد للفكر والممارسة السياسية، ورغم واقعية كليهما إلا أن نموذج إبن خلدون يختلف عن نموذج مكيافيلي في عدد من الجوانب. ويعزو "ميللر" هذا إلى أن مفكري الإسلام تعاملوا مع الظاهرة السياسية كجزء من الرؤية الإسلامية الشاملة، بينما اضطربت الفلسفة الأوروبية خلال تلك الفترة بين الجذور المسيحية والرومانية. وقد ظهر أثر ذلك في رؤية كليهما للفضائل، فبينما انصب اهتمام إبن خلدون على القيم وتبرير أهمية الأخلاق، ذهب مكيافيلي إلى رفض الأخلاق المسيحية، والمناداة بالفضيلة السياسية، والتي تتمحور حول المنفعة الوطنية والانصياع للسلطة (1983، Miller).

3- دراسة باربارا فرير (2011) بعنوان "الدين والتنمية السياسية: أفكار مقارنة عن إبن خلدون ومكيافيلي". تستعرض هذه الدراسة أهم المبادئ والأفكار المشتركة والمختلفة في فكر إبن خلدون ومكيافيلي، وتركز على عدد من هذه الجوانب المشتركة، فأولها: الدين، والذي يراه إبن خلدون أساساً لبناء الدولة وتوحيد وتقوية الجماعات في بيئة تأبى التوحد والاجتماع، كما يراه مكيافيلي سبباً أساسياً لسعادة المجتمع وأداة 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 تمكن من تحليل الحوادث واستخلاص أهم القوانين العامة للاجتماع البشري. ورغم هذا التشابه فإن المفكرين يختلفان حول أساس التماسك الاجتماعي في المجتمعات حيث يعزوه إبن خلدون إلى مفهوم "العصبية"، باعتبارها القوة الخلاقة التي يرتكز عليها الاجتماع البشري أولاً ثم العمل السياسي ثانياً، ومن ثم 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 (Freyer, 2011).

4- دراسة عبد الرحيم العلام (2016) بعنوان "سؤال الدولة والدين عند مكيافيلي وإبن خلدون". تتناول هذه الدراسة مقارنة بين فكر إبن خلدون ومكيافيلي، ولا سيما من ناحية دور الدين في بناء الأمم. تبدأ الدراسة باستعراض مقتضب للسياقات التي أنجبت كلاً من مكيافيلي وإبن خلدون، وبعض ملامح شخصيتهما السياسية. تناولت الدراسة بعد ذلك بالتحليل دور الدين في إرساء نظم الحكم، وظهر تطابق الرؤية المكيافيلية مع التصور الخلدوني لدور الدين في هذا الشأن، حيث لن يكون في عرفهما الدين عائقاً أمام وحدة الأمم وضامناً لقوتها، ما دام الدين تحت سيطرة السلطة، تخدمه ظاهراً لكي يخدمها باطناً. وأظهرت الدراسة أن ثمة نقطة أخري يتوافق حولها مكيافيلي وإبن خلدون تتعلق برؤيتهما للواقع، وموقفهما من اليوتوبيا. فما يميزهما عند العديد من الفلاسفة الذين نظروا للمدن الفاضلة هو أنهما رغم موافقتهما على مرامي تلك

المدن، إلا أنهما يرفضان التنكر للواقع وهجره، فهما يرفضان أقوال أصحاب المدن الفاضلة، ويصفان مدنهم بغير المقدور على تحقيقها، وذلك في معرض تأكيدهما على ضرورة الاهتمام بالملموس. لذا، قررا كليهما رفض الطوباوية، وفصل الوجود عن واجب الوجود، واستعمال المنطق الصوري لتصنيف وتحليل أفعال الإنسان الغريزي. وبرغم تشابه موقفهما في دور الدين في إرساء نظم الحكم وموقفهما من المثالية، ألا أن موقفهما اختلف في مسألة الدولة. فقد اعتبر مكيافيلي أحد مُنظري الدولة بمفهومها الحديث، وأهم الذين وضعوا أسسها، لكن إسهام إبن خلدون في هذا المجال قد لا ينفصل عما ألفته الكتابات السياسية الإسلامية. يذهب مكيافيلي إلى أن الدين عنصر أساسي لبقاء الدول، وإخضاع المواطنين، وإلزامهم بالقانون بعد صبغه بالصبغة الدينية، بصرف النظر عن شكل الدولة وطبيعة اعتقاد الحاكم، بينما يقصر إبن خلدون دور الدين في نشوء الدولة على أشكال محددة من الدول، وبتعبير أدق على شكلين رئيسيين: الأول، الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك. الثاني، الدول التى تقيم عقيدتها على الشريعة الإلهية لتأمين المصالح الدينية والدنيوية (العلام، 2016).

التعلق على الدراسات السابقة

وفقاً لاستعراض الأدبيات السابقة، تظهر أهمية موضوع الدراسة الحالية في استكمال دراسات الفكر السياسي المقارن بين إبن خلدون ومكيافيلي، ولا سيما في ظل تنامي الاهتمام برؤي هذين النموذجين. وقد استفاد الباحث من الأدبيات السابقة كنقطة انطلاق أساسية لموضوع الدراسة الحالية، حيث تسهم تلك الخلفية في إثراء الدراسة الحالية التي تركز على أثر القوة في نشأة وبناء الدولة وفقاً لرؤية إبن خلدون ومكيافيلي. ففي الوقت الذي نجد فيه أن الدراسات السابقة قارنت بين إبن خلدون ومكيافيلي في جانب واحد أو عدة جوانب، ولم تتطرق إلى المقارنة بينهما في طرحهما لدور القوة في نشأة وبناء الدولة، نجد أن الدراسة الحالية أسهبت في تناول هذا الموضوع، موضحة أهمية القوة للدول الناشئة، ودورها في تحديد نطاق الدولة، وكذلك دورها في المجال الخارجي.

منهج الدراسة

يستدعي مجال المعرفة من جهة، وطبيعة مجال الدراسة من جهة أخري اختيار الاقترابات العلمية الأنسب لتحقيق أهدافها. لذا، تعتمد الدراسة على اقترابين لتحقيق غرضها البحثي، وهما:

أولاً: المنهج المقارن

يشير مفهوم المقارنة بشكل عام إلى الوقوف على أوجه الاختلاف والاتفاق بين النماذج أو الظواهر المختلفة، ورصد أهم الشروط أو الظروف التي تقف وراء ذلك الاختلاف أو الاتفاق (القصبي، 2007، ص241). لذا، يعتبر أحد أهم أسإلب 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 تفسيرات علمية 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 يعزز تطوير النظريات الأساسية في الاتجاه الصحيح، ليزداد تكامل واتساق النظريات العلمية، مما يمكنها من استيعاب أكبر عدد ممكن من الظواهر الاجتماعية من خلال استخدام أقل عدد من المفاهيم، حيث تسهم المقارنة في توفير درجة من التعميم، من خلال التحقق من النتائج والفروض في مجتمعات متنوعة ذات ثقافات مختلفة (منجود، 2002، ص93-94). ومن خلال تطبيق هذا المنهج على الدراسة الحالية، نجد أن الباحث استخدم هذا المنهج لإيضاح مدى التوافق أو الاختلاف بين رؤية إبن خلدون ومكيافيلي حول دور القوة في نشأة وبناء الدولة.

ثانياً: منهج تحليل النصوص

تسعي هذه الدراسة إلى معرفة أثر القوة في نشأة وبناء الدول من منظور إبن خلدون ومكيافيلي من خلال قراءة نصوصهما الفكرية. وقد لجأ الباحث إلى هذا المنهج لتحليل

نصوصهما المرتبطة بالقوة ودورها في بناء الدولة، وذلك من خلال كتاب "المقدمة" لإبن خلدون، وكتاب "الأمير" لمكيافيلي. وتظهر أهمية منهج تحليل النصوص من خلال بيان ما في تلك النصوص من أفكار وآراء، كما يوضح في الوقت نفسه السياق الحضاري الذي عايشه المفكر، والذي يعد أحد الأسباب الأساسية لتسجيل تلك الأفكار والآراء مما يؤدي إلى تعميق أسلوب التحليل، "فلا يكتفي الباحث بالقراءة المباشرة للنص، واستخراج ما يجود به النص للوهلة الأولي دون إعمال للفكر في المعاني المستترة، بل يجهد الباحث عقله في استنتاج ما أراد الكاتب قوله وإن لم ينص عليه، وذلك من خلال القراءة المتأنية وغير المباشرة للنص محل الدراسة، وعبر معايشة السياق الاجتماعي والمعرفي لذلك النص، ليستلهم تلك الأفكار والمعاني التي تميز بها، وليتمكن من نقل تلك المعاني والأفكار من سياقها التاريخي والاستفادة منها عبر تفعيلها في واقعة الحاضر" (ربيع، 2077. ص31-49).

الإطار النظري

نظريات نشأة الدولة

تناول الفلاسفة والمفكرون منذ آلاف السنين مفهوم الدولة، وترجم الباحثون مصطلحات مثل republic، و republica، و Commonwealth بمعني الدولة، وكان يُقصد بها ذلك المجتمع السياسي 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 حتي منتصف القرن التاسع عشر (بشارة، 2015، ص310). ورغم اتفاق المفكرين والفلاسفة على اعتبار الدولة أحد نماذج المجتمع السياسي للإنسان، فقد اختلفوا حول كيفية نشأة الدولة، والاجتماع السياسي على وجه الخصوص. لذا، سوف تستعرض الدراسة في هذا القسم نظريات نشأة الدولة بشكل عام، وذلك بغرض تصنيف رؤى إبن خلدون ومكيافيلي حول كيفية نشأة الدولة.

أولاً: النظريات التقليدية لنشأة الدولة

طرح الفكر السياسي عدداً من النظريات التقليدية لتفسير كيفية نشأة الدولة ومن أهمها:

نظرية النشأة الطبيعة للدولة: تنظر النظرية الطبيعية إلى الدولة على أساس أنها تأتي نتيجة للتطور الطبيعي. لذا، فإن بداية أي حكومة تأتى نتيجة عوامل مختلفة مثل القرابة والدين والقوة والوعي السياسي، ومن ثم تطورت الدولة من مجموعة معقدة من الاحتياجات البشرية عبر العصور (Anifowose, 1999, p97). تمثل النشأة الطبيعية أقدم النظريات المعروفة لنشأة الدولة، وقد وردت الأسانيد الفلسفية لهذه النظرية في الفكر الأفلاطوني، والذي رأى أن الاجتماع البشري ظاهرة طبيعية سببها عجز الفرد عن تلبية حاجاته بمفرده، مما يضطر إلى التعاون والاجتماع وتقسيم العمل بين الأفراد وفقاً لمواهبهم الطبيعية. ومن العدالة أن يقوم كل إنسان بالوظيفة التي هيأتها له الطبيعة، فيتولي أمور الدولة فلاسفة لا يعرفون إلا الحق، فهم وحدهم القادرون على وضع كل فرد في العمل الذي يناسب قدراته. ويتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في أن الإنسان كائن اجتماعي، وأن رغبته في إشباع حاجاته هي السبب في الاجتماع البشري، وإنْ كان يخالفه بتمييزه العلاقة السياسية عن باقي العلاقات الاجتماعية. وقد تبنى كثير من فلاسفة الإسلام فكرة الاجتماع البشري الطبيعي، حيث يقرر الفارابي أن المجتمعات إنما نشأت لاضطرار الإنسان إلى الاجتماع بغيره لتلبية حاجاته الضرورية. كما أن إبن تيمية يقر بأن حاجة بني آدم بعضهم إلى بعض هي سبب الاجتماع والتعاون فيما بينهم، وإذا اجتمعوا فلا بد لهم من نظام، الأمر الذي استفاض فيه إبن خلدون في بيانه لتفسير نشأة الدولة والعمران (حجاب، 1982، ص123-125)

نظرية التطور العائلي: يستمد هذه الاتجاه جذوره من بعض أفكار أرسطو التي يقرر فيها أن الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع، ثم نمت هذه الأسرة وتناسلت وكونت مجموعة من الأسر، ثم نمت أكثر وأصبحت عشيرة، ثم تطورت العشيرة إلى قبيلة. اتحدت هذه القبائل بعد ذلك وخضعت لرئيس واحد، مما أدي إلى ظهور المدينة، ثم اتحدت هذه المدن وتكونت الدولة (عمرولاتامن، 2015، ص15). ويختلف رواد هذه النظرية حول صورة السلطة في الأسرة – ثم في المجتمع- إلى رأيين، أولهما النموذج البطريكى Patriarchal الذى 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 (الدراجي، 2003).

