بحث: مفهوم الدولة ونشأتها عند فلاسفة المغرب الإسلامى

إعداد: إسماعيل فريد متولى إسماعيل

مدرس مساعد بقسم الفلسفة– كلية الآداب– جامعة المنيا

تمهيد:

جدير بالذكر أن الفلسفة السياسية تبحث عما ينبغى أن يكون عليه نظام المجتمع السياسى، لأن الإنسان بطبيعته اجتماعى أو مدنى، وبالتالى لا يستطيع الحياة بمعزل عن الدولة، ولذا ظهرت أنظمة الحكم (السياسية) منذ ظهور الدول القديمة، كتلك التى قامت فى مصر الفرعونية وفارس ومدن اليونان والرومان، إذ كانت لهذه الدول قوانينها السياسية المتمثلة فى الغالب فى أعراف قديمة مستقرة، ولذلك أقام الرسول ﷺ أسس النظام السياسى فى الإسلام القائم على الدين، وقد عبر ابن خلدون عن وجهة نظر المسلمين جميعاً على إختلاف فرقهم فى السياسة الشرعية أو الدينية بأن الحكم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب إنقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذى جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب إنقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، فالأولى يحصل نفعها فى الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح فى العاقبة ولمراعاة تجاه العباد فى الآخرة. والثانية إنما يحصل نفعها فى الدنيا فقط.

وفى هذا السياق، جاء هذا البحث لإبانة على هذه القضية "مفهوم الدولة ونشاتها" التى أثارت جدلاً فكرياً منذ فلاسفة اليونان إلى وقتنا الحاضر، والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، ما المقصود بالدولة؟ وما علاقتها بالفرد؟ وما علاقة الدولة بعضها ببعض؟ فكان منطقياً الإجابة عن هذا التساؤل من خلال تعريف الدولة– والذى يعد المحور الأول من معالم مفهوم الدولة عند مفكرى المغرب الإسلامى– ثم بيان نشأة الدولة، لذا حثتنا الضرورة– قبل البدأ فى الإجابة عن ذلك– على توضيح المقصود بمدنية الإنسان، على النحو التالى:

أولاً: الإنسان مدنى بطبعه:

بداية يجب التنوية، أن المبدأ الذى انطلق منه الفلاسفة عامة، ومفكرى المغرب الإسلامى بخاصة، إلى أهمية تعاون الفرد فى الحياة الاجتماعية، هو أنه "اجتماعى ومدنى بطبعه"، واستحالة عيشه منفرداً، بل لابد من اجتماعه وضرورة تعاونه مع غيره من أفراد المجتمع من أجل الصالح العام وعمارة الأرض، والله تعالى يقرر حقيقة الاجتماع الإنسانى ووجوبه فيقول:﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[الحجرات:13].

وهو ما أكده أفلاطون- من قبل- بأن "الاجتماع ظاهرة طبيعية فى حياة الناس، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة إلى الآخرين، وأن المدنية نشأت عندما شعر الناس بأن الفرد منهم لا يستطيع أن يكفى نفسه فى إشباع حاجاته[1]. فالمجتمع عنده قائم على تكافل الاحتياجات المادية بين أفراده.

كما قرر أرسطو، بأن الإنسان مدنى بالطبع، فهو يميل إلى العيش فى جماعة مع أفراد نوعه، لأن "الدولة من عمل الطبع، وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعى.. وإن هذا الذى لا يستطيع أن يعيش فى الجماعة فذلك لا يستطيع ألبته أن يكون عضواً فى الدولة[2]، فالدولة عنده كائن عضوى يتألف من مجموعة من الأسر تعمل فى تناسق بينها، وهذا هو الهدف من نشأة المدينة.

وفى هذا الإطار، يؤكد ابن حزم- على مدنية الإنسان- عند حديثه عن العلة فى بقاء الإنسان فى حالة فراغ اجتماعى وسياسى، قائلاً:" إن من العجب من يبقى فى هذا العالم [دون] معاونة لنوعه على مصلحة.. وسائر الناس كل متولً شغلاً، له فيه مصلحة وبه إليه ضرورة؟ أفما يستحى أن يكون عيالاً على كل العالم لا يعين هو أيضاً بشئ من المصلحة؟[3] وقد نبه الله تعالى عباده بقوله:﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[المائدة:2].

وهذا ما قرره ابن باجه بأن الدولة تنشأ عن حاجة الأفراد للاجتماع والتعاون- فهى وحدة اجتماعية- فالإنسان عنده كما هو عند أرسطو "مدنى بالطبع"، مفطور على حاجته إلى الاجتماع والتعاون فلديه رغبة طبيعية أن يعيش فى جماعة، كما تبين فى العلم المدنى أن الإعتزال شر كله. لكن هذا إنما هو بالذات، وأما بالعرض فخير[4]، ويتضح رأيه ذلك عند عرضه لأنواع الإلتقاء المختلفة بأنه "فعل إنسانى، فقد يكون بالعرض.. ومنه الإلتقاء المعاون على المنافع وهو اللقاء المدنى الإنسانى[5].

ولذا، نجد ابن رشد يتابع تصور أفلاطون فى الهدف من الاجتماع لنشأة المدينة، ولكنه لا يقصره على الجانب المادى، بل يضيف إليه الجانب المعنوى، والذى يتمثل فى أن الإنسان يحتاج إلى الآخرين فى اكتساب فضيلته لتلبية احتياجاته المادية من طعام وشراب وملبس ومسكن لأن الفضائل عنده مكتسبة غير فطرية، فالإنسان فى نظره يحتاج فى حصوله على فضيلته إلى أناس آخرين، "ولذلك قيل بحق عن الإنسان: إنه مدنى بالطبع[6]، وهو بمفرده يستحيل أن يجمع كل الكمالات والفضائل، بل تتفاوت مقدرته فى امتلاك الفضائل، ولذا يقرر ابن رشد أن البشر لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع من أجل اكتمال الفضائل، لأنه" ليس من الممكن أن توجد الكمالات الإنسانية إلا متفرقة فى جماعة، كان كل واحد من أشخاص النوع، يختلف بالفطرة والطبع باختلاف هذه الكمالات: فلو كان كل واحد منهم مستعدا لقبول جميع الكمالات الإنسانية، لكانت الطبيعة قد ارتكبت محالاً[7].

