

شرعية السلطة السياسية لدى ابن خلدون

The Authority Legitimacy in Ibn Khaldun`s Thought

الكلمات الافتتاحية:

العمران، العصبية، السلطة السياسية، الشرعية السياسية، نظام الخلافة

Keywords:

urbanism, nervousness, authority, political legitimacy, caliphate system

Abstract

Ibn Khaldun believes that human assembly is necessary. Because human is civilian naturally, and therefore it is necessary for him to live in a society that depends on solidarity in life. Fanaticism is a natural phenomenon in humans that is born in the Bedouin population and the tribe. It derives its seeds from the family, and fanaticism is strengthened by the interconnectedness and cohesion of its members, especially in order to provide food and remove external danger. It appears as a defensive force or a claim, and constitutes a deterrent force before the enemy to intimidate him and stop aggression, whether by overcoming fanaticism. The other and subjecting it to it by force, or by expanding it through the factor of alliance, loyalty and religious calling, which increases its strength beyond its strength, and makes other fanaticisms submit to it. If the nervous bond with its strength reaches the strength of the state in its pyramid and takes power from

م.د. هانده ر عبد الخالق

محمد



كلية العلوم السياسية/ قسم
النظم السياسية والسياسة
العامة / جامعة صلاح الدين -
أربيل

hander.mohammed@su.ed
u.krd

Lecturer.Dr. Hander

Abdulkhaleq Mohammed

it, and the kingship is established, which is its goal, which leads to its transfer from the Bedouin society to the urban one, due to the necessity of urbanization, in order to preserve society and its stability, organize its affairs, repel injustice, spread justice, and make people happy in this world and the afterlife. This is by following the Sharia and the Caliphate's ruling system.

الملخص

يرى ابن خلدون إنَّ الاجتماعَ الانسانيَّ ضروريٌّ؛ لأنَّ الإنسانَ مَدَنِيٌّ بِطَبْعِهِ، وَمِنْ ثَمَّ كَانَ لابد له مِنْ أَنْ يَعِيشَ فِي مَجْتَمَعٍ، يَعْتَمِدُ عَلَى التَّضَامُنِ فِي الْحَيَاةِ. وَالْعَصَبِيَّةُ ظَاهِرَةٌ طَبِيعِيَّةٌ فِي الْبَشَرِ تُولَدُ فِي الْعِمْرَانِ الْبَدَوِيِّ وَالْقَبِيلَةِ، تَسْتَمِدُّ بِذَوْرِهَا مِنَ الْأُسْرَةِ، وَتَقْوَى الْعَصَبِيَّةُ بِتَرَابُطِ أَفْرَادِهَا وَتَمَاسُكِهِمْ، خَاصَّةً مِنْ أَجْلِ تَوْفِيرِ الْغِذَاءِ وَإِبْعَادِ الْخَطَرِ الْخَارِجِيِّ، تَظْهَرُ كَقُوَّةٍ مُدَافِعَةٍ أَوْ مُطَالِبَةٍ، وَتَشْكَلُ سُلْطَةً رَادِعًا أَمَامَ الْعَدُوِّ لِتَرْهَبِهِ وَتَوْقِفِ الْعَدَوَانَ، سِوَاءً بِالتَّغْلِبِ عَلَى الْعَصَبِيَّاتِ الْأُخْرَى وَإِخْضَاعِهَا لَهَا بِالْقُوَّةِ، أَوْ عَنْ طَرِيقِ تَوْسِعِهَا بِعَامِلِ الْحَلْفِ وَالْوَلَاءِ وَالدَّعْوَةِ الدِّينِيَّةِ، الَّتِي تَزِيدُهَا قُوَّةً عَلَى قُوَّتِهَا، وَتَجْعَلُ الْعَصَبِيَّاتِ الْأُخْرَى تَخْضَعُ لَهَا. وَإِذَا وَصَلَتِ الرِّابِطَةُ الْعَصَبِيَّةُ بِقُوَّتِهَا قُوَّةَ الدَّوْلَةِ فِي هَرْمِهَا وَتَأْخُذُ مِنْهَا السُّلْطَةَ، وَتَأْسِسُ الْمَلِكُ الَّذِي هُوَ غَايَةُ لَهَا، مِمَّا يُوْدِي إِلَى انْتِقَالِهَا مِنَ الْمَجْتَمَعِ الْبَدَوِيِّ إِلَى الْحَضَرِيِّ، لِحُضُورَةِ الْعِمْرَانِ، وَذَلِكَ لِلْحِفَافِ عَلَى الْمَجْتَمَعِ وَاسْتِقْرَارِهِ وَتَنْظِيمِ شُؤُونِهِ وَدَفْعِ الظُّلْمِ، وَنَشْرِ الْعَدْلِ وَإِسْعَادِ النَّاسِ فِي دُنْيَاهُمْ وَآخِرَتِهِمْ وَذَلِكَ بِاتِّبَاعِهِمُ الشَّرِيعَةَ وَنِظَامَ حُكْمِ الْخِلَافَةِ.

المقدمة

تناول ابن خلدون في «المقدمة» عدة قضايا محورية وجوهرية مهمة، تدور حولها معظم المباحث الاجتماعية، وتتصل به جميع مباحث «الاجتماع السياسي»، منها: أنَّ المجتمعَ حَقِيقَةٌ، وَأَنَّ الْجَمَاعَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ ضَرُورِيٌّ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ مَدَنِيٌّ بِطَبْعِهِ، وَمِنْ ثَمَّ كَانَ لابد له مِنْ أَنْ يَعِيشَ فِي مَجْتَمَعٍ، يَعْتَمِدُ عَلَى التَّعَاوُنِ فِي الْحَيَاةِ، مِنْ كَسْبِ الرِّزْقِ وَتَوْفِيرِهِ، وَالْأَدَوَاتِ الَّتِي تَهَيِّئُ لَهُ أَسْبَابَ الدِّفَاعِ عَنْ حَيَاتِهِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ كِفَايَةِ الْفَرْدِ لِنَفْسِهِ، بَلْ يَدْفَعُهُ إِلَى التَّعَاوُنِ وَالِاشْتِرَاكِ فِي حَيَاةِ الْجَمَاعَةِ، مِنْ هُنَا يَنْشَأُ