نظريات الحق الإلهي: تبلورت نظرية الحق الإلهي على يد الأسقف "بوسويه"، الذى اتخذ من التعاليم المسيحية سنداً له في تبرير آرائه السياسية. يري "بوسويه" أن الحكومة هبة إلهية لتنظيم البشر في مجتمع سياسي للعيش معاً، والنظام الملكي نظام طبيعي يمتاز بالكفاءة والقوة، وعليه فهو أفضل أنواع الأنظمة. وأكد "بوسوية" أن السلطة بأجمعها تأتي من الله وإن الذين يقبضون على زمام السلطة مسؤولون أمام الله في الأرض في الشؤون السياسية، وأن السلطة الملكية سلطة مطلقة ولكن ليست تعسفية (الفتلاوي، 108، ص2008). توضح نظرية الحق الإلهي للدولة حقيقة أن الدولة قد أُقيمت بأمر من الله، وبالتالي فإن حكامها مكلفون من الله ولا يخضعون للمساءلة أمام أى سلطة أخرى إلا الله (Shaapera, 2012, p15). وقد تم استخدام نظرية الحق الإلهي للقادة لدعم الحكم المُطلق لجيمس الأول ملك إنجلترا الذي حكم – مثل الآخرين في عصره – دون أى مساءلة أمام شعبه. في هذه الأثناء، تقيد الحكام بشدة بمنظور الحق الإلهي للدولة طوال العصور الوسطي. لكن، انتقد كثير من المفكرين السياسيين – مثل جون لوك، وجان جاك روسو، وتوماس هوبز– نظرية الحق الإلهي، حيث اعتبروا أن فكرة الدولة بأكملها عقداً اجتماعياً بين الحاكم والمحكومين (Ebenstein,2000).

وقد نظرت الشريعة اليهودية إلى الله باعتباره منشئ السلطة الملكية، وهو الذي ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة، وهو الذي ينتزعها منهم، ولعل بعض هذه الأفكار قد وجدت سبيلها إلى بعض مفكري اليونان، حيث برزت فكرة الإله بوضوح في أفكار أفلاطون، الذى أُرجع وجود كل الأشياء إلى مثال الكمال الذي أراد الله تعميمه (سلام، 2015، ص108). وقد تكرس مفهوم النشأة الدينية للدولة بظهور المسيحية، حيث شبه توما الأكويني تأسيس الدولة وحكمها وتخطيط المدن وبناء القلاع بالعناية الإلهية التي يخلق بها الله البشر ويدبر سائر أمورهم (مهنا, 1999، ص298). وكان الاتجاه الغالب في الفكر الإسلامي هو نشأة الدولة بسبب حاجة بني أدم إلى

الاجتماع والتعاون، لكن الصورة المثالية للدولة تظل هي الدولة الدينية بالمفهوم الإسلامي (الشمري، 2012، ص94).

ثانياً: نظرية العقد الاجتماعي

تصف نظرية العقد الاجتماعي الدولة بأنها محصلة الاتفاق المتبادل بين أفراد المجتمع لتحقيق أغراض واحتياجات اجتماعية محددة. رواد هذه النظرية هم توماس هوبز (1588–1679)، جون لوك (1632–1704)، وجان جاك روسو (1712–1778). وقد استخدام بعض المفكرين في فترة لاحقة هذه النظرية لتوضيح نسقهم الفكري مثل إيمانويل كانط (1724–1804)، هربرت سبنسر (1820–1903)، جون رولز (1921–2002)، وروبرت نوزيك (1938–2002) (Gauba, 2003، ص181).

يرى رواد هذه النظرية أن الدولة لم تنشأ نشأة طبيعية – بسبب الحاجة إلى الاجتماع والتعاون– وإنما نشأت نشأة صناعية نتيجة الاتفاق الطوعي بين البشر. وتفترض نظرية العقد الاجتماعي حالتين للبشرية، أولاهما: حالة ما قبل العقد الاجتماعي، أي ما قبل ظهور المجتمع السياسي، والتي يطلق عليها "الحالة الطبيعة" State of Nature، والأخري: حالة ما بعد العقد الاجتماعي وظهور المجتمع السياسي وانقسام الأفراد إلى حكام ومحكومين (Shaapera, 2012, p16).

ويعتبر الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز أول من تعمق في دراسة العقد الاجتماعي كأصل لنشأة الدولة، مدشناً بذلك مرحلةً جديدةً من الفكر الإنساني، تُعلى من شأن الإرادة البشرية كأساس لنشأة المجتمع والدولة (زايد، 2005، ص43–47). ويشير بعض الباحثين إلى أن 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 يعتبرون أن العقد الاجتماعي والسياسي الذي تم بين النبي (صلي الله عليه وسلم) وبين الأنصار في بيعتي العقبة هو بمثابة اتفاق إداري لإنشاء جماعة منظمة داخل المجتمع القائم، ومن هذه الجماعة انبعثت

السلطة، ثم تطورت الجماعة حتي أصبحت دولة إسلامية كما حدث بالمدينة لاحقاً (حجاب، 1982، ص136).

ثالثاً: نظرية القوة

يذهب رواد هذه النظرية إلى أن الأساس الحقيقي لنشأة الدولة إنما يكمن في القوة والغلبة وقهر الآخرين، فالسعي لامتلاك القوة والرغبة في تأكيد الذات غريزتان أساسيتان لدى البشر (خليفة، 2005، ص19). ولهذا حظيت القوة باهتمام واسع في مجال الدراسات الاجتماعية، بل أصبحت محور اهتمام بعض هذه العلوم كعلم الاجتماع السياسي، حيث يرى فلاسفة القوة أن الحياة قبل نشأة المجتمعات قد خضعت لقانون الغابة والصراع، فكانت الأسرة لا تستطيع الحياة بدون القوة الضرورية لحماية وجودها، وحينما تُهزم الأسرة الضعيفة فإما أن تختفي من الوجود أو تنضم للأسرة القوية وتخضع لها، وتطور ذلك الواقع من الأسرة إلى العشيرة ثم إلى القبيلة فالدولة، فكأن الدولة ما نشأت إلا بفعل قانون الأقوى، حيث تمكن شخص – بمساعدة مجموعة من الأفراد– من فرض نظامه على الآخرين بالقوة، فالأساس في القوة السياسية هي القوة والسيطرة المادية (باتسييفا، 1986، ص175).

وتعود جذور نظرية القوة إلى الفكر اليوناني القديم، حيث ظهرت مرجعية القوة عن "ثيوسيديدس"، الذي اكتفى بالقوة كسند قانوني وأخلاقي للغزو والتوسع على حساب الآخرين. كما عزز الفكر السوفسطائي حجّية القوة، حيث رأى رواده أن العدالة لا تعدو أن تكون مصلحة الأقوياء، فقرروا أن القوة هي التي تخلق الحق وتحميه، ومن ثم فإن الغلبة لا بد أن تكون للأقوى، لا لشئ سوي لقدرته على قهر وإخضاع غيره، فالناس بطبيعتهم أنانيون وغير متساويين 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 (حجاب، 1982، ص148).

ورغم أن نظرية القوة تنطوي على كثير من الصحة، نظراً لما لعبه العنف والحروب من دور واضح في نشأة الدول، إلا أنه لا يمكن التعويل على فكرة القوة وحدها لتفسير أصل نشأة

الدولة وبقائها واستمرارها، مما دفع البعض إلى توسيع مفهوم ومضامين القوة ليتضمن 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 مجموعة متكاملة من العوامل الاقتصادية والدينية والسياسية والمادية، والتي تتفاعل مع بعضها البعض لإنشاء الدولة، ولهذا يُطلق عليها أحياناً "نظرية العوامل المتفاعلة"، فالدولة تنظيم اجتماعي يظهر كحلقة أخيرة في سلسلة طويلة من التطورات، ولايتصور تكامل هذا التنظيم إلا بتضافر عوامل عديدة (مهنا، 1999، ص311–313).

الإطار المفاهيمي

مفهوم القوة

يشكل مفهوم القوة محوراً رئيسياً في تراث الفكر السياسي، كما أنه المفهوم الأساسي ليس فقط في علم الاجتماع السياسي، وإنما كذلك في العلوم الاجتماعية الأخري. على الرغم من أهمية المفهوم، إلا أن الآراء تختلف بشأنه اختلافاً واضحاً، فلا يوجد تعريف واحد متفق عليه لمفهوم القوة بصفة عامة، والقوة فى المجال السياسي بصفة خاصة، فقد تنوعت تعريفات المفكرين وتباينت بحسب رؤاهم الفلسفية وظروفهم الزمانية والمكانية (يوسف، 1985، ص6–7). فقد اعتبرها بعض المفكرين أحد العوامل الرئيسية في إيجاد التغيرات الاجتماعية ولولاها يصعب تحقيق تلك التغيرات، حيث أكد "برتراند راسل" "أن هذه التغيرات تحدث على يد أولئك الذين لديهم الرغبة العارمة في امتلاك القوة السياسية "(جرايلينج،2012، ص29).

واعتبر مكيافيلي القوة من العناصر الأساسية لقيام الدولة، فأكد على أن "وجود الدولة أو المؤسسة أو المنظمة يعتمد بالدرجة الأولي على القوة لأنها المصدر الوحيد لمحافظة الدولة على ديمومتها وتوسعها". كما تعرض إبن خلدون لمفهوم القوة في مقدمته، وأكد على "ضرورة القوة في وجود الدولة والحفاظ على استمرار الحكم"، واعتقد أن "القوة السياسية تتمثل في الاستبداد والتأثير والإغراء". وتؤكد نظرية القوة أو الغلبة عند إبن خلدون على أن الدولة تنشأ نتيجة للعنف والقوة، وأنها أداة تستخدم داخل المجتمع مع الشعب للردع، وتستخدم خارج المجتمع لفرض هيبة الدولة

وحماية حدودها والدفاع عنها. ويقر بأن استخدام القوة هو مبدأ طبيعي وضروري في الحياة، حيث توجد القوة بين جميع الكائنات الحية والعشائر، وبين الدولة والأمم في حروبها، وأيضاً لها استخدام إيجابي لفض المنازعات (الفتلاوى، 2008، ص108).

ويري "لازويل" "Lasswell" وكابلان Kaplan أن "القوة تعني المشاركة في صنع القرار"، بينما يري "بلاو" Blau على أن "القوة هي قدرة أشخاص أو جماعات على فرض إرادتهم على الآخرين" (عمار، 2011). ويرى "مورجانثو" "Morgenthau" أن "القوة السياسية هي المقدرة على السيطرة على تفكير الآخرين وسلوكهم". وقد وضح مورجانثو أن القوة السياسية هي "علاقة نفسية بين من يمارسونها وبين من تُمارس ضدهم، فهي تمنح الحكام سيطرة على بعض ما يقوم به الآخرون من أعمال عن طريق النفوذ الذي يمارسونه على عقولهم، وقد يتم ذلك عن طريق الأمر، أو التهديد، أو الإقناع، أو بمزيج من بعض تلك الوسائل معاً" (Tabarcia, 2009).

ويرى منظرو المدرسة الواقعية أن السياسة الدولية عبارة عن صراع من أجل القوة، وأن النظام الدولي يتسم بالفوضوية، ومن ثم تعتمد فيه الدول القوية على قدراتها، فالعالم هو عالم صراع وحرب، وهما أساس العلاقات الدولية. فلكل دولة مجموعة من المصالح التي تسعى إلى تحقيقها، وهي ثلاث مصالح رئيسية: مصلحة البقاء، ومصلحة تعزيز القوة العسكرية، ومصلحة تعظيم القوة الاقتصادية، وجميع تلك المصالح متشابكة مع بعضها البعض. ويري توماس هوبز أن "القوة عامل حاسم في السلوك الإنساني، فالإنسان يسعى دون هوادة نحو امتلاك المزيد من القوة، ولا يتوقف هذا السعي إلا عند الموت". يري هوبز أن "العهود والمواثيق التي لاتظللها السيوف ليست إلا كلمات لا طاقة لها على حماية الإنسان" Dougherty and Pfaltzgraff, (2001, p63-100).