وفى هذا السياق، يذهب ابن خلدون أيضاً، بأن الإنسان مدنىً بالطبع، فالاجتماع المدنى (المدنية) يعنى الاجتماع والعمران، وبما أن الواحد من البشر غير قادر منفرداً على تأمين معاشه وحماية نفسه من مواجهة الأخطار، لذلك استعاض عن هذا النقص بالتعاون مع غيره، لأنه كما يقول:" لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وذلك لما هو عليه

من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة فى جميع حاجاته أبدا بطبعه[8]، والحكمة من ضرورة الاجتماع والتعاون كما بيَّنها ابن خلدون للدفاع وصد الوحوش المفترسة، لأن الحكمة الإلهية تمت فى بقائه وحفظ نوعه، فهذا الإجتماع ضرورى للبشر، "وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران[9]، فالحاجات الإنسانية تلعب دوراً بارزاً فى نشأة العمران وتطوره، وبقاء الإنسان على قيد الحياة مرهون بأمرين: أولهما الغذاء الذى يضمن الحياة، وثانيهما الدفاع الذى يقيه من أخطار الطبيعة وتحدياتها، وكلاهما يقتضى الاجتماع البشرى بين المرء وبنى جنسه، لأن حقيقة التاريخ فى نظره أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم.

علاوة على ما سبق، يقرر ابن خلدون فى مقدمته أن الحياة الاجتماعية تستلزم الملك والدولة، لأنه لابد من هذا الاجتماع من ضرورة وجود الوازع للبشر حتى يكتمل العمران، لأنه فى نظره، لابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، "فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغَلَبَة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان؛ وهذا هو معنى الملك[10]، لذلك ربط ابن خلدون الاجتماع والعمران والسلطان بسطوة الملك وقهر الشوكة ولو لم يكن شرع، وهى متمثلة فى إطار فكرة العصبية عنده، فهى المحور الذى تدور عليه كل أفكاره للوصول إلى الدولة.

وفى ضوء ما تقدم، يمكننا أن نبرز نقطتين هامتين:

الأولى: أن ما ذهب إليه فلاسفة اليونان من أن الإنسان كائن سياسى ومدنى بطبعه، كان له أثر بالغ على مفكرى المغرب الاسلامى فى بحثهم على ضرورة الاجتماع الإنسانى.

والثانية: أن فكرة التعاون الاجتماعى التى قال بها مفكرينا قد انتقل أثره إلى مفكرى السياسة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ثانياُ : تعريف الدولة.

بدايةً يجب التنويه إلى أن كلمة "دولة" قد وردت فى القرآن الكريم مرة واحدة فى قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾(الحشر:7)، فقد كان مضمونها معروفاً في الكتابات التراثية، أما مصطلح الدولة فقد ظهر مع ابن خلدون عندما أدخل كلمة "الدولة" في اللغة السياسية العربية بشكل واسع قبل أن يدخل هذا التعبير في القاموس السياسي للشعوب الأوروبية بزمن طويل.

1- تعريف الدولة فى اللغة:

تُعرف الدولة لغةً بأنها حصول الشئ فى يد هذا تارةً وفى يد هذا أخرى، وبالرجوع إلى ابن منظور نجد أنه ميَّز بين استخدامين لكلمة "دولة": الدَّوْلةُ والدُّوْلةُ، العُقبة فى المال والحَرب سَواء، وقيل: الدُّولة بالضم فى المال، والدَّولة بالفتح فى الحرب، وقيل: هما سواء فيهما، يضمان ويفتحان، وقيل: بالضم فى الآخرة، وبالفتح فى الدنيا، وقيل: هما لغتان فيهما، والجمع دُوَلُ ودِوَلُ.

ولذا، يفسر ابن خلدون عدم دوام الدولة واستقرارها، بأنَّ "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التى قد خلت فى عباده[11]، والسبب فى تبدل الأحوال والعوائد كما يتصور ابن خلدون "أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال فى الأمثال الحكمِيَّة: "الناس على دين الملك".. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب فى الملك والسلطان، لا تزال المخالفة فى العوائد والأحوال واقعة[12]، على هذا، نُجمل القول أن معانى الدولة لغوياً تشترك فى معنى واحد، ألا وهو التعاقب وعدم الدوام والاستقرار.

2- أما عن الدولة فى الإصطلاح:

اختلف المفكرون والباحثون قديما وحديثا فيما بينهم فى تناولهم لمفهوم الدولة، وتحديد بدايتها ونشأتها، وذلك بحكم تلازمها مع الوجود الإنسانى وضروراتها للاجتماع البشرى، فمضى كل منهم يحاول تفسيرها من وجهة نظره بناءً على المنهج الذى ينتهجه، فلم نجد تعريفاً دقيقاً متفق بشأنه حول ماهية الدولة، ومن الأسباب التى تحول دون ذلك، التطور التاريخى للدولة عبر العصور، فالدولة عند اليونان تختلف عن تعريف الدولة فى الفكر السياسى الإسلامى، عنها فى الدولة الحديثة والمعاصرة، وعلى الرغم من هذا إلا أن هناك اتفاق فى وجود سلطة سياسية متمثلة فى الحكام والمحكومين، وحق إمتلاك القوة وتطبيقها بصورة شرعية لضمان النظام والاستقرار، وهذا ما كانت عليه أحوال الدول الإسلامية.

ولذا، يرى بعض فلاسفة السياسة بأنها "الذروة التى تتوج البنيان الاجتماعى الحديث، وتمكن طبيعتها التى تنفرد بها فى سيادتها على جميع أشكال التجمعات الإجتماعية الأخرى[13].