التضامنُ والرابطةُ الاجتماعيةُ بين الأفراد، التي تُعدُّ من أقوى الدعائم التي يُبنى عليها المجتمع، وما فطر عليه الإنسان من شعور نحو الجماعة يدفعه إلى الاستكمال بغيره. والعمرانُ البدويُّ أساسُ العمرانِ الحضريِّ، والمجتمعُ الحضريُّ أكثرُ قابليةً للتطور، والعصبيةُ ظاهرةٌ طبيعيةٌ في البشر تولد في العمران البدوي والقبيلة، تستمد بذورها من الأسرة، وتقوى العصبيةُ بترابطِ أفرادها وتماسكهم، خاصةً من أجل توفيرِ الغذاء وإبعادِ الخطرِ الخارجي، تظهر كقوةٍ مُدافعةٍ أو مُطالبَةٍ، وتشكل وازعاً أمام العدو لترهبه وتوقف العدوان، سواء بالتغلبِ على العصبية الأخرى وإخضاعها لها بالقوة، أو عن طريق توسعها بعامل الحلف والولاء والدعوة الدينية، التي تزيدها قوة على قوتها، وتجعل العصبية الأخرى تخضع لها. وإذا وصلت الرابطة العصبية بقوّتها قوّة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبية استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها، وتأخذ منها السلطة، وتأسس الملك الذي هو غاية لها، مما يؤدي إلى انتقالها من المجتمع البدوي إلى الحضري، علماً أنّ الملك المنظم ضرورة للعمران، وذلك للحفاظ على المجتمع واستقراره وتنظيم شؤونه ودفع الظلم، ونشر العدل وإسعاد الناس في دنياهم وآخرتهم وذلك بإتباعهم الشريعة ونظام حكم الخلافة.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في أهمية الموضوع نفسه، والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها فيما يتعلق بالسلطة السياسية وشرعيتها، وبيان روح النظام السياسي الإسلامي - الذي فضّل ابن خلدون على سائر الأنظمة السياسي الأخرى- بسبب تركيزه وإهتمامه على الجوانب المادية والروحية والدينيّة والأخروية في نفس الوقت دون إهمال أحد الجانبين.

أهداف الدراسة: تتمثل أهداف هذه الدراسة في المحاولة لتحديد مفهوم السلطة وشرعيتها في فكر ابن خلدون، ثمّ إظهار مميزات الفكر السياسي الإسلامي وراثته في جميع القضايا المتعلقة بها وإظهار قدرة وإمكانية النظام السياسي الإسلامي في تقديم حل فعّال للمشكلة السياسية المتمثلة أساساً في مبدأ شرعية السلطة من خلال دراسة فكر ابن خلدون. وأخيراً: إبراز أهمية فكر علماء ومفكري الإسلام،

والإسهام في خدمته، ليؤدي دوره في نهضة الأمة الإسلامية في القضايا السياسية وغيرها.

إشكالية الدراسة: الاجتماع البشري شرط أساسي لوجود السلطة السياسية وإدارة شؤونها عند ابن خلدون، وإنَّ الملك يحتاج إلى سياسة عقلية أكانت أم دينية، ليتجاوز نظرية "الدولة الطبيعية" نحو نظرية الدولة نفسها؛ لأنَّ السلطة السياسية الطبيعية - التي لا تعتمد على الدين الإسلامي ولا القوانين العقلانية - تحكم حسب طبائع وأهواء فردٍ أو مجموعة من الأفراد أو طبقة معينة، وإنَّ عواقب هذا النوع من الحكم الفوضى والشقاق وعدم الاستقرار ثمَّ انهيار الدولة. من هنا يطرح التساؤلين الرئيسيين للدراسة كما يلي:

- ١- لماذا أقرَّ ابن خلدون بتنوع نماذج الأنظمة السياسية في الحكم وذهب إلى أفضلية النظام السياسي الإسلامي على سائر الأنظمة الأخرى؟
- ٢- ما هي القيود الواردة لضمان الاستقرار السياسي وبقاء شرعية السلطة في فكر ابن خلدون؟

فرضية الدراسة : تقوم الدراسة على:

- ١- إنَّ ابن خلدون رأى بأفضلية نظام الخلافة على سائر الأنظمة السياسية الأخرى ورأى أنَّ الخلافة من أرقى الوظائف السياسية وأكثرها مشروعية؛ لأنَّ الخلافة شريفة في ذاتها ونبيلة في غايتها؛ ولأنَّها الأحرص على تيسير الأمور الدنيوية والأخروية للناس، وهذا يدل على أنَّ بعد ديني وسياسي لا يمكن أن ينفصلا في فكر ابن خلدون.
- ٢- رأى ابن خلدون أنَّ الالتزام بالشرعية الإسلامية في نظام الخلافة والالتزام بالقوانين العقلانية المفروضة في نظام الملك السياسي، ونشر العدل ومقاومة الظلم والتضامن بين الحاكم والمحكوم أساس للاستقرار السياسي وبقاء شرعية السلطة السياسية.

منهج الدراسة : إنَّ منهج هذا البحث منهج موضوعي وصفي تحليلي، يستند إلى وصف وتحليل النصوص والفهم الموضوعي لها في سياقها التي وردت فيه، بل وفي سياق فكر ابن خلدون كله، وعبر المنطق المسيطر على هذا الفكر.

