

مقدمة السياسة الشرعية في فكر عبد الرحمان ابن خلدون (732هـ_ت808هـ)

أ/داودي كريم

جامعة سيدي بلعباس

السياسة الشرعية هي احد جوانب الفقه الإسلامي الرحب الذي استوعب الحياة الإنسانية كلها فهو يشمل علاقة الانسان بربه فيما يسمى فقه العبادات ، ويشمل علاقة الانسان بحياته الخاصة فيما يضمه فقه الحلال والحرام ، ويشمل علاقة الانسان بأسرته من الزواج والطلاق والوصايا والموارث ونحوها مما يطلق عليه علماء القانون اسم الاحوال الشخصية، ويشمل علاقة الفرد بالمجتمع في معاملاته ومبادلاته المختلفة فيما ينظمه في عصرنا القانون المدني و التجاري ، ويشمل كذلك علاقة الفرد بالدولة أو علاقة الحاكم بالمحكوم أو الراعي بالرعية أو السلطة بالشعب، وهو ماينظمه في عصرنا الفقه الدستوري والمالي والإداري والدولي وهذا ما نعينه بالسياسة الشرعية، وقد تناولوه علماء المسلمين ضمن أبواب الفقه أو في كتب متخصصة، ومع ذلك كثيرا مايتهم العلماء الأوائل من المسلمين أنهم لم يخلفوا نظريات سياسية تضاهي النظريات السياسية الغربية، وهذا الحكم فيه إجحاف بعلماء الأمة ،ناتج إما عن إنبهار بالحضارة الغربية أو جهل بثرات الأمة الضخم الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية ،ولو تصفحنا ه لأخرجنا منه نظريات سياسية تستفيد منها البشرية جمعاء ،وقدظهر كثير من الأعلام في هذا العلم من مثل الماوردي الشافعي (450 هـ) و كتابه الأحكام السلطانية، ولمعاصره أبي يعلى الفراء الحنبلي (ت458 هـ)، و الجويني أبو المعالي إمام الحرمين الشافعي (ت476 هـ) و كتابه غياث الأمم، وابن تيمية الحنبلي (ت728 هـ) و كتابه منهج أهل السنة ، وابن حزم (ت456 هـ) و كتابه الفصل في الملل والنحل ، وأبوموسى الأشعري الشافعي (ت330 هـ) و كتابه مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين . .

وأما في المدرسة المالكية فنجد عبد الرحمان ابن خلدون الذي خلف أراء سياسية، تؤسس للحكم الراشد وتبين سعة إطلاعه بعلم السياسة نظريا وعمليا، بحكم توليه عدة مهام في الدولة سواء أثناء تواجده في المغرب العربي أو المشرق¹، ومما أهله لتضلع في السياسة هو معرفته بعلوم الشريعة التي مكنته من فهم مقاصد القرآن في الحكم والسياسة، زيادة اعتماداه على المنهج الإستقرائي لأحداث التاريخ².

إنطلاقاً من هذه الأسس نجده يحدد لنا قواعد الحكم الراشد من بينها:

أولاً: العدل : فهو الميزان المنصوب بين الخليفة وهو أساس الملك، و يبين أن الظلم مؤذن بخراب الدول وأن الإستبداد في الحكم علامة أن الدولة بلغت أُرذ ل العمر، فإن الحاكم إذا كان قاهر الشعب، شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها،

و فسدت بصائرهم و أخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحرب وربما اجتمعوا على قتله، ويفسر ذلك بأن الحاكم في هذه الحالة يعتدي على مقاصد الشرع وهي الدين والنفس والمال والعقل³، ومن هذه القاعدة وهي العدل نجد ابن خلدون يبين أن الهدف من وجود الدولة وهو تقسيم الثروة والفرص بين أبناء الأمة بالعدل .

وثانياً: الشورى إعتبر الحكم الفردي من علامات ضعف الدولة وأثنى على حكم الخلفاء الراشدين لأنه كان قائماً على الشورى، ويعطي أمثلة من تاريخ الأمة في ذلك⁴.

وثالثاً: إستقلالية القضاء. تكلم ابن خلدون عن اسقلالية القضاء وذلك يكمن في ربط القاضي بالقانون والشرع وليس بالسلطة التنفيذية المتمثلة في الخليفة⁵ ، وأنه لايجوز التدخل في عمله بأي وسيلة تصرفه عن الشرع، كما تكلم عن مبدأ المساواة بين الخصوم أمام القاضي والشورى في القضاء، كما بين أنه يجوز عرض الصلح على الخصوم⁶ .