وهناك تعريف للدولة بأنها "جماعة من الأفراد تعيش حياة دائمة ومستقرة على إقليم معين وفى ظل تنظيم سياسى معين، يسمح لبعض أفراد الدولة بالتصدى لحكم الآخرين[14].

وقد عرَّف آخرون الدولة من الناحية الاجتماعية والسياسية، بأنها: "تجمع بشرى مرتبط بأقليم محدد يسوده نظام إجتماعي وسياسي وقانوني موجه لمصلحتها المشتركة، وتسهر على المحافظة على هذا التجمع سلطة مزودة بقدرات تمكنها من فرض النظام ومعاقبة من يهدده بالقوة[15].

كما يمكن تعريف الدولة من الناحية القانونية، بأنها "وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة فى مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بإرادتها المنفردة وعن طريق استخدام القوة المادية التى تحتكرها[16].

واستقراء هذه التعريفات، يكشف لنا اختلاف مفهوم الدولة عند الفقهاء من الناحية النظرية والواقعية والقانونية، لذا فالتساؤل عن ماهيتها يدور بالضرورة حول محاور ثلاثة: الهدف والتطور والوظيفة. فالفيلسوف يتساءل عن هدف الدولة ويسبح فى المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظر ويتفلسف[17]، فيتأمل الوظائف وآلية التطور، والمؤرخ يتساءل عن التطور فيصف أطوار الدولة (أى اشكالها ومستقبلها)، لكى يستخلص الهدف والوظيفة، وعالم

الاجتماع يتساءل عن وظيفة الدول فيحلل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعى، ويستنتج الهدف (الأصل) والتطور ومستقبلها، فالسؤال حول ماهية الدولة يتجدد باستمرار دون أن ينتهى إلى جواب ثابت، فمصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسى المحدد فى الأدبيات السياسية الإسلامية إلا بعد مرور عدة قرون، فقد استخدم مفكرى الإسلام الأوائل مصطلح "دار الإسلام" فى كتاباتهم السياسية مقابل دار الحرب، للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية، كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة، ثم استبدل فيما بعد بمصطلح الدولة.

والسؤال الذى يطرح نفسه، ما هى رؤية فلاسفة المغرب الإسلامى حول ماهية الدولة؟ وعلى أى أساس يُقيمون فلسفتهم حول الدولة؟ هل تأتى من منطلق دينى بحت أم سياسى؟ أم جامعة بين الإثنين؟.

بداية يمكن القول، أن مفكرينا لم يعطوا تعريفاً دقيقاً لمفهوم الدولة، لأنها فى نظرهم من الأمور البدهية، فقد اعتمد ابن باجه على مفهومه "تدبير المتوحد" أى تدبير المدينة، فالسياسة فى جوهرها هى القدرة على التدبير، فقد صرح منذ البداية أن كلمة التدبير عربية اللسان يقصد به سياسة الناس لا مجرد التأمل والمعرفة البحتة، وأشهر دلالاتها بالجملة "ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما. فإن من اعتقد فى ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمَى ذلك الترتيب تدبيرا. ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبر العالم[18]. فالتدبير من أجل ذلك إنسانيا، إذ أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد، ثم يرتب الأفعال التى تحقق هذه الغاية، وهذا الترتيب لا يكون إلا بالفكر، والفكر لا يكون إلا للإنسان فقط، وهذا التدبير "قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل. ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر[19]، وقد لخصه فى العلم المدنى. وإذا قيل بخصوص يقصد به "تدبير المدن[20]، ويلحق به تدبير المنزل.

أما ابن رشد فيرى أن اسم الملك أو رئيس الدولة "إنما يطلق على القصد الأول، على من مهنته أن يكون رئيساً على المدن. وبين أن الفنون التى بها يدبر سياسة المدن، إنما تبلغ كمالها إذا اجتمعت له جميع تلك الشروط[21].

كما أن قيام الدولة وانهيارها شغل جانبا كبيراً فى فكر ابن خلدون، ومع ذلك لم يقدم تعريفاً واضحاً للدولة، فقد استعمل كلمة "دولة" بأشكال متعددة ومتداخلة، فنراه يستعملها تارة كمرادف للملك فقال:" أن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوسا[22]، فهو يتصور الدولة التى تمثل حركة المجتمع والتاريخ كأنها تشبه الكائن الحى، وتارة يستعمل الدولة والملك فى سياق واحد "أن الدولة والملك هى صورة الخليقة والعمران.. أن الملك والدولة غاية للعصبية[23]، وتارة نجده يستخدمها كمرادف للسلطان حين يعقد فصلا بعنوان "أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون فى وسط الدولة[24]، واحياناً بمعنى السلطة "أن الدولة إنما يحصل لها الملك والاستيلاء بالغلب[25].

ونخلص مما سبق، أن مفهوم الدولة عند ابن خلدون مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريته فى العصبية، فهى مصدر أساسى فى الحكم ونشأة الدولة، وهو ما أكده أحد الباحثين فى تحديده لمفهوم الدولة حسب الرؤية الخلدونية بأنها "الامتداد المكانى والزمانى لحكم عصبية ما[26]، أو أنها "صورة العمران" أو "السوق الأعظم"، فهو يرى الدولة من خلال النافذة التى تنجلى من خلالها العصبية، "فالدولة بالحقيقة الفاعلة فى مادة العمران إنما هى العصبية والشوكة.

ومن هنا، نجد نوع من الاختلاف بين الدولة في مفهومها الغربي ومفهومها الإسلامى، فالدولة في مفهوم الفكر الغربي متباين حسب المرحلة التاريخية التي مرت بها الدولة (أي لكل مرحلة تاريخية مفهوماً للدولة منسجم ومعبر عن قضايا مختلفة ومتنوعة تطرحها ظروف ومتغيرات كل مرحلة من هذه المراحل)، أما مفهوم الدولة النابع من الفكر الإسلامى قد تبلور حول ثوابت القرآن والسنة، مما أعطاها التواصل وأصبح هذا المفهوم حي ومتجدد، وجعل للدولة علاقة معنوية ترتفع عن التوقيت الزمني لتصبح حقيقة مطلقة لا تتقيد من حيث الزمان، وإن تقيدت من حيث إطار التعامل وحقيقة الترابط الحضاري.

