بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة الأردنية
كلية الدراسات العليا

السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع ..... التاريخ ٢٠٠٦/٤/٢٦

إعداد:
مصلح عبد الحي السيد النجار

إشراف الأستاذ:
الدكتور محمد عثمان شبير

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية

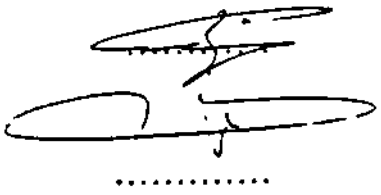
شوال ١٤٢٠ هـ - كانون الثاني ٢٠٠٠م

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نوقشت هذه الرسالة وأجيـــزت بتاريخ: ٢٠٠٠/٣/١٢ م .

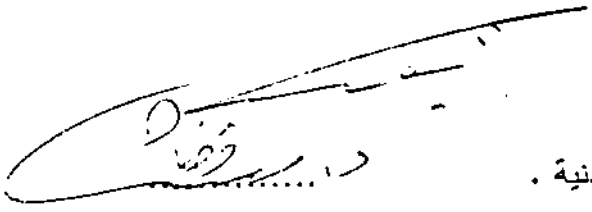
أعضاء لجنة المناقشة — التوقيع

١-د. محمد عثمان شبير (مشرفاً ورئيساً)
أستاذ الفقه المقارن في الجامعة الأردنية .

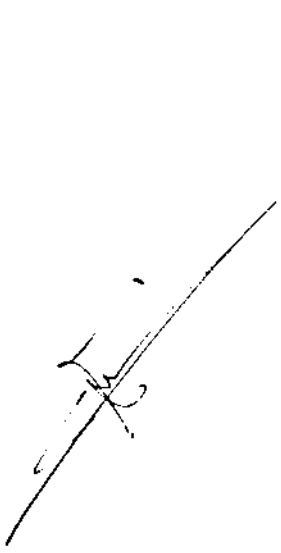


٢-د. علي محمد الموسى الصـــوا .
أستاذ الفقه المقارن في الجامعة الأردنية .

٣-د. أبو اليقظان عطية الجبوري .
أستاذ الفقه المقارن في جامعـــة اليرموك .



٤-د. محمد أحمـــد القضـــاة .
أستاذ مشارك في الفقه المقارن بالجامعة الأردنية .



All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإهداء

إلى الكـــواكب النيـــرة ، والنجـــوم الـــزاهـــرة ، وأصحـــاب الفكـــر الثـــاقب الناقد .

إلى الذين حرصـــوا على استمرار اتصـــال حلقـــات الدرس والعلم .....

إلى من أرشدنا إلى العلم والهدى ، وحثـــنا على الصبر من أجل بلوغ الهدف والمنى...

إلى علمـــاء القرن :

الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي الديار السعودية ، والشيخ مصطفى الزرقـــاء، والشـــيخ مصطفى السباعي والشيخ أبي الحسن الندوي والشيخ محمد نـــاصر الديـــن الألبـــاني، والشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، والشيخ محمد متولي الشعـــراوي ، والشيخ محمـــد علـــي الصـــابوني ، والشيخ محمد الغـــزالي ، والشيخ سيـــد ســـابق .... رحمهم الله تعالى .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شكر وتقدير

وبعد فإني أحمد الله وأشكره وأثني عليه الخير كله، فهو أهل الثناء والمجد على ما أولاني من نعمه وآلائه المتجددة التي لا تعد ولا تحصى، ومنها تمام هذه الرسالة..

إني أسأل الله جل وعلا بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يجعل عملي هذا كله صالحاً ويجعله له خالصاً، ولا يجعل لأحد فيه شيئاً إنه تعالى خير مسئول.

وإني في مقامي هذا أمتثل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال:

"لا يشكر الله من لا يشكر الناس"(١).

فأشكر أستاذنا الفاضل المشرف على هذه الرسالة فضيلة الدكتور: محمد عثمان شبير الذي استفدت من توجيهاته وإرشاداته والذي أعطاني من وقته، فجزاه الله عني خيراً.

ثم أشكر والدي العزيز وقد تحمل غيابي عنه كثيراً، وزوجتي وقد هيأت لي جواً دراسياً يسر مهمتي.

ولأستاذنا الكبير الدكتور محمد فتحي الدريني جميل لا ينسى، فله احترامي وتقديري على الدوام...كما أشكر الأساتذة على تفضلهم بمناقشتي...

واختم كلمتي بالصلاة والسلام على أشرف الخلق نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٢١١/٥). أبو داود في سننه (٢٩٠/٢) وصححه الألباني في سلسلة الصحيحة برقم (٤١٦) (٧٠٢/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قائمة المحتويات

قرار لجنة المناقشة ب
الإهداء ج
الشكر د
قائمة المحتويات هـ
المقدمة ز
مشكلة البحث ح
الأهداف ح
الجهود السابقة ط
منهجية البحث ط

الباب الأول: حياة ابن خلدون ومكانته العلمية وآثاره

الفصل الأول: حياة ابن خلدون (وفيه مباحث) ٢
المبحث الأول: أسمه ونسبه ٣
المبحث الثاني: اسرته ومولده ٥
المبحث الثالث: حياته ٧
المبحث الرابع: تلاميذه ١٩
الفصل الثاني: مكانته العلمية وآثاره ٢١
المبحث الأول: أهمية تراثه الفكري ٢٢
المبحث الثاني: أسلوبه الأدبي البليغ ٢٤
المبحث الثالث: ثناء العلماء عليه ٢٥
المبحث الرابع: الطعون التي وجهت إليه ووفاته ٢٧

الباب الثاني: السياسة الشرعية في الحكم عند ابن خلدون ٣١
الفصل الأول: حقيقة السياسة الشرعية عند ابن خلدون ٣٢
المبحث الأول: تعريف السياسة الشرعية، شروطها، مجالاتها وأنواعها ٣٣
المبحث الثاني: مباحث السياسة الشرعية في المقدمة بين الأصالة والاستطراد ٤٨
المبحث الثالث: مفتاح النظريات الخلدونية في قيام الدول وفساد العمران ٥١
الفصل الثاني: مباحث الخلافة عند ابن خلدون ٧١
المبحث الأول: تعريف الخلافة ٧٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الثاني: الخلافة بين الوجوب والجواز ٨٤
المبحث الثالث: شروط انعقاد الخلافة للخليفة ٨٧
المبحث الرابع: كيفية انعقاد الخلافة ١٠١
المبحث الخامس: في انقلاب الخلافة إلى ملك ومراحل انقلابها ١١٢
المبحث السادس: أثر مفهوم العصبية في آراء ابن خلدون ١١٧
الفصل الثالث: الوظائف الخلافية والسلطانية ١٢٣
المبحث الأول: الوظائف الدينية الخلافية ١٢٤
المبحث الثاني: الوظائف السلطانية ١٣٨

الباب الثالث: السياسة الشرعية في الاقتصاد عند ابن خلدون ١٥٠
الفصل الأول: أفكار ابن خلدون في نظرية القيمة، والعمل والأسعار ١٥٤
المبحث الأول: أفكار ابن خلدون في نظرية القيمة ١٥٥
المبحث الثاني: أفكار ابن خلدون في نظرية العمل ١٦١
المبحث الثالث: أفكار ابن خلدون في نظرية الأسعار ١٧٧
الفصل الثاني: أفكار ابن خلدون في السياسة الاقتصادية والتنمية الاقتصادية ١٨٣
المبحث الأول: الاحتكار في الفكر الخلدوني ١٨٤
المبحث الثاني: التسعير في الفكر الخلدوني ١٨٩
المبحث الثالث: دور الدولة في الفكر الخلدوني ١٩٧
المبحث الرابع: التنمية الاقتصادية في الفكر الخلدوني ٢٠٨
الفصل الثالث: أفكار ابن خلدون في نظريتي النقود والضرائب ٢١٧
المبحث الأول: نظرية النقود في الفكر الخلدوني ٢١٨
المبحث الثاني: نظرية الضرائب في الفكر الخلدوني ٢٢٧
الفصل الرابع: أفكار ابن خلدون في نظريتي التجارة والسكان ٢٤٢
المبحث الأول: التجارة في الفكر الخلدوني ٢٤٣
المبحث الثاني: نظرية السكان في الفكر الخلدوني ٢٥٣
ثم اتبعتها بأهم النتائج التي توصلت إليها ٢٦١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

-- ملخـــص --

السيـاسـة الشـرعيـة في الحكم والاقتصـاد عنـد ابن خلـدون

إعـداد الطـالب : مصلح عبدالحي السيد النجـــار

إشراف الأستاذ الدكتور : محمد عثمـان شبيـــر

جاءت مقدمة العلامة ابن خلـدون من أعظم مؤلفـات العصـر من حيث العـمق في التفكيـر ، والوضـوح في العـرض ، والإصـابة فـي الحـكم غـالبـاً ....

وتبرز أهـميـة تراثـه الفـكري ؛ من خلال الـرغبة والاهتمـام المتـزايد بآراء ابن خلـدون فـي الفـكر العـربي ، والغـربي المعـاصـرين .. ومن هنـا تأتي أهـمية دراستـه ودراسـة مقـدمتـه .

ويعتبـر ابن خلـدون مـن أبرز المؤرخـين المسلمـين ، ومـن أوائل المفكرين في تاريخ البشرية ، ولقـد أراد أن يفهم أسبـاب الانـحطاط الشامل المخـيم على الأمـة جمعـاء .... وقد جـاءت الـرسالة في ثلاثـة أبواب :

البـاب الأول : في التعريف بالعـلامة ابن خلـدون ، فمن ناحـية أوضحت حيـاتـه ؛ من حيث :

اسـمه ونسبه ، وأسـرتـه ومولـده ، وشيـوخـه وتـلاميـذه ، وحيـاتـه العـلميـة والسيـاسيـة .

ومـن ناحيـة أخـرى ؛ تـم بيـان مكـانتـه العـلميـة وآثـاره ؛ من عـدة جوانب هي : أهـمية تـراثـه الفكـري ، وأسلوبه الأدبي البليغ ، وثناء العلماء عليـه ، والطعون التي وجهت إليه (مع التحقيق في صحتها) ووفاته .

وأمـا البـاب الثـاني : فكـان بـمثابـة الدراسـة لمبـاحث السيـاسة الشرعية في الحكم عند ابن خلـدون .

فقد تـم بيـان حقيقـة السيـاسـة الشـرعيـة عند ابن خلـدون ، وشروطـها ، ومجـالاتهـا ، وأنـواعها .

وهـل كـانت مبـاحث السيـاسـة الشـرعيـة في المقـدمة الخلـدونية مجـرد استطرادات ، وبـحوث وصفية غيـر أصيـلة ، أم أن الإطـار الـذي تتـنـزل عليـه تلـك البـحوث مـن بـاب التـأصيـل ؟؟!

ولـما كـانت الخـلافـة هي شكـل الحـكم المميـز للجمـاعـة أو الأمـة الإسـلاميـة ؛ كـان من الطبيعي أن يصـرف جهـداً لابـأس بـه في التعـريف بها ، وتـوضيح حكمها ، وشـروط صاحبها ، وخططها ، وأهـم شـيء في ذلك سـر انقلابـها التدريجي إلى مـلك ، وأثـر مفهـوم العصبيـة فـي آراء ابن خلـدون .

والبـاب الثـالث والأخير : كأن أيضاً بـمثابة الدراسـة لمبـاحث السياسة الشرعية في الاقتصاد عند ابن خلدون .

حيث تـم عـرض أفكـار ابن خلـدون فـي نظـريـة القيمـة ، ونظـرية العمـل ، ونظـريـة الأسعـار .

ثـم بيـان أفكـار ابن خلدون في السياسة الاقتصادية والتنمية الاقتصادية ، ودور الدولة في الفكـر الخـلدونـي .

ثـم أوضحت أفكـار ابن خلـدون فـي نظـريتـي : الـنقـود ، والضـرائـب .

وأخيـراً ؛ قمت بعـرض أفكـار ابن خلـدون فـي نظـريتـي : التجـارة ، والسكـان .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، مـــن يـــهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك لـــه وأشـــهد أن محمـــداً عبده ورسوله: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)(١)، (يا أيـــها النـــاس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونســـاء واتقـوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً)(٢).

(يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكـم ذنوبكـم ومـن يطـع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً)(٣)(٤).

يعتبر ابن خلدون من أبرز المؤرخين المسلمين، والمفكرين في تاريخ الفكر البشري بأســـره، ولقـد أراد أن يفهم – في فترة حالكة من تاريخنا – أسباب الانحطاط الشـــامـــل المخيم على الأمة جمعاء ، ومـــن هنا تأتي أهمية دراسته ودراسة مقدمته ، وفي هذا الإطـــار بالذات تتـــزل دراســـته العميقـــة للعوامـــل المسؤولة عن قيام الدول وأسباب توسعها وأسرار هرمها ،ثم سقوطها أخيراً ،لتبـــدأ مـــن جديـــد دورة أخرى ، وهكذا دواليك ...

ولما كانت الخلافة هي شكل الحكم المميز للجماعة أو الأمة الإسلامية ؛ كان من الطبيعـــي أن يصـــرف جهداً لابأس به في التعريف بها ، وتوضيح حكمها وشروط صاحبها وخططها وأهم شيء في ذلك ســـر انقلابها التدريجي إلى ملك ، ولعل هذا الجانب السياســـي الذي أبدع فيه ابن خلدون يمثل فـــي تقديـــري أرحب ميدان صال فيه أعداؤنا وجالوا دون رقيب أو حسيب ، فلفقوا من التهم ما شاءت لهم أهواؤهـــم أن يلفقوا ...ونظراً لكثرة مـــا افتروا فقد صدقوا إفتراءاتهم وصدقتها معهم الأجيال التي ربوها علـــى الزور والبهتان، وتلك هي ضريبة غيابنا وتقصيرنا ....

---

(١) سورة آل عمران آية (١٠٢).

(٢) سورة النساء الآية (الأولى).

(٣) سورة الأحزاب اية (٧٠-٧١).

(٤) هذه خطبة الحاجة كما ذكرها ابن مسعود وقد استحب أهل العلم البدء بها بين يدي كل خطبة سواء كانت جمعـــة أو عيـــداً أو نكاحـــاً أو دروســـاً او محـــاضرة تأســـياً بالرســـول رواهـــا أبـــو داود كمـــا فـــي مختصـــر الســـنن ح٢٠٣٢ (٣٥/٣) وكذا الترمذي وقال حديث حسن-ولقد أفردها الشيخ الألباني في رسالة خاصة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

-وأيضاً ، لقد كانت أولى المؤلفات الاقتصادية العالمية في مجال التنمية الاقتصادية هي لكتّاب مسلمين سبقوا الأجانب بعدة قرون . ونخص بالذكر ابن خلدون الذي عالج قضية التنمية تحت عنوان " الحضارة وكيفية تحقيقها " .

-وأيضاً ، السياسة في نظر الجويني والغزالي وابن خلدون علم تقويمي لا تقريري ، أي ذا طابع "معياري " . وكذلك فإن الغزالي والماوردي وابن خلدون في فلسفتهم السياسة الواقعية ، والمشتقة من التشريع الإسلامي ، يرون أن المسؤولية الكبرى تقتضي أن تتخذ السلطة العامة وسائل الإكراه المادي والمعنوي إذا اقتضى الأمر ؛ لتنفيذ النظام العام، وهو عين المعنى الذي عبر عنه ابن خلدون ،في بيانه لحقيقة وظائف الدولة ومهامها بقوله :

"القيام بمهام النبوة ، لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي ".

- وأيضاً ، فإن مناط السياسة الرشيدة العادلة في النظر السياسي الخلدوني هو إنسانية البشر.

مشكلة البحث :

من المسلمات التي لا جدال فيها ،أن كل باحث يشرع في كتابة بحث أو رسالة ؛لابد أن تواجهه صعوبات ومشكلات مختلفة ..مما يجعل الأمر يستلزم مزيداً من الصبر وبذل الجهد ويمكن أن نطرح تلك المشكلات في شكل الأسئلة التالية :

- ما مناط السياسة الرشيدة العادلة في النظر السياسي الخلدوني ؟
- هل كانت السياسة في نظر ابن خلدون علماً تقويمياً ؟
- هل صحيح أن ابن خلدون لا يرى وجهاً لإمكانية عودة الخلافة من جديد ؟
- ما قيمة الفصول التي خصصها لدراسة مباحث الاقتصاد ؟
- هل استكمل جميع مباحث السياسة الشرعية ؟
- بأي منهج تناول موضوعاتها ، وهل سلك مسلك الفقيه أم عالم الاجتماع ؟
- ما قيمة الفصول التي خصصها لدراسة مباحثها ؟
- وهل هي مجرد استطرادات أم حلقة أساسية في سلسلة دراساته ؟
- ما هي أبرز أفكار ونظريات ابن خلدون الاقتصادية ؟

ولن نجيب عن هذه الأسئلة مرتبة ،وإنما سنترك الإجابة من خلال ثنايا الفصول والمباحث والخاتمة إن شاء الله ....

الأهداف :

بعد أن وقفنا على هذه المبررات ؛ يحق لنا الآن أن نحصر أهداف هذه الدراسة فيما يلي:

١- قراءة جزء هام من المقدمة قراءة إسلامية صحيحة وبذلك نساهم بجهد بسيط في ملأ الفراغ ، وسد الثغرات ..مع المقارنة بين ما كتبه الأئمة كالجويني ، والماوردي ، وغيرهم .... فكثيراً من آراء ابن خلدون لها أشباه في نظريات بعض الباحثين من قبله أو بعده . ولا تعرف قيمة هذه الآراء وتتضح مراميها ويتبين ما فيها من أصالة أو اقتباس إلا بالموازنة بينها وبين نظائرها لدى سلفه وخلفه من العلماء .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢- إثراء الدراسات الإسلامية المتعلقة بابن خلدون في مباحث لم يتطرق إليها بالتفصيل المطلوب من قبل على حد علمي ....

٣- الرد على أطروحات العلمانيين ، وتهمهم الموجهة ، وتفنيدها بالدليل ، وبيان أن ابن خلدون ليس بدعاً في الفكر الإسلامي ، وليس مفكراً مادياً أو قومياً أو علمانياً كما يزعمون، وأنى لرجل تقلد منصب قاضي القضاة -قلب الأمة النابض في ذلك العصر - أن يكون خارجاً على الشريعة ، داعياً لما يهدمها ....

الجهود السابقة :

قد توالت منذ قرن ونصف تقريباً الدراسات حول جوانب متعددة من شخصية ابن خلدون - وخاصة السياسية منها والفكرية-ولم يتنبه المسلمون لأهميتها لأن الضعف العلمي والثقافي الذي جاء بعد ابن خلدون لا يتيح الفرصة لاكتشاف أهمية مثل هذا العمل ،فكيف بالزيادة عليه أو إكمال بعض النقص فيه، وإن كان بعض تلاميذه كالمقريزي، وابن الأزرق عرفوا أهمية فكر ابن خلدون التاريخي والسياسي ..

مع أني لم أقف من خلال بحثي في هذا الموضوع على رسالة جامعية كتبت في هذا الموضوع ولم أر كتاباً متخصصاً يتناول هذه الموضوعات بالتفصيل ، وكل ما وجدته في هذا الموضوع هو مباحث متناثرة ومفرقة .. وهذا حسب علمي وقدرتي .....

ومن باب رد الفضل إلى أهله، فلقد استفدت من هيكلة الباب الثالث من كتابين :

الكتاب الأول : في الفكر الاقتصادي الإسلامي، لفاضل الحسب، وتناول جوانب عديدة ، منها : الفكر الاقتصادي الإسلامي ومكانته في الفكر الاقتصادي العالمي ، وخصائص الفكر الاقتصادي الإسلامي ومميزاته ، وأفكار ونظرات ابن خلدون الاقتصادية ..

الكتاب الثاني : تأصيل آراء ابن خلدون الاقتصادية للزعبي ، وتناول الباحث أبرز أفكار ابن خلدون الاقتصادية (القيمة ، العمل ، الضرائب ، التجارة ، السكان) ... فجزاهما الله عني كل خير.

منهجية البحث:

تتراوح بين الشرح والتوضيح والتحليل والنقد والتكملة مع سلوك منهج مقارن في نفس الوقت ، ويتمثل كل ذلك فيما يلي :

١- الإطلاع على المقدمة وجمع شتات المادة الموزعة على أكثر من فصل ثم تصنيفها .

٢- الإنطلاق من النص الخلدوني نفسه ، ومحاولة استنطاقه دون الإسراف في التأويل ..

٣- الشرح والتوضيح : حيث إن المقدمة تشتمل على أفكار عميقة يحتاج بعضها إلى شرح وتوضيح ، ومزيد من البيان ..

٤- الموازنة : لكثير من آراء ابن خلدون أشباه في نظريات بعض الباحثين من قبله أو بعده، ولا تعرف قيمة هذه الآراء وتتضح مراميها ، ويتبين ما فيها من أصالة أو اقتباس إلا بالموازنة بينها وبين نظائرها لدى سلفه وخلفه من العلماء .....

٥- النقد والتكملة : حيث إن المقدمة تشتمل على بعض آراء يعوزها شيء من التنقيح ...

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٦- التحقيق : فكثيراً ما يعرض ابن خلدون لذكر الكتب والباحثين والمؤلفين وأئمة المذاهب ، وكثيراً ما يستشهد بآيات قرآنية ، وأحاديث نبوية ؛ وبعض ما يذكره في هذا الصدد يحتاج إلى تحقيق لبيان مواطنه أو مبلغ صحته...

٧- وسوف أجهد نفسي إن شاء الله في دراسة ظروف عصره ،وتتبع مراحل حياته المتشعبة ، وحوصلة أقوال الأقدمين فيه ومواقف المعاصرين والتعريف بتراثه الفكري وتلاميذه ....

٨- ترجمة الأعلام : وسنقوم بترجمة الأعلام بقدر الإمكان، وتبقى المسألة مع ذلك نسبية ، للأنظار فيها مجال.

٩- عزو الآيات ،وتخريج الأحاديث من مظانها ، وتفسير الكلمات الغامضة ، وسوف أقوم بختم الرسالة بفهارس علمية ، مع محاولة الخروج ببعض الخلاصات .....

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الباب الأول

حياة ابن خلدون ومكانته العلمية وآثاره

الفصل الأول : اسمه ومولده، حياته (النشأة العلمية، الاشتغال بالسياسة، العزلة والتدريس، الاستقرار بمصر) وتلاميذه.

الفصل الثاني : أهمية تراثه الفكري، وأسلوبه الأدبي البليغ، ثناء العلماء عليه، الطعون التي وجهت إلى ابن خلدون (مع التحقيق في صحتها) ووفاته.

٥٢١٤٦٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الأول

اسمه ومولده، وحياته، وتلاميذه

تمهيد

المبحث الأول : اسمه ونسبه.

المبحث الثاني : أسرته ومولده.

المبحث الثالث : حياته

المطلب الأول: النشأة العلمية.

المطلب الثاني: الاشتغال بالسياسة.

المطلب الثالث: العزلة والتدريس.

المطلب الرابع: الاستقرار بمصر.

المبحث الرابع : تلاميذه

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تمهيد :

ما زال تراث ابن خلدون جوهرة فريدة من آثار التفكير الإسلامي، وما زال يحتفظ رغم كر العصور بكل قيمته وروعته، ويتبوأ مقامه بين تراث التفكير العالمي.

وما أكثر ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات ورسائل في الشرق والغرب..

"ولكن شخصية مثل شخصيته؛ لا تزال تتجلى على المفكرين والباحثين بما يتألق في عقولهم وقلوبهم؛ لا تقف الكتابة عنها، ودرس جوانبها عند حد، فهي نبع فياض، وأكثر ما وقع من الباحثين موقع العناية هو تلك الجوانب التي ابتكر درسها، فأصبح بذلك من أوائل رواد علم الاجتماع الإنساني والنقد التاريخي..

وكأن هذه الجوانب المشرقة المتألقة قد صرفت الكتاب عن صور حياته التي تدرجت به بين الروح والمشغلة، وبين الهدوء والقلق، وعن عوامل هذه الحياة المستقرة في باطنه، والمحيطة به في مجالات عيشه، والتي دفعت به إلى شتى الميادين يغامر فيها، ويبلو حلوها ومرها، وأثارت عليه الغرائز الإنسانية، بين الإعجاب به، والرغبة في استغلال مواهبه، وبين الحسد له والاضطغان عليه والائتمار به"[1] وذلك هو ما عنيت به في هذه الفصول..ولقد عنى ابن خلدون نفسه بتدوين تاريخ مفصل مرن لحياته منذ نعومة أظفاره حتى قبيل وفاته... وضمن ذلك كتاباً على حدة سماه "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً" .. وكثيراً ما ستدعو الحاجة إلى الإحالة على كتابه هذا، وسأقتصر عند الإحالة عليه على الكلمة الأولى من عنوانه؛ وهي كلمة (التعريف) ...غير أنه لا ينبغي الاقتصار عليه؛ لما قد يعتريه أحياناً من النقص والفجوات، ولا سبيل إلى تكملة ما في ترجمته هذه من نقص وتصحيح إلا بالرجوع إلى ما كتبه العلماء الأجلاء عنه مثل: ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب، وابن حجر في رفع الإصر عن قضاة مصر، والسخاوي في الضوء اللامع وغيرهم...

ولقد عنيت في هذه الوريقات بأن اتتبع حياة ابن خلدون بشيء من التفصيل، وحرصت على أن أجمع ما استطعت جمعه من الكتب والأبحاث كمساهمة متواضعة في التعريف بهذه العبقرية... وذلك ببيان اسمه، ومولده، وحياته، وتلاميذه.....

---

(١) الحاجري: محمد طه، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة (٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول: اسمه ونسبه.

هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون – بفتح الخاء–[1] ثم عقب ابن خلدون بقوله:" ولا أذكر من نسبي إلى خلدون غير هؤلاء العشرة، ويغلب على الظن أنهم أكثر، وأنه سقط مثلهم عدداً؛ لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلس، فإن كان أول الفتح فالمدة لهذا العهد سبعمائة سنة، فيكونون زهاء العشرين؛ ثلاثة لكل مائة"[2]، فمن بؤرة هذا المفهوم يلاحظ أن ابن خلدون يشك في صحة هذه السلسلة، ويعتقد أن أسماء منها قد سقطت، لأنه إذا كان خلدون هو جده الداخل إلى الأندلس عند الفتح، فإن عشرة أجداد لا تكفي لقطع ستة قرون ونصف، التي انقضت منذ الفتح حتى مولده، وفي رأيه أنه يجب لقطعها عشرون باعتبار ثلاثة أجداد لكل قرن[3]، وبناء على هذا السقط الذي يلاحظه ابن خلدون نفسه حاول طه حسين الطعن والتشكيك في ذلك النسب؛ فقد بدأ طه حسين سلسلة اتهاماته المنظمة ضد ابن خلدون، بإعلان الشك في نسبه[4]. غير أن كُتاباً ثقاة ردوا هذه المزاعم الباطلة رداً مسنوداً بالحقائق والبراهين، وأوفى رد هو رد الأستاذ ساطع الحصري في دراساته القيمة عن مقدمة ابن خلدون حيث يقول:

---

(١) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (٣) وما بعدها.
- ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر (٣٢٧/٥). ورفع الإصر عن قضاة مصر (٣٢٣/٢).
- السخاوي ، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (١٤٥/٤/٢).
- ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (٩/ ١١٤).
- ابن الأحمر، مستودع العلامة ومستبدع العلامة (٦٤) .
- لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (٤٩٧/٣). العبدة، البداوة والحضارة (٢٦).
- التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج (١٦٩) – الزركلي ، الأعلام (٣٣٠/٣).
- الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (٣٣٧/١). الجويدي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٧).
- البستاني، دائرة المعارف (٢٦/٣). محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (٢١١/٢).
- وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٢٨/١). مخلوف، شجرة النور الزكية (٢٢٧).
- ابن سودة المري، دليل مؤرخ المغرب الأقصى (١٦٩). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٤٢)
- عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري- (١١). الحبابي، ابن خلدون معاصرا (١١).
- صليبا، تاريخ الفلسفة العربية (٥٤٣). عبد الوهاب، مجمل تاريخ الأدب التونسي (٢١٨)
- جب ، دراسات في حضارة الإسلام (٢١٩). عبد، الملكة النسانية في نظر ابن خلدون (١١).
- مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب (١٤٢). البستاني، ابن خلدون (أ-ز).
- بدوي ، مؤلفات ابن خلدون (٩). غريب، من أعلام علم الاجتماع (٥).

هكذا نسب نفسه في سيرته الذاتية التي أملاها وكتبها بخطه على فترات متباعدة وسماها "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، ونقله عنه جل المؤرخين وأوثقهم باستثناء الإمام ابن عماد الحنبلي والشوكاني؛ إذ اتفقا معه في الثمانية الأوائل أجداده، واختلفا معه فيما يلي"....بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحيم الحضرمي....".

وقد جاء عند بعض المؤلفين كابن الأحمر في مستودع العلامة ومستبدع العلامة، والتنبكتي في نيل الابتهاج بتطريز الديباج أنه " عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسين..." والصواب ما للمترجم في تعريفه من أنه (بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر....".

وخلدون بفتح الخاء كما ضبطه ابن خلدون نفسه بقلمه مرارا، وكما نص عليه السخاوي في الضوء اللامع (١٤٥/٤).

(٢) ابن خلدون، التعريف (٣).

(٣) عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري (١٣)- بتصرف يسير-.

(٤) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (١٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" ومن الغريب أن بعض الكتاب المعاصرين في مصر، أثاروا بعض الشكوك في هذا النسب، من غير أن يستندوا إلى أي دليل علمي كان. إن أول من أثار هذه الشكوك كان الدكتور طه حسين؛ لأنه ادعى بأن ابن خلدون نفسه كان يشك في صحة نسبه المتواتر. ثم قام الأستاذ عبد الله عنان، وادعى بأن ابن خلدون ينحدر من أصل بربري.... غير أن كل من يقرأ العبارة السابقة بإنعام، يضطر إلى التسليم بأنها لا تؤيد أبداً ما ذهب إليه طه حسين في هذا الصدد.

والواقع أن ابن خلدون يلاحظ نقصاً في سرد أسماء جدوده، بينه وبين خلدون فقط. ولكنه لا يتكلم عما وراء ذلك ولا يشك قطعاً في صحة نسبته إلى القبيلة الحضرمية، ولا يشك في انتسابه إلى وائل بن حجر من عرب اليمن؛ إنما يصرح بأنه يغلب على ظنه أن سلسلة الأجداد التي تربطه برأس الأسرة، يجب أن تكون أطول من العشرة المذكورين في رواية النسابة.

فإن العبارة الأخيرة من الفقرة المذكورة تدل دلالةً قطعية على أن ابن خلدون ما كان يشك أبداً في صحة انتسابه إلى عرب اليمن في حضرموت"[1] .

والذي يغلب على الظن أن يكون خلدون هذا قد دخل الأندلس في القرن الثالث الهجري؛ أي بعد الفتح العربي بأمد غير قصير. ويؤيد هذا أن ولدين من أحفاده المباشرين وهما كريب ابن عثمان بن خلدون وأخوه خالد، كانا على رأس الثورة التي اضطرمت في إشبيلية ضد واليها عبد الله الأموي في السنين الأخيرة من القرن الثالث للهجرة. فليس من المعقول أن يكون خلدون قد دخل الأندلس مع طارق بن زياد في أواخر القرن الأول الهجري؛ ويكون له من أحفاده المباشرين من عاش حتى آخر سنة في القرن الثالث الهجري. وإنما المتعين إذن أن يكون دخوله إلى الأندلس في هذا القرن نفسه أو حواليه.

وإذا صح هذا الفرض سهل تصور هذه السلسلة في قسميها الأول والأخير[2]. إذ تصبح المدة بين والد ابن خلدون وجده خلدون نحو أربعة قرون. وهذه يمكن أن تقطع بعشرة أجداد حسب ما ترويه هذه السلسلة على أساس أربعين سنة لكل جد؛ وتصبح المدة بين جده خلدون ووائل بن حجر نحو ثلاثة قرون، وهذه يمكن أن تقطع بثمانية أجداد حسب ما ترويه هذه السلسلة على أساس أربعين سنة لكل جد؛ وتصبح المدة بين جده خلدون ووائل بن حجر نحو ثلاثة قرون، وهذه يمكن أن تقطع بثمانية أجداد حسب ما ترويه هذه السلسلة على أساس أربعين سنة تقريباً لكل جد كذلك.

فهي أسرة عريقة نابهة ذات مجد مؤثل في الأندلس والمغرب، وأنها بيت رياسة وعلم وشرف رفيع[3].

وأما الأستاذ عبد الله عنان فقد أثار مسألة النسب مباشرة، وتعدى حدود الشك أيضاً؛ فإنه أدعى في كتابه؛ أن المؤرخ ينتمي إلى أصل بربري، ويستند في ذلك إلى دليل واحد، لا يمت في حد ذاته إلى قضية النسب نفسها بأية صلة مباشرة، هذا الدليل، هو تحامل ابن خلدون على العرب، ومدحه للبربر.

---

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٥٥٢) – أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون (٥٠).

(٢) القسم الأول يبدأ بوالده محمد وينتهي بجده خلدون، والقسم الأخير يبدأ بجده خلدون وينتهي بوائل بن حجر.

(٣) وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٣٦/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فابن خلدون في نظر عنان يتحامل على العرب ويتشيع للبربر؛ وذلك يدل على أنه ينتمي إلى الشعب البربري، وأنه لم يكن من أصل عربي[1] .

أما مصدر هذه الأخطاء كلها، فيرجع إلى عدم انتباه الأستاذ عنان إلى المعنى الخاص الذي يستعمل به ابن خلدون كلمة العرب في فصول مقدمته المختلفة. ولابن خلدون مصطلحاته، أو استعمالاته الخاصة لبعض المصطلحات لتؤدي معانيه التي يريدها وهي ليست دائماً المعاني اللغوية المألوفة... ولعل أول هذه المصطلحات، وأكثرها تعقيداً هي كلمة العرب، فابن خلدون يستعمل الكلمة استعمالات مختلفة لا تمكن من إعطائها معنى واحداً، فهو يستعملها أولاً وبكثرة لتشير إلى البدو والقبائل الرحالة، ويذهب ابن خلدون أحياناً إلى استعمال كلمة عرب اسم صفة يضاد كلمة حضر. ويستعملها أحياناً ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم. وقد يستعملها لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والأمصار. وهذه الاستعمالات توجب التدقيق الخاص في أقواله لنعرف أي مجموعة من العرب يريد ابن خلدون في حديثه[2].

وأسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل عربي عريق، فقد نص ابن خلدون نفسه على أصله في قوله " ونسبنا حضرموت، من عرب اليمن، إلى وائل بن حجر، من أقيال العرب، معروف وله صحبة"[3].

فهو سليل أسرة من أعرق الأصول العربية اليمانية في حضرموت، ترجع إلى الصحابي الجليل وائل بن حجر رضي الله عنه، وهو بذلك حضرمي.

أما قولهم" الأشبيلي"[4] فذلك باعتبار استقرار أسرته في مدينة اشبيلية الأندلسية وكنيته "أبو زيد"[5].

وخلع عليه لقب ولي الدين بعدما تولى منصب القضاء في مصر[6].

المبحث الثاني: أسرته ومولده.

ذكر ابن خلدون في ترجمة حياته أن أحد أجداده المسمى (خالد بن عثمان) رحل إلى الأندلس مع جند اليمن في أوائل القرن الثالث للهجرة، وأن اسمه تحول هناك إلى خلدون على عادة أهل المغرب، وذكر

---

(١) عنان، ابن خلدون (١٣)(١٤)(١١٢). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٥٥٢).
يقول الأستاذ عنان في كتابه " وهناك أيضاً ما يبعث على التأمل في تعلق ابن خلدون بهذه النسبة العربية، وهو انه في مقدمته يضطرم نحو العرب بنزعة قوية من الخصومة والتحامل، بينما نراه في مكان آخر من تاريخه يمتدح البربر ويشيد بخلالهم وصفاتهم"(١٣).
فمن بؤرة هذا النص وغيره يزعم عنان بأن ابن خلدون يتحامل على العرب، ثم يبحث الأستاذ عنان الأسباب الموجهة لهذا التحامل؛ فلا يستطيع أن يعلل ذلك إلا بالحكم على أن ابن خلدون كان بربري الأصل، خلافاً لما كان يدعيه هو؛ من أنه عربي النسب.

(٢) الدوري، ابن خلدون والعرب(٥٠١-٥١٥) أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة (١٩٦٢).

(٣) ابن خلدون، التعريف (٤).

(٤) الزركلي، الأعلام (٣٣٠/٣). ابن حجر ، رفع الإصر عن قضاة مصر (٣٤٣/٢).

(٥) ابن عماد، شذرات الذهب (١١٤/٩) محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (٢١١/٢).

(٦) المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك (٥١٧/٣) يقول رحمه الله " وفي يوم الاثنين تاسع عشرة جمادي الثانية سنة ٧٨٦هـ استدعي شيخنا أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون إلى القلعة، وفوض إليه السلطان قضاء المالكية، وخلع عليه، ولقب "ولي الدين" واستقر قاضي القضاة عوضاً عن جمال الدين عبد الرحمن بن خير....".
الشوكاني، البدر الطالع (٣٣٧/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المؤرخ الأندلسي (ابن حيان) أن بني خلدون كانوا في اشبيلية نهاية النباهة، وأن أعلامهم لم يزالوا يتقلبون بين رياسة سلطانية، ورياسة علمية[1]، فبعض أجداد ابن خلدون اشترك في حكم أشبيلية، وبعضهم تولى الوزارة والقيادة في تونس، وبعضهم آثر العلم والرباط على السيف والخدمة.

أما والده أبو بكر محمد فقد كان مقدما في صناعة العربية، بصيرا بالشعر وفنونه، يتحاكم إليه أهل الأدب. ففي هذه الأسرة التي كانت تتمتع بمكانة عالية في ميداني العلم والسياسة، وذات النباهة والوجاهة ولد ابن خلدون يوم الأربعاء غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة بتونس[2].

ونشأ ابن خلدون في تلك الأسرة العريقة، وفي كنفها ترعرع، حتى ولدت هذه البيئة في نفسه نزعتين قويتين: إحداهما: حب الدرس والعلم، والثانية : حب الجاه والسياسة.

إن كل واحدة من هاتين النزعتين كانت عميقة الجذور، وشديدة التأثير في نفسية ابن خلدون، ولذلك نجد ابن خلدون ينكب في بادئ الأمر على الدرس والتحصيل بكل نهم؛ ولكنه بعد ذلك، حالما يدخل الحياة العامة، ينحرف بتيار حب المنصب والجاه، ويخوض غمار الحياة السياسية بكل اندفاع؛ ويعيش قرابة ربع قرن عيشة حافلة بشتى حوادث الطموح والمغامرة، ولكنه خلال هذه الحياة السياسية المغامرة أيضا لا يتخلى عن حب الدرس والعلم، بل ينهز كل الفرص للاستزادة من العلم، بكل الوسائل الممكنة.

واستمر الحال على هذا المنوال مدة طويلة، بين جزر ومد؛ إلى أن استطاع في آخر الأمر أن يعتزل الحياة العامة، ويتباعد عن مسارح السياسة، منزويا في قلعة ابن سلامة.

إن النزعتين المذكورتين تضافرتا على تمكين ابن خلدون من تأليف المقدمة؛ إن حب المنصب والجاه دفعه إلى خوض غمار الحياة السياسية، ولكن حب الدرس والعلم جعله يتأمل في صفحات هذه الحياة تأملا نظريا، ليس ليستخرج منها قواعد عملية للحكم والسياسة، بل ليستقرئ منها مبادئ عامة، تساعد على إبداع علم جديد، هو علم الاجتماع[3] .

وفي نهاية المطاف يجدر بنا أن نلقي نظرة عابرة على حياته العائلية؛ فلقد عكف ابن خلدون على التحصيل والدرس حتى بلغ الثامنة عشرة. وهنا طافت بالمغرب تلك الكارثة العظمى التي نكبت العالم الإسلامي كله

---

(١) ابن خلدون، التعريف (٧) نقلا عن المؤرخ الأندلسي ابن حيان.

ومع أن كثيرا من شهيري أسرته كانت تصحب أسماؤهم بكلمة (ابن خلدون)، فإن الاصطلاح قد استقر فيما بعد على أن هذه الكلمة إذا أطلقت لا تنصرف إلا إليه...وأما أقدم من اشتهر بالرياسة السلطانية حسب تعبير " أبو حيان" فكان كريب بن خلدون من رؤساء الثورة المعروفة باشبيلية أيام الأمير عبد الله المرواني، وأما أعظم من كان اشتهر من بني خلدون في الرياسة العلمية- حسب تعبير " أبو حيان" – فكان عمر بن خلدون الحضرمي.

(٢) ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب (١١٤/٩). الشوكاني، البدر الطالع (٣٣٧/١). وافي ، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٣٧/١). ابن خلدون، التعريف (١٧). محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (٢١١/٢). عيساوي، ابن خلدون (١٤٣) مجلة المعرفة.

(٣) لم يحاول ابن خلدون أن يعرف هذا العلم أو يبين خصائصه، فعلم الاجتماع يطلق على بحوث الاجتماع الإنساني، وشئون العمران، وخضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة، وهذه الظواهر الاجتماعية في تعريفها المجمل عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما، أساسا لتنظيم شئونهم الجمعية، وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض، والتي تربطهم بغيرهم، وتنقسم هذه الظواهر من ناحية وظائفها إلى أنواع: منها النظم العائلية، والنظم السياسية والنظم الاقتصادية، والنظم القضائية، والنظم الدينية. وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (١٠٩/١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٥٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من سمرقند إلى المغرب، ونعني بها الطاعون الجارف كما يسميه ابن خلـــدون، وقـد وقعـت هـذه النكبـة بالمشرق والمغرب معا سنة ٧٤٩هـ وهلك فيها والدا المؤرخ وجميع شيوخه، ومعظم سكان تونس.

وهكذا حرم ابن خلدون من الأب والأم في وقت واحد، عندما كان في عتبة الشباب؛ ولم يبق حوله مـــن أسرته إلا أخ أكبر منه، وآخر أصغر.

ويشير ابن خلدون إلى تلك النكبة غير مرة في لهجة مؤثرة فيقول إنها طوت البساط بما فيه، وفيها ذهـب الأعيان والصدور؛ وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله[١].

ثم يقول لنا إنه استوحش لذهاب أهله وشيوخه، وتعذر عليه الاستمرار في الدرس، فعول علـى الـنزوح إلى المغرب الأقصى حيث نزح بعض شيوخه وأصحابه..ثم سنحت له فرصة النزول إلى ميدان الحيـاة العامة، إذ استدعاه أبو محمد بن تافراكين، المستبد على الدولة يؤمئذ بتونس، لكتابة العلامة عن ســلطانه أبي إسحاق، وكان المؤرخ يؤمئذ حدثا في دون العشرين[٢].

* * *

<u>المبحث الثالث: حياته (النشأة العلمية، والاشتغال بالسياسة، والعزلة والتدريس، والاستقرار بمصر)</u>

عاش ابن خلدون حياة حافلة بالأحداث، ومختلف أوجه الصراع، وكانت حياة ابن خلدون من النوع الـذي سماه بعضهم "بالحياة الصاخبة"، أو من النوع الذي كان يعبر عنه بالحياة المستخطرة. وكان لهذه الحيـاة الصاخبة المستخطرة صفحات متنوعة، ومسارح مختلفة من التقلبات غير المتوقعة، بحيث يصعب علـى الباحث دراستها بعمق ووضوح- خاصة في هذا المقام الذي تروم فيه الاختصـار- فكـان لا بـد مـن تجزئتها إلى مراحل كبرى، لم نر بعد تأن وتمعن خير من أن تكون على النحو التالي:

<u>المطلب الأول : النشأة العلمية (٧٣٢هـ الى ٧٥١هـ)</u>

نشأ ابن خلدون في تلك الأسرة العريقة، البعيدة الأثر في ميداني السيف والقلم، وربي في حجر والد آثـر العلم والرباط على السيف والخدمة... ففي هذه الأسرة ذات المكانة العلمية والسياسية نشأ ابـن خلـدون، فلا عجب إذا كان محبا للعلم مقبلا على دراسته ومحبا للحياة والسياسة... وقد بدأ ابن خلـدون دراسـته كجميع أبناء عصره بقراءة القرآن وحفظه، وتلاوته بالقراءات السبع المشهورة.

ولقد تحدث ابن خلدون عن دراساته الأولية، وبداية تلقيه لشتى العلوم على يد أشهر المشايخ الذين ترجـم لهم- وقد تراوحت تلك التراجم بين الإطالة والاختصار- وعدد المصنفات والمتون التي أجازوه فيـها[٣]. وسنكتفي بذكر أبرزهم:

أولا : الأستاذ المكتب أبو عبد الله محمد بن سعد بن برال الأنصاري، أصله من جاليـة الأندلـس مـن أعمال بلنسية، قرأ عليه بالقراءات السبع المشهورة إفرادا وجمعا[٤] في إحدى وعشرين ختمة، ثم جمعـها

---

(١) ابن خلدون، التعريف (٢٨)(٥٧).

(٢) عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري- (١٨) وكتابه العلامة هي التوقيع باسم السلطان وشارته على المخاطبـات والمراسيم الملكية. وهي (الحمد لله والشكر لله).

(٣) ابن خلدون، التعريف (١٧-٥٦). السخاوي، الضوء اللامع (١٤٥/٤/٢). ابن حجر، رفع الإصر (٣٤٣/٢).

(٤) الإفراد أن يتلى القرآن كله أو جزء منه برواية واحدة لأحد القراء السبعة أو العشرة المشهورين، والجمع أن يجمـع القارئ عند قراءة القرآن كله أو جزء منه بين روايتين فأكثر من الروايات السبع أو العشر المتواترة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في ختمة واحدة أخرى، ثم قرأ عليه برواية يعقوب البصري ختمة واحدة جمعاً بين الروايتين عنه، وعرض عليه قصيدتا الشاطبي[1]؛ اللامية في القراءات والرائية في الرسم، وعرض عليه أيضاً كتاب التقصي لأحاديث الموطأ لابن عبد البر[2] ودرس عليه كتباً جمة، مثل كتاب التسهيل، ومختصر ابن الحاجب[3].

ثانياً: والده، حيث إن ابن خلدون نشأ في حجر والده، ونظراً لما كان يتمتع به هذا الوالد من مقدرة عالية في مجال العلم، فقد عُني بتربية ابنه عناية فائقة، فقد تولى بنفسه تعليمه بعض العلوم، وهيأ له كل الوسائل الممكنة لتلقي سائر العلوم على يد أساتذة من ذوي الاختصاص المتواجدين يومئذ بتونس[4] .

ثالثاً: إمام العربية والأدب بتونس، أبو عبد الله محمد بن بحر؛ حيث لازم ابن خلدون مجلسه، وكان بحراً زاخراً في علوم اللسان...وأشار عليه بحفظ الشعر[5] .

رابعاً: ودرس ابن خلدون كذلك علوم الحديث بمختلف أنواعها وأشكالها، وكانت له قدم راسخة فيها، وإن لم يصل في ذلك إلى الشأن الذي ينبغي أن يكون عليه كما هو الحال في بقية فروع العلم والمعرفة، فقد كان مهتماً بعلوم الحديث إلى درجة كبيرة خلال مراحل حياته، حيث لازم مجلس إمام المحدثين بتونس؛ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي، وقرأ عليه صحيح مسلم، إلا فوتاً يسيراً من كتاب الصيد، وسمع عليه أيضاً كتاب الموطأ من أوله إلى آخره، ونظراً لتفوق ابن خلدون فقد أجازه أستاذه إجازة عامة[6] .

خامساً: وأخذ الفقه بتونس عن جماعة، منهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجياني، وأبو القاسم محمد القصير، وكان ابن خلدون لا يكتفي بالأستاذ الواحد للموضوع أو الكتاب الواحد، بل كان يحاول أن يتناوله، ويدرسه على يد عدد من العلماء، وذلك للاستزادة والتعمق في البحث والدراسة[7].

وغير هؤلاء من مشيخة تونس، وكل هؤلاء المشايخ توفاهم الله في الطاعون الجارف[8].

---

(١) هو أبو القاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد الشاطبي الرعيني، عالم بالقراءات، نظم قصيدته اللامية التي عرفت بالشاطبية والرائية التي عرفت بالعقيلة. السبكي، الطبقات (٢٩٧/٤).

(٢) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، أحد الأعلام، وصاحب التصانيف، توفي وله خمس وتسعون سنة ٤٦٣هـ. ابن عماد، شذرات الذهب (٣١٤/٣).

(٣) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر، جمال الدين، الفقيه المالكي، كان أصولياً متكلماً عالماً باللغة العربية، ولد بمصر ٥٧٠هـ وتوفي سنة٦٤٦ هـ، من أهم مصنفاته: مختصر في أصول الفقه، والكافية في النحو. ابن خلكان، وفيات الأعيان (٢٤٨/٣).

(٤) ابن خلدون، التعريف (١٧-١٩)، ومن العلوم التي تعلمها على يد والده صناعة العربية.

(٥) ابن خلدون، التعريف (١٩)، فقد حفظ ابن خلدون كتاب الأشعار الستة، وطائفة من شعر المتنبي، ومن أشعار كتاب الأغاني.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة نفسها. لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (٤٩٨/٣).

(٧) فمثلاً في دراسته لموطأ مالك، كان لا يكتفي بما يسمعه من أساتذه محمد بن جابر، بل كان يحضر مجالس أساتذة آخرين لهم إلمام في هذا الموضوع، من أمثال محمد بن عبد السلام. وبهذا الصدد كتب ابن خلدون يقول: "وكنت في خلال ذلك أنتاب مجلس شيخنا الإمام، قاضي الجماعة أبي عبد لله محمد بن عبد السلام، مع أخي محمد رحمة الله عليهما، وأفدت منه، وسمعت عليه أثناء ذلك كتاب الموطأ للإمام مالك، وكانت له فيه طرق عالية، عن أبي محمد بن هارون الطائي قبل اختلاطه". ابن خلدون، التعريف (٢٠).

(٨) ابن خلدون، التعريف (٢٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومما أعان ابن خلدون على إتمام دراسته استيلاء السلطان أبي الحسن المريني على تونس سنة ٧٤٨هـ، فقد كان هذا السلطان، كما يقول ابن خلدون، يقرب العلماء، فيلزمهم شهود مجلسه، ويتجمل بمكانهم فيه. فلما قدم على تونس أحضر معه جماعة من علماء المغرب فاتصل بهم ابن خلدون، وقرأ عليهم كثيرا من كتب العلم والأدب[١].

سادسا: ومن الأساتذة المرموقين الذين كان لهم باع طويل في تدريس ابن خلدون لعلوم الحديث، إمام المحدثين والنحاة بالمغرب في ذلك العهد، أبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي، فقد لازمه صاحبنا، وأخذ عنه سماعا، وإجازة، الأمهات الست، وكتاب الموطأ، والسير لابن إسحاق، وكتاب ابن الصلاح في الحديث، وكتبا كثيرة شذت عن حفظه[٢].

سابعا: ومنهم شيخ العلوم العقلية، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي. أصله من تلمسان، وبها نشأ، وقرأ كتب التعاليم، وحذق فيها. وأخذ عنه صاحبنا المنطق والفلسفة، وسائر الفنون الحكمية، والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لابن خلدون بالتبريز[٣].

ثامنا: وأخذ الحديث كذلك -وهو في تونس- عن أبي عبد الله محمد بن محمد بن الصباغ من أهل مكناسة الذي كان مبرزا في المنقول والمعقول، وعارفا بالحديث ورجاله، وإماما في معرفة كتاب الموطأ وإقرائه[٤] . وغيرهم من العلماء..

إن إشادة ابن خلدون بشيوخه الذين علموه، إضافة إلى تقديم لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم، ومبلغ تبحرهم في المواد التي درسوها، لتدل دلالة واضحة على زهو ابن خلدون وفخره، إذ هو يريد منا أن نفهم أن في وسعنا أن نثق به وبقدرته الفائقة في استيعابه للعلوم، من خلال كفاءة أولئك الشيوخ والعلماء الذين كونوه، ليصبح عالما حائزا على إجازة التدريس، بل فائق الرسوخ في العلم والمعرفة.

---

(١) يقول أبو القاسم الرحوي- وهو شاعر تونس- في ذكر العلماء القادمين:
هم القوم كل القوم، أما حلومهم.... فارسخ من طودي ثبير وثهلان.
فلاطيش بعروهم وأما علومهم.... فأعلامها تهديك من غير نيران.
بفقه يشيم الأصبحي صباحه.... وأشهب منه يستدل بشهبان.
وحسن جدال للخصوم ومنطق.... يجيئان في الأخفى بأوضح برهان.
سقت روضة الآداب منهم سحائب.... سحبن على سحبان أنيال نسيان.
ابن خلدون، التعريف (٢٥)(٢٦) ثبير وثهلان جبال بظاهر مكة، وسحبان رجل يضرب به المثل في البيان.

(٢) المصدر نفسه،(٢١) وابن الصلاح هو عثمان بن عبد الرحمن الكردي، أبو عمرو، الإمام الحافظ، تقي الدين، كانت وفاته عام ٦٤٣هـ بدمشق، وكان فقيها شافعيا...ابن خلكان، وفيات الأعيان (٤٠٨/٢). ويشيد ابن خلدون بأستاذه- أبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي- فيقول " وكانت بضاعته في الحديث وافرة، ونحلته في التقييد والحفظ كاملة، كانت له خزانة من الكتب تزيد عن ثلاثة آلاف سفرا في الحديث والفقه، والعربية والأدب، والمعقول، وسائر الفنون...."

(٣) وهو من أخص أساتذته، بل شيخ أهل المغرب في عصره في العلوم العقلية.
ابن خلدون، التعريف (٢١-٢٢) (٣٣-٣٨)
لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (٤٩٨/٣). السخاوي، الضوء اللامع (١٤٥/٤/٢).

(٤) ابن خلدون، التعريف (٤٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فابن خلدون حينما يذكر- في ترجمة حاله- أسماء العلماء والأدباء الذين وفدوا على تونس مع السلطان، ويدون تراجم أحوالهم، ويشيد بغزارة علمهم، ويعترف بفضلهم عليه فإن ذلك يدل دلالة لا غموض فيها على علو منزلة صاحبنا ابن خلدون...

ونفهم مما كتبه عنهم، أنه تأثر باثنين منهم بوجه خاص تأثرا شديدا؛ أحدهم عبد المهيمن الحضرمي، وثانيهم محمد بن إبراهيم الآبلي.

لكن هذه الوتيرة المتسارعة في استيعاب مختلف المعارف والعلوم التي انتشرت في عصره، شهدت فتورا واضحا بعد عصف الطاعون الجارف بالبلاد والعباد.

وسيدخل ابن خلدون على إثر ذلك في طور انتقالي بين الدراسة والتعلم والاشتغال بالسياسة، يسوده الضيق والاستياء عن طلب العلم... يقول ابن خلدون:" لم أزل منذ نشأت، وناهزت مكبا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، متنقلا بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب الأعيان، والصدور، وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله..."[1].

<u>المطلب الثاني: الاشتغال بالسياسة، والوظائف المرموقة (٧٥١هـ الى ٧٧٦هـ)</u>

نظرا لطول المدى الزمني لهذه المرحلة، وتشعب أحداثها، وكثرة ما صال علامتنا على امتداد رقعتها المكانية- التي امتدت من افريقية إلى الأندلس مرورا بالمغربين الأوسط والأقصى- وجال، وحل وارتحل، ونجح في الوصول إلى أهدافه وانخذل.

ونظرا لصعوبة استيفاء الحديث عنها- تفصيلا- في هذه الوريقات، فقد اضطررنا إلى تناول هذه المرحلة من خلال هذا الجدول[2] على أن نشفع ذلك باستنتاجات والتفصيل في بعض المواضع التي نراها تستحق التفصيل.

لوحة حياة ابن خلدون السياسية	السنة
١- استدعاه أبو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة بتونس، لكتابة العلامة عن سلطانه أبي إسحاق. فكتب العلامة للسلطان، وهي " وضع الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ، مما بين البسملة وما بعدها، من مخاطبة أو رسوم.	٧٥٢هـ
٢- فراره من خدمة السلطان خلسة من المعسكر المهزوم ناجيا بنفسه من أمام جيش أمير قسنطينة أبو زيد حفيد السلطان يحيى، ولجوؤه إلى بسكرة وقضى بها الشتاء.	٧٥٣هـ
٣-بعد مرحلة مليئة بالحوادث والمغامرات سافر إلى فاس عند السلطان أبي عنان بعد أن كتب هذا إلى الحاجب يستقدمه. فانتظم ابن خلدون في أهل مجلسه العلمي وألزمه السلطان أبو عنان شهود الصلوات معه. ثم استعمله في الكتابة عنه، والتوقيع بين يديه، وعكف ابن	٧٥٥هـ

(١) المصدر نفسه،(٥٧).

(٢) من باب رد الفضل إلى أهله، فقد استفدت من طريقة هيكلة هذا الجدول من الأستاذ عبد الرحمن بدوي في كتابه "مؤلفات ابن خلدون" (٩-٢٥)، واعتمدت في عمله أيضا على الكتب التالية:
ابن خلدون، التعريف(٥٥) وما بعدها. عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري (١٩-٤٢).
الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٧٣) وما بعدها. وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٤٠/١) وما بعدها.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لوحة حياة ابن خلدون السياسية	السنة
خلدون أثناء مقامه بفاس، على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة منهم أبو عبد الله محمد بن الصفار، وقاضي الجماعة بفاس أبو عبد الله محمد المقري...	
٤- مشاركته في دسيسة لتحرير أمير بجاية المخلوع- أبو عبد الله محمد بن أبي زكريا- وكان يومئذ أسيرا في فاس، لاسترجاع بجاية من السلطان أبي عنان، فقبض عليه، وحبس ابن خلدون في ظلام السجن زهاء عامين طويلين.	٧٥٨هـ
٥- وفاة السلطان أبي عنان، فبادر القائم بالدولة الوزير الحسن بن عمر بإطلاق سراح ابن خلدون، ورده إلى سابق وظائفه، وأغدق عليه عطفه، وأحسن رعايته ومثواه .	٧٥٩هـ
٦-تفجر الصراعات بعد وفاة أبي عنان حيث انتقض بنو مرين على الوزير ابن عمر فقام ابن خلدون بالكتابة عن القائم بأمر بني مرين، منصور بن سليمان بن منصور ثم خلع المنصور، وتولى أبو سالم، فاستعمل ابن خلدون في كتابة سره، والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطبته، ويقول لنا ابن خلدون إن شاعريته تفتحت في هذه الفترة، فنظم الكثير من الشعر[1] .	٧٦٠هـ
٧- ولاية ابن خلدون " خطة المظالم"[2] والمظالم جمع مظلمة، مصدر ظلم يظلم، واسم لما أخذ بغير حق، والظلم وضع الشيء في غير موضعه الشرعي، وأما تعريف نظر المظالم في الاصطلاح الشرعي فهو كما قال الماوردي" ونظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة"	٧٦٢هـ
٨- رحلة ابن خلدون الأولى إلى الأندلس، وكان ملك غرناطة (الأندلس) في ذلك الحين محمد بن يوسف بن الأحمر النصري؛ وكان من وزرائه لسان الدين محمد بن الخطيب أشهر كتاب الأندلس وشعرائها يؤمئذ[3] .	٧٦٤هـ
٩- أوفده السلطان سفيرا عنه إلى بيدور القاسي- ملك قشتالة- ومعه هدية فخمة؛ لإتمام عقد الصلح وتنظيم العلائق بينهما. ثم لم يلبث الأعداء وأهل السعايات أن سعوا بينه وبين الوزير لسان الدين الخطيب وخيلوا إليه أن ابن خلدون سيحل محله عند السلطان، فتغير ابن الخطيب عليه.	٧٦٥هـ
١٠- وصول ابن خلدون إلى بجاية، عن طريق البحر، واحتفل السلطان أبو عبد الله بقدومه احتفالا رائعا، وولاه أرفع مناصب الدولة، وهي الحجابة، ومعنى الحجابة، حسب وصف ابن خلدون لها، هي "الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد"[4] .	٧٦٦هـ

(١) ابن خلدون، التعريف (٧٢). عنان، ابن خلدون(٢٩).
(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية (٧٧). ابن حجر، فتح الباري (٩٥/٥).
(٣) ابن خلدون، التعريف (٨٥). وتاريخ ابن خلدون (٤١٥/٦).
(٤) ابن خلدون، التعريف (١٠٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لوحة حياة ابن خلدون السياسية	السنة
١١- نشوب الخصومة بين الأمير أبي عبد الله أمير بجاية وابن عمه السلطان أبي العباس أحمد صاحب قسنطينة. وكان أبو العباس يتطلع إلى امتلاك بجاية، فأخذ يثير على أميرها القبائل، وهزم أبا عبد الله وقتله ودخل بجاية ظافرا... وخرج ابن خلدون إلى تحية الظافر، والانضواء تحت لوائه، وسلمه المدينة، فأكرمه أبو العباس، وأقره في منصب الحجابة حينا[١]. ثم ما لبث أن ارتاب منه، فتنكر له ورغب عن خدمته، فتوجس ابن خلدون خيفة منه. واستأذنه في الانصراف، فأذن له، ولكن عن له بعد ذلك أن يقبض عليه، ففر ابن خلدون إلى بسكرة لصداقة بينه وبين أميرها فقبض أبو العباس على أخيه الأصغر يحيى واعتقله.	٧٦٧ هـ
١٢- فكر أبو حمو في الاستعانة بابن خلدون لبث دعوته بين القبائل واستمالتها إليه وتأليبها على أبي العباس؛ وذلك لما كان يعلمه من نفوذ ابن خلدون في بجاية وما حولها، وكتب إليه في ذلك واستدعاه ليوليه حجابته، بل أرسل إليه بالفعل مرسوم الحجابة، فاعتذر ابن خلدون عن قبول الوظيفة هذه المرة، وأرسل أخاه يحيى نائبا عنه[٢].	٧٦٩هـ
١٣-ضاعف ابن خلدون همته في استمالة القبائل إليه؛ ثم خرج مع صاحب بسكرة، وباقي الزعماء الذين استمالهم في قواتهم لنصرة أبي حمو، وكان يتهيأ لمحاربة خصومه سنة ٧٧١هـ ولكن أبا حمو هزم أمام خصومه مرة أخرى... وفي العام التالي، سار ابن خلدون في وفد من الرؤساء لزيارة أبي حمو والتفاهم معه على تدبير الخطة اللازمة...	٧٧١هـ
١٤- ولما استولى السلطان عبد العزيز على تلمسان بعدئذ بقليل، استدعى ابن خلدون وعهد إليه بأن يبث دعوته بين القبائل وأن يحملهم على مناصرته ومقاتلة عدوه أبي حمو، فقبل ابن خلدون هذه المهمة، حيث إن ولاء ابن خلدون لأمير تلمسان لم يطل أمده، وسرعان ما تحول عنه إلى عدوه[٣].	٧٧٢هـ
١٥-توفي أبو فارس عبد العزيز المريني، وولي مكانة ابنه أبو بكر السعيد محمد بن عبد العزيز فتوجه ابن خلدون إلى فاس في سنة ٧٧٤هـ، فرحب به الوزير أبو بكر بن غازي، ثم تفجرت الحروب بعد حدوث منافرة بين الوزير أبي بكر بن غازي وبين السلطان ابن الأحمر بسبب ابن الخطيب.. وظل ابن خلدون مقيما بفاس، عاكفا على قراءة العلم وتدريسه؛ إلى أن تولى السلطان أبو العباس أحمد بن أبي سالم الملك في فاس، وخلع أبو بكر السعيد.	٧٧٤هـ

(١) ابن خلدون، التعريف (٩٩)، وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٥٧/١).

(٢) هو ابن حمو موسى بن يوسف بن عبد الرحمن بن يحيى بن زياد، أمير تلمسان. ابن خلدون التعريف (١٠٧) تعليق (٢).