القوة عند هيجل تمثل قوة القانون. يري هيجل أن هذا القانون لا يمكن أن يصبح واقعاً معاشاً على الأرض وموضع احترام أفراد المجتمع بكل طبقاته من دون وجود قوة تدعمه وتفرض سيطرته وسطوته وسلطته واحترامه على المجتمع، وتتحكم بسلوكيات الأفراد لكي يكون مفيداً. هذا يعنى أن القانون لا يمكن له أن يحيا إلا بمعية القوة لأن القوة بكل أشكالها هي جوهر القانون

وأداته لتحقيق العدالة والمساواة والأمن والأمان والاستقرار في المجتمع، ومن دونها يولد القانون ميتاً (بدوي، 1996، ص115-120).

ويمثل تعريف ماكس فيبر للقوة معلماً أساسياً في تقريب المفهوم العام للقوة، حيث يري أن "القوة هي كل إمكانية في داخل علاقات اجتماعية لإنفاذ الرغبة الخاصة ضد رغبة الرافضين لها، بغض النظر عما ترتكز عليه تلك الإمكانية" (فيبر، 2011، ص92). وعرف "مان" القوة بشكل عام على أنها " القدرة على السعي وتحقيق الأهداف عن طريق السيطرة على البيئة". ويلاحظ أن "مان" قدم تصنيفاً عاماً للقوة، فهى يمكن أن تكون توزيعية "Distributive" أو جماعية "Collective". فالقوة التوزيعية تحدث عندما يكون هنام مباراة صفرية، أي أن زيادة قوة " أ " تعنى خسارة " ب " جزءًا من قوته. فهناك مقدار معين من القوة يمكن أن يوزع بين المشاركين (Mann, 1986, p6). ويعرف "بارسونز Parsons" القوة على أنها " القدرة على الوصول إلى غايات معينة تحظى بالقبول العام من جانب المجتمع" أو هى " القدرة على تجميع الطاقات" (السيد، 1999، ص9).

وبناءً على ذلك يمكن استنباط بعض خصائص القوة على النحو التإلى:

1. ليست القوة فعلاً ساكناً، إنما علاقة بين طرفين، ينتج عنها ردود أفعال إما حواراً أو صداماً بين الطرفين. لذا، نستطيع تمييز نمط العلاقة بين الطرفين. وقد تتخذ هذه العلاقة تفاعلات قوية وصريحة مستخدمة فيه أدوات القوة وأساليبها بوضوح، أو تفاعلات ذات طابع غير مباشر معتمد على الرسائل الإيحائية المختلفة (زايد، 2005، ص94-95).

2. على الرغم من محورية القوة في الظاهرة السياسية إلا أنه لا يمكن ملاحظة القوة إلا عند استخدامها، ولا يمكن قياسها إلا من خلال أساليب غير مباشرة تتمكن من تقييم آثارها في الواقع الاجتماعي (خليفة، 2005، ص19-29).

3. تتفاوت وجهات نظر المفكرين في تقييم القوة السياسية، فيراها البعض وسيلة للظلم والقهر، بينما ينظر آخرون إليها نظرة إيجابية باعتبارها أساساً ضرورياً لأمن واستقرار الاجتماع البشري (دال، 1993، ص33-39).

مفهوم قوة الدولة

من أبرز من تناولوا هذا المفهوم "مودلسكي" الذى يعرف القوة بأنها " قابلية الدولة في استخدام الوسائل المتوفرة لديها من أجل الحصول على سلوك ترغب في أن تتبعه الدول الأخرى (Modelski, 1962, p23). ويرى "فيريس" أن " مفهوم القوة يشير إلى القدرة والتأثير على الآخرين وقت الحرب والسلم، ومن ثم فالقوة والنفوذ مترادفان (Ferris, 1973, p4-6).

كذلك ترى "مارجريت بال" أن المقصود بالقوة سواء أكانت اقتصادية أو سياسية أو أي معنى آخر هي " القدرة على تحقيق الأهداف سواء أكانت بوسائل سياسية أو اقتصادية أو نفسية أو أي وسائل أخرى، ومن ثم فإن قوة الدولة هي القدرة على صنع أو صياغة السياسة القومية" (Ball, 1956, p85). أما "نيكولاس سبيكمان" فيرى أن "قوة الدولة هي المقدرة على كسب الحرب" (Spykman, 1962, p18-19).

التمييز بين مفهوم قوة الدولة والمفاهيم المرتبطة به:

يتداخل مفهوم قوة الدولة مع عدة مفاهيم أخرى. كما يستخدم المفهوم بمعاني مختلفة. فتشير الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية إلى مثل هذا التداخل بين مفهوم القوة Power، والنفوذ Influence، والسلطة Authority، والإقناع Convince، والإجبار Force ، والإكراه أو التسلط Coercion، والإلزام Compulsion، والإغراء Inducement، فتستخدم أحياناً كمترادفات، وأحيانا كعناصر لتحليل القوة، وفي بعض الأحيان كمتقابلات أي أضداد (International Encyclopedia of the Social Science, 1968, p407).

وتستخدم القوة أحياناً بمعنى السلطة السياسية التي تستمد نفوذها من أوضاع قانونية. وقد يقصد بها ذلك التأثير الذى تنضوي عليه قرارات من يمتلكون السلطة السياسية (معجم العلوم الاجتماعية، 1975، ص7). ويتضح من ذلك خلط بين مفهوم القوة ومفهوم السلطة؛ فالقوة مفهوم أوسع من السلطة، فإذا كانت السلطة لها أساس قانوني، فإن القوة تكون غير ذلك وقد لا تكون. ويميز "فيرس" بين القوة والتأثير من ناحية، وبين الإجبار والسلطة من ناحية أخرى، ويرى

أن مضمون القوة هو التأثير على الآخرين، ولذا فهما مترادفان، بينما الإجبار والسلطة فهما نوع ثاني من العلاقة تتضمن توقيع عقوبة من طرف على طرف آخر (Ferris, 1973, p4-6).

أما "ويلكنسون" فإنه يوجه انتقادات حادة لمسمى قوة الدولة حيث أشار إلى أنه من الأوفق استخدام مصطلح قدرات Capabilities بدلاً من مصطلح القوة لأن مصطلح القوة غامض وعام، بينما المصطلح الآخر وهو القدرات أكثر ملاءمة لأنه يرتبط بالتركيز على الأشكال المادية نسبياً، والقابلية للتغيير وللقياس (Wilkinson, 1969, p32). ويميز آخرون بين قوة الدولة والقوة السياسية، وذلك من حيث طبيعة الوظيفة لكل منهما؛ فالقوة السياسية تنبع من احتياجات السكان في كتلة جغرافية معينة سواء كانت ذات طابع شخصي، أو مصالح دينية أو حزبية، أو اقتصادية أو غيرها. أما قوة الدولة فإنها تنبع من قدرة الدولة على فرض قوتها داخل حدودها لتنظيم وخلق التعبير المتكامل للنشاطات الاجتماعية لسكانها. ويتأكد هذا من خلال عدد من الممارسات ذات الطابع الاجتماعي للقوة السياسية منها مثلاً: أداء المواطنين للخدمة العسكرية الإجبارية، ودفع الضرائب ... الخ. فضلاً عن أن قوة الدولة تتميز عن القوة السياسية، فليس كل القوة السياسية هي قوة الدولة، ولكن كل قوة سياسية هي من قوة الدولة الكامنة على الأقل (Encyclopedia of Social Science, 1957, p300-304).

كذلك فإن هناك من يميز بين القوة والقدرة. فالقدرة هي مجموع الطاقات والموارد التي تمتلكها الأمة، والتي تجعلها تتحرك في المسرح السياسي، وذلك بهدف تحقيق مصالحها القومية. بعبارة أخرى فإن القدرة هي الموارد الخام التي لم تُستخدم أو تُستغل بعد، أما القوة فهي تعني تعبئة هذه الطاقات وتحريكها من خلال الإرادة والقرار السياسي. وتبدأ التعبئة من استخدام الأداة الدبلوماسية، فالأداة العسكرية. ومؤدى ذلك أنه يمكن أن يكون لدى الدولة قدرة ما، ولكن لا تستطيع أن تحولها إلى قوة لفشل القيادة السياسية أو التنظيم السياسي فيها على التعبئة والحراك (هويدي، 1983، ص162-166).

تقسيم الدراسة

تنقسم الدراسة إلى ثلاثة محاور: **المحور الأول** يتناول مفهوم القوة في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية. **المحور الثاني** يتناول أهمية القوة الذاتية للدولة الناشئة، حيث يفحص هذا المحور العصبية في الفلسفة الخلدونية، والجيش الوطني في الفلسفة الميكافيلية. ويستعرض **المحور الثالث** دور القوة في المجال الخارجي، حيث يتناول حماية المجتمع كأساس لشرعية السلطة، والارتباط بين السياستين الداخلية والخارجية، ويختتم بالحديث عن الحرب باعتبارها ظاهرة طبيعية فى حياة الأمم والمجتمعات.

1- مفهوم القوة في الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية

ظهر مفهوم القوة كأحد محاور الفلسفتين الخلدونية والمكيافيلية، ويرجع هذا إلى ثلاثة أسباب، أولها: سبب مجتمعي، حيث استشعر كلاهما أزمة عصره ومشكلة الصراع السياسي الذي يعيشه. والسبب الثاني: سبب منهجي، فتبعاً للمنهج الواقعي الذي يلتزمه النموذجان فإن 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. رأي كلاهما أن السلطة تستلزم انقسام المجتمع إلى كتلتين متنازعتين، وعلى أساس المصالح يدور الصراع بين تلك القوى. لذا، تطرح مقدمة إبن خلدون وصفاً للأطراف المتناقضة في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: (بدو وحضر)، (حكام ومحكومين)...الخ، ليمثل الصراع بين تلك العناصر المتنازعة المحرك الأساسي لحركة التاريخ. وكذلك يعرض ميكافيلي السياسة كسلسلة من المجابهات الدائمة بين: الأمير والشعب، الأشراف والعامة... إلخ، فصراع السياسية يتركز دائماً بين طرفين تتعارض مصالحهما (العروي، 1990، ص47-52).

اتفق نموذجا الدراسة على اعتماد نظرية القوة أساس 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، وقد ارتكزت فلسفة إبن خلدون ومكيافيلي على الرؤية الواقعية، والتي تبدأ بالتنظير لضرورة

السلطة في المجتمعات البشرية، غير أن هذه السلطة تختلف بين الفلسفتين، فقد رأي إبن خلدون أن هناك تلازماً ضرورياً بين الاجتماع البشري –الذي يسميه العمران– وبين وجود السلطة، بل رأى أن العمران والسلطة وجهان لعملة احدة، أو بالأحري أن السلطة هي الصورة التي تتجلي فيها حقيقة العمران، في حين أن ميكافيلي أسس ضرورة السلطة على الرؤية السلبية للطبيعة البشرية، وتأثير ذلك في تأجيج الصراعات في ظل تفاوت موارد وقدرات الأفراد والجماعات، مما يجعل من السلطة ضرورة لنشأة وبقاء المجتمعات البشرية. لذا، كانت المشكلة التي شغلت بال إبن خلدون ووجهت أبحاثه هي: كيف تقوم الدول، 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 (الجابري، 1994، ص196)، ليؤسس فلسفة العمران على ضرورتين لا ينفك عنهما الوجود الإنساني:

الأولي: اجتماعية الإنسان، فالإنسان لا يستمر وجوده لعجزه عن كفاية ضرورات حياته بمفرده، ولهذا فإن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع، أى لابد له من الاجتماع". الأخرى: ضرورة السلطة – أو الوازع – في كل اجتماع بشري، وذلك لسببين، أولهما: التعاون لتأمين بقاء الإنسان، والآخر: طبيعة البشر وما جُبلوا عليه من الطمع، "فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه، فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع، ولهذا فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم... حتي لا يصل أحد إلى غيره بعدوان" (إبن خلدون، 2001، ص55–56). وتتدرج سلطة الوازع بحسب طبيعة الاجتماع، ففي المجتمع البدوي البسيط: يُكتفي بالسلطة المعنوية للشيوخ والكبراء، وفي المجتمع الحضري الذي تتسم أموره بالتعقد: يتطور الوازع إلى سلطة مادية تقوم على القهر (الجابري، 1994، ص163–164). لذا، تُعد السلطة نوع من التصحيح للطبيعة الإنسانية المخالفة للحياة الاجتماعية. وتأتى من هنا كلمة "وازع" التي تعني ما ينهى، لكن ما ينهى يمكنه أن يكون أخلاقياً وذاتياً، ويلعب الدين دوراً أساسياً في تصحيح الطبيعة الشريرة للإنسان بالعدالة والفضيلة، أو أن

يكون موضوعياً يتجسد في سلطة خارجية، غير أنه متى أصبحت قوة الدين غير قادرة على منع الشر تحولت الخلافة إلى "ملك" له سطوة كافية كى يحكم البشر وفق القانون الديني، ولا يرى إبن خلدون ضرراً في ذلك، فالسلطة الوحيدة الباقية قائمة على العصبية، أي الوازع (أومليل، 1985، ص207-208).