من كل ما سبق، عند تحليل التعريفات السابقة يتضح أن سبب الخلاف بين الفقهاء ومفكرينا، لا تخرج فى مُجملها على أنها أسباب عرضية وثانوية، ولا تؤثر فى جوهر موضوع الدولة، لذلك فرؤيتنا بصدد وضع تعريف للدولة فى أبسط معانيها، بأنها مجموعة من الناس (الشعب)،

يقيمون بصفة دائمة فى منطقة جغرافية محددة، يخضعون بالولاء لسلطة حاكمة منظمة، وهذه السلطة هى المصدر الذى تنبع منه كل الشئون المتعلقة بالسياسة، كما تأتى إجابتنا عن الأساس الذى يقيمه مفكرينا فلسفتهم حول ماهية الدولة، بأنه يجمع بين الجانب الدينى والسياسى كابن رشد وابن خلدون، والبعض قصرها على الجانب السياسى من خلال اعتماده على تدبير المتوحد كابن باجه.

ثانياً: نشأة الدولة:

فى حقيقة الأمر، لم يكن الحديث عن الدولة وليد العصر الحاضر، وإنما ظهرت فكرة الدولة كتنظيم للجماعات البشرية منذ فجر التاريخ، ولهذا يختلف المفكرون فيما بينهم حول أصل نشأة الدولة، بأنها تنشأ من عناصر قديمة نتيجة لتفكك دولة كبيرة إلى عدة دول صغيرة، أو عن طريق اتحاد دول صغيرة إلى بعضها البعض، أو بهجرة مجموعة من السكان واستقرارها فى إقليم معين، ويرى البعض أن كل مجتمع سياسى يعتبر دولة ما دام يقوم على أساس من التفرقة بين الحكام والمحكومين.

لذا، جاء عرضنا لبعض النظريات الحديثة المفسرة لنشأة الدولة حتى يتسنى لنا معرفة آراء مفكرى المغرب الإسلامى من تلك النظريات، هل كانوا من القائلين بها؟ أم لم يلتفتوا إليها؟ وهل قدموا أفكار عن النشأة من منطلق دينى أم عقلى؟، ولكن قبل أن نجيب، يتبادر إلى الذهن طرح هذا التساؤل: ما موقف مفكرينا من نشأة الدولة؟ للإجابة عن هذا، يقول ابن رشد:" أن الإنسان يحتاج فى حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان: أنه مدنى بالطبع[27]، وهذا الاجتماع ينبغى أن يخضع إلى تدبير عقلى كى يضمن للإنسان حريته وكرامته.

وعلى ضوء ما سبق، تمايزت آراء المفكرون فيما بينهم حول النظريات المفسرة لنشأة الدولة فى الاتجاهات، واختلفت فى الأساليب والتطبيقات، فالبعض يُرجع النشأة إلى أصول دينية،

ومنهم من يُرجعها إلى قانون القوة، وآخرون إلى القول بالعقد الاجتماعى أو إلى عدة أسباب، ولهذا ظهر العديد من النظريات التى تعبر عن آراء المفكرين والفلاسفة، لعل أهمها ما يلى:

1- النظرية الدينية:

بداية يجب التنوية- قبل أن نعرض موقف مفكرينا- بأن هذه الفكرة تُعد من أقدم النظريات التى تُرجع نشأة الدولة إلى أساس إلهى، وترى أن السلطة مصدرها الله، ولهذه النظرية ثلاثة أشكال:

أولها: ما يعرف بنظرية تأليه الحاكم، وهى ترى أن الحاكم هو الله وأن له طبيعة إلهية، وسلطته مطلقة، وقد سادت هذه المرحلة فى أغلب الحضارات والفلسفات القديمة مثل: فرعون مصر والنمرود فى أور، وكذلك قامت حكومات مشابهة لذلك فى الهند والصين وأباطرة الرومان[28].

أما الشكل الثاني: هى نظرية الحق الإلهى المباشر، ومفادُها أن الحاكم بشر لم يعد إلهاً، وإنما يستمد سلطاته من العناية الإلهية وحدها دون أن يتدخل أحد فى اختياره، ومن ثمَّ فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهى المباشر[29]، وسلطته على شعبه مطلقة لا قيود عليها. وهذه الفكرة تطورت مع ظهور المسيحية فى العصور الوسطى، حيث سيطرة الكنيسة على السلطة المدنية، نتيجة الصراع بين الكنيسة والدولة (قياصرة روما) فى أوروبا.

أما الثالثة: فتُعرف بنظرية الحق الإلهى غير المباشر (التفويض الإلهى)، وطبقاً لهذه النظرية أن السلطة مصدرها الآلهة، إلا أن الشعب هو الذى يختار الحاكم (أى يختار الله الحاكم بواسطة شعبه)، وذلك بتوجيه وإرشاد من الإرادة الإلهية.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، ما موقف مفكرى المغرب الإسلامى من هذه النظريات الدينية (الثيوقراطية)؟ هل كانوا من القائلين بها، خاصة أننا نجد نصوص كثيرة فى كتاباتهم تتضمن

موضوع الدين وأثره على الدولة؟ وهل استندت الدولة لديهم فى نشأتها على قيم سياسية قديمة، أم إلى قيم جديدة مستمدة من الدين الإسلامى؟.

جدير بالذكر، أن الدولة الإسلامية عامة منذ نشأتها، لا تتفق مع ما جرت عليه هذه النظريات القديمة، فالإسلام لا يفصل بين السياسة والدين، حيث جعل اختصاصات الدولة تشمل كل شئون الحياة لتحقق الترابط بين الفرد المسلم وبين ما يتعلق بمرافق الدولة[30]، وبذلك تكون السياسة فى الإسلام خاضعة لقوانين الدين (الشرع)، فلا يوجد شئ فى حياة المسلم خارجاً عن نطاق الدين.