(٣) عنان، ابن خلدون (٤٧). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٨٢).
بدوي، مؤلفات ابن خلدون (١٣). ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (٣٢٣/٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لوحة حياة ابن خلدون السياسية	السنة
١٦- أثناء الأحداث السابقة قبض على ابن خلدون حينا ثم أفرج عنه بسعي صديقه الأمير عبد الرحمن سلطان الشمال. وعندئذ أزمع الرحلة إلى الأندلس، بعد أن أغلقت في وجهه قصور المغرب كلها، ويقول لنا ابن خلدون إنه أراد اللحاق بالأندلس طلبا للاستقرار والدرس(١). والظاهر أن فكرة الانقطاع إلى البحث والتأليف كانت قد اختمرت في ذهنه يومئذ، وقد رأيناها تساوره مرارا منذ اضطربت شئون السياسة واكفهر أفق المغرب، فجاز البحر إلى الأندلس سنة ٧٧٦هـ. وترك ابن خلدون أسرته بفاس، وشخص إلى غرناطة حيث نزل في ضيافة سلطانها ابن الأحمر، ولكن بلاط فاس توجس شرا من استقراره بالأندلس لخشيته من دسائسه، فأبى أن تلحق به أسرته، وطلب إلى ابن الأحمر سلطان غرناطة تسليمه؛ فأبى تسليمه لهم، فطلبوا منه أن يجيزه إلى عدوة تلمسان، فأجابهم إلى ذلك. وهكذا لم يكد ابن خلدون في رحلته هذه الأندلس يسلم حتى ودع(٢).	٧٧٦هـ

وعند استعراض لوحة حياة ابن خلدون السياسية نلاحظ ما يلي:

أولا: كانت أحوال الدول المغربية في منتصف القرن الثامن الهجري؛ تعج بالثورات وكانت الانقلابات السياسية دائمة لا تنقطع؛ والدول تتعاقب بين مختلف المتغلبين والأسر.

وكانت عروش المغرب يومئذ تهتز كلها، وكانت قصوره لذلك مهبط الأطماع والمنافسات، ومكمن الدسائس والمكايد، ومطمع أنظار المتغلبين والمتنافسين في طلب الرياسة والملك.

ثانيا: كثرة تنقلات ابن خلدون ورحلاته، ونشاطه الحيوي في بجاية، وقسنطينة، وبونه وتلمسان، والأندلس، وفاس، وتضطرم حول امتلاكها معارك لا نهاية لها.

ثالثا: سرعة انقلابه على من أحسن إليه، وعدم استقرار ولائه السياسي، وقد يصل به هذا الخلق إلى الشك.... وقد يغدو ابن خلدون شخصية ظاهرة في تاريخ الدول المغربية في هذا العصر؛ تأخذ بقسط بارز في تطورات هذه الدول وتقلباتها، وتشترك أحيانا في تدبير عوامل نهوضها أو سقوطها، وأحيانا تثير بينها ضرام الكيد والتنافس والقتال.

ومن الأمثلة على ذلك؛ ما حدث مع سيده وحاميه السلطان أبي عنان، حيث ولاه رغم حداثته منصب الكتابة واختصه بمجلسه للمناظرة والتوقيع عنه، فإنه لم يحجم عن التآمر عليه مع الأمير أبي عبد الله محمد صاحب بجاية المخلوع... ولكن ابن خلدون يعتذر لنا بأنه حمل على ذلك بما كان بين أسرته وبين بني حفص الذين ينتمي إليهم الأمير المخلوع من الود القديم.

وما حدث من ابن خلدون حينما تسلل مع نفر من الزعماء إلى معسكر أبي سالم وعرض عليه خطته لخلع منصور بن سليمان. وهنا يعتذر لنا ابن خلدون أيضا عن فعلته هذه بأنه أقدم عليها لما رأى من

(١) ابن خلدون، التعريف (٢٤٣).

(٢) وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٦١/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اختلال أحوال منصور بن سليمان وما تبينه من أن مصير الأمر سيكون حتما إلى السلطان أبـــي ســـالم، وقد عمل أبو سالم بالخطة التي رسمها ابن خلدون، فسار في جموعه وابن خلدون في ركابه إلى فـــاس. ففر منصور بن سليمان؛ وجلس أبو سالم على عرش أبيه سنة ٧٦٠هـــ، وعين ابن خلدون فـــي "كتابـــة سره، والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطباته" وجعله موضع ثقته وعطفه[١].

رابعا: استكمال ابن خلدون دراساته النقلية والعقلية، وتذبذبه ودخوله في طـــور انتقـــالي بيـــن الدراســـة والتعلم، والاشتغال بالمناصب السياسية.

خامسا: كثرة احتكاكه برجال المناصب السياسية، ورؤساء الدولة والقبائل البدوية، ومشاركته الفعالة فـــي صنع الانقلابات السياسية وتنوع نكباته كالسجن والتشريد والنهب والمطاردة.

المطلب الثالث: العزلة والتدريس (٧٧٦هـ إلى ٧٨٤هـ)

وهكذا نستطيع القول بأن ابن خلدون بعد أن ضاق ذرعا بالسياسة وبوائقها، وكان حظه مـــن المنـــاصب السياسية بين مد وجزر، ونجمه بين تألق وخبو، حتى سئم تكاليف السياسة، فهجر المناصب، ومال إلـــى العزلة، وعاد إلى ميراث الاتجاه العلمي الكامن في ضميره، وثاب إلى ذخيرة العلم المذخورة في عقلـــه وذاكرته، وقد كان -فيما يبدو لي- يتمتع بذاكرة قوية، وحافظة محكمة، وبدأ مرحلة جديدة، وهي مرحلـــة الخلوص للحياة العلمية... وقد نضجت مباحثه وتطلعاته. وكان قد قطع نحو ربع قرن يخـــوض معـــترك السياسة، متقلبا في الدول المغربية، يدرس شئونها ونظمها، ويستقصي سيرها وأخبارها، ويجوس خـــلال الهضاب والصحاري المغربية متغلغلا بين القبائل البربرية يدرس طبائعها وأحوالها وتقاليدها في الحيـــاة العامة والخاصة.

وأن لابن خلدون بعد كل تلك التقلبات والأحداث السياسية، أن يريح نفسه المكدودة، وأن يـــدون بعـــض الأفكار التي تراوده بين الحين والآخر، والتي كانت تملأ دماغه، بعد خبرته الواسعة في أمور السياســـة، والاجتماع الإنساني.

ولم يكد يغادر تلمسان حتى ولى وجهه شطر جهة نائية، يتاح له فيها التفرغ للقراءة والتأليف فقـــد لحـــق بأحياء أولاد بني عريف، فلقوه وأكرموه، وأنزلوه مع أسرته بأحد قصورهم في قلعـــة ســـلامة، وصـــار انتقال ابن خلدون لهذه القلعة، بمثابة نهاية النهاية لحياته السياسية، وتفرغ للعلم تفرغا تاما. ويصف ابـــن خلدون ذلك فيقول:

"واستقررت بها- أي تلمسان- ولحق بي أهلي وولدي من فاس، وأقاموا معي، وذلك في عيد الفطر ســـنة ٧٧٦هـــ، وأخذت في بث العلم، وعرض للسلطان أبي حمو أثناء ذلك رأي في الدواودة وحاجـــة إلـــى استئلافهم، فاستدعاني، وكلفني السفارة إليهم في هذا الغرض، فاستوحشت منه، ونكرته على نفسي، لمـــا آثرته من التخلي والانقطاع، وخرجت مسافرا من تلمسان حتى انتهيت إلى البطحاء، فعدلت ذات اليميـــن إلى منداس، ولحقت بأحياء أولاد عريف قبلة جبل كزول، فتلقوني بالتحفي والكرامة، وأنزلونـــي بـــأهلي في قلعة ابن سلامة... فأقمت بها أربعة أعوام، متخليا عن الشواغل كلها؛ وشـــرعت فـــي تـــأليف هـــذا

---

(١) ابن خلدون، التعريف (٧١). عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري- (٢٥-٢٦)(٤٥).
وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٤٦/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها، وكانت من بعد ذلك الفئية إلى تونس...."[1] .

وانتهى ابن خلدون من كتابة مقدمته العجيبة لأول مرة في منتصف سنة ٧٧٩هـ واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط. وحق له أن يبدي دهشته وإعجابه، لأن بحثا كبحثه كان خليقا أن يستغرق عدة سنين.

ويبدو أن نظر ابن خلدون الفاحص الناقد كان يعمل بنشاط خلال تلك الحياة المضطربة بحوادثها، وأن ذهنه الباحث الألمعي كان لا يفتأ يختزن المعلومات، وأنه عندما تهيأ له شيء من هدوء البال، واستقرار الحياة تفاعلت تلك الملاحظات المختزنة، فأشرقت من خلال ذلك بحوث المقدمة إشراقا، وتدفقت الآراء والأفكار تدفقا في صورة دعت إلى دهشته هو نفسه، كما دعا مثلها إلى دهشة كثير من العباقرة والمخترعين[2].

وبعد إتمام المقدمة، شرع في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناتة؛ ولم يكن قصده في بداية الأمر أن يكتب تاريخا عاما للخليقة، بل كانت غايته الأساسية أن يكتب تاريخ المغرب والدول البربرية، وهو ما يشير إليه في المقدمة بقوله:" وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحا أو مندرجا في أخباره وتلويحا، لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب، وأحوال أجياله وأممه، وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار، لعدم إطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه"[3] .ثم عن لابن خلدون أن يوسع نطاق بحثه ويجعله شاملا لمعظم الممالك المعروفة لعهده في الشرق والمغرب، فأصبح كتابه العبر شاملا لتاريخ أمم المشرق والمغرب.

وكان علامتنا يكتب كل ما يكتبه عن حفظه، بطبيعة الحال، غير أنه عندما تقدم في تدوين أخبار العرب والبربر وزناتة؛ أدرك عدم إمكان إتمام العمل هناك؛ لما كان ينقصه في مقامه المنعزل كثير من المراجع الضرورية، وضرورة مراجعة بعض الكتب والمصادر التي لا توجد إلا في المدن... فقد اعتزم العودة إلى وطنه تونس حيث تهيئ له مكاتبها الغنية فرصة المراجعة والتحقيق، وكان ذلك في أواسط سنة ٧٨٠هـ.

---

(١) ابن خلدون، (٢٤٤-٢٤٦) بتصرف يسير.

(٢) على أنني لا أشك ألبتة في أن المقدمة كلفته جهدا عصبيا كبيرا، في جمع فكره لها، واستغراقه فيها، وقصر نفسه عليها، واكبابه على تصنيفها وكتابتها. وقد كان من الطبيعي أن يكون لهذا الجهد العصبي أثره أو رد فعله في كيانه. وذلك فيما أرى هو تأويل ما يذكره من أنه لم يكد يفرغ منها، ويفكر في تنقيحها وتهذيبها، وفي مراجعة الكتب ودواوين العلم، ليصحح ما يحتاج التصحيح، ويحرر ما هو بحاجة إلى التحرير، حتى طرقه مرض أوفى به على الثنية، لولا ما تداركه من لطف الله به.

وفي خلال هذا المرض الذي أشعره أنه مشرف على الموت، داخله- بطبيعة الحال- الحنين إلى تونس، موطنه الأول، حيث قرار آبائه وآثارهم وقبورهم. ابن خلدون، التعريف (٢٤٦).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٢٥٩/١) تحقيق علي عبد الواحد وافي.

عنان، ابن خلدون -حياته وتراثه الفكري (٥٦).

الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٨٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ووصف ابن خلدون قراره هذا، وما نجم عن هذا القرار العبارات التالية: " ...ثم طرقني مرض أوفى بي على المَنِيّة، لولا ما تدارك من لطف الله؛ فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس، والرحلة إلى تونس، حيث قرار آبائي، ومساكنُهم، وآثارهُم، وقبورهم؛ فبادرت إلى خطاب السلطان الفيئة إلى طاعته، والمراجعة، وانتظرت، فما كان غير بعيد، وإذا بخطابه وعهوده بالأمان، والاستحثاث للقدوم؛ فكان الخُفُوف للرحلة؛ فظعنت عن أولاد عريف مع عرب الأخضر من بادية رياح..."[1].

ودخل ابن خلدون تونس معززاً مكرماً، وسرعان ماهُيأ له المنزل والكفاية من الجراية، والعُلوفة، وجزيل الإحسان... واستقدم أسرته من أحياء عريف، وأقام في دعة وأمن وسعة، عاكفاً على الدرس والبحث، وبدأ السلطان بتقريبه ومشاورته في الأمور المهمة، وأثارت دروسه إعجاب طلاب العلم من جهة، وحسد الشيوخ القدماء من جهة أخرى. ويظهر أن السلطان كان مولعاً بالتاريخ، ولذلك أهتم بمشروع ابن خلدون فشجعه على مواصلة البحث والتأليف لإتمام كتابة " العبر"، حتى أتم منه نسخة أولى رفعها إلى مولاه السلطان أبي العباس في أوائل سنة ٧٨٤هـ.

وكانت هذه النسخة الأولى تشمل المقدمة وأخبار البربر وزناتة، وتاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، وتاريخ الدول الإسلامية المختلفة. وفي نفس اليوم الذي رفع فيه ابن خلدون النسخة الأولى من كتابة السلطان أبي العباس، أنشد بين يديه قصيدة امتدحه فيها، ويشيد فيها بسيريه وأعماله، وينوه بكتابه، وهي من أشهر قصائده، وهذا مطلعها[2]:

هل غيرُ بابِكَ للغريب مُؤمَّلُ ... أو عن جَنَابِك للأماني مَعْدِلُ
هي همةٌ بعثت إليك على النوى ... عَزماً كما شَحَذَ الحُسامَ الصَّيقلُ
مُتَبوأ الدنيا ومُنتجَع المُنى ... والغَيث حيثُ العَارِضِ المتهلِّلُ
حيث القصورُ الزاهراتُ مُنيفةٌ ... تُعنى بها زُهْرُ النجوم وتَحفِلُ

ومنها في ذكر الكتاب المُؤلف لخزانته[3] :

وإليك من سير الزمانِ وأهله ... عِبراً تدينُ بفَضلها مَنْ يَعدِلُ
صُحفاً تُترجُم عن أحاديث الأُلى ... غَبَروا، فتُجمل عَنهمُ وتُفصِّلُ
تبدي التَبابعُ والعمالقُ سِرّها ... وثمودُ قبلَهُم وعادُ الأولُ
والقائمونَ بملةِ الإسلام مِن ... مُضَرٍ وبَربرِهم إذا ما حُصِلوا
لَخَّصتُ كتبَ الأولينَ لجمعِها ... وأتيتُ أولَها بما قد أغفَلوا
وألنتُ حُوشيَّ الكلامِ كأنما ... شُردُ اللغاتِ بها لِنُطقيَ ذُلِّلُ
أهديتُ منه إلى عُلاكَ جواهراً ... مكنونةً وكواكباً لا تأفُلُ
وجعلتُه لصوانِ مُلكِك مَفخراً ... يَبأى النديُ به ويزهو المحفِلُ
والله ما أسرفتُ فيما قلتُه ... شيئاً ولا الإسرافُ مما يَجمُلُ

---

(١) ابن خلدون، التعريف (٢٤٦-٢٤٧).

(٢) المصدر نفسه، (٢٥٠). عنان، ابن خلدون (٥٩). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٨٩).

(٣) ابن خلدون، التعريف (٢٥٧-٢٥٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولكنه لم ينته من مجابهة مشاكل الحياة، فلما كثرت من حوله الوشايات؛ خشي على نفسه الهلاك فتعلل بأداء فريضة الحج... وغادر ابن خلدون وطنه ومسقط رأسه كرة أخرى، فكانت الهجرة الأبدية، حيث عزم على ترك المغرب الإسلامي كله، والاستقرار بمصر، وذلك في منتصف شعبان سنة ٧٨٤هـ.

المطلب الرابع : الاستقرار بمصر (٧٨٤هـ إلى ٨٠٨هـ)

وهذه المرحلة الأخيرة من مراحل حياته، وهي لا تختلف عن المراحل المختلفة من حيث اتساع مداها وموقعها من حياته وحسب، ولكنها تختلف عن تلك المراحل السابقة من حيث طبيعتها التي أعانته على أن يحقق ما كان يرجوه من التحول إلى مصر.

فقد رأينا في المراحل السابقة أن ابن خلدون كان متردداً بين حياة العلم ودنيا السياسة ولم يلبث أن أحس بشيطان السياسة يتخايل له ليصده عن غايته، فاتخذ سبيله إلى مصر لتبدأ بمقامه فيها المرحلة الأخيرة من حياته... وكان ابن خلدون حينئذ في الثانية والخمسين من عمره، ولكنه كان لا يزال موفور النشاط والقوة متطلعاً إلى مراتب العزة والنفوذ عن طريق كفايته العلمية، لا عن طريق المغامرات السياسية التي ملتها نفسه، وهاجر من المغرب فراراً من ويلاتها. وقد سئم التقلبات والانقلابات السياسية، حيث إن حياته كانت مضطربة في عصر مضطرب، فلجأ إلى مصر.

وقد وصل ابن خلدون إلى الإسكندرية، وقد صادف ذلك يوم الفطر بعد رحلة بحرية شاقة بلغت نحواً من أربعين ليلة، وأقام بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج، ولم يقدر عامئذ... فانتقل إلى القاهرة، وقد وصف ابن خلدون إعجابه بعمران القاهرة؛ فقال "فانتقلت إلى القاهرة أول ذي القعدة، فرأيت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي المُلك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر الخوانك- أو الخوانق- والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه...."[1].

وما إن دخل القاهرة حتى انثال عليه طلبه العلم، فجلس للتدريس في الجامع الأزهر، يقول ابن خلدون" ولما دخلتها- أي القاهرة- أقمت أياماً، وانثال عليّ طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يُوسعوني عذراً، فجلست للتدريس..."[2].

وفي نفس الوقت اتصل بالسلطان فأبر لقاءه وأنس الغربة، ووفر الجراية من صدقاته، وتدخل لصالحه لدى السلطان الحفصي كي تلتحق عائلته به[3].

وبهذا تحققت أمنية علامتنا من الإستقرار والمقام الهادئ في ظل أمير يحميه، ويكفل رزقه. ولم يمض قليل على ذلك حتى خلا منصب للتدريس بالمدرسة القمحية؛ وهي من مدارس المالكية، فعينه السلطان فيه..

ثم كانت الخطوة الثانية في ظفره بمناصب الدولة، وتعيينه قاضياً لقضاة المالكية في أواخر سنة ٧٨٦هـ، ويصف ابن خلدون هذه الخطوة التي ارتقى بها إلى منصب من أرقى مناصب الدولة في مصر، فيقول" وبينا أنا في ذلك- ويقصد منصب التدريس في القمحية- إذ سخط السلطان قاضي

---

(١) ابن خلدون، التعريف (٢٦٤) وقد أخطأ السخاوي في الضوء اللامع (١٤٦/٤) إذ ذكر أنه حج في تلك السنة.

(٢) ابن خلدون، التعريف (٢٦٦).

(٣) المصدر نفسه، (٢٦٧). وكان ملك مصر في هذا العهد السلطان الظاهر برقوق العثماني .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المالكية- وهو عبد الرحمن بن سليمان بن خير المالكي- في دولته، لبعض النزعات فعزله، وهو رابع أربعة بعدد المذاهب، يدعى كل منهم قاضي القضاة، تمييزا عن الحكام بالنيابة عنهم.... فلما عزل هذا القاضي المالكي سنة ٧٨٦هـ اختصني السلطان بهذه الولاية، تأهيلا لمكاني، وتنويها بذكري؛ وشافهته بالتفادي من ذلك، فأبى إلا امضاءه....."[١].

وكان يسود القضاء بمصر حينئذ فساد واضطراب، وميل إلى الهوى، وكان القضاء يعج بالمفاسد والمنكرات، وما يطبع الأحكام من أغراض وهوى، وما كان عليه معظم القضاة والمفتين والكتاب والشهود من جهل وفساد في الذمة.

فلم يدخر ابن خلدون وسعا في إصلاح ما فسد، وتحقيق العدالة في أمثل وجوهها وأدق معانيها...

وأصبحت صراحة ابن خلدون في الأحكام، خلال توليه مهام القضاء، محل إثارة وإعجاب الكثيرين من جهة، ومشاغبات الكثيرين من جهة أخرى. وانقسم معاصروه في مصر، بين المعجبين به إعجابا شديدا، وبين الناقمين عليه نقمة عنيفة.

قال ابن خلدون :" فقمت بما دفع إلي من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمنني عليه من أحكام، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسويا في ذلك بين الخصمين، آخذا بحق الضعيف من الحكمين- أي المحتكمين-"[٢].

فتظلم الناس من صرامة أحكامه، وقوة شكيمته، وشغب عليه الأكابر والأعيان لاعراضه عن مرضاتهم، فكثر الشغب عليه من كل جانب، وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة، ووافق ذلك مصابه في الأهل والولد[٣].

ثم عزل ابن خلدون من منصب القضاء لأول مرة في سنة ٧٨٧هـ، وقد جاء هذا العزل محققا لرغبته؛ إذ يقول"... وعن قريب تداركني اللطف الرباني، وشملتني نعمة السلطان في النظر بعين الرحمة، وتخلية سبيلي من هذه العهدة التي لم أطق حملها، ولا عرفت كما زعموا مصطلحها، فردها إلى صاحبها الأول، وأنشطني من عقالها؛ فانطلقت حميد الأثر، مشيعا من الكافة بالأسف والدعاء، وحميد الثناء....."[٤]. ثم انقطع إلى الدرس والتأليف كرة أخرى، وأقبل على العبادة، حيث عزم بعد ثلاث سنين من عزله على قضاء فريضة الحج.

وفي سنة ٧٩١هـ ولاه السلطان منصب كرسي الحديث بمدرسة صلغتمش[٥] بدلا من تدريس الفقه المالكي بالمدرسة الظاهرية البرقوقية، فقرر للقراءة في هذا الدرس كتاب الموطأ للإمام مالك ثم عين ابن خلدون شيخا لخانقاه بيبرس[٦] وهي يومئذ من أعظم الخوانق وأحفلها، وأوفرها ريعا، وأكثرها

---

(١) المصدر نفسه، (٢٧٢).

(٢) ابن خلدون، التعريف (٢٧٣).

(٣) المصدر نفسه، (٢٧٨)، حيث أصابهم، وهم في البحر، قاصف من الريح فغرقوا وذهب الموجود، والسكن والمولود، فجزع ابن خلدون لعظم مصابه، ومال إلى الزهد.

(٤) المصدر نفسه، (٢٧٩). وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٧٧/١).
عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري- (٧٥).

(٥) ابن خلدون، التعريف (٣٢٣)، ولعلها كانت تنطق باللام فسجلها ابن خلدون كما سمعها، والصواب (ضرغتمش) بالراء، ضبطها المقريزي في كتابه المعروف بالخطط المقريزية (٥٤٣/٣).

(٦) الخوانق جمع خانقاه وهي كلمة فارسية معناها بيت... وحدثت في الإسلام في حدود القرن الرابع الهجري، وجعلت لتخلي الصوفية فيها لعبادة الله... المقريزي: الخطط المقريزية (٥٧٤/٣)، وابن خلدون، التعريف(٣٤٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أوقافا، فأقام ناظرا عليها إلى فتنة الناصري سنة ٧٩١هـ[١] وهذا ما دفع البعض- كالمستشرقين- إلى اعتبار إشراف ابن خلدون على خانقاه بيبرس الصوفية قرينة ظاهرة على تصوفه[٢].

ثم تولى منصب القضاء مرة ثانية، " مازلت، منذ العزل عن القضاء الأول سنة ٧٨٧هـ، مكبا على الاشتغال بالعلم، تأليفا وتدريسا، والسلطان يولي في الوظيفة من يراه أهلا متى دعاه إلى ذلك داع، من موت القائم بالوظيفة، أو عزله، وكان يراني الأولى بذلك، لولا وجود الذين شغبوا من قبل في شأني، من أمراء دولته، وكبار حاشيته، حتى انقرضوا. واتفقت وفاة قاضي المالكية إذ ذاك ناصر الدين بن التنسي، وكنت مقيما بالفيوم لضم زرعي هنالك؛ فبعث عني، وقلدني وظيفة القضاء في سنة ٨٠١هـ...."[٣].

وطيلة الأعوام التي قضاها بمصر لم يغادرها إلا ثلاث مرات لأشهر معدودة:

الأولى: في أواخر سنة ٧٨٩هـ لأداء فريضة الحج.

الثانية: في سنة ٨٠٢هـ لزيارة بيت المقدس، وزار بيت لحم والخليل...

الثالثة: في أوائل سنة ٨٠٣هـ عندما تقدم تيمورلنك للاستيلاء عليها، إذ أجبر على الخروج إلى دمشق. وقد شكل لقاء ابن خلدون لتيمورلنك أهم أحداث تلك المرحلة من حياته، وتحدث إليه حديثا طويلا....

وأقام عند الطاغية خمسة وثلاثين يوما، رجع بعدها إلى مصر، وبقي فيها حتى مات سنة ٨٠٨ هـ. ودفن في مقبرة الصوفية[٤].

<u>المبحث الرابع: تلاميذه</u>

لقد مر بنا في حياة ابن خلدون تلك العقبات الكؤود- أي الصعبة- التي وقفت في طريقه وكادت تحول دون انتشار فكره، والاستفادة منه لولا الله ثم همته العالية، وتلك الجاذبية المغناطيسية التي شدت نفوس الناس به، وربطتهم بفكره بخيوط من الفولاذ، مما جعل طلاب العلم يشيدون بفكره وعلمه.

وقلنا- فيما سبق- إن ابن خلدون قد استقر في القاهرة متصدرا للتدريس في جامع الأزهر، والمدرسة القمحية والظاهرية وغير ذلك، وإن الطلاب قد اشتغلوا عليه، وطلبوا العلم على يديه، ونبغ منهم كثير، نذكر فيما يلي تلاميذ الذين برزوا بعد وفاته:

أولا: الحافظ ابن حجر العسقلاني، وممن ذكر أنه تلميذه صاحب شجرة النور الزكية[٥].

ونقل الأستاذ عنان عن الحافظ ابن حجر العسقلاني المحدث المؤرخ الكبير قوله في كتابه:

"رفع الإصر عن قضاة مصر" إنه : اجتمع بابن خلدون مرارا، وسمع من فوائده، ومن تصانيفه خصوصا في التاريخ..."[٦].

---

(١) ابن خلدون، التعريف (٣٤٥). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٩٢).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (١٠٦٣/٣) تحقيق وافي. لكن مما يرد على ما ذهبوا إليه كلام ابن خلدون في المقدمة عن التصوف من أنه من العلوم الحادثة في الملة، وفتواه في أقطابه- كابن عربي، وابن سبعين- بأن كتبهم مشحونة ومليئة بصريح الكفر، ومستهجن البدع.

(٣) ابن خلدون، التعريف (٣٨٣)، وهكذا استمر مترددا بين الولاية والعزل إلى ما قبل وفاته بأسابيع قليلة، حيث كانت ولايته السادسة والأخيرة في شعبان ٨٠٨هـ.

(٤) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٩٢).

(٥) مخلوف، شجرة النور الزكية(٢٢٨) وابن حجر هو: أبو الفضل، أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني الشافعي، ولد سنة ٧٧٣هـ بمصر، حفظ القرآن وهو ابن تسع، ومن مصنفاته: فتح الباري في شرح صحيح البخاري والإصابة في تمييز الصحابة، وتوفي رحمه الله سنة ٨٥٢هـ. انظر في ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع (٨٧/١).

(٦) عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري- (٩٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانيا : المقريزي- وهو من أشهر المؤرخين المسلمين وأضبطهم، أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني- فقد درس المقريزي في فتوته على ابن خلدون وأعجب بغزير علمه، ورائع محاضراته، وطريف آرائه ونظرياته. ويتحدث المقريزي عن شيخه ابن خلدون بمنتهى الخشوع والإجلال وينعته "بشيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة". ويرتفع في تقدير مقدمته إلى الذروة فيقول:" لم يعمل مثلها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهوم؛ توقف على كنه الاشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبر عن حال الوجود وتنبئ عن أصل كل موجود، بلفظ أبهى من الدر النظيم وألطف من الماء سرى به النسيم"[1].

ثالثا: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الخطيب محمد بن مرزوق- ابن مرزوق الحفيد-[2] تتلمذ على يد جده، والتلمساني، وابن عرفة، وابن خلدون، له رجزان في علوم الحديث واختصر ألفية العراقي، وله أراجيز كثيرة في فنون شتى، وتوفي سنة ٨٤٢هـ.

رابعا: الدماميني، بدر الدين محمد بن أبي بكر القرشي، العمدة المتفنن في العلوم والمعارف، الفهامة، الأديب النحوي.... له حاشية على مغني اللبيب سماها (تحفة الغريب)..ومن نظمه الفواكه البدرية، ومات بالهند سنة ٨٢٨هـ[3].

خامسا: أبو العباس أحمد بن عمر البسيلي، الإمام الفقيه العامل، له تقييد في التفسير قيده عن ابن عرفه فيه فوائد مهمة، وتوفي سنة ٨٣٠هـ[4].

سادسا: البساطي، شمس الدين قاضي القضاة أبو عبد الله محمد بن أحمد، أخذ عن الاقفهسي وعنه محمد بن فرحون والسخاوي، ألف المغني في الفقه وشرحه، وشفاء الغليل على خليل، واستقر في القضاء نحوا من عشرين سنة، وتوفي سنة ٨٤٢هـ[5].

وقد تفرد بذكر تلمذة الأعلام الأربعة الأخيرين على يد علامتنا، صاحب شجرة النور الزكية، وصاحب نيل الابتهاج بتطريز الديباج[6].

وأما أنصار المدرسة الخلدونية في العصر الحديث- سواء في الشرق أو في الغرب- فلا يدخلون تحت حصر... ولقد خلف مدرسة إن صح التعبير متأثرة ببعض آرائه السياسية، ومناهجه في النقد التاريخي إلى يومنا الحاضر...

---

(١) ويرى الحافظ والسخاوي أن المقريزي قد بالغ في إجلال أستاذه؛ لانه كان يقطع بنسبة الفاطميين لآل البيت، ومعلوم أن المقريزي ينحدر من سلالة فاطمية.. ابن حجر، رفع الإصر(٣٤٧). والسخاوي، الضوء اللامع (١٤٧/٤)، والمقريزي، الخطط المقريزية (١٩٠/٢)، والمقريزي هو: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر ولد بمصر بعد سنة ٧٦٠هـ، وكان ضابطا، مؤرخا محدثا، ومن مصنفاته: السلوك في معرفة الملوك والمواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، وتوفي ٨٤٥هـ. انظر في ترجمته: ابن عماد، شذرات الذهب (٢٥٤/٧-٢٥٥).

(٢) مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (٢٥٢).

(٣) المصدر نفسه، (٢٤١).

(٤) المصدر نفسه، (٢٥١).

(٥) المصدر نفسه، (٢٤٢).

(٦) المصدر نفسه، (٢٢٧) والتنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج (١٧٠)- وهو مطبوع بهامش كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني

أهمية تراثه الفكري، وأسلوبه الأدبي البليغ، وثناء العلماء عليه، والطعون التي وجهت إليه، ووفاته.

المبحث الأول: أهمية تراثه الفكري.

المبحث الثاني: أسلوبه الأدبي البليغ.

المبحث الثالث : ثناء العلماء عليه.

المبحث الرابع : الطعون التي وجهت إلى ابن خلدون (مع التحقيق في صحتها) ووفاته.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول: أهمية تراثه الفكري

مال ابن خلدون إلى الدراسة والتدريس، فكان كلما أظلم جو السياسة، يعود إلى العلم ليشفي غلته منه. وقد أتيح لابن خلدون بعد أن نفض يده من شئون السياسة، مرحلة طويلة في آخر حياته؛ لم يشتغل في أثنائها بغير الدراسة والبحث ووظائف التدريس والقضاء، وهي وظائف تتوقف على متابعة الإطلاع العلمي...

وقد أتيح له، وهو في غمرة السياسة أن يلاحظ حوادث زمانه عن كثب، وأن يدرك أغوارها، وأسرارها، فجاءت مؤلفاته وتراثه الفكري من أعظم مؤلفات العصر من حيث العمق في التفكير، والوضوح في العرض، والإصابة في الحكم...

وتبرز أهمية تراثه الفكري؛ من خلال الرغبة والاهتمام المتزايد بآراء ابن خلدون في الفكر العربي والغربي المعاصرين... وإليك تراثه الفكري:

أولا: من أهم آثار وتراث ابن خلدون، هو كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)[1] .

إن كتاب العبر هذا مرتب على مقدمة وثلاثة كتب، حسب تعبير المؤلف نفسه:

- المقدمة: في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابها.
- الكتاب الأول: في العمران، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية، من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب". وهذا الكتاب هو المعروف باسم (مقدمة ابن خلدون)[2] التي نال بها شهرته العظيمة وهي التي تهمنا هنا.
- الكتاب الثاني: في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد؛ وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودوليم مثل الفرس والروم والقبط.
- الكتاب الثالث: يتناول أخبار البربر، ومواليهم من زناتة، وذكر أوليتهم وأجيالهم، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول.

وينتهي بكتاب مستقل ضمنه ابن خلدون تاريخ حياته، وجعل عنوانه:" التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا".[3]

---

(١) وهو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا منه بمقدمته وملحقه في التعريف بابن خلدون، كما وصلت إلينا نسخة أخرى مستقلة من (التعريف) أكثر استيعابا لتاريخ حياته من النسخة الملحقة بكتاب العبر.

(٢) تشتمل مقدمة ابن خلدون على تمهيد في التاريخ، وستة فصول كبيرة هي:
الأول: في العمران البشري على الجملة، وأصنافه، وقسطه من الأرض. الثاني: في العمران البدوي وذكر القبائل، والأمم الوحشية. الثالث: في الدول والخلافة والملك، وذكر المراتب السلطانية. الرابع: في العمران الحضري، والبلدان والأمصار. الخامس: في المعاش ووجوهه من الكسب، والصنائع وما يعرض في ذلك كله. السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال.

(٣) أوسع من تحدث عن مؤلفات ابن خلدون هو ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (٥٠٧/٣) والزركلي: الأعلام (٣٣٠/٣) .وبدوي، مؤلفات ابن خلدون (٣٧). ومحفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (٢١٨/٢). وعنان، ابن خلدون (١٠٩). وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (١٠٣/١). البستاني، دائرة المعارف (٣٠/٣). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٩٧). صليبا، تاريخ الفلسفة العربية (٥٥٣). مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب (١٥٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانيا: كتاب (لباب المحصل في أصول الدين) وهو عبارة عن اختصار لكتاب فخر الدين الرازي في علم الكلام" محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين".

وفرغ ابن خلدون من تأليفه سنة ٧٥٢هـ، حيث إن السبب الذي دعاه إلى وضع هذا الكتاب أنه قرأ كتاب (المحصل) بين يدي أستاذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي فوجد فيه إسهابا لا تميل همم أهل العصر إليه، وإطنابا لا تعول قرائحهم عليه، فرأى أن يحذف من ألفاظه ما يستغنى عنه، فاختصره وهذبه، فجاء بحمد الله رائق اللفظ والمعنى، مشيد القواعد والمبنى"[١].

ثالثا: تلخيص كتب كثيرة لابن رشد الحفيد، ولم يحدد ابن الخطيب ما هي هذه الكتب التي لخصها ابن خلدون من مؤلفات ابن رشد، وكم كان بودي أن نعرفها، حتى نعلم إلى أي مدى درس الفلسفة. لكن هذا الخبر في ذاته كاف في الدلالة على أن ابن خلدون قرأ مؤلفات أرسطو، وطرفا من مؤلفات أفلاطون[٢].

رابعا: تقييد في المنطق: قال لسان الدين بن الخطيب في الإحاطة[٣] "وعلق –أي ابن خلدون– للسلطان، أيام نظره في العقليات، تقييدا مفيدا في المنطق".

وعقب الأستاذ بدوي على العبارة السابقة بقوله:" ولا ندري أي سلطان يقصد ابن الخطيب! ويتساءل روزنتال قائلا لعله أبو عنان؛ بينما الدكتور محسن مهدي يعتقد أن المقصود به هو محمد الخامس، الغني بالله بن يوسف الذي كان سلطانا على غرناطة أول مرة سنة ٧٥٥هـ حتى سنة ٧٦٠هـ ثم تولى السلطنة للمرة الثانية سنة ٧٦٣هـ"[٤].

خامسا: كتاب في الحساب؛ ولا نعلم عنه أكثر من أن ابن الخطيب ذكره بقوله:

"وألف– أي العلامة ابن خلدون– كتابا في الحساب"[٥] .

سادسا: شرح البردة، قال ابن الخطيب في تعداد مؤلفات ابن خلدون:" شرح البردة شرحا بديعا، دل فيه على انفساح ذرعه، وتفنن إدراكه، وغزارة حفظه..."[٦] .

سابعا: شرح الرجز في أصول الفقه، الصادر عن لسان الدين بن الخطيب، بشيء لا غاية وراءه في الكمال[٧].

---

(١) ولكن ابن خلدون لم يذكر هذه الكتب في ترجمة حياته، ولعل ذلك أن يكون من اعتقاده أن هذه الكتب لا تضيف إلى العلم شيئا جديدا. فقد كان عارفا بقيمة مقدمته، وطرافة تاريخه، فاكتفى بالافتخار بهما، راميا عرض الحائط بكتبه الأخرى. ويظهر كذلك أنها كانت مجرد كراسات أو محاضرات للتدريس، وأنه لم يكن لها كبير أهمية، حتى إن ابن خلدون نفسه لا يشير إليها في ترجمته لحياته في كتابه "التعريف". وقد عثر عليه الأب لوسيانو روبيو في أسبانيا مخطوطا بخط ابن خلدون، ثم حققه وحصل على درجة الدكتوراه من كلية الفلسفة والآداب بمدريد وطبع بدار الطباعة المغربية سنة ١٩٥٢م. انظر: الخضيري، فلسفة التاريخ (٤٦).

(٢) بدوي، مؤلفات ابن خلدون (٣٩)، مثل تلخيص كتاب السياسة أو تدبير المدن لأرسطو.
أنظر في ذلك: بدوي، ابن خلدون وأرسطو (١٥٦) ضمن مهرجان القاهرة.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (٥٠٧/٣).

(٤) بدوي، مؤلفات ابن خلدون (٤٠).

(٥) نفس المرجعين السابقين.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة (٥٠٧/٣)، محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (٢١٨/٢).

(٧) ابن الخطيب، الإحاطة (٥٠٧/٣)، وذكره شهاب الدين أحمد بن محمد المقري في "أزهار الرياض في أخبار عياض (١٩٠/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثامنا: شفاء السائل لتهذيب المسائل؛ ولم يذكر هذا الكتاب أحد ممن ترجموا لابن خلدون ولم يشر إليه ابن خلدون نفسه في "التعريف" ولا في أي كتاب آخر من كتبه، ومن هنا أثيرت مشكلة البحث في صحة نسبته إليه...[1] وقد نشرها الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي عام ١٩٥٨ في استانبول.

المبحث الثاني : أسلوبه الأدبي البليغ

ينقسم الكلام في أسلوب ابن خلدون إلى قسمين اثنين: أسلوبه في الديباجة، وأسلوبه في سائر كتاباته- خاصة المقدمة- فهو لم يلتزم أسلوبا واحدا في كتاباته كلها، بل لقد كان له أسلوب مسجع يعكس الأسلوب الذي كان سائدا في عصره ويظهر في ديباجة المقدمة أو افتتاحياتها[2] وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر في سائر كتاباته[3] .

فقد كتب ابن خلدون الديباجة بأسلوب مسجع متكلف محشو بالاستعارات، ومحسنات البديع، جريا على عادة الكتاب آنئذ في الافتتاحات التي كانت وسيلة لإظهار البراعة والتمكن من مفردات اللغة، والقدرة على اللعب بالألفاظ والتراكيب. فكان لزاما على ابن خلدون أن يجاري عصره في ذلك حتى لا ينسب إلى الضعف، ولكنه لا يمضي في هذه المجاراة بغير حدود بل نراه يحد من طغيان هذه الروح، ويضع لها قيودا تظهر في كتاباته الأخرى، وهنا تبرز شخصيته، حيث تخلص من قيود السجع، ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبلا بها. وقد اعترف ابن خلدون بهذا الاتجاه الخاص الذي سلكه في أسلوبه.

إذ يقول في كتابه (التعريف):" واستعملني في كتابه سره- أي للسلطان أبي سالم- والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطباته. وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل، دون أن يشاركني أحد ممن ينتحل الكتابة في الأسجاع، لضعف انتحالها، وخفاء العالي منها على أكثر الناس، بخلاف المرسل، فانفردت به

---

(١) باستثناء الزركلي، الأعلام (٣٣٠/٣). ومحفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (٢١٨/٢). وبدوي، مؤلفات ابن خلدون(٤٢)، وقد تناول الأستاذ بدوي الحجج المؤيدة لصحة نسبته إلى ابن خلدون يمكن أن نحصرها فيما يلي:
أولا: أنه ورد صراحة على غلاف المخطوطتين؛ مخطوطة التطواني، وابن المليح، أن الكتاب هو لأبي زيد عبد الرحمن بن خلدون. ثانيا: أن بعض العلماء المغاربة أشاروا إلى هذا الكتاب؛ إما صراحة باسمه، أو بموضوعه، منهم: أبو العباس أحمد بن محمد زروق الفاسي في كتابه " عدة المريد"، وأبو محمد عبد القادر الفاسي... ثالثا: وأما الشك القائم على أساس أنه لم يشر إليه في كتبه، فالرد أنه لم يشر إلى كثير من كتبه، وهي التي شهد بصحة نسبتها إليه لسان الدين بن الخطيب في الإحاطة... فلا محل إذن لا يراد هذا الشك.

(٢) وهذا ما يفسر تباين آراء أدباء وكتاب العرب المعاصرين في أسلوب ابن خلدون، فبعضهم ينتقده أشد الانتقاد، في حين أن بعضهم الآخر يطريه كل الإطراء. مثلا، يقول طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (٢٨). " أسلوبه، كأسلوب معاصريه أسلوب مضمحل جدا؛ تكثر فيه العبارات المسجعة والاستعارات والمقارنات التي يكثر فيها التكلف والأغلاط في استعمال الكلمات، والخلط بين صحيح الألفاظ وعاميها، بل توجد فيه أغلاط نحوية...".

(٣) غير أن الأستاذ عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري (٧) (١٣٦) يرى في أسلوب ابن خلدون رأيا يخالف طه حسين إذ يقول" يجب أن يقرأ الشباب مقدمة ابن خلدون ويستعيدوها مرارا وتكرارا، لا ليعجب فقط بما حوت من روائع الفكر والبحث، ولكن أيضا ليستقي منها أساليب البيان..." وقال في الموضع الآخر" لابن خلدون أسلوب خاص في العرض والتعبير، وكما أن مقدمته تمتاز بطرافة موضوعاتها، فهي أيضا تمتاز بروعة أسلوبها الأدبي الذي يجمع بين البساطة وقوة التعبير ودقة التدليل وحسن الأداء والتناسق. وإذا كانت المقدمة مثلا أعلى للتفكير الناضج والابتكار الفائق، فهي في نظرنا مثل أعلى لحسن البيان والفصاحة المرسلة والعرض الشائق..."

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يومئذ، وكان مستغربا عندهم بين أهل الصناعة"[1]. ويمتاز هذا الأسلوب بالسهولة والوضوح، والتعبير الدقيق عن الحقائق، وقوة التدليل، وترابط الفكرة، وحسن الأداء والتناسق، والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع، ولقد وصف لسان الدين بن الخطيب أسلوب ابن خلدون البليغ بقوله " وأما نثره وسلطانياته، مرسلها، ومسجعها، فخلع بلاغة، ورياض فنون، ومعادن إبداع، يفرغ عنها يراعه الجرئ، شبيهة البداءات بالخواتم، في نداوة الحروف، وقرب العهد بجرية المداد، ونفوذ أمر القريحة، واسترسال الطبع..."[2].

وبهذا يظل أسلوب ابن خلدون من الأساليب العلمية المثقفة الرصينة التي تفيد ذوقا لغويا رفيعا، وذوقا أدبيا، ومقدرة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية، والبحوث الاجتماعية والحضارية.

ويظل لابن خلدون منهجه الخاص في التأليف؛ فهو يسير ما وسعه سيرا منطقيا، فيبرهن ويعلل، وينتقل من الخاص إلى العام، وبالعكس، على نطاق مرسوم، ويعنى بالترتيب والتبويب، والقسمة إلى أجزاء ومقدمات وفصول...ومقدمته من أوضح الأمثلة على ذلك.

ولم يكن أسلوبه هذا في الحقيقة جديدا كل الجدة؛ وإنما كان إحياءا للأسلوب العربي الأصيل الذي امتازت به العربية في عهودها الذهبية الأولى، والذي تميز في أوضح صورة في أسلوب عبد الحميد الكاتب في عصر بني أمية ثم في أسلوب الجاحظ ومن إليه من فحول الكتاب في العصر العباسي.

غير أن هذا الأسلوب كان قد اندثر منذ عهد بعيد، واستبدل به في مختلف البلاد العربية أسلوب ركيك سقيم، ينوء بأغلال السجع ومحسنات البديع، ويعنى بتزويق اللفظ أكثر مما يعنى بتوضيح اللفظ[3].

المبحث الثالث : ثناء العلماء عليه.

وبعد هذه المقدمات يستطيع القارئ أن يتصور هذه الشخصية العظيمة النادرة، والواقع أنه- أعني ابن خلدون- احتل مكانة مرموقة في قلوب الناس كافة، فكل من عرفه أحبه وأثنى عليه خيرا، وإن القارئ في كتابه ليجد جاذبية قوية تأخذه وتشده إلى السير في رحاب وآفاق حقائقه، لا يملك الإنسان معها إلا أن يقول سبحان الحكيم العليم، سبحان من وهب هذا الإنسان؛ هذه الذاكرة والفكر الناضج النير، والذكاء المتوقد، والاستقامة على الحق... وهذه جملة من أقوال أهل العلم والمعرفة فيه:

قال ابن الخطيب عنه" هذا الرجل الفاضل حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الخصل، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاصي الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لقنن الرياسة، خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزايا، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط، مغرى بالتجلة، جواد الكف، حسن العشرة، مبذول المشاركة، مقيم لرسوم التعين، عاكف على رعى خلال الأصالة، مفخرة من مفاخر التخوم المغربية".[4]

---

(١) ابن خلدون، التعريف(٧٢).

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (٥٠٨/٣).

(٣) وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (٩٧/١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون(٦٠٥).

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (٤٩٧/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقال العلامة ابن حجر العسقلاني عنه " اجتمعت به مرارا، وسمعت من فوائده ومن تصانيفه، خصوصا في التاريخ، وكان لسنا فصيحا بليغا، حسن الترسل، وسط النظم مع معرفة تامة بالأمور خصوصا متعلقات المملكة..."[1] وقال عنه أيضا" وبرع في العلوم، وتقدم في الفنون، ومهر في الأدب والكتابة"[2].

وقال عنه ابن الأحمر:" هو ممن لا ينكر حقه في ارتياض العلوم الشريفة، واستيصال رتبها العالية المنيفة، لما احتوت عليه ترجمة ذكره وخبيئة فكره من أساليب النظام الرائقة الحلى، ومجاري أقوال النثر البارعة في الإنشاء. ولا يسع المصنف في هذا الشأن أن يتركه، لظرفه الكامل، ولا يدعه لعلمه الشامل. له باع واسع في المنطق وعلم النجوم، وما يتعلق بالعلوم النظرية والفهوم، وطريقة رائقة الفروع والأصول، كاد أن يصل بها إلى دوحة الاجتهاد غاية الوصول، ومعرفة بالتواريخ الحديثة والقديمة، وإرسال ديمة من سحائب علمه تتبعها ديمة"[3].

ووصفه الشيخ إبراهيم الباعوني الشامي بقوله " ولقد كان ابن خلدون من عجائب الزمان، وله من النظم والنثر ما يزرى بعقود الجمان، مع الهمة العالية، والتبحر في العلوم النقلية والعقلية..."[4] .

وقال عنه العيني " وكان رجلا فاضلا صاحب أخبار ونوادر ومحاضرة حسنة، وله تاريخ مليح"[5] وترجمه ابن عمار، أحد من أخذ عنه بقوله" الأستاذ المنوه بلسان سيف المحاضرة، وسحبان أدب المحاضرة، كان يسلك في إقرائه الأصول مسلك الأقدمين، كالإمام الغزالي والرازي... وله من المؤلفات غير الإنشاءات النثرية والشعرية التي هما كالسحر، التاريخ العظيم المترجم بـ" العبر في تاريخ الملوك والأمم والبربر"، حوت مقدمته جميع العلوم، وحلت عن محجتها ألسنة الفصحاء، فلا تروح ولا تحوم. ولعمري إن هو إلا من المصنفات التي سارت ألقابها بخلاف مضمونها كـ" الأغاني" للأصبهاني، سماه الأغاني وفيه من كل شيء، و"التاريخ" للخطيب سماه" تاريخ بغداد" وهو تاريخ العالم..."[6] .

وأثنى عليه مخلوف بقوله" الحافظ المتبحر في سائر العلوم، الرحال المطلع الجهبذ المفضال الأخباري العجيب الكاتب الأديب، سارت أخباره مسير الشمس، وبيته عريق في الفضل والنباهة..."[7] .

ونجتزأ من شهادات المعاصرين، فقد وصفه أحدهم" المؤرخ الشهير الفيلسوف الخطير، ومحدث العلوم العمرانية... فهو نادرة حلم بها الدهر، ومفخرة خالدة لهذا القطر".[8]

وقال آخر :" كان ابن خلدون لسنا فصيحا، حسن الترسل، متوقد الذهن، خصب التفكير، دقيق الملاحظة فيما يقرأ ويرى، كبير النفس، زاخر النشاط، متمكنا في العلوم التي انتهى إليها ارتقاء الثقافة ونشاط

---

(١) نقل ذلك السخاوي، الضوء اللامع (١٤٨/٤/٢).

(٢) ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر (٣٣١/٥).

(٣) إسماعيل بن الأحمر، نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان (مخطوط) نقلا عن بدوي، مؤلفات ابن خلدون (٣٢٠).

(٤) نقلا عن بدوي، مؤلفات ابن خلدون (٣١٩).

(٥) العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان (مخطوط) نقلا عن السخاوي، الضوء اللامع (١٤٨/٤). وابن حجر ، إنباء الغمر بأبناء العمر (٣٣٢/٥).

(٦) نقلا عن السخاوي، الضوء اللامع (١٤٨/٤)، والشوكاني، البدر الطالع (٣٣٩/١).

(٧) مخلوف، شجرة النور الزكية (٢٢٧).

(٨) عبد الوهاب، مجمل تاريخ الأدب التونسي (٢١٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الترجمة والنقل في العالم العربي على عهده. يقلب الأخبار على وجهها، ويكشف عن زيفها، ويتتبع الظواهر الإنسانية المختلفة ويستنتج منها ما يستنتج من أحكام.."[1]. وفي موضع آخر: "فهو مؤلف موسوعي..وكان ابن خلدون محدثا بارعا، يخلب ألباب سامعيه بمنطقه وذلاقة لسانه وبلاغة عبارته، كيف لا وهو من أعلام الأدب العربي وأمراء البيان..."[2]. وقد لاحت في الأفق من أقوال الغربيين؛ ما يتلمس فيه الإعجاب الشديد بشخصية علامتنا اللامعة، وعلمه الجديد؛ وتدعو الحاجة هنا إلى إيراد أقوال تبرهن على المنزلة التي يتمتع بها ابن خلدون في نظر علماء الغرب... وإليك بعضها:

يقول المؤرخ ارنولدتوينبي:" يزداد لمعان نجم ابن خلدون من خلال الظلام الذي يكتنفه إذ بينما كان توسيديدس وميكافيللي وكلارندون مؤرخي فترات مزدهرة، كان ابن خلدون النور الوحيد في عصره المظلم" حيث إن ابن خلدون عاش في عصر وصل فيه الانحطاط والضعف أقصاه[3].

وقال "توينبي" مادحا ابن خلدون ومقدمته" لا شك أن مقدمه ابن خلدون أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان".[4]

ووصفه "دي بور" بالابتكار بقوله " في مقدمة ابن خلدون كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة، وهي في جملتها عمل عظيم مبتكر"[5].

وقد نشر البروفسور "ناتانيل شميث" أستاذ اللغات السامية والتاريخ الشرقي في جامعة كورنيل، بالولايات المتحدة الأمريكية- كتابا عنوانه" ابن خلدون، مؤرخ واجتماعي وفيلسوف"[6].

وقصارى القول إن فكر ابن خلدون أثار اهتمام علماء الشرق والغرب، وجاءت مقدمته من روائع الفكر الإسلامي والعربي والعالمي.

المبحث الرابع: الطعون التي وجهت إلى ابن خلدون ووفاته.

ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول ابن خلدون؛ فقد تناقل البعض سلسلة من الاتهامات والمثالب المنظمة ضد ابن خلدون، بل ما أشد المغالاة أحيانا في عرض مثالبه؛ حتى يكاد القارئ يعتقد أن بعضهم لم يؤلف كتابه إلا للطعن في ابن خلدون وتشويه سيرته، وتحطيم قيمته العلمية والأخلاقية والإنسانية أيضا...[7]

---

(١) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب (١٥٥).

(٢) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

(٣) عيساوي، عبد الرحمن بن خلدون، مجلة المعرفة، العدد (٣٧) دمشق ١٩٦٥م (١٤٣-١٤٨)، عرض وتلخيص ندرة اليازجي.

(٤) صليبا، تاريخ الفلسفة العربية (٥٦٢).

(٥) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

(٦) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٦٠٩).

(٧) فابن خلدون عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلا، وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافي لأحداث المغرب في عصره؛ وهو عند دارس آخر رائد للمثالية التاريخية؛ وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة الافلاطونية؛ وهو عند دارس رابع امتداد للفكر الغزالي خاصة؛ وهو عند دارس خامس متدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتدادا وتجسيدا لرؤيته الدينية؛ وهو عند دارس سادس يتخذ من الدين تقية، أو أن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته بل لعله يتركه على عتبة نظرياته العقلانية...وهكذا ...وهكذا...
انعالم، مقدمة ابن خلدون (٣٥)، مجلة الفكر العربي، العدد (٦) السنة الأولى ١٩٧٨م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهناك مطاعن وجهت إلى ابن خلدون يغلب عليها التجني أو سوء الفهم ينبغي إعطاء فكرة عنها، ليكون لي بعد ذلك الرد الشافي على هذه المثالب. فلنبحث هذه المطاعن بحثاً موضوعياً دون أن نطنب فيها، أو أن ننتقص منه، متوخين تقويمه تقويماً موضوعياً يثبت الحقيقة في واقعها بلا تحيز أو محاباة..[1] ولعل من أخطر المثالب:

أولاً: سلسلة الاتهامات التي رماه بها البشبيشي في قوله" إلا أنه- أي ابن خلدون- تبسط بالسكن على البحر، وأكثر من سماع المطربات، ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لها أخ أمرد ينسب للتخليط، فكثرت الشناعة عليه"[2].

وبكل بساطة لو تأملنا في تلك الاتهامات، لوجدناها أنها صادرة عن خصم بلغت به الغيرة والمنافسة إلى القذف والسباب الصريح، ثم لماذا لم يطبق فيه حكم الله تعالى لارتكابه هذه الأمور العظيمة؟! ومع ذلك فإننا نراه يتقلد أرفع المناصب الدينية.

ثانياً: ومن المطاعن التي يسلطها طه حسين ظلماً وعدواناً على شخص ابن خلدون وأخلاقه، أنه حينما أسند إليه منصب قاضي قضاة المالكية في مصر، حارب الرشوة والمحسوبية والوساطات وأجرى للعدالة مجراها الحقيقي؛ لكن طه حسين لم ير في هذا إلا حباً في التظاهر!! يقول طه" ألتزم- ابن خلدون- الصرامة في أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الأعيان، وكبار البلاط الذين كانوا يشفعون عنده. فهل كان ذلك شغفاً منه بالعدالة، أو رغبة في التظاهر بالطرافة".[3]

ولقد أعلن الأستاذ محمد كرو ارتيابه في ما ادعاه طه حسين من كونه مجرد عن أي دليل على ذلك، وأن طه حسين قد خالف جميع الباحثين الغربيين والعرب في تحليل حياة ابن خلدون وفلسفته، لا شغفاً منه بالبحث العلمي للوصول إلى الحقيقة، بل رغبة في التظاهر بالطرافة، وطلباً للشهرة وفق المثل القائل خالف تعرف![4]

ثالثاً: ما نقله ابن حجر وغيره في ذم المؤرخ- أعني ابن خلدون- وتجريحه؛ فمن ذلك: عندما سئل عنه الركراكي فقال:عَرِيٌ عن العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدم فيها..." وقيل إن أهل المغرب لما بلغهم أنه ولي القضاء، عجبوا من ذلك، ونسبوا المصريين إلى قلة المعرفة، حتى إن ابن عرفة لما قدم إلى الحج: كنا نعد خطة القضاء أعظم المناصب. فلما بلغنا أن ابن خلدون ولي القضاء؛ عددناها بالضد من ذلك".[5]

---

(١) إن حظوظ ابن خلدون المؤرخ والعالم الاجتماعي حظوظ غريبة في تاريخ الفكر الإسلامي. ذلك أن ظهوره في أفق الحضارة الإسلامية عند بدء احتضارهم لم يتح لنور عبقرته أن ينتشر فيكون بدء حركة عقلية كان في الإمكان أن يكون لها أزكى الأثر، وأخصب النتائج في ميدان البحوث التاريخية والاجتماعية من جهة، وفي تطعيم الفكر الإسلامي من جهة ثانية. ومهما اختلف الرأي في شخصية ابن خلدون فإن خلاله ومواهبه قد دفعته إلى ذروة الحوادث وجعلت منه شخصية ظاهرة في تاريخ الدول المغربية كلها.

(٢) ابن حجر، رفع الإصر(٣٤٦/٢) السخاوي، الضوء اللامع (١٤٦/٤/٢) الشوكاني، البدر الطالع (٣٣٨/١).

(٣) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (١٨).

(٤) أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون (٦٤).

(٥) ابن حجر، رفع الإصر (٣٤٥/٢). السخاوي ، الضوء اللامع (١٤٧/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولقد استغرب بعض المعاصرين موقف الحافظ ابن حجر من ابن خلدون، وأن ذلك يدعو إلى التأمل؛ فهو على الرغم من اتزانه واعتداله وتحفظه ينساق هنا إلى نوع من التجريح والانتقاص ليس مألوفا في كتاباته. ولا ريب أن في لهجته وأقواله مبالغة وتحامل.(١)

ولا يمكن أن تقبل هذه الادعاءات؛ لأن الشهادات ينبغي أن يؤديها طرف محايد، ولا حياد هنا؛ حيث إن الزكراكي يعتبر من أشد خصومه..

رابعا: وأيضا ما نقله ابن حجر من أن ابن خلدون كان يتمسك بزيه المغربي، ويأبى أن يرتدي زي القضاة، لا لشيء سوى حبه المخالفة في كل شيء.(٢) فتمسك ابن خلدون بزيه المغرب؛ لا ينتهض دليلا على محبته للمخالفة في كل شيء، وإنما يدل فقط على قوة شخصيته واعتزازه بأصله المغربي...

خامسا: ولقد وصل الأمر بطه حسين أن اتهم علامتنا بالأنانية وحب الذات، وبأن له أطماعا لا حد لها. واتهمه بالخيانة وبأنه رجل لا وطن له إلا حيث يجد رغد العيش!!

يقول طه حسين:" نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها الفردية الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية... فجاشت نفس المؤرخ بأطماع لا حد لها، كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره، سواء أقرتها الأخلاق أم لا، ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة..."(٣) ويقول في موضع آخر" وإذا كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه، فالظاهر أنه لم يعرف وطنا ولا أسرة، فالوطن في نظره هو حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار..."(٤)

يفند الباحث الأوروبي (غاستون بوتول) زعم طه حسين باتهامه لابن خلدون بتهمة الخيانة حيث يقول" ووجد من آخذ- يقصد طه حسين- ابن خلدون وعلى ما أبداه من تقلب وعدم ثبات نحو سادته المتتابعين، فمن الواجب على اللائم أن يضع نفسه في العصر الذي كانت تقع فيه هذه الأمور حتى يصدر حكما سديدا فيها، فإذا ما رجع إلى تاريخ ذلك العصر، وهذا في جميع البلدان، ظهر أنه لم توجد حينئذ خيانة يقضى بأنها شائنة حقا في غير حقل الدين، فإذا عدوت هذا وجدت الجنود ورجال الدولة كانوا يخدمون سيدا أو بيتا مالكا ولا وطنا كما في أيامنا.."(٥)

ويفيد الأستاذ الحصري زعم طه حسين ووصفه حياة ابن خلدون بتعبيرات قاسية جدا حيث يقول:" إننا نعتقد أن قياس أخلاق رجال القرون الماضية- من وجهة السلوك السياسي والشعور الوطني- بمقاييسنا الحالية، لا يتفق مع مقتضيات البحث العلمي بوجه من الوجوه. لأن مفهوم الوطن من المفهومات التي تطورت تطورا كبيرا على مر الأزمان تبعا لتطور الأحوال السياسية والاجتماعية..." وقال في موضع آخر:" وربما كان من الضروري أن نشير في هذا الصدد، إلى ما حدث له عند سفره إلى إشبيلية: إن ملك القشتاليين طلب إليه أن يبقى في خدمته، ووعده بإعادة أملاك أسرته، ولكن ابن خلدون أبى الإجابة

---

(١) عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري- (٩٥).
(٢) ابن حجر، رفع الإصر (٣٤٥/٢).
(٣) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (٢٤).
(٤) المصدر نفسه، (٢٥).
(٥) نقلا عن محمد كرو، العرب وابن خلدون (٦٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الباب الثاني

السياسة الشرعية في الحكم عند ابن خلدون

الفصل الأول: حقيقة السياسة الشرعية عند ابن خلدون.

الفصل الثاني: مباحث الخلافة عند ابن خلدون.

الفصل الثالث: الوظائف الخلافية والسلطانية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الأول

حقيقة السياسة الشرعية عند ابن خلدون

المبحث الأول: تعريف السياسة الشرعية، شروطها، مجالاتها، وأنواعها.

المبحث الثاني: مباحث السياسة الشرعية في المقدمة بين الأصالة والاستطراد.

المبحث الثالث: مفتاح النظريات الخلدونية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول: تعريف السياسة الشرعية، شروطها ومجالاتها وأنواعها.

تعتبر السياسة الشرعية علماً مركباً، ولقباً للدلالة على علم معين. وهو مركب إضافي[1] من كلمتين هما (السياسة) و(الشرعية)، ولذا فإنا سنتعرف أولاً على معنى السياسة الشرعية باعتباره مركباً إضافياً فنتعرف على معاني كلمتي (السياسة) و(الشرعية)، ثم نتعرف ثانياً على معنى التركيب التام (السياسة الشرعية) الذي هو الاسم اللقبي لهذا العلم، حيث إنه ليس بمعزل عن فهم جزئيه اللذين تركب منهما. ولذا سنحتاج في تعريف (السياسة الشرعية) إلى تعريفها باعتبارين وفي ذلك مطلبان:

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية باعتبارها مركباً إضافياً.

وهذا يحتاج إلى تعريف الأمور التالية: (السياسة) (الشريعة)...فنقول وبالله التوفيق.

أولاً: السياسة لغة؛ تستعمل كلمة "السياسة" في لغة العرب مصدراً لـ" ساس"" "يسوس"، فالسين والواو والسين أصلان: أحدهما فسادٌ في شيء، والآخر جبلة وخليقة. فالأول ساس الطعام يساسُ، وأساس يُسيسُ، إذ اقسد بشيء يقال له سُوس.

ويقال إن السُّوَسَ داءٌ يصيب الخيل في أعجازها.

وأما الكلمة الأخرى، فالسُّوس فهو محتملٌ أن يكون من هذا، كأنه يدله على الطبع الكريم ويحمله عليه.[2]

والسَّوْسُ: الرياسة، يقال: ساسوهم سَوْساً، وإذا رأسوه قيل: سَوَّسُوه وأساسوه.

وساس الأمر سياسة: قام به، ورجل ساسٌ من قوم ساسة وسُوّاس؛ أنشد ثعلب:

سادة قادة لكل جميع.....ساسة للرجال يوم القتال.

وسُست الرعية سياسة. وسُوّسَ الرجل أمور الناس؛ إذا مَلَّكَ أمرهم.

ويروى قول الحطيئة- يخاطب أمه-:

لقد سُوّسْتِ أمر بنيك حتى .....تركتهمُ أدقَّ من الطحين[3].

وفلان مجربٌ قد ساس وسيس عليه، أي أُمِّرَ، وأُمِّرَ عليه.

وفي الحديث (كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم)[4]، أي تتولى أمورهم، كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية. والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة فعل السائس. يقال: هو يَسُوس الدواب إذا قام عليها وراضَها، والوالي يسوس رعيته[5] .

---

(١) المركب الإضافي:" كل اسمين نزل ثانيهما منزلة التنوين مما قبله مثل: عبد الله، وأبي قحافة" الأشموني، منهج المسالك إلى ألفية بن مالك(١/١٣٤).