البشر. والعدوان يعتمد دومًا على القوة والغلبة. ومن ثَمَّ فإنَّ الوازع الذي يُراد به دفع هذا العدوان لا بد أن يكون هو الآخر قوة غالبية، ويدًا قاهرة. يقول: "الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح كافية في دفع العدوان؛ لأنها موجودة للجميع، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، وهذا هو معنى المُلْك" (١٠). هنا يرى ابن خلدون الوازع إلزامًا ضروريًا لإقامة الاجتماع وتحقيق العلاقة السياسية وهو عصب المُلْك والرئاسة، فلولاء الوازع لما وُجدت الرئاسة والمُلْك في الدولة، كما يختلف الوازع من البدو إلى الحضرة، أي: من القبيلة إلى المدينة أو الدولة، "فأمَّا المَدَن والأُمصار فعدوان بعضهم على بعض، تدفعه الحُكَّام و الدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة، أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدوا عليه فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم" (١١). خلاصة القول: تناول ابن خلدون ظاهرة السلطة السياسية كإحدى سمات وخصائص الدولة، وهو بهذا تأثر بعلم الاجتماع وركز على الإشكالية في دائرة علم الاجتماع من دون أن يتناول فلسفة السياسة مباشرة، هكذا يصبح تناول المادة السياسية في سياق هذا المنطق هو تناول للمادة الاجتماعية وقد تبلورت حول السلطة.

المبحث الثاني : تصور ابن خلدون للشرعية السياسية : إنَّ تصور ابن خلدون لمبدأ الشرعية ينطلق من أنَّ للإنسان جوهر «طبع» عبر عنه "بعلاقة الحكم والانقياد" - أي: علاقة الأمر والطاعة -، وأنَّ هذا الجوهر يؤدي حتمًا إلى ظاهرة الملك «ظاهرة السلطة السياسية»، والتي هي ظاهرة حتمية وضرورية لازمة يقتضيها جوهر السياسة في الإنسان، وهي أيضاً ضرورة اجتماعية تحتمها قدرة المجتمعات الإنسانية على الاستمرار. هذا وبعد أن قال ابن خلدون بضرورة قيام السلطة وتنظيمها «كضرورة اجتماعية» قام بتوضيح استمرار هذه السلطة من خلال التزامها بالشرعية الإسلامية، ومن هنا صنف أنواع الحكم كما يلي:



الطبيعي - المستبد - " وينتقص من شرعيته، يقول إنَّ " أحكام صاحبه في الغالب جائرة على الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته^(١٥)، لذلك ذهب ابن خلدون إلى أنَّ الحكم غير المقيد لابد أن ينهار لعدم رضا الناس به، أي: لعدم شرعيته. ولعل هذا النوع يمثل حالة نظرية أو فرضية من الاجتماع، ذلك لأنَّ الدول بحسب رأي ابن خلدون لا يمكن أن تستتب في النهاية إلا إذا رجع القائمون بها إلى "قوانين سياسية مفروضة" واستند أصحابها إلى أحكام معينة^(١٦)، فلا مناص للملك الطبيعي من أن يتحول في النهاية إلى ملك سياسي. المطلب الثاني/ الملك السياسي أو السياسة العقلية: وهي التي تتمثل في "القوانين المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرهم... وهي حمل الكافة على مقتضى النظر العقليّ في جلب المصالح الدنيويّة ودفع المضار"^(١٧). وهذا النمط يعمل على تدبير شؤون الناس انطلاقاً من أحكام يسعى من ورائها الحصول على رضا الناس^(١٨)، وتتميز هذه السياسة بالعدالة؛ لأنها تراعي المصلحة العامة. يؤيد ابن خلدون هذا النوع من الحكم من ناحية، ويعارضه من ناحية أخرى. يؤيده باعتباره القوة «الشوكة» القادرة على حفظ النظام في حالة تعرض البلاد إلى العصية المفضية إلى الهرج والقتل "فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرها من الأمم، وإذا خلت الدول من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولم يتم استيلادها"^(١٨). وأما معارضته لهذا النوع من نظم الحكم بقوله: "لما كانت حقيقة الملك الاجتماعي الفردي للبشر ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت أمره من الخلق"^(١٩). وهذا النوع من الملك قائم على سيادة القوانين الزمنية يتدبر شؤون الناس وفق أحكام ينبغي من خلالها نوعاً من الرضا. وهذه السياسة تراعي مصلحة العموم، ولا تخلو من تحقيق قدر من العدالة^(٢٠) إلى حد ما ويجلب المنافع للمحكومين في هذه الحياة الدنيا؛ لأنَّه يسير وفق سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وحكامؤها وينتج عنه الاستقرار وانتظام الأمر وغلبت الدولة وتقدمها ولكنه على كل حال نظام

مادي يقتصر نظرة على شؤون هذه الحياة الدنيا ويغفل الحياة الروحية والحياة الدينية^(٢١).

المطلب الثالث/ السياسة الدينية «الخلافة»: وهي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"^(٢٢). بمفهوم آخر: سياسة دينية مستمدة من الشرع منزلة من عند الله؛ لذلك يسمو هذا النظام على بقية الأنظمة وهو النوع الأكمل^(٢٣) لكون غايته السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة. ويكون الخليفة فيها نائباً عن صاحب الشريعة في تطبيق الأحكام الشرعية ورعاية مصالح الأفراد الدينية والدنيوية^(٢٤). وأكد ابن خلدون بشكل عام أن الدول العظيمة أصلها ومصدرها الدين، وقد علل ذلك بأن الدعوة قادرة على جمع الأهواء وتأليف القلوب وتوحيد الكلمة؛ لأنها توحد الوجهة نحو الحق، وتجعل المطلوب متساوياً عند الجميع. بمفهوم آخر، لا تسيطر الدولة على إقليم واسع ولا يطول حكمها ولا تمتد نفوذها، إلا إذا كان إلى جانبها عنصر ديني، والذي يعين تلاحم العصية. والالتحام عند ابن خلدون هو اتفاق الأهواء والأهداف، وهذا لا يحصل إلا بالدين، لذلك الدين هو بُعد من الأبعاد التي تتداخل في تأليف العصية وتركيبها؛ فالدين في منظور ابن خلدون يؤدي إلى استئصال للتطلعات الشريرة ومشاعر الغير متبادلة، وخلق مشاعر التضامن وتحقيق وحدة الصف. كما يقول: "إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم"^(٢٥). لذلك هناك علاقة متبادلة بين الدين والدولة، والدين هو أقوى أسس الدولة وشرط ضروري لقيامها عند ابن خلدون^(٢٦)، بحيث يمكن أن نفهم من النص الخلدوني بأن الدين ضروري لسياسة الدنيا، بقدر ما يكون الملك ضرورياً لحراسة الدين، وهذا يدل على أن "الخلافة" ليست في النهاية طوبى، بل تطابق مع الواقع وتلازمه. إذن مصدر الشرعية في النظرة الخلدونية ليس عقداً دستورياً في أصله الطبيعي، بل الشرعية تقوم على حادث أولي، وهو قيام