وهذا ما أكده ابن حزم على امكانية إصلاح النظام السياسى عن طريق الشرع الذى شرعه الله تعالى، لذلك دافع عن الفلسفة وارتباطها بالشريعة، بأنها على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، "والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض فى الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحدٍ من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحدٍ من العلماء بالشريعة[31] كما أكد ابن حزم أيضاً، على ضرورة الدين والشريعة فى ضبط قوانين الدولة، قائلاً "بالسياسة التى جماعها الأمنُ.. على دَمِه وحُرمته وبشرته وماله وشمول العافية وصلاح الحال والكفاية. وهذا لا يصح ألبتة ولا يوجد إلا بإستعمال الشريعة الداعية بالوعيد بالآخرة والعقاب فى الدنيا لأجل معصيته، فإذ لا سبيل إلى ذلك إلا بالشريعة.. فإن المشتغل بالشريعة محصل الأمن من السلطان والخاصة والعامة[32].

كما قرر ابن رشد أن مهمة التدبير أى سياسة الحاكم فى المدينة الفاضلة، وكل ما يتصل به من الحياة العملية والاجتماعية والسياسية هو من اختصاص الشرائع (القانون)، يقول:" يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، ولابد الواضع لها[33]، فالشريعة هى التى تتكفل بإقامة المدينة وتدبيرها، التدبير الذى به وجود الإنسان، وبلوغ سعادته الخاصة،

وذلك عن طريق نشر الفضائل الخلقية والنظرية، فسعادة الفرد فى نظره لا تتحقق إلا بسعادة وكمال الدولة، لأن "المدن إنما يسلم وجودها بالسنن[34].

ولذا، يذكر ابن رشد أن غاية الشرع من السلطة السياسية فى الدولة إنما هى كيان المجتمع، يقول:" ومنها سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الناس، وحفظ فضائله العلمية والعملية، وهى المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أن تكون سنن الأئمة، والقوام بالدين[35]، ومن هنا جمعت الشريعة الإسلامية بين العلم والعمل، فإنه "إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة باطلاق[36]، ولذلك كانت خاتمة الشرائع، كما أنها عامة لجميع الناس، وهنا لم يكن ابن رشد كابن باجه الذى روجً لفكرة الإنسان المتوحد الخارج عن سلطة المدينة، بل إنه على العكس من هذا انطلق من مبدأ أن حق الشريعة لا يمكن أن يضاد حق الحكمة، لأن قصدهما فى الأمور العملية قصد واحد فى الجنس والغاية.

ولذا، ينتهى ابن رشد بأن المدينة الفاضلة هى مدينة محكومة بالشريعة الإسلامية ذات الوجهة الإنسانية، كما أن النواميس الدينية فيها متروكة "لما أمر به الله تعالى بواسطة النبى، فكأنه يرى أن هذه الأشياء الإلهية (الجانب السياسى من الدين) وما يهمَ المدن منها، ينبغى أن نقرها كما هى، لأنها كالمشتركة لجميع الشرائع وأمور الناموس[37]، فإذا كانت الفلسفة هى التى تبنى المدينة الفاضلة عند أفلاطون فإن الشريعة هى التى بنت المدينة الفاضلة عند فلاسفة الإسلام، لذلك يرى ابن رشد "أن ما تقصده الشرائع هو عين ما تقصده الفلسفة جنسا ومقصدا[38].

وفى هذا السياق، ربط ابن خلدون بين السياسة والشريعة عموماً على اعتبار أن السياسة والملك قائمان على العصبية، والدين هو الذى يحد من تلك العصبية والغلبة، يقول:" إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا

بالمِلك، ولا عز للمَلِك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل. والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة[39].

وعلى هذا، وضح ابن خلدون أن أفضل أنواع الحكم هو القائم على أساس دينى لأنه "وجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء[40]، فالتاريخ الإسلامى كان تاريخ صراع بين العصبيات، اكتسى فى معظم الأحوال غطاءً دينياً، وبقاء الدولة وزوالها عند العرب كما يرى ابن خلدون يكون بمدى ارتباطها بالدين، لأن "العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين[41]. ولذلك يؤكد ابن خلدون على وجود عوامل أخرى تسهم فى نشؤء الدولة– كالعامل الدينى– إذ يعده عنصراً هاماً فى صيرورة الدولة واستقرارها، يقول:" فالدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها[42].

ويمكن القول، أن فلاسفة المغرب الإسلامى كغيرهم من مفكرى الإسلام، لم يقولوا بالنظرية الدينية كما وضعها أصحابها، فاستعمالهم عبارات ذات طابع دينى، كان شائعاً فى أساليب الكتابة الإسلامية آنذاك، وهو ما أكده أحد الباحثين، بقوله "فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهى على نحو ما فهمه بوسويه مثلا. فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله فى أرضه، وليس ثمة من أُسرٍ أو أشخاص يصطفيهم الله[43]، وممن أقر بأن الإسلام دين ودولة، أمثال الإمام محمد عبده عندما رفض بوجود سلطة دينية فى الإسلام، قائلاً: "ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.. ولم يعرف المسلمون في عصرٍ من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية[44].

2– النظرية العقدية.

أما بالنسبة لنظرية العقد الاجتماعى، فإنها تقوم على أساس أن مصدر السلطة هو إرادة الأمة (الشعب)، وهذه الفكرة قديمة تعود جذورها إلى اليونان، وقد ظهرت هذه النظرية فى الفكر الإسلامى باسم البيعة العامة، والتى تتم بعقد مبرم بين الخليفة أو المرشح لرئاسة الدولة وبين الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد واختيارهم له.