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (٣/١١٩). ابن فارس، مجمل اللغة (٢/٤٧٩). الفيرزو أبادي، القاموس المحيط (٧١٠).

(٣) ابن منظور، لسان العرب (٦/١٠٨). الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، (٣/٩٣٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٤٥٥)، ابن حجر، فتح الباري (٦/٥٧١). ومسلم في صحيحه، النووي بشرح مسلم (١٢،٢٢١) في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول.

(٥) ابن منظور، لسان العرب(٦/١٠٨). الجوهري، الصحاح (٣/٩٣٨) العدناني، معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة (٣٣٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالسياسة بوجه عام إنما تعني القيام على الشيء بما يصلحه، والذي يمكن استخلاصه من مصطلح السياسة في اللغة من خلال ما دونته كتب اللغة هو طلب المصلحة وتدبير الأمر وتعهده، والتصرف فيه بما يصلحه.

ثانياً: الشريعة في اللغة؛ استخدم لفظا (شريعة) و(شرعة) في لغة العرب للدلالة على مصادر المياه التي يردها الناس للارتواء والتزود بالماء. لذلك تدور المعاني اللغوية لكلمة "شَرع" حول معانٍ متقاربة كالطريق، والمنهج، والعادة، والسبيل والسنة.

قال في اللسان:" الشريعة والشرع، والمشْرعة المواضع التي ينحدر إلى المساء منها... فيشربون منه ويستقون..والشريعة والشرعة، ما سن الله من الدين وأمر به....ومنه قوله تعالى:(ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها)[1][2] وياء النسبة فيها تفيد أنها مسنونة من قبل مشرع.

وفي الاصطلاح:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال" وقال :" الشريعة هي طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منا"

وقال في موضع آخر:" حقيقة الشريعة: اتباع الرسل والدخول تحت طاعتهم..."[3].

وعرفها بعضهم بقوله:" هي الطريقة الموضوعة بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء"[4]. وعرفها الجرجاني[5] بأنها " الائتمار بالتزام العبودية"[6] .

وإذا تأملنا في التعريفات السابقة نجد أنها تُعرف الشريعة بالمعنى الشامل لجميع الشرائع، ما عدا التعريف الثاني الذي ذكره شيخ الإسلام، فإنه يختص بشريعتنا..

والأولى في نظري- والعلم عند الله- أن يقال في تعريف الشريعة: ما سنه الله تعالى لعباده من الأحكام، سواء أكانت تلك الأحكام ثابتة بالقرآن أم بسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، أم كانت مستنبطة منهما[7].

---

(١) قرآن كريم، سورة الجاثية آية (١٨).

(٢) ابن منظور، لسان العرب (١٧٤/٨). ابن فارس، مجمل اللغة (٥٢٦/٢).
الجوهري، الصحاح (١٢٣٦/٣). الكفوين الكليات (٥٢٤).
الجرجاني، التعريفات (١٦٧). ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث (٤٦٠/٢).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوي (٣٠٦/١٩-٣٠٩).

(٤) الكفوي، الكليات (٥٢٤).

(٥) هو: علي بن محمد بن علي الحنفي الشريف الجرجاني، متبحر في العلوم العقلية. له مصنفات كثيرة منها: التعريفات، وحاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، توفي سنة ٨١٦هـ الشوكاني، البدر الطالع (٤٨٨/١).

(٦) الجرجاني، التعريفات (١٦٧).

(٧) مع مراعاة ضرورة التمييز بين الشريعة بوصفها خطاباً إلهياً متحدداً بنصوص الوحي، والشريعة باعتبارها استنباطاً بشرياً لأحكام تفصيلية إنطلاقاً من نصوص الوحي، فالأولى أصل ثابت، والثانية فرع متغير بتغير الظروف والأحوال.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والمقصود هنا تعريف الشريعة الإسلامية حيث أخذ من المعنى اللغوي العام معنى اصطلاحي أخص منه، وفي نفس الوقت لا يتعارض معه.

وذلك لأن قولنا " ما سنه" بمعنى الطريقة التي سنها، وهو أولى من قول زيدان في تعريفه للشريعة بقوله" ما شرع الله لعباده من الأحكام...."[1] لأن في ذلك دورا[2] حيث أخذ لفظ (شرع) وهو أصل الشريعة وجعله في التعريف.

المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعية باعتبارها علما أو لقبا على علم معين.

وبعد أن عرفنا معنى كل من كلمتي السياسة والشريعة، اللتين تركبت منهما(السياسة الشرعية) نبدأ بذكر أهم تعاريف هذا العلم باعتباره لقبا، أي علما مركبا موضوعا للدلالة على علم خاص... ومن الجدير بالذكر أن الفقهاء القدامى لم يهتموا ببيان رسم السياسة الشرعية باعتباره لقبا؛ كما اهتم به فقهاء السياسة الشرعية المحدثين، خاصة أن مسائل السياسة الشرعية لم تجمع في كتاب بعينه، وكل ما كتب عنها هو عبارة عن شذرات في سير الخلفاء، ومقتطفات ذكروها في ثنايا كتبهم.[3]

وقد عرفت السياسة الشرعية بتعريفات عدة؛ يمكن إجمالها في اتجاهين، هما:

أولا: السياسة الشرعية عند المضيقين (الاتجاه المضيق):-

حصر أصحاب هذا الاتجاه السياسة الشرعية على ولاة الأمر في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين، وإن لم يقم عليه دليل خاص، فجاءت آراؤهم على النحو التالي:

١. قال صاحب البحر في باب حد الزنا:" وظاهر كلامهم هنا أن السياسة: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[4].

٢. ونقل العلامة ابن عابدين[5] تعاريف بعض الحنفية بقوله " ولذا عرفها بعضهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد، وقوله (لها حكم شرعي) معناه أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها، فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم، ثم نقل تعريف صاحب البحر...ثم قال" وفي حاشية مسكين عن الحموي:

---

(١) زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (٣٩).

(٢) الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر. انظر: التهانوين كشاف اصطلاحات الفنون (٤٦٨/١). صافي، العقيدة والسياسة (١٤٩). السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (٥٠).

(٣) كالمقتطفات التي ذكرها الطرابلسي في كتابه (معين الحكام)، حيث عقد باباً مهماً في القضاء بالسياسة الشرعية، وابن فرحون حيث خصص القسم الثالث من تبصرته في الموضوع نفسه، وبنفس المنهج والأسلوب تناول الماوردي، جانباً من فقه السياسة في أحكامه السلطانية...

(٤) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١١/٥)، ابن عابدين، حاشية رد المحتار(١٥/٤).

(٥) هو محمد أمين بن عمر بن عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، مولده ووفاته في دمشق (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، له: رد المحتار على الدر المختار، ونسمات الأسحار على شرح المنار .
انظر: الزركلي، الأعلام (٣٦٧/٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السياسة شرع مغلظ...ثم رجح ابن عابدين وقصر أحكام السياسة في باب التعزير بقوله " والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان"[1].

٣. ويفهم من كلام ابن فرحون[2] أنها الوسيلة التي يتوصل بها إلى المقاصد الشرعية حيث قال" والسياسة العادلة هي التي تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضل فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق ويعطل الحدود، ويجرئ أهل الفساد ويعين أهل العناد...."[3] .

٤. وعرفها صاحب معين الحكام بأنها شرع مغلظ[4].

٥. ويستخلص من كلام ابن القيم بأنها الأمارات والعلامات التي يظهر بها عدل الله ورسوله، وذكر رحمه الله أن هذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام. وهو مقام ضنك. ومعترك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرّوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد... وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله. وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به ورسوله، وأنزل به كتابه. فإن الله سبحانه أرسله رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات. فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه..."[5]

٦. وقد تكلم علامتنا ابن خلدون عن السياسة في مواضع مختلفة من مقدمته[6]؛ إلا أننا لم نعثر رسماً محدداً لمصطلح السياسة، ويفهم من كلامه أن السياسة بشكل عام هي علم الواقع، وأن السياسة هي أحكام الملك المندرجة في الأحكام الشرعية، وهذه السياسة هي التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر إلا أن الملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية...."[7].

---

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار (١٥/٤). ندد أفندي، السياسة الشرعية (٧٣) والموسوعة الفقهية (٢٩٤/٢٥).

(٢) هو العلامة إبراهيم بن نور الدين، الملقب ببرهان الدين المدني، المالكي، ولد بالمدينة المنورة، ونشأ بها وتفقه، وبرع، وصنف، وتوفي بها سنة ٧٩٩هـ. ابن عماد، شذرات الذهب (٣٥٧/٦).

(٣) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (١٣٧/٢).

(٤) الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام(٢٠٧).

(٥) ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (١٣-١٤).

(٦) مثلاً: فصل في أن من علامات الملك التقلص في الخلال الحميدة وبالعكس. ابن خلدون، المقدمة (٤٤٤/٢) وفصل في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك. المقدمة (٤٥٦/٢). وفصل في معنى الخلافة والإمامة . المقدمة (٥١٦/٢). وفصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره. المقدمة (٧١١/٢).

(٧) ابن خلدون، المقدمة (٧١٢/٢). عمرو، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (٢٢). أبو عيد، السياسة مفهومها ونشأتها في العهد المكي (٢٣٩٢). مجلة دراسات (٢٢) العدد (٥) ١٩٩٥م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧. ويتلمس من كلام الشربيني[١] أنها سياسة الرعية وتدبير المصالح الدنيوية[٢].

٨. ويفهم من كلام الخطابي[٣] بأنها حياطة الشريعة بإقامة الحدود والعدل في الحكم[٤].

ومن مجموع المفاهيم السابقة للسياسة الشرعية نلاحظ ما يلي:

أولاً: قصر بعض أصحاب هذا الاتجاه، السياسة الشرعية على تغليظ العقوبة؛ علماً أن قصرها على تغليظ العقوبة يمثل جانباً واحداً منها، وحصراً لها في إطار ضيق محدود، ويتنافى مع الوسطية والجمع بين السياسة والشرع، حيث سلك في باب السياسة طائفة مسلك التفريط المذموم، فقطعوا النظر عن هذا الباب إلا فيما قل ظناً منهم أن تعاطي ذلك مناف للقواعد الشرعية، فسدوا من طرق الحق سُبلاً واضحة، وعدلوا إلى طرق في العناد فاضحة، لان في إنكار السياسة الشرعية رداً للنصوص الشرعية وتغليطاً للخلفاء الراشدين. وطائفة سلكت في هذا الباب مسلك الإفراط فتعدوا حدود الله، وخرجوا عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم والبدع في السياسة، وتوهموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الخلق ومصلحة الأمة، وهو جهل وغلط فاحش[٥].

ثانياً: حصر أصحاب هذا الاتجاه أحكام السياسة الشرعية بولي الأمر، أو من في حكمه كالقاضي والوالي، وأنها خاصة بأحكام الملك أو الأحكام السلطانية.

فأصحاب هذا الاتجاه أرادوا بها التوسعة على ولاة الأمر في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل جزئي تفصيلي.

ثانياً: السياسة الشرعية عند الموسعين (الاتجاه الموسع):

ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى تعميم معنى السياسة الشرعية، وأرادوا بها معنى أعم من المعاني السابقة، ويتبادر من اللفظ، ويتصل باستعماله اللغوي وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع... وإليك أهم هذه التعاريف:

١- قال ابن عقيل[٦] " السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي"[٧].

---

(١) هو محمد بن أحمد الشربيني، فقيه شافعي مفسر، من أهل مصر، له تآليف منها: السراج المنير والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، وتوفي سنة ٩٧٧هـ. الزركلي، الأعلام (٦/٦).

(٢) الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (١٣٠/٤).

(٣) هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، الإمام الحافظ المحدث، له مصنفات نافعة منها: شرح البخاري، ومعالم السنن وغيرهما، وتوفي ٣٨٨هـ. الزركلي، الأعلام (٢٠٤/٢).

(٤) المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي (٢٩٥/٥).

(٥) دنه أفندي، السياسة الشرعية (٧٥) وما بعدها.

(٦) هو علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي، شيخ الحنابلة في وقته، كان قوي الحجة، من أعظم مصنفاته: الفنون، في أربعمائة جزء، ولد سنة ٤٣١هـ، وتوفي سنة ٥١٣هـ. ابن عماد، شذرات الذهب (٣٥/٤).

(٧) نقلاً عن ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (١٣).
وابن القيم، اعلام الموقعين عن رب العالمين (٣٧٢/٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢- ويعتبر ابن تيمية أن السياسة الشرعية تقوم على مبدأيـــن: أداء الأمانـــات، والحكـــم بـــالعدل. وأن السياسة التي تسير على مبدأي" أداء الأمانات" و" الحكم بالعدل"، إنما هـــي سياســـة اســـتطاعت أن تحقق الكمال في الحكم... يقول ابن تيمية:(إن على ولاة الأمور أن يؤدوا الأمانات إلى أهلـــها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل)[١] وفي موضع آخـــر:(وإذا كـــانت الآيـــة قـــد أوجبـــت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فيذان جماع السياسة العادلة، والسياسة الصالحة)[٢].

وقد نقل ابن القيم أمثلة فقهية في الحكم بالسياسة الشرعية عن شيخه ابن تيمية كـ"اختيار عمـــر للنـــاس الأفراد بالحج ليعتمروا في غير أشهر الحج فلا يزال البيت الحرام مقصودا وإلزامه للمطلق ثلاثا بكلمـــة واحدة بالطلاق... مما يدل على أن شيخ الإسلام يرى أن السياسة الشرعية عامة لجميع أمور الحياة[٣].

٣- وقد عرفها صاحب الخطط بقوله " ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصـــالح، وانتظام الأحوال. والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظـــالم الفـــاجر، فـــهي مـــن الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلـــها... والنـــوع الآخـــر: سياســـة ظالمـــة، فالشريعة تحرمها. وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا، وإنما هي كلمة مغليـــة أصلـــها "ياسة" فحرفها أهل مصر، وزادوا بأولها سينا فقالوا "سياسة"...فظن من لا علم عنده أنها كلمـــة عربية، وما الأمر فيها إلا ما قلت لك"[٤].

٤- وعرف أبو البقاء الكفوي[٥] الـــسياسة بأنها "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجـــي فـــي العاجل والآجل، وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومـــن الســـلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنـــهم لا غير"[٦].

ومن المعاصرين:

٥- عرفها أستاذنا الكبير الدكتور فتحي الدريني بأنها :" تعهد الأمر بما يصلحه"[٧] وهذا يتفـــق مـــع المعنى اللغوي أو هي" تدبير الأمر في الأمة داخلا وخارجا تدبيرا منوطا بالمصلحة"[٨]. أو هـــي " الأحكام التي تنظم بها مرافق وشئون الدولة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشـــريعة"[٩]. أو هي" الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة، وتنظم بها شئون الدولة، مع مراعاة أن تكون متفقـــة

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية(٤).

(٢) المصدر نفسه،(٥) كوناكاتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية (١٥٤).

(٣) ابن القيم، الطرق الحكمية (١٦) وما بعدها.

(٤) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (٨٢/٣).

(٥) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي القاضي، ولد سنة ١٠٢٨هـ ولم تذكر المصادر من مصنفاته إلا ثلاث كتب: الكليات، وشرح بردة البوصيري، وتحفة الشاهان باللغة التركية، وتوفي سنة ١٠٩٤هـــ الزركلي، الأعـــلام (١٨٣/١).

(٦) الكفوي، الكليات (٥١٠). التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم(٩٩٣/١).

(٧) الدكتور الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (١٩٣).

(٨) المصدر نفسه، (٤١٢).

(٩) الدريني، مذكرة في مادة السياسة الشرعية، لطلبة الماجستير، كلية الشريعة في الجامعة الأردنية، الفصل الثاني ٩٥-١٩٩٦م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مع روح الشريعة، ونازلة على أصولها الكلية ومحققة لأغراضها الاجتماعية والاقتصادية...وإن لم يدل عليها نص خاص"(١).

٦- وعرفها الأستاذ عبد الوهاب خلاف بأنها" تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين. وبعبارة أخرى هي" متابعة السلف الأول في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث. والمراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نُظم، سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذيه، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية. فتدبر هذه الشؤون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية"(٢). وقال في موضع آخر: "علم السياسة الشرعية هو علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص"(٣).

٧- وعرفها الزلباني بأنها :" علم يبحث فيه عن التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة على وجه لا يخالف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، وإن لم يقم على كل تصرف دليل جزئي. والشؤون المشتركة هي العلاقات العامة سواء أكانت بين أفراد الأمة الواحدة أم بين الأمة والأمم الأخرى..."(٤).

٨- وقد عرفها أستاذنا الدكتور محمد نعيم ياسين بأنها " تدبير الإمام المسلم بنفسه، أو بنيابة عنه شؤون الرعية المشتركة على مقتضى مقاصد الشريعة العامة"(٥).

٩- واختار الدكتور عبد الفتاح عمرو تعريفاً للسياسة الشرعية بقوله " هي مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعاً، والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية فيما لا نص فيه على المحكومين بشروطها المعتبرة.."(٦).

١٠- واستخلص الدكتور العالم تعريفاً للسياسة الشرعية فقال" هي كل تصرف شرعي موافق لمقاصد الشارع العامة، ومحقق لغاياته وأهدافه بحيث يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد"(٧).

فمن مجموع التعاريف السابقة للسياسة الشرعية نلاحظ ما يلي:

أولاً: إن هذه التعاريف قد جعلت السياسة الشرعية شاملة لجميع أمور الحياة، وشاملة لكل لون من ألوان تدبير شئون الرعية فيما يصلحهم...

---

(١) الدريني، مذكرة في مادة السياسة الشرعية، لطلبة الدكتوراه، كلية الشريعة في الجامعة الأردنية، الفصل الأول ٩٧-١٩٩٨م.
(٢) خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية (١٧).
(٣) المصدر نفسه، (٧).
(٤) الزلباني، مذكرة في مادة السياسة الشرعية في كلية الشريعة الإسلامية بالأزهر (١٨).
(٥) نقلاً عن شكري سمان، السياسة الشرعية وقواعدها في العقاب التعزيزي (١٣).
(٦) عبد الفتاح عمرو، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (٢٤).
(٧) العالم، نظرية السياسة الشرعية- الضوابط والتطبيقات- (١٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانياً: بعض تلك التعاريف أظهرت السياسة الشرعية بأنها علم مضبوط قائم بذاته، جرياً على عادة أهل العصر في التخصص العلمي.

ثالثاً: بعض هذه التعاريف حصرت السياسة الشرعية بما يحقق مقاصد الشارع العامة وأهدافه، وإن لم يقم على كل تدبير دليل جزئي تفصيلي.

رابعاً: قصرت بعض التعاريف أحكام السياسة الشرعية على ولي الأمر أو من ينوب عنه، دون غيره.

<u>التعريف المختار للسياسة الشرعية:</u>

وبعد هذا العرض الدقيق لأهم الاتجاهات في تعريف السياسة الشرعية، يمكننا أن نستخلص تعريفاً لها، فأقول وبالله التوفيق:

علم السياسة الشرعية: هو العلم الذي يبحث فيه عن كيفية تعهد شئون الأمة وتدبيرها والموازنة بينها، وذلك في شتى مجالاتها، على وفق مقتضى قواعد الشريعة ومقاصدها وأصولها العامة؛ مما لا يصادم نصاً شرعياً مصادمة حقيقية.

وسبب اختيار هذا التعريف ما يلي:

أولاً: أن هذا التعريف أظهر السياسة الشرعية بأنها علم مضبوط قائم بذاته؛ جرياً على عادة أهل العصر في التخصص العلمي... حيث جاء التعريف المختار على اعتبار أن السياسة الشرعية لقب، أي علم مركب موضوع للدلالة على علم خاص...

ثانياً: أن هذا التعريف توسط بين الاتجاهين السابقين، حيث إنه لم يحصر السياسة الشرعية في جانب العقوبة فقط؛ كما فعل بعض أصحاب الاتجاه المضيق، ولم يُغفل بعض الأمور المهمة كما فعل بعض أصحاب الاتجاه الموسع- كما سيأتي بيانها لاحقاً-.

ثالثاً: أن هذا التعريف تناول بعض القضايا الهامة؛ مما يجعله جامعاً مانعاً؛ كالموازنة المستلزمة للاستعانة بذوي الاختصاصات والخبرات والكفاءات...وكذلك عدم مصادمة النصوص الشرعية مصادمة حقيقية؛ وهذا يستلزم ألا يرد في الحكم السياسي المجتهد فيه نص جزئي...

رابعاً: أن هذا التعريف جعل السياسة الشرعية شاملة لجميع أمور الحياة، وشاملة لكل لون من ألوان تدبير شئون الرعية فيما يصلحهم...

خامساً: كما أن هذا التعريف يجعل السياسة الشرعية عامة في كل ما شأنه تحقيق مصلحة، لا خاصة في باب الإمامة وما يتفرع عنها كما يدعي البعض.

سادساً: كما أن هذا التعريف يجعل السياسة الشرعية شاملة لما ثبت بطريق النص والاجتهاد معاً؛ استنباطاً وتطبيقاً. لا كما يدعي البعض من أنها محصورة في المجتهدات فقط(١).

سابعاً: عدم قصر أحكام السياسة الشرعية على ولي الأمر- رئيس الدولة- أولى بالاعتبار، لعمومية المعنى اللغوي للسياسة...وبذلك تشمل ولي الأمر أو من ينوب عنه.

---

(١) يمثل هذا الاتجاه التعريف الذي قدمه الدكتور عبد العال عطوه؛ فالسياسة الشرعية عنده؛ فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال." نقلاً عن شكري، السياسة الشرعية وقواعدها(١٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثالث : شروط السياسة الشرعية ومجالاتها.

لهذا المطلب فائدة عظمى، ومكانة خاصة في هذا المبحث، لأنه يضع معياراً دقيقاً أمام الباحثين في علوم الشريعة، للسياسة الشرعية المعتبرة، والسياسة الشرعية غير المعتبرة، بعد ما شاع تعليل الإفتاء بالسياسة الشرعية في محله وفي غير محله.

وكم يؤسف الغيورين على شرع الله أن تستحل محرمات، ثم تفلسف وتلصق بصدر الشريعة على أنها مشروعة باسم السياسة الشرعية، ويكون الأسف أمر حين يُرى بعض متعاطي الفتوى يحلون محرمات باسم السياسة الشرعية...

وأرى أن الشروط تعتبر مكملات للمشروط له، وهذا ما يعرف عند الأصوليين بالمكملات أو المتممات، ويمكن تلخيص وظيفة المكملات في الأمرين التاليين:

أولاً: سد الذريعة المؤدية إلى الإخلال بالحكمة المقصودة من السياسة الشرعية .

ثانياً: تحقيق مقاصد أخرى تابعة، غير المقصد الأصلي، فالمقصد الأصلي من السياسة الشرعية ومبدأها الأساس هو العدل بالمعنى العام... وهناك مقاصد تابعة مثل مسايرة التطورات والقدرة على الوفاء بمطالب الحياة وتحقيق مصالح الأمة في كل حال وزمان.

واشترط في المكمِّل- بالكسر- شرط وهو أن لا يعود على أصله بالإبطال...قال الشاطبي: " المسألة الثالثة [التكملة والأصل]، كل تكملة فلها- من حيث هي تكملة- شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها عند ذلك، لوجهين: أحدهما، أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً، فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدٍ إلى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصور. وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل. والثاني؛ أنّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى، لما بينهما من التفاوت.."[1].

ولنشرع الآن في بيان ما ترشحنا له في هذا المطلب وهو: شروط السياسة الشرعية.

الشرط الأول: أن يكون الحكم السياسي الشرعي الذي تقتضيه حاجة الأمة متفقاً مع روح الشريعة، معتمداً على قواعدها الكلية، ومبادئها الأساسية، وهي قواعد محكمة لا تقبل التغيير والتبديل، ولا تختلف باختلاف الأمم والعصور، مثل قاعدة رفع الحرج، وقاعدة سد الذرائع، ومبدأ الشورى والرجوع بمعضلات الأمور إلى أهل الذكر والرأي. والقواعد العامة أقوى على حل المشكلات من الأحكام التفصيلية.

---

(١) الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (٣٢٩/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الشرط الثاني: ألا يناقض الحكم السياسي الشرعي دليلاً من أدلة الشريعة التفصيلية مناقضة حقيقية، فمن شروط السياسة الشرعية أن لا يصادم الحكم السياسي الشرعي المجتهد فيه نصاً شرعياً، يتناول عين ما تناوله هذا الحكم، ويخالفه مخالفة حقيقية، فإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يدل على شيء في محل الحكم الذي يثبت من طريق السياسة فالأمر ظاهر؛ من حيث إنه ليس في ذلك مخالفة أصلاً.

وكذلك إذا كان هناك دليل تفصيلي دل على خلاف حكم السياسة، ولكن كانت المخالفة ظاهرية غير حقيقية، أو علم أن ما دل عليه الدليل التفصيلي لم يقصد ليكون شريعة عامة، وإنما كان لحكمة خاصة، وسبب لا وجود له في غير واقعة الحكم، فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفة لأدلة الشرع وأحكام الإسلام(١).

الشرط الثالث: الموازنة والمحافظة على مقاصد الشرع بالترتيب، فتقدم الضروريات أولاً ثم الحاجيات، ثم التحسينيات، وهذه الموازنة تستلزم الاستعانة بذوي الخبرة والكفاءة وأهل الاختصاص في شتى المجالات، وجميع الميادين، في معالجة معضلات المشاكل، وإيجاد أفضل الحلول لها.

الشرط الرابع: أن تكون الحاجة في تدبير شئون الأمة محققة لا متوهمة، فالحكم السياسي الشرعي الذي تقتضيه حاجة الأمة يكون من باب السياسة الشرعية المعتبرة إذا كان من الحاجات المحققة لا المتوهمة، وتعرف الحاجة المحققة بالظن الغالب ، ويشمل هذا الشرط أمرين:

أ- أن يكون الحكم السياسي متيقناً أو مظنوناً ظناً قوياً- غالباً.

ب- ألا يمكن الخلاص من المعضلة بوجه مشروع آخر.

- مجالات السياسة الشرعية:

لقد خلف لنا فقهاء الإسلام تراثاً عظيماً من الأحكام الشرعية التي كانت أثراً لاجتهادهم، ومن هنا كان في الإسلام نوعان من الفقه السياسي:

أولهما: الفقه السياسي العام الثابت، وهو قواعد السياسة، ومقاصدها العامة.

وثانيهما: الفقه الذي تقتضيه سياسة التشريع، ولا سيما فيما لا نص قاطعاً فيه، أو ما لا نصّ خاصاً فيه أصلاً.

فالأحكام الثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن والظروف، وأما الأحكام التي تتبدل بتبدل الأزمنة والأمكنة فهي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية. فالأولى لا تتبدل، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثة، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً، وأنجح في التقويم علاجاً. وأما الثانية فلا تصح أن تؤخذ قانوناً دائماً، وشريعة ثابتة تطبق حتى مع اختلاف وجه المصلحة وتغير العرف(٢).

من جملة ما سبق يظهر أن السياسة الشرعية تشمل الأمور التالية:-

---

(١) تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (١٦) بتصرف يسير. عمرو، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية(٢٦).

(٢) الدكتور الدريني، خصائص التشريع الإسلامي (١٨٨). تاج، السياسة الشرعية (٣٠). الاستاذ الزرقاء، المدخل الفقهي العام (٢/٩٢٤) فقرة (٥٤٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أ- الأحكام الاجتهادية فيما لا نص فيه، وهي أحكام الوقائع التي لا يوجد لها دليل خاص صريح في القرآن أو السنة أو الإجماع، ولا يوجد لها نظير تقاس عليه.

ب- تطبيق أحكام النصوص- إيجاباً أو سلباً- بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، وكذلك تطبيق الأحكام الناتجة عن الاجتهاد الشرعي.

جـ- الإشراف على تطبيق الأحكام الشرعية في مختلف مجالاتها في الدولة؛ الدستورية، والمالية، والجنائية، والمدنية، والاقتصادية، والعلاقات الدولية ...

والسياسة الشرعية مجالها واسع يمكن إجمالها فيما يلي: الترتيبات الإدارية المتعلقة بتنظيم الدولة وشؤونها، والعقوبات التعزيرية، وتنفيذ الأحكام المنوطة بالإمام وتقديره..[1]"

المطلب الرابع: أنواع السياسة الشرعية.

عرض ابن خلدون فصلاً في مقدمته؛ وهو أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره. تحدث فيه باقتضاب عن أنواع السياسات التي يسلكها الملوك والحكام في تدبيرهم لشئون رعاياهم..فقال رحمه الله "اعلم أنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري[2]، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلّغه؛ وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاة نجاة العباد في الآخرة؛ والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط."[3] فمن منطلق المفهوم يتبدى لنا أن ابن خلدون يحصر أنواع السياسة فيما يلي:

أولاً: السياسة الشرعية، ونفعها حاصل في الدنيا والآخرة معاً.

ثانياً: السياسة العقلية، ونفعها حاصل في الدنيا فقط.

ثم يستبعد ابن خلدون من مجال بحثه نوعية أخرى من السياسات وهي السياسة المدنية حيث يقول "وما نسمعه من السياسات المدنية فليس من هذا الباب"[4]. وعليه فهناك جنسان من السياسات:

الأول: السياسة المدنية؛ وهي ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك "بالمدينة الفاضلة"؛ والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية.

---

(١) عمرو، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (٢٧). قطناني، أثر اختلاف الأزمان في تغير الأحكام (٩٩). شكري، السياسة الشرعية وقواعدها (١٤). الدكتور عبد المنعم، التمهيد لكتاب السياسة الشرعية لـ "أفندي" (٥٩-٦٩). فمجالات السياسة الشرعية واسعة وشاملة لكل ما يحقق العدل والإنصاف..

(٢) فالإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع، ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ابن خلدون، المقدمة (٢٧٤/١).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٧١١/٢). الجابري، فكر ابن خلدون (١٩٨).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٧١١/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذه المدينة الفاضلة نادرة أو بعيدة الوقوع[1].

والثاني: السياسة الواقعية[2]، وهي أيضا نوعان:

النوع الأول: السياسة الشرعية، وهي سياسة مستندة إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه[3].

والنوع الثاني: السياسة العقلية، وهي التي تستند إلى قوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، ويوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم[4]. ثم إن السياسة العقلية تكون على وجهين:

أحدهما: سياسة مبنية على الحكمة، وهي التي يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص.

والوجه الثاني: سياسة مبنية على القهر والاستبداد، وهي التي يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك على القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا[5]. وموقف ابن خلدون منهما واحدا، إذ ينظر للسياسة الحكمية أن الله تعالى أغنانا عنها في الملة، ولعيد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. وينظر علامتنا إلى السياسة الاستبدادية أنها مذمومة؛ لأنها تؤدي إلى الظلم والعدوان. وبعبارة أخرى؛ إن السياسة العقلية إما أن تستهدف في الدرجة الأولى خدمة المصالح العامة وتكن مصالح السلطان تابعة لها، وإما أن تقوم أساسا من أجل مصالح السلطان وتثبيت حكمه، فتكون استبدادا وتحكما.

وقد ساق علامتنا فصلا قبل ذلك يعرض فيه ما يدل على أن كل ما كان بمقتضى القهر والتغلب وإعمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم في نظر الشارع، وما كان بمقتضى السياسة وأحكامها من غير نظر الشرع فمذموم أيضا؛ لأنه نظر بغير نور الله؛ قال تعالى: (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور)[6]، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم. وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط.. ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم[7].

وقد حصر ابن خلدون أنواع الحكم في ثلاثة:

---

(١) حيث أن الحكماء يتكلمون عن المدينة الفاضلة، على جهة الفرض والتقدير.

(٢) وهي السياسة التي تطبق فعلا، وبعبارة علامتنا هي التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. ابن خلدون، المقدمة (٧١١/٢).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٧١١/٢).

(٤) المصدر نفسه، (٥١٧/٢).

(٥) المصدر نفسه، (٧١٢/٢).

(٦) قرآن كريم، سورة النور، آية (٤٠).

(٧) ابن خلدون، المقدمة (٥١٧/٢). وهذا أبلغ رد على من يزعم أن ابن خلدون مفكر علماني في كتاباته السياسية، والعلمانية دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهي إصطلاح لا صلة له بكلمة العلم. الندوة، الموسوعة الميسرة (٣٦٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولاً: الملك الطبيعي، وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

ثانياً: الملك السياسي، وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار.

ثالثاً: الخلافة، وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبار بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[1].

وهذه الفقرات أراد بها علامتنا تأكيد كمال الشريعة الإسلامية وكفايتها، مع بيان أنواع الحكم بإجمال، وأن الإسلام يختص بنظام معين هو الخلافة، ولكن هذا النظام انقلب إلى ملك، على ما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى لاحقاً.

وقد درج بعض العلماء القدامى إلى تقسيم السياسة إلى نوعين:

أولاً: السياسة العادلة، وهي التي تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية علمها من علمها، وجهلها من جهلها .

ثانياً: السياسة الظالمة؛ فالشريعة تحرمها وتذمها[2].

وللإمام ابن القيم كلام نفيس أوضح فيه أن السياسة العادلة جزء من أجزاء الشريعة الإسلامية، وباب من أبوابها. قال رحمه الله "ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي..ثم ساق رحمه الله أمثلة عليها من أفعال المصطفى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، ثم قال "وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة..وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد؛ فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها.."[3].

ودرج مؤلفو السياسة الشرعية في العصر الحديث على تقسيمها إلى:

أ- سياسة دستورية، وهي النظام الأساسي الذي يبين شكل الحكومة، ويحدد سلطاتها، ويضع الطريقة التي تتبع في اختيارها، كما يحدد السلطات اللازمة لتصريف شئون الأمة ويقرر الحقوق الواجبة للأفراد والجماعات.

ب- وسياسة تشريعية، تتعلق بسن القوانين وإنشاء الأحكام التي تتبعها السلطات المختلفة في تصريف شئون الأمة.

جـ- وسياسة قضائية تختص بتطبيق تلك القوانين والأحكام على الحوادث والقضايا، وبالطريقة التي يسار عليها في هذا التطبيق.

وهناك سياسات أخرى مالية واقتصادية وداخلية وخارجية، وكل واحدة من هذه السياسات تتمثل في مجموعة من الأحكام تدبر بها شئون الأمة في الناحية الخاصة بها[4].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥١٨/٢). الجابري، فكر ابن خلدون (١٩٨).

(٢) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١١/٥).

(٣) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين (٣٧٢/٤-٣٧٥). ابن تيمية، السياسة الشرعية (٤).

(٤) تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (٨-٩). الزلباني، مذكرة في السياسة الشرعية (١٨). خلاف، السياسة الشرعية (٢٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

-ابن خلدون والأنظمة- السياسات- الأخرى:

إن مباحث ابن خلدون في أنواع السياسة؛ جاءت مختصرة ومقتضبة، ما عدا الخلافة التي عقد لها علامتنا فصولا متعددة، ومع ذلك كله فإننا لا نجد في المقدمة أية دراسة حقيقية لأنواع السياسات الأخرى..

وهنا نجد أنفسنا أمام علامات استفهام، لماذا لم يبحث ابن خلدون في أنواع السياسات الأخرى؟! ولماذا لم يشر علامتنا بأية إشارة إلى أنواع السياسات الأخرى؛ لا سيما اليونانية منها، والتي تحدث عنها أفلاطون في "الجمهورية"، وأرسطو في "السياسة"[1]

يرى الدكتور بدوي أن الجواب عن هذا السؤال يتضمن تحديد ماهية القواعد والقوانين التي يقدمها لنا ابن خلدون. ذلك أن ابن خلدون لم يقصد في الواقع دراسة نظم المجتمع الإنساني بصفة عامة، بل اقتصر بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الإسلامي، والمغربي منه بخاصة، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الإسلامي وحده، ولا عبرة بالشواهد النادرة التي قد يلجأ إليها نادرا جدا من تاريخ غير التاريخ الإسلامي، مثل تاريخ بني اسرائيل أو مصر، أو اليونان. والمجتمع الإسلامي لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية هذه؛ الديمقراطية والجمهورية، والأوليغاركية، ولم يعرف فكرة المدينة بالمعنى الذي كان لها عند اليونانيين، ولم يعرف فكرة المواطن الحر بالمعنى اليوناني. بل عرف المجتمع الإسلامي نوعين من الحكم: الخلافة، والملك، وبينهما دار نظام الحكم في الدول الإسلامية كلها، على أنه لاحظ أن الخلافة نفسها سرعان ما انقلبت بعد الخلفاء الراشدين إلى ملك، ليغدا كرسي للملك فصولا عديدة؛ مراتبه وألقابه وشاراته، وولاية العهد فيه[2]. وبعد أن أثبت الدكتور بدوي أن ابن خلدون قد أطلع على كتاب السياسة لأرسطو، وعرف أنظمة الحكم اليونانية، من خلال تلخيص ابن رشد لذلك الكتاب، انتهى الدكتور بدوي إلى تبرير موقف ابن خلدون من السياسات الأخرى، من حيث إن ابن خلدون صاحب منهج تطبيقي، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية، والنماذج العامة للمجتمع الإنساني. إن بحثه موضعي، طوبولوجي، وضعي، ولهذا جاء بحثه وصفيا أكثر منه نظريا. إنه رجل سياسة عملية، لا تعنيه النظريات العامة، بل تهمه الأحداث الفعلية الجارية والتي جرت في مجتمع معين يقصر دراسته عليه، ولهذا هو لم يهدف إلى وضع فلسفة سياسة ولا حضارية، بل إلى وضع بحث مونوغرافي وضعي وصفي تطبيقي للمجتمع الإسلامي في تطوره التاريخي حتى عصره[3].

هذا من جهة، ومن وجهة نظر أخرى يرى الدكتور الجابري أن السبب الحقيقي في كون صاحب المقدمة لم يتعرض لتلك النظم، وإغفال نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان، هو أن ابن خلدون يرى أن تلك النظم لم تطبق فعلا. إن أراء أفلاطون وأرسطو، وكذلك أراء الفارابي؛ في السياسة وأنواع

---

(١) مثل الديمقراطية، والموناركية، والأوليغاركية والأرستقراطية، والجمهورية، والاستبدادية المطلقة.. بدوي، ابن خلدون وأرسطو (١٦٠) ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون في القاهرة ١٩٦٢م ويؤكد بدوي أن ابن خلدون قد عرف يقينا أنظمة الحكم اليونانية... وانظر في التعريف بهذه الأنظمة الكتب التالية: عواملة، الوسيط في الأنظمة السياسة (الدولة) ص١٧٠ طالب، الدولة والدين (٨٢). ليلة، النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ١٦١.

(٢) بدوي، ابن خلدون وأرسطو (١٦٠) ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون في القاهرة ١٩٦٢م.

(٣) المصدر نفسه، (١٦١-١٦٢). وبدوي، ابن خلدون ومصادره اللاتينية (١٥٦) ضمن أعمال ندوة ابن خلدون في الرباط بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحكم، هي عند ابن خلدون داخلة في إطار علمي "الخطابة" و"السياسة المدنية" وهما العلمان اللذان حرص ابن خلدون على إثبات مخالفة موضوعهما لموضوع علمه الجديد، علم العمران. إن الخطابة والسياسة المدنية "علمان" يبحثان في ما يجب أن يكون عليه كل واحد في نفسه وخلقه من أفراد المجتمع حتى يتحقق مجتمع المدينة الفاضلة، هذه المدينة التي هي عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير.

إن ما يهم ابن خلدون، ليس ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري، بل إن مقصوده الوحيد هو بيان ما يلحق -هذا الاجتماع فعلاً- من العوارض لذاته. وبعبارة أخرى إنه يعني فقط بما حدث فعلاً، أي بالسياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، سواء كان ذلك بمقتضى الشرع، أو بمقتضى العقل، أو بمقتضى التغلب والقهر. ومن هنا حصر ابن خلدون أنواع الحكم التي عرفها التاريخ فعلاً وإلى عصره، في نوعين رئيسيين: الملك والخلافة، وكلاهما يتطلب وجود الشوكة والعصبية[1]. ثم يضيف الدكتور الجابري في بيان السبب في إغفال علامتنا لنظم الحكم التي تكلم عنها فلاسفة اليونان "إن ابن خلدون لم يغفل أنظمة الحكم اليونانية وحدها؛ بل أغفل أيضاً، وبشكل مطلق، ما نقله العرب عن الفرس من حكم وسياسة وآداب ملوكية لقيت رواجاً منقطع النظير في الأدب السياسي في الإسلام..."[2].

ثم يبرر الجابري انصراف ابن خلدون عن التفكير والبحث في ذلك انصرافاً كلياً بما يلي:

أولاً: أنه كان يرى أن الأمور تسير بمقتضى طبائع العمران، لا بمقتضى رغبات الناس.

ثانياً: أن ابن خلدون وهو الفقيه السنّي المتشدد لم يكن يرى أن هناك أية حاجة إلى التفكير النظري في ما ينبغي أن يكون عليه الحكم في الإسلام ما دامت الشريعة الإسلامية قد أحرت شؤون الاجتماع والحكم على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع. إن الحكم الذي ينبغي أن يقوم في المجتمع الإسلامي، هو في نظر ابن خلدون الحكم المبني على سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والأخرة، وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء..فالمقصود به إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم، ولذلك كان الحكم المبني على السياسة العقلية مذموم مثله في ذلك مثل حكم القهر والغلبة، والسبب هو أنه نظر بغير نور الله..."[3].

وبإنعام النظر في المقتطفات التي نقلناها عن الدكتور الجابري نلاحظ أن ما ذكره فيه شيء من الصواب. لكن الجابري انطلق من مقدمة خاطئة تماماً وهي أن تلك الأنظمة لم تطبق فعلاً على أرض الواقع، وهذا غير صحيح، لأن عدداً منها طبق في اليونان مثل أثينا، واسبرطة..[4].

وبهذا يتبين لنا، أن ابن خلدون على فرض أنه اطلع على كتابات أرسطو وتلميذه أفلاطون، السياسية، كما يقطع بذلك الدكتور بدوي، وساق عدداً من البراهين والأدلة على ذلك[5]؛ كان يعتبر علامتنا تلك السياسات والأنظمة مندرجة ضمن السياسة العقلية التي رأينا موقفه منها بالتفصيل- والله أعلم بالصواب-.

---

(١) الجابري، فكر ابن خلدون -العصبية والدولة - (٢٠٠).

(٢) المصدر نفسه، ونفس الصحفة.

(٣) المصدر نفسه، (٢٠١).

(٤) عواملة، الوسيط في النظم السياسية- الدولة- (١٢٣-١٢٤).

(٥) بدوي، ابن خلدون وأرسطو (١٥٧-١٥٨)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الثاني : مباحث السياسة الشرعية في المقدمة بين الأصالة والاستطراد.

من المصطلحات التي لا تزال بحاجة إلى تعريف واضح، مصطلح الأصالة، فماذا نريد بالأصالة؟! وهل نقصد بذلك القديم كما هو الفهم التقليدي للعبارة، أن الأصيل هو القديم؟!

بداية أقول، إن أكثر ما يضر الثقافة الإسلامية، ويشيع البلبلة هو اختلاط المفاهيم، واضطراب الدلالات، بترك بعض الألفاظ المهمة التي لها قوة المصطلحات، مائعة رجراجة، دون ضبط ولا تحديد لمدلولاتها، ليفسرها من يشاء كما يشاء.

إن الأصالة في لغتنا المتداولة ليست ضد الجدة والحدوث، وإنما هي ضد الزيف والدخيل والغش. فالأصيل في القبيلة غير الزنيم الدعي، اللصيق بهم وليس منهم. وكلمة (الأصيل) إذا وصف بها الأشخاص أو الألفاظ تذكر عادة في مقابل كلمة (الدخيل) أو (الأجنبي). وإذا وصفت بها الأشياء تذكر في مقابل (الزائف) أو (المغشوش). وفي اللغة الدارجة تستعمل كلمة (أصلي) مقابل كلمة (تقليد)، ويراد بكلمة (تقليد) ما كان في صورة (الأصلي) ومظهره، وهو زائف في حقيقته وجوهره.

فالأصالة إذن لا تنافي إلا الزائف المغشوش أو الدخيل الذي يراد أن يلصق وينسب إلى ثقافتنا، وهو غريب عنا. والأصالة تعني الارتكاز على جذر قديم، ومن هنا يأتي التأصيل[1] .

وأما الاستطراد؛ فهو سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر، وهو غير مقصود بالذات، بل بالعرض، من استطراد الفارس في جريه في الحرب، وذلك أن يفر من بين يدي الخصم يوهمه الانهزام، ثم يعطف عليه[2].

ويعمد الجابري إلى ربط الأصالة بمفهوم يتجاوز الزمن ويتخطاه إلى مفهوم ضمني يعني الإبداع، وفي هذا الصدد يقول الجابري في الأصالة:" والأصيل لا يكون أصيلا إلا إذا كان ذا دلالة في الحاضر. والجوانب الأصيلة في أية ثقافة هي التي نستطيع أن نتبين فيها، ليس فقط التعبير القوي المبدع عن بعض معطيات الماضي، بل أيضا التي تستطيع أن توحي لنا بنوع من التعبير جديد عن معطيات الحاضر. والثقافة الأصيلة هي التي يجد فيها الحاضر مكانا فيما تحكيه عن الماضي، دون أن تحجب آفاق المستقبل. إنها تساعد على تأسيس الحاضر في اتجاه المستقبل، لا في اتجاه الماضي"[3] . بذلك فإن الجابري بتعريفه هذا يعطي الأصالة خاصية المرونة وعدم الجمود، وهذه المرونة هي التي تساعد على التجديد باتجاه المستقبل، لا بالنظر إلى الماضي.

بينما يرى حسن حنفي أن " الأصالة ليست كما يقال ارتباطا بالماضي الذي حوى كل شيء، بل أساسا وقبل كل شيء وعي بالواقع واتحاد به.. وليست الأصالة هي البحث عن النوعية باي ثمن، بل رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ.

---

(١) القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (٢٣). حسين، الاتجاهات الوطنية (١٩٠/٢) العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث (٣٦). الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١٢٩٠).

(٢) الجرجاني، التعريفات (٣٥). الفيروز آبادي، القاموس المحيط(٧٧٤)، (٣٧٧). الكفوي، الكليات(١١٠).

(٣) الجابري، التراث والحداثة (٤١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأصالة هي اتحاد بالواقع وإعادة تفسير القديم كله لخدمة هذا الواقع"[1].

* والاستطراد عند البلغاء هو أن يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به، ولا يكون السوق لأجله. ومثال الاستطراد هو: أن يذهب الرجل إلى موضع مخصوص صائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به وأعرض عن السير إلى ما قصد وأشباهه.

ومنه قوله تعالى (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سواءتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير)[2] فهذه الآية وردت على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوآت، وخصف الورق عليها إظهارا للمنة فيما خلق من اللباس. ولما في العري وكشف العورة من الإهانة والفضيحة، وإشعارا بأن الستر باب عظيم من أبواب التقوى[3].

وبعد هذه العجالة؛ هل مباحث السياسة الشرعية في المقدمة الخلدونية مجرد استطرادات، وبحوث وصفية غير أصيلة، أم أن الإطار الذي تتنزل عليه تلك البحوث من باب التأصيل؟!

يرى بعض الباحثين؛ كالدكتور وافي، والدكتور عماد الدين خليل، أن آراء ابن خلدون المتعلقة بالسياسة الشرعية مجرد استطرادات يتعلق بعضها بآراء فقهاء الإسلام في الخلافة وما إليها، وبعضا بنواح من النحل والمذاهب السياسية في الإسلام؛ وبعضها بتاريخ الخلافة الإسلامية وانقلابها فيما بعد إلى الملك ونشأة ولاية العهد وما إلى ذلك؛ وبعضها بالتنظيم الإداري ووظائف الدولة وألقابها والوظائف الدينية وشارات الملك في عهد الخلافة وفي الأمم الإسلامية وبعض أمم أخرى؛ وبعضها بالملاحم والجفر... فليست هذه البحوث إذن من البحوث الأصيلة في المقدمة، وإنما هي في جملتها بحوث فقهية أو تاريخية أو فنية تتعلق بأمور خاصة[4] . وقال الدكتور وافي في موضع آخر:

"ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تتحقق أغراضه من دراساته إلا في البحوث الأصيلة من مقدمته. أما بحوثها الاستطرادية أو التمهيدية فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها، وتسجيل الآراء وترجيح بعضها على بعض.. وما إلى ذلك"[5].

وأما الدكتور خليل فقد استعرض عددا من الأطروحات عن دور الدين في الواقعة التاريخية إنشاء أو إضافة أو تعديلا أو توجيها.. في مقدمة ابن خلدون، ثم أكد على حتمية إعطاء صورة موجزة عن تركيب هذه المقدمة وعن ارتباطاتها المنهجية لكي نفهم أبعاد تلك المعطيات، ونرى مكانها الحقيقي في نسيج مقدمته... وتوصل إلى أن ابن خلدون أفرد في الباب الثالث -الدول العامة والملك والخلافة...- مساحات واسعة جدا، تزيد عن المائة والخمسين صفحة، لطرح مسائل استطرادية وصفية، ترتبط ولا ريب بمسألة الدولة التي هي موضوع هذا الباب، وهي مؤسسة الخلافة والمؤسسات والنظم التي ترتبط بها...."[6].

---

(١) حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (٥١).

(٢) قرآن كريم، سورة الأعراف آية(٢٦).

(٣) التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم(١/١٥٥-١٥٦).

(٤) وافي في تعليقه رقم (٥٦٥ب) الوارد في (٢/٥١٨) من تحقيقه لمقدمة ابن خلدون.

(٥) وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (١/١٣٣). وتابعه في ذلك الحصري في كتابه دراسات عن مقدمة ابن خلدون (١١٣).

(٦) خليل، ابن خلدون إسلاميا (٢٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وما سقناه سابقا من بعض المقولات في عجالة في هذه الوريقات تبين أن بعض الباحثين يرى أن أفكار علامتنا في السياسة الشرعية هي مجرد استطرادات ومباحث وصفية، وغير أصيلة...

فيا ترى ما مدى صحة تلك المقولات؟!

إننا في استعراضنا لآراء ابن خلدون، سواء في هذا المبحث أو في المباحث الأخرى لا نعني أننا نؤمن بصحتها مطلقا، ونحن لا يجوز أن نغالي في تقدير ابن خلدون إلى الدرجة التي نعتبر فيها جميع آرائه صحيحة ليس فيها خطأ أو نقص.

الواقع أن ابن خلدون كغيره من عظماء المفكرين والعباقرة، يصيب أحيانا، ويخطئ أحيانا أخرى.

إن الإطار الذي تتنزل فيه تلك البحوث كفيل ببيان خطأ هذا الطرح؛ حيث إن المقدمة عبارة عن دائرة معارف، طرح علامتنا في صلب أبوابها وفصولها المتناثرة رؤيته للتاريخ ومسيرة الحضارة، وقوانين الاجتماع، وطبائع العمران.. كل ذلك وفق منهج استقرائي دقيق، ينزع إلى التحليل والتركيب والتسلسل المنطقي.. فالباب الثالث والذي عنون له" الدول والخلافة والمراتب السلطانية" قد رافق مسيرة الإنسانية إلى أن وصلت إلى مرحلة (الدولة) موضحا خلال ذلك الشروط والظروف الملائمة لنجاح عصبية ما في سعيها نحو الحضارة والاستحواذ على الملك، كما درس العوامل الداخلية التي ستقودها حتما إلى الانحلال والتدهور، وذلك بعد أن صور لنا كيف أن الملك والدول إنما يحصلان بالقبيل والعصبية[1] وأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم[2] وأن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد، والترف، والدعة والسكون[3]. وأن الدولة لها أعمار طبيعة كما للأشخاص[4]. وأطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار[5]. وحقيقة الملك وأصنافه[6].. وفي هذا الإطار يفرد عدة فصول ترتبط بمسائل الدولة ارتباطا وثيقا، بحث خلالها قضية الخلافة، والآراء فيها، وانقلابها إلى ملك، والمراتب السلطانية التي ترتبط بها... إلى غير ذلك من المسائل والمواضيع.

فابن خلدون تعرض لتلك المباحث في تناسق منهجي لمختلف القضايا الدينية والسياسية التي ساهمت في قيام الدول، ونشأة الحضارات عبر مسيرة إنسانية طويلة انتهت إلى ائتلاف العصبيات العربية وقيام دولة الإسلام؛ الخلافة ومن هنا تأتي مشروعية حديثه عن جملة من مباحث السياسة الشرعية.

يقول أحد المستشرقين: " إن الأصالة الحق في مقدمة ابن خلدون لتوجد في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة..."[7].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٤١٦).

(٢) المصدر نفسه، (٢/ ٤٦٨).

(٣) المصدر نفسه، (٢/٤٧٩-٤٨١).

(٤) المصدر نفسه،(٢/٤٨٥).

(٥) المصدر نفسه،(٢/٤٩٣).

(٦) المصدر نفسه، (٢/٥١٣).

(٧) جب، دراسات في حضارة الإسلام(٢٢١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي موضع آخر" إن الخلافة أو الدولة المثالية تحتل في فكر ابن خلدون موضعا مركزيا، فقد قدمنا من قبل أن ابن خلدون يطور بحثه على أصول منطقية صارمة. وإذا نظرنا إلى التوالي في فصوله رأينا أنها تؤدي إلى الخلافة وتبلغ أوجها بها..."[1] .

فمن بؤرة الحديث السابق يتبين لنا أن آراء ابن خلدون في الخلافة وشروطها وانقلابها إلى ملك، وكيفية انعقادها، وخططها الدينية والسلطانية.. ليس مجرد استطرادات أو مباحث وصفية غير أصيلة، بقدر ما هي مباحث أساسية أصيلة لا بد من المرور الوقوف عندها، لاكتشاف صيرورة الدولة الإسلامية..

أما الحديث عن مدى أصالة هذه المباحث فنعتقد أنه سابق لأوانه.. حيث إننا سنعرض بمشيئة الله تعالى تأصيلا مطولا لمباحث السياسة الشرعية من خلال الإنطلاق بالنص الخلدوني إلى غيره، في الفصول التالية من هذا الباب...

المبحث الثالث: مفتاح النظريات الخلدونية في قيام الدول وفساد العمران.

تزداد أهمية المسألة الحضارية في التفسير التاريخي يوما بعد يوم، بحيث أنها تغطي مساحة واسعة في أي مذهب للتفسير مهما كانت بنيته، وتشكل القاسم المشترك بين المذاهب جميعا. وما من شك في أن الحصيلة النهائية لدور الجماعة التاريخي تقاس بمدى دورها الحضاري، حماية ونقلا أو ابتكارا وإبداعا. وتختلف بعد ذلك المواقف والاتجاهات.

فابن خلدون مثلا يرى في التحضر مسألة محتمة تجيء دائما في أعقاب توطن العناصر البدوية في الأمصار، وتجاوزها مرحلة التنقل والرعي... وهيغل يراها مسألة دينامية شاملة تنبثق عن صراع النقيضين في عالم الأفكار في تسلسل طويل ينتهي إلى مرحلة تجلي المتوحد حين يصل العقل الكلي قمة تعبيره، وكامل انطباقه على حضارة العالم ومؤسساته، ومن خلالهما.

وأما ماركس فإنه يأخذ عن هيغل دينامية الحركة الحضارية المتولدة عن صراع النقائض إلا أنه يقصرها في نطاق المادة ووسائل الإنتاج والظروف التي تعمل فيها، ويرى في هذا المثلث القاعدة التحتية التي تنبثق عنها سائر الفعاليات والمنجزات الحضارية الفوقية، متأثرة بها، متلونة بلونها، حاملة دماءها، متكونة بخلاياها، حتى لو كانت قيما خلقية وممارسات دينية ومنازع عاطفية وعلاقات جمالية..

إن تاريخ تطور القوى المنتجة، تم وفقا للتطور العلمي والتأملي، ونشأ عنه. والتطور العلمي بدوره، نشأ عن تلك القوى خلال تجربتها. وبهذا استطاعت الماركسية أن تضمن لوسائل الإنتاج، موقعها الرئيسي من التاريخ، وتفسر تطورها عن طريق الأفكار التأملية، والمعارف العلمية المتزايدة، الناشئة بدورها عن قوى الإنتاج، دون أن تعترف بسبب أعلى من وسائل الإنتاج[2].

---

(١) المصدر نفسه، (٢٢٨). الجابري، فكر ابن خلدون (١١٥).

(٢) خليل، التفسير الاسلامي للتاريخ(١٧٣) وما بعدها. الصدر، اقتصادنا(٧٢) وما بعدها.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا شك في ان ابن خلدون كان له فضل عظيم على أكابر الكتاب في أوائل هذا العصر؛ - خاصة في علم الاجتماع- حينما عمد علامتنا عند أوليات أفكاره إلى الإهتمام بعلم التاريخ، والتركيز على خطورته باعتباره الأساس الوحيد للنظرية الجديدة التي اهتدى إليها والتي أسماها "علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري"(١).

لقد كانت الطريقة التاريخية الغالبة قبل مقدمة ابن خلدون لونا من ألوان الأدب، ونوعا من المسامرة، وسرد الحوادث، ووصف الظواهر وصفا مجردا من أي تحليل، وكان أقطاب هذه المدرسة التاريخية (٢) يحصرون علميتهم في حشد الروايات، وتوثيق السند، دون القيام بنقد الأخبار، ونظروا إلى علم التاريخ جميعا نظرتهم إلى ديوان أخبار، وجعبة حوادث، ولم يعدوه علما من العلوم له أصوله وأسسه ومناهجه.

يقول الطبري: " فما يكن في كتابي هذا- يعني: تاريخ الرسل والملوك - من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى له في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتي من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا"(٣) .

فلما جاء ابن خلدون لم يشأ أن ينظر إلى التاريخ كرواية تدون، بل كعلم يستحق الدرس. وقد أراد أن يكتب التاريخ على أسس علمية منهجية تعتمد على الشرح والتحليل. وستبقى نظرته إلى التاريخ بداية ما يمكن أن نسميه في الوقت الحاضر" فلسفة التاريخ" وهي حقيقة يقررها المؤرخ الانجليزي "أرنولد توينبي" إذ يقول: " إن ابن خلدون عبقرية عربية.. فبينما كان مكيافيللي وكلارندن قمما شامخة في عصور سامقة، نجد أن ابن خلدون كان وحده الضوء اللامع في عالم يطبق عليه الإظلام، وغدا العلم البارز في حضارة بدت منعزلة، متهاوية، قذرة وحشية، قصيرة الأمد... ومضى دون أن يوري شرارة الإلهام فيمن جاءوا بعده مع أنه في مقدمة تاريخه العام قد استوحى وصاغ فلسفة للتاريخ هي دون ريب أعظم عمل استوحاه وأبدعه عقل من العقول في أي عصر، وفي أي مكان. وكانت تلك الفترة الهادئة القصيرة من حياة حافلة بالنشاط هي التي أمدته بالفرصة التي صاغ فيها فكره المبدع في صورة أدبية رائعة، هي ذلك العمل العبقري الذي يعرف بالمقدمة، فهي مأثرة حياته."(٤) .

---

(١) انظر في ذلك المراجع التالية: البستاني، العمران البشري على الجملة(٣). الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (٥١). عنان، ابن خلدون (١٤٧). الحلو، ابن خلدون(٢٩). شرف الدين، ابن خلدون (٤٤) قربان، خلدونيات(١٩٢). عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع(٧٣). باتسيفا، نظريات ابن خلدون (١١). عثمان، من مقدمة ابن خلدون(٥٢). الجابي، ابن خلدون معاصرا(١٤٠). شيخ الأرض، ابن خلدون (٥٣). ابن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون (٥١). الطويلي، عبد الرحمن بن خلدون(٢٩)، العاملي، ابن خلدون(٤٩). ابراهيم ، المختار من كتاب مقدمة ابن خلدون (٢٧-٤٩). نادر، من مقدمة ابن خلدون(١٩). البستاني، دائرة المعارف(٣٢/٣). رعد، العمران في مقدمة ابن خلدون(١٤١). اشيولر، ابن خلدون المؤرخ(٣٤٩-٣٥٦) ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة. البستاني، مقدمة المقدمة (١-٣٠).

(٢) مثل ابن إسحاق، والطبري، ومحمد بن عمر الواقدي، وسيف بن عمر الأسدي المسعودي. وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف ومشهور بين الثقات.

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك(٨/١)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٤) نقلا عن النجار، ابن خلدون في الفكر المعاصر(٢٨). مع أننا لا نشاطر العالم الانجليزي رأيه في وصفه للحضارة بأنها قذرة وحشية....

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

* حقيقة وفضل علم التاريخ:

إن التاريخ عند ابن خلدون لم يعد سردا للحوادث بل أصبح تعليلا لها. وها هو يبين حقيقة التاريخ أحسن بيان ويعرفه تعريفا علميا حين يقسم التاريخ إلى ظاهر وباطن فيقول: "إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال[1] ؛ إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو- تذاع- فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق.."[2].

ويمضي علامتنا في نقد بعض المؤرخين، وبيان ألوانا من التحريف والتزييف لحقت بالتاريخ دون أن تفطن إلى ذلك الأجيال المتتابعة فيقول رحمه الله:

"وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل..."[3] .

فوائد التاريخ وما يحتاجه المؤرخ:

ثم يعرض لنا فوائد التاريخ بقوله" أعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[4].

وهكذا فإن مفهوم التاريخ قد اكتسب عند علامتنا ثراء عظيما؛ لأنه لم يعد ينحصر في تدوين الوقائع، بل لقد وجه الأذهان إلى ضرورة تعليلها تعليلا علميا منهجيا يعتمد على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة وأصول

---

(١) ليس من المعقول أن يتساوى في فهمه- أي التاريخ- العلماء والجهال ؛اللهم إلا أن تكون قصص تروى، وأحاديث المجالس، وأما النظر في فوائده والعبرة منه، ومعرفة سنن الله في خلقه، فهذه لا يعرفها الجهال.

(٢) ابن خلدون، المقدمة(١/٢٠٨-٢٠٩). وأوضح في موضع آخر أن حقيقة التاريخ هي خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش... وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها..." (٢/٢١٦) من المقدمة.

(٣) ابن خلدون، المقدمة(١/٢٠٩). العبرة، البداوة والحضارة(١٣٢). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٢٦٥). الجابري، فكر ابن خلدون(٩٧). الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته (٣١). مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب(١٦٨).

(٤) ابن خلدون، المقدمة(١/٣١٩)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران. ولذلك فإن الأخبار كما يقول ابن خلدون " إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق"[1].

أخطاء المؤرخين:

ثم يسوق ابن خلدون أمثلة من أوهام المؤرخين، فيقول : " ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية، والبربر من بلاد المغرب، وأن إفريقش بن قيس بن صيفي من أعاظم ملوكهم الأول..."[2] " وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة، وذلك لصعوبة مواصلات ذلك العصر، وملك التبابعة كان بجزيرة العرب، التي تحيط بها البحر من ثلاث جهات، ولم يرد أن لهم أسطولا، وما لحق بذلك من ذكر أماكن ليس لها مكان على الحقيقة، وغزوات يكذبها العقل وترفضها الفطرة السليمة[3].

ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه، وأنه – أي الرشيد– لكلفه– لمحبته– بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة، حرصا على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسة تحيلت عليه في إلتماس الخلوة به، لما شغفها من حبه حتى واقعها، زعموا في حالة سكر، فحملت ووشي بذلك للرشيد، فاستغضب.. وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها... وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة، واحتجانهم أموال الجباية..."[4] "

---

(١) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

(٢) ابن خلدون، المقدمة(١/٢٢٣).

(٣) البستاني، مقدمة المقدمة(٧). عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون(٦٥).

(٤) ابن خلدون، المقدمة(١/٢٢٩). وكان من نتائج هذا القصور المنهجي، عدم استيعاب المؤرخين المسلمين، لموازين نقد الأخبار وفق معيار الحكمة والعقل، ووفق أصول الاجتماع الإنساني، وقوانين الظواهر الطبيعية، فوقعوا في أخطاء كثيرة رصد منها ابن خلدون:

أ- ما حكاه المسعودي عن جيوش بني إسرائيل، وكيف أنهم خلال مائتين وعشرين سنة وهي المدة التي بين دخول يعقوب وأولاده إلى مصر في عصر يوسف، وخروج بني إسرائيل إلى التيه في عصر موسى عليه السلام، تكاثروا من سبعين رجلا إلى ستمائة ألف.