كما أوضح ان الحكم في الاسلام ليس حكماً لاهوتياً، بل الحكم في الإسلام مدني لادخل لدين فيه فهو عقد مدني بين الأمة والحاكم ، على أن يلتزم الحاكم برعاية مصالح الأمة ، فالإمامة في نظره من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، وهي التي تعين من يحكمها، وبذلك رد على الشيعة الذين يقولون أن الحكم من أركان الدين وقاعدة الإسلام ولايجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الحاكم لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، فعرض أدلتهم وفندوها سنداً ودلالة⁷ .

كما بين مشروعية الحكم في الإسلام عن طريق إجماع الصحابة والتابعين قائلاً: «إن نصب الامام واجب قد عرف وجوبه في الشرع باجماع الصحابة والتابعين، ولم تترك الناس فوضى في عصر من العصور، واستقر ذلك اجماعاً على وجوب نصب الإمام، وقد قيل أنه واجب بالفعل لضرورة الإجتماع البشري ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض فما لم يكن الوازع لأفضى ذلك الى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم مع أن حفظ النوع من المقاصد الضرورية⁸ ورد على المعتزلة وبعض الخوارج الذين ينفون وجود حكم في الإسلام وعرض أدلتهم ورد عليه

بالمنفقول والمعقول⁹.

كما قسم أنواع الحكم إنطلاقاً من تعريفه للإمامة التي لم يربطها بشخص أو مركز، بل ربطها بالمعنى الوظيفي للإمامة، ثم حدد علاقتها بغيرها من أنواع الحكم، فقد بحث عن أساس للتقسيم يمكن أن يميز نوع من الحكم عن الآخر، فوجد أن جوهر كل نظام إنما هو القانون فنوع القانون هو الذي يبين طبيعة نظام الحكم فالقانون هو روح كل نظام إجتماعي وأساس وجوده، ولما كانت القوانين كما رأها أنواعاً ثلاثة فإن نظم الحكم عنده صارت ثلاثة أيضاً.

فنظم الحكم عند ابن خلدون ثلاثة أنواع :

(1) الأول: الملك الطبيعي وعرفه بأنه حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة¹⁰، فهو يقصد إذن بالطبيعة : الغريزة أو ماركب في الفرد من ميول و أهواء غريزية : كحب الذات والرغبة في الإستعلاء أو الإستبداد والسعي إلى تحقيق المطامع الفردية المبنية على الأثرة، وهذا النوع مذموم كله عند ابن خلدون .

(2) النوع الثاني الملك السياسي ويعرفه: بأنه هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار¹¹ وهذا الحكم يمدحه من ناحية ويذمه من ناحية أخرى، وفي صدد شرح التغلب والقهر للذات هما من أثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ماليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المفضة إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها وليتم استيلاؤها¹² .

فالنوع الأول من الحكم أقرب إذن إلى مانسميه اليوم بالحكم الاستبدادي أو الفردي أو غير الدستوري، ومآل هذا الحكم الفوضى ثم انهيار الدولة، أما الثاني فهو يقا بل مانسميه اليوم بالحكم الدستوري، وهو يحقق العدالة إلى حد ما، ويجلب المنافع للمحكومين في هذه الحياة الدنيا، لأنه يسير وفق سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وينتج عنه الإستقرار وغلبة الدولة وتقدمها، ولكنه على كل حال نظام مادي يقتصر نظره على شؤون الدنيا ويغفل عن الحياة الروحية أو الناحية الدينية، ولا يحقق مصالح المحكومين به بالنسبة إلى دار الخلود .

3) وإذن فلا بد من نظام ثالث ونوع ثالث من الحكم وهذا يعرفه: بأنه حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والديناوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها إلى اعتبار مصالح الآخرة فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به¹³، وهذه هي ماتسمى الخلافة أو الإمامة، ويقول ابن خلدون بشأنها مقارنا لها بالحكم السابق «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشعرها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة¹⁴، وبالتالي هو يفضل النوع الثالث من الحكم، لأن الشارع أعلم بمصالح الناس فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأحكام السياسة أما تطلع على مصالح الدنيا فقط، وأن الشارع عالج مشاكل البشر ظاهرا وباطنا وفرض الأخلاق في السياسة وزاوج بين الوازع الديني والقانوني خدمة لمصالح الأمة العليا.