ثم شاع ذكرها فيما بعد فى القرنين السابع والثامن عشر عند فلاسفة العقد الاجتماعى: توماس هوبز (ت1679م) وجون لوك (ت1704م) وجان جاك روسو (ت1778م)، ومُجمل آرائهم فى العقد الاجتماعى، قولهم بوجود حياة فطرية (الحياة البدائية) تسبق قيام الجماعة (السياسية المنظمة)، وأن الأصل فى نشأة الدولة يكون نتيجة لعقد بين الأفراد، اتفقوا بموجبه على الخروج من حياة الفطرة ملؤها الخوف والفوضى إلى حياة اجتماعية منظمة مستقرة، بقصد إقامة السلطة الحاكمة، لكنهم اختلفوا فى تحديد أطراف هذا العقد وآثاره.

ولكن نتساءل فى هذا السياق، ماذا لو بقى الناس على التظالم والجور، هل فى تلك الحالة يمكن الاستغناء عن الدولة العقدية؟ والإجابة عن هذا السؤال لم يغب عن ذهن ابن باجه من قبل، وذلك حينما قرر أن مدينته الفاضلة لا تحتاج إلى قضاة، لأن العلاقة بين أهلها يسودها المحبة، فلا تشاكس بينهم أصلا[45]، ولأن الدولة فى نظره تتألف من الفلاسفة (المتوحدون)، أفعالها كلها صواب، وبالتالى ليسوا فى حاجة إلى قاضٍ أو طبيب، وقد خالفه ابن رشد فى ذلك، فأقر بوجود القضاة لما لهم من صلاح هذه المدينة. وقد تنبهت كافة الشعوب لضرورة وجود الدولة، ولذا هُجرت هذه النظرية فى العصر الحديث، وذلك نظراً لكثرة ما بها من ثغرات، يتلخص أهمها على النحو التالى:

1- أن نظرية العقد الاجتماعى افتراضية، تنكرها الحقائق التاريخية، ولم يثبت وجود مجتمعات بدائية يتمتع الأفراد بحريات أصيلة مطلقة.

2- أن فكرة العقد الاجتماعى ليست هى التفسير القانونى الوحيد للعنصر الرضائى المتداخل فى تكوين الدولة.

3- أن العقد لا يلزم إلا أطرافه، ومن المستحيل أن يكون العقد الاجتماعى مقبولا من جميع الأفراد المكونين للدولة فى الحاضر والمستقبل(46).

ولذا، يرى الباحث أن نظرية العقد الاجتماعى فى الفقه الغربى قد أُقيمت على مجرد افتراض نظرى، بينما عقد البيعة بين الحاكم والرعية فى الفكر الإسلامى قام قبل قرون على حقيقة واقعية لا خيال ولا افتراض فيها، ولذا يرى ابن رشد أن المدينة الجماعية أو الديمقراطية (رئاسة الجمهور) يتمتع أهلها بكل صور الحرية، "وتكون الرئاسة فيهم على التعاضد لاتفاق اتفقوه.. وتكون نواميسهم نواميس مساواة(47)، كما يقرر ابن رشد أن السيادة فيها تكون بأمرين: إما بإرادة المحكومين، أو وفقاً لقوانين تحفظ للناس حقوقهم من إرادة متسلطة(48).

والإسلام وإن يكن دينا شرعه الله سبحانه إلا "أنه فى تطبيقاته الإنسانية يمثل "عقدا اجتماعيا" يتضمن قيام سلطة تفى بالتزامات هذا العقد، وتسهر على تنفيذه(49)، لأنه لا تستقيم حياة الجماعة السياسية فى حالة الفوضى، وهذا ما دفع هيجل إلى القول بأن ليس بمقدورها (أى الفوضى) أن تنتج حضارة، ولا علما ولا أمنا ولا ثقافة(50).

3- نظرية القوة:

والسؤال الذى يطرح نفسه قبل الخوض فى هذه النظرية، هل يُرجع مفكرى المغرب الإسلامى نشأة الدولة إلى قانون القوة؟ أم هناك قوى أخرى بجانبها لبناء الدولة؟.

بداية يجب التنوية أولاً، أن أصحاب هذه النظرية يُرجعون أصل نشأة الدولة إلى عنصر القوة والغلبة (سواء أكانت مادية أم معنوية)، وأن الدولة من صنع القوة تأسيساً على أن أقدم القوانين هو قانون حكم الأقوى. ويستدلون على ذلك بأن حوادث التاريخ قد جاءت شاهدة على صحتها، فالتاريخ يُبين لنا غلبة عنصر القوة على عنصر الإرادة (الرضا) فيما يتعلق بنشأة الدولة، وحقيقة الأمر لا يمكن التسليم بهذه النظرية على طول الخط، لأنه ما من سلطة تستطيع أن تحقق لنفسها الإستقرار والدوام مستندة إلى القوة وحدها[51]، بل يلزم أن يتبعها رضا المحكومين بنظام الدولة، وقبولهم لها.

أما الإجابة عن التساؤل السابق، فنجد ابن خلدون يُصرح، بأن الدولة أو الجماعة السياسية تنشأ نتيجة القوة أو التغلب القائم على العصبية المتولدة عن وحدة النسب وقوة القرابة والولاء، فالعصبية وفقاً لهذا، هى القوة المحركة لسير التاريخ فعلى أساسها تقوم الدولة وبضعفها تضعف الدولة، يقول ابن خلدون فى تأكيد قيام الدولة على القوة وحاجة السلطة السياسية للعصبية، "وسياسة الملك والسلطان تقتضى أن يكون السائس وازعاً بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته[52]، ولذا يرى بعض الباحثين أن مبدأ القوة والغلبة عند ابن خلدون هو الشرط الأساسى فى النشأة التاريخية للدولة، وقال آخرون أن محور نظريته هو العصبية، والحقيقة كما يراها الباحث أن القوة والعصبية عند ابن خلدون وجهين لعملة واحدة، لأن الدولة لا تتحق لمن يطلبها بدون قوة، كما أن العصبية بدون قوة لا معنى لها.