ب–ومن هذه الأخبار، ما زعموه من أن (إرم ذات العماد) اسم لمدينة كانت على شكل الجنة، بناها شداد بن عاد بن عوص من الذهب والزبرجد، والياقوت في صحراء عدن، وهذا كذب لا أصل له.

ج- ومنها ما نسب إلى المأمون في سبب إصهاره للحسن بن سهل، وزيره وصهره، وأنه عثر في بعض الليالي ببغداد بزنبيل مدلى من بعض السطوح، فصعد فيه ، فوجد امرأة عاقرها الخمر حتى الصباح... وكانت هي ابنة الحسن بن سهل، فتزوجها من أبيها..!! انظر: ابن خلدون، المقدمة(١/٢٢٢-٢٥١) . البستاني، مقدمة المقدمة(٧-٢٢) عويس، التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون (٦٤-٦٨). العبده، البداوة والحضارة (١٣٣-١٣٤). الجابري، فكر ابن خلدون(٧٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أسباب الكذب في التاريخ في الفكر الخلدوني:

ولقد فصل علامتنا للمؤرخين ومن يتصدون للروايات التاريخية، ويحللون الأخبار؛ القول في المغالط والأوهام وذكر أسبابها في ضوء الممارسات الاستقرائية وتوصل إلى أن عوامل الخطأ، وأسباب الكذب في التاريخ تكمن فيما يلي:

أولا: التشيع للأراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه؛ وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

ثانيا: الثقة بالناقلين، دون التمحيص الذي قد يؤدي إلى التعديل والتجريح، أو ما يعرف عند علماء الحديث بالجرح والتعديل.

ثالثا: الذهول عن المقاصد؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في باطنه وتخمينه، فيقع في الكذب.

رابعا: توهم الصدق بسبب الثقة في ناقلي الأخبار، وهو كثير.

خامسا: الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه.

سادسا: تقرب الناس في الأكثر لأصحاب النحلة[1] ، والمراتب بالثناء والمدح، وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء؛ والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل، ولا متنافسين في أهلها.

سابعا: الجهل بطبائع الأحوال في العمران؛ فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله؛ فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها؛ أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض[2].

وبإنعام النظر في المقتطفات السابقة نلاحظ أن ابن خلدون أراد منها؛ توضيح علم التاريخ، وفضله وأهميته، وما يحتاج إليه صاحبه- في دراسته- من وسائل ومعارف، يأتي على رأسها علم العمران البشري الذي هو القانون الصارم، والمعيار العاصم للمؤرخ من الوقوع في الأوهام والمغالط.

إن ابن خلدون يؤكد على أنه لم يعثر على شيء من هذا العلم عند أحد من السابقين، وفي ذلك يقول" واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه

---

(١) النحلة: العظمة. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط(١٢٦٤).

(٢) ابن خلدون، المقدمة(٢٦١/١-٢٦٢) بتصرف يسير. وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون (١٢٢). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٢٦٧). الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون (٣٣). العبده، البداوة والحضارة (١٣٥). مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب(١٦٩). النستاني، مقدمة المقدمة(٢٢). الجابري، فكر ابن خلدون(٩٧). عويس ، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون(٦٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية؛ فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أوصدهم عنه. ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة..."[1].

ويستمر في هذا النحو فيقول: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما؛ وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره، وجهينة خبره..."[2].

فهذه العبارات دلت على الموضوعات التي عالجها، وهي في رأيه علوم غريبة، وحكم محجوبة قريبة، ودلت أيضا على شعوره بابتكار علم العمران واختراعه. ولقد انكب علامتنا على دراسة مختلف ظواهره السياسية والاجتماعية والاقتصادية...وقد أجاد في ذلك وأفاد، وتوصل إلى إبداع كثير من النظريات التي ما زال بعضها يثير الاهتمام المتزايد، ويدرس في أرقى الجامعات...

ولقد شكلت هذه النظريات منظومة متكاملة تصلح لتفسير ما وقع في التاريخ الإسلامي من أحداث؛ نسعى في الوريقات اللاحقة بإذن الله إلى الكشف عن مفتاح النظريات الخلدونية.

فيا ترى؛ ما هو المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته...؟!

وما هو الخيط الذي يربط بين تأملات علامتنا العديدة؟!

أ- يرى الحصري أن نظرية العصبية، هي اللب أو المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية، وتتصل به جميع مباحث الاجتماع السياسي في المقدمة. ومن أهم وأطرف النظريات التي وضعها ابن خلدون. وأنها تؤلف أنظومة تامة التكوين، في الاجتماع بوجه عام، والاجتماع السياسي بوجه خاص. ولا يستطيع القارئ- كما يقول الحصري- أن يحصل على فكرة تامة عن نظرية العصبية، بقراءة فصل واحد، أو بضعة فصول من المقدمة. لأن ابن خلدون يبني هذه النظرية بالتدريج، ويكون هذه الأنظومة قسما بعد قسم، شأن جميع المفكرين الذين يضعون النظريات المفصلة، ويؤسسون الأنظومات الكبيرة. ومن أجل الحصول على فكرة تامة عن هذه النظرية الاجتماعية، والأنظومة السياسية يجب علينا أن نستعرض ما جاء في معظم فصول البابين الثاني والثالث، وفي أحد فصول الباب الرابع، حول العصبية[3]. وهو رأي عالم الاجتماع الأمريكي دون مار تندیل[4].

ب- وللدكتور طه حسين رأي مخالف؛ إذ يرى أن محور النظرية الخلدونية يدور حول موضوع الدولة. فالدولة في نظر طه حسين هي قطب الرحى. ولذا فإن ابن خلدون في نظره لا يستحق لقب عالم الاجتماع؛ لأن موضوع الدولة أضيق من أن يصلح موضوعا لعلم الاجتماع[5] .

---

(١) ابن خلدون، المقدمة(١/٢٦٦).

(٢) المصدر نفسه، (١/٢٦٩).. وهذه أمثال تطلق على من يجئ بالخبر الصادق اليقين.

(٣) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون(٣٣٣) وما بعدها.

(٤) نقلا عن الدكتور الوردي، منطق ابن خلدون (٧٦).

(٥) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (٥٨-٦٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جـ- ويخالف الدكتور الوردي الآراء السابقة؛ إذ يزعم أن المحور الأساسي الذي تدور عليه نظريات ابن خلدون هو موضوع البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع. فهو يرى أن نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقا، وأكثر شمولا من موضوع العصبية أو موضوع الدولة[1].

د- بينما نرى الدكتور الجابري مترددا، فتارة يرى أن الدولة هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته، وليست العصبية أو الصراع بين البدو والحضر كما يذهب بعض الباحثين[2].

وتارة يرى أن الخاتم السحري الذي فسر به ابن خلدون ما كان يملك عليه اهتمامه من كيفية بداية الدول، وأسباب عظمتها ومجدها، وعوامل انحطاطها، واضمحلالها، هو العصبية، والعصبية وحدها[3] وتارة ثالثة؛ يرى ترابط موضوع الدولة، وفكرة العصبية، إذ يقول: "وهكذا، فإذا كانت الدولة هي المحور الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون، فإن الأساس الذي يرتكز عليه هذا المحور، والمادة التي منها قوام وجوده، هما العصبية"[4] . والعصبية تحتل في نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حجر الزاوية[5] . ولقد كفانا مؤونة الرد على الدكتور الوردي؛ إذ يقول: "إننا نشك في كونه -أي ابن خلدون- قد انتبه بعمق إلى هذا الصراع، فقد نظر إلى العمران البدوي، لا على أنه نقيض للعمران الحضري، بل على أنه أصل له ومادة. فالمسألة بالنسبة إليه مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية، لا مسألة صراع بين نمطين من الحياة. نعم إنه يتحدث عن الانتقال من البداوة إلى الحضارة، ولكن هذا الانتقال بالنسبة إليه ليس نتيجة صراع اجتماعي، وإنما هو أمر يحدث بالطبع. إن البدو والحضر، والعصبية والحضارة، ظواهر عمرانية مرتبطة بالدولة باعتبارها صورة للعمران والشكل الحافظ لوجوده، وبالتالي العمود الفقري للدراسات العمرانية الخلدونية[6].

وفي رأينا المتواضع بعد إنعام النظر في الأقوال السابقة يتبين لنا أن المفهوم المركزي، والمحور الأساسي الذي ينطلق منه علامتنا هو مفهوم العصبية، وذلك لأمرين:

الأول: تأكيدات ابن خلدون المستمرة على فاعليتها في الماضي والحاضر[7] .

والثاني: ولئن كانت الغاية التي تجري إليها هي الملك، فإن الملك نفسه لا يتم إلا بمفهوم العصبية، فهي علة قيام الدول وسقوطها.

<u>منهج ابن خلدون الشرعي:</u>

لم يكن للعلامة ابن خلدون -رحمه الله- فيما أعلم كتاب مستقل في الفقه وأصوله، يستطيع أن يعرف المطلع عليهما رأيه ومنهجه بسهولة في المسائل التي بنى عليها رأيه في الأمور الشرعية، لكن باستقراء ما كتبه في المقدمة نستطيع أن نأخذ فكرة عن منهجه الشرعي الأصولي. وقد كان رحمه الله يذكر مسائل الأصول

---

(١) الدكتور الوردي، منطق ابن خلدون(٧٦).

(٢) الدكتور الجابري، فكر ابن خلدون(١٢٠) (٢٤٥). طالب، الدولة والدين(٣٩٩).

(٣) الجابري، فكر ابن خلدون- العصبية والدولة-(٢٤٦)

(٤) المصدر نفسه، (١٦٦).

(٥) المصدر نفسه، (١٢٠).

(٦) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

(٧) انظر على سبيل المثال الصفحات التالية من الجزء الثاني،(٤٢٢)(٤٢٤)(٤٢٨) (٤٣٩) (٤٤٨)(٤٦١) (٤٦٥) (٤٦٨) (٥٠٧)...

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومنهجه عرضا حينما يتكلم عن مسألة ما[1]. فيدعوه تحقيق البحث فيها إلى الخوض في الأصول. وقد ظفرنا -ولله الحمد- بجملة لا بأس بها، أرجو أن تكون كافية لإعطاء القارئ فكرة عن أصول ومنهج هذا العبقري.

وإذا كان المرء ابن بيئته، وحصاد مجتمعه، ونتاج ثقافته، فقد كان علامتنا ابن خلدون كذلك، وجماع ذلك كله أنه عالم من علماء المسلمين، وعلم من أعلام المذهب المالكي، ومن ثم صدر في نظرياته جميعا من منطلق إسلامي محض، وهو ما لم يتنبه إليه دارسوه في الغرب.

وقد نهج علامتنا ابن خلدون في دراسته منهج الباحث المبتكر، ويتمثل هذا المنهج بما يلي:

أولا: الاستقراء: فقد كان للتفكك السياسي بين الدول الإسلامية، وقيام حروب بين الأمراء، وبين الدول الإسلامية وغيرها، وقد تنقل ابن خلدون في هذه البلاد وتولى وظائف فيها لدى بعض الأمراء، أثر كبير في كتابة ابن خلدون مما جعله ينحو في كتابته للاستقراء الأمر الذي جعله رائدا لهذا النوع من الكتابة.

فكان ابن خلدون باحثا لا ناقلا ولا مقتبسا، وكان مبتكرا، وبذلك يعتبر من أوائل الكتاب الذين نهجوا منهج الكتابة الاستقرائية. والذي ساعده على ذلك غزارة علمه وتعدد مناحي ثقافته الناجحة، وكثرة المناصب التي تقلب فيها[2] .

ثانيا: ملاحظة الظواهر الاجتماعية: فقد اعتمد ابن خلدون في البحث على ملاحظة الظواهر الاجتماعية في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها، والحياة بين أهلها وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها، ولا الحياة بين أهلها، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا، والتأمل في مختلف شئونها للوقوف على طبائعها. فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين:

الأولى: في ملاحظات فنية وتاريخية لظواهر الاجتماع.

والثانية: في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية، ويصل بعضها ببعض ليصل إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين. فنرى أن منهج علامتنا ابن خلدون في الدراسة مبني على المنهج الوضعي قوامه الاستقراء والملاحظة والدخول في الموضوع بدون فكرة سابقة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن براعة علامتنا ابن خلدون في المقدمة لا تقف عند المحتوى وحده، ولكنها تتمثل في المنهج والمحتوى على حد سواء.

وأما الأصول التي اعتمد عليها ابن خلدون في منهجه فهي كالتالي:

الأصل الأول: الكتاب.

إن القرآن كلام الله تعالى أنزله روحا تحيا به الإنسانية، وصراطا مستقيما تسير عليه أمنة مطمئنة إلى السعادة في الدنيا والآخرة، ونورا تستضيء به في ظلمات الحياة الحالكة، وحبل الله المتين الذي يجمع

---

(١) فعلى سبيل المثال: قد جاءت مسألة القرشية عند ابن خلدون نتيجة في البحث عن الحكمة من اشتراط النسب القرشي، ونظريته في العصبية، وجملة من مسالك العلة في الأصول كالطرد والسبر والتقسيم.

(٢) الجنيدل، مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي(٢/٢٠٥). وافي، التمهيد لمقدمة ابن خلدون(١/١٣٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإنسانية ويشدهم حتى يصلوا إلى بر السلامة آمنين مطمئنين، ولقد قال عنه المولى عز وجل : "وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا"[1]. ويقول الشاطبي مبينا مكانة الكتاب: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلي الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير أو استدلال لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الإطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظرا وعملا، لا اقتصارا على أحدها، فيوشك أن يفوز بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين، وفي الرعيل الأول، فإن كان قادرا على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف والمرتبة المنيفة..."[2] .

وقد نظر علامتنا ابن خلدون إلى القرآن تلك النظرة السامية، وعقد فصلا عن علوم القرآن من التفسير والقراءات؛ فقال رحمه الله: "القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف. وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها. وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة تواتر نقلها أيضا بأدائها واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير. فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة...وربما أضيف إلى فن القراءات فن الرسم أيضا، وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية، لأن فيه حروفا كثيرة وقع رسمها على غير المعروف من قياس الخط كزيادة الياء في بأييد[3]، وزيادة الألف في لا أذبحنه[4]، ولا أوضعوا.[5] ..وغير ذلك..."[6].

والقرآن عربي نزل بلغة العرب، فأعجز بأسلوبه فصحاءهم، وقامت به الحجة عليهم، وعلى الناس كافة، ولكونه عربيا ما كان يتسيغ ابن خلدون لأحد أن يحاول تفسيره غير عالم بلسان العرب، ولهجاتهم المختلفة، وأساليب القول عندهم.

يقول ابن خلدون: " وأما التفسير: فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان ينزل جملا جملا، وآيات آيات... وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه، كما علم من قوله تعالى: (إذا جاء نصر الله والفتح)[7] ، أنها نعي النبي صلى الله عليه وسلم، وأمثال ذلك... ولم يزل ذلك متناقلا بين الصدر الأول والسلف

---

(١) قرآن كريم، سورة الشورى آية (٥٢).

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام(٣/٢٠٠) بتصرف.

(٣) في قوله تعالى (والسماء بنيناها بأييد وإنا لموسعون) سورة الذاريات آية (٤٧).

(٤) في قوله تعالى حكاية عن سليمان (لأعذبنه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين) سورة النمل آية (٢١).

(٥) في قوله تعالى(لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة) سورة التوبة (٤٧).

(٦) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٩٤-٩٩٥) بتصرف.

(٧) قرآن كريم، سورة النصر، آية (١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حتى صارت المعارف علوما، ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين، وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثال ذلك من المفسرين..."[1]. ثم أوضح علامتنا أن علوم اللسان صارت صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان؛ فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن لأنه بلسان العرب، وعلى منهاج بلاغتهم. وصار التفسير على صنفين:

الصنف الأول: تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي. وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين. وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا؛ إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود. والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم... فاستلأت التفاسير من المنقولات عندهم مثل أخبار بدء الخليقة، والملاحم وأمثال ذلك من الأخبار الموقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فتحرى فيها الصحة التي يجب العمل بها. وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات. وأصلها عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك. إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ. فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص، وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها..."[2].

ومع أن علامتنا كان يؤمن بأن السنة هي السبيل القويم لفهم معاني الكتاب، ولذلك لا يصح الاستقلال بفهم الكتاب من غير الاستعانة بمفسره- وهو السنة- كان يكره أن يدخل في مقدمته شيء من الاسرائيليات، وكان من نتائج هذا القصور المنهجي عدم استيعاب المفسرين المسلمين، لموازين نقد الأخبار وفق معيار الحكمة والعقل، ووفق أصول الاجتماع الإنساني، وحشو التفاسير بكثير من الاسرائيليات والأخبار التي لا أصل لها... فمن هذه الأخبار؛ ما زعموه من أن (إرم ذات العماد) [3] اسم لمدينة كانت على شكل الجنة، بناها شداد بن عاد بن عوص من الذهب والزبرجد، والياقوت في صحراء عدن، وهذا كذب لا أصل له[4].

الصنف الثاني: هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب. وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول؛ إذ الأول هو المقصود بالذات، وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة...ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب الكشاف للمزمخشري من أهل خوارزم العراق. إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد..."[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة(٣/٩٩٦-٩٩٧) بتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٩٧).

(٣) قرآن كريم، سورة الفجر، آية (٧).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (١/٢٢٧). ابن العربي، أحكام القرآن(٤/٣٩٠). ابن جزي، التسهيل (٤/١٩٧).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٩٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأصل الثاني: السنة.

والمراد بها: ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأدلة الشرعية، مما ليس بمتلو ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته.

وقد تطلق على ما كان من العبادات ناقلة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم[1]. وقال ابن تيمية في تعريفها: الحديث النبوي عند الإطلاق ينصرف إلى ما حدث به عنه بعد النبوة من قوله وفعله وإقراره. فإن سنته ثبتت من هذه الوجوه الثلاثة[2]. فالسنة هي المرتبة الثانية في الاعتبار بالنسبة للكتاب. وابن خلدون حينما رتب أصوله جعل الأصل الأول الكتاب ثم السنة.

يقول ابن خلدون:" فالمكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولا، وهذا هو علم التفسير..ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث..[3]".

وعلوم الحديث في النظر الخلدوني كثيرة ومتنوعة، فمنها:

أ- ما ينظر في ناسخه ومنسوخه؛ وذلك بما ثبت في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه لطفا من الله بعباده وتخفيفا عنهم، باعتبار مصالحهم التي تكفل لهم بهما. ومعرفة الناسخ والمنسوخ وإن كان عاما للقرآن والحديث، إلا أن الذي في القرآن منه اندرج في تفاسيره، وبقي ما كان خاصا بالحديث راجعا إلى علومه.. فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم أحدهما تعين أن المتأخر ناسخ. ومعرفة الناسخ والمنسوخ من أهم علوم الحديث وأصعبها، وكان للشافعي فيه قدم راسخة.

ب- ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط..[4]"

ثم تعرض علامتنا لقضايا كثيرة في علوم الحديث؛ كانقسام الحديث إلى صحيح وضعيف وحسن، والحديث عن أمهات كتب الحديث في السنة، وتفاوت الأئمة في الإكثار أو الإقلال في صناعة الحديث... وغيرها من القضايا التي يطول ذكرها في هذا المقام الذي نروم فيه الاختصار.

الأصل الثالث: الإجماع.

وهو في النظر الخلدوني: الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد[5]. وبنظرة سريعة إلى التعريف الخلدوني للإجماع يتضح لنا أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على الأمر الديني أنه لا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية، وليس كذلك..

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١٦٩/١).وقد تطلق على ما كان من العبادات ناقلة وهذا تعريفها عند الفقهاء .

(٢) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى (٦/١٨).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٩٩٢/٣).

(٤) المصدر نفسه، (٩٩٩/٣-١٠١١).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (١٠١٥/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي نظري أن الإمام السمرقندي قد أبدع في تعريفه للإجماع بقوله: هو اجتماع جميع آراء أهل الإجماع على حكم من أمور الدين، عقلي أو شرعي، وقت نزول الحادثة[1]. وكلام علماء الأصول في الإجماع كثير مفصل، ولا نريد أن ننقله هنا، فلذلك موضعه في هذا العلم[2]. وإنما نذكر هنا ما له صلة في المنهجية الخلدونية.. يقول علامتنا ابن خلدون مبيناً أهمية هذا الأصل: "وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل... ثم ينزل الإجماع منزلتهما- أي منزلة الكتاب والسنة- لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة؛ فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات.."[3] .

<u>الأصل الرابع: القياس.</u>

لقد أرسل الله سبحانه وتعالى رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم، وأنزل معه الكتاب والميزان للعالمين جميعاً في كل مكان وزمان. وهو إنما جاء بأصول عامة وقضايا وقواعد كلية جامعة تتناول كل ما دخل فيها، فلو تكلم على كل جزئية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده إلى أن تقوم الساعة لضاقت بذلك الأسفار، ولكان في ذلك الحرج والمشقة على الأمة.. وإذا كانت المسائل لا تتناهى والحوادث تقع كل يوم؛ فلا بد من فهم للنصوص، وتعرف لمراميها وإشاراتها وإيماءاتها، والبواعث لشرعيتها؛ ليمكن أن يصل إلى سعة شمولها، فيعرف حكم ما يقع مما لا يرد فيه فتوى عن الصحابة، ولا سنة مشهورة.. لذلك كان القياس أمراً لا بد منه.

والقياس في الفقه الإسلامي هو إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت[4] . وقد عرف الأصوليون القياس في الاصطلاح بتعريفات متعددة لا يخلو كل منها من اعتراضات وإيرادات ترد عليه[5] .

والقياس من الأدلة المتفق عليها في المذاهب الأربعة، وقد تكفل الأصوليون ببيان ما يصح منه، وما لا يصح من خلال كلامهم عن شروطه وقوادحه.

يقول علامتنا ابن خلدون في القياس بعد أن أوضح منزلة الكتاب ثم السنة ثم الإجماع:

" ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما، ويناظرون الأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك. فإن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط في

---

(١) ففي نظري هو أقرب التعاريف إلى الصحة، وإن كان ينقصه زيادة قيد (بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم)، انظر : السمرقندي، ميزان الأصول (٧٠٩/٢).

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر (٣٣٢/١). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١٩٥/١) القرافي، شرح تنقيح الفصول (٢٥٤). البخاري، كشف الأسرار (٤٢٣/٣).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (١٠٢٨/٣).

(٤) السبكي، الابهاج (٥/٣).

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوي(٢٨٦/١٩). ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير (٦/٤). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢٦٢/٣). القرافي، شرح تنقيح الفصول (٢٩٨). الجويني، البرهان في أصول الفقه(٣/٢) . البدخشي، مناهج العقول(٥/٣). السمرقندي، ميزان الأصول (٧٩٢/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس، وهو رابع الأدلة.."[1]

وبعد أن أشار علامتنا ابن خلدون إلى علم أصوله الفقه، وأنه من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة؛ أوضح أن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن- أي أصول الفقه- لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام، وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علق به في الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه في مسائل أخرى من توابع ذلك..."[2] .

وأيضاً؛ فقد أشار علامتنا إلى صيرورة الفقه إلى صناعة وعلم، وأوضح أن أهل الفقه انقسموا إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق؛ وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز. وكان الحديث قليلاً في أهل العراق، فاستكثروا من القياس، ومهروا فيه..ثم ألمح إلى خلاف الظاهرية في حجية القياس بقوله: " ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية، وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلي والعلة المنصوصة إلى النص؛ لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها. وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابهما..."[3]. وقد اتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنه شذوذ. وألحق بعض العلماء بهذه الأربعة أدلة أخرى لا حاجة بنا إلى الإطالة في ذكرها وما يهمنا هنا هو ذكر بعض الفقرات الخلدونية التي تدل دلالة واضحة على أن علامتنا كان على اهتمام بالادلة المختلف فيها.. ومن ذلك:

أ- عمل أهل المدينة: والكلام إنما هو في إجماعهم في تلك الأعصار المفضلة، وأما بعد ذلك فقد اتفق الناس على أن إجماع أهلها ليس بحجة، إذ كان حينئذ في غيرها من العلماء ما لم يكن فيها[4] . وقد اختص إمام دار الهجرة مالك بن أنس بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره؛ وهو عمل أهل المدينة. يقول ابن خلدون " لأنه رأى -أي الإمام مالك- أنهم فيما يتفقون عليه من فعل أو ترك متابعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم واقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي صلى الله عليه وسلم الآخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية. وظن كثير أن ذلك من مسائل الإجماع فأنكره، لأن دليل الإجماع لا يخص أهل المدينة من سواهم، بل هو شامل للأمة. وأعلم ان الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد؛ ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى؛ وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل بالمشاهدة للجيل إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله وسلامه عليه، وضرورة اقتدائهم تعين ذلك" ثم ذكر علامتنا سبب ذكر هذه المسألة في باب الإجماع بقوله: "لأنه أليق الأبواب بها من حيث ما فيها من الاتفاق الجامع بينها وبين الإجماع. إلا أن اتفاق أهل الإجماع عن نظر واجتهاد في الأدلة، واتفاق هؤلاء في فعل أو ترك مستندين إلى مشاهدة من

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (١٠٢٨/٣).

(٢) المصدر نفسه، (١٠٣٠/٣) ومعنى التنقيح في هذه الجملة: الاستخراج والتعيين.

(٣) المصدر نفسه، (١٠١٣/٣). ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (٥٣/٧).

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى(٢٩٤/٢٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قبلهم. ولو ذكرت المسألة في باب فعل النبي صلى الله عليه وسلم وتقريره، أو مع الأدلة المختلف فيها مثل: مذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستصحاب لكان أليق"[1] . ولولا خوف الإطالة لنقلنا آراء العلماء ومناقشتهم لهذه المسألة- أعني عمل أهل المدينة[2] - وسوف اقتصر على كلام ابن تيمية رحمه الله في إجماع أهل المدينة، حيث سلك مسلكا سديدا؛ فهو يجعل إجماع أهل المدينة أربع مراتب:

المرتبة الأولى: هي ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد، وتركه صلى الله عليه وسلم أخذ الزكاة من الخضروات وغير ذلك. وذكر أن هذا النوع حجة باتفاق العلماء، قال رحمه الله: أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع، كما هو حجة عند مالك، وذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه..

المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه. قال رحمه الله: فهذا حجة في مذهب مالك، وهو المنصوص عن الشافعي، قال في رواية يونس بن عبد الأعلى إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف ريبا أنه الحق، وكذا ظاهر مذهب أحمد: أن ما سنه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها.. ثم قال: والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة، وما يعلم بأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم.

المرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين، جهل أيهما أرجح، وأحدهما يعمل به أهل المدينة. قال رحمه الله : ففيه نزاع، وذكر أن مالكا والشافعي يرجحان بعمل أهل المدينة، ورجح أن هذا مذهب أحمد، وذكر أن أبا حنيفة لا يرجح به.

المرتبة الرابعة: وهي العمل المتأخر في المدينة، وذكر أن مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك؛ أنه ليس بحجة شرعية.

قال ابن تيمية: ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة... ولو كان مالك يعتقد أن العمل المتأخر حجة يجب على جميع الأمة اتباعها وإن خالفت النصوص لوجب عليه أن يلزم الناس بذلك حد الإمكان. كما يجب عليه أن يلزمهم اتباع الحديث والسنة الثابتة التي لا تعارض فيها وبالإجماع..."[3] .

ب- العوائد في النظر الخلدوني:

العرف في اصطلاح الأصوليين هو: ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول[4]. والعرف من الأدلة المعتبرة في الجملة عند جميع المذاهب وإن حصل خلاف في التفاصيل كالتخصيص بالعرف مثلا[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (١٠١٥/٣) وما بعدها.

(٢) انظر على سبيل المثال: الغزالي، المستصفى (١١٨/١). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢٤٤/٢). القرافي، شرح تنقيح الفصول (٣٣٤). ابن القيم، اعلام الموقعين عن رب العالمين (٣٧٣/٢).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٠٣/٢٠-٣١١).

(٤) قد ذكر هذا التعريف كثير من العلماء كأبي زهرة نقلا عن المستصفى للغزالي. والأستاذ أبو سنة نقله عن المستصفى للنسفي، ولعله هو الصواب، حيث إني لم أجده في المستصفى للغزالي، والله أعلم. انظر: أبو زهرة، مالك (٣٣٥). أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء (١٠).

(٥) القرافي، الفروق(١٧٦/١). الزركشي، البحر المحيط (٥٠/٦). البخاري، كشف الأسرار (٤١٥/٢) ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤٤٨/٤). ابن عابدين، نشر العرف(١١٤/٢) من رسائل ابن عابدين .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد قسم الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى العوائد باعتبار من تصدر عنه إلى عوائد شرعية، وعوائد جارية بين الخلق؛ فقال " العوائد المستمرة ضربان: أحدهما، العوائد الشرعية، التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أذن فيها فعلا وتركا.

والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي[1] .

- وقسمهما أيضا باعتبار وقوعها في الوجود إلى قسمين:

أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك.

والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال، كهيآت اللباس والمسكن، والليين في الشدة والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك[2] .

وقد جاءت النصوص الخلدونية في العوائد باعتبار وقوعها في الوجود، فمن ذلك ما ألمح به علامتنا في كلام نفيس حينما تعرض لعلم التاريخ.. فقال رحمه الله:

"ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن 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 في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التي قد خلت في عباده. وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط وبنو إسرائيل، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم، ولغاتهم، واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمارهم للعالم، تشهد بها آثارهم. ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها، وإلى ما يباينها أو يباعدها... وانقلبت أحوال وعوائد نسي شأنها وأغفل أمرها. والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية:" الناس على دين الملك". وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة. والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة،

---

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (٢/٥٧٠).

(٢) المصدر نفسه، (٢/٥٨٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامـــه. فربمـا يسـمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريـــها لأول وهلـة على ما عرف ويقيسها بها، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع في مهواة من الغلط.."[1].

ج- المصالح وابن خلدون:

إن الأحكام الشرعية في جملتها قائمة على أساس اعتبار مصالح الناس، وهذه الأحكام لا بـد لـها مـن مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجليا. فكل ما فيه مصلحة مرغوب وتظافر الأدلة بطلبـــه، وكـل مافيه مفسدة منهي عنه وجاءت الأدلة على منعه.

وخشية من الأطالة أحيل القارئ إلى المراجع الأصولية القديمة والحديثة التي تحدثـت عـن المصلحـة وأقسامها وشروطها، وموقف العلماء منها..."[2]

وما يهمنا هنا هو بيان منهجية علامتنا، حيث لم تخل مقدمته اللؤلؤة من ذكر المصالح وهـذا مـا نجـده منثورا في عدة فصول من المقدمة فمن ذلك؛ الفصل الذي عقده في معنى الخلافة والإمامة. يقول رحمـه الله: " ..لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم؛ وأعمـال البشـر كلـها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره، وأحكام السياسة إنما تطلـع علـى مصـالح الدنيـا فقـط.. ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فـي أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهـم الخلفـاء. فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشـهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافـة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها..."[3] .

- الفكر الخلدوني ومقاصد الشريعة:

ولم تكن مباحث النظريات الخلدونية بعيدة عن مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فقد أشار علامتنا ابن خلـدون في مقدمته إلى مقاصد الشريعة في مواضع متعددة، ولكن بإشارات مقتضبة ترد في سياق كـلام آخـر. وأهم ما يمكن أن يعتبر عنده في المقاصد ما يلي:

(أ-) أنه نبه على تقسيم المقاصد إلى ضرورية، وحاجية، وكمالية. حيث قسم مباحث المقدمة في ستة فصول:

الأول: في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض؛

والثاني : في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية؛

والثالث: في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية؛

والرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار؛

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة (٢٥٢/١-٢٥٤) (٤١٤/٢،٤٥١،٦٧١،٦٩٦).

(٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١٦٠/٤). بادم شاه، تيسير التحرير (١٧١/٤) القرافي، شرح تنقيـح الفصـول (٣٩٤). الشاطبي، الاعتصام (١١٥/٢). ابن قدامة، روضة الناظر (٤١٥/١). ابن النجار، شرح الكوكـب المنـير (٤٣٣/٤). البوطي، ضوابط المصلحة (٣٨٠).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥١٦/٢-٥١٨) (٥٥٣/٢، ٥٦٤،٥٦٧،٧١٢)...

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والخامس: في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه؛

والسادس: في العلوم واكتسابها وتعلمها. ثم قال بعد ذلك: وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق عن جميعها..؛ وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار؛ وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي..."[1]. وقال في موضع آخر" اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة؛ ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان.."[2].

ثم أوضح أن الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه بقوله: "إن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان الضروري..."[3].

(ب_) أنه ذكر الضروريات الخمس، وأنها مقصود الشرع:

يقول ابن خلدون "– واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الخطر فيه موجودة. فكان تحريمه مهما. وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذ قانون الضبط والحصر..."[4] .

وكان علامتنا ابن خلدون– رحمه الله– قد تناول في أكثر من موضع أهمية الاجتماع الإنساني؛ وأنه ضروري لبقاء النوع البشري، فالإنسان مدني بالطبع.. يقول ابن خلدون" الملك منصب طبيعي للإنسان؛ لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة... فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم.."[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢٧١/١).

(٢) المصدر نفسه، (٤٠٧/٢) وقد أكد علامتنا في هذا الموضوع على ارتباط الأحوال الاجتماعية بالنحلة المعاشية، وربط اختلاف الأحوال الاجتماعية بأصلها الاقتصادي بشكل مباشر...

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٢/ ٤١٣، ٤٥٩).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٦٨٢/٢).

(٥) المصدر نفسه، (٢٧٢/١) (٥١٣/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

(جـ-) أن ابن خلدون تحدث عن المكملات: فالله سبحانه وتعالى شرع المصالح الضرورية والحاجية والكمالية، والمقصود أن تحقق المصالح المرجوة منها، والثمرة المترتبة عليها على أكمل الوجوه وأحسنها؛ لذا شرع مع الأحكام التي تحفظ كل نوع منها أحكاماً تعتبر مكملة لها في تحقيق مقاصدها.. يقول ابن خلدون: " لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع.. وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة.. والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان؛ فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبني عليه، وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال. وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها، وهي الخلال؛ لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء، أو ظهوره عرياناً بين الناس..."[1].

<u>نظرية العصبية في الفكر الخلدوني:</u>

أشرنا في مبحث سابق إلى اختلاف المعاصرين حول المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته!! وأشرنا إلى رأي الأستاذ الحصري القائل بأن موضوع العصبية هو محور النظرية الخلدونية. وكذلك ذكرنا الرأي المخالف له؛ وهو رأي طه حسين القائل بأن موضوع الدولة هو محور تلك النظرية الخلدونية..وقد رجحت في حينه قول الأستاذ الحصري لأمرين:

الأول: تأكيدات علامتنا المستمرة على فاعليتها في الماضي والحاضر.

والثاني: أن العصبية هي علة قيام الدول وسقوطها[2] . والسؤال الذي يطرح نفسه؛ ما معنى العصبية في الفكر الخلدوني؟!

ليست كلمة (العصبية) من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون، فلقد كانت شائعة الاستعمال في اللغة العربية؛ حيث جاء في لسان العرب: " عصبة الرجل : بنوه وقرابته لأبيه.. قال الأزهري: عصبة الرجل: أولياؤه الذكور من ورثته، سموا عصبة لأنهم عصبوا بنفسه؛ أي استكفوا، فالأب طرف والابن طرف، والعم جانب، والأخ جانب والجمع العصبات. والعرب تسمي قرابات الرجل أطرافه. ولما أحاطت به هذه القرابات وعصبت بنسبه سموا عصبة"[3]. والعصبية تشير في الأحاديث النبوية إلى النعرة التي تجعل الإنسان يتحيز لأقاربه بالمعنى الخاص، ولعشيرته وقبيلته بصفة عامة، والتي يلخصها المثل العربي الشهير " انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً[4] " ولذلك قال ابن منظور في تعريف العصبية هي" أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين"[5] .

---

(١) المصدر نفسه، (٢/٤٤٤- ٤٤٥).

(٢) انظر(٥٦) من هذه الرسالة.

(٣) ابن منظور ، لسان العرب (١/٦٠٦) مادة (عصب).

(٤) وهو طرف من حديث " .. قيل كيف أنصره ظالماً ؟ قال: تحجزه عن الظلم ، فإن ذلك نصره" أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب المظالم والغضب، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً رقم (٢٤٤٤).

(٥) ابن منظور، لسان العرب (١/٦٠٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد جاء الإسلام مغيرا لهذا الخلق بتقديمه اعتبار الحق ومناصرته على مناصرة ذوي القربى، وتمـــيزه بين نصرة الأخ المظلوم- وقد ندب إلى ذلك- ونصرة الظالم وإن كان أخا، وهي منـــهي عنـــها. فلذلـــك كثيرا ما ذكرت العصبية في الأحاديث النبوية وكتب العلماء والفقهاء مقرونة بالاستنكار والنهي.

وقد كان ابن خلدون- منذ البداية- متفطنا لمدى منافاة مفهوم العصبيـــة بمضامينـــه الجاهليـــة للدعـــوة الإسلامية التي تحض على الأخوة والمودة، والتواصي بالحق، والتعاون على الـــبر، وتحـــارب الظلـــم وأعوانه... ومن هنا فلم يستعملها بمعناها الشائع المنهي عنه شرعا، وإنما كـــان يقصـــد بـــها وجهـــها الإيجابي وهو التضامن والتعاون الاجتماعي، وإقامة شرع الله تعالى.

يقول الدكتور الجابري " فالعصبية إذن، رابطة اجتماعية، سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معا، تربـــط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة؛ ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطـــر يـــهدد أولئـــك الأفراد: كأفراد أو كجماعة"[1].

ويعرفها الصغير ابن عمار بأنها" حالة ذهنية عاطفية تظهر في العلاقات والسلوكات التـــي تتسـم بـــها مجموعة من البشر في حالة البداوة التي تأخذ بيدها إلى الملك والسلطة وتـــبرز مـــرة أخـــرى كنتيجـــة للصراعات التي تظهر في المدينة أو الدولة، ولها أطوار تمر بها ومطاف تنتهي إليه"[2] .

إن ابن خلدون لم يستعمل هذه الكلمة بمعناها اللغوي الظاهر، ولا بالمعنى العرقي، بل استعملها بمعنـــى أوسع من ذلك بكثير، أنه أدخل في نطاق مفهوم العصبية الروابـــط الاجتماعيـــة والظواهـــر التكاتفيـــة والتناصرية، وبذلك أصبحت العصبية مفهوما اجتماعيا يتدخل في المجتمعات ويسيرها..

والحقيقة التي لا شك فيها ان ابن خلدون قد أولى العصبية اهتماما كبيرا، وأفسح لها صفحات كثيرة فـــي "المقدمة"، وخصص لها فصولا عديدة، وتفنن في وضع عناوين لها تدخل في روع القارئ أنـــها حقـــائق ثابتة، وقوانين راسخة مثل؛ أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية، والعصبية إنما تكون مـــن الالتحاق بالنسب أو ما في معناه، والرياسة على أهل العصبية لا تكون في غـــير نســـبهم، وأن البيـــت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه، وأن الغاية التي تجري إليـــها العصبية هي الملك، وأن الملك والدولةالعامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، وأن الدعوة الدينيـــة مـــن غير عصبية لا تتم، وأن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة[3] .

ولقد ذهب ابن خلدون باجتهاد شخصي، ودون الاستناد إلى نص شرعي واحد إلى أن الفائدة في اشـــتراط النسب القرشي هي العصبية، فإذا ما تحققت العصبية لا تكون هناك ضـــرورة للنســـب القرشـــي، وقـــد استعمل ابن خلدون نهج الأصوليين وأسلوب المناطقة، مع الاستشهاد ببعض فترات التاريخ حين ضعفـــت العصبية القرشية، وهكذا نجد ابن خلدون قد توسع في مفهوم العصبية وتطبيقاتها..

---

(١) الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (١٦٨).

(٢) الصغير ابن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون (٤١).

(٣) انظر الصفحات التالية من مقدمته في الجزء الثاني : (٤٢٢) (٤٢٤) (٤٢٩) (٤٣١) (٤٣٩) (٤٦١) (٤٦٧) (٤٦٨) (٤٧٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إذا فالعصبية عند ابن خلدون رابطة اجتماعية، وليس من الضرورة أن تكون العصبية مبنية على علاقة الدم، بل وجدنا ابن خلدون يوسع من مفهوم العصبية لتشمل الولاء والحلف والرق والاصطناع.

فالعبرة إنما هي في هذه " الممانعة والمدافعة" سواء كان ذلك بطريق الدم أو بغيره. فاللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب؛ بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"[1] .

أو بعبارة الدكتور الجابري أن الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية هو المصلحة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي الفعال[2] .

ويمكن إدخال روابط أخرى لم تكن معروفة على عهد ابن خلدون، والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده، كرابطة الحزب، والمبدأ السياسي، ما دام أن المقصود بالعصبية إنما هو الوصلة والالتحام كما تقدم..

وهناك بعض التفصيلات والجزئيات لم نعرج عليها؛ لأن مجال البحث لا يسمح.. وإنما اعددنا هذه الفقرات؛ لأن عددا من الآراء التي تفرد بها ابن خلدون في السياسة والاقتصاد لا يمكن فهمها ما لم تكن عندنا خلفية سابقة عن العصبية[3] .

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة (٤٢٤/٢) وما بعدها...

(٢) الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (١٧٦).

(٣) للاستزادة، انظر المراجع التالية: الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٣٣٣-٣٥١) عويس ، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون (١٢٠-١٤١) الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (١٦٣-١٩٤). مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب (١٩٣-٢٠٧). رسلان. السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون (٤٤-٧٨). أنوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (٢٩٤-٣٠٠). البعلي، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث (٦١-٧١). عبد السلام , آراء ابن خلدون (١٠٠-١٠٦) عبد السلام ، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب (١٠٢-١٢١) . الصغير ابن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون (٣٩-٤٨). الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته (١١٧-١٣٣) السايح، نظرية العصبية عند ابن خلدون(١٢١-١٢٤). بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية (٨١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني

مباحث الخلافة عند ابن خلدون

المبحث الأول: تعريف الخلافة، وفقه الخلافة.

المبحث الثاني: الخلافة بين الوجوب والجواز "والاختلاف في مدرك الواجب".

المبحث الثالث: شروط انعقاد الخلافة للخليفة

المبحث الرابع: كيفية انعقاد الخلافة " البيعة وطرق انعقاد الإمامة".

المبحث الخامس: في انقلاب الخلافة إلى ملك، ومراحل انقلابها.

المبحث السادس: أثر مفهوم العصبية في آراء ابن خلدون "الكلام في مسألة المهدي".

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تمهيد :

نظرية الخلافة هي نواة الفكر السياسي لابن خلدون، وفهم كل المقتضيات النظرية والعملية لذلك الفكر هو رجوع وإرجاع إلى تلك النظرية وإلى العناصر المكونة لها.

وتلك قضية تتخذ بالنسبة لقارئ المقدمة صورة الحقيقة الأولية، فكل حكم من الأحكام الفقهية التي يصدرها الفقيه المالكي يشعرنا أن نظرية الخلافة تحتل في البناء الفكري لدى علامتنا؛ أهمية بالغة في حياة الدولة الإسلامية.

ويمهد ابن خلدون للحديث عن الخلافة أو الحكومة الإسلامية كظاهرة طبيعية للمجتمع بتأكيده أولا استحالة معيشة أفراد المجتمع منفردين، فيقول في مقدمته" إن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم؛ الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه في صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذ الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. هب أنه يأكله حبا من غير علاج؛ فهو أيضا يحتاج في تحصيله حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفى بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم... فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني؛ وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران.."[1] .

وبعد أن يسجل ابن خلدون هذه الحقيقة، ونعني بها طبيعية الاجتماع وضروريته للإنسان يذهب إلى أنه لا بد مع هذا الاجتماع من وجود الوازع للبشر، وهو القوة الغالبة التي تمنع التغالب بين آحاد الناس، فيقول رحمه الله: "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم. فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان؛ وهذا هو معنى الملك.."[2] .

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة (٢٧٢/١-٢٧٤).

(٢) ابن خلدون ، المقدمة (٢٧٤/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويتضح لنا من كلام ابن خلدون أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع، وأن أول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة في يد رئيس واحد، وقيام الحكومة ضروري لثبات المجتمع ودوام استقراره، وعلى ذلك فإنه يستحيل وجود المجتمع من غير حاكم يعمل على توفير العدل لأفراده[1] ، ويقضي بذلك على كل لون من ألوان الفوضى التي تنشب بينهم. فمن أخلاق البشر، فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلى أن يصده وازع، كما قال: والظلم من شيم النفوس فإن تجد... ذا عفة فلعلة لا يظلم[2] .

وقد ذهب ابن الأزرق [3] مذهب ابن خلدون في القول إن الإنسان مطبوع على الظلم والقهر وكاد يسلم بأن الحكام والمحكومين كلهم يميلون إلى اتباع سبيل الظلم ما لم تمنعهم عن ذلك قوى رادعة. وبوصفه قاضياً، بالدراسة والخبرة كليهما كان اهتمامه منصباً بالدرجة الأولى على إقامة العدل، لذلك وجه عنايته في مؤلفه حول الحكم إلى مسألة كيفية تحقيق العدل[4] .

وكان ابن الأزرق يرى للعدل الاجتماعي مفهوماً أوسع من مجرد عدل إجرائي، فكان يعتقد أن الحكام هم أنجع أداة لتحقيق العدل بسبب مكانتهم ولما لهم من سلطان على رعيتهم. وجاء في رسالته حول فن الحكم أنه من الممكن إقناع الحكام لنصرة العدل بوسيلتين:

الأولى؛ إثبات أن نتائج الظلم السيئة تؤدي إلى ضعضعة النظام وإلى دماره في نهاية المطاف. والثانية؛ إيضاح المنافع التي تحصل من السياسة التي تقوم على العدل والتي توطد أنظمة الحكام وتسمو بمنزلتهم. وبما أن الدين والشرع يأمران بالعدل فقد كان ابن الأزرق يعتقد بإمكان إقناع الحكام باتباع العدل على طريق غرس أسمى الفضائل الدينية في نفوسهم وتذكيرهم بثواب الجنة[5] .

فالحياة الاجتماعية، إذن يستحيل أن تستمر إلا بوجود الحاكم الوازع الذي يمنع التعدي ويرفع التنازع، وهذا هو الذي يولد الحكم والملك بوجه عام، والدولة بوجه خاص، والحكم بهذا المعنى، منصب طبيعي، ووظيفته ضرورية في حياتنا...

وفي ذلك يقول ابن خلدون " الملك منصب طبيعي للإنسان، لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي

---

(١) وبهذا يدرك ابن خلدون أن العدل يحتل موقعاً مركزياً في النظرية الاجتماعية حول الاجتماع البشري، ويرى أن منصب القاضي وسيلة ضبط مهمة تردع الإمعان في الفساد والانحطاط ولو كان من المستحيل إيقافهما، ويستنكر انتشار الرشوة والانحراف عن أصول الإجراء القضائي. ولقد كان عازماً على وضع حد لها، ورفض التأثر بالضغوط الشخصية أو السياسية أو بالرشوة. انظر ابن خلدون، التعريف(٢٥٧). خدوري، مفهوم العدل في الاسلام (٢٢٠).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٤٢٢/٢).

(٣) هو: محمد بن علي بن محمد الأندلسي الغرناطي المالكي، ولد سنة ٨٣٢هـ ، وتلقى تعليمه في الشريعة وفروع أخرى في غرناطة، وله مصنفات منها بدائع السلك، وروضة الأعلام، وتوفي سنة ٨٩٦هـ. انظر: كحالة، معجم المؤلفين(٤٣/١١). السخاوي، الضوء اللامع (٢٠/٩).

(٤) ابن الأزرق، بدائع السلوك في طبائع الملك (٢٢٦/١-٢٢٩).

(٥) ابن الأزرق، بدائع السلوك في طبائع الملك (٢٢٤/١-٢٣٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تؤدي إلى الهرج، وسفك الدماء، وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض؛ واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملكُ القاهر المتحكم..."[1].

وفي موضع آخر" فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم؛ مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية"[2].

وقد درس ابن خلدون ظاهرة الخلافة الإسلامية لما لها من أهمية بالغة في حياة المجتمع الإسلامي. ويجدر بنا هنا أن نعرض رأي ابن خلدون لظاهرة الخلافة من الناحية السياسية.

فقد نشأت هذه الظاهرة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة؛ إذ اضطرتهم طبيعة الاجتماع والمحافظة على الدين الجديد أن يختاروا رئيساً أعلى يتولى أمورهم، فهذا المنصب هو نيابة عن صاحب الشريعة ومهمته حفظ الدين وسياسة الدنيا، وهو يختلف في طبيعته عن وظيفة الملك أو الحاكم السياسي، ووظيفته أعم وأشمل لأنه ينظر في تنظيم شؤون الناس الدنيوية والأخروية، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة، وذلك وفقاً لما عرضه علامتنا من التفرقة بين الخلافة والملك والحكم السياسي عندما تحدث عن أنواع الحكم[3].

والخلافة عند ابن خلدون تعتبر من أرقى الوظائف السياسية وأكثرها مشروعية، لأن وظيفة "الملك" لا تخلو من مساوئ قد تضر أفراد المجتمع. وإذا كان الشرع يرفع من شأن الخلافة ويفضلها على الملكية فذلك لأنها شريفة في ذاتها ونبيلة في غايتها، بيد أن المشرع لم يذم النظام الملكي لذاته، ولكنه ذم المفاسد الناشئة عنه من الظلم والقهر والتمتع بالذات وهي كلها من توابع هذا النظام ومقتضياته[4] ... ومباحث الخلافة كثيرة، سبق للفقهاء والمفسرين وعلماء السياسة الشرعية أن فصلوا فيها، وسنرى فيما يلي كيف سيتحدث ابن خلدون عن البعض منها الذي عقد له فصولاً وبين فيه الأقوال والأدلة....

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥١٣/٢).

(٢) المصدر نفسه، (٥١٩/٢).

(٣) سبق بيانه (**ص٤٩**) من هذه الرسالة.

(٤) وللنظام الوراثي ايجابيات وسلبيات، فعلى سبيل المثال يقال إن انتقال الحكم بالوراثة يمكن من إعداد الوارث لهذا المنصب إعدادا قيانيا رفيع المستوى يقود الأمور إلى ما هو أفضل، ويريح المجتمع من عمليات الاختيار الدورية التي قد لا تصل أحيانا إلى الرجل المناسب في المكان المناسب... وقد يقال إن النظام الوراثي فيه إخلال بمبدأ المساواة والعدل بين أفراد الأمة، ويتجافى مع مبدأ الشورى، ويحرم الشعب من فرصة المشاركة في صنع الرئاسة التنفيذية ، وتهيئة وإعداد أفراد الأمة إعدادا فكريا سياسيا يجعل منه شريكا فعليا في توجيه دفة حافلة الدولة في مسيرة الحياة نحو التحضر...

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول : تعريف الخلافة، وفقه الخلافة:

إن نظام الخلافة، نظام مميز، وأسلوب الحكم قضية حيوية لدى المسلمين على امتداد تاريخهم، وإن مسألة الخلافة مثار جدل عنيف وصراعات شديدة، وقضية شائكة في المجتمع الإسلامي. فما أصل هذه الكلمة؟! وما المعنى المقصود منها في الفكر الإسلامي؟!

المطلب الأول: تعريف الخلافة لغة.

الخلافة في اللغة مصدر خلف، يقال: خلف فلان فلاناً إذا كان خليفته، وخلفه في قومه خلافة. وفي التنزيل العزيز: "وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي"[1]. ويقال : خلفت فلاناً أخلفه تخليفاً واستخلفته أنا؛ جعلته خليفتي. واستخلفه؛ أي جعله خليفة.

والخليفة: الذي يستخلف ممن قبله، والجمع خلائف، وخلفاء.

والخلافة: الإمارة وهي الخِلِّيفي، وإنه لخليفة بيِّنُ الخِلافة والخِلِيفي.

وقال الفراء في قوله تعالى: (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض)[2] أي: جعل أمة محمد خلائف كل الأمم، وقيل: خلائف في الأرض يخلف بعضكم بعضاً.[3]

ولم يتعرض ابن خلدون لتعريف الخلافة لغوياً، وإنما تناول مسألة خلافية وهي: هل يجوز أن يقال للإمام ؛ يا خليفة الله؟!

فقال رحمه الله محرراً محل النزاع: "وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال: خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله. واختلف في تسميته خليفة الله"؟!

فأجازه بعضهم[4] اقتباساً من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى: (إني جاعل في الأرض خليفة)[5]. قوله تعالى: (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض).[6]

ومنع الجمهور منه؛ لأن معنى الآية ليس عليه؛ وقد نهى أبو بكر عنه لما دعي به، وقال: "لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم"؛ ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب، وأما الحاضر فلا.."[7].

بل إن الماوردي وأبا يعلى وغيرهما نسبوا قائله إلى الفجور.[8]

وقد استعمل هذا المصطلح – أعني مصطلح الخليفة – في المصادر التي يجب أن نطلبه ونبحث عنه فيها، وهي: القرآن والسنة، والأدب السياسي في عصر صدر الإسلام. ففي القرآن يخاطب الله نبيه داود

---

(١) قرآن كريم، سورة الأعراف (١٤٢).

(٢) قرآن كريم، سورة الأنعام (١٤٢).

(٣) ابن منظور، لسان العرب (٨٢/٩). الزمخشري، أساس البلاغة (١١٦).

(٤) مثل: الزجاج وغيره.. انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية (١٥). أبو يعلى، الأحكام السلطانية (٢٧)، ابن خلدون، المقدمة (٥١٩/٢). أبو عيد، نظام الحكم (٧٧). الخالدي، معالم الخلافة (٣١).

(٥) قرآن كريم، سورة البقرة (٣٠).

(٦) قرآن كريم، سورة الأنعام (١٦٥).

(٧) ابن خلدون، المقدمة (٥١٩/٢)، والراجح والله أعلم هو قول الجمهور لقوة ما استدلوا به.

(٨) أبو يعلى، الأحكام السلطانية (٢٧). الماوردي الأحكام السلطانية (١٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عليه الصلاة والسلام، فيقول: (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله).[1] والمراد بالخلافة في هذه الآية: استخلافك على الناس نيابة عن الله تعالى لتدبير شؤونهم ومصالحهم.[2] وقد يراد بالخلافة في هذه الآية الخلافة عن الله، لا عن الناس، فتكون النبوة هي المرادة، وليست تلك الوظيفة السياسية.[3] وفي القرآن كذلك الاستخلاف في قوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم..)[4] وقوله: (وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء)[5] والمعنى المراد هنا هو الخلافة عن الله في عمارة الأرض، وهي الوظيفة الإنسانية العامة لبني الإنسان، وليست الوظيفة السياسية المحددة لصاحب السلطة ورئيس الدولة.[6]

أما السنة المروية فإن عدداً من أحاديثها يتضمن مصطلح (الخليفة)، فقد روى مسلم في صحيحه عن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين، فسمعته يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء، فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال : بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سبحانه وتعالى سائلهم عما استرعاهم"[7].

وأما في الأدب السياسي لعصر صدر الإسلام فإننا نجد لقب خليفة رسول الله هو اللقب الوحيد المستعمل في مكاتبات أبي بكر الصديق ووثائق الفترة التي حكم فيها.[8]

<u>المطلب الثاني: تعريف الخلافة شرعاً.</u>

الخلافة في لسان المسلمين، وترادفها الإمامة، عرفت بعدة تعريفات، وهي وإن اختلفت في الألفاظ متقاربة في المعاني، ومن هذه التعريفات ما يلي:

١- ما ذكره الماوردي[9] حيث قال: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا"[10]. ويتضح من تعريف الماوردي هذا أن الإمامة للخلافة عن النبوة، وأن موضوع هذه الخلافة هو حراسة الدين أولاً، ثم سياسة الدنيا بالدين ثانياً، ومما يدخل في صميم اختصاصات النبوة سياسة الدنيا.

---

(١) قرآن كريم، سورة ص (٢٦).
(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (٣٣/٤).
(٣) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل (١٨٤/٣).
(٤) قرآن كريم، سورة النور (٥٥).
(٥) قرآن كريم، سورة الأنعام (١٣٣).
(٦) عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (٢٨). أبو عيد ، نظام الحكم (٧٨).
(٧) مسلم في صحيحه، كتاب الأمارة، النووي شرح مسلم (٢٣١/١٢).
(٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك (٢٢٦/٣).
(٩) هو: علي بن محمد بن حبيب، القاضي أبي الحسن البصري الشافعي، صاحب المصنفات العديدة والمفيدة مثل، مثل : الحاوي والنكت، والأحكام السلطانية. توفي سنة ٤٥٠هـ، ابن عماد ، شذرات الذهب (٢٨٦/٣).
(١٠) الماوردي، الأحكام السلطانية (٥). بنسعيد، دولة الخلافة (١٣٤). رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي (٨٦)، المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق (١٦). ايبش، الخلافة وشروط الزعامة عند أهل السنة والجماعة (٢٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢- ويلتقي عضد الدين الايجي[١] مع الماوردي في تعريفه للإمامة حيث يقول: "والأولى أن يقال هي؛ خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين، وحفظ حوزة الملة، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة".[٢]

٣- ويقول إمام الحرمين الجويني:[٣] "الإمامة: رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة[٤] ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الحنف[٥] والحيف[٦] والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين"[٧]. ونبه الجويني بكلمتي (تامة وعامة) خلفاء عصره إلى عجزهم وتهاونهم وقصورهم.

٤- وتأثر العلامة الأصولي السعد التفتازاني[٨] بآراء الجويني وعبارته، فعرف الإمامة بأنها "رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم".[٩]

٥- ويعرف ابن خلدون الخلافة بقوله: "والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الأخرة، فهي في الحقيقة خلاف عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا بها"[١٠] نلحظ هنا أن تعريف ابن خلدون للخلافة يشابه إلى حد كبير تعريف فقيهنا الماوردي للخلافة بأنها "خلافة النبوة في حراسة الدين والدنيا". والحق أن ابن خلدون قد تأثر إلى حد كبير بما كتبه الإمام الماوردي. ولم يكن ابن خلدون مبتكراً لكل ما كتبه في السياسة ونظم الحكم.

٦- وعرفها القلقشندي[١١] بقوله: "الخلافة هي الولاية العامة على كافة الأمة".[١٢]

---

(١) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل الآيجي، عالم بالأصول والمعاني والعربية، من أهل (أيج) بفارس، من تصانيفه: المواقف، وشرح مختصر ابن الحاجب. توفي ٧٥٦هـ. الزركلي، الأعلام (٦٦/٥).

(٢) الايجي، المواقف في علم الكلام (٣٤٥/٨).

(٣) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، كان بارعاً في علوم الأصول، من مصنفاته: البرهان، الورقات، الغياثي. توفي عام ٤٧٨هـ. ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب (٣٥٨/٣).

(٤) (٥) (٦) الحوزة بمعنى الناحية، المراد بها هنا البلاد، والحنف بمعنى الميل، والحيف بمعنى الظلم والجور. انظر الكفوي، الكليات (٣٦٠) (٤٠٩) (٣٥٤).

(٧) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (٥٥). الزحيلي، إمام الحرمين (١٣٣). الديب، فقه إمام الحرمين (٤٦٦).

(٨) هو: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، الفقيه الأصولي المحدث، الملقب بـ(سعد الدين) الشافعي، توفي ٧٤٧هـ، من أهم مصنفاته: التوضيح على التنقيح. ابن قطلوبغا، تاج التراجم (٤٠).

(٩) سنى بك، الخلافة وسلطة الأمة (٩).

(١٠) ابن خلدون، المقدمة (٥١٨/٢). الخطيب، الخلافة والإمامة (٣٠٨).

(١١) هو: أحمد بن عبد الله القلقشندي، ولد في القاهرة سنة ٧٥٦هـ، وتفقه فيها وبرع في العربية، من أهم مصنفاته: صبح الأعشى، ونهاية الأرب، ومآثر الإنافة، وتوفي ٨٢١هـ في القاهرة. الزركلي، الأعلام (١٧٢/١).

(١٢) القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة (٨/١-٧٤). أبيش، الخلافة وشروط الزعامة (١٠٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧- وكلام سائر علماء العقائد والفقهاء، من جميع مذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى،[١] إلا أن الإمام الرازي[٢] زاد قيدا في التعريف فقال: "هي رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص". وقال هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه.[٣]

٨- ويناقش الآمدي[٤] تعريف الرازي للإمامة بأنها: "رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص" مفضلا عليه أنها: "عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة قوانين الشرع، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة".[٥] لأن الأول يشمل النبوة أيضا.

- والخلافة عند الشيعة "الإمامة عند الشيعة" في المكان الأول من الأهمية وعدوها أهم المطالب في أحكام الدين، وتدخل ضمن العقائد الإيمانية، وأبلغ وصف للإمامة هو ما ورد في الكافي منسوبا إلى الإمام علي الرضا:

٩- "الإمامة منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول، والإمامة زمام الدين ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، الإمامة أس الإسلام النامي، وفرعه السامي، وبالإمامة تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف... فالأئمة بمنزلة رسول الله إلا أنهم ليسوا بأنبياء، ولا يحل لهم من النساء ما يحل للأنبياء، فأما ما خلا ذلك فهم بمنزلة رسول الله".[٦]

وهذا، تعريف جامع ومفهوم بين للإمامة حسب الاعتقاد الشيعي.

أما الشيخ الحلي من القرن الثامن فيعرفها بقوله: "إنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم"، فإذا كان تعريف الحلي لا يختلف كثيرا عن تعريفات أهل السنة والجماعة إلا في إهمال عبارة الخلافة؛ فإن النص السابق المنسوب إلى علي الرضا "الإمامة منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء..." يبين بجلاء الاختلاف الجوهري بين أهل السنة والشيعة.

ولقد وصل الغلو ببعض طوائف الشيعة – وخاصة الإمامية منهم – أن جعلوا الإمامة تسبق النبوة في المكانة والفضل.. فالنوبختي يذكر بأن من فرق الشيعة من يذهب إلى أن الإمامة من أجل الأمور بعد النبوة، ولكنها عند آل كاشف الغطا: منصب إلهي كالنبوة. وفي أحاديث الكليني في الكافي تعلو على

---

(١) انظر إلى سبيل المثال: المطيعي، المجموع في شرح المهذب للنووي (٥١٧/١٧) من التكملة. ابن الهمام، المسامرة في شرح المسايرة (١٤١) الخائدي، معالم الخلافة (٢٦). النميجي، الإمامة العظمى (٢٨).

(٢) هو: محمد بن عمر بن الحسين بن علي، فخر الدين الرازي، كانت ولادته عام ٥٤٤هـ، ووفاته ٦٠٦هـ، له مصنفات منها: التفسير الكبير، والمحصول والمحصل. ابن خلكان، وفيات الأعيان (٦٧٧/١).

(٣) نقلا عن: رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى (١٠). رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي (٨٨).

(٤) هو: علي بن أبي علي بن محمد سالم التغلبي الآمدي، كانت ولادته سنة ٥٥٠هـ، ووفاته عام ٦٣١هـ، من مصنفاته: الإحكام في أصول الأحكام، والمنتهى. ابن خلكان، وفيات الأعيان (٤٥٥/٢).

(٥) نقلا عن: الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية (٤٩٩).