الرئاسة^(٢٧)، ولكنَّ الرِّئاسَةَ لا تكون إلا بالغَلَبِ، والغَلَبُ إنما يكونُ بالعصبة التي يتبعها الإذعانُ والإتباعُ، وغايةُ التَّعَصُّبِ له بالولاءِ والحلفِ، وتأتي الدعوة الدينية بعدها لتوطيد التحام المجتمع حول الرئاسة الجديدة^(٢٨). ولتوضيح ذلك، يرى ابن خلدون أنَّ العامل الإيديولوجي (أي: العامل الديني بمفهومه الواسع) مجتمع متفاعل، وأنَّ الدِّينَ شرطٌ ضروريٌّ لقيام الدولة، ولكن لا تتم ولا تنجح الدعوة الدينية - التي تستهدف في الغالب تغيير الأوضاع القائمة، الأخلاقية منها والاجتماعية، ثمَّ السياسية أيضاً -، إلاَّ عندما تتبناها جماعة قوية بعددعا، ملتزمة بعصبيتها، كما يقول ابن خلدون: "إنَّ الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"^(٢٩). إذن؛ فإنَّ العامل الأيديولوجي (أي: الديني) مشروط بعوامل أخرى، وأبرزها العامل الاجتماعي وهو العصبية، والعصبية عبارة عن الإطار التنظيمي - الطبيعي للسلطة السياسية^(٣٠). ومن الجدير بالذكر، يرى ابن خلدون أنَّ الملك أمر ضروري للاجتماع البشري^(٣١)، بمفهوم آخر الاجتماع البشريَّ شرطٌ أساسيٌّ لوجود السلطة، وإنَّ الملكَ يحتاجُ إلى سياسةٍ عقليةٍ أكانت أم دينيةٍ، يدفع إلى القول بأنه تجاوز نظرية "الدولة الطبيعية" نحو نظرية الدولة نفسها؛ لأنَّ الناسَ لا يصفون الشرعية على نظام حاكم، أي لا يقبلون في أن يمارس السلطة، إلا لأسباب دينية أو دنيوية، يقول ابن خلدون: "إنَّ الاجتماعَ للبشرِ ضروريٌّ وهو معنى العمران الَّذي نتكلَّم فيه وأنَّه لا بدَّ لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الَّذي جاء به مبلَّغه وتارة إلى سياسة عقليةٍ يوجب انقيادهم إليها ما يتوقَّعون من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدُّنيا والآخرة لعلم الشَّارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثَّانية إنَّما يحصل نفعها في الدُّنيا فقط، ثمَّ إنَّ السَّياسة العقلية التي قدَّمتها تكون على وجهين أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السُّلطان في استقامة ملكه على الخصوص"^(٣٢). وبناءً على ذلك، نلاحظ أنَّ ابنَ خلدون يرى أفضلية نظام الخلافة على أسس شرعية وعقلية معاً؛ "فإذا كان النموذجان يستمدان قيمتهما من تحقيقهما لمصالح الناس فإنَّ نظام الخلافة هو الأقدر على تحقيق مفهوم المصلحة

مشروعية؛ لأنَّ الشرع يرفع شأنها ويفضلها على سائر الأنظمة الأخرى من ناحية، ولأنَّ الخلافة شريفة في ذاتها ونبيلة في غايتها من ناحية أخرى، وكذلك أنَّ السياسة الدينيَّة أكثر نفعاً؛ لأنَّه يراها الأحرص على تيسير الأمور الدنيويَّة والأخرويَّة للناس، وهذا يدل على أنَّ بعد دينيِّ وسياسيٍّ لا يمكن أن ينفصلا في فكر ابن خلدون.

المبحث الثالث : القيود اللازمة لضمان شرعية السلطة السياسية عند ابن خلدون : بالرغم من رؤيته الواقعية السياسية للسلطة والدولة، أكَّد ابن خلدون على أنَّ السلطة يجب أن تمارس وفق مجموعة من القواعد وليس فقط على أساس القوة، حينما قال: "بالحاجة إلى وجود قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها"^(٣٥)، لكن عند ابن خلدون تميل هذه القوانين السياسية بلا شك إلى أن تكون قواعد سياسية مفروضة يخضع الناس إلى أحكامها أكثر من كونها قواعد لتقييد السلطة وضبطها، يتناول هذا المبحث أربعة مطالب أساسية، بيانا كالآتي:

المطلب الأول/ الالتزام بالشرعية الإسلامية : يرى ابن خلدون وجوب وضرورة قيام السلطة لحفظ الاجتماع الإنساني، ويوضح أنَّ استمرار هذه السلطة يكون باستمرار شرعيتها «التزامها بالشرعية الإسلامية»، كما حدد ابن خلدون طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال مفهوم "الملك"، الذي عرف به من خلال وظائفه، وبأساس شرعيته، وبالقيود التي ترد على مجال وأسلوب ممارسته. فبداية يرى ابن خلدون بضرورة قيام الحكم على الشريعة، وأكَّد على أنَّ الحياة المتحضرة تستلزم اللجوء إلى قوانين ملزمة يقبلها الناس. فمثل تلك القوانين يمكن أن تحقق لهم أقصى فائدة إذا كانت ترشدهم إلى ما هو أقوم في الحياة الدنيا والآخرة على حد سواء، وأحكام الشريعة الإسلامية هي وحدها القادرة على أداء هذه الوظيفة المزدوجة^(٣٦)، حيث يقول " فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من الله بشارع يقررها ويشعرها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة "^(٣٧). من هنا فالخليفة (الحاكم) ليس هو صاحب السيادة ولا هو مصدر التشريع، وتبعاً لذلك فلا خضوع لحكم مطلق يضطلع به ملك ظالم مستبد؛ لأنَّ حُكْمَهُ لا يقوم على أسس الشريعة الإسلامية، ومن ثَمَّ فهو غير شرعي. لذلك ذهب ابن خلدون إلى أنَّ الحكم المطلق