4- نظرية التطور التاريخى:

بداية، يرى أصحاب هذه النظرية بأن الدولة قد نشأت نتيجة قانون التطور الطبيعى للأمم، ولا يقصرون إرجاع نشأتها إلى عامل معين بذاته، فالأمة تتكوَّن ثم تتطوَّر بأن تصبح دولة طبقاً

لظروفها التاريخية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، كما أن الدولة ظاهرة اجتماعية نتجت من تفاعل عوامل متعددة مادية ومعنوية خلال فترات التاريخ.

وإن سأل سائل، هل ذهب مفكرى المغرب الإسلامى بفكرة التطور فى نشأة الدولة ومراحلها؟ والإجابة عن هذا التساؤل يظهر جلياً من خلال تحليل أفكارهم عن تطور الدول، أنهم كانوا من القائلين بها، على النحو التالى:

فقد أكد ابن رشد، بأن المدينة الفاضلة إذا وجدت فإنها لا تفنى بسهولة، "ولكن مع طول الزمان سوف يدب فيها الانحلال مثلما هى طبيعة كل كائن[53]، فيرى أن هذه المدينة مع مرور الوقت تبدأ فى الزوال، وهذا أمر طبيعى مثلها فى ذلك مثل الكائنات الحية التى يطرأ عليها تغيرات تدريجية، لذا استحضر ابن رشد نماذج من الواقع الإسلامى عامة والأندلس خاصة، وذلك بصدد شرحه- لآراء أفلاطون فى أنظمة الحكم- وتحليله لتطور وبيان كيف تتحول المدن إلى ضدًها تدريجياً، "عاملا على تبيئة السياسة عند اليونان مع السياسة عند العرب[54]، فالدساتير فى نظره، وبخاصة فى المدينة الفاضلة "لا تتحول فجأة، والسبب إنما يعود للخصال الجيدة والفضائل الخيرة التى اعتاد الناس عليها ونشأوا، وإنما تتحول شيئاً فشيئاً إلى ما هو أقرب إليها فى كل زمان[55].

من ثم، فتعليق ابن رشد على تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة (طالبى المجد والشرف)، يستحضر التحول الذى حدث فى الإسلام مع دولة معاوية، قائلاً "وأنت تقف على الذى قاله أفلاطون فى تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب فى الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك فى السياسة الموجودة اليوم فى هذه الجزر[الأندلس][56]، ويشير ابن رشد أن المدينة الفاضلة قد تحققت فى عصره فى بداية عهد المرابطين بسبب التزامها بالشريعة، ثم تحولت إلى

أطوار من التدهور فى عهد خلفائها، "إذ كانوا فى ابتداء أمرهم يتبعوا السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية، ففسدت المدينة فى أيامه[57]، ولذا يرى ابن رشد أنه "يعود أمر هلاك ملكهم إلى حكم معارض لهم فى زمانهم (أى الموحدين)، وهو حكم قائم على الشرع[58].

فالمدينة الفاضلة فى نظر ابن رشد متمثلة فى أول عهد المرابطين بالتزامها بالحكمة والشريعة، ولكن عندما ابتعدت عن الشريعة فسدت وتدهورت، وظهرت دولة الموحدين فحلت محلها وذلك لتمسكها واستنادها إلى الشريعة، وهذا يدل على تبدل أحوال الدول.

كما تحدث ابن رشد عن أطوار الدول من خلال انتقاده للمدينة الجماعية (الديمقراطية) وتحولها إلى سياسة التغلب والاستبداد، بقوله "إن الاجتماعات القائمة فى العديد من الممالك الإسلامية اليوم هى الاجتماعات القائمة حصراً على البيوتات (أى الأسر الحاكمة)، وإن الباقى من النواميس الناموس الذى يحفظ حقوقهم الأولى[59].

كما لا تختلف أفكار ابن خلدون فى أطوار الدولة كثيراً مع ما ذكره ابن رشد، يقول "أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات.. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج.. وانتهى فى تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية[60].

فالدولة فى نظر ابن خلدون تمر بمراحل عمرية محددة تهرم فى آخرها، وهو يشبهها بدورة حياة الإنسان- يولد وينمو ثم يهرم ليفنى- التى ذكرها الله تعالى فى قوله:﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ

الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾[الروم:54]، فالأجيال الثلاثة التى رآها ابن خلدون كأساس عمر الدولة، هى فى الغالب تقابل خمسة أطوار، تؤشر "اختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار[61].

الأول: (طور التأسيس)، يسود فيه الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك القائم على عصبية واحدة قوية، ويكون فيه صاحب الدولة "أُسوَة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشئ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغَلبُ[62].

الثانى: طور استبداد صاحب الدولة على قومه والانفراد دونهم بالحكم، ومنع أهل عصبيته من المشاركة فيه، ويكون "معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع.. لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له فى نسبه[63].

الثالث: "طور الفراغ والدَّعة لتحصيل ثمرات الملك"، وهنا يرى ابن خلدون أنه "تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت[64]، وبالتالى يتفرغ صاحب الدولة فى تخليد ملكه بتشييد المبانى واستقبال الوفود والتوسِعة فى الرزق على الجيوش والبطانة، فيباهى بهم الدول المسالمة، ويُرهب الدول المحاربة. وهذا آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة.

الرابع: طور القنوع والمسالمة. وفيه يقنع صاحب الدولة بما بنى أولوه، مقلداً للماضين من أسلافه، تثبيتاً لآثارهم، ويرى أن "فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده[65].

الخامس: طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة فيه متلفاً لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ واصطناع بطانة السوء، ومع سوء التصرف يجر عليه ضغينة "مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه[66]، فيتخاذلوا عن نصرته، مضيعاً من جنده بما أنفق عليهم فى شهواته. فيكون بأعماله هذه مُخَرِّبًا لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفى هذا

الطور يتطرق الهرم إلى الدولة، "ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه.. إلى أن تنقرض[67].