وبناءً عليه، نجد أن الاجتماع البشري والسلطة (الوازع) أمران ضروريان لإقامة الدولة. فالفرد لا يستطيع أن يحيا بمفرده، وهو بحاجة إلى الاجتماع بالآخرين لكفاية ضرورات حياته، كما أن السلطة ضرورية للتصدي للأطماع البشرية.

أنكر إبن خلدون تفسير الفلاسفة للتعاون الفطري، وأصّل لنظرية القوة، مقرراً أن الاختيار هو أساس أعمال الإنسان، ولهذا قد لا يُقدم الإنسان على التعاون الضروري – إما جهلاً بمصلحة التعاون أو إيثاراً للمصلحة الخاصة – مما يستلزم وجود آلية لإكراهه على ذلك التعاون، وذلك من خلال الدولة – القوامة على الصالح العام –، "لأن النوع الإنساني لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بالتعاون بين أبنائه على مصالحهم... ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه، لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار... فلا بد من حامل 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" (إبن خلدون، 2001، ص489). وعليه، لا يُقر إبن خلدون بوجود تعاون فطري بين البشر، لذا ينبغي على الدولة أن تُجبرهم على هذا التعاون بالقوة لما فيه من تحقيق منافع لهم ، ودفع الأضرار والمخاطر عنهم.

وعلى الجانب الآخر، يركز مكيافيلي على سلبيات الطبيعة البشرية "لأنه من الممكن أن نقول عن عامة البشر أنهم ينكرون المعروف، ويحبون المراوغة في الحديث ومراؤون" (مكيافيلي، 2004، ص86)، بل يجعل القاعدة الحاكمة للسلوك البشري: "أن الناس لا يفعلون الخير إلا إذا اضطروا إلى فعله بدافع الحاجة" (ميكافيلي، 1982، ص224)، كما يشكك في استمرار الميول الخيرة لدى الناس – إذا وجدت ابتداءً، ويؤكد إمكانية – بل سهولة – تحويل الإنسان من جانب

الخير إلى جانب الشر، ومن ثم يؤكد أن العاقل يمكنه ملاحظة "السهولة التي يتم بها إفساد الناس وتحويل طبيعتهم وتبديلها، مهما كانوا على درجة كبيرة من الصلاح، ومهما كانت تنشئتهم خيرة" (مكيافيلي، 1982، ص362). لذا، يقرر مكيافيلي أن "الواجب يدعو – عند تأليف الدول والتشريع لها – إلى اعتبار الناس جميعاً من الأشرار، وإلى أنهم ينفسون دائماً عما في ضمائرهم من الشر عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عنه" (مكيافيلي، 1982، ص224).

وبالإضافة إلى نظرته المتشائمة للطبيعة البشرية ينبه مكيافيلي إلى تفاوت قدرات وأرزاق الخلق، مع اشتراكهم جميعاً في الطمع والأنانية، ولهذا يرى كل منهم أهليته واستحقاقه لما يتمناه، وحينما يسعي لبلوغه فقد يعجز عن تحقيقه، فيفكر حينئذ في التعدي على حقوق الآخرين، فينشأ الصراع بين من يحاول زيادة ما يملك وبين من يسعى إلى التعدي عليه ادعاء لاستحقاقه، " والسبب في ذلك أن الطبيعة قد ركبت البشر على نحو يجعل جميع الأمور – على الرغم من أنها مواضع للرغبات– صعبة التحقيق على الناس، وذلك لأن الرغبة تتفوق دائماً على سلطان البلوغ، مما يؤدى إلى عدم اقتناع الناس بما يملكونه، وإلى تذمرهم من الأوضاع الحالية التي يكونون فيها، وتنشأ على هذا النحو التقلبات في حظوظهم ، إذا لمّا كان البعض يرغب في زيادة ما يملكه، وكان البعض الآخر يخشى على ما في يديه، فإن الحزازات والحروب سرعان ما تنشب" (مكيافيلي، 1982، 342). وعلى هذا الأساس فإن السلطة ضرورة لبقاء المجتمع، وإكراه الأفراد على الالتزام بالصالح العام لأن " طبيعة البشر متقلبة، ومن السهل تحفيزهم لشئ ما، ولكن من الصعب استمرار هذا الحافز، ولذلك يجب أن نرتب أمورنا حتى يمكننا أن نستخدم القوة معهم، لنردهم إلى الإيمان بما ارتدوا عنه" (مكيافيلي، 2004، ص40).

1.1 مفهوم القوة في الفلسفة الخلدونية

يقر إبن خلدون اضطرار الإنسان إلى الاجتماع مع غيره ليؤمن وجوده ويحفظ بقاءه، إلا أن هذا الاجتماع لا يتم إلا إذا تولى البعض المسئولية عن الجميع، وتمكن من بسط سلطانه – ليأتمر الآخرون بأمره– فينتظم أمر الاجتماع وتتوزع فيه الأدوار. فالهدف من وجود السلطة هو حماية الجماعة وتأمين وجودها من جانب، وتنظيم أمورها وتوزيع مواردها من جانب آخر. ونظراً

لميل الكثيرين– إن لم يكن الجميع– إلى تولى هذه السلطة، فمن الطبيعي ألا يتولى السلطة إلا من كان قادراً على حسم النزاع وإخضاع الآخرين على الانصياع، وليس الرضا المتبادل بين الحاكم والمحكومين، وإن كان ذلك الرضا مهماً – بل وضرورياً – لبقاء واستمرار السلطة. ونظراً للطبيعية البشرية من جانب، ولما في السلطة والمُلك من المزايا من جانب آخر، فمن الطبيعي أن يتنافس الطامحون إليه، فينشأ الصراع للاستيلاء عليه، لينتصر من يتمكن من قمع الآخرين وإخضاعهم لسطوته لأن "المُلك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غُلب عليه" (إبن خلدون، 2001، ص193). ويمثل هذا الأساس جوهر الظاهرة السياسية في الفكر الخلدوني، فالسياسة لا تعدو أن تكون تنافساً صراعياً لحيازة السلطة، والقوة هي قاعدة هذا الصراع، وعلى أساسها يتمكن بعض الأطراف من الغلبة والسيطرة التي تتيح له قهر الآخرين وإخضاعهم لهيمنته وحكمه، وهذا هو معيار السلطة – أو المُلك – في وصف إبن خلدون: "وأما المُلك فهو التغلب، والحكم بالقهر" (إبن خلدون، 2001، ص174).

بيد أن السياسة في فلسفة إبن خلدون لا تقتصر على أعمال السلطة، وإنما تتطرق كذلك إلى كافة الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية في المجتمع، ولهذا جعل من الدولة جوهر فلسفته الاجتماعية، متفردا في معالجته الجديدة لهذه القضية بالنظر إلى الدولة في ضوء واقعها التاريخي، لا في ضوء نموذج طوباوي، 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 (نصار، 1981، ص49–50).

وهذه العلاقة الشرطية بين القوة والسلطة هي أمر متفق عليه بين رواد الواقعية، إلا أن إبن خلدون يضيف إليها بعداً جديداً، فيقرر أنها علاقة تلقائية ودائمة، فلا يقتصر الأمر على اشتراط القوة لنيل السلطة، بل إن القوة هي التي تسعى بصاحبها إلى نيل السلطة، وهي ذاتها التي تلجئه إلى الصراع: "أعلم أن المُلك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه" (إبن خلدون، 2001، ص253). ومن ثم فلا يمكن لأصحاب القوة أن يتنحوا

عن مسار السياسة، وذلك لأن القوة – أو العصبية – هي التي تضطر أصحابها إلى مواصلة مسيرة القوة، سعياً إلى امتلاك أكبر قدر من السلطة (إبن خلدون، 2001، ص174).

ولهذا يربط إبن خلدون – الذي يعده بعض الباحثين مبتكر نظرية القوة (الدراجي، 2003، ص41–38)– بين السلطة وبين الصراع السياسي، ويقرر أن القوة هي محرك التاريخ، عبر الصراع المستمر بين البدو والحضر، بغرض الوصول إلى السلطة التي لا تكون إلا بالغلبة، والغلبة لا تكون إلا بالقوة، وجوهر القوة عنده هي العصبية. لذا، يقر إبن خلدون "أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية" (إبن خلدون، 2001، ص165). فلا يخضع المجتمع إلا لمن يملك القوة اللازمة لقهر الناس لأمره، فإذا تمكن البعض من السلطة بسطوته توقف الصراع العسكري مؤقتاً، مع استمرار الصراع سياسياً بين مالكي القوة، لأن صاحب السلطة تصيبه آفات المنصب فيما يسعي إلى تجريد خصومه من قوتهم، والخصوم – الذين اضطروا للخضوع العارض – يستثمرون كل فرصة متاحة لزيادة قوتهم، وانتهاز أية فرصة سانحة للإطاحة بصاحب السلطة والحلول مكانه، وهكذا في دورة لا نهاية لها. لذا، يري إبن خلدون أن السلطة والقوة وجهان لعملة واحدة، فلا سلطة إلا لأصحاب القوة القادرة على إخضاع المجتمع وإلزامه بالطاعة (إبن خلدون، 2001، ص199). كما يرى إبن خلدون أن السلطة السياسية ظاهرة اجتماعية لا تقتصر على المجتمعات الدينية. لا يعنى هذا عدم وجود قواعد لتلك المجتمعات، إذ لا بد لكل مجتمع من مرجعية دينية أو وضعية، وبهذا يقرر مبدأ المصدر الاجتماعي – وليس الديني – كأساس للسلطة السياسية في المجتمعات البشرية (نصار، 1981، ص204).

2.1 مفهوم القوة في الفلسفة المكيافيلية

يؤسس مكيافيلي ضرورة الاجتماع على نظريته المتشائمة للطبيعة البشرية، فالإنسان أناني بطبعه، وهذا ما يُضفي أهمية بالغة لقيمة الأمن، وهو كذلك ما يبرر 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

تؤمن له احتياجاته الأساسية، فالطبيعة البشرية تقوم على العدوان، مما يهدد بحدوث الفوضى إذا لم يكن هناك سلطة قادرة على فرض الأمن، فيستثمر الحاكم في شعبه خوفه من الفوضى، لأن من طبيعة الإنسان أن يرتبط بمن يقدم له نعماً. ويقر مكيافيلي بأن "الأمير ينبغي أن يكون محبوباً ومهاباً من شعبه في نفس الوقت، ونظراً لصعوبة الجمع بين الصفتين معاً، فإن المهابة في هذه الحالة أفضل بكثير لأن البشر يترددون في الإساءة إلى من يحبون أقل من ترددهم في إيذاء من يهابون، وذلك لأن الحب مرتبط بسلسلة من الارتباطات التي تتفكك عندما تؤدى غرضها (وذلك بسبب أنانية الناس). لكن استخدام المهابة والخوف من العقاب طريقة صحيحة لا تفشل أبداً" (ميكافيلي، 2004، ص86-87).