كما بين ابن خلدون طرق التداول على السلطة:

1) أولها البيعة: وعرفها بقوله «هي العهد على الطاعة للحاكم في المنشط والمكره¹⁵ وهي عقد مدني بين الأمة والحاكم مقابل أن يلتزم الحاكم بخدمة مصالح الأمة الديناوية والأخروية، وانتقد طريقته عند الأوائل لأن كان فيها الإكراه والإجبار في أغلبها، ولذلك استدلت بفتوى الامام مالك- رحمه الله -لأبي جعفر المنصور: بأن يمين المكره ساقطة، فأنكرها الولاة عليه ورأوها قاذحة في أيما البيعة ووقع ماوقع من محنة الإمام مالك¹⁶، ونفس الأمر في فتواه بأن طلاق المكره لا يقع، وهذا يبين ان إختيار الحاكم عند ابن خلدون يجب ان يكون بعيدا عن كل الضغوطات السياسية والادارية والاقتصادية، وذلك موافقا لما جاء في القرآن في قوله تعالى «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ¹⁷ فدللت الآية أن الشرع لم يعتبر قول كلمة الكفر من المكره.

2) ولاية العهد: وهي أن يعهد الإمام إلى شخص بعينه أو يحدد صفاته ليخلفه بعد وفاته سواء كان قريبا أو غيره¹⁸، استدلت بعهد أبي بكر لعمر وكذلك عمر عهد إلى مجلس الشورى، ولكن ولاية العهد عند ابن خلدون تكون بشروط:

1) أولها أنها مقرونة بمصلحة الأمة¹⁹، لأنها ولاية حقيقتها النظر في مصلحة الأمة دينيا ودنياويا فالحاكم هو الولي و الامين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته ويتبع ذلك أن ينظر إليهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم وكل هذا يقتضي رضا الأمة بالعهد²⁰ وهنا هو يعتمد على قاعدة فقهية مفادها «أن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» وممنى ذلك أن نفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه شاؤوا أبوا معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه،

مقدمة السياسة الشرعية في فكر عبد الرحمان ابن خلدون... /أ/ كريم داودي

دينية أو دنيوية ، فإن تضمن منفعة ما وجب تنفيذه ، وإلا رد لأن الراعي ناظر ، وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث ، وكلاهما ليس من النظر في شيء.

والمراد بالراعي كل من ولي أمرا من أمور العامة عاما كان كرئيس الدولة أو خاصا كمن دونه من موظفين عند الدولة، فإن نفاذ تصرفات كل منهم على العامة مترتب على وجود المنفعة في ضمنها ، لأنه مأمور من قبل الشارع- صلى الله عليه وسلم -أن يحوطهم بالنصح ومتوعد من قبله على ترك ذلك بأعظم وعيد لقوله -صلى الله عليه وسلم-«من ولي من أمور هذه الأمة عملا فلم يحطها بنصح لم يرح رائحة الجنة»²¹ فلو عفا السلطان عن قاتل من لاولي له لا يصح عفو ولا يسقط القصاص ، لأن الحق للعامة والسلطان نائب عنهم فيما هو أنظر لهم وليس من النظر إسقاط حقهم مجانا ، وإنما له القصاص أو الصلح.

(2) الأمر الثاني هو أن الخلافة لاتورت: فإذا كان القصد من ولاية العهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية إذ هو أمر موكل للأمة تخص به من تشاء، ومن ثم هو يعتبر ذلك عبث بالمناصب في الدولة²² واعتبر هذا الأمر خروجاً على سنة الخلفاء الراشدين القائمة على الإختيار الحر للأمة لمسؤوليها.

(3) ولاية التغلب: وهي أن يستولي صاحب العصية على الحكم ويستتب به الامر فيجب طاعته مادام يقيم الشعائر والشرائع ويحافظ على وحدة الأمة ،ومن ثم قال أنه لايجوز الخروج عن هؤلاء²³.

كما تطرق إلى الخلاف الذي دار بين الصحابة- رضي الله عنهم- في إمامة علي -كرم الله وجهه- فقال: بأن لكل مجتهد ،ولكن علي اجتهد وأصاب فله أجران لأنه الامام الشرعي، أما الآخرون فقد اجتهدوا وأخطأوا فلهم أجر واحد ،ومن خلال هذا الموقف يتبين لنا أن

ابن خلدون لم يتخذ موقف الخوارج المكفرين للصحابة الذين رضوا بالتحكيم ،بل هو يرى أن مرتكب الكبيرة من الأمة ليس بكافر.