(٦) الإدريسي، الإمامة عند ابن تومرت (١٢). مغازي، الحكومة عند أهل السنة والشيعة (١١١). صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة (٢٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مرتبة النبوة، وهذا ما يجاهر به جملة من شيوخهم؛ قال شيخهم نعمة الله الجزائري: "الإمامة العامة التي هي فوق درجة النبوة والرسالة..".[1]

وفي الكافي روايات تجعل الإمامة أعظم أركان الإسلام، فقد روى الكليني بسنده عن أبي جعفر قال: "بني الإسلام على خمس، على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه – يعني الولاية-".[2]

وقد تعرضت هذه الفكرة لأعنف مهاجمة قام بها شيخ الإسلام ابن تيمية، لأنه يرى أن إحلال مسألة الإمامة هذا الموضع لا يتفق مع الأصول الإسلامية ويسهب شيخ الإسلام ابن تيمية على طريقته في التحليل والنقد في الرد على هؤلاء، يقول رحمه الله: "وهي عقيدة فاسدة، لأن الإيمان الصحيح الذي بينه الرسول صلى الله عليه وسلم هو عقيدة التوحيد ونبوة محمد والإيمان بالملائكة والكتب والرسل والبعث بعد الموت، ويستتبعه إقامة الصلاة وسائر العبادات والتكاليف..".[3]

ويذكر ابن تيمية ما دار بينه وبين بعض شيوخ الشيعة الذين حاولوا إقناعه بصحة عقيدتهم في مسألة الإمامة، والاعتراضات التي يوجهها الشيعة لنظرية الإمامة عند أهل السنة والجماعة، ثم يقوم رحمه الله بتفنيد تلك المزاعم.[4]

التعريف المختار:

بإنعام النظر في تلك التعاريف يتضح لنا: أنها وإن اختلفت في الألفاظ فهي متقاربة في المعاني، ورأينا الاختلاف الجوهري بين أهل السنة والجماعة والشيعة في مفهوم ونظرية الإمامة..والمختار من هذه التعريفات ما ذكره علامتنا ابن خلدون؛ لأنه في نظرنا الجامع المانع، وبيان ذلك أنه في قوله:

– "حمل الكافة" يخرج به ولايات الأمراء والقضاة وغيرهم، لأن لكل منهم حدوده الخاصة به وصلاحياته المقيدة.

– وفي قوله" على مقتضى النظر الشرعي" أي المشروعية العليا، وهي السيادة وما تستلزم من السلطة والقوة والقهر، حتى يستقيم الأمر، ولا ريب أن القهر على الحق وعلى العدل، والإلزام بالمشروعية، كل أولئك عدل، ومصلحة بلا مراء، والإسلام قائم عليهما.

---

(١) صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة (٢٥). اسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم (٢٤٣).

(٢) نقلا عن القفاري، أصول مذهب الشيعة (٦٥٦/٢). حلمي، نظام الخلافة (٢٣٧).

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة (١٦/١).

(٤) المصدر نفسه، (٢٧/١-٨٥). فالخلافة إذن نمط فريد من أنماط أنظمة الحكم، فيحكم بموجبها الأمة صفوة تنابعها الأمة، دون تميز منها عليها حسب منهاج النبوة.

* جهلان، الفكر السياسي عند الأباضية (٢٥). بلحاج، الإمامة عند الأباضية (٨١). والإمامة عند الأباضية هي: "الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم". انظر العبري، الإمامة في الفقه الإسلامي (٢٤). الحارثي، نظرية الإمامة عند الأباضية (٢).

** والخلافة تامة وغير تامة: فالخلافة التامة التي أجمع عليها المسلمون وقوتل بها الكافرون وظهر بها الدين. وانتهت تلك الخلافة بعثمان رضي الله عنه. وغير التامة، ما أجمع عليها الناس، ولم يقاتل بها الكافرون. انظر: ابن تيمية، منهاج السنة (٢٠٨/٢-٢٤٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- وهذا قيد لسلطته، فالإمام يجب أن تكون سلطاته مقيدة بموافقة الشريعة الإسلامية، وفيه أيضا وجوب سياسة الدنيا بالدين، لا بالأهواء والشهوات والمصالح الفردية، وهذا القيد يخرج به الملك.

- وفي قوله: "في مصالحهم الأخروية والدنيوية": تبيين لشمول مسؤولية الإمام لمصالح الدين والدنيا، لا الاقتصار على طرف دون الآخر.[1]

المطلب الثالث: فقه الخلافة "آراء المعاصرين في الخلافة"

نحاول في هذا المطلب-بمشيئة الله-عرض بعض الآراء والمفاهيم حول مفهوم فقه الخلافة لدى بعض المعاصرين-حيث عاش العالم الإسلامي ثلاثة عشر قرنا في ظل دولة إسلامية موحدة تحمل أسم "خلافة" منذ وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى عندما أعلنت الجمهورية التركية إلغاء الخلافة العثمانية-وذلك في اتجاهين: أحدهما، تصدى للبحث عن بديل عصري للخلافة. وثانيهما، هاجم الخلافة الإسلامية.

أولا: الدكتور السنهوري ومفهوم فقه الخلافة.

نجد السنهوري في دراسته لفقه الخلافة قد اعتمد على القواعد التي سارت عليها حكومة الخلفاء الراشدين[2] باعتبار أنها أقامت الأصول الشرعية لنظام الحكم الإسلامي. أما الدول التي جاءت بعد ذلك فقد اعتبرها خلافة ناقصة حيث إنها كلها لم تنكر أن الإسلام يوجب قيام الحكم على البيعة، إلا أن أكثرها لم تحترم مبدأ حرية البيعة الذي توجبه الشورى، لكنه أوضح أن المبدأ الأساسي المشترك بين جميع دول الخلافة هو مبدأ وحدة الدولة الإسلامية باعتباره نتيجة حتمية لوحدة الأمة..

وقد واجه السنهوري مشكلة لم يواجهها فقهاؤنا من قبل، وهي انهيار دولة الخلافة العثمانية، وتعذر قيام دولة موحدة في العصر الحاضر-فتصدى للبحث عن بديل عصري لها،واقترح لذلك إنشاء منظمة إسلامية دولية، وبرهن على وجوب إقامة "الخلافة" بالصورة العصرية التي اقترحها بثلاث مقدمات هي:

أول هذه المقدمات، أن المبادئ والقواعد والأصول التي بنى عليها فقه الخلافة كما استنبطه من تراث علمائنا ومفكرينا قد قام على المبادئ التي توصلت إليها أحدث النظم العصرية الديمقراطية مثل: مبدأ السيادة الشعبية، والفصل المرن بين السلطات، والأساس التعاقدي للحكم الذي يضمن حريات الشعوب والأفراد، بل أكثر من ذلك فإن فقهنا يمتاز عن الفقه العصري في أن تطبيق هذه المبادئ واحترامها مرتبط بعقيدة دينية وشريعة سماوية خالدة...

---

(١) الدكتور الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر (٣٩١/١). والدميجي، الإمامة العظمى (٢٩-٣٠).

(٢) لجأت المترجمة-نادية عبد الرزاق السنهوري-لكتاب فقه الخلافة إلى تغيير جوهري في عمل الرسالة، إذا استبدلت لفظ "الحكومة" بلفظ "الخلافة"، فبينما يعني المؤلف برسالته "الخلافة الإسلامية" فقد حولتها المترجمة إلى "الحكومة الإسلامية" انظر ص٦٠ حاشية (٤). وهذا تحريف خطير في مفهوم الرسالة، فالخلافة غير الحكومة، وسحب نظام وشروط وخصائص الخلافة على نظام الحكم وشروطه وخصائصه أمر خطير جداً، لابد أن نبحث اضطراباً شديداً، إن الخلافة رئاسة عامة للدول الإسلامية، في حين أن الحكومة يراد بها طريقة استخدام السلطة وممارسة الحكم، أو هي نظام إداري لتسيير شئون الدولة، والخلط بين هذه وتلك تشبيك بين مختلفين، فالحكومة هيئة معنوية، والخلافة شخص طبيعي، والحكومة سلطة تنفيذية والخلافة رئاسة عامة، والحكومة لدولة واحدة، والخلافة لجميع المسلمين أو أغلبهم..انظر: أبو ليلة، النظم السياسة (الدولة والحكومة) (٣٠٣). والعشماوي، الخلافة الإسلامية (٢٤٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما المقدمة الثانية-التي خصص لها الجزء الثاني من كتابه-فقد عرض فيها تاريخ الخلافة منذ فجر الإسلام، بصورة وافية، وبين فيها أيضا أن الخلافة أنشأت في منطقتنا أعظم أمة، وأكبر دولة شهدها تاريخ الشرق، وأقامت أعظم حضارة شهدها العالم كله-وللأسف لم يترجم هذا الجزء بحجة أن العرب والمسلمين لديهم من المصادر في هذا الشأن ما يغنينا عن ذلك.(١)

وأما المقدمة الثالثة فهي: الإضافة الجديدة في فقه الخلافة التي قدمها لجيله والأجيال التالية، وهي أن وحدة الأمة الإسلامية يجب التمسك بها وتدعيمها دون انتظار وجود الدولة العظمى الموحدة، وأنه يجب لذلك إنشاء "عصبة أمم شرقية" تتمشى مع الاتجاه العالمي نحو التكتل والتجمع.(٢)

وتتلخص الخطة التي اقترحها السنهوري في كتابه "فقه الخلافة" ما يلي:

أ- أنه في الظروف الحاضرة التي يتعذر فيها إقامة الخلافة الكاملة الصحيحة فلابد من إقامة خلافة ناقصة، بناء على خطة تمكنها من أن تستكمل تدريجيا..

ب- يجب في الوقت نفسه بدء حركة علمية لتجديد الفقه الإسلامي وتدوينه وتقنينه في صورة عصرية، وتطبيقه تدريجيا بصفة علمية في جميع الدول الإسلامية. وتنظيم الإجماع ليكون إلى جانب الاجتهاد مصدرا حيا دائما للفقه..

ج- وفي الميدان السياسي يجب أن توجد في كل قطر من أقطارنا حركات سياسية وأحزاب عصرية تدعو إلى إقامة منظمة دولية إسلامية لتنظيم التعاون بينها..

د- عندما تنجح الحركة العلمية والسياسية، يمكن أن يختار المسلمون رئيسا للمنظمة الإسلامية على أساس وحدة الأمة والشورى الحرة وتطبيق الشريعة.(٣)

مناقشة الدكتور السنهوري (رحمه الله):

يقول الدكتور السنهوري في مقدمته "وإنني أرىأنه من الضروري ألا نتجاهل طول المدة التي سيطرت فيها على العالم الإسلامي نظم الخلافة الناقصة، وهذا يوجب علينا ان نعني بالتمييز بينها، وبين أحكام الخلافة الصحيحة.(٤)

ويقول أيضا عند بيانه لخطة كتابه: "ونظام الخلافة الذي نستعرضه ينطبق على الخلافة الصحيحة التي طبقت في التاريخ مدة محدودة هي عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، وبعد ذلك استمر نظام الخلافة، ولكن في صور ناقصة أو غير صحيحة، ولهذا لابد من دراسة نظام الخلافة الناقصة أو المعيبة.(٥)

فمن مجموع تلك النصوص نلاحظ أن الدكتور السنهوري رحمه الله يتبنى هذه الفكرة وتدور أبحاثه حول نظام لم يطبق مدى التاريخ، ولا يطبق في العصر الحالي، ولا يلوح تطبيقه في الأجل القريب، بل إنه طبق خلال مدة محدودة، هي عهد الخلفاء الراشدين.. فالبحث، والكتاب، والرسالة هي مجرد وضع

---

(١) الشاوي، مقدمة كتاب "فقه الخلافة" للسنهوري (٩).

(٢) المصدر نفسه، (١٠).

(٣) المصدر نفسه، (١٤) وما بعدها.

(٤) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها (٤٥).

(٥) المصدر نفسه، (١١٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

معايير نظرية، تصف نظام الحكم الإسلامي بعد عصر الخلفاء الراشدين بالنقص والقصور والخطأ والفساد. ويكاد السنهوري أن يجزم بخروج جميع الخلفاء المسلمين-بعد عهد الراشدين-على قواعد الخلافة الشرعية، كما برر المظالم والخروج على القواعد بأنها ظاهرة يتسم بها تاريخ الدول جميعا، ولم يشذ المسلمون في ذلك.

ومعنى هذا أن النظام النظري شيء، والواقع شيء آخر، وإن تبرير عدم شرعية الخلافة الإسلامية بأنه أمر لم يشذ به المسلمون، بل إن الفتن والخلافات ظاهرة يتسم بها تاريخ الدول جميعا، هذا القول والتبرير مخالطة واضحة، ذلك أن نظام الخلافة الإسلامية هو نظام ديني ووضع شرعي، فإذا كان الأمر كذلك فلا تجوز مقارنة هذه الخلافة بأي نظام آخر للحكم. فنظم الحكم نظم بشرية، لا ترتكب فيها المظالم باسم الدين ولا تقع فيها الفتن تحت راية الشريعة، أما نظام الخلافة فقد اقترفت فيه المظالم بدعوى الإسلام زورا، ثم ما قيمة تمييز نظام الخلافة الإسلامية عن أي نظام سياسي آخر إن كانت الأساليب فيها جميعا واحدة، والنتائج فيها كلها متشابهة!! ولأن الدكتور السنهوري أدرك أن كلمة ناقصة لا تعبر بدقة عن نظام الخلافة الإسلامية فقد عاد وقال إنها الخلافة غيرالصحيحة والمعيبة، وهما لفظان للتعبير السياسي عن الفساد والخطأ والعور.

ثانيا: الشيخ علي بعد الرزاق وكتابه "الإسلام وأصول الحكم".

إذا نظرنا إلى الكتاب المنسوب إلى الشيخ علي عبد الرزاق من الوجهة العلمية فإننا نجده مليئا بالأخطاء، أو هو-بدون مبالغة-مجموعة من أخطاء. وأن الكتاب المذكور يحوي أمورا مخالفة للدين ولنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة منها:

١- دعوى ان الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.(١)

٢- دعوى أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.(٢)

٣- دعوى أن نظام الحكم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان موضع غموض أو إبهام، أو اضطراب أو نقص، وموجبا للحيرة.(٣)

٤- دعوى أن مهمة النبي صلى الله عليه وسلم كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ.(٤)

٥- وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لابد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.(٥)

٦- ودعوى إنكار أن القضاء وظيفة شرعية.(٦)

٧- ودعوى أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين كانت لا دينية.(٧)

---

(١) عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم (٧٨) (٧٩) (٨٥).
(٢) المصدر نفسه، (٥٢-٥٦).
(٣) المصدر نفسه، (٤٦) (٥٧) (٨٠).
(٤) المصدر نفسه، (٧١) (٧٣).
(٥) المصدر نفسه، (٢٢).
(٦) المصدر نفسه، (١٠٣).
(٧) المصدر نفسه، (٩٠)، الشيخ، الأسس الفلسفية للجوانية (٣٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه كتلة أو مجموعة كبيرة من الأخطاء. كلها معلومات فاسدة ضد حقائق التاريخ، والحق، وقد لا نحتاج لأن نطيل القول في تفنيدها والرد عليها.

فأظن أن أي قارئ-حتى بدون دراسة عميقة في الناحية الشرعية-يستطيع أن يدرك هذه الأخطاء المتوالية، وهي كلها معلومات مضللة.

والشيخ علي عبد الرزاق بذلك لا يمنع أن يصادم صريح آيات الكتاب العزيز، فضلاً عن صريح الأحاديث الصحيحة المعروفة، ولا يمنع أن ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

قال الله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة)[1] . وقال تعالى (وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم)[2] وقال تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)[3] .

وماذا يعمل الشيخ علي فيما رواه البخاري في صحيحه: أن الربيع بنت النضر، لطمت جارية، فكسرت سنها، فاختصموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمر بالقصاص، فقالت أنس بن النضر: يا رسول الله، أتقتص من فلانه؟ لا والله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سبحان الله. يا أنس : كتاب الله القصاص ، فرضي القوم فعفوا ، فقال رسول الله : إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره)[4] .

وماذا يقول الشيخ علي في قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله)[5]. وقوله تعالى (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)[6] وقوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)[7] . وقد تعرض الكتاب لحملة انتقاد واسعة النطاق شملت عديداً من البلاد العربية والإسلامية وصدرت في الرد عليه عدة كتب أهمها: كتاب الشيخ محمد الخضر حسين شيخ لأزهر "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" وكتاب الشيخ المطيعي "حقيقة الإسلام وأصول الحكم"، وتعرضت هذه الكتب وغيرها إلى نقد آراء الشيخ علي عبد الرزاق وتفنيد دعاواه.[8]

---

(١) قرآن كريم، سورة الأعراف (٣٢).

(٢) قرآن كريم، سورة المائدة (٤٩).

(٣) قرآن كريم، سورة النساء (٥٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب؟ برقم (٦٨٩٦).

(٥) قرآن كريم، سورة البقرة (١٩٣).

(٦) قرآن كريم، سورة النساء (١٠٥).

(٧) قرآن كريم، سورة النساء (٦٥).

(٨) لمزيد من الردود انظر: العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (١٢٠-١٣٤). هيئة، رد هيئة كبار العلماء على كتاب الإسلام وأصول الحكم (١٥-٤٢). الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث (٢٢٤-٢٨٠). عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق (٥٥-١٠٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الثاني: الخلافة بين الوجوب والجواز "حكم نصب الخليفة".

تمهيد: لما كانت قضية نصب الخليفة في نظر العلامة ابن خلدون مفروغ منها، فقد أكد من قبل-أكثر من مرة-على ضرورة الاجتماع الإنساني للجنس البشري، الذي لابد أن تقوم إلى جواره سلطة قاهرة يسميها "الوازع".[1] فمصالح البشرية لا تتم إلا بالاجتماع، والاجتماع يحتاج إلى تنظيم، والتنظيم يحتاج إلى رأس.[2] وفي هذا المبحث – ان شاء الله- سنرى حكم الشرع في نصب الخليفة، ونقف على أقوال العلماء من الفرق المختلفة، التي ذهب بعضها إلى عدم وجوب نصب الخليفة لأن الحياة تجري دونه، بينما ذهب آخرون إلى وجوب نصبه، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم من قال بوجوب ذلك شرعا، ومنهم من قال بوجوب ذلك عقلا. وسنرى في المطالب التالية آراء ابن خلدون في ذلك كله.

المطلب الأول: آراء العلماء في نصب الخليفة

من الطبيعي قبل أن نبحث في شروط الإمام، أن نعرف أولا حكم الإمامة، أي: حكم تنصيب الإمام، وهل هو واجب أم لا؟ إن رأي ابن خلدون في هذه القضية لا يخرج في شطره الأول عن رأي أهل السنة، الذي استقروا عليه منذ لحق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى، حيث رأوا تنصيب الإمام أهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. وفي هذا يقول ابن خلدون: "إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم. وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام".[3]

ويقول الجويني "أما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأوا البدار إلى نصب الإمام حقا، وتركوا بسبب التشاغل به، تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفنه، مخافة تتغشاهم هاجمة محنة. ولا يرتاب من معه مسكة، أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيعة محتوم شرعا".[4] وكفى بهذا دليلا على أهمية الإمامة ووجوب تنصيب الإمام.[5]

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢٧٢/١-٢٧٤) (٥١٩/٢).

(٢) وقد أكد الرسول صلى الله عليه وسلم على ضرورة وجود هذا الرأس في أحاديث متعددة منها: قوله (لا يحل لثلاثة أن يكونوا بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم". الشوكاني: نيل الأوطار (٢٨٨/٨) وصححه الألباني في إرواء الغليل (١٠٦/٨)ح: (٢٤٥٤)، والأستاذ أحمد شاكر في تخريجه للمسند (١٣٣/١٠)ح (٦٦٤٧).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥١٩/٢).

(٤) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (٥٥).

(٥) أنظر على سبيل المثال: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (٢١٣). والأشعري، مقالات الإسلاميين (٢٠٥/١). والماوردي، الأحكام السلطانية (٥). وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٨٧/٤). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢٦٤/١). والبغدادي، أصول الدين (٢٧٠). وأبو يعلى، الأحكام السلطانية، (١٩). وابن تيمية، السياسة الشرعية (١٣١). وأبو فارس، القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية (٣٥٧). وابيش، الخلافة وشروط الزعامة (٦٩). والدميجي، الإمامة العظمى (٤٥). والشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية (٥٠٠). والسنهوري، فقه الخلافة وتطورها (٨٣-١١٠). والمرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق (٤٧). والخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي (٤١). والرفاعي، يوم الدار (٢٥٨). ومذكور، معالم الدولة الإسلامية (٢٣٤). الناطور وآخرون، الخلافة الإسلامية (١٠٣) ومن كتب الفقه: الشربيني، مغني المحتاج (١٢٩/٤). البهوتي، كشاف القناع (١٥٨/٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثم حكم علامتنا على من خالف ذلك الاجماع بالشذوذ، فقال رحمه الله: "وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا المنصب-أي نصب الإمام-رأسا لا بالعقل، ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى الإمام ولا يجب نصبه"(١)

ثم رد عليهم بقوله "وهؤلاء محجوجون بالإجماع، والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك، والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه".(٢)

ثم شرع علامتنا بتصحيح منظورهم الخاطىء للملك بقوله "واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته، ولاحظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق. وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما.."(٣)

ثم واصل علامتنا فلسفته في الرد على القائلين بعدم وجوب نصب الإمام بقوله:

"ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا المنصب لا يغنيكم شيئا، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام، وهو عين ما فررتم عنه..."(٤) .

من مجموع الفقرات السابقة يتضح لنا أن علامتنا لم يتعرض لأدلة السواد الأعظم من المسلمين القائلين بأن نصب الخليفة واجب على الأمة باستثناء إجماع الأمة. والحقيقة أن هناك أدلة كثيرة على هذا الحكم الشرعي من الكتاب والسنة والقواعد الشرعية.

أ- فمن الكتاب، قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا).(٥) قال الطبري في تفسير هذه الآية "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال، هم

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٢٠) وأبو بكر الأصم هو عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي، وصفه الجويني بقوله "وهذا الرجل هجوم على شق العصا، ومقابلة الحقوق بالعقوق، لايهاب حجاب الأنصاف، ولا يستوعر أصواب الاعتساف، ولا يسمى إلا عند الانسلال عن ربقة الإجماع، والحيد عن سنن الأتباع. وهو مسبوق بإجماع من أشرقت عليه الشمس شارقة وغاربة، واتفاق مذاهب العلماء قاطبة" انظر غياث الأمم (٥٥).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٢٠).

(٣) المصدر نفسه، (٢/٥٢١).

(٤) المصدر نفسه، ونفس الصفحة. وقد قرر ذلك في الفصل السابع عشر وعنوانه: "فصل في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك" (٢/٤٣٩).

(٥) قرآن كريم، سور النساء (٥٩)، وهذه الأدلة على سبيل المثال لا الحصر.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأمراء والولاة فيما كان لله طاعة، وللمسلمين مصلحة".[1] ووجه الاستدلال من تلك الآية: أن الله تعالى أوجب على المؤمنين طاعة أولي الأمر، وأولو الأمر هم الحكام، والأمر بالطاعة دليل على وجوب نصب ولي الأمر على المؤمنين والله سبحانه لا يأمر بالطاعة من لا وجود له، ولا يفرض طاعة من وجوده مندوب، فالأمر بطاعته يقتضي الأمر بإيجاده، فدل على أن إيجاد ولي الأمر واجب شرعا على الأمة.

ب- ومن السنة، ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم".[2]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات، وأقصر الاجتماعات أن يولى أحدهم كان هذا تشبيهاً على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك".[3]

ج- ومن القواعد الشرعية، قاعدة (مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب).[4] فالله سبحانه وتعالى أمر بإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، ونشر العدل، ودفع الظلم، وتوزيع الزكاة.. إلى غير ذلك من الواجبات، وإن ذلك كله لا يتم وجوده إلا بوجود أمير يقود الجماعة، فوجب بذلك إقامة ونصب الإمام.

المطلب الثاني: الاختلاف في مدرك وجوب نصب الخليفة ونوع الواجب في نصب الخليفة

وقد اختلف علماء المسلمين في مستند وجوب نصب الخليفة، إذ تقول طائفة إن هذا الوجوب مستنده العقل، وتقول أخرى إن هذا الوجوب مستنده الشرع، وفي هذا الخلاف يقول ابن خلدون: "وقد ذهب بعض الناس إلى أن مُدْرك وجوبه العقلُ، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه، قالوا وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية. وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبوات في البشر.." ثم ينبه بفساد هذا المعنى بقوله: "إن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع، كما في أمم المجوس، او نقول يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل. فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو

---

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٤٩٧/٧). ويرى أستاذنا الدكتور الدريني أن الآية أشمل، فالمراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة بشرط أن يكونوا منا، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله.. خصائص التشريع الإسلامي (٤١٧).

(٢) سبق تخريجه (٨٤) من هذه الرسالة.

(٣) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام (١١). ومن السنة ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" فالبيعة واجبة في عنق المسلم، والبيعة لا تكون إلا للخليفة، فنصب الخليفة واجب. والحديث رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء (١٤٧٨/٣).

(٤) ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية (٩٦). الندوي، القواعد الفقهية (٣٤٥). البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (٣٤٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بامتناع الناس عن التنازع والتظالم، فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة. فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع وهو الإجماع الذي قدمناه".(١)

وأشهر من قال بوجوب الإمامة عقلا المعتزلة، وهم في الأصل من أصحاب منطق سيادة العقل في جميع المسائل.(٢)

ومن أشهر الذين نقدوا مقولة أن وجوب الإمامة مستندة إلى العقل-إضافة إلى ما سبق ذكره-الإمام الغزالي الذي قال: "ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك-في معرض حديثه عن الخلافة-مأخوذ من العقل، فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع إلا أن يفسر الواجب بالعقل الذي فيه فائدة، وفي تركه أدنى مضرة، وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد، ورفع المضار في الدنيا، ولكنا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه، ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة، بل ننبه على مستند الاجماع ونقول، نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع قطعا. وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، ونضيف إليها مقدمة أخرى، هي أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوة وهي وجوب نصب الإمام.(٣)

<u>نوع الواجب في نصب الخليفة:</u>

بعد هذا كله يتضح جليا ثبوت وجوب الإمامة، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، ما نوعية هذ الوجوب؟ هل هو فرض عين أم مجرد واجب كفائي؟

إن رأي علامتنا في هذه القضية أيضا لا يخرج عن رأي بقية الفقهاء، حيث قرر أنه من فروض الكفاية، فقال رحمه الله "وإذا تقرر أن هذا النصب-أي نصب الإمام-واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية، وراجع إلى اختيار أهل العقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعا طاعته، لقوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم".(٤)

<u>المبحث الثالث: شروط انعقاد الخلافة للخليفة</u>

بعد أن تحدثنا عن الخلافة ووجوبها، ننتقل إلى الحديث عن شروط الإمام، حيث إن منصب الخلافة، أعظم مناصب الحكم في الحياة السياسية للمسلمين. ويشترط لأن يكون الشخص أهلا للخلافة ومستحقا لها أن يكون جامعا للصفات المطلوبة والشروط اللازمة لها.

والخلافة عقد، ولكل عقد شروطه، فلا تنعقد الخلافة لشخص من الأشخاص إلا إذا توافرت فيه شروط عقد الخلافة، فما الشروط التي جاء بها الإسلام، وأوجب توفرها في شخص من تريد الأمة مبايعته

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥١٩/٢-٥٢٠). الماوردي، الأحكام السلطانية (٥).

(٢) في الحقيقة أن القائلين بوجوب الإمامة عقلا فريقان: أحدهما: نصب الإمام واجب على الأمة عقلا، وينسب هذا القول إلى بعض المعتزلة. وثانيهما: نصب الإمام واجب عقلا على الله تعالى، وينسب هذا القول إلى الرافضة. انظر: الخالدي، قواعد نظام الحكم (٢٤٩)، صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثني عشرية (٦٩).

(٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (٢١٣). ايبش، الخلافة وشروط الزعامة عند أهل السنة والجماعة (٨٣).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٥٢١/٢). والشاطبي، الموافقات (١٥٣/١-١٥٦). والماوردي، الأحكام السلطانية (٥). وأبو يعلى، الأحكام السلطانية (١٩). والنووي، روضة الطالبين (٤٣/١٠). وابن تيمية، السياسة الشرعية (١٧٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ليكون رئيسا للدولة الإسلامية؟ إن فقهاء السياسة الشرعية اجتهدوا في وضع مواصفات ينبغي أن يتصف بها رئيس الدولة "الخليفة"، واستنبطوها من نصوص عامة في الكتاب والسنة كالأحاديث المتعلقة بالولاية والأمانة والحكم.

وهذه الشروط منها ما هو شرط في كل ولاية إسلامية كبيرة كانت أو صغيرة، ومنها ما هو خاص بالإمامة العظمى. والآن نستعرض هذه الشروط، ونبين آراء العلماء فيها، وأدلة اشتراطها، والرأي المختار في الشروط فيها..

وسنحاول الانطلاق من النص الخلدوني[1] إلى غيره من العلماء، محاولين استقصاء تلك الشروط التي لم يذكرها علامتنا[2] – ابن خلدون– فنقول وبالله التوفيق:

<u>الشرط لأول: العلم</u>

اعتبر علامتنا أن اشتراط العلم في الإمام ظاهر لا يحتاج إلى بينة، لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها. ورجح أنه لا يكفي من العلم إلا أن يكون الإمام مجتهدا، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال.".[3]

فيشترط في الإمام أو الخليفة أن يكون عالما، وأول ما يجب عليه علمه هو أحكام الإسلام، لأنه يقوم على تنفيذها، ويوجه سياسة الدولة في حدودها، حيث إن من أهم وظائف الدولة في نظر الإسلام إقامة العدل، وفقا لأحكام الشريعة وقواعدها، لذلك كان الأصل ان يكون رئيس الدولة الإسلامية بالغا درجة عالية في فقه الإسلام وفيم مبادئه، وحسن تطبيقها. ولا يكفي أن يكون الإمام عالما بأحكام الإسلام، بل يجب أن يكون مثقفا ثقافة عالية ملما بأطراف من علوم عصره.. وقد فضل الله الذين يعلمون على الذين لا يعلمون في آيات كثيرة منها، "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون".[4]

لكن الفقهاء اختلفوا في مسألة اجتهادية، وهل هي يشترط في الإمام أن يكون قد بلغ مرتبة الاجتهاد أم لا؟

انقسم العلماء في اشتراط الاجتهاد في الإمام إلى قسمين:

أ- يستلزم أغلبية الفقهاء أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم، فلا يكفي أن يكون عالما، بل يجب أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع على السواء، لكي يكون قادرا على تنفيذ قوانين الإسلام، ودفع الشبهات عن العقائد، وإعطاء فتاوى في المسائل التي تقتضيها وإصدار الأحكام، لأن الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد وحل المشاكل، وإقامة العدل، ودفع الظلم، والفصل في المنازعات.[5]

---

(١) يقول ابن خلدون "وأما شروط هذا المنصب-أي منصب الإمامة-فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي" المقدمة (٥٢٢/٢).

(٢) حيث إن الإمام الماوردي أوصل الشروط إلى سبعة، والإمام القرطبي إلى أحد عشر شرطا..الماوردي، الأحكام السلطانية (٦). والقرطبي، الجامع الأحكام القرآن (٢٧٠/١).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٢/٢).

(٤) قرآن كريم، سورة الزمر (٩).

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية (٦). والشافعي، الأم (١٦١/١). وأبو يعلى، الأحكام السلطانية (٢٢) والبغدادي، أصول الدين (٢٧٧). والفتوحي، منتهى الارادات (٤٩٥/٢). والرملي، نهاية المحتاج (٤٠٩/٧) والسنهوري، فقه الخلافة (١٢٦). المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق (٩٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فجمهور العلماء اعتبروا الاجتهاد شرط صحة في عقد الإمامة، بل ادعى الجويني والقرطبي الإجماع على ذلك.(١)

قال الإمام الشاطبي: "نقل العلماء الاتفاق أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد، والفتوى في علوم الشرع".(٢)

ب- وذهبت طائفة من العلماء إلى أن الاجتهاد ليس شرطاً في عقد الإمامة، وإلى هذا القول ذهب بعض الحنفية، وابن حزم، والغزالي.(٣)

يقول الإمام الغزالي "وليست رتبة الاجتهاد مما لابد منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة اهل العلم فيه كاف، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع فأي فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره، او يعرفه باتباع اهل زمانه؟"(٤)

<u>أدلة القائلين باشتراط الاجتهاد في الإمام:</u>

استدل القائلون باشتراط الاجتهاد في عقد الإمامة بالأدلة التالية:

(١) طبيعة الأعمال الموكولة إلى الإمام، حيث إن أمور معظم الدين تتعلق بالأئمة، فأما ما يخص بالولاة وذوي الأمر فلا شك في ارتباطه بالإمام، وأما ما عداه من احكام الشرع فقد يتعلق به من جهة انتدابه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يشتت رأيه، ويخرجه عن رتبة الاستقلال..".(٥)

(٢) إن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها.(٦)

(٣) قياس منصب الإمامة الكبرى على منصب القضاء، فإذا كان الاجتهاد يشترط في القاضي فلأن يشترط في الإمام من باب أولى.(٧)

(٤) إن حقيقة الإمامة زعامة الدين والدنيا، فوجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية والدينية، وذلك ليعرف الأحكام، ويعلم الناس ما يحتاجون إليه.(٨)

<u>أدلة القائلين بنفي اشتراط الاجتهاد:</u>

(١) من أهم الأدلة للقائلين بجواز إمامة غير المجتهد، تعذر وجود المجتهد، خاصة في هذه الأزمان، حيث ضعف الوازع الديني، وإن فرضنا وجوده فإن تحصيله لباقي الخصال والشروط أمر متعذر، لذلك كله جازت تولية غير المجتهد.

---

(١) الجويني، الغياثي (٩٤). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢٧٠/١).
(٢) الشاطبي، الاعتصام (٦٢٤/٢).
(٣) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين على الدر المختار (٣٨/١) (٣٠٥/٤). الشربيني، مغني المحتاج (١٣٠/٤) وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٠/٥). الغزالي، فضائح الباطنية (١٩١).
(٤) الغزالي، فضائح الباطنية (١٩١). والشهرستاني، الملل والنحل (١٦٠/١).
(٥) الجويني، الغياثي (٩٤-٩٥).
(٦) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٢/٢).
(٧) الرملي، نهاية المحتاج (٤٠٩/٧).
(٨) الجويني، الغياثي، (٩٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

(٢) أن المقصود من الخلافة حراسة الدين وسياسة الدنيا على وفق الشرع الإسلامي فأي فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره-أي بنظر الأمام-أو يعرفه باتباع أهل زمانه، فمراجعة الإمام للمجتهدين تسد مسدّ اجتهاده.[١]

القول المختار:

بإنعام النظر وبالرجوع إلى ما كتبه الفقهاء في هذا الشرط نجد أن هذه المسألة من المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص صريح. والذي يتبدى لنا-والله تعالى أعلم-أنه لابد أن يكون الإمام على درجة كافية من الإلمام بالعلم الشرعي والعلوم الأخرى، ولكن ليس من الضروري أن يبلغ درجة الاجتهاد المطلق لتعذر ذلك، بسبب ضعف الوازع الديني، ومن الواضح أن فقهاءنا عندما تكلموا عن شرط العلم كان ذهنهم يتجه إلى الاجتهاد، ويظهر أنهم لم يفكروا في الفروع الأخرى من المعرفة التي أصبحت تقتضيها اليوم ضرورات المدنية، وتطور العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية وغيرها. وفي نظري المتواضع يجب أن يعطى شرط العلم في عصرنا الحاضر معنى أوسع بحيث يتضمن ضرورة إلمام الخليفة بفروع العلوم الأخرى، كالقانون الدولي، والعلوم السياسية[٢] ... والظاهر أن اتفاق الفقهاء على أن المراد بشرط العلم هو كونه مجتهداً، فلا يكفي التقليد. هذا في حال الاختيار، وأما في حال الضرورة وعدم التمكن من نصب المجتهد للإمامة إلا بما يؤدي إلى الفتنة فيصح نصب مقلد للإمامة تفادياً من الفتنة. وللإمام الشاطبي كلام نفيس في ذلك، فيقول: "ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين والحياطة على دماء المسلمين واموالهم، فلابد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد، لأنا بين أمرين، أما أن يُترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه، فيزول الفساد ألبتة، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه. وإذا ثبت هذا، فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة، وهو مقطوع به، بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد.

هذا، وإن كان ظاهره مخالف لما نقلوا من الإجماع في الحقيقة، إنما انعقد على فرض أن لا يخلو الزمان من مجتهد، فصار مثل هذه المسألة مما لم يُنص عليه، فصحّ الاعتماد فيه على المصلحة..".[٣]

فالاجتهاد في نظري أمر أفضلية، وليس أمر انعقاد، حيث إن الإمام الشاطبي أوضح أن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، ثم عاد وقرر أن العلم مزيّة روعيت في الإمامة تحصيلاً لمزيد للمصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد.[٤]

ولربما شغل ذلك فكر فقهاء السياسة الشرعية، فحاولوا أن يقننوا للاختيار بين مرشحين للخلافة، فقال الماوردي ".. ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية (١٩١) ويجاب عن أدلتهم بأن هذا خارج محل الخلاف، إذ أن الخلاف في اشتراط الاجتهاد في الإمام هو في حال وجد المجتهدون، أما لو خلا الزمان عن مجتهد فإن نفي اشتراط الاجتهاد للضرورة، لا أصلاً فهو خارج عن محل النزاع.

(٢) ومن الجدير بالذكر أن هذه الأمور تعتبر من الأشياء المتممة لمنصب الإمامة الكبرى والتي تتخذ في مجال الاختيار بين مرشحين للإمامة العظمى .

(٣) الشاطبي، الاعتصام (٦٢٤/٢).

(٤) المصدر نفسه، (٦٢٥/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق."[1]

وليس هذا إلا تطبيقاً للمبدأ الذي ينادي به الفقه السياسي العالمي في أيامنا هذه، ومؤداه "وضع الرجل المناسب في المكان المناسب" أو ما يسمى "رجل الساعة"[2] ولكن ذلك لا يعني إمكان أن يكون الإمام صفراً من العلوم، فلابد أن يكون لديه إلمام يمكنه من إدراك كلام مستشاريه وفهم مقاصده. فإن علمنا ضرورة وجود مستشارين في الفقه والتشريع والحرب والعسكرية والإدارة والسياسة والاقتصاد، وضرورة ان يكون الإمام ملماً بقدر من هذه الفنون تبين لنا معالم تصور عن علم الإمام وثقافته التي يمكن اعتبارها شرطاً في إمامته.[3]

<u>الشرط الثاني: العدالة</u>

إن من يتولى حماية شؤون أفراد المجتمع في أموالهم وأعراضهم ونفوسهم، وتحمل مسؤولية الدفاع عنهم، وعن ديارهم وعن دينهم لابد أن يتصف بالأمانة والنزاهة والاستقامة، وعلى مستوى عالٍ من هذه الصفات.

والعدالة عند الفقهاء هي، الصلاح في الدين والمروءة باستعمال يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه".[4]

ولازم هذا كما أبان الماوردي "أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه فهي العدالة التي تجوز بها شهادته، وتصح معها ولايته".[5]

وعلة ذلك الشرط كما ذكر ابن خلدون "أن الإمامة منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه".[6]

فابن خلدون يستدل على اشتراط العدالة بقياس الأولى، فإذا كانت الإمامة منصب ديني، ينظر في سائر المناصب التي هي-أي العدالة-شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيها. والحقيقة أنه إذا كان الله تعالى قد جعل العدالة شرطاً في أصغر ما يتصور من الولايات والأحكام مثل، حضانة الصغير، والحكم في جزاء الصيد، وان الفاسق لا يصلح ان يكون والياً على صغير او يتيم، ولا حكماً في مسألة قياسية، فكيف يصلح والياً على الأمة جمعاء، وحكماً في قضايا في غاية الخطورة. وفي ذلك يقول الإمام الجويني: "فاما التقوى والورع، فلابد منهما، إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس فكيف يولى أمور

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية (٧).

(٢) الدكتور الدريني، خصائص التشريع الإسلامي (٤٤٠).

(٣) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسة (١١١).

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية (٧٠). والعدالة عند الأصوليين هي "ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة، كسرقة لقمة، والرذائل المباحة كالبول في الطريق، والمراد جنس الكبائر والرذائل.." الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢٧٣/٤).

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية (٦٦).

(٦) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٢/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المسلمين كافة؟. والأب الفاسق مع فرط حبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد في مال ولده، فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي الله.."[1].

ومن الأدلة على اشتراط العدالة ما يلي:

أ- قوله تعالى (قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين).[2] فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة.[3]

ب- وأيضا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين).[4] فمن ثبت فسقه بطل قوله في الأخبار إجماعا، لأن الخبر أمانة، والفسق قرينة تبطلها، فإذا كان هذا في الأخبار ففي الخلافة أولى لما بينها من تفاوت.[5]

ثم شرع علامتنا بالإشارة إلى الإجماع على "انتقاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها"، وكذلك وجود الخلاف في "انتفائها بالبدع الاعتقادية" دون أن يسرد الأقوال وبيان الراجح منها.[6]

هذا، وقد قسم الإمام الماوردي الفسق الذي يجرح العدالة إلى ضربين:

الأول: ما تابع فيه الشهوة. والثاني: ما تعلق فيه بشبهة.

فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة، وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها. فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد. وقال بعض المتكلمين، يعود إلى إمامة بعوده إلى العدالة...

وأما الثاني منهما، فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق، فقد اختلف العلماء فيها: فذهب فريق منهم إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل، وجب أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل. وقال كثير من علماء البصرة، إنه لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها، كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة.."[7].

ومما ينبغي ملاحظته في شرط العدالة-خاصة في عصرنا الحاضر-مفهوم المروءة كشرط في العدالة، ففي نظري أن هذا مفهوم مطاط تفنن بعض علماء الجرح والتعديل في تفريعه، وتشقيقه، حتى اعتبر حسر الرأس، وفعل كثير من المباحات مما يثلم المروءة التي هي شرط في العدالة، ولو تتبعنا تلك الاعتبارات واتخذناها فيصلا في صفات الإمارة، ما وجدنا أحدا من المسلمين جديرا بها أو تنطبق

---

(١) الجويني، الغياثي (٩٦). والزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (٦١٧٩/٨) والتميمي، الإمامة العظمى (٢٥٤).

(٢) قرآن كريم، سورة البقرة (١٢٤).

(٣) الجصاص، أحكام القرآن (٧٠/١). ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل (٦٠/١).

(٤) قرآن كريم، سورة الحجرات، آية (٦).

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن (١٤٧/٤).

(٦) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٢/٢).

(٧) الماوردي، الأحكام السلطانية (١٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عليه-إلا من رحم الله-فأكثر الأمة اليوم حاسرو الرؤوس، وكان حاسر الرأس غير عدل ولا تقبل شهادته..وبناء على ذلك، لعل المروءة التي ينبغي توافرها في العدل يجب أن تقاس بالمقاييس الخلقية الإنسانية في عصره، وفي موطنه وقومه أيضا.

الشرط الثالث: الكفاية

الإمام يجب أن يكون ذا رأي ليدبر مصالح الرعية الدينية والدنيوية، ويحكم سياستهم، وعليه أن يكون قوي العزيمة، وأن يكون ذا شجاعة وإقدام وتأني وحسن خلق واحتمال. والمداراة في مكانها والرأي والتدبير في الأمور. وينبغي أن يكون وافر العقل ذا فطنة. وقد عبر القاضي أبو يعلى[1] عن هذا الشرط بقوله: "أن يكون قيما بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود، والذب عن الأمة"[2]. وعبر عنه الماوردي بقوله: "الرأي المفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح"[3].

وقد بين علامتنا حقيقة هذا الشرط[4] بيانا جليا بقوله: "وأما الكفاية فهو أن يكون جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيرا بها، كفيلا بحمل الناس عليها، عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويا على معاناة السياسة؛ ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام وتدبير المصالح".[5]

فقد أضاف علامتنا – ابن خلدون – أمرا لم يقل به أحد من قبله من العلماء... وهو "معرفة الإمام بالعصبية وأحوال الدهاء". وهذا يوضح لنا شغف علامتنا بنظرية العصبية التي توصل إليها، وإبرازها في أغلب مباحثه.*

الشرط الرابع : الكفاءة الجسدية "سلامة الحواس والأعضاء":

لأهمية هذا الشرط في نظر فقهاء السياسة الشرعية؛ فصلوا في العيوب المؤثرة في انعقاد الإمامة، والمانعة من استدامتها، تفصيلا دقيقا.. فقد قسم أبو يعلى الفراء تلك العيوب إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يؤثر في انعقاد الإمامة، ويمنع من استدامتها؛ كذهاب العقل البصر ..

والثاني: ما لا يؤثر في انعقاد الإمامة، ولا يمنع من استدامتها؛ كالأخشم[6].

---

(١) هو: محمد الحسين بن محمد بن أحمد بن الفراء، أبو يعلى البغدادي الحنبلي، كانت ولادته عام (٣٨٠هـ) ووفاته عام (٤٥٨هـ) في بغداد، من مصنفاته: العدة في أصول الفقه، والأحكام السلطانية انظر في ترجمته: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة (١٩٣/٢). ابن كثير البداية والنهاية (٩٤/١٢).

(٢) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (٢٠).

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية (٦).

(٤) ومن أوضح الأدلة على هذا الشرط؛ قوله صلى الله عليه وسلم، لأبي ذر حينما قال له: يا رسول الله ألا تستعملني؟ فقال له: يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها". والحديث رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب كراهية الإمارة بغير ضرورة (٢٠٩/١٢-٢١٠). والنسائي في كتاب الوصايا (٦٥٥/٦).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٢/٢).

* سنتحدث لاحقا – بمشيئة الله – عن نظرة العصبية في الفكر الخلدوني، وأثرها في شرط القرشية، وفي المباحث السياسية الأخرى.

(٦) هو الذي لا يكاد أن يشم شيئا. الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١٤٢٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والثالث: ما يؤثر في انعقاد الإمامة، ولا يمنع استدامتها؛ كذهاب اليد أو الرجل أو العين. وذكر مسألة في غاية الخطورة والأهمية؛ وهي مسألة الحجر على الخليفة فيصبح لا صلاحية له، بأن يستولي بعض أعوانه على مقاليد الأمور، ويستبد بالحكم من غير تظاهر بالمعصية، ولا مجاهرة بمشاقة. فذهب أبو يعلى إلى أن هذا الحجر لا يمنع من إمامته ولا يقدح في ولايته العامة.(١)

وبالنظر إلى ما كتبه علامتنا في هذا الشرط؛ يظهر لنا بوضوح تأثره بفقهاء السياسة الشرعية كالماوردي وأبي يعلى وغيرهما.(٢) يقول ابن خلدون "وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس – ولا شك أن هذه الأمور تعطل عمل الخليفة وتبعده عن الجادة – وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين والأنثيين، فتشترط السلامة منها كلها، لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه، وإن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقد إحدى هذه الأعضاء فشرط السلامة منه شرط كمال. ويلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف، وهو ضربان:

الأول: يلحق بالأقسام المتقدمة في اشتراط السلامة منه شرط وجوب، وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه. والثاني: فلا يلحق بتلك، وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مشاقة، فينتقل النظر في حال هذا المستولي، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده على ذلك ويدفع علته، حتى ينفذ فعل الخليفة".(٣)

وقد خالف أبو محمد بن حزم في ذلك؛ فذهب إلى أنه لا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب، كالأعمى والأصم والأجدع والأجذم والأحدب، والذي لا يدين له ولا رجلين، ومن بلغ الهرم ما دام يعقل، ولو أنه ابن مائة عام... فكل هؤلاء إمامتهم جائزة، إذ لم يمنع منها نص القرآن ولا سنة ولا إجماع ولا نظر ولا دليل أصلا".(٤)

رأي الباحث:

بإنعام النظر في تفصيلات النقص في الكفاءة الجسمية "الحواس والأعضاء"، وانشغال الفقهاء في تلك التفريعات، نجد أننا لسنا بحاجة إلى بعضها، خاصة في عصرنا الحاضر والتغير التكنولوجي في جميع المجالات. ولكن في نظري، يجب أن يحال الأمر إلى لجنة مختصة اتقدير تأثير النقص من أهل العقد والحل، ولا بد أن تعتبر اللجنة حال العصر الذي تعيش فيه، فإن بعض الأعضاء يمكن الاستعاضة عنها بأعضاء مصنوعة كالرجلين واليدين عند طريق زراعة الأعضاء في الطب الحديث، وكذلك بعض الحواس يمكن أن يقوى بالآلات كالنظارات والسماعات. هذا؛ وإن العلة من اشتراط الكفاءة الجسمية في نظري هي تحقيق مصالح الأمة، والمحافظة عليها، وعدم تفويتها. وبناء على ذلك؛ يمكن المحافظة على مصالح الأمة وعدم تفويتها، مع وجود بعض النقص في الكفاءة الجسمية لدى الإمام، خاصة إذا كان لديه الرأي والفكر العبقري في شؤون السياسة في جميع المجالات. ففي عصرنا الحاضر أصبح دور الإمام معتمدا على الفكر والرأي أكثر منه على الكفاءة الجسمية..

---

(١) أبو يعلى، الأحكام السلطانية (٢١-٢٢).

(٢) انظر على سبيل المثال: الماوردي، الأحكام السلطانية (١٧-١٨)، ولأبي يعلى (٢١). والقلقشندي، مآثر الإنافة (٧٠/١).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٢/٢-٥٢٣) بتصرف يسير.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٦٧/٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبناء عليه؛ فإن شرط الكفاءة الجسمية في نظري يعتبر من الأمور التكميلية، وليس من أمور انعقاد الإمامة.. خاصة أن هذه المسألة من المسائل الاجتهادية، حيث لا نص فيها من كتاب ولا سنة ولا إجماع .. والله أعلم بالصواب..

الشرط الخامس : القرشية.

لقد حظي شرط "النسب القرشي" باهتمام الفرق الإسلامية، ووقع فيه خلاف شديد، بل أن الخلاف في القرشية لم يقتصر على جمهور العلماء، والفرق الإسلامية، وإنما تعداهم إلى "النسابين" والبطون والأحياء التي تنسب إلى قريش.. على الرغم من ورود كثير من الأحاديث الصحيحة الواردة في شأن هذا الشرط، إلا أننا لا نعلم خلافاً على شرط من شروط الإمام مما لم يرد فيه نص، كالخلاف الذي نجم حول هذا الشرط الذي وردت نصوص كثيرة فيه..[1]

وقبل الغوص في غمار هذا الشرط وأدلته، لابد من التعرف على قريش هؤلاء من هم؟

قيل: هو أن ينتهي نسب الخليفة إلى قريش، وهو النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر[2] وقيل، هو فهر بن مالك بن النضر بن كنانة.[3]

وبعد ذلك، فهل شرط النسب القرشي، شرط من الشروط انعقاد الإمامة أم لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: القرشية من شروط انعقاد الخلافة: وإليه ذهب الجمهور من أهل السنة[4] وجميع الشيعة[5] وبعض المعتزلة[6].

---

(١) ويمكن أن يناط هذا الخلاف بعدة أسباب هي:
أ- اختلافهم في تعدد الروايات وتعارضها أحياناً، وموقفهم من هذا التعارض بالتأويل والتوفيق أو بترجيح رواية على أخرى، حيث تعارضت الأحكام التفصيلية مع المقاصد العامة والأدلة الكلية التي تأبى أن يكون أهم منصب في الدولة حكراً على أشخاص معينين.
ب- اختلافهم في مدى صحة الأحاديث الواردة في هذا الشرط.
ج- اختلاف الفقهاء في الأحاديث الصحيحة، هل وردت على سبيل الأمر أو الخبر؟
انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (٨٢/٢). دبوس، الخليفة توليته وعزله (٢٥٨).

(٢) قال ابن منظور: "وقريش، قبيلة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبوهم النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر، فكل من كان من ولد النظر فهو قرشي" لسان العرب (٣٣٤/٦).

(٣) قال الشنقيطي في أضواء البيان (٦١/١): "فالفهري قرشي بلا نزاع، ومن كان من أولاد كنانة من غير النضر فليس بقرشي بلا نزاع، ومن كان من أولاد مالك بن النضر، أو أولاد النضر بن كنانة ففيه خلاف" بتصرف.

(٤) يقول الماوردي:"وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة..والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الاجماع عليه". الأحكام السلطانية (٦). ويقول الجويني "فالشرط أن يكون الإمام قرشياً، ولم يخالف في اشتراط النسب غير ضرار بن عمرو وليس ممن يعتبر خلافه ووفاقه.." الغياثي (٩٢). وانظر المراجع التالية: أبو يعلى، الأحكام السلطانية (٢٠). البغدادي، أصول الدين (٢٧٥). ابن جزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٥). ابن حجر، فتح الباري (٢٢٦/١٦). ابن خلدون، المقدمة (٥٢٣/٢). ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٨٥/٢). الغزالي، فضائح الباطنية (١٨٠). والقلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة (٣٨/١).

(٥) أصول الكافي (٥٣٤/١) نقلاً عن: القفازي، أصول مذهب الشيعة (٦٦٦/٢). وابن خلدون، المقدمة (٥٢٩/٢).

(٦) البغدادي، أصول الدين (٢٧٥-٢٧٧). عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (٤٩٠). والقاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٧٦/٢٠-١٨٣) من القسم الأول.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

القول الثاني: القرشية من شروط الأفضلية "يصح عقد الخلافة في قريش وغيرها" وإليه ذهب الخوارج وجمهور المعتزلة والقاضي أبو بكر الباقلاني[1] وإلى نفي اشتراط القرشية ذهبَ أكثر المعاصرين[2].

وقد تفرد علامتنا - ابن خلدون - بتفسير وتعليل هذا الشرط - القرشية - ينسجم مع نظريته القائلة بأن الرئاسة مهما كان نوعها شرعية أو ملكية تكون في أهل العصبية الغالبة. فرئيس الدولة لا بد أن يكون أقوى الناس عصبية، فإذا ضعفت عصبيته بدأ نجمه بالأفول.

فهذا الشرط عند ابن خلدون مقيد ببقاء العصبية والغلبة في قريش، فإن زالت العصبية وتلاشت الغلبة فقد هذا الأمر قيمته.

يقول ابن خلدون "ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول: إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية... فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها.

وإذا سبرنا وقسمنا[3] لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها. وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف..فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة. والشارع محذر من ذلك، حريص على اتفاقهم..لتحل اللحمة

---

(١) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بـ "أبي بكر الباقلاني"، كانت ولادته عام (٣٣٨هـ) ووفاته عام (٤٠٣هـ)، من مصنفاته: التقريب في أصول الفقه، والتمهيد، وإعجاز القرآن، والاستبصار.. وقد انتهت إليه رئاسة مذهب الأشاعرة في العقيدة. انظر ترجمته: ابن خلكان، وفيات الأعيان (٣/٤٠٠). والزركلي، الأعلام (٧/٤٦). ومن نقل نفي اشتراط القرشية عن أبي بكر الباقلاني: الإمام ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٢٤). وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/١٠).

(٢) وممن ذهب هذا المذهب من المعاصرين: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية(٢/٩٠) خلاف ، السياسة الشرعية (٥٧)، الريس، النظريات السياسية الإسلامية (٢٥٤). الخربوطي، الإسلام والخلافة (٣٥). المبارك، نظام الإسلام (٧١). يقول الأستاذ خلاف "والنسب القرشي إن كان مشروطا لذاته فليست الغاية تقتضيه لأن حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر أيا كان نسبه، وإن كان مشروطا لما كان لقريش من المنعة والقوة التي يستعين بها الخليفة على أداء واجبه وجمع الكلمة حوله فهو شرط زمني مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولى عصبة غالبة ولا أطرد لاشتراط القرشية". ويقول الأستاذ محمد المبارك "إن اشتراط القرشية في كلام الفقهاء وفيما ورد على لسان الصحابة هو من باب السياسة الشرعية المتغيرة بتغير العوامل والظروف، وليست من باب المبادئ العامة الثابتة بدليل إجماع علماء المسلمين عبر التاريخ الطويل على إقرار ولاية غير القرشيين انظر المراجع السابقة.

(٣) السبر والتقسيم عند الأصوليين: "حصر الأوصاف الموجودة في الأصل التي يتصور صلاحيتها للعلية في بادئ الرأي، ثم إبطال مالا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية."

انظر: الزركشي، البحر المحيط (٥/٢٢٢). أمير بادشاه، تيسير التحرير (٤/٤٦) البناني، حشية البناني على شرح المحلي (٢/٢٧٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والعصبية وتحسن الحماية. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم..فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية، ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة..

فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية-أن يكون الخليفة جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيرا بها..-فرددناه إليها، وطردنا العلة[1] المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية...

وإنما يُخصُّ لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة. وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تَعْدُ هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه.."[2] . وهكذا يتضح لنا أن ابن خلدون يرى القرشية من الأمور التكميلية، وأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشياً، ويؤيد رأيه بنظريته في العصبية. فالخلافة لم تفرض إلا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح الكافة-حراسة الدين وسياسة الدنيا-ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة إلى أنصار يؤيدونه ويطيعونه. وإذا كان المسلمون المتقدمون قد خصّوا قريشاً بالخلافة فذلك لورود النص ولأنها كانت أقوى القبائل وكان بوسعها أن تضع العرب لصولتها، وكذلك الأمم المغلوبة. فإذا عجز القرشيون عن حماية الدين وقيادة الأمة الإسلامية في سبيل الخير فيجب ان يترك للأمة الخيار في أن تعهد بتلك المهمة إلى من يستطيع القيام بها.. فهو شرط زمني مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبة..

<u>أدلة القائلين باشتراط القرشية: وقد استدلوا على ذلك بدليلين:</u>

أولاً: السنة، وقد استدل القائلون باشتراط النسب القرشي بعدة أدلة من السنة منها:

(أ) ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن انس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام على باب البيت ونحن فيه فقال "الأئمة من قريش".[3]

(ب) ما رواه البخاري ومسلم في صحيحهما عن عبد الله بن عمر قال: قال صلى الله عليه وسلم "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان".[4]

---

(١) الطرد عند الأصوليين: "مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة، لا بالذات ولا بالتبع". انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (١٩٥/٤). منون، نبراس العقول (٣٧٥)، والمعنى المراد، لو جعلنا العلة مطردة وعممناها، وأخذنا بالمقصود من القرشية فجعلنا الشرط هو وجود العصبية، لا القرشية بالذات.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٤/٢-٥٢٧).

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده (١٢٩/٣، ١٨٣). والهيثمي، مجمع الزوائد (١٩٢/٥). وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٤٠٦/٢). وقد حكم ابن حزم وابن تيمية بتواتره..انظر الفصل في الملل (٨٩/٤).. وهذا أكبر رد على الذين رموا الحديث بغير الصحة كأمثال، عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (٤٩٧). وخلاف، السياسة الشرعية (٥٧). والخربوطي، الإسلام والخلافة (٥٩). ابن تيمية، منهاج السنة (٨٥/٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش (١١٤/١٣)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الامارة، باب الخلافة في قريش (١٤٢٥/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

(ج) وما رواه البخاري ومسلم أيضا عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم."[1].

(د) وما رواه الإمام أحمد في يوم السقيفة، حيث قال سعد بن عباده: نحن الوزراء، وانتم الأمراء".[2]

ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث كما هو واضح، أنها تتضمن امرا باشتراط النسب القرشي، دون تقييد هذا الأمر بجماعة معينة، أو مكان معين، أو بوقت معين، أو بشرط معين.

وما يتجه على هذه الأدلة من نقد.[3]

١- أن هذه الأحاديث التي رويت وصح إسنادها، ليس فيها ما يدل على انه لا يجوز لغير القرشي تولي منصب الخلافة، فهذه الأحاديث التي رويت، من جعل ولاية الأمر لقريش قد وردت بصيغة الإخبار، ولم يرد ولا حديث واحد بصيغة الأمر، فدل ذلك على أن هذه الأحاديث للندب لا الوجوب، فيكون شرط النسب القرشي شرط تكميلي، لا شرط انعقاد.

٢- أن هذه الأحاديث تتضمن أمرا باشتراط النسب القرشي مرهونا بإقامة قريش لأحكام الدين، فأن لم يقيموها استبعد هذا الشرط. وذلك لما ورد في حديث معاوية: "أن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين".[4]

٣- أن هذه الأحاديث، وإن تضمنت أمرا يفيد حصر الخلافة في قريش، فإن مفهوم هذا الأمر قد خصصته أحاديث وجوب الطاعة لكل من يتولى امر المسلمين.[5]

ثانيا: الإجماع: وقد نقل الإجماع على اشتراط النسب القرشي جم غفير من العلماء[6]، من ذلك:

أ- قال ابن خلدون: "واما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك".[7]

ب- وقال الماوردي:"والسابع: النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه"[8].

ما يتجه على دعوى الإجماع من نقد:

اعترض الحافظ ابن حجر العسقلاني على دعوى الإجماع على شرط النسب القرشي في الخلافة بقوله "ويحتاج من نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر من ذلك، فقد اخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال: "إن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل..الحديث. ووجه الاعتراض

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المناقب (٥٢٦/٦). ومسلم في صحيحه، في كتاب الأمارة (١٤٥١/٣).

(٢) رواه أحمد في مسنده (٥/١). والهيثمي، مجمع الزوائد (١٩١/٥) وقال الهيثمي: رجاله ثقات إلا أن حميد بن عبد الرحمن لم يدرك أبا بكر أي في سنده انقطاع.

(٣) انظر: أبو زهرة، المذاهب الإسلامية (١٣٤/٢). دبوس الخليفة توليته وعزله (٢٥٨-٢٦١) الخالدي، قواعد نظام الحكم (٣٠٢-٣٠٧). خلاف، السياسة الشرعية (٥٧).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الحكام، باب المراء من قريش (١١٤/١٣) من الفتح. وهو جزء من حديث طويل برقم (٧١٣٩).

(٥) انظر المراجع السابقة. جبارين، دعوى إغلاق باب الاجتهاد (١٠٥).

(٦) منهم: ابن حجر، فتح الباري (١١٩/١٣). والنووي، شرح النووي على صحيح مسلم (٢٠٠/١٢) والماوردي، الأحكام السلطانية (٦). وابن خلدون، المقدمة (٥٢٣/٢). والغزالي، فضائح الباطنية (١٨٠).

(٧) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٣/٢).

(٨) الماوردي، الأحكام السلطانية (٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فيه: أن معاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش. وهذا يعني أن عمر بن الخطاب خالف الإجماع، بل لم يكن هناك إجماع لمخالفة عمر.. وقد تأول ابن حجر قول عمر: "يحتمل أن يقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا، أو تغير اجتهاد عمر في ذلك ووافق الإجماع."[1] وهذا رد محتمل إلا أنه ضعيف في نظري، إذ لابد من دليل على تراجعه وتغير اجتهاده، ثم إن الإجماع حدث في خلافة أبي بكر حسب ما ينقله لنا مدعو الإجماع كابن خلدون وغيره..

ويمكن أن يرد على هذا الاعتراض في نظري بأمرين:

الأول: أن الخبر عن عمر رضي الله عنه ليس صحيحا، بل هو ضعيف لانقطاعه.[2]

والثاني: أننا لو فرضنا صحة هذا الخبر، فالمراد منه الولاية الصغرى، أي على احد الأقاليم، وهذا لا يشترط فيه النسب اتفاقا.

أدلة القائلين بنفي اشتراط القرشية:

أولا: الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، التي وردت على وجه العموم في وجوب طاعة ولي الأمر، فمن ذلك:

أ- قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم).[3] ووجه الاستدلال من الآية الكريمة: أن الله سبحانه أوجب على المسلمين طاعة أولي الأمر على العموم، ولم يفرق بين قرشي وغيره..يقول ابن كثير: والظاهر أن الآية عامة في جميع أولي الأمر[4].

ب- وما أخرجه البخاري من حديث أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة".

ووجه الدلالة من الحديث الشريف أنه أثبت ما يدل على وجوب الطاعة لغير القرشي على الخصوص. فالخطاب عام في طاعة كل أمير.[5]

ما يتجه على هذه الأدلة من نقد:

١- أما الآية الكريمة فإنها عامة في وجوب طاعة أولي الأمر، ولا تحتوي على دليل خاص.

٢- وأما الأحاديث الدالة على وجوب الطاعة، فلا تقوم بها حجة على اشتراط النسب القرشي، ولأن التعويل على ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم (وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة) لا تقوم به الحجة أيضا، حيث إنه خرج مخرج التمثيل، والفرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة.[6] ولأن

---

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٢١/١٣).

(٢) يقول العلامة أحمد شاكر في هذا الحديث "لكن في إسناده انقطاع، لأن شريح بن عبيد تابعي متأخر لم يدرك عمر، وكذلك راشد الحمصي لم يدرك عمر.." انظر: المسند تحقيق أحمد شاكر (٢٠٨/١).

(٣) قرآن الكريم، سورة النساء آية (٥٩).

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (٣٠٣/٢).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (١٢١/١٣) وابن ماجه في سننه، في كتاب الجهاد، باب: طاعة الإمام (٩٠٠/٢) ح (٢٨٥٩).