وتتفق رؤيتا مكيافيلي وإبن خلدون في اعتماد القوة والصراع محركاً للتاريخ، وذلك للتناقض الجوهري بين رغبات ومصالح الفئات المجتمعية المختلفة، كما في تناقض رغبة العامة مع رغبة النبلاء، "وهما جماعتان تتواجدان في كل 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" (مكيافيلي، 2004، ص56-57). ولأن الحاكم يحتاج إلى إحدي الفئتين – على الأقل – لدعم سلطته، فمن خلال صراع المصالح وسيطرة بعض الفئات تنشأ إحدي نماذج ثلاثة: " إما حكم مُطلق، أو حكم حر، أو فوضى" (مكيافيلي، 2004، ص56). وبينما يشجع مكيافيلي الأمير على الاعتماد على الشعب – لسهولة إرضاء العامة وصعوبة تمردهم –، فإنه يحذره من الاعتماد على النبلاء دون الشعب، ويوصيه أن يجعل النبلاء بين أحد خيارين: الاعتماد على الأمير تماماً، أو التهميش (مكيافيلي، 2004، ص57).

كما يكرر مكيافيلي المعاني الخلدونية بتقرير أن السعي إلى الحكم وامتلاك السلطة أمر فطري لا يمكن إنكاره، ويؤكد أن "الرغبة في التملك أمر طبيعي وعادي جداً، ومن يستطيع تحقيق ذلك يمدحه الناس ولا يلومونه" (مكيافيلي، 2004، ص30). لذا، فإن القوة والقدرة هي مدار الطموح السياسي وأساس السعي إلى السلطة، وبين هؤلاء الأقوياء القادرين يستمر الصراع حتي

يتمكن بعضهم من الانفراد بالسلطة. ويقرر مكيافيلي أن ارتباط السلطة بالقوة يمثل قاعدة 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 رجل منهم يكون أكبر قوة وأكثر شجاعة من غيره، فينصبونه رئيساً علىهم ويدينون له بالطاعة" (مكيافيلي، 1982، ص218). وتأسيساً على هذا، ترتبط السلطة بالقوة ليتمكن الحاكم من إنفاذ أمره، وإكراه الجميع على الالتزام بتوجيهاته، ولهذا فإن "السيطرة على الأمور في الولايات الجديدة تتفاوت تبعاً لقدرات من يستولي عليها" (مكيافيلي، 2004، ص38).

إن الهدف الأول للعملية السياسية عند مكيافيلي هو المحافظة على قوة الدولة، وزيادة هذه القوة بأية وسيلة حتى ولو كانت غير أخلاقية، حيث كان يرى أن غاية الإنسان تبرر له ما يتخذ من وسيلة لتحقيقها، لذلك وجدناه يمتدح كثيراً الحكام الذين لا يتقيدون بالقواعد الأخلاقية في سبيل تحقيق ما يريدون من قوة الدولة (إسماعيل، 2002، ص28–29).

لذا، أدرك مكيافيلي أن القوة هي حقيقة أساسية في الحياة، تلك القوة التي تؤدى إلى السيطرة، بمعنى سيطرة الإنسان على نفسه وعلى الطبيعة وعلى الآخرين، تلك القوة التي تبحث عن معرفة الوسائل المؤدية إلى الحكم، ومن ثم صياغة القواعد التي تحفظ هذا الحكم. لذا، أعطى مكيافيلى الدولة السيادة المُطلقة على كل تجمع من التجمعات الإنسانية الأخرى، غير أن هذه السيادة ليست قانونية، حيث ينادي مكيافيلى دوماً بأن الإنسان يسعى لتحقيق غايته بأية وسيلة، ومن ثم الضرورة عند مكيافيلي لا تخضع لأى قانون.

وعليه، 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، فالميل

إلى الخير يفوق الميل إلى الشر بحكم طبيعته الخيّرة. وعلى الجانب الآخر يمثل مكيافيلي نموذجاً متطرفاً لرواد الواقعية في نظرته المتشائمة تجاه الطبيعة البشرية.

2. أهمية القوة الذاتية للدولة الناشئة

نظر إبن خلدون ومكيافيلي إلى الدولة كنتيجة طبيعية لعنصر القوة خلال الصراع السياسي، ولهذا نظر كلاهما لمفهوم القوة الذاتية، وهي تلك القوة التي يملك صاحبها جميع أبعادها، ويستطيع توجيهها بشكل 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 يمكنهم من التغلب على باقي منافسيهم. وفي هذا الإطار طرح إبن خلدون مفهوم "العصبية" باعتبارها القوة الذاتية للقبيلة الساعية إلى المُلك، كما نادى مكيافيلي بإنشاء "الجيش الوطني" بديلاً عن المرتزقة والقوات الحليفة. وبين كل 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 أيضاً الارتباط الحتمي بين حجم القوة وبين مساحة ونطاق الدولة، وكيف تزداد بزيادتها وتتقلص بضعفها، وهذا ما يمكن إيضاحه في الاقسام الأتية.

1.2 العصبية في الفلسفة الخلدونية

شغل موضوع العصبية معظم الباحثين في الفكر الخلدوني، وتنوعت ترجمة المصطلح إلى معان عديدة: روح التضامن، التكافل الاجتماعي، الروح القومية. ومن اللافت أنه بينما أصر بعض الأجانب على استخدام نفس المصطلح "Assabiyya" دون ترجمته، فقد روج بعض الباحثين العرب للمعاني الأجنبية للمصطلح (رسلان، 1993، ص156). لم تكن كلمة العصبية مصطلحاً سكَّه إبن خلدون، إذ هي معروفة وشائعة الاستعمال في اللغة، لا سيما بعد أن صرف الإسلام معناها اللغوي – الذي يدل على الاجتماع وشد أجزاء الشئ بعضها إلى بعض– إلى معنى المبالغة في الاعتداد المفضي إلى النزاع والفرقة، فقد أقر الإسلام أن العصبية هي دعوة مفرقة تقوم على تناصر ذوي الأنساب ضد أي فريق آخر، ومؤازرة ومعاونة إبن القبيلة ظالماً

كان أو مظلوماً ضد كل من يناوئه (الدراجي، 2003، ص16-21)، غير أن إبن خلدون أعاد استخدام الكلمة بأبعادها اللغوية وجعل منها مصطلحاً أساسياً في فلسفته، فقرر أن "القرابة هي أساس العصبية، فتزداد الحمية والأنفة بقرب النسب واتصاله، وتقل ببعده وانقطاعه" (إبن خلدون، 2001، ص160-161). لذا، تمثل العصبية نوعاً من الجماعات الدائمة، وتتميز بأن رابطتها ليست بين فرد وآخر، بل هي في جوهرها بين الفرد والجماعة، ليذوب الفرد في العصبية حينما تتعرض للخطر، كما تتقمص العصبية نفس الدور إذا تأذى أحد أفرادها أو تعرض للخطر، وهكذا فإن الفرد عندما يتعصب لعصبيته فإنما يتعصب لنفسه فإنما هو هي، والعصبية حين تتخذ موقفاً لأحد إبنائها فإنما تتخذه لنفسها فإنما هي هو (الجابري، 1994، ص166-168).

ويقرر إبن خلدون استمرار الدور السياسي لمفهوم العصبية على مستويين: أولها: عصبية البدو (الرئاسة/ الزعامة)، حيث يرى إبن خلدون أن "البدو أقدم من الحضر، وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران" (إبن خلدون، 2001، ص152). وتأسيساً على ضرورة السلطة، يتنافس عدد من الأسر/ العصبيات على رئاسة المجتمع البدوي، ولا سبيل لإحداها بالاستيلاء على تلك السلطة إلا بقهر باقي العصبيات الأخرى، "فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع (إبن خلدون، 2001، ص165). والآخر: عصبية الحضر، حيث يقرر إبن خلدون أن امتلاك القوة يغرى بالوصول إلى مستويات أعلى من السلطة، وذلك بسبب الطبيعة البشرية التي تميل إلى العلو والرئاسة (إبن خلدون، 2001، ص209).

وعلى هذا الأساس فإن طموح القوة لا حدود له، والطريق من رئاسة القبيلة إلى مُلك الدولة ممهد وواضح لمن كان قادراً عليه. وبناء على ذلك عنون إبن خلدون لأحد فصوله بأن "الغاية التي تجري إليها العصبية هي المُلك"، ويفصّل ذلك بأن "صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع (الذي وصفه بالرئاسة)، وجد السبيل إلى التغلب والقهر

(الذي وصفه بالمُلك) لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس.... فالتغلب الملكي غاية للعصبية" (إبن خلدون، 2001، ص174).

تظل العصبية كذلك حتى تتكافئ مع قوة الدولة، "وهكذا دائماً حتى تكافئ قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار المُلك أجمع لها، وإن انتهت قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات، انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر لها ما يعن من مقاصدها" (ابن خلدون، 2001، ص139-140).

ويوضح هذا ثلاثة أنواع من التوازن يمكن أن ينتهى إليها التنافس القبلي (أوملیل، 1985، ص154):

أولاً: توازن قائم على تكافؤ عصبيتين قويتين.

ثانياً: توازن قائم على هيمنة عصبية على العصائب الأخرى، وتنجح بعد ذلك في انتزاع الأمر من دولة بلغت مرحلة الهرم.

ثالثاً: حين تنجح عصبية في غلب جميع العصبيات الأخرى، ولكنها تصطدم بدولة لا تزال قوية، يقوم – عندئذ – توازن بين هذه العصبية وبين الدولة، ويكون هذا التوازن قائماً على مشاركة العصبية في قسط من الثروة والسلطة، تتخلى عنه الدولة مقابل تبعية هذه العصبية للدولة.

وبناءً عليه، صاغ 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. يعتبر إبن خلدون أن العصبية لا بد من تواجدها في الدولة بحيث تشكل حجر الأساس في بناء المجتمع والعمران، والعصبية في البدو تختلف عن العصبية في الحضر بحسبه، إذ تتخذ وجهاً آخر في التغير والتحول إلى مساعي وغايات أخرى تؤهلها لأن تكون القوة المحركة لقيام الدولة ونهوضها. وبالتالي فالعصبية

ضرورتها الأولى هي القوة التي تجعلها متغلبة على عصبية أخرى من أجل تأسيس المُلك أو الدولة، نظراً لأنه من غير المعقول أن تحكم عدة عصبيات مُلكاً أو دولة ما لأن الطبيعة السياسية تفرض وجود عصبية واحدة فقط. وبهذا تتشكل حلقة دائرية لكن تطورية؛ بمعنى أن العصبية الأقوى تجدها تنتقل من واحدة إلى أخرى في التغلب والسيطرة عليها بقوتها وضعف أخرى لتضمها إليها. وتبقى العملية متواصلة إلى أن تصل إلى غايتها، وهي قوة الدولة، فتنشأ وتنفتح على العمران الحضري.

2.2 الجيش الوطني في الفلسفة المكيافيلية

اتفقت فلسفتا إبن خلدون ومكيافيلي على نظرية القوة، إلا أن نظرية إبن خلدون للعصبية كانت تحليلاً لواقع الحياة السياسية لمجتمعه، بينما كانت فلسفة مكيافيلي نوعاً من أدب "مرايا الأمراء" (او الآداب السلطانية التي تعني التوجيه الأخلاقي للحاكم) كآمال يتمني تحقيقها في الواقع. كما تجاهل إبن خلدون دور القوات المستأجرة والحليفة – رغم وجودها في مجتمعه بصورة ما– باعتبارها عنصراً محدود التأثير، بينما كان ذلك العنصر دور محوري عند مكيافيلي بحكم الواقع المتردي لإيطاليا عموماً، ولفلورنسا على وجه الخصوص، مما يبرر إسهابه في هذا الجانب. فقد شهد مكيافيلي الجيوش الفرنسية وهي تدخل فلورنسا وتمد نفوذها إلى كل المدن الإيطالية، كما شهد الجيوش الأسبانية وهي تدخل وطنه لتفرض حكومة ترتضيها، وشهد كذلك الجيوش السويسرية والألمانية وهي تدخل بلاده لتحقيق أهدافاً من نوع آخر، وأمام هذه الجيوش العاتية كان لابد من دفاع – فضلاً عن مواجهة – غير أنه لاحظ أن المعرضين لأخطار الحروب كانوا يخرجون منها سالمين، وأقصى ما يصيبهم هو فقد مدينة أو دفع جزية، وذلك لأن الإيطاليين كانوا يديرون بأنفسهم أمور السياسة، أما خوض غمار الحروب فقد كان ذلك الأمر مسؤولية المرتزقة مقابل ما يُدفع لهم (الطعان وآخرون، 2015، ص44–45).