الخالى من الضمانات لابد من انهياره في النهاية مهما كانت قوة وجبروت القائم عليه، فهذه السلطة غير المقيدة التي يتمتع بها قد تلبس مصالحه الأنانية الضيقة، لكنها تلحق أفدح الأضرار بمصالح المحكومين الذين يترقبون أية فرصة للإحاطة به. وهنا يعتقد ابن خلدون حتى نتلافى ونتدارك الفوضى وإراقة الدماء اللذين يضران «بالعمران البشري» فلا بُدَّ من ضرورة فرض قيود معينة على ممارسة السلطة. ففي نظام الخلافة تلتزم السلطة بالكتاب والسنة، وفي الملك السياسي تلتزم السلطة بالقوانين العقلية الملزمة؛ ذلك أنَّ السلطة تحتاج إلى ما يكبح جماحها، وإن لم تفرض القيود عليها لا تستطيع القيام بأداء وظائفها. بل تتعرض للدمار التام إذا لم تكن هناك قيود على مجال وأسلوب ممارستها. فبالنسبة لمجال السلطة لا ينبغي أن تتعدى صلاحياته فتضر بحقوق الغير. وبالنسبة لأسلوب ممارسة السلطة لم يكتف بتأكيد استحالة الاستغناء عن وضع قوانين، وإنما أوضح الأسلوب السليم لممارسة السلطة، فقال بصدد «الملك السياسي» أنه علاوة على تلك القوانين، فإنَّ الفرق والصفات الحميدة هي من الشروط الأساسية لتدعيم سلطة الحكام ونظامهم، وإن كانت حيوية أيضاً لزيادة التفاهم المتبادل بين الحاكم والمحكوم وضمان الاستقرار السياسي^(٣٨).

المطلب الثاني/ الدور السياسي للأمة في مقاومة الاستبداد : أكَّد ابنُ خلدون على الدور الحيوي الفعَّال للمحكومين في مقاومة الجور والاستبداد، وفي إحداث التغيير في السلطة السياسية القائمة، فحسب ابن خلدون إنَّ انحراف السلطة عن مبادئ وتعاليم الشريعة الإسلامية، وكذلك ممارسة الحكم الاستبدادي، هما في اعتقاده من سمات نظم «الحكم المطلق» وحدها، ذلك الحكم الذي حتماً ينهار لعدم رضا المحكومين به، ولقد أقرَّ ابن خلدون عدم الخضوع لهذا الحكم الاستبدادي من جانب المحكومين، وركَّز على الدور الذي قام به أهل الحل والعقد كدور سياسي هام في مواجهة الحاكم، بل وفي اختيار وتنصيب الخلفاء. وهكذا يكون ابن خلدون قد تناول «مبدأ الشرعية» من ثنايا تأكيده على ضرورة التزام السلطة السياسية في قيامها وفي استمرارها وفي أدائها لوظائفها بقيود معينة، هي في نظام الخلافة «الكتاب

والسنة»، وفي نظام «الملك السياسي» القوانين العقلية. وأنَّ الخروج على هذه القيود هو دليل حتمي على انهيار هذا النظام^(٣٩).

المطلب الثالث/ إقامة العدل للحفاظ على الاستقرار السياسي : يحدد لنا ابن خلدون أساس شرعية الملك «أي: السلطة السياسية» وهو العدل، فهو الميزان المنصوب بين الخليفة، ويبين أنَّ الظلم مؤذن بخراب الدول^(٤٠)، وأنَّ الاستبداد في الحكم يدل على بلوغ الدولة إلى أرذل العمر، فإنَّ الحاكم إذا كان قاهر الشعب^(٤١)، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، فيخذلوه في مواطن الحرب وربما يجتمعون على قتله^(٤٢). لذلك في منظور ابن خلدون إنَّ النتائج التي تترتب على ظلم الحاكم وتجاوزه على شعبه هي نتائج وخيمة لا على الحاكم فقط بل على الدولة والسلطة السياسية بكاملها، الأمر الذي ينتهي بفسادها وتدهورها^(٤٣). يقول ابن خلدون: "فإنَّ الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات، تفسد الدولة ويخرب السياج"^(٤٤).

المطلب الرابع/ التضامن بين الحاكم والمحكوم : وانطلاقاً من فكرة التضامن وأهمية تلاحم الجماعة البشرية ووحدها، وضرورة وجود مسؤولية تضامنية بين السلطان ورعيته، بين الحاكم وشعبه، وذلك في منظور ابن خلدون لكي تقوم الدولة والسلطة بدورها الحقيقي وتحمل كل وظائفها ومهامها، ويبرر ابن خلدون هذه الحاجة إلى التضامن بين الحاكم وشعبه بأنَّ الحاكم مهما بلغت قوته وذكاءه فإنه يبقى في شخصه غير قادر على حمل كل أعباء الدولة^(٤٥). "فالسلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه وإذا كان السلطان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه"^(٤٦). ويشترط ابن خلدون أطرًا ملائمة تحتضن هذا التضامن والتعاون، فهو يؤكد على ضرورة قيام العلاقة بين السلطان ورعيته على أساس الحوار المباشر: "أما إذا وقع الحجاب بين السلطان والرعايا، وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلّا أواخر الدولة، فإنَّ ذلك يكون دليلاً على هَرَمِ الدَّولة ونفاد قُوَّتها"^(٤٧). وتبدو بصمات نظرة ابن خلدون الواقعية السياسية واضحة على رؤياه للعلاقة بين الحكام والمحكومين والقائمة على مصلحة كلا طرفي