(٦) ابن خلدون، المقدمة (٥٢٣/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العبد لا يمكن أن يلي أمر الخلافة، لأنه لا يملك حق التصرف في نفسه فكيف يملك أن يتصرف بمقدرات الأمة ومصيرها.[1]

ثانياً: تحقيق المثل الإنسانية العليا:

فالإسلام جعل الأفضلية والأكرمية بالتقوى لا بالمعايير الأخرى كالنسب وغيره. وقد جاء الإسلام بمبدأ المساواة بين المسلمين جميعاً، لا فرق بين عربي ولا عجمي إلا بالتقوى، بل نهى عن التفاخر بالأنساب والأحساب، فقال صلى الله عليه وسلم: "أربع من أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن، الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب.."[2] فاشتراط النسب القرشي في الإمامة العظمى ينافي تلك المبادئ والمثل العليا.

القول المختار:

للفصل في هذا الخلاف الناشب حول هذا الشرط، لابد من رد الأمر إلى الله ورسوله، ولا يستقيم الأمر باجتزاء حديث نبوي وإهمال أحاديث اخرى، كما لا ينبغي اجتزاء جزء من حديث وإهمال جزء. فلا بد من استقرار الأحاديث كلها لتكوين تصور شامل لحل هذه المسألة والخروج بفيصل ماضٍ لقطع أشطان الخلاف في هذا الأمر. إن اشتراط القرشية ثابت بالشرع عن طريقين: السنة والإجماع، كما مر بنا في أول البحث.. ولا يمكن إغفال الأحاديث الدالة على ثبوت شرط القرشية في عقد الإمامة العظمى..فلابد من إعمال تلك الأحاديث، لأن إعمال الكلام أولى من إهماله..هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن القرآن الكريم قد اشتمل على جميع المبادىء والأسس والقيم العليا، ولم يرد في القرآن الكريم تمييز لقوم أو قبيلة، وإنما تكرر فيه ما يدل على تساوي الناس في الأصل، وتفاضلهم في الأعمال. وكذلك السنة اشتملت على أحاديث كثيرة تؤكد هذه المعاني الواردة في القرآن..وبناء عليه، فلا يمكن الحياد عن هذا الأصل الثابت قرآناً وسنة، وهو المساواة بين الناس، واعتبار التفاضل في أعمالهم.. وبناء على ذلك، فالذي يترجح لدي-والعلم عند الله-أن القرشية ليست من شروط انعقاد الإمامة العظمى، بل هي من الأمور التكميلية، ويمكن الأخذ بها كمرجح بين مرشحين للخلافة، قد استوفيا الشروط المتفق عليها..وبذلك يمكن التوفيق بين الأدلة الواردة في هذا الشرط..

هذه مجمل الشروط الهامة في نظر علامتنا-ابن خلدون-في انعقاد الإمامة العظمى، ولم يتناول الشروط المتفق عليها، كالإسلام والحرية والبلوغ والعقل والذكورة..لأنها في نظره-والله أعلم-من المسلمات التي لا ينبغي الإسهاب فيها.... وأقول من باب التتمة والتكملة:

أ- من المتفق عليه أن الإسلام شرط واجب في الإمامة العظمى[3]، فلا تصح الخلافة لكافر مطلقاً، ولا يجوز أن يكون الخليفة من غير المسلمين كأن يكون نصرانياً أو يهودياً.. لقوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً).[4]

---

(١) وهناك أدلة أخرى للقائلين بنفي اشتراط القرشية، كالأثر الوارد عن الصحابي الجليل عمر بن الخطاب في إرادته استخلاف معاذ بن جبل الأنصاري، وقد ناقشناها سابقاً فأنظر..

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب: مناقب الأنصار، باب: القسامة في الجاهلية (١٥٦/٦).

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية (٦)، ولأبي يعلى (٢٤). ابن تيمية، منهاج السنة (٤٢/١). الغزالي، فضائح الباطنية (١٨٠)، ابن القيم، أحكام أهل الذمة (٤١٤/٢).

(٤) قرآن كريم، سورة النساء، آية (١٤١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب- ومن الشروط البديهية والواجبة كذلك؛ البلوغ فلا تنعقد إمامة الصبي، لأنه غير مكلف، لما روي عن علي بن أبي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن القلم رفع عن ثلاثة، عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ".(١) ومن رفع عنه القلم، لا يصح أن يتصرف في الأمور، لأنه غير مكلف شرعا، وما دام الصبي لا يملك التصرفات ، فلا يجوز شرعا أن يكون مالكا للتصرف في جميع شؤون الأمة الإسلامية بحكم منصب الإمامة.

ج- والعقل من الشروط البديهية أيضا، فلا يصح أن يكون الخليفة مجنونا.. لأن العقل مناط التكليف، وشرط لصحة التصرفات.

د- ومن الشروط الضرورية واللازمة أيضا، الحرية لأن العبد مملوك لسيده، فلا يملك التصرف بنفسه، ومن باب أولى ألا يملك التصرف بغيره.

هـ- ومن الشروط أيضا، الذكورة فلا يجوز إمامة الأنثى بدليل ما ثبت في البخاري عن أبي بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن فارسا ملكوا ابنة كسرى قال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"(٢)(٣) وأيضا قد جعل الله تعالى القوامة للرجل على المرأة في القضايا التي تحتاج إلى تدبير فقال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض). والقوامة تعني: الرئاسة، وقوامة الرجل على المرأة يشملها: الديات..والخلافة والخطابة والجهاد.(٤)

المبحث الرابع: كيفية انعقاد الخلافة " البيعة وطرق انعقاد الإمامة"

بإنعام النظر في الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، فإننا لا نجد هناك نصا صريحا في تعيين طريقة يتم بها اختيار الأمام "الخليفة أو الرئيس الأعلى في الدولة"، وكل ما ورد في ذلك نصوص عامة تتعلق بالولاية ووجوبها والأمر بطاعة ولاة الأمر، وتحض على العدل ورفع الظلم.. وقد وردت نصوص صريحة بوجوب الالتزام بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ثم سنة الخلفاء الراشدين من ذلك الحديث المشهور في السنن عن العرباض بن سارية عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "..إنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الحدود، باب لا يرجم المجنون (١٢/١٢٠) مع الفتح.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الفتن، باب (١٨) (١٣/٥٣) مع الفتح.

(٣) انظر المراجع التالية في شروط الإمامة العظمى: الماوردي، الأحكام السلطانية (٦). ولأبي يعلى (٢٢). البغدادي، أصول الدين (٢٧٧). ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/١٠). رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى (٢١). الدهلوي، حجة الله البالغة (٢/٧٣٧). شرف، خصائص الفكر السياسي في الإسلام (٣٨٩). الدغرني، الرسالة الوجيزية إلى الحضرة العزيزية في علوم الخلافة (٣١). النميجي، الإمامة العظمى (٣٥٧). المبارك، نظام الإسلام (٦١-٧١). المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق (٧٩-١٣٩). الموسوعة الكويتية (٦/٢١٥-٢٢٠). ملي بك، الخلافة وسلطة الأمة (١٨-٢٤). المشهوري، فقه الخلافة (١١٩-١٣٣). الخالدي، نقص كتاب الحكومة الإسلامية (١٣-٣٢). عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (٤٥٩-٥١٢). إسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم (٢٦٧) شمس، نظام الحكم والادارة في الإسلام (١٣٥-١٦٩). رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي (١٢٤-١٥٣) دبوس، الخليفة توليته وعزله (٢٤٥-٢٨٠). غنيس، التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية (١١٠).

(٤) قرآن كريم، سورة النساء (٣٤). أبو حيان: تفسير البحر المحيط (٣/٢٤٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة".[1] ومن سنتهم الطريقة التي تمت توليتهم بـــها، وقد راعوا فيها مصالح الأمة، ومقاصد الشارع.. وبناء عليه فإن تلك الطرق التي انعقدت بـها خلافتـهم قد اكتسبت قدرا عظيما من المشروعية، وتعد نموذجا ينبغي الاقتداء به..وعلى ضـوء ذلـك يمكننـا أن نحدد الطرق الشرعية الثابتة لتولية الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية، وهذه الطـرق لا تخـرج عـن طريقتين:

الأولى: وهي الاختيار. والثانية، العهد "الاستخلاف".

ومهما يكن من أمر هذه الطرق، فواحدة منها لا تنعقد إلا بالبيعة. فما هي البيعة؟

<u>المطلب الأول: البيعة</u>

كلمة البيعة مشترك لفظي، وردت في لغة العرب بمعان عدة، قال ابن منظـور فـي اللسـان: البيعـة: الصفقة على إيجاب البيع، وتطلق على المبايعة والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر، كقولك أصفقوا عليـه. وبايعه عليه مبايعة: عاهده. وبايعته، من البيع والبيعة جميعا، والتبايع مثله..وفي الحديث انـه قـال: ألا تبايعوني على الإسلام؟ هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبـه، وأعطاه خالصة نفسه، وطاعته، ودخيلة أمره...".[2]

وقد جعل علامتنا – ابن خلدون – للبيعة مدلولين:

الأول منهما: بحسب عرف اللغة ومعهود الشرع: "اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة؛ كأن المبـايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه فـي شـيء مـن ذلـك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقـدوا عـهده جعلـوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد؛ فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري؛ فسمي بيعة، مصدر باع؛ وصارت البيعـة مصافحة بالأيدي".[3] ومن صور البيعة وأمثلتها:

أولاً: المصافحة والكلام كبيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة، وعند الشجرة.[4]

ثانياً: ومنها بيعة الخلفاء.

ثالثاً: ومنها أيمان البيعة؛ فقد كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلـك، فسـمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة، وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب".[5]

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع (٤٤/٥)، وأبو داود في كتاب السـنة، باب لزوم السنة (١٣/٥-١٥). وأخرجه ابن ماجه، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين (١٦/١)، والإمام أحمد في المسند (١٢٦/٤-١٢٧). وصححه الشيخ الألباني في صحيح الترمذي (٣٤١/٢) رقم ٢١٥٧، وفي صحيـح ابـن ماجـه (١٣/١) رقم ٤٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب (٢٦/٨) مادة (بيع). والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأحكام، باب (٥٠) من نكث بيعته (٢٠٥/١٣) مع الفتح.

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥٤٨/٢).

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية (٧٥/٢) (٢٦٢/٣).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٥٤٩/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والثاني: البيعة العرفية؛ وهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل، وأطلق عليها اسم البيعة التي هي العهد على الطاعة مجازاً، لما كان هذا الخضوع في التحية، والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها، وغلب فيه حتى صارت حقيقة عرفية واستغنى بها عن مصافحة أيدي الناس التي هي الحقيقة في الأصل، لما في المصافحة لكل أحد من التنزل والابتذال المنافيين للرياسة، وصون المنصب الملوكي إلا في الأقل ممن يقصد التواضع من الملوك، فيأخذ به نفسه مع خواصه ومشاهير أهل الدين من رعيته.

فافهم معنى البيعة في العرف؛ فإنه أكيد على الإنسان معرفته لما يلزم من حق سلطانه وإمامه، ولا تكون أفعاله عبثاً ومَجَاناً[1]؛ واعتبر ذلك من أفعالك مع الملوك. والله القوي العزيز".[2]

والملاحظة أن ابن خلدون يفترض في الخليفة المبايع التزام الأحكام الشرعية، ولهذا اقتصر على أن البيعة لا تعني إلا الطاعة من الرعية المبايعة، وأن هذا هو مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، ومن دقائق فهمه قوله: "فافهم معنى البيعة في العرف" كأنه يستنكر هذا العرف، لأنه ختم كلامه بقوله: "والله القوي العزيز!!!

المطلب الثاني: طرق انعقاد الإمامة.

بالنظر إلى الطرق التي تمت بها تولية الخلفاء الراشدين، يمكننا أن نحدد الطرق الشرعية الثابتة لتولية الخليفة أو الإمام.. وهذه الطرق لا تخرج عن طريقتين هما: الاختيار والعهد "الاستخلاف".

الطريقة الأولى: الاختيار

والذي يقوم به أهل الحل والعقد "أهل الاختيار" أو" أهل الشورى". وهي الطريقة التي تمت بها تولية أبي بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما[3] .

فالأصل في المبايعة أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين، واختيار أهل الحل والعقد، ولا تعتبر مبايعة غيرهم إلا أن تكون تبعاً لهم.

وهذا هو الأسلوب الأمثل في اختيار الخليفة" الإمام". فالبيعة الصحيحة هي التي تتم باختيار أهل الحل والعقد في الأمة..

وهذه الفئة- أهل الشورى- تتحمل المسؤولية من جهة اختيارها من تسلم له قيادها باعتبارهم أفراداً من أفراد المسلمين. ومن جهة إنابة الأمة لهم وثقتهم فيهم ليختاروا من يكون أهلاً لمثل هذا المنصب العظيم، ومن جهة ثالثة أنهم شركاء من يختارونه في الإثم أمام الله إذا لم يجهدوا أنفسهم في اختيار الأصلح... وقد حددهم- أي أهل الحل والعقد- الإمام الرملي بأنهم:

"العلماء والرؤساء ووجهاء الناس الذين يتيسر اجتماعهم"[4].

---

(١) يقال: مَجَنَ مُجوناً ومجانة ومُجناً، ومن الماجن؛ لمن لا يبالي قولاً وفعلاً. القاموس المحيط (١٥٩١).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٠/٢).

(٣) أنظر، البخاري في صحيحه، في كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٢٠٦/١٣) مع الفتح.

(٤) الرملي، نهاية المحتاج (٣٩٠/٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فينبغي إسناد تلك الفئة من الناس، وأن تكون على درجة من الدين والعلم والرأي وتدبير أمور الناس حتى يستقيم الأمر.. وليست مقصورة على المجتهدين كما يظن بعض الفئات، بل تشمل كافة ذوي الكفاءات التي تتعلق بجميع شئون الدولة، ومجالات الحياة.

وقد تناول علامتنا الطريقة الأولى من طرق انعقاد الإمامة باختصار وإقتضاب، ولم يفرد لها فصلاً خاصاً، وإنما كلامه فيها كان متناثراً هنا وهناك..

وقد جاء ذلك من خلال تعليله لإصرار الرافضة على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوصى لـ" علي بن أبي طالب" بخلافته، وهو أمر لم يصح ولا نقله أحد من أئمة النقل..يقول ابن خلدون " وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك؛ وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة.."[1] .

بل صرح ابن خلدون في موضع آخر بأن الأصل في انعقاد الإمامة هو الاختيار، حيث يقول رحمه الله " وإذا تقرر أن هذا النصب- أي نصب الإمام- واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية، وراجع إلى اختيار أهل العقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعاً طاعته.."[2].

وهذه الطريقة لا غبار عليها، ثابتة المشروعية بالسنة والإجماع:

فأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لما قيل له من تؤمر بعدك؟ فقال" إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قوياً أميناً لا تأخذه في الله لومة لائم، وإن تولوها علياً تجدوه هادياً مهدياً"[3]. ووجه الدلالة من الحديث الشريف: إنه لو لم يجز الاختيار لم يقل: إن تؤمروا فلاناً فكذا، أو تؤمروا فلاناً فكذا...

وأما الإجماع، فقال النووي " وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة"[4].

والسؤال الذي يأتي بعد ذلك، ويطرح نفسه في الوقت ذاته؛ ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في أهل الحل والعقد؟!

يقول الإمام الماوردي " فأما أهل الإختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة:

أحدها: العدالة الجامعة لشروطها.

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى لختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.."[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٥/٢). وتاريخ ابن خلدون (١٧٧/٣).

(٢) المصدر نفسه، (٥٢١/٢).

(٣) رواه الإمام أحمد وصححه الأستاذ أحمد شاكر (١٥٧/٢) ح (٨٥٩). وقال الهيثمي "رواه أحمد والبزار والطبراني في الأوسط، ورجال البزارثقات" مجمع الزوائد (١٧٦/٥).

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم (٢٠٥/١٢).

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية (٦). وأبو يعلى، الأحكام السلطانية (١٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولم يتعرض ابن خلدون للمباحث المتعلقة بأهل الحل والعقد مثل :عددهم، وشروطهم، ومهامهم "وظائفهم"، وعددهم.. وغيرها. ونحن لسنا بحاجة إلى الإطالة في تلك الأمور في هذا المطلب الذي نروم فيه الاختصار ما أمكن.

ومن أراد الاستزادة في تلك المواضيع، فينبغي عليه الرجوع إلى المؤلفات التالية[1].

إلا أننا بحاجة إلى النظر في مسألة مهمة أصبحت مثار بحث ونقاش لدى بعض الكتاب والباحثين؛ ألا وهي: موقف الإسلام من حق عضوية المرأة في مجلس أهل الحل والعقد (مجلس الشورى).

فهذه المسألة في نظري من المسائل الخلافية الاجتهادية التي لا ينبغي أن يقطع فيها برأي، ولا أن يحجر عليها بحكم، بل ينظر إلى ما في هذا الخلاف من أسرار، وما يستند إليه من مرونة، وما يومئ إليه من مشروعية مراعاة الظروف المستجدة ومستحدثات الزمان والمكان، في ضوء المصالح المعتبرة في الشرع.

وبناء على ذلك؛ فإنني لا أشاطر الأستاذ الدميجي رأيه في هذا الهجوم على المخالفين في هذه المسألة؛ حيث يقول (ولا عبرة بما يتشدق به أكثر الكتاب المحدثين من ضرورة خروج المرأة وإشراكها في البرلمانات والمجالس العامة، وأن هذا من حقوقها التي منحها إياها الإسلام، لأن هؤلاء لا ينظرون إلى هذه المسألة بمنظار الإسلام الصافي وإلا فالحق أبلج، وإنما ينظرون إليها وقد تشبعت أفكارهم بالتيارات الشرقية أو الغربية الملحدة، وهم في موقف ضعف وإنهزام وإنبهار بتلك الأمم ومدنياتها الزائفة، ثم يأتون فيؤولون النصوص ويضعونها في غير مواضعها، ويحرفون الكلم عن مواضعه حتى توافق أهواءهم..."[2].

ونحن فيما يلي نبدأ فنستعرض آراء العلماء في حق عضوية المرأة في مجلس أهل الحل والعقد مع بيان الأدلة والمناقشة والقول المختار...

القول الأول: ذهب فريق من المعاصرين ورجال الفكر إلى عدم جواز إعطاء المرأة هذا الحق مطلقاً[3] – أي حق عضوية المرأة لمجلس الشورى-.

القول الثاني: وذهب فريق آخر إلى جواز إعطاء المرأة هذا الحق.[4] فهم يرون شرعية أن تكون المرأة منتخبة في مجلس الشورى.

- <u>الأدلة والمناقشة والترجيح:</u>

- أدلة الفريق الأول: وقد استدل أصحاب هذا المذهب بالكتاب والسنة والمعقول:

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية (٦) ولأبي يعلى الفراء(١٩). ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٦٧/٤). ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (١٤١/١). القلقشندي، مآثر الإنافة (٤٤/١). البغدادي، أصول الدين (٢٨٠-٢٨١). الجويني، الغياثي (٤٩). الأشعري، مقالات الإسلاميين (١٩٥/٢). الغزالي، فضائح الباطنية (١٧٦). الرملي، نهاية المحتاج (٣٩٠/٧). أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي (٢٢٦). رضا، الخلافة(١٣) وما بعدها. الخالدي، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي (١٣٤). القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ (٢٣٢). موسى، نظام الحكم في الإسلام (٦٩). الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (٦١٦٩).

(٢) الدميجي، الإمامة العظمى (١٦٥).

(٣) أول من اشترط الذكورة في صفات أهل الشورى- على حد إطلاعي- الشيخ أبو الأعلى المودودي، وكذلك لجنة الفتوى بالجامع الأزهر. انظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه (٣١٩) (٢١٥) (٢٩٦) أسبوع الفقه الإسلامي الثالث (٢٤٠). البوطي، قضايا فقهية معاصرة (١٦٨).

(٤) الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى ضمن الشورى في الإسلام (١٠٨٧/٣). الأنصاري، الشورى وأثرها في الدمقراطية (٢٦٥). أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية (٢٥٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولاً: من القرآن الكريم.

أ- قوله تعالى: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم).[1]

ب- وقوله تعالى: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم).[2]

جـ- وقوله تعالى: (وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى).[3]

ووجه الدلالة : ففي الآية الأولى بين عز وجل أن للرجال على النساء درجة، هي القوامة وهي ليست مقصورة على الحياة العائلية، لأن قوامة الدولة أخطر شأناً من قوامة البيت، ولأن النص القرآني لم يقيد هذه القوامة بالبيوت.

وفي الآية الثانية أيضاً؛ قد حصر القوامة في الرجال، والمجالس النيابية إنما تقوم مقام "القوام" لجميع الدولة لأنها ليست وظيفتها مجرد التشريع وسن القوانين، بل هي بالفعل تسير دفة السياسة في الدولة.

وفي الآية الثالثة كلف المرأة بالبقاء في بيتها، ولا تخرج منه إلا لضرورة، وهي مأمورة بالاحتجاب عن الرجال وعدم الاختلاط بهم، فيجب أن تبعد المرأة عن زحمة الحياة السياسية.[4]

فمدلول هذه الآيات على أن القوامة والقيادة للرجل، وعلى أن القاعدة في أمر المرأة هو قرارها في دارها وتفرغها لبيتها وأولادها، وأما خروجها إلى المجتمع فهو من باب الاستثناء أو الضرورة وهي تقدر بقدرها، فخروج المرأة للانتخاب واشتراكها في النشاطات السياسية لا تدعو إليه ضرورة ويتناقض مع قوامة الرجل، وعلو درجته في القيادة عليها.

ثانياً: وأما من السنة الشريفة، فأحاديث متعددة، منها:

أ- لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن فارساً ملكوا ابنة كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".[5] فهذا الحديث يدل على أن مناط عدم الفلاح هو الأنوثة، وهو نص في منع المرأة من تولي أي من الولايات العامة، وكونها منتخبة، إنما هو من الولايات العامة.وقد نوقش هذا الاستدلال، بأن الحديث مخصوص بالإمامة العظمى.

ب- وقوله صلى الله عليه وسلم :" والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم".[6]

وهذا الحديث جعل رعاية الأسرة من أهم واجبات المرأة، وهو واجب لا يمكن للمرأة الوفاء به، إذا انشغلت بأمور الانتخابات أو انغمست بميادين العمل في الحياة السياسية. وغيرها من الأحاديث الدالة على منع الرجل أن يخلوا بامرأة، ومنع المرأة من أن يناط بها شيء من أمور الولايات العامة، ومنعها من الاختلاط بالرجال، وهذا كله يتنافى مع كون المرأة منتخبة في مجلس أهل الحل والعقد.[7]

---

(١) قرآن كريم، سورة البقرة آية (٢٢٨).

(٢) قرآن كريم، سورة النساء (٣٤).

(٣) قرآن كريم، سورة الأحزاب (٣٣).

(٤) الأنصاري، الشورى (٢٦٦). ويناقش هذا بأن القوامة لا علاقة لها بالحقوق السياسية وإنما تكون في شؤون الأسرة.

(٥) سبق تخريجه (٤٠١) من هذه الرسالة.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده. برقم (٢٥٥٨).

(٧) ويمكن أن يناقش هذا بأن يدفع المحظور وأن يجعل لهن مراكز للاقتراع خاص بهن، فتذهب المرأة وتؤدي واجبها ثم تعود إلى بيتها دون أن تختلط بالرجال أو تقع في المحرمات.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثالثاً: وأما المعقول؛ فإن عدم طلب النساء لهذا الحق، وعدم اشتراكهن في اجتماعات الشورى في عصور الاحتجاج، يدل على أنه ليس لهن، ولو كان اشتراكهن مشروعاً لما سكتن عنه، ولا ساغ إهماله أو تركه.[1]

- أدلة الفريق الثاني: وقد استدل أصحاب هذا المذهب بالكتاب والسنة والمعقول أيضاً؛

أولاً: من القرآن الكريم.

أ- قوله تعالى (يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم)[2] .

فدلت هذه الآية على مشروعية مبايعة النساء كالرجال، وأن المرأة شاركت بالعهد السياسي على نفسها وما لها بالدفاع عن مبادئ الإسلام، وهذا يعني اشتراكها في الحقوق السياسية.

ب - وقوله تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف)[3] فالآية تفيد أن للمرأة حقوقاً في مقابل الواجبات المفروضة عليها، وهذا يعني المساواة بين الرجال والمرأة في الحقوق والواجبات[4] .

جـ- وقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله)[5] .

فهذه الآية من أوضح الأدلة التي تدل على أن الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع، وأن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ليست إلا أوامر بالمعروف ونواهي عن المنكر[6] .

ثانياً: وأما السنة، فأحاديث كثيرة منها:

أ- ما ورد من السنة الفعلية من مبايعة النبي صلى الله عليه وسلم للنساء، وكان رسول الله إذا أقررن بما بايعهن عليه قال لهن: انطلقن فقد بايعتكن"[7] .

ب- وما ورد في اشتراك المرأة في بيعتي العقبة[8] . فقد بايع النبي صلى الله عليه وسلم وفد الأنصار في العقبة الثانية وكان من بينهم امرأتان.

---

(١) الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى (١٠٨٧/٣).

(٢) قرآن كريم، سورة الممتحنة آية (١٢). وقد يناقش بأن هذا الأمر كان من النبي صلى الله عليه وسلم في بيعته للنساء بعدم الإشراك بالله، وعدم السرقة والزنا والمعصية، لا المشاركة في المجالس النيابية. انظر: ابن العربي، أحكام القرآن (٢٣٤/٤). في دلالة الآية.

(٣) قرآن كريم، سورة البقرة آية (٢٢٨).

(٤) وأجيب بأن هذه الآية وردت في سياق آيات الطلاق، والسياق مقصور على الحقوق الزوجية.

(٥) قرآن كريم، سورة التوبة آية (٧١).

(٦) وأجيب عنه بأن ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تقتضي أن يكون الرجل والمرأة متساويين في كل المراتب، ومن ذلك يتبين لنا أن هذه الآية لا تدل على المساواة المطلقة بين الرجال والنساء في الولايات العامة انظر: الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية (٣١٠).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً برقم (١٨).

(٨) الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة (١٠٨٩/٣). ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (٣٤٣/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جـ – وما أثر من استشارة عبد الرحمن بن عوف النساء في أمر انتخاب الخليفة والبيعة له بعد وفاة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنهم. قال ابن تيمية" بقي عبد الرحمن يشاور ثلاثة أيام، وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان، وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن"[1] .

فهذه النصوص من السنة والمأثور تدل على مشاركة المرأة بالعهد السياسي، وهذا يعني اشتراكها في الحقوق السياسية.

ثالثاً: وأما المعقول؛ فإن كون المرأة ناخبة اشبه ما يكون بأنها تشهد بصلاح هذا النائب لهذه المهمة، وهي أهل للشهادة والافتاء. وأما كونها منتخبة فلا يعدو أن تكون وكيلة عن الأشخاص الذين تمثلهم، ووكالة المرأة جائزة[2] .

القول المختار:

بعد عرض الأدلة والأخذ والرد، والتأمل فيما تتضمنه وتشير إليه، والنظر فيها نظراً لا يحكمه الواقع المرير، يمكن القول بأن القول المختار في مدى حق عضوية المرأة لمجلس الشورى هو الجواز بشروط- ومعنى هذا أن اختلال الشروط بإطلاق يقتضي الإخلال بأصل الحكم الشرعي، فعند اختلال الشروط التي ستأتي لاحقاً يختل أصل الحكم الشرعي وبذلك يتحول الحكم الشرعي من الجواز إلى الحرمة- حيث لا يمكن إغفال الأدلة الصحيحة الواردة في النهي عن الخلوة المحرمة والتبرج والتهتك...وكذلك لا يمكن إغفال الأدلة الأخرى التي تشير إلى مشاركة المرأة بالعهد السياسي... وأما شروط جواز عضوية المرأة في مجلس أهل الحل والعقد، فتتمثل في نظري بما يلي:

- الشرط الأول : أن تكون المرأة مراعية لآداب الإسلام، ومحافظة على كرامتها وسمعتها فلا يجوز الخلوة المحرمة والتكشف والتهتك وأن تسافر لوحدها، كما ينبغي البعد عن التبرج، وتوافر الثقة والأمان من الفتنة[3] .

- الشرط الثاني: عدم الإخلال بالأصل العام؛ وهو أن الإسلام حث المرأة في سلوكها العام على أن تحافظ على أشرف مكان تلوذ به الحرة الكريمة، وأقدس وظيفة تضطلع بها المؤمنة التقية كاملة العقل والأنوثة؛ هو مكانها في البيت ربة للدار، وأماً للبنين والبنات، ووظيفتها في الأسرة قائدة تصنع الأجيال تزود الأمة الإسلامية بهم، فإذا ترتب على مشاركتها إخلال بهذا الأصل العام منعت من تلك المشاركة...

- الشرط الثالث: توفر الخبرة والكفاءة والثقافة والتجربة لدى المرأة المنتخبة في مجلس الشورى.. فليس بين عقلها وعقل الرجل تفاوت، بل نرى اليوم تفوق الطالبات على الطلبة في الجامعات والمعاهد. فإذا كان للمرأة تلك الصفات وحصافة الرأي وسبر الغور للنفوس، وعدم الاعتداد بما يبديه الأتباع والأشياع من إظهار الاعتداد بنفوسهم وقوتهم وعدم الاكتراث بغيرهم دل ذلك على أن المرأة تستطيع

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٢٣٣/٣).

(٢) الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى (١٠٨٩/٣) البوطي، قضايا فقهية معاصرة (١٦٩-١٧٣).

(٣) أما نراه في عصرنا الحاضر من كشف المرأة عن غير ما سمح الله لها، وتبرجها، فهذه الأمور يكون علاجها بمطالبتها بالاحتشام الشرعي، وليس بمنعها عن حقوقها...فهذه مسألة ، وتلك مسألة أخرى.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن تحسن السياسة، بل ربما كان رأيها أقدر على تحقيق المصلحة في المحيط الذي هي أقدر من غيرهـا على سبر أغوار خصائصه، كما في محيط الأسرة والطفولة.

- الشرط الرابع: يجب أن يكون مرد هذا الأمر إلى هدي من المبـادئ والقواعـد الإسـلامية العامـة ومبادئ العدالة، ومقتضيات المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتيار الرأي العام والله تعـالى أعلم...

الطريقة الثانية : العهد " الاستخلاف".

ومن طرق انعقاد الإمامة، العهد أو الاستخلاف. ولم يعرج ابن خلدون إلى تعريفها لغة ولا اصطلاحـا.. لوضوح دلالتها عنده..ولمزيد من الإيضاح نقول: العهد في اللغة : كل ما عوهد الله عليه. وكل ما بيـن العباد من المواثيق فهو عهد. والعهد: الوصية. ومنه الحديث :"تمسكوا بعـهد ابـن أم عبـد" [1] أي مـا يوصيكم به ويأمركم. والعهد: التقدم إلى المرء في الشيء، والموثق، واليمين يحلف بها الرجل.

والعهد: الذي يكتب للولاة وهو مشتق منه، والجمع عهود: وقيل: ولي العهد؛ لأنه ولـي الميثـاق الـذي يؤخذ على من بايع الخليفة[2] . وسنرى أن هذه المعاني قد ترابطت في المعنى الاصطلاحي. والعهد فـي الاصطلاح: هو اختيار إنسان معين لعمل معين من أعمال الدولة، يبدأ من رئاستها، وينتهي فـي أدنـى درجة من درجاتها، ويسمى هذا الاختيار عهدا: ثم انتقل المصدر "عهد" إلى الوثيقة المكتوبة التي يمليـها أو يكتبها العاهد لغيره. فإذا ما قيل (عهد) انصرف المفهوم إلى أحد المعنيين وفقـا لسـياق العبـارة، أو لكليهما معا[3].

وأما العهد في الخلافة فهو في الأصل أن ينص الخليفة على من يكون خليفة بعده، بأن يعهد إليه بذلـك، فبعد وفاة الخليفة يتسلم المستخلف مقاليد الحكم دون حاجة إلى بيعة من الأمة. أو تقوم الأمة ببيعته بعـد وفاة الخليفة الذي عهد باستخلافه.

وقد انطلق ابن خلدون من حيث انتهى سابقا إلى تقرير أن حقيقة الإمامة هي"النظر في مصـالح الأمـة لدينهم ودنياهم؛ فهو وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعـد مماتـه، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويتقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل"[4] .

ثم انتقل علامتنا- ابن خلدون- إلى تقرير ما ذهب إليه الفقهاء من أن رئاسة الدولـة تثبـت باسـتخلاف الرئيس أحد الناس ليكون رئيسا للدولة بعهده[5] ، ونقل الإجماع على ذلك حيث يقول رحمـه الله " وقـد عرفت ذلك- أي ولاية العهد- من الشرع بإجماع الأمة على جواز وانعقاده، إذ وقع بعـهد أبـي بكـر رضي الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضي الله عنـه

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب المناقب، باب (٣٨) مناقب عبد الله بن مسعود (٦٧٢/٥) وضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي (٥١٢) برقم (٧٩٦).

(٢) ابن منظور، لسان العرب (٣١١/٣). الجرجاني، التعريفات (٢٠٤) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٣٨٧).

(٣) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (١٦٨).الخالدي البيعة في الفكر السياسي (١٥٧).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٥٥١/٢). وتاريخ ابن خلدون (٣٦٥/٣).

(٥) ابن أبي الشريف، المسامرة بشرح المسايرة (٢٨١).الدسوقي، حاشية الدسـوقي علـى الشـرح الكبـير (٢٩٨/٤) الشربيني، مغني المحتاج (١٣١/٤). ابن قدامة، المغني (٥٢٨/٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعنهم. وكذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة، بقية العشرة، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين ففـوض بعضهم إلى بعض، حتى أفضي ذلك إلى عبد الرحمن بن عوف، فاجتـهد ونـاظر المسـلمين فوجدهـم متفقين على عثمان وعلى علي، فآثر عثمان بالبيعة على ذلك لموافقته إياه لزوم الاقتداء بالشـيخين فـي كل ما يعن دون اجتهاده، فانعقد أمر عثمان لذلك وأوجبوا طاعته. والملأ من الصحابة حاضرون للأولـى والثانية، ولم ينكره أحد منهم. فدل على أنهم متفقون على صحـة هـذا العـهد عـارفون بمشـروعيته؛ والإجماع حجة كما عرف"[1] .

بل إن ابن حزم رحمه الله يتحمس لهذا الأسلوب في اختيار رئيس الدولة، فيقول " فوجدنا عقـد الإمامـة يصح بوجوه: أولها، وأفضلها، وأصحها: أن يعهد الميت إلى إنسان يختاره إماما بعد موته، وسواء فعـل ذلك في صحته، أو في مرضه، وعند موته... إذ لا نص، ولا إجماع على المنع من أحد هـذه الوجـوه، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبـد الملك بعمر بن عبد العزيز. وهذا هو الوجه الذي نختاره، ونكره غيره، لما في هذا الوجه مـن اتصـال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ودفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب، مما يتوقع في غـيره مـن بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع..."[2] .

ونأتي الآن إلى مشكلة ظلت بارزة في أصقاع العالم الإسلامي من بدء الدولة الأمويـة حتـى العصـر الحاضر، ألا وهي العهد إلى الابن، أو أي قريب آخر من الأسرة التي ينتمي إليها الخليفة. وقـد رجـح ابن خلدون قول من يقول بجواز العهد إلى الوالد والولد، بعد أن وضح أن هذه المسألة محل خلاف بيـن العلماء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: جواز العهد إلى الأصول والفروع، قال ابن خلدون (ولا يتهم الإمام فـي هـذا الأمـر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه، لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماتـه"[3] .

وهو ما رجحه ابن خلدون ودافع عنه.

القول الثاني: لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلا لـها، فيصح منه حينئذ عقد البيعة له، لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة؛ وتقليده على الأمة يجـري

---

(١) وممن نقل الإجماع على ذلك الماوردي حيث يقول" وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجمـاع علـى جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين، عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما. أحدهما: أن أبا بكر رضي الله عنـه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه.. والثاني:أن عمر عهد بها إلى أهل الشورى.." الأحكام السلطانية (١٠). وبنـاءا عليه، فلا عبرة بما ذهب إليه بعض المحدثين من محاولة الطعن في هذه الطريقة الشرعية وزعمهم أنها تؤدي إلـى الظلم والاستبداد، وأنها لا تتم إلا بعد مشاورة أهل الحل والعقد ومبايعتهم له، ورضا الأمة بهذا العهد وبيعتها لمـن صدر العهد إليه، وأن العهد من قبل ولي الأمر عبارة عن ترشيح، لا يكون له أثر إلا بالبيعة العامة... أنظر: موسى، نظام الحكم في الإسلام (٦٩-٧٣). القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ (٢٠٥-٢٣١) الخالدي، البيعة فـي الفكر السياسي (١٦٩). خلاف، السياسة الشرعية (٥٧). الريس، النظم السياسية (١٩١).

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٦٩/٤).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٢/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مجرى الحكم. وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا لولد ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه.

القول الثالث: يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده، ولا يجوز أن ينفرد بها لولده، لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد[1].

ثم بادر العلامة ابن خلدون بالدفاع عن ترجيحه، فقال " فإنه – أي الإمام– بعيد عن الظنة في ذلك كله– أي التهمة– لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه، من إيثار مصلحة أو توقع مفسدة فتنتفي الظنة عند ذلك رأسا، كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد، وإن كان فعل معاوية مع وفاق الناس له حجة في الباب"[2] .

هذا، وقد بين ابن خلدون الأسباب التي دعت معاوية إلى إيثار ابنه بالعهد إليه مع وجود من هو أفضل منه، وجماع هذه الأسباب أن عصبية الأمويين كانت هي القوية فلا يرضون سواهم، وحرصه على اتفاق المسلمين واجتماع كلمتهم، فعدالة معاوية وصحبته للرسول مانعة من سوى ذلك، ومن هنا يترك جانب السياسة الشرعية ليدخل رحاب التاريخ، ذابا عن معاوية حيث يقول: " والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس، واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية؛ إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم. فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع؛ وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك. وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه؛ فليسوا ممن يأخذهم في الحق هواة..."[3] .

وبعد أن يشير إلى ما فعله عبد الملك وسليمان من بني أمية، والسفاح والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس، وأمثالهم ممن عرفت عدالتهم، وحسن رأيهم للمسلمين، والنظر لهم.. قال رحمه الله " ولا يعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم، وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك. فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء. فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك، وكان الوازع دينيا، فعند كل أحد وازع من نفسه، فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وآثروه على غيره، ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه. وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك، والوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني. فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد، وانتقض أمره سريعا، فصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف"[4] ثم ساق العلامة ابن خلدون مجموعة من النماذج التاريخية تأييدا لفكرته السابقة، منها:

أولا: سأل رجل عليا رضي الله عنه ما بال المسلمين اختلفوا عليك، ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر رضي الله عنهم؟! فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا والِيين على مثلي، وأنا اليوم وال على مثلك، يشير إلى وازع الدين.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية (١٠).القلقشندي، مآثر الإنافة (٥٢/١).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٣/٢). وتاريخ ابن خلدون (١٨/٣).

(٣) المصدر نفسه، ونفس الصفحة. عبد السلام، ابن خلدون والعدل (٧٦).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٤/٢) وتاريخ ابن خلدون (٢١٨،٦٠/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانيا: ولما عهد المأمون إلى علي بن موسى بن جعفر الصادق وسماه (الرضا)، أنكرت العباسية ذلك، ونقضوا بيعته وبايعوا لعمه إبراهيم بن المهدي، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم- أي يستأصل- الأمر، حتى بادر المأمون من خرسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاهده[1] .

ثالثا: وكان عمر بن عبد العزيز يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: " لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة". ولو أراد أن يعهد إليه لفعل؛ ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد[2] .

ثم ذكر ابن خلدون عدة أمور تدعو الضرورة إلى بيان الحق فيها مثل؛ ما حدث في شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين وعقب بقوله " فلا يقعن عندك ريب في عدالة أحد منهم ولا قدح في شيء من ذلك، فهم من علمت، وأقوالهم وأفعالهم إنما هي عن المستندات وعدالتهم مفروغ منها عند أهل السنة.." وفي موضع آخر" فإياك أن تعود نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم؛ والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت، فهم أولى الناس بذلك؛ وما اختلفوا إلا عن بينة، وما قاتلوا أو قتلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق، واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة..."[3] . وقد أراد من تلك الأمثلة أن يوضح كيف تغيرت الأمور والأوضاع، وضعف الوازع الديني في حين أن الوازع العصباني قد نمى وتعاظم شأنه.

المبحث الخامس: في انقلاب الخلافة إلى ملك، ومراحل انقلابها.

أشرنا في المبحث السابق إلى ولاية العهد، وتعاظم أهميتها، إذ كانت في زمن النبوة غير مهمة، ثم تدرجت الأهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات، فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما فعل عمر رضي الله عنه ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية، والقيام بالمصالح، فاعتبرت العصبية فيها، التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل، ومنشأ الاجتماع والتوافق، والكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها[4] . ولعل تفسير ابن خلدون هذا يمهد لنا الطريق للحديث عن انقلاب الخلافة إلى ملك، حيث إن هذا المبحث من أخطر المباحث، والذي لم يعتن به فقهاء السياسة الشرعية عناية كبيرة. وأما العلامة ابن خلدون فقد اعتنى بهذا الموضوع عناية فائقة، ورؤية نافذة، فأتى بحثه عميقا...

المطلب الأول: ماهية الملك وأنواعه.

عقد ابن خلدون فصلا في حقيقة الملك وأصنافه، فالملك في نظر ابن خلدون منصب طبيعي للإنسان؛ لأنه قد بين سابقا أن الاجتماع الإنساني ضروري، وأن الإنسان مدني بالطبع[5] . فالحياة البشرية لا تستقيم إلا باجتماع البشر وتعاونهم على تحصيل قوتهم، وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٤/٢).
(٢) المصدر نفسه، (٥٤٤/٢).
(٣) المصدر نفسه، (٥٥٨/٢،٥٦٤).
(٤) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٦/٢) وما بعدها..
(٥) المصدر نفسه، (٢٧٢/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء، وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو ما خصه الله بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض؛ واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم"[1] .

ولما كانت الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك، وأن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه[2] . ثم أوضح ابن خلدون الفرق بين الملك والرياسة بقوله"... التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرياسة؛ لأن الرياسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها؛ فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي تكون بها متبوعا. فالتغلب الملكي غاية للعصبية"[3] .

ومن الجدير بالذكر إننا في استعراضنا لآراء ابن خلدون، سواء في هذا المبحث أو في المباحث الأخرى، لا نعني أننا نؤيدها أو نؤمن بصحتها. ونحن لا يجوز أن تغالي في تقدير ابن خلدون إلى الدرجة التي نعتبر فيها جميع آرائه صحيحة ليس فيها خطأ أو نقص. الواقع أن العلامة ابن خلدون، كغيره من عظماء المفكرين والعباقرة، يصيب أحيانا ويخطئ أحيانا أخرى. فمثلا آراء ابن خلدون في العصبية وروح القبيلة وتوقف الملك والدولة عليهما، وأشباهها لا تصدق إلا على طائفة من الدول العربية والبربرية في مرحلة من مراحل تاريخها، وليست قوانين عامة كما تبادر إلى ذهنه.. فقد تكونت من بعد ابن خلدون دول كبيرة واسعة الملك قوية البنيان بدون أن يكون للعصبية دخل في نشأتها.. ولما كان الملك منصبا شريفا تتوجه نحوه الطلبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات. والعصبيات متفاوتة، قوة وضعفا، فلن يتم الملك لكل عصبية.. ومن هذا المنطلق؛ فإن الملك نوعان:

أ- <u>الملك التام " الملك الأعظم"</u> : ويكون الملك تاما إذا كان صاحبه يستعبد الرعية، ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهو لا يكون إلا لأصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك. كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان، ولملوك العجم صدر الدولة العباسية.

---

(١) المصدر نفسه، (٥١٣/٢)...الوازع عند ابن خلدون هو الحاكم على وجه العموم، وهناك وازع بمعنى السلطة التي تكبح جماح الفرد وتعطل غريزته العدوانية وهو – أي الوازع- نوعان: وازع ذاتي ومرجعه إلى اقتناع الفرد وانقياده بمحض إرادته وهدي ضميره تحت تأثير التربية الدينية والخلقية. ووازع أجنبي: وهو السلطة المفروضة على الشخص من خارج بالتعليم أو بالعقاب أو بالغلبة والقهر، يقول ابن خلدون: " الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي" (٤٢١/٢).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٤٣٩/٢).

(٣) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب- الملك الناقص " الملك الأصغر": وهو مجرد استبداد أحد الولاة بولايته، أو استبداد أحد وجهاء العاصمة بالأمر عند سقوط الدولة. مثل صنهاجة مع العبيديين، وملوك العجم في دولة بني العباس؛ ومثل أمراء البربر وملوكهم مع الفرنجة قبل الإسلام، ومثل ملوك الطوائف مع الفرس مع الإسكندر وقومه اليونانيين؛ وكثير من هؤلاء...[1] وأما من حيث نوع السياسة التي يتبعها الملك في تدبير شؤون مملكته فإن الملك ينقسم إلى قسمين أيضا:

أ- الملك الطبيعي: وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

ب- الملك السياسي: وهو حمل الكافة على النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار[2] . وقد اعتاد بعض الفقهاء على التفريق بين الخلافة والملك. فاعتبروا الخلافة خيرا، والملك شرا، وذلك على دأبهم في التجريد المنطقي الذي يضع الأمور في صنفين متضادين لا ثالث لهما. وقد تأثر المؤرخون بهذا الرأي فجعلوا الخلافة الصحيحة محصورة في الخلفاء الأربعة الذين تولوا الحكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم، حيث أطلقوا عليهم لقب الخلفاء الراشدين، أما الذين تولوا الحكم بعدهم فهم في نظر المؤرخين خلفاء عاديين أشبه بالملوك منهم بالخلفاء استنادا على الحديث الذي رواه أهل السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (ستكون الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون الملك)[3] .

وأما ابن خلدون فهو يرى في الملك رأيا آخر. فالملك في رأيه لا يجوز أن يكون شرا مذموما على وجه مطلق. إنه كغيره من ظواهر الحياة الاجتماعية قد يكون خيرا أو شرا تبعا للناحية التي ننظر منها إليه.. يقول ابن خلدون" واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات؛ ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه؛ كما أثنى على العدل والنصفة- أي المعاملة بالعدل والقسط- وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بازائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه؛ كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق.." ثم يدعم ابن خلدون رأيه في الملك بقول سليمان عليه السلام في محكم التنزيل (قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي، إنك أنت الوهاب)[4] وذلك لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك[5] .

---

(١) المصدر نفسه ، (٢/٥١٤) (٣/٨٨٦) بتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥١٨). عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب (٤٣).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة (٤/٥٠٢-٥٠٣) وقال : حديث حسن وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب (٨) انظر: العظيم ابادي، عون المعبود (١٢/٣٩٧). وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/١٩٨) برقم (٤٦٠).

(٤) قرآن كريم، سورة ص، آية (٣٥).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٢٠،٥٤٠).. وفي هذا يقول الشيخ أبو زهرة: " قد يكون الملك المفوض عادلا وفي أكثر الأحيان يكون ظالما" تاريخ المذاهب الإسلامية (١/٨٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثاني: مراحل انقلاب الخلافة إلى ملك.

لقد كانت الخلافة في نشأتها الأولى، تمثل في نظر ابن خلدون معجزة وخرقا للعادة فكان من الطبيعي أن تجري الأحداث وفق القوانين التي وضعها الله تعالى. فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلا قليلا وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة، فاعتبر أمر العصبية ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد، وأصبح الملك والخلافة والعهد بهما مهما من المهمات الأكيدة، ولم يكن ذلك من قبل. ولما انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد؛ فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت[1] .

إن العصبية في نظر ابن خلدون كان لها الدور الأكبر في انقلاب الخلافة إلى ملك، وقد برهن علامتنا على فاعلية العصبية في التاريخ السياسي الإسلامي بأمثلة عديدة، منها قوله "وأما الحسين فأنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره. فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما من له القدرة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته. فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة. وأما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها؛ لأن عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس، ولا ينكرونه. وإنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين..." وقال في موضع آخر "وأما ابن الزبير فإنه رأى في قيامه- ضد عبد الملك بن مروان- ما رآه الحسين وظن كما ظن؛ وغلطه في أمر الشوكة أعظم، لأن بني أسد لا يقاومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام"[2] ويعتبر ابن خلدون أن الفتنة التي حصلت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، أمر حتمي لا مفر منه لأنه مقتضى العصبية، أي أنه لا بد من أن ينفرد أحدهما بالسلطة ليقود الأمة ويوحد المجتمع الإسلامي. وفي نظري أن الصراع بين علي ومعاوية رضي الله عنهما لم يكن صراعا بين رجلين ، وإنما كان صراعا بين اتجاهين أو نظامين؛ النظام الخلافي والنظام الملكي، وكان كل من الرجلين يحسب أنه هو الأحق وغيره على الباطل...

يقول ابن خلدون "ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد. وإنما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب عليا فلم يكن معاوية قائما فيها بقصد الباطل؛ إنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق"[3] . فلا يقعن عندك ريب في عدالة أحد منهم... والذي يعنينا في هذا هو ما آلت إليه الأمور بعد حسم هذا الصراع لصالح الاتجاه الثاني أو النظام الملكي. يقول ابن خلدون "ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥٥٦/٢، ٥٦١) بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، (٥٦١،٥٦٣/٢).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥٤٣/٢، ٥٥٧). تاريخ ابن خلدون (٥٠٨/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

طريقة معاوية في اقتفاء الحق من اتباعهم، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتألفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة"[1] . هذا مجرد تصوير لرأي ابن خلدون ولا يعني طبعا الموافقة على كل شيء. والذي يعنينا هو أن الدولة الإسلامية انتقلت من دولة ذات نظام خلافي تختار بموجبه الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد أميرا لها من بينها، ولا يتميز في شيء عن أوسط أفرادها ويحكم بما أنزل الله حسب منهاج النبوة، إلى دولة ذات نظام ملكي يعهد السلف بالملك إلى خلفه ويبايعه أهل الحل والعقد الذين هم من عصبيته ويمتاز الحكام بمظاهر الأبهة والملك ولكنهم حافظوا على روح الخلافة. وقد استمر نظام الملك الأموي معمولا به في دولة بني العباس غير أنه بقي ملكا ذا قوام خلافي يقول ابن خلدون" وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس،واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشى أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق..."[2].

ويمكن أن يناط تحول الخلافة من خلافة نبوة إلى خلافة ملك إلى عدة أمور هي:

أ- ضعف الوازع الديني في الأمة وظهور العصبيات القومية.

ب- التغير في قانون تنصيب الخليفة.

جـ- التغير في طريقة عيش الخلفاء.

د- التغير في وضع بيت المال.

ذ- زوال حرية الرأي، وحرية القضاء. وانتهاء حكومة الشورى وزوال سيادة القانون[3].

بإنعام النظر في التحليل السابق نجد أن الخلافة لم تنقلب فجأة إلى ملك، وإنما كانت خلافة بدون ملك، ثم تطورت الأوضاع شيئا فشيئا باتجاه الملك.

يقول ابن الأزرق" للخلافة والملك في الدولة الإسلامية مقامات- مراحل- ثلاثة:

المقام الأول: عند وجود الخلافة بدون الملك، وذلك حين البراءة منه والتنكب عن طريقه في أول الأمر، استغناء عنه بوازع الدين، لما كانوا عليه من إيثار الحق أولا، وغضاضة البداوة المعينة عليه بوازع الدين ثانيا.

المقام الثاني: بعد اختلاطهما، وامتزاج الدولة بهما، وذلك عند تدرج البداوة إلى نهايتها، ومجيء طبيعة الملك بمقتضى العصبية، وحصول التغلب بها. ثم انفراده بالمجد مع تحري مذاهب الدين، والجري على نهج الحق.

---

(١) المصدر نفسه، (٢/٥٤٤).

(٢) المصدر نفسه، (٢/٥٤٨).

(٣) المودودي، الخلافة والملك (٩٩-١١٢). اسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم (٢٥١). والمرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق (١٦-٣٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المقام الثالث: وهو الانقلاب الكلي إلى الملك البحت، وذلك عند ذهاب معاني الخلافة ما عدا اسمها، وجريان طبيعة التغلب إلى غايتها في استعمال أغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذ..."[1].

وأما مفهوم الدولة في الفكر الخلدوني، فسوف نتحدث عنه بمشيئة الله في الفصل الثاني من الباب الثالث، لارتباطه بالدور الذي تقوم به الدولة في المجال الاقتصادي..

المبحث السادس: أثر مفهوم العصبية في آراء ابن خلدون " الكلام في مسألة المهدي"

في آخر الزمان يخرج رجل من أهل البيت يؤيد الله به الدين، يملك سبع سنين، يملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، تنعم الأمة في عهده نعمة لم تنعمها قط؛ تخرج الأرض نباتها، وتمطر السماء قطرها، ويعطى المال بغير عدد.

المسلمون على اختلاف فرقهم تقريباً يؤمنون بوجوب ظهور المهدي في آخر الزمان. والفرق الإسلامية تختلف في شخصية المهدي، وفي شرائط ظهوره، إلا أنها متفقة على أنه لا بد أن يكون علوياً من نسل فاطمة، وأن الله وعد بظهوره ليتم على يده نصر الدين وإظهار العدل وجاءت الأحاديث النبوية دالة على ظهور المهدي، فمن ذلك:

أ- ما رواه الحاكم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " يخرج في آخر أمتي المهدي؛ يسقيه الله الغيث، وتخرج الأرض نباتها، ويعطى المال صحاحاً، وتكثر الماشية، وتعظم الأمة، يعيش سبعاً أو ثمانياً- يعني حججاً-"[2].

ب- ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم، وإمامكم منكم؟!"[3].

وقد كثرت بخروجه- أي المهدي- الروايات، حتى بلغت حد التواتر المعنوي، وشاع ذلك بين علماء السنة، حتى عد من معتقداتهم"[4].

لقد تحدث ابن خلدون عن مسألة المهدي المنتظر، في فصل طويل عقده بعنوان (فصل في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك) وقد حاول إخضاع الأدلة لتوافق آراءه ونظرياته، وناقش الأحاديث الواردة في المهدي سنداً ومتناً... فجاءت آراء ابن خلدون على منهج يختلف عن منهج المحدثين الذين لا يهمهم من الحديث إلا سنده ومتنه، فإذا كان رواة الحديث ثقاة صادقين كان الحديث صحيحاً لا غبار عليه، ولا يهمهم بعد ذلك أن يكون الحديث مخالفاً لطبيعة المجتمع أو موافقاً لها. وأما ابن خلدون فيجري على منهج آخر. إنه لا يهتم بسند الحديث بمقدار اهتمامه بموافقة الحديث لمقتضيات الاجتماع البشري، وذلك تبعاً للمبدأ الذي يدعو إليه ابن خلدون، وهو

---

(١) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك (١/١١٤-١١٥). ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٤٨).

(٢) الحاكم، المستدرك على الصحيحين (٤/٥٥٧) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وقد صححه الشيخ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/٣٣٦) رقم (٧١١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى بن مريم (٦/٤٩١) مع الفتح. ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم حاكماً (٢/١٩٣) مع شرح النووي.

(٤) السفاريني، لوامع الأنوار البهية (٢/٨٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يكون مخالفا للأمر الوجودي. وفي هذه المسألة نجد ابن خلدون يضرب صفحا عن الأحاديث التي رواه معظم شيوخ الحديث؛ ليؤكد فكرته الأساسية وهي أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، سواء كان القائم بهذه الدعوة من نسل النبي صلى الله عليه وسلم أو من غير نسله...

وقد صدر كلامه في هذه المسألة بقوله " اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار، أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية، ويسمى بالمهدي؛ ويكون خروج الدجال وما بعده من أشراط الساعة الثابتة في الصحيح، على أثره؛ وأن عيسى عليه السلام ينزل من بعده فيقتل الدجال، أو ينزل معه فيساعده على قتله، ويأتم بالمهدي في صلاته. ويحتجون في هذا الشأن بأحاديث خرجها الأئمة وتكلم فيها المنكرون لذلك وربما عارضوها ببعض الأخبار..."[1].

ثم شهد ابن خلدون أن جماعة من الأئمة خرجوا أحاديث المهدي، وذكر منهم الترمذي وأبو داود، والبراز وابن ماجه والحاكم والطبراني وأبو يعلى الموصلي. وبين أنهم أسندوها إلى جماعة من الصحابة مثل؛ علي وابن عباس وابن عمر وطلحة وابن مسعود وأبي هريرة وأنس وأبي سعيد الخدري وأم حبيبة وأم سلمة وثوبان وقرة بن إياس وعلي الهلالي وعبد الله بن الحارث..."[2].

وبعد أن استعرض مختلف الأحاديث التي تروى في شأنه ومختلف أقوال الصوفية وغيرهم أنتهى إلى تأكيد أنه إذا حصل وخرج المهدي في يوم من الأيام، فلا بد أن تكون له شوكة وعصبية تحميه. وإلا فإن دعوته لن تتم أبدا...

يقول ابن خلدون" هذا آخر ما اطلعنا عليه أو بلغنا من كلام هؤلاء المتصوفة، وما أورده أهل الحديث من أخبار المهدي قد استوفينا جميعه بمبلغ طاقتنا. والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه. وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك- ويقصد الفصل السادس من الباب الثالث؛ وهو أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم-[3] وعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش إلا ما بقي بالحجاز في مكة وينبع

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٧٢٥/٢).

(٢) المصدر نفسه، (٧٢٥/٢).

(٣) إن أساس الدعوة الدينية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يعني إحداث انقلاب في الأوضاع، وتغيير العوائد والأخلاق، الشيء الذي لا يتأتى إلا بتقويض دول وممالك وإنشاء أخرى. يقول ابن خلدون:" وأحوال الملوك راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر" (٤٦٩/٢). إن العلاقة بين العصبية والدين، كما يفهمها ابن خلدون، علاقة تآزر وتعاضد وتكامل، الدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب، كالأنانية والاعتداد بالأنساب وروح القطيع، وذلك بتوجيه أهل العصبية كلهم إلى الله، أي إلى العمل الصالح. والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكفي فيهما القلب واللسان، بل لا بد في ذلك من حمل الناس بالقهر والسلطان، وهذا لا يتم إلا بالتغلب الذي لا يتأتى هو الآخر إلا بالعصبية. وقد ذهبت بعض الدراسات؛ مثل دائرة المعارف الإسلامية إلى أن العصبية ليست إلا الوطنية أو الشعور القومي. وفي اعتقادي أن هذا الرأي قد جانبه الصواب؛ لان القومية أو الوطنية ما هي إلا مفاهيم حديثة، لم تكن موجودة في زمن علامتنا، حيث كان تفتيت البلاد وانقسامها قد وصل إلى أقصى مدى، وحيث كان الاضطراب السياسي هو السمة السائدة بحيث يصعب جدا أن نجد شعور الانتماء إلى وطن معين. أنظر: الجابري، فكر ابن خلدون (١٨٩) الحلو، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (٩٢) الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (١٦٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالمدينة من الطالبيين- يقصد المنتسبين إلى الصحابي علي بن أبي طالب رضي الله عنه- من بني حسن وبني حسين وبني جعفر، منتشرون في تلك البلاد وغالبون عليها، وهم عصائب بدوية متفرقون في مواطنهم وإمارتهم وآرائهم يبلغون آلافا من الكثرة.

فإن صح ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا بأن يكون منهم، ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تتم له شوكة وعصبية واقية بإظهار كلمته وحمل الناس عليها. وأما على غير هذا الوجه، مثل أن يدعو فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبة في أهل البيت، فلا يتم ذلك ولا يمكن لما أسلفناه من البراهين الصحيحة"[1].

إن ابن خلدون يرى أن الله سبحانه وتعالى يجري الأمور على مستقر العادة، ولا يفعل الأشياء إلا حسبما تقتضيها طبائع الأشياء. فالمهدي في نظره لا يمكن أن يظهر هكذا فجأة وفي غفلة من الزمن، فيعلن مهدويته ثم ينتصر على الدول الموجودة في زمانه، مع أنه يعترف بأن الله قادر على كل شيء... بل ولا بد أن يكون ذا عصبية قوية تساعده في مكافحة الخصوم وفي التغلب عليهم...

ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يضعف جميع الأحاديث الواردة في شأن المهدي ولم يجزم بإنكاره، وحاول تأويل الأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي لتلائم مذهبه في العصبية فوقع في تناقضات واضحة وعديدة. ومما يؤسف له ظهور طائفة من المعاصرين، تنكر ظهور المهدي، وتصف أحاديثه بالتناقض والبطلان، وأن المهدي ليس إلا أسطورة اخترعها الشيعة، ثم دخلت في كتب أهل السنة. وقد تأثر بعض هؤلاء الكتاب بما اشتهر عن ابن خلدون من تضعيف لأحاديث المهدي. ومن أبرزهم: محمد رشيد رضا، ومحمد فريد وجدي، ومحمد عبد الله عنان[2].

يقول محمد رشيد رضا" أما التعارض في أحاديث المهدي؛ فهو أقوى وأظهر، والجمع بين الروايات فيه أعسر، والمنكرون لها أكثر، والشبهة فيها أظهر، ولذلك لم يعتد الشيخان بشيء من رواياتها في صحيحهما، وقد كانت أكبر مثارات الفساد والفتن في الشعوب الإسلامية"[3] ويجاب على ذلك؛ بأن الراويات في خروج المهدي صحيحة ومتواترة تواترا معنويا، وإن البخاري ومسلما لم يلتزما بإخراج جميع الأحاديث الصحيحة[4].

وقد كان لمفهوم العصبية في الفكر الخلدوني الأثر الكبير في المباحث السياسية في المقدمة، ومن ذلك مسألة " الخروج على الائمة الظلمة". وقد تناول علامتنا هذه المسألة في فصل أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٧٥٥/٢).

(٢) وجدي، دائرة معارف القرن العشرين (٤٨٠/١٠). عنان، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام (٣٦٠).

(٣) رضا، تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار" (٤٩٩/٩).

(٤) وقد صحح كثير من الحفاظ أحاديث المهدي، منهم: ابن تيمية، منهاج السنة (٢١١/٤). ابن القيم، المنار المنيف في الصحيح والضعيف (١٤٢). وانظر المراجع التالية: القفاري، أصول مذهب الشيعة (٨٤٨/٢) الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (٢٠٦) الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء شخصيته (٩٤). الوابل، اشراط الساعة (٢٤٩).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٤٦٨/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين هما:

(أ-) جواز الخروج على الأئمة الظلمة: ونسب ابن حزم هذا القول إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكل من معه من الصحابة، وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنهما، وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة، ومعاوية وعمرو والنعمان بن بشير وغيرهم وهو قول عبد الله بن الزبير ومحمد بن الحسن.... وقول كل من قام على الفاسق الحجاج ومن والاه من الصحابة رضي الله عنهم... ثم من بعد هؤلاء من تابعي التابعين...وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود وأصحابهم، فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه، وإما فاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رأوه منكرا.."[1] واستدلوا بما يلي:

- أولا : من الكتاب؛ قال تعالى " وإذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن، قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين"[2] .

ووجه الاستدلال من الآية الكريمة : أن المراد بالعهد هنا؛ الإمامة. واستدل جماعة من العلماء بهذه الآية على أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل مع القوة على القيام بذلك، وهو الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم ألا ينازعوا الأمر أهله؛ وأما أهل الفسوق والجور والظلم فليسوا له بأهل؛ لقوله تعالى " لا ينال عهدي الظالمين" ولهذا خرج ابن الزبير والحسين بن علي رضي الله عنهم. وخرج خيار أهل العراق وعلماؤهم على الحجاج[3] .

- ثانيا : من السنة النبوية: وذلك في حديث أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[4] وقد روي معناه من وجوه أخر، فخرج مسلم من حديث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال" ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده، فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه، فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه، فهو مؤمن، ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"[5] وهذا يدل على جهاد الأمراء باليد.

(ب-) عدم جواز الخروج على أئمة الظلم والجور: وهذا القول منسوب إلى أكثر العلماء يقول القرطبي: والذي عليه الأكثر من العلماء أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه؛ لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء، وإنطلاق أيدي السفهاء، وشن الغارات على المسلمين والفساد في الأرض..."[6].