كما بين شروط من يترشح لمنصب الرئيس:

وأول: شرط هو العلم وأوله العلم بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخلفاء الراشدين وعلمه بفنون السياسة.

والثاني: العدالة وتتحقق باجتنب الكبائر وأغلب الصغائر،

مقدمة السياسة الشرعية في فكر عبد الرحمان ابن خلدون... /أ/ كريم داودي

وثالث: الكفاية وهي أن يكون جريئاً على إقامة القوانين واقتحام الحروب قويا على معانات السياسة.

ورابعها سلامة الحواس والأعصاب.²⁴

وخامسها: النسب القرشي في هذا الشرط يرى أن العلة في النسب القرشي هي العصبية، فكل رئيس يريد أن يترشح في الأمة يجب أن تكون له قاعدة شعبية واسعة تمكنه من إحراز الأغلبية، وتقوم معه بعد ذلك في انجاح مشاريعه التي عهد الأمة بها، ونرى هنا ابن خلدون خالف الجمهور الذين يشترطون هذا الشرط²⁵، وإذا كان لنا أن نعلق على هذا الشرط فأننا نرى أن الإسلام قد جمع بين أفراد المسلمين وسوى بينهم في الحقوق والواجبات وحصر التفاضل بينهم في التقوى وما يعود على المجتمع بالخير، وأنه حارب العصبية القبلية فعلا، وإذا كان اشتراط القرشية في العصر الأول حين كانت لها قوة وشوكة تضي على الخليفة قوة ومهابة، فإن الكلام فيها بعد ذلك لخدمة التاريخ.

كما تكلم ابن خلدون على المراحل التي تمر بها الدول وقدرها بثلاث مراحل، كل مرحلة تساوي عمر شخص واحد من العمر الوسط وهو أربعين سنة هو عمر الإنتهاء النمو والنشوء إلى غايته، ويستدل على ذلك من القرآن بقوله تعالى « وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي دُرِّيَّتِي إِنَِّّي تَوَّابٌ إِيَّاكَ وَإِيَّيَّ الْمُسْلِمِينَ »²⁶

ويؤيد ذلك من قصة التيه التي سلطت على بني أسريئيل أربعين سنة، لأن في هذه المدة يفنى الجيل الغير الصالح و ينشأ جيل لم يعهد الذل ولا عرفوه، فالمرحلة الأولى تمثل جيل التأسيس القائم على العصبية والجيل الثاني هو الذي يحول هذه العصبية الى ملك فتكسر العصبية بعض الشيء أما الجيل الثالث فهو الذي يفقد الناس العصبية بالكلية ويصيرون عيالا على الدولة²⁷، وهذه مرحلة هرم الدولة حينما يركز المواطن في الدولة إلا على الحقوق وينسى واجباته نحو وطنه ودولته.

والمقصود بالعصبية عند ابن خلدون هي ليست التعصب للقبيلة فإن ذلك مذموم شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله أذهب عنكم عبيية الجاهلية وتفأخرها بالآباء»²⁸ بل هو يعرفها بما يلي نكرة كل أحد على نسبه وعصبيته وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم

مقدمة السياسة الشرعية في فكر عبد الرحمان ابن خلدون... / أ/ كريم داودي

رهبة العدو» ويزيد وضوحا هذا المعنى في موضع آخر بقوله «أن صلة الرحم طبعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعمة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاظة من ظلم قريبه أو العداة عليه فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جد بحيث حصل به الإتحاد والإلتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرد ما وضوحها²⁹ فهو هنا أدق في الفهم للآية «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»³⁰ التي جعلها ابن حزم أساس السياسة الشرعية في الإسلام³¹، فابن خلدون يرى العصبية أمر فطري جاءت الآية أعلاه تؤكده، ولكن منطلقها الأسرة ثم البطن ثم الفخذ ثم القبيلة ثم الدولة³²، ويعطي مبررات وجود هذه العصبية في الدولة فمن المنقول يستدل بحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - مابعث الله نبيا إلا في منعة من قومه» ودلالة الحديث أنه حتى الدعوة الدينية لتقوم يجب لها العصبية وأما استدلاله من المعقول: وهي دفع المضالم على الناس لأن الجرم الغفير من الناس لا يهدبه الدين ويستدل بقول الشاعر:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذاعفة فلعله لا يظلم.