فإذا كانت القوة هي درع حماية المجتمع من جانب، وأساس الوصول إلى الإمارة وحفظ السلطة من جانب آخر، فعلى الأمير أن يكون لديه من القوة ما يكفي لتحقيق تلك الأهداف، شريطة أن تكون هذه القوة خاضعة – بشكل كامل – لصاحب السلطة، وإلا كانت أضرارها عليه

أكبر بكثير من إيجابياتها. ويرتكز إدراك مكيافيلي لهذه الحقائق على واقعيته التي تنظر إلى القوة كأساس للظاهرة السياسية، كما ترتكز على رؤيته لنماذج الدول القوية آنذاك – كفرنسا وأسبانيا – خلال بعثاته الدبلوماسية، مما كان سبباً في اقتناعه بضرورة الجيش الوطني، كأحد أهم أسباب قوة الدولة داخلياً وخارجياً. كما عززت خبرته هذه الفكرة، فخلال صراع فلورنسا لاستعادة السيطرة على "بيزا" كان مكيافيلي مسؤولاً عن التعامل مع قادة المرتزقة الذي تعاقدت معهم المدينة لخدمتها، فأيقن خطأ – بل خطورة – استخدام تلك القوات، والتي لاهم لها سوى افتعال المشكلات والمطالبة بأجور أعلى، وأيقن أن الدولة لا يمكن أن تأمن إلا إذا كان لها جيشها الوطني (من مقدمة كتاب المطارحات ل نيقولو مكيافيلي، 1982، ص38). وبناءً عليه، ناشد مكيافيلي مجلس الحكم – خلال عمله كمستشار– بإنشاء جيش وطني لفلورنسا بإسم ميليشيا المواطن، إلا أن طرح الفكرة أثار غضب أغلبية أعضاء المجلس، الذين رأوا استحالة تحويل مجموعة من الهواة والفلاحين إلى جند قادرين على ضمان سلامة الجمهورية، إلا أنه حصل – بعد إلحاح – على موافقتهم عام 1504 على تجنيد المواطنين، وتولي بنفسه الإشراف على تجهيز وتدريب هذه الميليشيا الجديدة، والتي أظهرت نجاحاً كبيراً خلال الصراع لاسترداد سيطرة فلورنسا على مدينة "بيزا" (Oppenheimer, 2011, p179–187).

ويؤسس مكيافيلي فلسفته للقوة على دعامتين: الأسلحة الجيدة والقوانين الجيدة، حيث يقرر بأن "أهم دعائم كل الإمارات – سواء كانت جديدة أم قديمة أم مختلطة – هي وجود القوانين الجيدة والأسلحة الجيدة، ولا توجد قوانين جيدة دون وجود أسلحة جيدة، فحيثما توجد القوانين الجيدة توجد الأسلحة الجيدة أيضاً" (مكيافيلي، 2004، ص66). وإذا كان للقوة العسكرية هذه الأهمية فقد بالغ مكيافيلي في بيان خطورة القوات التي لا تخضع للحاكم، مؤكداً على ضرورة إنشاء جيش وطني، ذلك "أنه لا سلامة لأمير يحتمي بقوات مسلحة غير قواته الوطنية، فبدون قواته المسلحة الوطنية يتوقف مصيره على حسن الطالع فقط، وسيظل بلا وسيلة يملك بها الدفاع عن نفسه حين تضطرب الأحوال، لقد قال الحكماء: (لا يجد ما يزعزع عند البشر – أي: ما لا يوثق به – أكثر من ولايات تدعمها الشهرة ولا تدعمها قواتها الوطنية)" (مكيافيلي، 2004،

ص75-76)، مما يعزز أهمية – بل ضرورة – إنشاء جيش وطني لأية إمارة أو جمهورية تسعى لتأمين مجتمعها وتوسيع سلطتها، ولهذا كله فإن "على أمراء هذه الأيام وجمهوريات العصر الذين لا يملكون قواتهم الخاصة المسلحة لأغراض الهجوم والدفاع أن يخجلوا من أنفسهم (مكيافيلي، 1982، ص297).

وفي كتابه فن الحرب يعزز مكيافيلي أهمية القوة للسلطة وللمجتمع، ويشبه الجيش الوطني بالسقف للقصر، لبيان أن الإمارة التي تفتقر إلى الجيش تشبه قصراً لا سقف له، فلا أمن لأصحابه ولا سلامة لمحتوياته، فكل الفنون والآداب وجميع القوانين الوضعية والطقوس الدينية في المجتمع "ستكون عبثاً وتكاد لا تذكر إذا لم تحظ بالدعم من القوة العسكرية... في مثل قصر مهيب مكشوف بلا سقف ملئ بالجواهر والأثاث الباهظ، بالتأكيد سيتحول في الحال إلى خراب ودمار، لأنه لا يوجد معه سوى بهائه وثرواته للدفاع عنه من ويلات الطقس، فالجيش للدولة كالسقف يحمي ما بداخله" (مكيافيلي، 2015، ص37-38).

ويعارض مكيافيلي رأي القائلين بأن المال هو أساس القوة وعصب الحرب، فيُعنون لأحد فصول المطارحات بقوله: "ليست الحقيقة في أن المال هو عصب الحرب"، وذلك لأن المال لا يحمي الإمارة باستئجار المرتزقة، ورغم أهمية المال والتخطيط الجيد فقد تكسبك هذه العوامل بعض القوة، "إلا أنها لا تؤمن لك – بأي حال من الأحوال- القوة التي تنشدها، وقد لا تكون مجدية مطلقاً أو ذات نفع إذا لم تعتمد على قواتك الأمنية، ومهما كان لديك من المال فلا قيمة له إذا لم تكن لديك قواتك.... ولا يقتصر أثر المال أيضاً على عدم تأمين الحماية لك، وإنما يعرضك للوقوع فريسة في أقصى سرعة ممكنة" (مكيافيلي، 1982، ص76) – بسبب أطماع الآخرين فيه – ومن ثم يؤكد مكيافيلي على أهمية الجند والقوة: "إن الذهب لا يؤلف عصب الحرب – كما يفترض الكثيرون- وإنما عصبها خبرة الجنود، فالذهب لا يستطيع أن يخلق الجنود الصالحين، ولكن الجنود الصالحين يستطيعون العثور على الذهب... وأعود فأكرر، إن المال لا يكن عصب الحرب، بل إن الجنود الصالحين هم عصبها، والذهب ضروري، ولكن قيمته ثانوية، وفي وسع خبرة الجنود الحصول عليه" (مكيافيلي، 1982، ص470-471).

وتأسيساً على هذا، 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

3.2 دور القوة الذاتية في تحديد نطاق الدولة

تمثل الدولة في الفكر الخلدوني الصورة الظاهرة التي تتجسد فيها حقيقة العمران، فإنما "الدولة والمُلك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها... فالدولة دون العمران لاتتصور، والعمران دون الدولة والمُلك متعذر" (إبن خلدون، 2001، ص471). الدولة عند إبن خلدون هي المُلك والحكم والسلطة، إذ لا يرى الدولة إلا من النافذة التي تتجلى من خلالها والأساس الذي ترتكز عليه وهو العصبية، ولهذا يعرف بعض المعاصرين الدولة من المنظور الخلدوني بأنها: "الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما" (الجابري، 1994، ص290).

ومن ثم ترتبط الدولة – ويرتبط شكلها وطبيعتها وكل ما يتعلق بها – بتلك العصبية التي تقوم عليها، كما تحدد قوة العصبية البعدين الزمني والمكاني لهذه الدولة، فيطول عمر الدولة بناءً على قوة عصبيتها، لأن "الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة" (إبن خلدون، 2001، ص471). ويتوقف مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها على حال عصبيتها، فإذا كانت عصبية الدولة كثيرة العدد وشديدة الالتحام فغالباً ما يتسع مُلكها ويقوى نفوذها، فالقاعدة العامة: "أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها" (إبن خلدون، 2001، ص202). إلا أن العصبة – مهما بلغت قوتها – فلا بد أن تتوقف عن متابعة الغزو– إذا ما أرادت الحفاظ على المناطق الخاصة لها– فكلما اتسعت رقعة الدولة احتاجت إلى حاميات أكثر، وهذه الحاميات لا تكون إلا من رجال الدولة وعصبيتها (الجابري، 1994، ص212–213).

وبالتالي، يرى إبن خلدون أن العصبية لها دور في التحكم بحال الدولة من ناحية المكان والزمان؛ فمن ناحية المكان فإن العصبية القوية تخضع العصبيات الأخرى لسيطرتها وتضمها إليها فتتسع رقعتها الجغرافية. أما من ناحية الزمان، فيرى أن العصبية تمر بمرحلة زمانية وفقاً للتطور الذى تشهده في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة.

وبينما ركز إبن خلدون بشكل تحليلي على كيفية قيام الدول وانهيارها، فقد ركز مكيافيلي بشكل توجيهي – إذ يخاطب الأمير– على كيفية الحفاظ على السلطة وتوسيع رقعة الإمارة بالغزو والإستيلاء على المناطق المجاورة، وفي كلا الاتجاهين تبرز القوة الذاتية كأساس لكافة الممارسات السلطوية، سواء كان فيما يختص بالحفاظ على السلطة أم توسيع نطاق الإمارة.

يبدأ مكيافيلي بتقييم مدى استقرار نظم الحكم في الإمارات المختلفة، ويربط ذلك بقوة الأمير وقدرته الذاتية على مواجهة الأزمات، ويبدأ بالتساؤل: "هل الأمير قادر على أن يحمى 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 اعتماداً على قوتهم الذاتية. والآخر: العاجزون عن الحفاظ على إماراتهم إلا بدعم غيرهم. ولا شك أن العاجز عن توطيد ملكه لا ينبغي له مد بصره خارج حدوده، ف "الأمراء" الذين يستطيعون حماية أنفسهم بمفردهم هم من يستطيع منهم أن يجد جيشاً كافياً بسبب وفرة المال والرجال، ولن يقهرهم أي مُغير 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" (مكيافيلي، 2004، ص60).

وتتفق أفكار مكيافيلي مع أفكار إبن خلدون في ارتباط نطاق الدول بقوتها، وبقدرة الدولة على بسط الأمن وتحقيق الاستقرار في تلك المناطق الجديدة، حيث يقرر مكيافيلي أن "السيطرة على الأمور في الولايات الجديدة تتفاوت تبعاً لقدرات من يستولي عليها" (مكيافيلي، 2004. ص38). وينبه إلى صعوبة السيطرة على المناطق الجديدة، إذ "لا تكمن الصعاب حقاً إلا في الممالك الجديدة" (مكيافيلي، 2004، ص23)، مكرراً بذلك ما انتبه إليه إبن خلدون في المناطق

الجديدة، ليصنف 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 ضم هذه الأقاليم والسيطرة عليها، خاصة إذا كانت هذه الأقاليم غير معتادة على التحرر" (مكيافيلي، 2004، ص24–25). والآخر: البلدان التي تختلف عن الإمارة الغازية في لغتها وثقافتها، وهذه يصعب السيطرة عليها ودمجها، لأن الصعوبات التي يجب التغلب عليها تصبح أكثر، وتتطلب حظاً وفيراً وحنكة للتغلب عليها (مكيافيلي، 2004، ص25).