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/١٧١-١٧٢). ابن حجر فتح الباري(١٣/٧).

(٢) قرآن كريم، سورة البقرة ، آية (١٢٤).

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢/١٠٨-١٠٩).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان (١/٦٩).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمانن باب النهي عن المنكر من الإيمان (١/٧٠). ابن رجب، جامع العلوم والحكم (٣٨٢).

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢/١٠٩) سورة البقرة آية (١٢٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- وهذا القول ينسب إلى الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة التي وقعت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وهم سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وابن عمر ومحمد بن مسلمة وأبو بكرة رضي الله عنهم. وأيضا فهذا القول هو المشهور عن الإمام أحمد بن حنبل وعامة أهل الحديث[1] .

واستدل أصحاب هذا القول بالأحاديث الدالة على الطاعة وعدم نكث البيعة، والأمر بالصبر على جور أئمة الظلم.. فمن ذلك حديث عبادة بن الصامت قال" بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا وعلى ألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان"[2] . فدل هذا الحديث على أنه لا يجوز الخروج على أئمة الظلم والجور بالسيف ما لم يصل بهم ظلمهم إلى الكفر البواح. وقد سلك علامتنا في هذه المسألة، وبنى الحكم الشرعي فيها على نظريته في العصبية، وأوضح أن أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر.. يقول رحمه الله " ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء . فإن كثيرا من المنتحين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله؛ فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين[3] ، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه؛ قال صلى الله عليه وسلم :" من رأى منكم منكرا فليغيره بيده.." وقد كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء؛ لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة..فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقا قصر به الإنفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهالك. وأما إن كان من الملبسين بذلك- أي المدلسين- في طلب الرياسة، فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك؛ لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين؛ ولا يشك في ذلك مسلم، ولا يرتاب فيه ذو بصيرة"[4].

ثم أشار ابن خلدون إلى كثير من الخارجين الموسوسين الذين يأخذون بأنفسهم إقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه من المطالبة القوية التي من ورائها العصبية، ولا يشعرون بمآل خاتمتهم "والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء: إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون؛ وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجا؛ وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصقاعين- الكذابين-"[5] وهو يشير بذلك إلى المنتسبين إلى الفاطمي المنتظر، وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رياسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٧٢/٤). ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤٤٤/٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب سترون بعدي أمورا تنكرونها. (٥/١٣) مع الفتح.

(٣) لا نشاطره هذا الرأي.

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٤٧٠/٢).

(٥) المصدر نفسه، (٤٧١/٢-٤٧٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك، ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة وتسوء عاقبة مكرهم.

ومن الجدير بالذكر أن تشدد السلف في النهي عن الخروج على أئمة الظلم والجور، والأمر بالطاعة والصبر عليهم ما لم يروا كفرا بواحا، نابع من الأمور التالية:

١. المفاسد المترتبة على الخروج على الأئمة الظلمة؛ كإراقة الدماء، واستبدال الأمن بالخوف، وانطلاق أيدي السفهاء والفساد في الأرض، وإحداث الفتن.

٢. المحافظة على منصب الإمامة في الأمة الإسلامية، الذي متى ضعف استهانت بهم أعداؤهم، ومتى قوي خافتهم وهابتهم... مع ملاحظة ما ينبغي أن لا يفهم من ذلك؛ احترام هؤلاء الطغاة والخوف منهم، ولا الطمع بما في أيديهم...

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث

الوظائف الخلافية والسلطانية

"الخطط الخلافية والسلطانية"

المبحث الأول: الوظائف الدينية الخلافية.

المبحث الثاني: الوظائف السلطانية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تمهيد :

أشرنا سابقاً إلى حقيقة الخلافة بأنها : نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا. وبذلك فإن صاحب الشرع متصرف في الأمرين:

أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها؛ وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري.

وأشرنا أيضاً؛ أن العمران ضروري للبشر، وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت؛ وقدمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح. نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية، لأنه- أي الشارع- أعلم بهذه المصالح. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً، ويكون من توابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة.

وله على كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططاً، وتتوزع على رجال الدولة وظائف، فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم، فيتم بذلك أمره، ويحسن قيامه بسلطانه.

وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه؛ فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تعرف إلا للخلفاء الإسلاميين.

فلنذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة، ونرجع إلى الخطط الملوكية السلطانية.(١)

وواضح أن ابن خلدون يستعمل لفظ الخطط هنا بمعنى الوظائف التي يعين من يشغلها لتعذر وفاء السلطان بها مباشرة.(٢) لا بالمعنى الذي استعمله المقريزي في كتابه: "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" وهو أنها مرادفة للآثار التاريخية والمباني العمرانية الضخمة. وهذا المعنى متطابق مع استعمالها اللغوي، فقد جاء في المصباح المنير أن الخطة: " المكان المختط للعمارة، والجمع خطط مثل سدرة وسدر، والأرض يختطفها الرجل لم تكن لأحد قبله، واختط الخطة اتخذها لنفسه وأعلم عليها. والخطة بالضم؛ الخصلة والحالة والأمر، يقال: تولى خطة القضاء؛ أي أمر القضاء"(٣).

المبحث الأول: الوظائف الدينية الخلافية

بإنعام النظر في الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والحسبة...نجد أنها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها، وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم.

ومن الجدير بالذكر أن بحوث ابن خلدون في هذا الفصل جاءت موجزة، ولا تضيف جديداً اللهم إلا محاولته تتبع التطورات التاريخية التي مرت بها بعض الخطط، كما أنه لم يستوف الحديث عن أحكامها وشروطها...فكثيراً ما أحال إلى كتب الفقه والأحكام السلطانية، مما يوحي بأن غرضه الأساسي لا يتجه إلى بحثها لذاتها، وإنما للتمييز بين الوظائف الخلافية، والوظائف السلطانية.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥٦٤/٢) بتصرف.

(٢) ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٤٠/١).

(٣) الفيومي، المصباح المنير (٦). الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٨٥٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخطة الأولى: إمامة الصلاة

الإمامة نظام إلهي يرشدنا الله سبحانه وتعالى فيه عملياً إلى مقاصد سنية وأهداف سامية من حسن الطاعة والاقتداء بالقادة في مواطن الجهاد، ولهذا كانت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسائر خلفائه الراشدين ومن سلك سبيلهم من ولاة الأمور في الدولة الأموية والعباسية أن الأمير يكون إماماً في الصلاة... ولا شك أن دور الإمام في المجتمع مهم جداً، كيف لا وهو يقوم بإمامتهم في الصلاة التي هي أعظم أركان الإسلام بعد الشهادتين.

فالإمام يقوم بالتوجيه والإرشاد لجماعته بما يلقي من دروس ومواعظ، فلقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون يجعلون من المسجد مؤتمراً يجمعون فيه المسلمين ليحصل التشاور بينهم في أمور دينهم وشئون دنياهم...ولهذا كله نجد ابن خلدون يعتبرها أرفع الخطط كلها، وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة، بدليل استدلال الصحابة في شأن أبي بكر رضي الله عنه باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم: ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟! فلولا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس.(١)

ولقد كان الخلفاء الأولون لا يقلدونها لغيرهم من الناس. وانظر من طعن من الخلفاء في المسجد عند الأذان بالصلاة وترصدهم لذلك في أوقاتها، يشهد لك ذلك بمباشرتهم لها، وأنهم لم يكونوا يستخلفون فيها. وكذا كان رجال الدولة الأموية من بعدهم استئثاراً بها، واستعظاماً لرتبتها...ولما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة، والترفع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم، استنابوا في الصلاة، فكانوا يستأثرون بها في الأحيان وفي الصلوات العامة؛ كالعيدين والجمعة إشادةً وتنويهاً. فعل ذلك كثير من خلفاء بني العباس والعبيديين صدر دولتهم.(٢)

والمساجد عند ابن خلدون تنقسم إلى قسمين:

أولاً: المساجد العظيمة " المساجد السلطانية"؛ كثيرة الغاشية، معدة للصلوات المشهودة، وهذه أمرها إلى الخليفة أو من يفوض إليه من سلطان أو وزير أو قاضٍ للنظر في شأنها.

ثانياً: المساجد العامية؛ وهي مختصة بقوم أو محلة، وليست للصلوات العامة، وهذه أمرها راجع إلى الجيران ولا تحتاج إلى نظر خليفة ولا سلطان.(٣)

وأحكام هذه الولاية- أي الولاية على إمامة الصلوات- وشروطها، معروفة في كتب الفقه ومبسوطة في كتب الأحكام السلطانية للماوردي وغيره؛ لذلك فلا يرى ابن خلدون داعياً للإطالة فيها...

وهذه الولاية قسمها الماوردي إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الإمامة في الصلوات الخمس.

الثاني: الإمامة في صلاة الجمعة.

الثالث: الإمامة في صلاة الندب.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥٦٥/٢) بتصرف. وتاريخ ابن خلدون (٤٢٣/٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٥٦٦/٢).

(٣) المصدر نفسه، ونفس الصفحة. الماوردي، الأحكام السلطانية (١٠٠) وما بعدها والزركشي، إعلام الساجد بأحكام المساجد (٢٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فأما الإمامة في الصلوات الخمس، فنصب الأئمة لها معتبر بحال المساجد التي تقام فيها. فإن كانت مساجد سلطانية فالإمام يختار لها أئمتها، وإن كانت مساجد عامية؛ فأصحابها هم الذين يختارون أئمة مساجدهم. وينبغي أن يراعى عند اختيار الإمام في الصلاة؛ الحرية، والعدالة والفقه، والقراءة وسلامة العقل، وسلامة اللفظ.

وأما الإمامة في صلاة الجمعة فيختار لها الإمام الكفء، ويندب للحاكم حضورها، وتنعقد في أربعين رجلاً سوى الإمام.(١) ويختار الخليفة أيضاً من يؤم المسلمين في غير الصلوات الخمس والمندوب صلاتها جماعة؛ كصلاة العيدين والخسوف والاستسقاء.(٢)

الخطة الثانية : الفتيا

إن بحث ابن خلدون هنا، قصير ومقتضب، فبين رحمه الله الأمور التالية:

أولاً: أن من حق الخليفة تصفح أهل العلم والتدريس، ورد الفتيا إلى من هو أهل لها، وإعانته على ذلك، ومنع من ليس أهلاً لها وزجره، لأنها من مصالح المسلمين في أديانهم، فتجب عليه مراعاتها، لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيضل الناس .

قلت: لقوله صلى الله عليه وسلم " إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن قبض العلم قبض العلماء، فإذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فيسألون، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا".(٣)

ثانياً: أنه يجوز للمدرس الانتصاب لتعليم العلم وبثه، والجلوس لذلك في المساجد. فإن كانت من المساجد العظام، التي للسلطان الولاية عليها أو النظر في أئمتها؛ فلا بد من استئذانه في ذلك؛ وإن كانت من مساجد العامة فلا يتوقف ذلك على إذن.

ثالثاً: أنه ينبغي أن يكون لكل أحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنعه عن التصدي لما ليس له بأهل فيدل به المستهدي ويضل به المسترشد.(٤)

وبذلك لم يتعرض ابن خلدون لتعريف الفتوى وشروطها وشرفها. ومن باب التكملة نقول: الفتوى بالواو بفتح الفاء، وبالياء فتضم، وهي اسم من (أفتى) العالم إذا بين الحكم..، ويقال أصله من الفتى وهو الشاب القوي. فالفتيا والفتوى؛ الجواب عما يشكل من الأحكام.(٥)

وقال عنها القرافي(٦): "الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام وإباحة".(٧)

---

(١) هذا رأي الحنابلة والشافعية. أما أبو حنيفة فقال: تنعقد بثلاثة ورابعهم الإمام، وأما الإمام مالك فلم ينقل عنه تحديد العدد. انظر المراجع التالية: ابن الهمام، فتح القدير (٤١٥/١). ابن خطاب، مواهب الجليل (١٦٢/٢). الرملي، نهاية المحتاج (٣٠٤/٢). ابن قدامة، المغني (٢٧٢/٢).

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية (١٠٠-١٠٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم (٣٤/١). ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان (٣٠٥٨/٣). والدارمي في سننه، المقدمة، باب في ذهاب العلم (٧٧).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٥٦٧/٢). يقال: فلان يدل بفلان؛ أي يثق به ويعتز.

(٥) الفيومي، المصباح المنير (٤٦٢). الراغب الأصفهاني، المفردات (٣٧٣).

(٦) هو: أحمد بن أبي العلاء؛ إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله القرافي المالكي، كانت ولادته عام ٦٢٦هـ ووفاته عام ٦٨٢هـ، ومن مصنفاته : شرح تنقيح الفصول، نفائس الأصول. أنظر في ترجمته: كحالة، معجم المؤلفين (١٥٨/١).

(٧) القرافي، الفروق (٥٣/٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وشرف هذه المنزلة- أعني الفتيا- في المراتب الدينية، لا يخفى على متأمل. ويكفي من ذلك أن صاحبها قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم لأمرين:

أحدهما: صريح النص بذلك، ففي الحديث" إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم".[1] ومن ثم قيل المفتي موقع عن الله.

والثاني: نيابته عنه – صلى الله عليه وسلم- في تبليغ الأحكام، لقوله صلى الله عليه وسلم " بلغوا عني ولو آية".[2] وهو معنى كونه يقوم مقامه صلى الله عليه وسلم في التبليغ والتعليم.[3]

وقد ذكر العلماء للمفتي شروطاً منها:

أ- أن يكون عارفاً بالأدلة العقلية المثبتة لوجود الله سبحانه وتعالى. وإرساله الرسول صلى الله عليه وسلم وتأييده بالمعجزات، وتبليغه الرسالة.

ب- أن يكون عارفاً بأدلة الأحكام وأنواعها، واختلاف مراتبها في دلالتها، وكيفية استنباط الأحكام منها، وطرق الترجيح فيها.

جـ- أن يكون عدلاً ثقة، حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام الشرعية.

د- أن يكون قاصداً للإرشاد، وهداية العامة إلى معرفة الأحكام الشرعية، لا بجهة الرياء والسمعة، متصفاً بالسكينة والوقار، حذراً من التنفير عنه.[4]

قال الإمام الشاطبي: "المفتي البالغ ذروة الدرجة، هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

قلت : مما استدل به على صحة ذلك أمران:

أحدهما: أن من قصد الشارع من الكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، وهو الطريق المستقيم الذي جاء به، وحينئذ فالخروج عن ذلك في المستفتي، انحراف عن ذلك القصد ولذلك كان من خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

والثاني: أن الخروج إلى الأطراف حائد عن العدل، وناكب عن صراطه، وحينئذ فلا مصلحة فيه ألبتة، أما في طرف التشديد، فلما فيه من الحرج المؤدي لبغض الدين والانقطاع عن التزود به إلى المعاد. وأما في طرف الإنحلال، فلما فيه من اتباع الهوى والشهوة.[5]

وقد رد عليه الصلاة والسلام التبتل[6] وقال لمعاذ رضي الله عنه، لما أطال بالناس في الصلاة:" أفتان أنت يا معاذ"[7][8].

---

(١) رواه أبو داود في سننه، باب العلم (٧٢/١٠)، والترمذي في سننه، كتاب العلم (١٥٥/١٠). وحسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (٣٣/١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (٤٩٦/٦) رقم(٣٤٦١) والترمذي في سننه (١١١/٢) وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) الشاطبي، الموافقات (٢٢٤/٤) بتصرف يسير. ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٤٠/١).

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢٢٢/٤). الزحيلي، أصول الفقه (١١٥٦/٢).

(٥) الشاطبي، الموافقات (٢٥٨/٤). التركي، أصول مذهب أحمد (٧٢٦)

(٦) رواه الترمذي في سننه (٢٧٣/٢) وقال : هذا حديث حسن صحيح.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء (٣٣٩/١)، وكتاب الأذان، باب من شكا إمامه إذا طول، ح(٧٠٥).

(٨) التميمي، الفتوى وعلاقتها بالمجتمع (٢٥). القاسمي، الفتوى في الإسلام (٥٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- ويشترط في المفتي أيضاً:

أ- الإسلام: فلا تصح فتيا الكافر.

ب- العقل: فلا تصح فتيا المجنون.

ج - البلوغ: فلا تصح فتيا الصغير.

د - العدالة: فلا تصح فتيا الفاسق عند جمهور العلماء، بل نقل الإمام النووي عن الخطيب البغدادي إجماع المسلمين على أن الفاسق لا تصح فتواه- لغيره- وأنه يجب عليه إذا وقعت له واقعة أن يعمل باجتهاد نفسه.(١) ولكن دعوى الإجماع فيها نظر، لأن هناك من أهل السنة من خالف في ذلك..يقول ابن القيم: تصح فتيا الفاسق، إلا أن يكون معلناً بفسقه وداعياً إلى بدعته، وذلك إذا عم الفسوق وغلب، لئلا تتعطل الأحكام، والواجب اعتبار الأصلح فالأصلح".(٢)

هـ- الاجتهاد: وهو أن يكون عارفاً بأدلة الأحكام وأنواعها، وكيفية استنباط الأحكام منها، وطرق الترجيح فيها. وأن يكون بصيراً باللغة... وفي فتيا المقلد ثلاثة أقوال:

١. لا تجوز الفتيا بالتقليد؛ لأنه ليس بعالم، والفتوى بغير علم حرام، وهذا قول جمهور الشافعية وأكثر الحنابلة.

٢. أن ذلك يجوز فيما يتعلق بنفسه، فأما أن يتقلد لغيره ويفتي به فلا.

٣. أنه يجوز عند الحاجة وعدم العالم المجتهد. وهو أصح الأقوال عن ابن القيم.(٣)

وفي نظري لا تجوز فتوى المقلد، فالمفتي لا يحل له أن يفتي من يسأله عن حكم الله أو حكم رسوله أو عن الحق أو عن الثابت في الشريعة، أو عما يحل له أو يحرم عليه، لأن المقلد لا يدري بواحد من هذه الأمور على التحقيق، بل لا يعرفها إلا المجتهد...وأما إذا سأله سائل عن قول فلان أو رأي فلان فلا بأس بأن ينقل له المقلد ذلك، ويرويه له إن كان عارفاً بمذهب العالم الذي وقع السؤال عن قوله أو رأيه أو مذهبه، لأنه سئل عن أمر يمكنه نقله، وليس ذلك من التقول على الله بما لم يقل...

<u>الخطة الثالثة: القضاء</u>

لقد اعتنت الشريعة الإسلامية وأولت القضاء وكل ما يتعلق به من أحكام وآداب ومسائل عناية فائقة، وذلك أن القضاء من الوظائف الداخلة تحت الخلافة ومندرج في عمومها. وقد استهل ابن خلدون بتعريف القضاء في الاصطلاح فقال رحمه الله " وأما القضاء: فهو منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي، وقطعاً للتنازع؛ إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة"(٤). إلا أنه غير جامع لغياب عنصر الإلزام منه.(٥)

---

(١) النووي، المجموع شرح المهذب (٧٦/١). البغدادي، الفقيه والمتفقه (٣٠٢).

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢٢٠/٤).

(٣) المصدر نفسه، (٤٦/١).

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (٥٦٧/٢).

(٥) القضاء لغة: بالمد وبالقصر، وفعله (قضى)، والجمع أقضية، والمراد به الحكم بمعنى الإيجاب والإلزام وهو لفظ مشترك بين عدة معاني منها: الأمر، والتقدير، والهلاك. انظر: لسان العرب(٢٠٨/١١). المفردات (٤٠٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وللقضاء في اصطلاح الفقهاء، تعريفات كثيرة اختلفت فيها عباراتهم وفيها يلي بعضاً منها:

أ- عرفه الحنفية: بأنه فصل الخصومات وقطع المنازعات على وجه مخصوص[1] . وهذا التعريف تعريف باللازم، فإن قطع المنازعات وفصل الخصومات هما الغرض المقصود من القضاء.

ب- وعرفه المالكية: بأنه الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام.[2] إلا أنه غير مانع لدخول كثير من خطط الخلافة فيه، فقد يتحقق فيها الإخبار عن حكم الشارع على سبيل الإلزام.

ت- وعرفه الشافعية: بأنه فصل الخصومات بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى.[3] وهذا تعريف غير مستقيم؛ لأنه لم يذكر الإلزام بالأحكام.

ث- وعرفه الحنابلة: بأنه تبيين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الخصومات.[4]

وإذا تأملنا هذه التعاريف نرى أنها متقاربة في المعنى، وإن تباينت عباراتها، وإذا استعرضنا هذه التعريفات نجد أنه لا بد للقضاء من أمور:

١. بيان الحكم وإظهاره، سواء أكان ذلك بالقول أم بالكتابة أم بالإشارة أم بالفعل. فإذا لم يحصل بيان للحكم، بأن أسر القاضي الحكم في نفسه فإن ذلك لا يتحقق به القضاء.

٢. الحكم الشرعي وهو المستند إلى دليل من الكتاب أو السنة أو مما استنبط منهما. فلو أخبر القاضي بحكم لغوي أو عقلي أو بقانون وضعي فإن ذلك لا يعتبر قضاء.

٣. الإلزام بالحكم الشرعي وتنفيذه على المقضي عليه. فلو لم يكن إلزام لكان فتوى وليس قضاء.

٤. القضية المتنازع فيها، فلو لم يكن هناك حادثة لما كان هناك مجال للقضاء.[5]

وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه- أي منصب القضاء- بأنفسهم، ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فولى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شريحاً بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة.[6] وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام هذه الخطة (القضاء)[7] وقد احتوت هذه الرسالة على قواعد وتوجيهات في مجال القضاء، فمن ذلك:

١. ضرورة القضاء ووجوبه، وكونه فريضة من فرائض الدين.

٢. وجوب فهم الدعوى والقضية عند التداعي قبل الحكم.

---

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (٣٥٢/٥).

(٢) ابن فرحون، تبصرة الحكام (١٢/١).

(٣) الشربيني، مغني المحتاج (٣٧٢/٤). الرملي، نهاية المحتاج (٢٣٦/٨).

(٤) البهوتي، كشاف القناع (٢٥٧/٤).

(٥) النبهان، القضاء في الإسلام(١٩).د.ياسين، نظرية الدعوى(٢١). الزهراني، القضاء وأهميته (٧). الطريفي، القضاء في عهد عمر رضي الله عنه (٣٩/١). ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٤٩/١).

(٦) ابن خلدون، المقدمة (٥٦٧/٢)، لعلها سبقة قلم من ابن خلدون أو سجلها من حفظه؛ لأن أبا موسى لم يول القضاء إلا في زمن عثمان بن عفان في الكوفة. وإنما ولي البصرة في عهد عمر بن الخطاب.

(٧) وردت رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى في كل من الكتب التالية: الماوردي، الأحكام السلطانية (٧١). ابن تيمية، منهاج السنة (١٤٦/٣). ابن خلدون، المقدمة (٥٦٨/٢). ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (١٤٧/١٤٦/٧)، والمحلى (٧٧/١-٧٨). ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين (٩١/١) وما بعدها. السرخسي، المبسوط (٦٠/١٦). ابن فرحون، تبصرة الحكام (٢٨/١). الكاساني، بدائع الصنائع (٩/٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣. وجوب إنفاذ الحكم والمبادرة إلى ذلك بعد اتضاح الحق، وذلك لحفظ هيبة القضاء.

٤. وجوب العدل والإنصاف والمساواة بين الخصوم في مجلس القضاء، وعدم الحيف والظلم، لئلا ينحصر لسان الخصم وينكسر قلبه فلا يستطيع تأدية حجته، فيؤدي ذلك إلى ظلمه.

٥. وجوب فهم أدلة الأحكام، ولزوم التثبيت في فهمها وما تدل عليه عند الاشتباه في الحكم.

٦. إقرار الاجتهاد والقياس.

٧. الرجوع عن الحكم ونقض القضاء إذا تبين له الخطأ في حكمه ومخالفته لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، أما إذا كان لتجدد اجتهاد فلا ينقضه.

٨. الأصل عدالة المسلمين، ما لم تخدش هذه العدالة بأحد القوادح:

أ) مردود الشهادة بالقذف. ب) مجرب عليه شهادة زور ج) متهم في تزويره لنسبه أو ولائه.

٩. من طرق إثبات الدعوى البينة، وإن لم تكن فيحلف المدعى عليه؛ لأن البينة العادلة مقدمة.

١٠. الحكم يكون على الظاهر بالبينات، أما السرائر فإلى الله تعالى.

١١. درء الحدود بالشبهات. وحرمة أن يحكم القاضي وهو غضبان.

١٢. إقرار الصلح بشروطه. ووجوب إخلاص النية في القضاء وعدم الرياء والسمعة...وغيرها.(١)

ثم ذكر ابن خلدون أسباب تقليد الخلفاء القضاء لغيرهم؛ فقال "وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم، لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها، من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة- حوزة كل شيء- ولم يكن ذلك مما يقوم به غيرهم لعظم العناية. فاستخفوا القضاء في الواقعات بين الناس، واستخلفوا فيه من يقوم به تخفيفاً على أنفسهم. وكانوا مع ذلك إنما يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء، ولا يقلدونه لمن بعد عنهم في ذلك".(٢)

وأما أحكام هذا المنصب وشروطه فمعروفة في كتب الفقه، وخصوصاً كتب الأحكام السلطانية.(٣) ثم وضح ابن خلدون أن مهمة القاضي في عصر الخلفاء كانت مقصورة على الفصل بين الخصوم فقط، ثم توسعت شيئاً فشيئاً إلى أمور أخرى على التدريج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى. واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أمور المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفه، وفي وصايا المسلمين وأوقافهم....والنظر في مصالح الطرقات والأبنية...وصارت هذه كلها من تعلقات وظيفته وتوابع ولايته.(٤) قلت : لذلك عرف ابن عرفه(٥) القضاء بقوله " صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ

---

(١) الطريفي، القضاء في عهد عمر بن الخطاب (٦١٩/٢). عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام (١٢-١٦) ورجح أن هذه الرسالة موضوعة. الزهراني، القضاء وأهميته في الشريعة الإسلامية (٢٩).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٠/٢).

(٣) انظر على سبيل المثال: الماوردي، الأحكام السلطانية (٦٥-٧٦).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٠/٢)

(٥) هو: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفه الورغمي، ولد سنه ٧١٦هـ ونشأ في طلب العلم بحزم وجد، ولازم الأجلة من أهل العلم يقتبس منهم، من أهم مصنفاته: الحدود في التعاريف، والمختصر الكبير في فقه المالكية، وتوفي سنة ٨٠٣هـ بعد أن انتهت إليه الرئاسة في قطره. انظر في ترجمته: الزركلي، الأعلام (٤٣/٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حكمه الشرعي، ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين".[1] فيخرج التحكيم وولاية الشرطة والإمامة، وولاية المظالم والحسبة...

كما بين ابن خلدون أن الخلفاء كانوا من قبل يجعلون للقاضي النظر في المظالم، ثم عرفها بقوله: "هي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونَصفة القضاء. وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المعتدي. وكأنه يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه. ويكون نظره في البينات والتقرير واعتماد الأمارات والقرائن، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق، وحمل الخصمين على الصلح، واستحلاف الشهود؛ وذلك أوسع من نظر القاضي".[2]

والمظالم جمع مظلمة مصدر ظلم يظلم، والظلم وضع الشيء في غير موضعه.[3]

وأما تعريف نظر المظالم في الاصطلاح الشرعي فهو كما قال الماوردي:

"ونظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة"[4].

فمعناها يرجع إلى استخراج الحقوق من الظالم والمعتدي أيا كان بالقوة أو بغيرها.

وهي ولاية غريبة أحدثها من تأخر من الولاة، لفساد الولاية وفساد الناس؛ وهي عبارة عن كل حكم يعجز عنه القاضي فينظر فيه من هو أقوى منه يداً؛ وذلك أن التنازع إذا كان بين ضعيفين قوى أحدهما القاضي، وإذا كان بين قوي وضعيف أو قويين- والقوة في أحدهما بالولاية كظلم الأمراء والعمال- فهذا مما نصب له الخلفاء أنفسهم، وأول من جلس إليه عبد الملك بن مروان فرده إلى قاضيه ابن إدريس، ثم جلس له عمر بن عبد العزيز فرد مظالم بني أمية على المظلومين؛ إذ كانت في أيدي الولاة والعتاة الذين تعجز عنهم القضاة، ثم صارت سنة، فصار بنو العباس يجلسون لها، وفي قصة دارسة على أنها في أصل وضعها داخلة في القضاء، ولكن الولاة أضعفوا الخطة القضوية ليتمكنوا من ضعف الرعية، ليحتاج الناس إليهم فيقعدوا عنهم، فتبقى المظالم بحالها.[5]

• شروط والي المظالم:

ويشترط في الناظر للمظالم أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة.[6]

وأما اختصاصات الناظر في المظالم فقد حصرها الماوردي في عشرة أشياء:

١. النظر في تعدي الولاة على الرعية. ٢. جور العمال فيما يجتبونه من الأموال. ٣. تصفح أحوال كتاب الدواوين المستأمنين على بيوت الأموال فيما يستوفونه ويوفونه من زيادة أو نقصان. ٤. تظلم المرتزقة من نقص في أرزاقهم أو تأخرها عنهم. ٥. رد الغصوب إلى أهلها. ٦. مشارفة الوقوف. ٧. تنفيذ ما وقف من أحكام القضاة لضعفهم عن إنفاذه. ٨. النظر فيما عجز عنه الناظرون في الحسبة من المصالح العامة.

---

(١) الرصاع التونسي، شرح الإمام الأكبر أبي عبد الله بن عرفه (٦١٥).

(٢) ابن خلدون المقدمة(٢/٥٧١). الماوردي، الأحكام السلطانية (٧٧).

(٣) الفيرزو آبادي، القاموس المحيط (١٤٦٤). الكفوي، الكليات (٣٥٤).

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية (٧٧) ولأبي يعلى (٧٣).

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن (٤/٦١).

(٦) الماوردي ، الأحكام السلطانية (٧٧). ابن العربي، أحكام القرآن (٤/٦١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٩. مراعاة العبادات الظاهرة، كالجمع والأعياد، والحج والجهاد من تقصير فيها أو إخلال بشروطها.
١٠. النظر بين المتشاجرين، والحكم بين المتنازعين.(١)

وفي جولة تاريخية سريعة حاول ابن خلدون المرور على معالم التطورات التي قطعتها خطة القضاء واختصاصات القضاة. ثم بين ابن خلدون أن النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس والعبيديين بمصر والمغرب كان راجعا إلى صاحب الشرطة؛ ثم عرف تلك الوظيفة- الشرطة- بأنها " وظيفة دينية، وهي من الوظائف الشرعية في تلك الدول، توسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلا، فيجعل للتهمة في الحكم مجالا، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محالها، ويحكم في القود والقصاص، ويقيم التعزير، والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة" ثم تتوسي شأن هاتين الوظيفتين في الدول التي تتوسي فيها أمر الخلافة. فصار أمر المظالم راجعا إلى السلطان، كان له تفويض من الخليفة أو لم يكن. وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين: منها وظيفة التهمة على الجرائم، وإقامة حدودها، ومباشرة القطع والقصاص حيث يتعين؛ ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم (الوالي) وتارة باسم (الشرطة). وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعا فجمع ذلك للقاضي مع ما تقدم وصار ذلك من توابع وظيفته وولايته.(٢)

ثم أوضح ابن خلدون مصير تلك الوظائف الدينية؛ فقال رحمه الله " ولما انقرضت الخلافة وانقلبت ملكا وسلطانا، بعدت الخطط الدينية عنه بعض الشيء، لخروجها من ألقابه ومن مراسمه، ثم لما خرج الأمر جملة عن العرب، وصار لسواهم من الترك والبربر، ازدادت بعدا عنهم، وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، وأن النبي صلى الله عليه وسلم منهم وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الأمم وطريقهم، وغيرهم لا يرون ذلك، إنما يولونها جانبا من التعظيم لما دانوا بالملة فقط. فلا جرم قلدوها من غير عصابتهم إذا كانوا أهلا لها وعند ذلك صار أهلها مستضعفين في أهل الأمصار، ولحقهم من الاحتقار ما يلحق من بعد عن المشاركة في عصبية الدولة، وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة وأخذها بأحكام الشريعة؛ ولأنهم الحاملون للأحكام. ولم يكن إيثارهم في الدولة حينئذ إكراما لذواتهم، وإنما هو لما يتلمح من التجمل بمكانهم في مجالس الملك فحسب، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد، وإن حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه..."(٣) .

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية (٨٠-٨٣). والحقيقة أن الفقهاء يميزون بين نظر المظالم وبين القضاء من وجوه عدة أرجعها الماوردي إلى عشرة منها: أن لناظر المظالم من فضل الهيبة ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد، ومنع الظلمة عن التغالب والتجاذب. وأن نظر المظالم يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز فيكون الناظر فيه أفسح مجالا، وأوسع مقالا. وأنه يستعمل من فصل الإرهاب وكشف الأسباب بالأمارات الدالة وشواهد الأحوال اللائحة ما يضيق على الحكام فيصل به إلى ظهور الحق ومعرفة المبطل من المحق. وأن يقابل من ظهر ظلمه بالتأديب ويأخذ من باب عدوانه بالتقويم والتهذيب. ولوالي المظالم رد الخصوم إذا أعضلوا وساطة الأمناء ليفصلوا التنازع بينهم صلحا عن تراض وليس للقاضي ذلك إلا عن رضى الخصمين بالرد... الأحكام السلطانية (٨٣-٨٤). وتابع الماوردي في ذلك وأخذ عنه المراجع التالية: أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (٧٣-٩٠). والقرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (١٦٢-١٦٦).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٣/٢).

(٣) المصدر نفسه، (٥٧٤/٢). ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك (٢٥٨/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخطة الرابعة: العدالة.

وهي من الوظائف الدينية التابعة للقضاء ومن مواد تصريفه، وحقيقتها عند ابن خلدون: "القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحملاً عند الإشهاد، وأداء عند التنازع، وكَتْباً في السجلات تحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم"[1] . قلت: وهو حكمة مشروعيتها. ولقد اشترط ابن خلدون لهذه الوظيفة ثلاثة شروط هي:

أولاً: الاتصاف بالعدالة الشرعية. ثانياً: البراءة من الجرح ثالثاً: القيام بكتب السجلات والعقود من جهة عبارتها، وانتظام فصولها، ومن جهة أحكام شروطها الشرعية وعقودها.[2] ولأجل هذه الشروط، وما يحتاج إليه من المران على ذلك والممارسة له اختص بذلك ببعض العدول، وصار الصنف القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة؛ وليس كذلك، وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة. وهؤلاء يجب على القاضي تصفح أحوالهم والكشف عن سيرهم رعاية لشرط العدالة فيهم، وألا يهمل ذلك لما يتعين عليه من حفظ حقوق الناس، فالعهدة عليه في ذلك كله، وهو ضامن دركه- تبعة ذلك- [3].

ثم أوضح ابن خلدون مدى أهمية تلك الوظيفة، والحاجة الماسة إليها؛ فقال:" وإذا تعين هؤلاء لهذه الوظيفة عمت الفائدة في تعيين من تخفى عدالته على القضاة بسبب اتساع الأمصار، واشتباه الأحوال، واضطرار القضاة إلى الفصل بين المتنازعين بالبينات الموثوقة، فيعولون غالباً في الوثوق بها على هذا الصنف. ولهم في سائر الأمصار دكاكين ومصاطب يختصون بالجلوس عليها فيتعاهدهم أصحاب المعاملات للإشهاد وتقييده بالكتاب. وصار مدلول هذه الكلمة – العدالة- مشتركاً بين هذه الوظيفة التي تبين مدلولها وبين العدالة الشرعية التي هي أخت الجرح. وقد يتواردان ويفترقان.[4]

فمهمة كتاب العدل تخدم القضاء الذي يتوصل به إلى الحكم والفصل بين الناس عند التنازع، فحينما تكون الأمور مضبوطة مكتوبة عند من يوثق به وبكتابته وشهادته ييسر على القاضي الوصول إلى الحق، فيفصل بين الناس دون مراوغة بين المتخاصمين ودون جحود وتلبيس من الشاهدين، لذلك كان على القاضي أن يشرف بنفسه على اختيار كتاب العدل ويتفقد أحوالهم وسجلاتهم، وأن اختصاصهم ينحصر في كتابة المداينات والمعاملات والعهود. أما الوكالات والأقارير فلم ينقل كتابتهم لها. وأما كتاب العدل في وقتنا المعاصر فمهمتهم تنحصر في توثيق العقود، وضبط الإقرارات. أما كتابة المداينات ومعاملات البيع والشراء فليست من اختصاصهم.[5]

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٧٥). وهي صناعة جليلة شريفة، وبضاعة عالية منيفة تحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين الشرعية، وحفظ دماء المسلمين وأموالهم، والإطلاع على أسرارهم وأحوالهم، ومجالسة الملوك والإطلاع على عيالهم وأمورهم، وبغير هذه الصناعة لا ينال أحد ذلك، ولا يسلك هذه المسالك" قاله ابن رشد، نقلاً عن: ابن الأزرق، بدائع السلك (١/٢٥٩).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٧٥). ابن الأزرق، بدائع السلك (١/٢٥٩) وما بعدها .

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٧٦). الكتاني، التراتيب الإدارية (١/٢٧٦).
القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٣/٣٨٤).

(٤) ابن خلدون، المقدمة(٢/٥٧٦). وابن الأزرق، بدائع السلك (١/٢٦٠).

(٥) الطريفي، القضاء في عهد عمر بن الخطاب (١/٢٩١)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخطة الخامسة : الحسبة

الحسبة إحدى الولايات الهامة في الشريعة الإسلامية، والعمل بها أصبح معطلا إلى حد كبير في بعض المجتمعات. ولكونها أصبحت مهملة ومعطلة فقد يغيب عن أذهان البعض من أفراد تلك المجتمعات أو غيرها معنى الحسبة ومدلولها. لذا؛ كان من الأجدى أن نبدأ بتعريف الحسبة ولو بإيجاز، فنقول:

إن الحسبة مصدر من الاحتساب، تقول: فعلته حسبة، واحتسب فيه احتسابا، والاحتساب: طلب الأجر، والاسم: الحسبة (بكسر الحاء) وهو الأجر، والجمع: الحسب. واحتسب عليه: أي أنكر، ومنه المحتسب.(١) وأما تعريف الحسبة في الاصطلاح:

أ- فقد عرفها ابن خلدون بأنها " وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك".(٢) ويؤخذ على هذا التعريف في نظري، أن ابن خلدون جعله فرضا على ولي الأمر فقط، بينما هو فرض كفاية على المسلمين عامة، ولذا يقوم به البعض تطوعا إن وجدوا أن الحالة تدعو لذلك، وتعريفه يخرج هؤلاء المتطوعين من أعمال الاحتساب.(٣)

ب- وقد عرفها الماوردي بأنها " أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله"(٤) فالماوردي اشترط الظهور في كل من ترك المعروف وفعل المنكر، وما لم يظهر منهما فليس من مهمة المحتسب كشفه.(٥)

ج- وعرفها الغزالي(٦) بقوله " الحسبة عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو أنها عبارة عن منكر لحق الله تعالى، صيانة للممنوع عن مفارقة لمنكر"(٧) وهذا التعريف في نظري غير جامع لكونه أكد على حق الله دون حق العباد، أو الحق المشترك بينهما.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (٦٣٠/١). الفيروز أبادي، القاموس المحيط (٩٥).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٦/٢).

(٣) وهناك فروق واضحة بين المحتسب المتولي وبين المحتسب المتطوع منها: أ- إن الاحتساب فرض عين على المحتسب المعين بحكم ولايته من قبل ولي الأمر، وفي حق المتطوع فرض كفاية. ب- إن المعين لا ينبغي أن يتشاغل عن أعمال الاحتساب بأمور أخرى؛ لأنها من واجبات المطالب بأدائها، والقيام بها، وهو بالنسبة للمتطوع من نوافل عمله؛ التي يجوز أن يتشاغل عنه بغيره، ولهذا فإن للمعين أن يرتزق على حسبته من بيت المال، وليس ذلك للمتطوع. انظر: الماوردي، الاحكام السلطانية (٢٤٠)، ولأبي يعلى (٢٨٤).

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية (٢٤٠). أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (٢٦٦).

(٥) فيجب أن يكون المحتسب فيه ظاهرا للمحتسب بغير تجسس منه؛ كأن يقع في الشوارع والأسواق، والأماكن العامة، أو ظهرت أصوات ملاهي، أو سكارى من أحد البيوت، أو فاحت رائحة الخمر، أو ظهرت دلالات بأي وجه كان، أبانت ما كان مستورا، مما يؤكد العلم لديه بأنه منكر، فعليه الاحتساب فيه...انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين (٣٢٥/٢). وأما علامتنا ابن خلدون فلم يذكر هذا الشرط.

(٦) هو : محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد حجة الإسلام، كانت ولادته (٤٥٠هـ) ووفاته (٥٠٥هـ) من أهم مصنفاته: المستصفى، المنخول، الوسيط...انظر في ترجمته: ابن عماد، شذرات الذهب (١٠/٤).

(٧) الغزالي، إحياء علوم الدين (٣٠٦/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالحسبة عبارة عن أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله، مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم.(١)

ثم حدد ابن خلدون أعمال والي الحسبة وواجباته ومجالات احتسابه بقوله:

"ويبحث – أي والي الحسبة– عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة؛ مثل المنع من المضايقة في الطرقات؛ ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل؛ والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة؛ والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ– المبالغة– في ضربهم للصبيان المتعلمين.(٢) ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء–طلب النصرة– بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه. وليس له إمضاء الحكم في الدعاوي مطلقا؛ بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها، وفي المكاييل والموازين، وله أيضا حمل المماطلين على الإنصاف..."(٣)

ويقوم والي الحسبة أيضا بالأمر بالمعروف فيما يتعلق بحقوق الله تعالى؛ كالحث على حضور الجمع والجماعات، وفيما يتعلق بالحقوق المشتركة كأخذ الأولياء بانكاح الأيامى من أكفائهن إذا طلبن، وإلزام النساء أحكام العدد إذا فارقن أزواجهن...

فالحسبة في نظر ابن خلدون هي وظيفة خادمة لمنصب القضاء، فهي أحكام ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها.. وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولى فيها باختياره. ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة وصار نظره عاما في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وأفردت بالولاية.(٤)

إن ولاية الحسبة تعتبر من الأمور التطبيقية العملية للسياسة الشرعية، وهي أعم وظيفة من الأمن العام فهي تتناول الكوارث والنوازل السماوية كالفيضانات وغيرها...ويتبدى ذلك لنا من العلاقة الجامعة بين الحسبة وسياسة التشريع، فالجامع بينهما هو القواعد العامة الكلية وينتج عن ذلك أن الحسبة تشارك السياسة الشرعية في وظيفتها...(٥)

---

(١) لمعرفة المزيد من أحكام الحسبة يمكن الرجوع إلى كتب الأحكام السلطانية للماوردي (٢٤٠-٢٥٧) ولأبي يعلى الفراء (٢٦٦-٢٨٥).

(٢) وهذا ما يشبه اليوم إلى حد بعيد الرخصة، إذ لا يزاول أي إنسان مهنة الطب مثلا إلا إذا حاز على شهادة علمية في الطب وترخيص من الحكومة بمزاولة مهنة الطب، وإذا ثبت عدم كفاءته منع من الرخصة وكذلك المعلم فلا يعين مدرسا إلا بعد حصوله على شهادة معينة، ثم يعين مؤقتا فإن أظهر كفاءة في التدريس عين في الخدمة الدائمة، وأعطي إجازة في التدريس.

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٦/٢). ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٦٣/١).

(٤) المصدر نفسه،(٥٧٧/٢)

(٥) الدكتور الدريني، محاضرة ألقاها على طلبة الدكتوراه في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية بتاريخ ١٨/١٠/١٩٩٧م وانظر المراجع التالية في ولاية الحسبة: الدكتور السبت، تقدير النصاب في عمل الاحتساب (١٤) والدكتور البقمي، التطبيقات العملية للحسبة في السعودية(١٧). الفاسي، خطة الحسبة (١٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخطة السادسة : السكة

وأما السكة فهي في النظر الخلدوني عبارة عن " النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص إن كان التعامل بها عددا أو ما يتعلق بذلك" وفي وضع علامة السلطان، دليل على الجودة المصطلح على تسميتها إماما وعيارا، بحيث يعد كل ما نقص عن ذلك زيفا. وهي وظيفة دينية بهذا الاعتبار، فتندرج تحت الخلافة. وقد كانت تندرج في عموم ولاية القاضي، ثم أفردت لهذا العهد كما وقع في الحسبة.(١)

وعرفها في موضع آخر: " بأنها الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدينار أو الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة مستقيمة" بعد أن يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى، وبعد تقدير أشخاص الدراهم والدنانير بوزن معين صحيح يصطلح عليه، فيكون التعامل بها عددا، وإن لم تقدر أشخاصها يكون التعامل بها وزنا.(٢) وأما لفظ (السكة) كان اسما للطابع، وهي الحديدة المتخذة لذلك، ثم نقل إلى أثرها وهي النقوش الماثلة على الدنانير والدراهم، ثم نقل إلى القيام على ذلك والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه، وهي الوظيفة، فصار علما عليها في عرف الدول.

وقد ذكر ابن خلدون في تاريخه أول من ضرب السكة الإسلامية فقال " كان عبد الملك كتب في صدر كتابه إلى الروم" قل هو الله أحد"، و ذكر النبي صلى الله عليه وسلم مع التاريخ، فنكر ذلك ملك الروم وقال: اتركوه وإلا ذكرنا نبيكم في دنانيرنا بما تكرهونه. فعظم ذلك عليه واستشار الناس، فأشار عليه خالد بن يزيد بضرب السكة وترك دنانيرهم ففعل... ثم نقش الحجاج "قل هو الله أحد" فكره الناس ذلك لأنه قد يمسها غير الطاهر...(٣) وكان الدينار والدرهم على شكلين مدورين، والكتابة عليهما في دوائر متوازية يكتب فيها من أحد الوجهين أسماء الله تهليلا وتحميدا وصلاة على النبي وآله، وفي الوجه الثاني التاريخ واسم الخليفة. وهكذا أيام العباسيين والعبيديين والأمويين.

وكان من مدلولات السكة: الدخول في الاقتصاد النقدي، والتجارة باسم الله ثم الأمير، وتحويل الهيمنة الأميرية إلى عملة سيارة.(٤) ثم أكد ابن خلدون على فائدتها فقال " وهي وظيفة ضرورية للملك، إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات، ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة.(٥)

ولنختم الكلام في السكة بذكر حقيقة الدرهم والدينار الشرعيين وبيان حقيقة مقدارهما عند ابن خلدون، وذلك أن للدينار والدرهم مختلفا السكة في المقدار والموازين بالآفاق والأمصار وسائر الأعمال- الجهات- والشرع قد تعرض لذكرهما وعلق كثيرا من الأحكام بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرهما.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٦/٢).

(٢) المصدر نفسه، (٦٣٨/٢). الماوردي، والأحكام السلطانية (١٥٥).

(٣) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (٤٧/٣). المقريزي، النقود الإسلامية (٧-٢١).

(٤) حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ(١٠١).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٦٣٩/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فلا بد إذن من البحث عن الدرهم الشرعي، والدينار الشرعي اللذين جاء بهما التقدير في نصاب الزكاة وغيرها. إن مما يسر لنا السبيل أن معرفة مقدار أحدهما تؤدي إلى معرفة الآخر، لأن النسبة بين الدرهم والدينار معروفة وهي نسبة ٧: ١٠ سبعة إلى عشرة. فالدرهم ١٠/٧ من المثقال. قال ابن خلدون "اعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب، والأوقية منه أربعين درهما، وهو على هذا سبعة أعشار الدينار.

ووزن المثقال من الذهب اثنتان وسبعون حبة من الشعير. فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره خمسون حبة وخمسا حبة. وهذه المقادير كلها ثابتة بالإجماع. فإن الدرهم الجاهلي كان بينهم على أنواع: أجودها الطبري، وهو أربعة دوانق، والبغلي وهو ثمانية دوانق فجعلوا الشرعي بينهما وهو ستة دوانق.(١)

وأما وزن الدينار باثنين وسبعين حبة من الشعير الوسط فهو الذي نقله المحققون وعليه الإجماع إلا ابن حزم خالف ذلك، وزعم أن وزنه أربعة وثمانون حبة، نقل ذلك عنه القاضي عبد الحق، ورده المحققون، وعدوه وهما وغلطا، وهو الصحيح. والله يحق الحق بكلماته. وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس، لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهنا لا اختلاف فيها.(٢)

ومن أفضل الطرق لمعرفة مقدار الدرهم والدينار الشرعيين- في نظري- هي الطريقة الاستقرائية الأثرية- وهي تتبع أوزان النقود المحفوظة في المتاحف العربيةوالغربية- ومن المقرر أن الدينار لم يتغير في جاهلية ولا إسلام، وهي ما توصل إليه البحاثة المصري علي باشا مبارك إلى أن الدينار يزن ٤,٢٥ جرامات، بينما الدرهم يزن = ٤,٢٥ × ١٠/٧ = ٢,٩٧٥ جرام.(٣)

تناولنا فيما سبق أوزان الدراهم والدنانير الشرعية، ونقلنا ما لخصه حكيم المؤرخين ابن خلدون في ذلك... وأما الآن سنعرض مسألة تطرق إليها ابن خلدون ألا وهي: هل درهم ودينار عبد الملك يمثلان الدرهم والدينار الشرعيين أم لا؟!

يقول ابن خلدون" والحق أنهما- أي الدرهم والدينار- كانا معلومي المقدار في عصر الصحابة لجريان الأحكام يؤمئذ بما يتعلق بهما من الحقوق . وكان مقدارهما غير مشخص في الخارج، وإنما كان متعارفا بينهم بالحكم الشرعي على المقدر في مقدارهما وزنتهما. حتى استفحل الإسلام وعظمت الدولة، ودعت الحال إلى تشخيصهما في المقدار والوزن كما هو في الشرع ليستريحوا من كلفة التقدير. وقارن ذلك أيام عبد الملك فشخص مقدارهما وعينهما في الخارج كما هو في الذهن، ونقش عليهما السكة باسمه

---

(١) الدانق- ٦/١ الدرهم - ٦/١ ×٢,٩٧٥ - ٠,٤٩٥ جرام، أي تقريبا نصف جرام. والدرهم البغلي منسوب إلى مدينة " رأس البغل" وهي مدينة أرمين في بلاد فارس، وقيل: إنها بلدة قريبة من الحلة بالعراق، وقيل هي نسبة إلى رجل كان يسمى رأس البغل، وكان يضرب الدراهم. وأما الدراهم الطبرية فهي منسوبة إلى طبرية في فلسطين أو إلى طبرستان من بلاد ما وراء النهر. انظر: الكردي، المقادير الشرعية والأحكام الفقهية المتعلقة بها (٤٣-٤٤).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٤١/٢). الماوردي ، الأحكام السلطانية (١٥٣).

(٣) نقلا عن: الكردي، المقادير الشرعية والأحكام الفقهية المتعلقة بها (١٢١). والدكتور القرضاوي، فقه الزكاة (٢٥٩/١). وبناء على ذلك: يكون نصاب الفضة بالوزن الحديث هو ٥٩٥جرام وهو حاصل ضرب (٢,٩٧٥ ×٢٠٠). ويكون نصاب الذهب هو ٤,٢٥×٢٠ =٨٥ جراما. فمن ملك من الفضة الخالصة ما يزن ٥٩٥ جراما وجبت عليه فيه الزكاة (٢,٥ بالمئة) ومن ملك من الذهب الخالص ما يزن (٨٥ جراما) وجبت عليه الزكاة أيضا..

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتاريخه إثر الشهادتين الإيمانيتين، وطرح النقود الجاهلية رأسا حتى خلصت ونقش عليها سكة وتلاشى وجودها. فهذا الحق الذي لا محيد عنه.."[1]. وقد ذكر أبو عبيد القاسم بن سلام[2] أن درهم بني أمية- ويقصد به الدرهم الذي ضربه عبد الملك- قد اجتمعت فيه وجوه ثلاثة: أن كل سبعة مثاقيل زنة عشرة دراهم، وأنه عدل بين صغارها وكبارها حتى اعتدلت وصار الدرهم ستة دوانيق، وأنه موافق لما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في فريضة الزكاة بغير وكس ولا شطط.[3]

ثم ختم ابن خلدون حديثه عن تلك الخطط الخلافية بقوله " هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه، وأخرى صارت سلطانية. فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية.. ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه إلا في قليل من الدول يمارسونه ويدرجون أحكامه غالبا في السلطانيات. وكذا نقابة الأنساب التي يتوصل بها إلى الخلافة أو الحق في بيت المال قد بطلت لدثور الخلافة ورسومها. وبالجملة قد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد. والله مصرف الأمور كيف يشاء.[4]

المبحث الثاني : الوظائف السلطانية

تمهيد :

إن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه. وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده. وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم، وإلى حملهم على مصالحهم... وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له والرضا بمقاصده منهم وانفراده بالمجد دونهم. فيتحمل من ذلك فوق الغاية من معاناة القلوب. قال بعض الأشراف من الحكماء:" لمعاناة نقل الجبال من أماكنها أهون علي من معاناة قلوب الرجال".

ثم إن الاستعانة إذا كانت بأولي القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل، لما يقع في ذلك من مجانسة خلقهم لخلقه، فتتم المشاكلة في الاستعانة قال الله تعالى: (واجعل لي وزيرا من أهلي، هارون أخي، أشدد به أزري، وأشركه في أمري)[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٤٢/٢). الماوردي، الأحكام السلطانية (١٥٤).

(٢) هو: أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء البغدادي، من كبار علماء الحديث والأدب والفقه، ألف كتبا كثير منها: الأموال، الغريب، توفي في مكة سنة ٢٢٤هـ. انظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء (٤٩٠/١٠). الزركلي، الأعلام (١٧٦/٥).

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال (٦٢٩-٦٣٠). ويقول المقريزي في أهمية ما صنعه عبد الملك في الدرهم والدينار: إنه منع الحيف والشطط على أرباب الأموال، فأتخذ منزلة بين المنزلتين (لوزن الدرهم) يجمع فيه كمال الزكاة من غير بخس ولا ضرار بالناس، مع موافقة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدده من ذلك...ثم بين المقريزي أهمية ما صنع عبد الملك في ثلاث فضائل كما فعل القاسم بن سلام. انظر : المقريزي، النقود الإسلامية (٣٧-٣٨).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٨/٢).

(٥) قرآن كريم، سورة طه، آيات (٢٩-٣٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن المعلوم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا. فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها، لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبدادا على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضا منها وهو معنى الوزارة عندهم، شأن نظره في سائر أفعال المكلفين، وعليه فلا فرق بينهما وبين الوظائف الخلافية في تلك الجهة، ومن حيث الكلام عليها بما يقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني. فلا بد للفقيه إذن من النظر في جميع ذلك لما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان.

لكن ابن خلدون سرعان ما يستدرك ليكون واضحا منذ البداية مع قرائه؛ حيث قال: " إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع؛ فليس من غرض كتابنا... فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية.. فإن أردت استيفاءها فعليك بمطالعتها هنالك.(١)

وأمهات المراتب السلطانية على التفصيل خمس أوست مراتب:

الوزارة، الحجابة، ديوان الأعمال والجبايات، ديوان الرسائل والكتابة، الشرطة، قيادة الأساطيل.

<u>الخطة الأولى : الوزارة</u>

وهي في النظر الخلدوني أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة؛ فإن الوزارة مأخوذة إما من الموازرة وهي المعاونة، أو من الوزر هو الثقل؛ كأنه يحمل مع مفاعله- أي مع من يوازره- أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة.(٢) فخطة الوزارة من أصول الرتب والخطط السلطانية، وهي الرتب العالية التي هي عامة النظر ومباشرة السلطان. وطبيعة عمل الوزير أن يعاون الخليفة في شتى الأمور كالنظر في الجند والسلاح وسائر أمور المال والإدارة وغيرها، وهي بهذا الشمول تفوق المناصب الأخرى التي تخصصت كل منها لعمل معين كالكتابة والحجابة والجباية...

ثم بين ابن خلدون أحوال السلطان وتصرفاته؛ وأنها لا تعدو أربعة:

أ- إما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق.

ب- وإما أن تكون في أمور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محجوب عنه؛ وصاحب هذا هو الكاتب.

ج- وإما أن تكون في أمور جباية المال وإنفاقه، وضبط ذلك من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق.

د- وإما أن يكون في مدافعة الناس ذوي الحاجات عنه أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن فهمه، وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة(٢/٦٠١-٦٠٣) بتصرف. ابن الأزرق، بدائع السلك (١/٢٦٨).

(٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٦٣٣). الماوردي، الأحكام السلطانية (٢٤). ابن خلدون، المقدمة (٢/٦٠٣). الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك (١٣٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثم أوضح منزلة هذه الخطة- أي خطة الوزارة- من المراتب السلطانية الملوكية فقال: "إلا أن الأرفع منها ما كانت الإعانة فيه عامة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف؛ إذ هو يقتضي مباشرة السلطان دائما ومشاركته في كل صنف من أحوال ملكه. وأما ما كان خاصا ببعض الناس أو ببعض الجهات فيكون دون الرتبة الأخرى كقيادة ثغر أو ولاية جباية خاصة.. أو النظر في السكة؛ فإن هذه كلها نظر في أمور خاصة، فيكون صاحبها تبعا لأهل النظر العام، وتكون رتبته مرؤوسة لأولئك...."(١).

ثم استعرض ابن خلدون نشأة هذه الخطة في الدولة الإسلامية حينما انقلبت الخلافة إلى الملك، وجاءت رسوم السلطان وألقابه عند قيام الدولة الأموية حيث اشتدت الحاجة إلى من يشغل هذا المنصب بسبب اتساع الدولة والاهتمام بتنظيم شؤنها، ثم لسبب آخر قوي وهو أن الخليفة لم يعد يختار من بين الأكفاء، وإنما أصبحت الخلافة وراثية وقد يكون الخليفة قليل التجارب، فاحتاج إلى وزير يقف بجانبه يرشده وينصحه.

وكانت الوزارة أرفع الرتب السلطانية، وكان النظر للوزير عاما في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء وغير ذلك. فلما جاءت دولة بني العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت، عظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في إنفاذ الحل والعقد وتعينت مرتبته في الدولة، وعنت لها الوجوه، وخضعت لها الرقاب، وجعل لها النظر في ديوان الحسبان- حساب المال- لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات في الجند... ثم جعل له النظر في القلم والترسيل لصون أسرار السلطان... وصار اسم الوزير جامعا لخطتي السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة.(٢)

- ويفرق ابن خلدون بين نوعين من الوزارة، وذلك في معرض حديثه عن شأن الاستبداد على السلطان في الدولة العباسية، وتعاور فيها استبداد الوزارة مرة، والسلطان أخرى. وصار الوزير إذا استبد محتاجا إلى استنابة الخليفة إياه لذلك لتصح الأحكام الشرعية وتجيء على حالها. فانقسمت الوزارة حينئذ إلى قسمين:

الأول: وزارة التنفيذ؛ وهي حال ما يكون السلطان قائما على نفسه.

الثاني: وزارة التفويض؛ وهي حال ما يكون الوزير مستبدا عليه.(٣)

القسم الأول: وزارة التنفيذ.

ووزارة التنفيذ، لا يتمتع فيها الوزير بالاستقلال الذاتي، وهو مكلف فقط بتنفيذ الأمور. وهي أن يستوزر الإمام من يقوم بتنفيذ ما يطلب إليه الإمام تنفيذه، ويقوم بتوصيل المعلومات من ولي الأمر" الخليفة".(٤) ومعنى هذا أنه ليس له حق الولاية المحضة، كما أنه ليس لوزير التنفيذ حق النظر المستقل الاجتهادي، وإذا كان ذلك كذلك فقد صارت شروط هذه الوزارة أقل من الشروط التي ينبغي توفرها في وزارة التفويض، وهي ما يلي: الأمانة، وصدق اللهجة، وقلة الطمع، وأن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة

---

(١) المصدر نفسه، (٢/٦٠٣-٦٠٤). فالوزارة اسم جامع للمجد والشرف والمروءة وهي تورث الملك والإمارة والرتب العليا والدرجة الكبرى، وتحتل - أي الوزارة- كولاية مكانة هامة في الدولة في الترتيب بعد منصب " الإمامة" وقد قيل في ذلك: إن أشرف منازل الآدميين الرسالة ثم النبوة ثم الخلافة ثم السلطنة ثم الوزارة. انظر: رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي (٢٨٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/٦٠٥).

(٣) المصدر نفسه، (٢/٦٠٧). محاسنة، النظم الإسلامية (٧٠-٧١).

(٤) أبو يعلى، الأحكام السلطانية (٣٤). أبو فارس، القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية (٣٦٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وشحناء، وأن يكون ذكورا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه (حضور الذاكرة)، الذكاء والفطنة، وألا يكون من أهل الأهواء.[1]

القسم الثاني: وزارة التفويض.

وزارة التفويض عند الماوردي هي: "أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده".[2] فوزير التفويض هنا يقوم مقام الإمام، وهو ليس واسطة مثل وزير التنفيذ، وهو على جانب خطير من الأهمية، لأن الوزير يكون فيها مفوضا في تدبير الأمور برأيه واجتهاده، وولايته عامة في كل الأمور، وكافة الأعمال.

وأما شروط تقليد هذه الوزارة فهي نفسها شروط الإمامة إلا النسب وحده، وهو المعروف بشرط القرشية. وبناء على ذلك فالشروط هي: العدالة، والعلم، وسلامة الحواس والأعضاء، وغيرها من الشروط المتفق عليها، ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما، ومعرفة بتفصيلهما، فإنه مباشر لهما تارة ومستنيب فيهما أخرى.[3]

ثم أشار ابن خلدون إلى مسألة أخرى؛ ألا وهي: وحدة وتعدد الوزارة فقال رحمه الله: "وأما دولة بني أمية بالأندلس فأنفوا اسم الوزير في مدلوله أول الدولة، ثم قسموا خطته أصنافا وأفردوا لكل صنف وزيرا: فجعلوا لحسبان المال وزيرا؛ وللترسيل وزيرا؛ وللنظر في حوائج المتظلمين وزيرا؛ وللنظر في أحوال أهل الثغور وزيرا. وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك كل فيما جعل له..."[4]

فابن خلدون يرى جواز التعدد في وزارة التنفيذ، بخلاف وزارة التفويض؛ إذ لا يجوز التعدد فيها كما لا يجوز التعدد في الإمامة. ويعبر الماوردي عن ذلك بقوله:

"ويجوز للخليفة أن يقلد وزيري تنفيذ على اجتماع وانفراد، ولا يجوز أن يقلد وزيري تفويض على الاجتماع لعموم ولايتهما، كما لا يجوز تقليد إمامين؛ لأنهما ربما تعارضا في العقد والحل والتقليد والعزل، وقد قال الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"[5][6].

الخطة الثانية : الحجابة.

بداية نقول؛ إنه لا وجود لهذه الخطة في أيام الخلافة الدينية في الصدر الأول من الإسلام، لما في الشريعة من منع مدافعة ذوي الحاجات عن باب الخليفة.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية (٢٦) ولا يشترط الإسلام فيها.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية (٢٢). شرف، خصائص الفكر السياسي في الإسلام (٣٠٢).

(٣) المصدر نفسه، (٢٢-٢٣) مذكور، معالم الدولة الإسلامية (٣٨٥) وما بعدها.

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٦٠٨/٢).

(٥) قرآن كريم، سورة الأنبياء ، آية (٢٢).