وهو يوافق نظرة عثمان - رضي الله عنه - للحكم الذي كان يقول «أن الله يزج بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»³³ أي أن أغلبية الناس الذي يحكمهم هو القانون بالتعبير المعاصر.

كما بين مهام السلطة التنفيذية في الإسلام إنطلاقا من تعريفه للخلافة أنها نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، أما حفظ الدين عن طريق الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والحسبة والجهاد، وأما سياسة الدنيا فتكون بالخطط السلطانية فأولها الوزارة وهي أهم الخطط السلطانية لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، وهي مأخوذة من الوزر أو من المؤازرة وهو يقسمها إلى قسمين :

أولا: وزارة التفويض يفوض الخليفة صلاحياته لأحد وزرائه بشرط أنه لا يستطيع هذا الوزير أن يعزل من عينه الخليفة

ثانيا: وزارة التنفيذ وهي أن يوجد أوامر من الخليفة يجب تنفيذها من الوزير وهذا التقسيم أنتجه كذلك الموردي في الأحكام السلطانية³⁴.

ثم الحجابة والحاجب هو الذي يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابهم ويفتحه لهم على قدره في مواقيته، وبين أن هذا الأمر يكثر في مرحلة ضعف الدولة، ثم ديوان أعمال

الجبايات وهي القيام على أعمال الجبايات وحفظ الدولة في الدخل والخرج و مصارف موظفي الدولة،³⁵ فهنا ابن خلدون اعتبر السياسة الاقتصادية جزءا لا يتجزأ من السياسة، مبينا مشروعيتها هذا العمل من سنة الخلفاء الراشدين ، ومصادر الأموال في الدولة وكيفية توزيعها واستغلالها وحدود سلطة الحاكم في هذا الشأن.

كما لم يفته أبدا التركيز على الأخلاق، بل إنه ربط بين السياسة والأخلاق، وهذا استمدته من الشرع الحكيم، فالإسلام يرفض مبدأ الغاية تبرر الواسيلة فالغاية الشريفة يجب أن يختار لها الواسيلة الشريفة، ومن ثم هو يخالف المكافئية ويرفض الواسيلة القذرة إلى الغاية الشريفة في كل أنحاء الحياة بما فيها السياسة، ويأبى إلا الطريق النظيف للهدف الشريف ويمنع الوصول إلى الحق بطريق الباطل ويأبى بناء جامع من أموال الربا، فإن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، ومن هذا المنطلق يقرر ابن خلدون أن الأخلاق تكسب الدولة قوة وزوالها سبب للضعف والانهار «اعلم أن الدنيا وأحوالها كلها عند الشارع مطية للأخرة ومن فقد المطية فقد الوصول، وليس المراده فيما ينتهي عنه أو يضمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو إقلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الإستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة»³⁶.

ويرى ابن خلدون أن هناك تلازما بين الدولة والمجتمع، فالمجتمع لا شكل له دون دولة، إذ هي التي تعطيه شكله يقول ابن خلدون في ذلك «والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أن الدولة والمملك للعمران كالصورة للمادة وهو الشكل الحافز بنوعه لوجودها وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لاتتصور والعمران دون دولة والمملك متعذر»³⁷.

كما بين أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، ويعلل ذلك بأن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتنفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شئ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب عندهم متساو»³⁸، ويستدل على ذلك بحال العرب في صدر الإسلام كيف استطعوا أن يتغلبوا على الفرس مع قلة عددهم وكثرة عدوهم، ثم تطرق إلى انقلاب الخلافة إلى ملك وأن السبب في ذلك هو البعد عن سيرة الخلفاء الراشدين في الحكم حيث ينقلب الحاكم خادما لمصالحه الشخصية³⁹.

كما أوضح أن السياسة الشرعية في الإسلام قائمة على سنن كونية تحترم قانون السببية، ولذلك وجدناه يضعف أحاديث المهدي المنتظر بسبب إدعاء كثير من الأمراء المهدوية عبر التاريخ

مقدمة السياسة الشرعية في فكر عبد الرحمان ابن خلدون... أ/ كريم داودي

الإسلامي، فيزعم أنه المهدي المنتظر الذي بشر به الرسول -عليه السلام- ولكن سرعان ما ينكشف أمره ويتضح حاله أنه مفتر على الله بدعواه الكاذبة، والأمر الثاني هو اعتماد الصوفية على هذه الأحاديث لتبرير قعودهم في إنتظاره⁴⁰، ولكن أحاديث المهدي متواترة ذكر ذلك الكتاني وابن القيم⁴¹، كما أن الفهم السيء لحديث من طرف طائفة من الأمة لا يجعلون نرد الحيث، كما أن حديث المهدي يؤكد على وجوب العدل في الحكم و هو خبر لا يفيد حكماً شرعياً.