العلاقة، ومن هنا فإنَّ أساس القيادة والقيادة السياسية بالذات يرتكز عند ابن خلدون، على جسر يربط ما بين الراعي والرعية، وإنَّ هذا الجسرَ يكونُ متيناً وقوياً، إذا أصبح سبيلاً إلى التكافل بين الراعي والرعية^(٤٨). صفوة القول/ حسب رأي ابن خلدون إنَّ السلطة يجب أن تمارس وفق مجموعة من القواعد وليس فقط على أساس القوة والجبروت، وإنَّ استمرار السلطة السياسية يكون باستمرار شرعيتها «التزامها بالشرعية الإسلامية» في نظام الخلافة والالتزام «بالقوانين العقلانية» في نظام الملك السياسي لضمان الاستقرار السياسي، ولا بُدَّ للسلطة السياسية أن تكون عادلة لضمان بقائها وعدم انهيارها، وفي هذه الناحية ركَّز على التضامن والتعاون بين الحاكم والمحكوم دور المحكومين في مقاومة الظلم والجور للحفاظ على النظام. الخاتمة : في ختام هذه الدراسة سنذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا لهذا الموضوع:

١- إنَّ أفكار ابن خلدون السياسيَّة تحتل مساحة واسعة من مشروع العمران الإنساني الذي صاغه، دالَّة على مركزية السياسة الدينيَّة في نظام الحكم، لتحقيق مصالح الناس وسعادتهم في الدنيا والآخرة، حيث أنَّه لم يفصل بين الحكم السياسي والشرع بل فضَّل النظام السياسي الذي يبنى على الدين الإسلامي وهو نظام الخلافة على سائر الأنظمة السياسية الأخرى.

٢- تفتقر السلطة المجردة إلى القيم والمعتقدات وتلجأ إلى تبرير تصرفات الحكام وبهذا تختلف مع السلطة الشرعية القائمة والمبنية على القيم والمعتقدات ورضا الناس. لذلك إنَّ ابن خلدون على قناعة بأنَّ من النتائج الطبيعية للحكم المنظم للمجتمع وتحقيق العدالة ومنع التعدي والاستبداد، مما يؤدي حتماً الى استمرار السلطة والدولة والحضارة، وبخاصة أنَّ المجتمعات المتنوعة التي تسودها بيئة عادلة تتميز بالازدهار والاستقرار، في حين المجتمعات القمعية والمتشددة يتحكم فيها الاضطراب ويحكم عليها بالزوال.

٣- قد أقرَّ ابنُ خلدون بتنوع النماذج السياسية في الحكم، وذهب إلى أفضلية النظام السياسي الإسلامي (نظام الخلافة) الذي يوافق في نظره ومواقفه مع

فكرة السياسة الإسلامية الشرعية. ويعود السبب الرئيس إلى أنَّ نظام الخلافة يحافظ على وحدة الروح والجسد، والحياة وما بعدها، ومن ثمَّ يضمن للإنسان حقوقه بمعايير الفكرة المتسامية، وليس حسب الاجتهاد السياسي العقلي الذي لا يخلو من نفسية وذهنية المصلحة والنزوات وما شابه ذلك. لذلك إن فكر ابن خلدون أقرب إلى الواقعية الصارمة التي لا يتخللها أي مزاج خيالي من أي نوع كان.

٤- لتجاوز نظرية "الدولة الطبيعية" - التي تحكم حسب طبائع وأهواء فردٍ أو مجموعة من الأفراد أو طبقة معينة، وإنَّ عواقب هذا النوع من الحكم الفوضى والشقاق وعدم الاستقرار ثمَّ انهيار الدولة- نحو نظرية الدولة نفسها؛ رأى ابن خلدون أنَّ الالتزام بالشرعية الإسلامية في نظام الخلافة والالتزام بالقوانين العقلانية المفروضة في نظام الملك السياسي، ونشر العدل ومقاومة الظلم والتضامن بين الحاكم والمحكوم أسس متينة لضمان الاستقرار السياسي وبقاء شرعية السلطة السياسية.

قائمة المراجع

الكتب

- ١- خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، الجزء الثالث، (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢).
- ٢- د. أحمد مختار عمر، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، الجزء لأول، (القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨).
- ٣- د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، شرعية السلطة في الإسلام.. دراسة مقارنة، (الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، ١٩٩٦).
- ٤- د. محمد ضياء الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة، دار التراث، ١٩٧٩).
- ٥- د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون.. العصبية والدولة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).
- ٦- سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

٧- عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، الجزء الأول، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨).

٨- عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق، دار يعرب، ٢٠٠٤).

٩- المولدي اليوسفي، علم الاجتماع السياسي الخلدوني، الجزء الأول، (تونس، المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون (دار الحكمة)، ٢٠٠٦).

الرسائل والأطاريح الجامعية

١- أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، الجزء الأول، أطروحة الدكتوراه منشورة، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦).

٢- بوحلاسة طيب - بو علي صباح، النظرية السياسية بين التنظير والواقع، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (الجزائر، جامعة ابن خلدون، ٢٠١٦).

٣- خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع إشارة إلى تجربة الجزائر، أطروحة الدكتوراه منشورة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).

٤- يوسف القرشي، عن نظرية السلطة في الإسلام، رسالة الماجستير منشورة، (أنقرة، جامعة أنقرة يلدريم بايزيت، ٢٠١٨).

البحوث العلمية

١- حسين عبد القادر، "الشرعية السياسية في الأنظمة السياسية العربية- الواقع والمأمول"، مجلة البحوث السياسية والإدارية، العدد الحادي عشر، المجلد السادس، (الجزائر، جامعة جلفة، ٢٠١٧).

٢- د. جهاد علي السعيدة، "دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظريته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي أتبعه"، مجلة جامعة دمشق

للعلوم الاقتصادية والسياسية، العدد الثالث والرابع، المجلد الثلاثون، (سوريا، جامعة دمشق، ٢٠١٤).