3. دور القوة في المجال الخارجي

تنشأ الدول – بحسب نظرية القوة – اعتماداً على القوة العسكرية لبعض جماعاتها. فإذا تمكنت النخبة الجديدة – العصبية عند إبن خلدون ، أو الأمير القوي عند مكيافيلي– من إنشاء الدولة عبر التغلب على الخصوم وإخضاعهم، فقد انتقلت تلك النخبة إلى مرحلة جديدة من المكانة والمسؤولية، بما يتضمنه ذلك من اختلاف الحقوق والالتزامات. ويعكس مفهوم إبن خلدون للعصبية دور القوة في نشأة الدولة، لا سيما في مرحلتها الأولي. كما أن مكيافيلي لم يغفل الأثر الحاسم للقوة في إنشاء دولة جديدة أو إصلاح دولة فاسدة (حجاب، 1982، ص148–149). وتكتسب السلطة شرعيتها من خلال أداء وظيفتها التي تتمثل في الحفاظ على أمن المجتمع من العدوان الخارجي والداخلي، إلا أن 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. وبناءً عليه، يتناول هذا القسم 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:

1.3 حماية المجتمع أساس شرعية السلطة

يقرر رواد الواقعية أن القوة هي إحدي ضرورات الاجتماع البشري، وذلك باعتبارها أداة الإكراه اللازمة لتنظيم علاقات الأفراد ومنع التجاوزات المفضية إلى الصراع. وعلى أساس القوة كانت نشأة الدولة كجهاز 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 المختلفة في المجتمع بغرض السيطرة السياسية، واستخدام السلطة لتعزيز المصالح الفئوية للجماعات الحاكمة، وثالثها: الصراع بين المحكومين والحكام، أي بين عدد من المواطنين الممسكين بزمام السلطة، وبين عدد آخر من المواطنين الخاضعين لتلك السلطة، والذين يعملون على معارضتها والسعي إلى الإطاحة بها بصورة أو بأخري (مهنا، 1999، ص362).

إلى جانب هذه الصراعات الداخلية المتنوعة والمستمرة تظهر كذلك الصراعات الخارجية، حيث ترث الدولة الجديدة تركة الدولة السابقة. ويقرر بعض رواد الواقعية أن السياسة الداخلية والخارجية ليس سوى مظهرين مختلفين لظاهرة واحدة، هي الصراع من أجل السلطان والقوة، وإنما تختلف مظاهرهما نتيجة اختلاف الأوضاع السياسية الاجتماعية والثقافية في كل منهما، حيث تتسم المجتمعات بدرجة قوية من التماسك الاجتماعي، كنتيجة طبيعية للانسجام الثقافي والاستقرار السياسي والتوحد ضد التهديدات الخارجية. لذا، رسخت المجتمعات شبكة مناسبة من القواعد والوسائل التي تحكم صراعات القوة، وتحول دون انفجار الصراع الداخلي الذي يهدد وجود المجتمع أو يضعفه. وعليه، فإن النظام السياسي الداخلي يعد أكثر استقراراً وأقل تعرضاً للتبدلات العنيفة من النظام الدولي المفتقر لأسس المجتمع الداخلي، فلا تجد في النظام الدولي سلطة مركزية تتولى تنظيم مصالح ورغبات تلك الدول وتُبقى صراعاتها ضمن الإطار الآمن، ولهذا يمتد الصراع ويتنامي كلما أتيح لشهوات القوة أن تنطلق، ولا سيما إذا ارتبط الصراع بالمصالح الوطنية، ليتمحور السلوك الخارجي للدول حول القوة، وليتجدد الصدام والصراع بسبب اختلاف قدراتها وتطلعاتها، حيث يؤكد التاريخ أن الأمم ذات النشاط المتميز في السياسة الدولية تستعد دائماً لخوض الحروب (مورجنثاو،1966، ص67)، مما يؤكد القاعدة التي صاغها كلاوزفيتز:

"أن الحرب فرع من النشاط السياسي، وأنها ليست مستقلة على أية حال من الأحوال"، ولئن كان المصدر الوحيد للحروب هو السياسة – من خلال تعامل وعلاقات الحكومات والشعوب– فإنه يعود مرة أخري ليؤكد "أن الحرب – وببساطة – استمرار للعلاقات السياسية.... فإن كان الأمر كذلك، فليس في وسع الحرب الافتراق عن الحياة السياسية" (كلاوزفيتز، 1997، ص835)، 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 إبن خلدون ومكيافيلي من ذلك، مما جعل من القوة وحدها أساساً لتحديد إقليم الدولة، كما خلت غالبية الدول القديمة من الجيوش النظامية، فظهرت حماية المجتمع من العدوان الخارجي كوظيفة أساسية 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 (العروي، 2011، ص80–81).

2.3 الارتباط بين السياسة الداخلية والخارجية

يقرر كثير من المفكرين والباحثين مقولة تكاد تكون حقيقةً مستقرة في علم السياسة والعلاقات الدولية، مؤداها أن السياسة الخارجية للدولة إنما هي انعكاس للسياسة الداخلية، ولهذا نبه عدد من الباحثين إلى أن تجاهل الأوضاع الداخلية في الاتحاد السوفيتي كان سبباً رئيسياً في فشل المدرسة الواقعية في التنبؤ بسقوطه، فهناك تأثير 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 والديموقراطية و.... إلخ. وقد تنبه إبن خلدون إلى طبيعة العلاقة التفاعلية بين الظاهرتين السياسيتين الداخلية والخارجية، فالتأثير بينهما متبادل، حيث يسير في اتجاهين متوازيين، وإن خضعت كثافة كل

اتجاه منهما لعلاقات القوى بين الطرفين، ويمكن رصد علاقة الظاهرتين من خلال ثلاث نقاط رئيسية (صادق، 2011. ص242-258).

أولاً: العلاقة بين أساس نشأة الدولة وسلوكها الخارجي

ربط إبن خلدون بين أساس نشأة الدولة وبين قدرتها على التوسع، فإذا كانت عصبية الدولة وافرة في اسسها المادية – كالعدد والمال –، وكذلك المعنوية – كالدين والأخلاق– كانت تلك الدولة أقوى وأقدر على تأمين وجودها وبسط سلطانها، ولهذا يُعنون إبن خلدون "أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة المُلك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق" (إبن خلدون، 2001، ص197)، ويقرر "أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها" (إبن خلدون، 2001، ص198).

وتأسيساً على ذلك، يرى إبن خلدون أن الدولة تقوم عل أسس مهمة وهي: الجيش ووفرة عدده، والمال، والدين، والأخلاق. ويعد الجيش من منظور ابن خلدون من الركائز التي تعتمد عليها الدولة في بناء قوتها، فهي محتاجه إلى من يحفظ حقوقها وحقوق شعبها من العدوان الذي قد تتعرض له. كما أن الدولة تحتاج إلى ميزانية لكي تلبي احتياجاتها من مشاريع، بالإضافة إلى أنها تتكفل باحتياجات الشعب من متطلبات اجتماعية. ويعتبر ابن خلدون الدين أساساً لجعل الأفراد يتحدون في السراء والضراء لمواجهة الصراعات الداخلية والخارجية. ويرى إبن خلدون أنه في حالة غياب العصبية، لا بد من التمسك بالوازع الديني الذي سيعمل على تماسك ووحدة الأفراد، مما يعوض وظيفة العصبية. كما يرى إبن خلدون أن الدولة في مجتمعها الحضري بحاجة ماسة إلى الأخلاق لأنها تصنع لغة الحوار وتؤسس للمبادئ والقيم بين أفراد المجتمع.

ثانياً: العلاقة بين مراحل تطور الدولة وسلوكها الخارجي

يربط إبن خلدون بين السلوك الخارجي للدولة من جانب، وبين أهم ظروفها الداخلية والتي تتمثل في قوة وحيوية عصبيتها، حيث تمثل السياسة الخارجية ظلاً موازياً لأحوال عصبية الدولة قوةً أو ضعفاً، ومن ثم تتسع بقوتها وتضيق بضعفها، ولهذا نبه إلى "اتساع الدولة أولاً إلى

نهايته، ثم تضايقه طوراً بعد طور إلى فناء الدول وأضمحلالها" (إبن خلدون، 2001، ص367)، وذلك لارتباط الاتساع الخارجي بحجم وقوة العصبية.

فإذا تطرق الخلل إلى العصبية تضايق نطاق الدولة تدريجياً، لينتهي وجود الدولة تماماً بانهيار عصبيتها، ويدلل إبن خلدون على ذلك بقوله "واعتبر 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 المراونية والعلوية، واقتطعوا ذينك الصغرين عن نطاقها.... وهكذا يتضايق نطاق كل دولة على نسبة نطاقها الأول. ولا يزال – طوراً بعد طور– إلى أن تنقرض الدولة. واعتبر ذلك في كل دولة عظمت أو صغرت" (إبن خلدون، 2001، ص369–370).

وهكذا، قسم إبن خلدون الدولة إلى ثلاثة أطوار، ووضح لنا حالة العصبية في كل مرحلة: فالطور الأول هو طور التأسيس والبناء، وتكون العصبية فيه قوية. أما الطور الثاني فهو طور العظمة والمجد، حيث تنتقل فيه الدولة من الحياة البدوية إلى الحياة الحضرية، وفيها تتحول العصبية إلى رعاية مصلحتها الخاصة وتبدأ في الاختفاء. وأخيراً طور الهرم والاضمحلال الذى يكثر الفساد فيه نتيجة كثرة الترف واللهو وعدم الشعور بالمسؤولية لاحتياجات الرعية، وبالتالي تبدأ الدولة بالأفول ثم السقوط.

ثالثاً: التفاعل المتبادل بين الداخلي والخارجي

تتسم العلاقة بين الظاهرتين السياسيتين الداخلية والخارجية بالتفاعلة، فكلتا الظاهرتين تؤثرفي الأخري، وبحسب الظروف والأحول المختلفة يزيد تأثير إحدي الظاهرتين على الأخرى، وإن كان تأثير الداخل هو الأقوي غالباً – باعتباره أساس البناء–، ومن ذلك ما يقرره إبن خلدون من "أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده" (إبن خلدون، 2001. ص369–370)، ويفسر ذلك كانعكاس نفسي للهزيمة وللضعف الذي يعانيه المغلوب، فيرى في تشبهه بغالبه تماهياً مع قوته أو يتوهم الاقتداء به أخذاً بأسباب القوة (إبن خلدون، 2001، ص184).

وكما انتبه إبن خلدون – بمقتضي رؤيته الشاملة والمتعمقة – إلى ارتباط السياسة الخارجية للدولة بسياستها الداخلية، فقد انتبه مكيافيلي إلى ذلك بمقتضي 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 أن محبة الشعب ورضاه هي أهم أسلحته في المواجهات الخارجية، لأن "أفضل الحصون هو ما يقوم على حب الشعب لأميرهم، فإنك إذا ملكت الحصون القوية فهي لن تحميك من شعب يكرهك (مكيافيلي، 2004، ص106). وهكذا، نجد أن إبن خلدون ومكيافيلي اتفقا على ارتباط السياسة الخارجية للدولة بسياستها الداخلية، فكلاهما يؤثر في الآخر.

3.3 الحرب كظاهرة طبيعية في حياة الأمم والمجتمعات

يخصص إبن خلدون فصلاً طويلاً في مقدمته للحروب، يتكلم فيه عن الحروب وأسبابها، ويشرح مذاهب الأمم في تسييرها وترتيبها، ويبدأ بتقرير أن الحروب ظاهرة طبيعية ومستمرة منذ نشأة الخلق، "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبيه، فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان – إحداهما تطلب الانتقام والأخري تدافع – كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل" (إبن خلدون، 2001، ص334). ويصنف إبن خلدون أسباب الحروب وبواعثها – بحسب استقرائه – إلى أربعة أصناف:

أولها: الغيرة والمنافسة، وتتجسد في حروب القبائل المتجاورة والعشائر المتناحرة.

الثاني: 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 الدولة مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها. "فهذه أربعة أصناف من الحروب، الصنفان الأولان منها حروب بغي وفتنة، والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل" (إبن خلدون،2001. ص334). ويقرر إبن خلدون قاعدة عامة في الحروب لكبح جماح النفوس عن مكابدتها، ولمنع المتسرعين من الاندفاع إليها، فيقول: "ولا وثوق في الحرب بالظفر وإن حصلت أسبابه" (إبن خلدون، 2001، ص341). ويصنف إبن خلدون 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 أمور قدرية غيبية لا يد للبشر فيها، كتثبيت الله لبعض الجيوش، أو إلقاء الرعب في قلوب آخرين، ورغم الأهمية البالغة للأمور الظاهرة إلا أن للأسباب الخفية أكبر الأثر في انتصار أو هزيمة الجيوش.

يقول إبن خلدون: "ولا وثوق في الحرب بالظفر – وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد– وإنما الظفر فيها والغلب من قبيل البحث والاتفاق، وبيان ذلك: أن 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، تلقى في القلوب فيستولي الرهب عليهم لأجلها، فتحتل مراكزهم فتقع الهزيمة، وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية (إبن خلدون، 2001، ص341–342).