ومن خلال هذا العرض لآراء ابن خلدون يتبين لنا أنا أفضل وسيلة للتداول السلمي على الحكم هو البيعة أو بمصطلح اليوم هي الانتخاب القائم على الإختيار الحر، والنظام الذي يرتضيه هو ترشيح الرؤساء لمنصب الرئاسة وترك الأمة تختار في بيعتها من يخدم مصالحها الدنياوية والأخروية، أما ولاية التغلب اعترف بها إستثناء وبشروطها، وجل أرائه لا تختلف عن آراء أهل السنة والجماعة في الحكم والسياسة، كما أن منهجه في فهم السياسة كان قائم على ثلاثة أسس: أولاً: الإستفادة من فقهه للكتاب والسنة وفقه المذاهب الأربعة بل حتى المذاهب الأخرى.

ثانياً: استقرار الأحداث التاريخية واستخراج منها قوانين في السياسة والاجتماع .

ثالثاً: فهمه للواقع الذي يجعله ينزل النصوص تنزيلاً صحيحاً، ويقول في ذلك ابن القيم «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى و الحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فقه الواقع والفقه فيه. . . والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم في كتابه أو على لسان نبيه صلباً عليه وسلم في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر... فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم اله ورسوله صلى اله عليه وسلم⁴² ولقد كان ابن خلدون كذلك فقيه بالمعنى الواسع للفقه⁴³ .

الهوامش

- 1- مصطفى الشكعة المطالعات الإسلامية ص 345.
- 2- راجع مقدمة تحقيق كتابه مزيل الملام عن حكام الأنام بقلم المحقق د فؤاد عبد المنعم أحمد ص 50.
- 3- المطالعات الإسلامية ص 345 .
- 4- راجع مقدمة تحقيق كتابه مزيل الملام عن حكام الأنام بقلم المحقق د فؤاد عبد المنعم ابن خلدون المقدمة ص 188 و 189 و ص 284 .
- 5- أبو إسحاق الشاطبي الموافقات ج 2 ص 8 .
- 6- المقدمة ص 167 و ص 185 .
- 7- ابن خلدون مزيل الملام عن حكام الأنام ص 20 و ص 54 .

- 8- المقدمة ص196 .
- 9- نفس المرجع ص182 .
- 10- نفس المرجع ص182 .
- 11- نفس المرجع ص190.
- 12- نفس المرجع ص190.
- 13- نفس المرجع ص190.
- 14- نفس المرجع ص191 وراجع الموافقات للشاطبي جزء المقاصد
- 15- نفس المرجع ص191.
- 16- المقدمة ص209.
- 17- ابن جوزي القوانين الفقهية ص212 .
- 18- سورة النحل الآية106 .
- 19- محمد ضياء الدين الرايس النظريات السياسية في الإسلام ص235 .
- 20- مصطفى الزرق القواعد الفقهية ص360.
- 21- المقدمة ص210.
- 22- سنن الكبرى البيهقي ج8 ص161.
- 23- نفس المرجع ص211.
- 24- نفس المرجع ص208.
- 25- نفس المرجع ص193.
- 26- أبو موسى الأشعري الإبانة في أصول الديانة ص35.
- 27- سورة الأحقاف الآية15.
- 28- المقدمة ص171.
- 29- رواه أحمد في مسنده ج2 ص125.
- 30- المقدمة ص128.
- 31- سورة المائدة الآية2.
- 32- الفصل في الملل والنحل ج4 ص245.
- 33- راجع مقدمة ابن خلدون ص131.
- 34- السائيس النظريات السياسية في الاسلام ص246.
- 35- الأحكام السلطانية ص25.
- 36- مقدمة ص240، 243.
- 37- مقدمة ص245.
- 38- المقدمة ص302.
- 39 - المقدمة ص158.
- 40 - المقدمة ص202.
- 41 - المقدمة ص324 و325.
- 42 - الكتاني النظم المتواتر ص236 وابن القيم المنار المنيف ص142.
- 43- اعلام الموقعين عن رب العالمين ج1 ص87.