٣- د. صلاح رسلان، "السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون"، مجلة الفكر العربي، ملف الدولة وسياسة الإصلاح، (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٩٣).

٤- د. علي عبد الواحد الصائغ، "رؤية تحليلية للمفاهيم والمصطلحات السياسية عند ابن خلدون"، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد الأول، المجلد الثامن، كلية الآداب، (العراق، جامعة القادسية، ٢٠٠٩).

٥- د. غانم محمد صالح، "مفهوم السلطة عند ابن خلدون"، مجلة المعهد، العدد الثاني، (العراق، معهد العلمين للدراسات العليا، ٢٠٢٠).

٦- د. كايد كريم الركيبات، "قراءة في كتاب "السياسة في مقدمة ابن خلدون""، مجلة قضايا سياسية، العدد التاسع والستون، كلية العلوم السياسية، (العراق، جامعة النهرين، ٢٠٢٢).

٧- داودي كريم، "مقدمة السياسة الشرعية في فكر عبدالرحمان ابن خلدون"، مجلة القرطاس للدراسات التاريخية والحضارية والفكرية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، العدد الثاني، (الجزائر، جامعة أوبكر بلقايد تلمسان، ٢٠١٥).

٨- رياض عزيز هادي، "مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون"، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، العدد السابع والثلاثون، (العراق، جامعة بغداد، ٢٠٠٨).

المقالات

١- د. ميثم الجنابي، طبيعة الملك والنظام السياسي في فلسفة ابن خلدون التاريخية، صحيفة المثقف، تاريخ النشر: الثلاثاء ١/٤/٢٠٢٠، تاريخ الزيارة: ٢٢/٨/٢٠٢٤، الساعة ١٠:٢٠ صباحاً، <https://2u.pw/VNTph34V>.

الهوامش

(*) قاضي القضاة ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (٧٣٢ هـ - ٨٠٨ هـ): الإشبيلي أصلاً التونسي مولداً، الفيلسوف المؤرخ العالم الاجتماعي والسياسي، الحافظ المتبحر في سائر العلوم، الرجال المطالع الجهد المفضل الإخباري العجيب، الكاتب الأديب، سارت أخباره مسير الشمس وبيته عريق في الفضل والنباهة أعلامه بين رئاسة سلطانية

وعلمية مدة قرون. إن ابن خلدون الذي استطاع أن يقفز بوعيه من ذاتية وقائع حياته، إلى موضوعية وقائع العصر وأحداث التاريخ، لم يستطع أن يتحرر من العنصر المأساوي في تجربته. بل لقد رافق نظرته إلى الحاضر والماضي معاً، مما كان له أكبر الأثر في توجيه أبحاثه وضوؤه اهتمامه. ينظر إلى: خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، الجزء الثالث، (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ص ٣٣٠. وينظر أيضاً إلى: د. محمد عبد الجباري، فكر ابن خلدون.. العصبية والدولة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٢٥٢.

(١) د. غانم محمد صالح، "مفهوم السلطة عند ابن خلدون"، مجلة المعهد، العدد الثاني، (العراق، معهد العلمين للدراسات العليا، ٢٠٢٠)، ص ٣٩٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

(٣) بوحلاصة طبيب - بو علي صباح، النظرية السياسية بين التنظير والواقع، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (الجزائر، جامعة ابن خلدون، ٢٠١٦)، ص ١٩.

(٤) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨)، الجزء الأول، ص ١٦٠ بتصرف.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

(٦) د. جهاد علي السعيدة، "دراسة تحليلية نقدية للمأخذ على فكر ابن خلدون في نظريته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي أتبعه"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والسياسية، العدد الثالث والرابع، المجلد الثلاثون، (سوريا، جامعة دمشق، ٢٠١٤)، ص ٥١٤.

(٧) د. ميثم الجنابي، طبيعة الملك والنظام السياسي في فلسفة ابن خلدون التاريخية، صحيفة المثقف، تاريخ النشر: الثلاثاء ٢٠٢٠/٤/١، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٤/٨/٢٢، الساعة ١٠:٢٠ صباحاً، <https://2u.pw/VNTph34V>.

(٨) حين يطلق ابن خلدون لفظ الوازع فإنه يسميه رئاسة ويفرق بين لفظي الرئاسة والرياسة، مما يدل على أنهما لا يعبران عن نفس المعنى في لغته، فالرئاسة تتم دون إكراه أي أن الطاعة طبيعية فيها بالنسبة للنحل (لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع للرئيس) وكلمة استقرىء فيها تعني أقر فيها من لدن خالقها أن الحكم طبيعة للرئيس والانقياد طبيعة لبقية الأفراد، وأما القبيلة فلا يوجد لفظ استقرىء، وإلها هي طبيعة مكتسبة عن طريق العوائد والامتثال والتماثل. أما الرياسة فتتم بالغلب وهي لا تختلف كثيراً عن الرئاسة؛ لأن مجالها القبيل الذي هو اجتماع مجموعة من البيوتات ويكون الوازع في هذه الحالة أيضاً دوراً اجتماعياً، يقوم به رئيس أحد البيوتات تكون أقوى في جميعها تغلبها وتستتبها وتلتحم العصبية جميعاً فيها وتطير كألها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع. ينظر إلى: المولدي اليوسفي، علم الاجتماع السياسي الخلدوني، الجزء الأول، (تونس، المجمع التونسي للأدب والعلوم والفنون دار الحكمة)، ٢٠٠٦، ص ٣٥٨-٣٥٩.

(٩) د. غانم محمد صالح، مرجع سابق، ص ٣٩٧-٣٩٨.

(١٠) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، مرجع سابق، ص ١٩٤ بتصرف.