بناءً على هذا، فقد كشفت نظرية ابن خلدون فى الدول وأعمارها عن نظريته فى التطور الاجتماعى والسياسى، ذات أبعاد بيولوجية، فالدولة عنده كائن حى، يتطور على الدوام وفق نظام ثابت كما تتطور جميع الكائنات الحية.

وتعقيباً على ما سبق، يتضح أن مفكرى المغرب الإسلامى أكدوا على الجانب الدينى فى بناء ونشأة الدولة واستقرارها، لأن الإسلام نظام متكامل ترتبط فيه العقيدة والشريعة، وليس مذهب الحكم المطلق الذى يرى فى الحاكم استمراراً لسلطة الله على الأرض، كما يرى مفكرينا أن دولة الإسلام "دولة عقدية فكرية"، دولة تقوم على عقيدة ومنهج، ومن الخطأ محاولة عزل قطاع من التشريع الإسلامى ودراسته أو قياسه إلى نظريات مستمدة من فلسفة غريبة بعيده عن فلسفته. كما ذهب ابن خلدون إلى ضرورة عنصر القوة والغلبة فى نشأة الدولة، ولذا فهذه النظريات– الدينية والعقدية والقوة والتطور الطبيعى– فيما يرى بعض الباحثين، قد فقدت الأساس العلمى الصحيح فى التفكير، وليس من الحكمة التسرع فى انتحال أسماء الأنظمة السياسية من الغرب أو من الشرق ونسبتها إلى الإسلام أو نسبة الإسلام إليها[68].

الهوامش

11 – أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الأسكندرية، 2004م، ص227.

2 – أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924م، ص96.

3 – ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسى، حققه احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م، 83/4.

4 – ابن باجه: تدبير المتوحد (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية)، حققها ماجد فخرى، دار النهار للنشر، بيروت، 1968م، ص91.

5 – ابن باجه: رسالة الوداع، المصدر نفسه، ص142-143.

6 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2011م ، ص74.

7 – ابن رشد: المصدر نفسه، ص75- 76.

8 – ابن خلدون: المقدمة، حققه على عبد الواحد وافى، دار نهضة مصر، القاهرة، ط7، 2014م،919/3.

9 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 341/1.

10 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 341/1-342.

11 – ابن خلدون: المقدمة، 321/1.

12 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 321/1- 322.

13 – هارولد لاسكى: مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة عز الدين محمد حسين وعلى أدهم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965م، ص1.

14 – طعيمة الجرف: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978م، ص67.

15 – سعاد الشرقاوى: النظم السياسية فى العالم المعاصر، مركز كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 2007م، ص19.

16 – محمد كامل ليلة: المبادئ الدستورية العامة والنظم السياسية، دار الكتاب العربى، ط1، ص223. وانظر: على صادق أبو هيف: القانون الدولى العام، دار منشأة المعارف، الأسكندرية، 1972م، ص115.

17 – عبد الله العروى: مفهوم الدولة، ط11، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، 2011م، ص8.

18 – ابن باجه: تدبير المتوحد (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية)، ص37.

19 – ابن باجه: المصدر نفسه، ص37.

20 – ابن باجه: المصدر نفسه، ص37– 38.

21 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص 136.

22 – ابن خلدون: المقدمة، 817/2

23 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 817/2.

24 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 694/2.

25 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 495/2.

26 – عابد الجابرى: فكر ابن خلدون.. العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994م، ص211.

27 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص74.

28 – جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ترجمة راشد البراوى، ط1، دار المعارف بالقاهرة، 1971م، 543/3.

29 – ثروت بدوى: النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1972م، 113.

30 – فؤاد محمد النادى: مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، ط2، دار المنار للطباعة، القاهرة، 1425هـ، ص72.

31 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، حققه محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م ، 18/1.

32 – ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسى، حققه احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م، 85/4– 86.

33 – ابن رشد: تهافت التهافت، ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م، ص527.

34 – ابن رشد: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، 1959م، ص38.

35 – ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أعده سالم الجزائرى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2013م، 396/2.

36 – ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، حققه محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ص242.

37 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص115.

38 – ابن رشد: المصدر نفسه، ص144.

39 – ابن خلدون: المقدمة، 698/2.

40 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 563/2.

41 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 510/2.

42 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 519/2.

43 – طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، نقله إلى العربية محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة (مطبعة الاعتماد)، القاهرة، ط1، 1925م، ص97.

44 – محمد عبده: الاعمال الكاملة، الجزء الأول فى تفسير القرآن العظيم، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1991م، ص107.

45 – ابن باجه: تدبير المتوحد، (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية)، ص41.

46 – انظر: ماجد راغب الحلو: الدولة فى ميزان الشريعة، دار المطبوعات الجامعية، الأسكندرية، 1994م، ص66.

47 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص 189.

48 – ابن رشد: المصدر نفسه، ص 174.

49 – خالد محمد خالد: الدولة فى الإسلام، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1981م ، ص28.

50 – هيجل: فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، د.ت، ص 105.

51 – ثروت بدوى: النظم السياسية، مرجع سابق، ص131.

52 – ابن خلدون: المقدمة، 511/2.

53 – ابن رشد: تلخيص السياسة، ص285.

54 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص63.

55 – ابن رشد: تلخيص السياسة، ص322.

56 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص184.

57 – ابن رشد: المصدر نفسه، ص187– 188.

58 – ابن رشد: تلخيص السياسة، ص295.

59 – ابن رشد: تلخيص السياسة، ص276.

60 – المقدمة، المصدر نفسه، 410/1–411.

61 – ابن خلدون: المقدمة، 543/2.

62 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 543/2.

63 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 543/2.

64 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 543/2.

65 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 544/2.

66 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 544/2.

67 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 544/2.

68 – أحمد كمال أبو المجد: نظرات حول الفقه الدستورى فى الإسلام، ضمن محاضرات الموسم الثقافى الرابع، مطبعة الأزهر، 1961م ، ص35.