وكذلك يقرر مكيافيلي أن الحرب هي محور الظاهرة السياسية، مما يوجب على الأمير أن يجعل منها أولوية مطلقة على كل من 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 غاية أو فكرة سوى الحرب ونظامها وطرق تنظيمها، وألا يتخذ لدراسته موضوعاً آخر سواها، فهذا هو الفن الوحيد اللازم لمن يتولى القيادة، فهو فن

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 ناحية أخري يمكننا أن نرى أن الأمراء يفقدون ولاياتهم عندما يفكرون في مظاهر الترف أكثر من تفكيرهم في الأسلحة، والسبب الأول لضياع الولايات: هو إهمال هذا الفن" (مكيافيلي، 2004، ص77).

ومن المحال على الأمير أن يأمن – فضلاً عن أن يحقق أياً من آماله – إلا بجيشه وقوته المسلحة، وبدون القوة والتسليح لن يتمكن الأمير من إخضاع الآخرين داخل إمارته، "لأن من عيوب عدم التسلح الجيد هو أن الفرد يصبح بلا قيمة، وهذا أمر لابد على الأمير أن يتجنبه"، فعلى الأمير أن يظهر قوته ليتمكن من إلزام من حوله بأوامره وتوجيهاته، إذ يستحيل على الأمير توجيه جيوشه إذا كان جاهلاً بفن الحروب، "فشتان ما بين رجل مسلح ورجل أعزل، ومهما كان الأمر فلن نرَ أعزل سالماً بين اتباعه المسلحين، فمن المستحيل أن يعمل الإثنان معاً في سلام، لأن أحدهما محتقر والآخر كثير الشك. ولهذا فمن المستحيل أن يحترم الجنود أميرهم الذي يجهل الشئون الحربية أو أن يكونوا محل ثقته" (مكيافيلي، 2004، ص77–78).

خاتمة:

تناولت هذه الدراسة بالتحليل دور القوة في نشأة وبناء الدولة من منظور إبن خلدون ومكيافيلي، فالسياسة في رؤيتهما لا تعني سوي القدرة على قهر وإخضاع الأخرين، ومن ثم فالسياسة هي القوة في جوهرها وتجلياتها. وعلى هذا الأساس بنى كلاهما فلسفته السياسة على القوة، ونظرا إلى الدولة في ضوء واقعها التاريخي، لا في ضوء نموذج طوباوي يريدان تحقيقه، حيث تأثر كل منهما بنموذج القوة السائد في مجتمعه، ورغم يقين كليهما بسنة التغير وعدم ثبات أحوال المجتمعات، فقد تمحورت أفكارهما حول كيفية الاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها، ولا سبيل إلى أي من هذين الأمرين في فلسفتهما إلا عبر القوة.

ارتكزت الدراسة على فرضية مفادها "وجود علاقة طردية بين القوة ونشأة وبناء الدولة وتحديد نطاقها ومجالها الخارجي، فكلما زادت قوة الدولة، زادت قدرتها على البناء، وكذلك زادت مساحتها ونطاقها". وقد ثبتت الدراسة صحة هذه الفرضية، حيث التقت أفكار إبن خلدون

ومكيافيلي حول ارتباط نشأة الدولة بالقوة، فالقوة أساس الوصول إلى السلطة، وضمانة للحفاظ عليها واستدامتها، وعلى أساس القوة يتحدد المجال الجغرافي والزمني للدولة.

وبناءً عليه، توصلت الدراسة إلى النتائج الأتية:

أولاً: صاغ إبن 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 وأنها ركيزة تلك الدولة الجديدة في تأمين المجتمع وتحقيق الاستقرار. وعلى الجانب الآخر صاغ مكيافيلي فلسفته للقوة بما يلائم مجتمعه، فقرر أن المشكلة الأساسية في إيطاليا هي الجيوش المستأجرة والمعاونة، والتي تزيد أضرارها على مصالحها، فروج 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.

ثانياً: توافقت رؤى إبن خلدون ومكيافيلى في كثير من جوانب تشخيص وتحليل الظاهرة السياسية، بينما اختلفت 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.

ثالثاً: توافقت بشكل كبير أفكار ورؤي إبن خلدون ومكيافيلي حول دور القوة في نشأة وبناء الدولة، حيث قررا أن القوة تلعب درواً كبيراً في نشأة الدولة وتحديد نطاقها ومجالها الخارجي، فكلاهما هجرا الفلسفة المثالية، والتي رأيا أنها لا تزيد الواقع السياسي إلا تعقيداً، فاتجها إلى المنهجية العلمية والرؤية الواقعية كأساس لدراسة السياسية.

توصيات:

نظراً لوجود العديد من جوانب التشابه والاختلاف بين فلسفتي إبن خلدون ومكيافيلي، يوصي الباحث بعمل دراسات مستقبلية تتناول الموضوعات الأتية:

1- الواقعية في فكر إبن خلدون ومكيافيلي.

2- إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق من منظور إبن خلدون ومكيافيلي.

3- إبن خلدون ومكيافيلي: أوجه التشابه والاختلاف بين فلسفيتهما.

قائمة المراجع:

1.إبن خلدون، ع. (2001). مقدمة إبن خلدون، سهيل زكار (مراجع). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت.

2.أوملیل، على. (1985). الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجبة إبن خلدون. دار التنوير للطباعة والنشر: بيروت.

3.إسماعيل، ف. (2002). فلسفة القوة: أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في علم السياسة. مكتبة بستان المعرفة: كفر الدوار.

4.باتسييفا، س. (1986). العمران البشري في مقدمته إبن خلدون، رضوان ابراهيم (مترجم). الهيئة المصرية العامة للكتاب:القاهرة.

5.بدوي، ع .(1996). فلسفة القانون والسياسة عند هيجل. دار الشروق:القاهرة.

6.بشارة، ع. (2015). الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

7.الجابري، م. (1994). فكر إبن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت.

8.جرايلينج، ايه سي. (2012)،. برتراند راسل: مقدمة قصير جداً، إيمان الفرماوي (مترجم)، مؤسسة هنداوي للتعلم والثقافة: القاهرة.

9.حجاب، م. (1982). نشأة الدولة في الفكر السياسي، مجلة مصر المعاصرة، 73(288/287).

10.خليفة، ع. (2005). أيديولوجية الصراع السياسي: دراسة في نظرية القوة. دار المعرفة الجامعية: الأسكندرية.

11.دال، ر. (1993). التحليل السياسي الحديث، علا ابو زيد (مترجم)، مركز الأهرام للترجمة والنشر: القاهرة.

12.الدراجي، ب. (2003). العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية: على ضوء الفكر الخلدوني. دار الكتاب العربي: الجزائر.

13.ربيع، ح. (2007). مدخل فى دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير وتعلق سيف الدين عبد الفتاح، الجزء الأول. دار الشروق: القاهرة.

14.رسلان، ص. (1993). النظرية السياسية عند إبن خلدون، مجلة الفكر العربي، 14 (71).

15.زايد، أ. (2005). مقدمة في علم الاجتماع السياسي. دار نهضة مصر: القاهرة.

16.سلام، س. (2015). أصول النظرية السياسية بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر الوضعي الحديث: دراسة مقارنة، رسالة ماجستير منشورة، جامعة أم درمان، معهد بحوث دراسات العالم الإسلامي: أم درمان.

17.الشمري، ع. (2012). النظرية السياسية الحديثة. دار الحامد للنشر والتوزيع: عمّان.

18.صادق، ا. (2011). إسهام إبن خلدون في النظرية الدولية: بين الفكر والحركة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: الجيزة.

19.الطعان، ع وآخرون. (2015). موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، إبن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر.

20.العروى، ع. (2011). مفهوم الدولة. المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء.

21.العروي، ع. (1990). إبن خلدون ومكيافيلي، خليل أحمد خليل (مترجم). دار الساقي: بيروت.

22.عمار، م.(2011). نظرية القوة في المفهوم السياسي. متاح على الرابط التالي:http://eraphilosophers.blogspot.com.eg/2011/03/blog-post.html

23عمر، س و لاتامن، ك. (2015). مفهوم الطبيعة البشرية وأهميتها في التوظيف السياسي عند مكيافيلي، رسالة ماجستير منشورة. جامعة قاصدي مرباح: الجزائر.

24.الفتلاوي، ص. (2008). نظريتا الحق الإلهى والعقد الاجتماعى:دراسة مقارنة، مجلة مركز دراسات الكوفة، 1 (10). متاح على الرابط التالي: https://www.iasj?func=fulltext&old=30108

25.فيبر، م. (2011). مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، صلاح هلال (مترجم). المركز القومي للترجمة: القاهرة.

26.السيد، م. (1999). دراسات في النظرية السياسية. دون ناشر: القاهرة

27.القصبي، ع. (2007). مناهج البحث فى علم السياسة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة: الجيزة.

28.مكيافيلي، ن. (2004). الأمير، أكرم مؤمن (مترجم). مكتبة إبن سينا للطبع والنشر والتوزيع: القاهرة.

29.مكيافيلي، ن. (1982). مطارحات مكيافيلي. دار الأفاق الجديدة: بيروت.

30.مكيافيلي، ن. (2015). فن الحرب، صالح صابر زغلول (مترجم). دار الكتاب العربي: بيروت.

31.منجود، م. (2002). إشكإلات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، في: نادية مصطفى و سيف الدين عبد الفتاح، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل السياسة نموذجاً. مركز الحضارة للدراسات السياسية: القاهرة.

32.مهنا، م. (1999). في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة. المكتب الجامعي الحديث: الإسكندرية.

33.مورجنثاو، هـ. (1966). السياسة بين الأمم: الصراع من أجل السلطات والسلام، خيرى حماد (مترجم). الدار القومية للطباعة والنشر: القاهرة.

34.نصار، ن. (1981). الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه. دار الطليعة للطباعة والنشر :بيروت.

35.هويدي، أ. (1983). الأمن العربي المستباح. دار الموقف العربي: القاهرة.

36.يوسف، ف. (1985). القوة السياسية: اقتراب واقعي من الظاهرة السياسية. مكتبة عين شمس: القاهرة.

37.Anifowose, R. (1999). State, Society and Nation, in: Anifowose. R & Enemuo, F. C. (eds), Elements of Politics. Malthouse Press Limited: Lagos.

38.Ball, M. and Killough, H. (1956). International Relations, Steven & Sons Limited: London.

39.Dougherty, J. and Plaltzgraff, R. (2001). Contending Theories of International Relations, Longman: New York (N.Y.).

40.Ebenstein, A. (2000). Introduction to Political Thinkers, Wordsworth Limited: Maryland State, U.S.A.

41.Encyclopedia of Social Science (1957), Vol. X-XII, Macmillan Company: U.S.A.

42.Ferris, W. (1973). The Power Capabilities of Nation States, Laxington Book: U.S.A.

43.Freyer, B. (2011). Religion and Political Development: Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiacell. Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies: Washington.

44.Gauba, O. (2003). An Introduction to political Theory. Macmillan Limited:New Delhi.

45.International Encyclopedia of the Social Science (1968), Vol. 12, The Macmillan Company and the Free Press: U.S.A.

46.Mann, M. (1986). The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to A.D 1760. Vol.1, Cambridge University Press: Cambridge

Miller, J. (1983). *Ibn Khaldun and Machiavelii: An examination of paradigms*. Published Master Thesis.Kansas State University: Manhattan, Kansas.

Modelski, G. (1962). *A Theory of Foreign Policy*, Frederick A. Prager: New York (NY).

Oppenheimer, P. (2011). *Machiavelli: A Life Beyond Ideology, Continuum International Publishing Group*. New York (NY).

Shaapera, S. (2012. Theories of the State: Perspectives on the Nigerian Variant, *European Scientific Journal*, 8(20).

Spykman, N. (1962). *America's Strategy in World Politics*. Brace & Com. Inc.: New York (NY).

Tabarcia, N. (2009). Power relations between realism and neo-realism in: Hans Morgenthau's and Kenneth Walt's visions. *Strategic Impact*, N. 4, April.

Wilkinson, D. (1969). *Comparative Foreign Relations*: Dichensons Publishing Company, California.