(١١) المرجع نفسه، ص ٥٥-٥٦.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(١٣) يلاحظ أن مصادر شرعية السلطة عند ابن خلدون سبقت منهج ماكس فيبر، وهي: الطبيعة، التنظيم، والشرع، ويعد عمل ابن خلدون هذا من أبرز وأقيم الإسهامات النظرية الإسلامية، التي طرحت نظرية عامة للشرعية السياسية، حيث قسم نظم الحكم إلى نظم صالحة مثل الخلافة والملك السياسي ونظم فاسدة كالملك الطبيعي، وكان معيار التصنيف هو "المشروعية" المتمثلة في وجود التشريع والقوانين السياسية المفروضة يسلم بها كافة وينقادون إلى أحكامها، فكان هذه المشروعية المتمثلة في قوانين عامة تؤدي إلى الشرعية أو القبول والرضا من الجماعة، بما تحققه من مصالح أساسية

- لهم مثل حماية أرواحهم وحقوقهم وغيرها. ينظر إلى: د. أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، الجزء الأول، أطروحة الدكتوراه منشورة، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٢٤.
- (١٢) د. كايد كريم الركيات، "قراءة في كتاب "السياسة في مقدمة ابن خلدون"، مجلة قضايا سياسية، العدد التاسع والستون، كلية العلوم السياسية/ جامعة النهريين، (العراق، جامعة النهريين، ٢٠٢٢)، ص ٧٣١.
- (١٣) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٧.
- (*) الأثره هي الأنانية وخب النفس، وتطلق أخلاقيا على من لا يهدف إلا إلى نفعه الخاص، أو استنثاره عن غيره بما هو محتاج إليه. ينظر إلى: د. أحمد مختار عمر، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، الجزء لأول، (القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨)، ص ٩٣.
- (١٤) د. محمد ضياء الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة، دار التراث، ١٩٧٩)، ص ١٢٤-١٢٥. وينظر أيضاً إلى: د. علي عبد الواحد الصائغ، "رؤية تحليلية للمفاهيم والمصطلحات السياسية عند ابن خلدون"، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد الأول، المجلد الثامن، كلية الآداب، (العراق، جامعة القادسية، ٢٠٠٩)، ص ٢٠٠.
- (١٥) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٧.
- (١٦) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.
- (١٧) المرجع نفسه، ص ٢٣٨-٢٣٩.
- (*) تعد كتابات ماكس فيبر منذ حوالي القرن هي المرجع الرئيس في الأدبيات الغربية حول موضوعي الشرعية والسلطة، ومعظم التعريفات السائدة في العلوم الاجتماعية حول مفهوم "الشرعية" هي تنويع وتفصيل على ما كتبه ماكس فيبر، الذي يكرر تقريراً المعنى نفسه الذي عبر عنه ابن خلدون قبل ذلك بستة قرون. يذهب ماكس فيبر إلى أن النظام الحاكم يكون شرعياً عند الحد الذي يشعر معه مواطنوه أن ذلك النظام صالح ويستحق التأييد والطاعة. ينظر إلى: سعد الدين إبراهيم وآخرين، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٤٠٤.
- (١٨) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٧.
- (١٩) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.
- (٢٠) خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع إشارة إلى تجربة الجزائر، أطروحة الدكتوراه منشورة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٣٢-٣٣.
- (٢١) د. محمد ضياء الرئيس، مرجع سابق، ص ١٢٥. وينظر أيضاً إلى: د. علي عبد الواحد الصائغ، مرجع سابق، ص ٢٠١.
- (٢٢) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٩.
- (٢٣) حسين عبد القادر، "الشرعية السياسية في الأنظمة السياسية العربية- الواقع والمأمول"، مجلة البحوث السياسية والإدارية، الجزائر، جامعة جلفة، العدد الحادي عشر، المجلد السادس، ٢٠١٧، ص ١٧٢. وينظر أيضاً: خميس حزام والي، مرجع سابق، ص ٢٠٣.
- (٢٤) يوسف القرشي، عن نظرية السلطة في الإسلام، (أنقرة، جامعة أنقرة يلدريم بايزيت، ٢٠١٨) ص ٦٧. وينظر أيضاً إلى: د. كايد كريم الركيات، مرجع سابق، ص ٧٣١.
- (٢٥) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق، دار يعرب، ٢٠٠٤)، ص ١٩٨.
- (٢٦) د. صلاح رسلان، "السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون"، مجلة الفكر العربي، ملف الدولة وسياسة الإصلاح، (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٩٣) ص ١٥٢.
- (٢٧) خميس حزام والي، مرجع سابق، ص ٣٣.
- (٢٨) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، مقدمة... مرجع سابق، ص ٢٦٠-٢٦١.
- (٢٩) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ١٩٩.

- (٣٠) د. محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ٢٥٤-٢٥٦.
- (٣١) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، مقدمة... مرجع سابق، ص ١٣٧.
- (٣٢) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، مرجع سابق، ص ٣٧٧-٣٧٨.
- (٣٣) د. أماني صالح، مرجع سابق، ص ٢٥.
- (٣٤) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، شرعية السلطة في الإسلام.. دراسة مقارنة، (الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، ١٩٩٦)، ص ١٦٣.
- (٣٥) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٨.
- (٣٦) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، مرجع سابق، ص ١٦١-١٦٢.
- (٣٧) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٨.
- (٣٨) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، مرجع سابق، ص ١٦٤-١٦٥.
- (٣٩) المرجع نفسه، ص ١٦٥.
- (٤٠) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٣٥٣.
- (٤١) داودي كريم، "مقدمة السياسة الشرعية في فكر عبدالرحمان ابن خلدون"، مجلة القرطاس للدراسات التاريخية والحضارية والفكرية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، العدد الثاني، (الجزائر، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، ٢٠١٥) ص ٣٨.
- (٤٢) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٦ بتصرف.
- (٤٣) رياض عزيز هادي، "مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون"، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، العدد السابع والثلاثون، (العراق، جامعة بغداد، ٢٠٠٨)، ص ٨٧.
- (٤٤) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٣٦.
- (٤٥) رياض عزيز هادي، مرجع سابق، ص ٨٧.
- (٤٦) عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر... مرجع سابق، ص ٢٩٢-٢٩٣.
- (٤٧) المرجع نفسه، ص ٣٦٠ بتصرف.
- (٤٨) رياض عزيز هادي، مرجع سابق، ص ٨٧.