(٦) ومن الجدير بالذكر أننا لا نحتاج إلى تفصيل أحكام الوزارة الشرعية؛ لأننا لو فعلنا ذلك لكان خروجا واضحا عن حدود الموضوع ومجالاته. كما ألمح ذلك أكثر من مرة علامتنا ابن خلدون في مقدمته (٦٠٣/٢). وأن أحكامها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية، أنظر على سبيل المثال: الماوردي، الأحكام السلطانية، (٢٢-٢٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما انقلبت الخلافة إلى الملك وجاءت رسوم السلطان وألقابه كان أول شيء بدئ به في الدولة شأن الباب وسده دون الجمهور بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم كما وقع بعمر وعلي ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات. فاتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه (الحاجب).[1]

وعند وجود المقتضي لاتخاذه، يكون مشروعا، مع أن عمر رضي الله عنه كان يوكل غلاما ببابه، لا ليدفع ذوي الحاجات عنه إهمالا لهم واطراحا، بل لما هو مأذون فيه مما لا تخفى صحة القصد إليه.[2]

وهذه الخطة تعتبر من أصول الرتب والخطط السلطانية، وهي الرتب العالية التي هي عامة النظر ومباشرة السلطان. وقد كان هذا اللقب- الحاجب- مخصوصا في الدول الأموية والعباسية، واقتصروا بها على من يحجب السلطان عن العامة، ويغلق بابه دونهم، أو يفتحه لهم على قدره، وفي وقته. وكانت هذه منزلة يومئذ عن الخطط مرؤوسة لها؛ إذ الوزير متصرف فيها بما يراه. وهكذا كانت سائر أيام بني العباس وإلى هذا العهد. فهي بمصر مرؤوسة لصاحب الخطة العليا المسمى (بالنائب). وأما في الدولة الأموية بالأندلس فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم.

فكانت في دولتهم رفيعة غاية كما تراه في أخبارهم.[3] فلا جرم كانت عندهم أرفع المراتب وأبعدها غاية. ثم استعرض ابن خلدون مكانة خطة الحجابة تاريخيا في العديد من الدول فقال رحمه الله: "ثم لما جاءت دولة الموحدين لم تستمكن فيها الحضارة الداعية إلى انتحال الألقاب وتمييز الخطط وتعيينها بالأسماء إلا آخرا. فلم يكن عندهم من الرتب إلا الوزير.. ولم يكن اسم الحاجب معروفا في دولتهم يومئذ.

وأما بنو أبي حفص بأفريقية فكانت الرياسة في دولتهم أولا والتقديم لوزير الرأي والمشورة؛ وكان يخص باسم شيخ الموحدين. وكان له النظر في الولايات والعزل والحروب، واختص الحسبان والديوان برتبة أخرى، ويسمى متوليها بصاحب الأشغال ينظر فيها النظر المطلق في الدخل والخرج، وكان من شرطه أن يكون من الموحدين.... واحتاج السلطان لاتساع ملكه وكثرة المرتزقين بداره إلى قهرمان- الخادم- خاص بداره في أحواله يجريها على قدرها وترتيبها، من رزق وعطاء وكسوة...وحصر الذخيرة وتنفيذ ما يحتاج إليه في ذلك على أهل الجباية. فخصوه باسم (الحاجب). وربما أضافوا إليه كتابة العلامة على السجلات...واستمر الحال على ذلك، وحجب السلطان نفسه عن الناس، فصار هذا الحاجب واسطة بين الناس وبين أهل الرتب كلهم. ثم جمع له آخر الدولة السيف والحرب، ثم الرأي والمشورة، فصارت الخطة أرفع الرتب وأوعبها للخطط..

وأما دولة زناتة بالمغرب، وأعظمها دولة بني مرين، فلا أثر لاسم الحاجب عندهم، وأما رياسة الحرب والعساكر فهي للوزير... وأما باب السلطان وحجبه عن العامة فهي رتبة عندهم، يسمى صاحبها بـ " المزوار" ومعناه: المقدم على الجنادرة المتصرفين بباب السلطان في تنفيذ أوامره وتصريف عقوباته،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٠٥/٢). الماوردي، نصيحة الملوك (٥٢٩).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٠٩/٢). ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٧٠/١).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٦٠٩/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وانزال سطواته وحفظ المعتقلين في سجونه، والتعريف عليهم في ذلك. فالباب له، وأخذ الناس بالوقوف عند الحدود في دار العامة راجع إليه، فكأنها وزارة صغرى...

وأما دولة الترك بمصر فاسم الحاجب عندهم موضوع لحاكم من أهل الشوكة وهم الترك، ينفذ الأحكام بين الناس في المدينة، وهم متعددون - أي الحجاب متعددون- وهذه الوظيفة عندهم تحت وظيفة النيابة التي لها الحكم في أهل الدولة وفي العامة على الإطلاق. وللنائب التولية والعزل في بعض الوظائف على الأحيان... وتنفذ أوامره كما تنفذ المراسم السلطانية...".(١)

وقد ذكر ابن الأزرق لهذه الخطة شروطا ضرورية وكمالية هي:

أحدها: المعرفة بأوقات محجوبه وانبساطه، ومنازل الناس منه، حتى يكون وجهه عنوانا عن وجهه، من غضب ورضا وإبعاد وإدناء. والثاني: صحة الرأي ليضع الأمور مواضعها، ويعتذر إلى من منعه بما يقتضيه، ولا ينقص من جانب محجوبه.

الثالث: الرأفة؛ لتحجزه عن ابتذال الأحرار وامتهانهم بطول انتظار الإذن.

الرابع: النزاهة؛ لتمنعه من فساد ترتيب القاصدين، وتقديم أدانيهم، لما يتعجله منهم.

الخامس: حسن الإبانة عن توصيل ما يلقى إليه، وتبليغ التوقيع عليه.

السادس: بسط الوجه مع هيبة الجانب ليؤمن به محذور النفار والإذلال.

السابع: سلامة الجوارح، من الآفات القادحة في اختياره لتلك المنزلة.

الثامن: الصدق فيما ينقل للسلطان، أو يبلغ عنه.(٢)

<u>الخطة الثالثة : ديوان الأعمال والجبايات:</u>

وهذه الوظيفة- في النظر الخلدوني- من الوظائف الضرورية للملك، وهي جزء عظيم من الملك، بل هي ثالثة أركانه؛ لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فاحتاج صاحب الملك إلى الأعوان في أمر السيف، وأمر القلم، وأمر المال، فينفرد صاحبها لذلك بجزء من رياسة الملك.

وحقيقتها عند ابن خلدون هي " القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج، وإحصاء العساكر بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم، وصرف أعطياتهم في إباناتها،(٣) والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال، وقهارمة الدولة، وهي كلها مسطورة في كتاب شاهد بتفاصيل ذلك في الدخل والخرج مبني على جزء كبير من الحساب، لا يقوم به إلا المهرة من أهل تلك الأعمال، ويسمى ذلك الكتاب بـ" الديوان".(٤)

وفي أصل هذه التسمية وجهان:

أحدهما: أن كسرى نظر يوما إلى كتاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يحادثون فقال: "ديوانه" أي مجانين بلغة الفرس، فسمي موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفا فقيل: ديوان، ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين..

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٦١٠-٦١٣) بتصرف.

(٢) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك (١/٢٧١-٢٧٢).

(٣) يقال: إبان الشيء، بالكسر؛ حينه أو أوله. الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١٥١٥).

(٤) والديوان عند الماوردي "موضع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها عن الجيوش والعمال." الأحكام السلطانية (١٩٩). ابن خلدون، المقدمة (٢/٦١٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والثاني: أنه اسم للشياطين بالفارسية؛ سمي الكتاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلي والخفي منها وجمعهم لما شذ وتفرق. ثم نقل إلى مكان جلوسهم لتلك الأعمال. وعلى هذا فيتناول اسم الديوان كتاب الرسائل ومكان جلوسهم بباب السلطان.[1]

وقد تفرد هذه الوظيفة بناظر واحد ينظر في سائر هذه الأعمال، وقد يفرد كل صنف منها بناظر، كما يفرد في بعض الدول النظر في العساكر وإقطاعاتهم وحسبان أعطياتهم أو غير ذلك على حسب مصالح الدولة، وما قرره أسلافنا.[2] ومن الجدير بالذكر أن هذه الوظيفة إنما تحدث في الدول عند تمكن الغلب والاستيلاء والنظر في أعطاف الملك وفنون التمهيد. ثم تحدث ابن خلدون عن نشأة هذه الوظيفة في الدولة الإسلامية فقال رحمه الله: "وأول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية عمر بن الخطاب رضي الله عنه" وذكر في سببه وجهان: أحدهما: يقال لسبب مال أتى به أبو هريرة رضي الله عنه من البحرين، فاستكثروه وتعبوا في قسمه، فتشوفوا إلى احصاء المال وضبط العطاء والحقوق، فأشار خالد بن الوليد رضي الله عنه بالديوان، قائلا: رأيت ملوك الشام يدونون، فقبل منه عمر رضي الله عنه والثاني: قيل إن الهرمزان هو الذي أشار بذلك، لما رأى بعث البعوث بغير ديوان؛ فقيل له: ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم؟! فإن من تخلف أخل بمكانه، وإنما يضبط ذلك الكتاب؛ فأثبت لهم ديوانا. وسأل عمر عن اسم الديوان، فعبر له. ولما أجمع عليه، أمر عقيل بن أبي طالب، ومخرمة بن نوفل، وجبير بن مطعم، وكانوا من كتاب قريش، فكتبوا ديوان العساكر الإسلامية على ترتيب الأنساب مبتدأ من قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بعدها، الأقرب فالأقرب. وكان ذلك في المحرم سنة عشرين.[3]

وأما ديوان الخراج والجبايات فبقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل: ديوان العراق بالفارسية وديوان الشام بالرومية. وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين.

أ- ولما جاء عبد الملك بن مروان، واستحال الأمر ملكا، وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى رونق الحضارة، ومن سذاجة[4] الأمية إلى حذق الكتابة، وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتاب والحسبان، فأمر عبد الملك سليمان بن سعيد والي الأردن لعهده أن ينقل ديوان الشام إلى العربية.

ب- وأما ديوان العراق، فأمر الحجاج كاتبه صالح بن عبد الرحمن، وكان يكتب بالعربية والفارسية أن ينقل الديوان من الفارسية إلى العربية ففعل.. ثم جعلت هذه الوظيفة في دولة بني العباس مضافة إلى من كان له النظر فيه.[5]

---

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١٥٤٥). الماوردي، الأحكام السلطانية (١٩٩). ابن خلدون، المقدمة (٦١٣/٢).

(٢) إن رأى الإمام أن يفرق الأعمال فحسن، كما ولى رسول الله أعمال اليمن جماعة، وإن رأى أن يجمعها لواحد في بلد واحد فحسن، كما جمع رسول الله عمان كله لعمرو بن العاص. ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٨٤/١). ابن خلدون، المقدمة (٦١٣/٢) بتصرف.

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٦١٤/٢) بتصرف. ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك (٢٨٥/١).

(٤) السذاجة يقصد بها الفطرة السليمة والوضع الصحيح الطبيعي الذي لم تشبه شائبة. والساذج: الصافي الذي لم يختلط بغيره، معرب ساده. انظر: وافي، تعليق له رقم (٦٨ب) على مقدمة ابن خلدون (٣٢٩/١). الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٢٤٧). الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (٢٩١).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٦١٥/٢). ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٨٦/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأما ما يتعلق بهذه الوظيفة من الأحكام الشرعية مما يختص بالجيش أو بيت المال في الدخل والخرج، وتمييز النواحي بالصلح والعنوة، وفي تقليد هذه الوظيفة لمن يكون، وشروط الناظر فيها والكاتب، وقوانين الحسابات، فأمر راجع إلى كتب الأحكام السلطانية، وهي مسطورة هنالك، وليست من غرض الموضوع ومجالاته عند ابن خلدون.(١)

وإنما تكلم ابن خلدون في هذه الوظيفة من حيث طبيعة الملك، وأن هذه الوظيفة جزء عظيم من الملك، بل هي ثالثة أركانه، لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه.

وذلك من خلال استعراضه لهذه الخطة في العديد من الدول، فقال رحمه الله:

"وكذلك كان الأمر- أي أن هذه الوظيفة جزء من الملك- في دولة بني أمية بالأندلس والطوائف بعدهم وأما في دولة الموحدين فكان صاحبها إنما يكون من الموحدين يستقل بالنظر في استخراج الأموال وجمعها وضبطها وتعقب نظر الولاة والعمال فيها، ثم تنفيذها على قدرها وفي مواقيتها وكان يعرف بصاحب الأشغال.. ثم لما استغلظ أمر الحاجب ونفذ أمره في كل شأن من شئون الدولة تعطل هذا الرسم- أي وظيفة الديوان- وصار صاحبه مرؤوسا للحاجب، وأصبح من جملة الجباه، وذهبت تلك الرياسة التي كانت له في الدولة.

وأما دولة بني مرين لهذا العهد فحسبان العطاء والخراج مجموع لواحد، وصاحب هذه الرتبة هو الذي يصحح الحسابات كلها، ويرجع إلى ديوانه ونظره معقب بنظر السلطان أو الوزير؛ وخطه معتبر في صحة الحسبان في الخراج والعطاء.

وأما هذه الرتبة في دولة الترك فمتنوعة. وصاحب ديوان العطاء يعرف بناظر الجيش. وصاحب المال مخصوص باسم الوزير، وهو الناظر في ديوان الجباية العامة للدولة، وهو أعلى رتب الناظرين في الأموال، لأن النظر في الأموال عندهم يتنوع إلى رتب كثيرة لانفساح دولتهم، وعظمة سلطانهم، واتساع الأموال والجبايات عن أن يستقلها ويضبطها الواحد من الرجال، ولو بلغ في الكفاية مبالغه، فتعين للنظر العام منها هذا المخصوص باسم الوزير. وهو مع ذلك رديف لمولى من موالي السلطان وأهل عصبيته وأرباب السيوف في الدولة، يرجع نظر الوزير إلى نظره، ويجتهد جهده في متابعته، ويسمى عندهم بـ"استاذ الدولة"؛ وهو أحد الأمراء الأكابر في الدولة من الجند وأرباب السيوف. ويتبع هذه الخطة خطط عندهم أخرى كلها راجعة إلى الأموال والحسبان مقصورة النظر على أمور خاصة مثل ناظر الخاص، وهو المباشر لأموال السلطان الخاصة به من إقطاعه أو سهمانه- أي نصيبه- من أموال الخراج وبلاد الجباية مما ليس من أموال المسلمين العامة. وهو تحت يد الأمير أستاذ الدار.

وإن كان الوزير من الجند فلا يكون لأستاذ الدار نظر عليه. وناظر الخاص تحت يد الخازن لأموال السلطان من مماليكه المسمى بـ" خازن الدار" لاختصاص وظيفتهما بمال السلطان الخاص.(٢)

هذا بيان هذه الخطة بدولة الترك بالمشرق بعد أن ذكرنا من أمرها بالمغرب .

---

(١) انظر على سبيل المثال: الماوردي، الأحكام السلطانية (١٩٩-٢١٨). أبو فارس، القاضي أبو يعلى وكتابة الأحكام السلطانية (٣٩٩-٤٠٥). والماوردي، نصيحة الملوك (٤٠٩-٤٥٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/٦١٦-٦١٧) بتصرف يسير.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الخطة الرابعة : ديوان الرسائل والكتابة

وهذه الوظيفة في الفكر الخلدوني غير ضرورية في الملك؛ لاستغناء كثير من الدول عنها رأسا، كما في الدول العريقة في البداوة التي لا يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام الصنائع. وبين رحمه الله سبب حاجة الدولة الإسلامية إليها بقوله " وإنما أكد الحاجة إليها في الدولة الإسلامية شأن اللسان العربي والبلاغة في العبارة عن المقاصد. فصار الكتاب يؤدي كنه الحاجة بأبلغ من العبارة اللسانية في الأكثر".(١)

وكان الكاتب للأمير يكون من أهل نسبه ومن عظماء قبيله، كما كان للخلفاء وأمراء الصحابة بالشام والعراق لعظم أمانتهم وخلوص أسرارهم. فلما فسد اللسان وصار صناعة اختص بمن يحسنه. وكانت عند بني العباس رفيعة. وكان الكاتب يصدر السجلات مطلقة ويكتب في آخرها اسمه، ويختم عليها بخاتم السلطان، وهو طابع منقوش فيه اسم السلطان أو شارته، يغمس في طين أحمر مذاب بالماء، ويسمى طين الختم.(٢)

ويتبع هذه الخطة خطط أخرى؛ مثل : التوقيع؛ وهو أن يجلس الكاتب بين يدي السلطان في مجالس حكمه وفصله ويوقع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها، متلقاة من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه.

وأما الصفات المعتبرة في صاحب هذه الخطة فهي: "أن يتخير من أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم وعارضة البلاغة؛ فإنه معرض للنظر في أصول العلم لما يعرض في مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك مع مراعاة ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلق بالفضائل، مع ما يضطر إليه في الترسيل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها".(٣)

ثم أشار ابن خلدون إلى أن هذه الرتبة في بعض الدول تكون مستندة إلى أرباب السيوف لما يقتضيه طبع الدولة من البعد عن معاناة العلوم لأجل سذاجة العصبية فيختص السلطان أهل عصبيته بخطط دولته وسائر رتبه، فيقلد المال والسيف والكتابة منهم.

وأما وظيفة الكتابة في دولة الترك؛ فهي وإن كانت لصاحب الإنشاء إلا أنه تحت يد أمير من أهل عصبية السلطان يعرف بـ" الدويدار"، وتعويل السلطان ووثوقه به، واستنامته في غالب أحواله إليه؛ وتعويله على الآخر في أحوال البلاغة وتطبيق المقاصد وكتمان الأسرار وغير ذلك من توابعها.(٤)

وأما الشروط المعتبرة في صاحب هذه الوظيفة التي يلاحظها السلطان في اختياره وانتقائه من أصناف الناس فهي كثيرة، وأحسن من استوعبها- في نظر ابن خلدون- هو عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتاب،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦١٨/٢). فالكتابة منتوج الحضارة الذي لا محيد عنه، إنها مخرج اللغة العملي ومبدؤها الاقتصادي، كما أنها مذكرة ومثبت التراكم الثقافي.. يقول ابن خلدون:" ثم لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط وطلبوا صناعته وتعلمه وتداولوه، فترقت الإجادة فيه..." المقدمة (٩٥٥/٣).

(٢) الخاتم من الخطط السلطانية والوظائف الملوكية، والختم على الرسائل والصكوك معروف للملوك قبل الإسلام وبعده. وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب إلى قيصر، فقيل له: إن العجم لا يقبلون كتابا إلا أن يكون مختوما، فاتخذ خاتما من فضة ونقش فيه: "محمد رسول الله". أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب لا ينقش على نقش خاتمه، رقمه (٥٨٧٧) الفتح. وهو من شارات الملك والسلطان الخاصة به. ابن خلدون، المقدمة (٦٤٢/٢).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٦١٩/٢). شلبي، السياسة والاقتصاد (١٤٢-١٥٥).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٦١٩/٢-٦٢٠) بتصرف يسير.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهي :" أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة، وحاطكم ووفقكم وأرشدكم... وجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات أهل الأدب والمروءات، والعلم والرزانة. بكم ينتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها. وبنصحائكم يصلح الله للخلق سلطانهم وتعمر بلدانهم. لا يستغني الملك عنكم، ولا يوجد كاف إلا منكم. فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون.. وليس أحد من أهل الصناعات كلها أحوج إلى اجتماع خلال الخير المحمودة، وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم.

أيها الكتاب إذا كنتم على ما يأتي في هذا الكتاب من صفتكم فإن الكاتب يحتاج من نفسه ويحتاج منه صاحبه الذي يثق به في مهمات أموره:

أن يكون حليما في موضع الحلم، فهيما في موضع الحكم، مقداما في موضع الإقدام، محجما في موضع الإحجام، مؤثرا للعفاف والعدل والإنصاف، كتوما للأسرار، وفيا عند الشدائد، عالما بما يأتي من النوازل، يضع الأمور مواضعها، والطوارق في أماكنها، قد نظر في كل فن من الفنون العلم فأحكمه، وإن لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به، يعرف بغريزة عقله وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده، وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره، فيعد لكل أمر عدته وعتاده، ويهيئ لكل وجه هيئته وعادته". ثم أرشدهم إلى أمور ونصحهم بها "فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين، وأبدأوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض، ثم العربية فإنها تقاف ألسنتكم، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، واروا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها؛ فإن ذلك معين لكم على ما تسموا إليه هممكم، ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج"...[1]

الخطة الخامسة : الشرطة

بدأ ابن خلدون في الكلام على هذه الخطة ببيان مسمياتها في العديد من الدول فقال رحمه الله:

" الشرطة: ويسمى صاحبها لهذا العهد بإفريقية الحاكم؛ وفي دولة أهل الأندلس صاحب المدينة؛ وفي دولة الترك الوالي" ثم قام ببيان حقيقتها فقال " وهي وظيفة مرؤوسة لصاحب السيف في الدولة، وحكمه نافذ في صاحبها في بعض الأحيان".

وبعد ذلك أشار ابن خلدون إلى نشأة هذه الوظيفة في العديد من الدول، وأصل وضعها:

أ- فقد كان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدائها أولا ثم الحدود بعد استيفائها. فإن التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للشرع إلا في استيفاء حدودها، وللسياسة النظر في استيفاء موجباتها بأقرار يكرهه عليه الحاكم إذا احتفت به القرائن لما توجبه المصلحة العامة في ذلك... وربما جعلوا إليه النظر في الحدود والدماء بإطلاق، وأفردوها من نظر القاضي.. ونزهوا هذه المرتبة وقلدوها كبار القواد وعظماء الخاصة من مواليهم. ولم تكن عامة التنفيذ في طبقات الناس، إنما كان حكمهم على الدهماء وأهل الريب، والضرب على أيدي الرعاع والفجرة.[2]

---

(١) المصدر نفسه، (٢/٦٢٠-٦٢٤).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/٦٢٥). شلبي، السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي (١٦٦-١٧٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب- ثم عظمت نباهتها في دولة بني أمية بالأندلس، ونوعت إلى: شرطة كبرى، وشرطة صغرى وجعل حكم الكبرى على الخاصة والدهماء. وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية والضرب على أيديهم في الظلامات، وعلى أيدي أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه.

وجعل صاحب الشرطة الصغرى مخصوصا بالعامة. ونصب لصاحب الشرطة الكبرى كرسي ببلب دار السلطان ورجال يتبوءون المقاعد بين يديه، فلا يبرحون عنها إلا في تصريفه. وكانت ولايتها للأكابر من رجالات الدولة حتى كانت ترشيحا للوزارة والحجابة.

جـ- وأما في دولة بني مرين لهذا العهد بالمشرق فولايتها في بيوت من مواليهم وأهل اصطناعهم.

د- وفي دولة الترك بالمشرق في رجالات الترك أو أعقاب أهل الدولة قبلهم من الكرد يتخيرونهم لها في النظر بما يظهر منهم من الصلابة والمضاء في الأحكام لقمع مواد الفساد وحسم أبواب الدعارة، وتخريب مواطن الفسوق وتفريق مجامعه، مع إقامة الحدود الشرعية والسياسية كما تقتضيه رعاية المصالح العامة في المدينة.(١) قال ابن الأزرق: يجب على الإمام أن يولي ذلك ثقة دينا، صارما في الحقوق والحدود، متيقظا غير مغفل. ونقل عن ابن حزم قوله: ويلزمه الإمام أن لا يبحث عن شيء من الحدود إلا أن يجاهر بها صاحبها، أو يشتكي إليه بها، وحينئذ يلزمه السؤال عن ذلك.(٢)

<u>الخطة السادسة : قيادة الأساطيل</u>

وهي من مراتب الدولة وخططها في ملك المغرب وإفريقية، ومرؤوسة لصاحب السيف وتحت حكمه في كثير من الأحوال. ويسمى صاحبها في عرفهم " الملند" بتفخيم اللام، منقولا من لغة الإفرنجة فإنه اسمها في اصطلاح لغتهم.

ثم ذكر ابن خلدون السبب في اختصاص هذه الرتبة بملك إفريقية والمغرب:

"ذلك لأنهما جميعا على ضفة البحر الرومي- البحر الأبيض المتوسط أو البحر الشامي- من جهة الجنوب. ويسمى البحر الرومي والبحر الشامي نسبة إلى أهل عدوته.

ولما ملك المسلمون مصر كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، أن صف لي البحر، فكتب إليه: "إن البحر خلق عظيم، يركبه خلق ضعيف، دود على عود" فأوعز حينئذ بمنع المسلمين من ركوبه ولم يزل الشأن ذلك حتى إذا كان لعهد معاوية أذن للمسلمين في ركوبه والجهاد على أعواده. والسبب في ذلك؛ أن العرب لبداوتهم لم يكونوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبه، والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله ومرباهم في التقلب على أعواده مرنوا عليه وأحكموا الدراية بثقافته. فلما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم، وصارت أمم العجم خولا لهم وتحت أيديهم، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته، واستخدموا من النواتية- الملاحون في البحر- في حاجاتهم البحرية أمما وتكررت ممارستهم للبحر وثقافته، استحدثوا بصراء بها، فشرهوا إلى الجهاد فيه، وأنشئوا السفن فيه، وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح.

---

(١) المصدر نفسه، (٦٢٦/٢). ابن الأزرق، بدائع السلك (٢٨٩/١-٢٩٠).

(٢) ابن الازرق، بدائع السلك في طبائع الملك (٢٩١/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثم أوعز الخليفة عبد الملك إلى حسان بن النعمان عامل إفريقية باتخاذ دار الصناعة بتونس لإنشاء الآلات البحرية حرصا على مراسم الجهاد. ومنها كان فتح صقلية على يد أسد بن الفرات.[1] وما زالت أساطيل الدول الإسلامية بين كر وفر حتى ضعفت وانقطع شأنها في مصر والشام، فبطل رسم هذه الوظيفة هنالك وبقيت بإفريقية والمغرب فصارت مختصة بها ثم تراجعت قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر، بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية ورجع النصارى فيه إلى دينهم...وصار المسلمون فيه كالأجانب...[2] ولا حول ولا قوة إلا بالله، وإلى الله المشتكى.

هذا آخر الكلام في الوظائف السلطانية، وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه كوظيفة الجهاد بطلت ببطلانه إلا في قليل من الدول يمارسونه... والله مصرف الأمور بحكمته.

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٢٦/٢) وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، (٦٢٨/٢-٦٣٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الباب الثالث

السياسة الشرعية في الاقتصاد عند ابن خلدون

الفصل الأول: أفكار ابن خلدون في نظرية القيمة، والعمل، والأسعار

الفصل الثاني: أفكار ابن خلدون في السياسة الاقتصادية والتنمية الاقتصادية

الفصل الثالث: أفكار ابن خلدون في نظريتي النقود والضرائب

الفصل الرابع: أفكار ابن خلدون في نظريتي التجارة والسكان

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تمهيد:

كان ابن خلدون رائد علم الاجتماع وفيلسوفه الأول، وقد تناقلت الأجيال مؤلفه -المقدمة- وأصبح من المصادر العالمية القيمة التي تحظى باهتمام الباحثين والعلماء في كافة أنحاء العالم، ومع إحقاق هذه الصفة فإن علامتنا الجليل ابن خلدون اهتم بعلم الاقتصاد أيضاً وهو رائد من رواده، وقد أبدع وأجاد، فجاءت مقدمته لتتضمن العديد من الأفكار التي سبق فيها آدم سمث وكينز وغيرهما من علماء الاقتصاد[1]. ولكن هذا الجانب ظل منسياً لم تسلط عليه الأضواء بالقدر الذي يستحقه إلا في أحيان وإشارات قليلة[2].

وتأتي هذه الوريقات لاستقراء ما تضمنته مقدمة ابن خلدون من إشارات وأفكار في مجال الاقتصاد. إن أبرز ظاهرة في القرنين الأخيرين في الدراسات العلمية للأبحاث الاجتماعية هي الاقتصاد. لقد أصبح الاقتصاد العامل الأساسي الذي يتدخل في كل العلوم الإنسانية ويفسرها. بل إن الدارسين من علماء الاجتماع والتاريخ خاصة أصبحوا يولون اهتماماً فائقاً للعامل الاقتصادي. ويعتبر ابن خلدون من الأوائل الذين حددوا المشكلات الاقتصادية تحديداً علمياً بعيداً عن الاعتبارات الاخرى. وما من شك في أن كتابات ابن خلدون مهمة جداً لأنها تلقي الأضواء على ماضٍ ومجتمع البلاد العربية التي هي اليوم ضمن البلاد المتخلفة.

ففي مقدمته الأغجوبة العربية يبدو أن تحليل هذا المفكر العربي للقضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في القرون الوسطى على جانب كبير من الأهمية العلمية، إذ توفق علامتنا -إلى حد كبير- إلى وضع جملة من الأفكار والقوانين التي تتعلق بالحياة الاقتصادية. أليس من المدهش أن نرى مفكراً إسلامياً في بداية القرن الخامس عشر، -في منتصف القرن الثامن للهجرة- أي بداية عصور الانحطاط والظلام في العالم الإسلامي يضع مثل هذه الأفكار والبحوث العلمية الموفقة؟!

على أن الأستاذ الغربي "كلوزيو" ينوه بالأخص بنظريات ابن خلدون الاقتصادية، فيقول لنا: "إن المؤرخ البربري العظيم استطاع في العصور الوسطى أن يكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي قبل كونسيديران وماركس وباكونين"[3].

ثم يحلل آراء ابن خلدون عن عمل الدولة من الناحية الاقتصادية وآثاره السيئة، وعن القوى السياسية والطوائف الاجتماعية، وعن طرق الملك وأنواع الملكية، وعن مهمة العمل الاجتماعية، وتقسيم العمل

---

(١) يعتبر آدم سميث من كبار مفكري الرأسمالية الأوائل ومؤسسوها، وله عدة مصنفات من أهمها: كتابه المشهور "في ثروة الشعوب" وتوفي سنة ١٧٩٠م وهو من أشهر الكلاسيكيين على الإطلاق. وأما الفورد كينز فهو صاحب النظرية التي عرفت باسمه والتي تدور حول البطالة والتشغيل، ولد سنة ١٨٨٣م وهو من أبرز الشخصيات في الرأسمالية، وتوفي سنة ١٩٤٦م ومن أهم مؤلفاته: النظرية العامة في التشغيل والفائدة والنقود. انظر: الندوة العالمية، الموسوعة الميسرة (٢٣٢-٢٣٣).

(٢) مثل: محمد حلمي مراد، أبو الاقتصاد ابن خلدون. وصلاح الدين رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون. وفاضل عباس الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي. محمد علي نشأت، رائد الاقتصاد ابن خلدون، وهي رسالة دكتوراه في جامعة القاهرة عام ١٩٤٤م، وقد حاولت الحصول عليها والاطلاع عليها، ولكنني لم أستطع.

(٣) كونسيديران اشتراكي فرنسي، وكارل ماركس اقتصادي واشتراكي ألماني كبير ومؤسس الاشتراكية ولد ماركس سنة ١٨١٨م من أسرة يهودية، وترعرع في ألمانيا، وأتم دراسته فيها، وقد ألف نظريته في المادية التاريخية، فبيّن أن الإنتاج الاقتصادي والبناء الاجتماعي الذي يتلوه حتماً؛ هما أساس التاريخ السياسي والفكر للعصر، وله مؤلفات من أهمها: رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي. توفي سنة ١٨٨٣م. وأما باكونين فهو عالم اجتماعي واقتصادي روسي. انظر في ذلك: الندوة العالمية، الموسوعة الميسرة (٣٠٩). البراوي، الموسوعة الاقتصادية (٤٠٩). مجموعة من الاقتصاديين، الموسوعة الاقتصادية (٤١٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إلى حر ومأجور، وكون العمل الحر مصدراً للرزق -المعاش- ثم عن قانون العرض والطلب. ويرى كلوزيو في ذلك كله أن ابن خلدون كان اقتصادياً مبتكراً يعرف مبادئ الاقتصاد السياسي ويطبقها بذكاء وبراعة قبل أن يعرفها البحث الغربي بعصور طويلة. ويختتم بحثه بما يأتي "إذا كانت نظريات ابن خلدون عن حياة المجتمع المعقدة في مقدمة فلاسفة التاريخ، فإن فهمه للدور الذي يؤديه العمل والملكية والأجور يضعه في مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين"[1].

إن مزايا تفكير ابن خلدون في هذا المضمار تظهر جلية في بحثه عن الأمور الاقتصادية بنظرات الباحث الاجتماعي. وفي اهتمامه بذلك يتتبع التفاعلات التي تتوالى بين الحوادث الاقتصادية وبين سائر الأمور والحوادث الاجتماعية. إنه يربط الأحوال الاجتماعية بالحياة الاقتصادية -أي هناك علاقة العمران بوسائل المعيشة- وهذا ما يتبين لنا جلياً في اهتمامه بعنصر الاقتصاد في تعليل الوقائع التاريخية، ويظهر ذلك من عنوان كتابه الأول في المقدمة (في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب)[2]. بل أن عامل الاقتصاد عند ابن خلدون من المعايير الأساسية التي يستند عليها برهانه وتعليله للحوادث التاريخية والاجتماعي والعمران..

يقول غاستون بوتول[3]: "يقضي الوقوف على فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون بأن يرجع إلى مناهجه باختصار، وتقضي هذه المناهج بوجود صنفين من الوقائع جديرين بالاعتبار، فالصنف الأول هو الوقائع الاقتصادية والجغرافية، ثم تأتي الوقائع النفسية التي هي نتيجة للأولى إلى حد بعيد..."[4]. فعلى رأي بوتول إننا لكي نفهم فلسفة التاريخ عند ابن خلدون علينا أن نلتفت إلى نوعين من الوقائع؛ الاقتصادية والنفسية. وهذا صحيح في رأينا لأن ابن خلدون اعتبر العامل الاقتصادي من أهم العوامل التي تحرك التاريخ.

ولقد خصص ابن خلدون باباً كبيراً في مقدمته، وهو الباب الخامس جميعه في فصوله الاثنين والثلاثين لصياغة أفكاره الاقتصادية، وقد سماه (الباب الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال)[5]. كما خصص كذلك لدراسة الناحية الاقتصادية فصولاً عديدة من البابين الثالث والرابع[6].

---

(١) نقلاً عن: عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري (١٥٥-١٥٧).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢٦١/١).

(٣) دكتور في الآداب والحقوق، وأستاذ في كلية الدراسات الاجتماعية العليا في باريس، والبرفسور بوتول ذو تصانيف في علم الاجتماع كثيرة معتبرة ألمع فيها إلى ابن خلدون وآرائه في كل مناسبة، ومن أهمها: ابن خلدون (فلسفته الاجتماعية). انظر: زعيتر، مقدمة كتاب ابن خلدون-فلسفته الاجتماعية- (٥).

(٤) بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية (٩١) ترجمة: عادل زعيتر.

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٣/٣).

(٦) عرضها ابن خلدون في سبعة فصول من الباب الثالث وهي: "فصل في الجباية وسبب قلتها وكثرتها"؛ "فصل في ضرب المكوس أواخر الدولة"؛ "فصل في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا"؛ "فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة"؛ "فصل في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية"؛ "فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران"؛ "فصل في وفور العمران آخر الدولة". وفي ستة فصول من الباب الرابع هي: "فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة"؛ "فصل في أسعار المدن"؛ "فصل في اختلاف أحوال الأقطار بالرفه والفقر"؛ "فصل في تأثل العقار والضياع في الأمصار" "فصل في حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة"؛ "في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع" انظر: المقدمة (٦٦٧/٢، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٥، ٦٧٩، ٦٨٠، ٧٠٩) (٨٥٩/٣، ٨٦٣، ٨٦٧، ٨٦٩، ٨٧١، ٨٨٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن ابن خلدون هو واضع أسس علم الاقتصاد. فقد كانت كتابات السابقين عليه في المسائل الاقتصادية تفتقر إلى خصائص البحث العلمي؛ إذ وضع المفكرون الإغريق والرومان ومفكرو العصور الوسطى دراسات من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية، ولم يحدث قبل ابن خلدون أن اهتم أحد من مفكري المسلمين والمسيحيين بدراسة الاقتصاد السياسي كعلم مستقل، إذ كانت الظواهر الاقتصادية تدرس إما من حيث ارتباطها بالمنزل، وإما من جهة نظر قانونية أو فلسفية، أي أنها كانت تدرس دائماً بطريقة معيارية. أما ابن خلدون فقد بحث في هذه الظواهر بطريقة عملية، أي أنه كان يبحث عن المسببات ويقارن النتائج بعضها بالبعض ويحاول أن ينتهي من ذلك كله إلى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر في الحالات المتشابهة[1].

أما فيما يختص بالطريقة التي يتبعها ابن خلدون في هذه البحوث فهي استقرائية واستنتاجية بآن واحد. فهو يعالج الأمور بالتحليل أولاً ثم يتحرى أسبابها ويهتم بملاحظة الحقائق الحسية وبما يستخلص منها بطريق التعليل والتفكير. وهو بذلك يكون صاحب الفضل في تأسيس أول مدرسة علمية اقتصادية.

لقد درس ابن خلدون مسائل العرض والطلب والأثمان، وله نظرية قيمة عن القيمة، ودرس كذلك مفهوم الحاجة والدخل والملكية ووسائل المعيشة والضرائب.

إن هذه الأسس والمنطلقات تكمن في فكره بوجه عام. إن فكره بوجه عام ينعكس على أفكاره في الوجوه الخاصة، وقد رأينا فيما تقدم أن فكره السياسي يتوافق تماماً مع فكره بوجه عام. ولا يختلف الأمر فيما يتعلق بفكره الاقتصادي، فهذا العالم الكبير قد نظر في العمران البشري باعتباره محكوماً بقوانين الوجود. ومن هذه القوانين قانون الترابط الشامل الذي عبر عنه بوجوه متعددة. وهناك نص عظيم الأهمية لابن خلدون جاء في بداية الفصل الأول من الباب الثاني، ذلك الباب الذي يتحدث فيه عن "العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات"، يبين بوضوح أهمية الناحية الاقتصادية في الحياة الإنسانية وفي تطورها. يقول ابن خلدون "أعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة؛ ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولابد إلى البدو..."[2].

يتضح من هذا النص الخلدوني أن الاقتصاد ليس معزولاً عن غيره من الظواهر. فهو يرتبط معها بروابط وثيقة. ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون ينطلق في نظرياته الاقتصادية من رؤية إسلامية واضحة مستمدة من تعاليم الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة حيناً بالنص، وحيناً آخر بالروح والمفهوم.

وقصارى القول إن ابن خلدون قد ترك لنا في موضوع الاقتصاد آراء في غاية الأهمية يمكن القول عنها باختصار أنها عرض لبعض النظريات القيمة في الحاجات وتطورها ومحاسن التملك ومثالبه، ومبادئ التسعير وقانون العرض والطلب، وأهمية العمل، والتخصص في الحرف والصناعات وتقسيم وجوه المعاش، وأهمية التجارة، والضرائب، وقضية السكان.

---

(١) مراد، أبو الاقتصاد ابن خلدون (٣٠٨) ضمن أعمال مهرجان القاهرة ١٩٦٢م. ابن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون (٨٧) ووصف الاقتصاد بالسياسي إشارة إلى أن موضوعه دراسة الظواهر الاقتصادية المتعلقة بثروات الدول لا بثروات الأسرة ولا بتدبير المنزل. انظر: وافي، الاقتصاد السياسي (٧٢).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٤٠٧/٢-٤٠٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الأول

أفكار ابن خلدون في نظرية القيمة، والعمل، والأسعار

المبحث الأول: أفكار ابن خلدون في نظرية القيمة

المبحث الثاني: أفكار ابن خلدون في نظرية العمل

المبحث الثالث: أفكار ابن خلدون في نظرية الأسعار

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول: أفكار ابن خلدون في نظرية القيمة

اهتم علامتنا ابن خلدون بموضوع القيمة اهتماماً خاصاً لم يسبق إليه أحد من العلماء، لأن فهمها –أي القيمة– وبيان أسبابها وقياس حجمها يضع الحلول الكثيرة للمشكلات الاقتصادية عند الباحثين المعاصرين، ويساعد على بيان الخطوط السليمة والواضحة للاقتصاد العام المتمثل في الإنتاج وما يتبعه من تخصص وتقسيم وتكاليف، وكذلك عملية التوزيع وما يترتب عليها من عدل وظلم ورفاه وفقر. وقد حاول ابن خلدون أن يجعل من القيمة نظرية قائمة بذاتها، لا تقل أهمية عن نظرية العصبية والدولة أو المعرفة. وهذا ما نحاول عرضه في المطالب والوريقات التالية:

المطلب الأول: تعريف القيمة لغة واصطلاحاً، والفرق بينها وبين الثمن

القيمة في اللغة: واحدة القيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء. والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم. تقول: تقاوموه فيما بينهم، والجمع قيم. فهي الثمن الذي يقاوم به المتاع؛ أي يقوم مقامه. يقال: قومت السلعة واستقمتُها أي ثمنتها[1]. وأما تعريفها في الاصطلاح الشرعي فهي:

"ما قُوِّم به الشيء، بمنزلة المعيار، من غير زيادة ولا نقصان"[2].

وأما الثمن ففي اللغة: العِوَض. قال الراغب؛ الثمن اسم لما يأخذه البائع في مقابلة المبيع، عيناً كان أو سلعة، وكل ما يحصل عوضاً عن شيء فهو ثمنه.

ويطلق الفقهاء كلمة الثمن في مقابل القيمة، ويريدون بها "العوض الذي تراضى عليه المتعاقدان، سواءٌ أكان مطابقاً لقيمته الحقيقية أو ناقصاً عنها أو زائداً عليها".

كذلك يطلق الفقهاء الثمن في مقابل المبيع في عقد البيع ويريدون به "ما يكون بدلاً للمبيع ويتعلق بالذمة"[3]. فالثمن: ما ثبت ديناً في الذمة. وقيمة الشيء عبارة عن قدر ماليته بالدراهم والدنانير بتقويم المقومين، وهي مساوية له بخلاف الثمن، فإنه يكون ناقصاً وزائداً. ولذلك عندما نقول: "هذا الشيء له قيمة" لا تكون عبارتنا مفهومة اقتصادياً إلا إذا أضفنا إليها ما يفيد الموازنة بينه وبين شيء آخر بأن نقول: "إن له قيمة كذا من النقود" دون زيادة أو نقصان.

ومع ذلك فهناك أربعة معان مختلفة –على الأقل– لاصطلاح القيمة يمكن لنا أن نميزها عن بعضها البعض: القيمة الأدبية، والقيمة الفنية، والقيمة الاستعمالية، والقيمة التبادلية. ونحن لا نعني بكلمة "القيمة" في التحليل الاقتصادي إلا القيمة التبادلية للسلعة إزاء السلع الأخرى، ومع ذلك فقد ينصرف المعنى في بعض الأحيان إلى المنفعة أو القيمة الاستعمالية.

وبإنعام النظر في التفريق بين الثمن والقيمة يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: لماذا تكون للسلع أو لعوامل الإنتاج أثمان مقررة في الأسواق؟!

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (٥٠٠/١٢) مادة (قوم). الكفوي، الكليات (٣٢٩). الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١٤٨٧). حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (٢٨٠).

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (٥١/٤).

(٣) المصدر نفسه، ونفس الصفحة. الراغب الأصفهاني، المفردات (١١٠). والموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٢/٣٤). الكفوي، الكليات (٣٢٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تنطوي الإجابة على أن منفعتها من جانب، وندرتها النسبية من جانب آخر هما العاملان الأساسيان في تقرير ثمن لكل منها. لنضرب مثلاً بسلعة كاللحوم، فلا يمكن أن يكون لها ثمن في اقتصاد مكون من النباتيين، مهما بلغت الندرة النسبية لها، إذ تنعدم منفعتها كلية بالنسبة لأفراد هذا المجتمع الاقتصادي. ولنضرب مثلاً آخر بسلعة كالهواء، فعلى الرغم من منفعتها القصوى لكل كائن حي إلا أنها لا تتصف بصفة الندرة، وعلى ذلك فلن يكن لها ثمن مقرر في السوق، ويعرف هذا النوع من السلع "بالسلع الحرة" تمييزاً لها عن "السلع الاقتصادية" التي تتسم بوجود أسواق خاصة بها وأثمان مقررة لها[1].

ومن ثم فإننا نخلص من هذا التحليل إلى أنه إذا كان للسلعة قيمة تبادلية في السوق فلا يكفي أن تكون ذات ندرة نسبية، إذا لم تكن ذات منفعة في نفس الوقت، كما لا يكفي أن تكون السلعة ذات منفعة، إذا لم تكن ذات ندرة نسبية في نفس الوقت، فالندرة والمنفعة شرطان أساسيان لأن يكون للسلعة ثمن مقرر في السوق. فالمنفعة من جانب الطلب، والندرة من جانب العرض، هما في الواقع الاعتباران الأساسيان في شرح ظاهرة الأثمان.

وهناك عوامل ثانوية تشارك في تحديد الثمن مثل: مساهمة هبات الله "الطبيعة" بالسلع الحرة المجانية، وعوامل المنافسة الحرة، ونفقة الإنتاج المنخفضة أو العالية.

ولقد ميز علامتنا ابن خلدون بين القيمة والثمن، وأوماً إلى عوامل أخرى تدخل في تحديد ثمن السلعة، ويؤكد أن السعر في السلعة لا يعتمد على قضية العمل فقط، بل هناك عوامل أخرى تشارك في تحديد ثمن السلعة. فقال رحمه الله "وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها –أي من الصنائع– فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب؛ لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤونته يسيرة، فلا يشعر فيه إلا القليل من أهل الفلح.."[2].

المطلب الثاني: المقياس الأساسي للقيمة عند ابن خلدون

لقد أبدع العلامة عبد الرحمن بن خلدون في هذا المجال، وهو حسب رأينا ليس مبدعاً لعلم الاجتماع فقط، وإنما هو مبدع لعلم الاقتصاد الحديث وما آباء الاقتصاد الحديث أمثال آدم سميث وريكاردو وغيرهما إلا عيالاً عليه وعلى ما قاله في نظرية القيمة. ويكاد مؤرخو الفكر الاقتصادي يجمعون على أن "سير وليم بتي ١٦٢٣-١٦٨٧م" الاقتصادي الإنكليزي هو رائد المنظرين في نظريته قيمة العمل والمسائل المتفرعة عنها كمسألة السعر والفائض. وذلك عندما انطلق من العمل في تحليلاته للقيمة والسعر. وإذا كان إجماعهم يستند على أنه أول من ولج مشكلة القيمة والسعر وأصلها العمل الإنساني؛ فلابد من الإشارة إلى أن ابن خلدون كان قد طرح هذه الأفكار وانطلق من منطق العمل في أصل القيم بحوالي ثلاثة قرون من الزمن قبل وليم بتي. وتجدر الإشارة كذلك إلى أن ابن خلدون لم يكتف بالقول بأن مصدر القيم هو العمل الإنساني فحسب. بل نراه يفصل بين مفهوم العمل الحي (العمل الظاهر كما

---

(١) عمرن نظرية القيمة (مقدمة علم الاقتصاد) (٢٨٧) بتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٦/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يسميه) والعمل المخزون أو المتراكم، وهذا التمييز يكتسب أهمية خاصة في الفكر الكلاسيكي الذي أرسى وليم بتي أسسه في الفكر الاقتصادي[1].

فقد اعتبر ابن خلدون أن العمل البشري هو المقياس الأساسي للقيمة، وعبّر عن هذا جازماً في المقدمة بقوله "اعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع، فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية[*]، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية، وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر. وإن كان من غير الصنائع فلابد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها. فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية"[2].

وبإنعام النظر في النص الخلدوني السابق نلاحظ أن ابن خلدون يحتج في هذه الفقرات إلى رأي القائلين بأن قيم الأشياء تختلف بحسب اختلافها في مبلغ ما بذل فيها من عمل وما يتطلبه إنتاج مثلها من مجهود. وقد اشتهرت هذه النظرية عند المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي باسم "نظرية العمل". ويقابلها نظرية أخرى تقرر أن قيم الأشياء تختلف تبعاً لاختلافها في مبلغ نفعها للإنسان. وقد اشتهرت هذه النظرية عند المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي باسم (نظرية المنفعة)[3].

إن تحليلات ابن خلدون القائمة على معطيات مجتمعه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ هي التي قادته إلى هذا الكشف العظيم، وهو أن الأعمال الإنسانية هي المقياس الأساسي للقيمة، علماً بأن المجتمع الذي عاش فيه علامتنا كان يرتكز على بنى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج السلعي التي يباشرها الكثير من صغار المنتجين الذين يملكون وسائل الإنتاج والعمل. إن هذه التحليلات الرصينة هي التي مكنت ابن خلدون من تسمية مجمل الإنتاج الناتج عن الأعمال الإنسانية بكلمة (كسب). والكسب هو الناتج عن سعي الإنسان من غذاء وكساء ومأوى، أي مجمل المعاش إذا لم يتجاوز مقداره الحاجات الضرورية للحياة الإنسانية. أما إذا تجاوز ذلك، فإنه يعتبر ثروة، ويسمى حسب التسمية الخلدونية "رياشاً ومتولاً"[4].

فالكسب إذن، بهذا المعنى المحدد، يتضمن إمكانيات وجود الإنتاج المفيد، ويقول ابن خلدون في ذلك "أعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل. فلابد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى (فابتغوا عند الله الرزق)[5]. والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه؛ فالكل من عند الله؛ فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول؛ لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع"[6].

---

(١) الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٦٠) بتصرف.

(*) القنية: اسم لما يقتنى ويدخر ويتخذ رأس مال زيادة على الكفاية. انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١٧١٠).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٧/٣). عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع (٦٩). مزيان، النظريات الاقتصادية (٣٣٣).

(٣) تفصيل أكثر في نظرية العمل من هذا الفصل -إن شاء الله-.

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٥/٣).

(٥) قرآن كريم، سورة العنكبوت، آية (١٧).

(٦) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٥/٣) وما بعدها.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يشير هذا النص الخلدوني الهام جداً –والنصوص السابقة– بقوة وصراحة إلى أن جوهر القيمة هو العمل. ويعتبر ابن خلدون الثروة الثابتة "كسباً غير مفيد" فالميراث مثلاً يسمى كسباً ولا يسمى رزقاً، إذا لم ينتفع به منتفع. ومتى انتفع به الورثة فإنه يسمى رزقاً[1].

كل هذه التحليلات الواقعية ناتجة عن قناعات ابن خلدون بأن العمل الإنساني هو المنشئ الأساسي للقيمة، وهذا بالنسبة لكل الأعمال، مهما اختلفت نوعياتها. فالعمل عامة وفي كل مجال لابد منه في كسل مكسوب ومتمول –أي رأس مال–.

ويقول في موضع آخر: "إن الكسب الذي يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم، ولو قُدر أحد عُطُلٌ عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية. وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته. وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه"[2]. ابن خلدون إذن يعتبر أن هناك عاملين يحددان قيمة البضاعة: أولهما كمية العمل المبذول فيها، وثانيهما حاجة الناس إليها.

وقد انطلق ابن خلدون في هذه النظرية وغيرها من مقدمة مهمة في نظري وهي قاعدة الاستخلاف فقال رحمه الله: "اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشُده إلى كبره: "والله الغني وأنتم الفقراء"[3]. والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال: "وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً"[4]، و"سخر لكم البحر"[5]، "وسخر لكم الفلك"[6]، "وسخر لكم الأنعام"[7]، وكثير من شواهده. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف؛ وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك؛ وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض..."[8].

إن الله هو الذي وضع جميع الموارد تحت تصرف البشر. فالإنسان بوصفه خليفة، ليس هو المالك الأساسي لهذه الموارد. بل مجرد أمين عليها. وبعبارة أخرى أن المستخلف فرداً كان أو جماعة إذ يمارس مهمة الانتفاع بوسائل الثروة والإنتاج فإنما ذلك بتفويض من المالك الأصيل لها وهو الله سبحانه وتعالى وأنابه عنه وأن صلاحية ممارسة مهمة الاستخلاف بثمارها وإنتاجها لا تتعدى الحدود المرسومة من قبل الله عز وجل.

إن ابن خلدون بهذا يعلن عن انتمائه لمدرسة الفكر الاقتصادي الإسلامي التي تؤمن بأن وسائل الإنتاج والثروة ومصادرها أرضاً وسماء وماء هي ملك الله وأن البشر أفراداً أو جماعات يمكن أن يستخلفوا عليها[9].

---

(١) المصدر نفسه، ونفس الصفحة. ويظهر الفرق بين القيمة والثروة في نواح كثيرة منها: أن وفرة الشيء وكثرته تزيد من الثروة فيه ولكنها تنقص من قيمته والعكس بالعكس. انظر: وافي، الاقتصاد السياسي (١١).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٩٠٨/٣). باتسيفا، نظريات ابن خلدون (٤٨).

(٣) قرآن كريم، سورة محمد آية (٣٨).

(٤) قرآن كريم، سورة الجاثية، آية (١٣).

(٥) قرآن كريم، سورة الجاثية آية (١٢).

(٦) قرآن كريم، سورة إبراهيم، آية (٣٢).

(٧) من الآيات التي وردت في تسخير الأنعام للإنسان قوله تعالى: (الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون)، سورة غافر آية (٧٩). وأما العبارة التي ذكرها ابن خلدون وهي (وسخر لكم الأنعام) فلا أظن أنها وردت في القرآن الكريم بهذا النص. انظر: عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (٤٤١).

(٨) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٣/٣).

(٩) شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي (٢٦٤). الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٢٨). صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات (٢٩) ضمن المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بجدة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مما تقدم، نقرر أن ابن خلدون يعتبر أول اقتصادي معروف، استطاع أن يزيح الستر عن معضلة اقتصادية. وهو أن العمل هو المنشئ للقيمة. إن هذا لكشف عظيم جداً، وخاصة إذا قورن بالأوضاع التي كان عليها علم الاقتصاد في عصر ابن خلدون وقبله. إن هذا الكشف يبقى عبقرياً وعظيماً. ولمزيد من الإيضاح في قاعدة الاستخلاف نقول: إن الله عز وجل خلق الكون بموجوداته، وشاءت حكمته أن يكون الإنسان سبباً في إعمار الكون واستثمار خيراته؛ وخليفة في الأرض لعمارتها وإدارتها حسب مارسمه الله عز وجل في أكثر من آية. فمن ذلك قوله تعالى: (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها)[1]. يقول القرطبي: هو أنشأكم من الأرض: أي ابتدأ خلقكم من الأرض، واستعمركم فيها: أي جعلكم عمارها وسكانها، والمعنى: ألهمكم عمارتها من الحرث والغرس وحفر الأنهار وغيرها[2]. ومن عمارة الأرض أيضاً استثمار خيرات الدولة بما يحقق مصالح المسلمين العامة كشق الطرق وإقامة المصانع واستخراج المعادن، وتنظيم الري، وإقامة السدود وتحسين وسائل الزراعة التي تزيد من المحصول، كما يمكن القياس على ما ذكره القرطبي جميع الأعمال اللازمة لاستغلال ثروات البلاد وخيراتها على وجه يعود بالنفع العميم على الجميع.

وقال تعالى أيضاً (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض)[3]. فالله تعالى ذكره يقول لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم وأمته: والله الذي جعلكم أيها الناس خلائف الأرض بأن أهلك من كان قبلكم من القرون والأمم الخالية، واستخلفكم؛ فجعلكم خلائف منهم في الأرض تخلفونهم فيها وتعمرونها بعدهم[4].

وعليه نجد أن الإنسان مكلف من الله عز وجل، وقد استخلفه في الأرض ليكون سبباً لعمارتها وإدارتها بالنيابة عنه؛ وفق ما رسمه الله عز وجل للإنسان. وفي هذا المعنى يقول علامتنا ابن خلدون ". فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني؛ وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم..."[5].

وقال في موضع آخر "ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف"[6].

المطلب الثالث: تقسيم القيمة في الفكر الخلدوني

تظهر القيمة التبادلية التي لا تنفصل عن القيمة الاستعمالية بشكل متغير. وإن أنماط وجودها؛ أي أشكالها المحددة تختلف مع اختلاف أنماط الإنتاج ودرجة تطورها. ويميز رجال الاقتصاد بين:

أ- القيمة الاستعمالية ويقصد بها أهمية السلعة من حيث أنها تشبع حاجة من ينتجها ويستخدمها في تحقيق هذا الإشباع، أو من يحصل عليها من أجل الغرض ذاته.

ب- القيمة التبادلية وتعبر عن العلاقة بين السلعة التي ينتجها شخص ما، والسلع الأخرى التي ينتجها سواه.

---

(١) قرآن كريم، سورة هود، آية (٦١).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٥٦/٩). ابن العربي، أحكام القرآن (١٨/٣).

(٣) قرآن كريم، سورة الأنعام، آية (١٦٥).

(٤) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١١٤/٨). ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل (٢٨/٢).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٢٧٤/١).

(٦) المصدر نفسه، (٨٩٤/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولاً: القيمة التبادلية:

وهي ما يساويه الشيء من شيء آخر في حالة استبداله به. ويرى العلامة ابن خلدون أن ما يحدد القيمة التبادلية علاوة عن العمل المبذول في إنتاجها قانون العرض والطلب وما يكمن وراءه من حاجة الناس إلى البضاعة، ووفرتها أو ندرتها. فيقول رحمه الله: "أعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء أياً ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر النامي يسمى ربحاً. فالمحاول لذلك الربح إما أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه، وإما بأن ينقله إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه..."[1]. ثم أشار في موضع آخر إلى دور حاجة الناس، ونوعية البضاعة في تحديد أسعارها فقال: "التاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة إليه من الغني والفقير والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته. وأما إذا اختص نقله بما يحتاج إليه البعض فقط، فقد يتعذر نفاق سلعته حينئذ بإعواز الشراء من ذلك البعض لعارض من العوارض، فتكسد سوقه وتفسد أرباحه. وكذلك إذا نقل السلعة المحتاج إليها فإنما ينقل الوسط من صنفيها؛ فإن الغالي من كل صنف من السلع إنما يختص به أهل الثروة وحاشية الدولة، وهم الأقل؛ وإنما يكون الناس أسوة في الحاجة إلى الوسط من كل صنف . فليتحر ذلك جهده ففيه نفاق سلعته أو كسادها.."[2].

هذا، وتختلف الأشياء بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً في قيمها الاستبدالية. فقطعة صغيرة من الماس أو اللؤلؤ أو البلاتين تساوي مئات الأرادب من القمح وآلاف القناطير من الفحم؛ ورطل واحد من الحرير يساوي عشرات الأرطال من القطن أو الصوف.

وقد حاول الاقتصاديون تعليل هذه الظاهرة وبيان الأسس التي تقوم عليها القيمة الاستبدالية وتحدد مبلغ ما يساويه الشيء من شيء آخر؛ فذهبوا في ذلك مذاهب شتى، ولكن أهم نظرياتهم بهذا الصدد ترجع إلى نظريتين اثنتين؛ إحداهما: تقرر أن الأشياء تختلف في قمتها الاستبدالية تبعاً لاختلافها في مبلغ نفعها للإنسان، ولذلك تسمى "نظرية المنفعة" وثانيتهما: تقرر أن الأشياء تختلف في قمتها الاستبدالية تبعاً لاختلافها في مبلغ ما يبذل في إنتاجها من مجهود، ولذلك تسمى "نظرية العمل"[3].

ثانياً: القيمة الاستعمالية:

هي التي تمثل المنفعة التي يتوخاها المستهلك من سلعة معينة حيث يستطيع من خلالها إشباع حاجة قائمة لديه؛ علماً أن تلك الحاجة يجب أن تكون ذات صفة اجتماعية عامة. فالقيمة الاستعمالية – الاستهلاكية– ترتبط بالمنفعة الاجتماعية الضرورية للسلعة. وهي بعد هذا تشكل المحتوى العيني للثروة الاجتماعية. وإذا كانت القيمة الاستهلاكية الشرط الأساسي للقيمة، فإن الأخيرة ليست شرطاً للأولى. وذلك ينطبق على تلك المنتجات التي تشبع منفعة لدى المستهلك غير أنها من عمل الطبيعة –السلع الحرة– كالمطر والشمس وغيرها من هبات الله عز وجل[4].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٩١٥/٣). البراوي، الموسوعة الاقتصادية (٣٨٣).

(٢) المصدر نفسه، (٩١٨/٣).

(٣) تفصيل أكثر إن شاء الله في نظرية العمل من المبحث القادم.

(٤) رشيد، الأسعار في الاقتصاد المخطط (٧٧). هولمان، نظرية السعر واستخداماتها (١٠٢)، هاشم، مبادئ الاقتصاد (٦٥). وافي، الاقتصاد السياسي (١٤٨). عمر، نظرية القيمة (٢٢). عمر، موسوعة المصطلحات الاقتصادية (٢٣٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول ابن خلدون "فالإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب، لينفق مما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها... وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله؛ إلا أنها إنما تكون معينة ولابد من سعيه معها فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة..."[1].

ويعتبر الاقتصاد المخطط القيمة الاستهلاكية هي الحاملة للقيمة التبادلية، وأنه لا يمكن الفصل بينهما. فإذا ما انخفضت القيمة الاستهلاكية للسلعة مثلاً من خلال الاستعمال فإن قيمتها التبادلية سوف تنخفض هي الأخرى، حيث أن المنافع "القيم الاستهلاكية" أصلها ومصدرها العمل البشري كما عبر عن ذلك ابن خلدون بقوله: "إن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية"[2].

فالمنفعة ظاهرة ترتبط بالحاجة بصلة وثيقة، بينما ترتبط القيمة بالندرة كل الارتباط؛ أي أن العلاقة بين المنفعة والقيمة قد لا تكون دائماً موجبة، وإذا كانت الحاجة هي التي تخلق المنفعة، وإذا كانت المنفعة هي التي تجعل للسلعة قيمة، فإن هذه القيمة تتوقف على مدى وفرة السلعة أو ندرتها. فكل ما يحتاج إليه الإنسان يعتبر نافعاً، ولكن ليس كل شيء نافع يكون بالضرورة ذا قيمة. فالقيمة إذن صفة ملازمة للندرة. فالسلع الحرة مثلاً تتمتع بمنافع كبيرة، ولكن لا قيمة لها في المنظور الاقتصادي ما لم يدفع في الحصول عليه ثمن.

المبحث الثاني: أفكار ابن خلدون في نظرية العمل

لقد تظافرت الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تشير إلى العمل في ميادين مختلفة وتنوه به. فلفظة (العمل) عندما ترد في القرآن الكريم ترد في معناها الشامل فهي تعني عمل الدين والدنيا معاً، العمل التعبدي الروحي من صلاة وصيام وقيام وذكر. وفي نفس الوقت العمل الدنيوي بشتى أشكاله من كدّ على العيال واستثمار للمال لتنميته ولتشغيل العاطلين وسد خلة المحتاجين وانكباب على استخراج ثروات الأرض الفلاحية والباطنية التي سخرها الله لعباده لتقوم بها حياتهم. وغير ذلك من الأعمال الدنيوية الأخرى. فليس هناك أي انفصام بين الأعمال الدنيوية والأعمال التعبدية في الإسلام[3].

وهناك آيات عديدة تشير إلى العمل؛ كالآيات الحاثة على الزراعة واستغلال الأرض التي سخرها الله لعباده وأخرج لهم منها أقواتهم؛ قال تعالى "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد"[4]. وقال أيضاً "مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم"[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٤/٣) وما بعدها. الزعبي، تأصيل آراء ابن خلدون الاقتصادية (٤٦).

(٢) المصدر نفسه، (٨٩٧/٣).

(٣) إن الإسلام لا يعرف رجال دين مختصين في الأعمال التعبدية ورجال دنيا مختصين في أعمال الدنيا؛ كما هو الشأن في المسيحية المنحرفة. فالجميع في نظر الإسلام رجال دين ودنيا معاً.

(٤) قرآن كريم، سورة البقرة، آية (٢٦٧).

(٥) قرآن كريم، سورة البقرة، آية (٢٦١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول القرطبي[1] في تفسير هذه الآية "في هذه الآية دليل على أن الزرع من أعلى الحرف التي يتخذها الناس والمكاسب التي يشتغل بها العمال ولذلك ضرب الله به المثل.."[2].

وقد نوّه الله سبحانه وتعالى بالصيد البحري بقوله: "وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون"[3].

وقال تعالى: "وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون"[4]. فهذه الآية أصل في اتخاذ الصنائع والأسباب وهو قول أهل العقول والألباب لا قول الجهلة الأغنياء القائلين بأن ذلك إنما شرع للضعفاء. فالصنعة يكف بها الإنسان نفسه عن الناس ويدفع بها عن نفسه الضرر[5].

وليست السنة شيئاً منفصلاً عن القرآن، وإنما هي مخصصة لعامه، مفصلة لمجمله، مقيدة لمطلقه[6]، شارحة للقرآن؛ لذلك ليس من الغريب أن تأتي السنة مشيدة بالعمل حاثة عليه. يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"[7].

ففي هذا الحديث فضل العمل باليد، وتقديم ما يباشره الشخص بنفسه على ما يباشره بغيره، والحكمة في تخصيص داود عليه السلام بالذكر أن اقتصاره في أكله على ما يعمله بيده لم يكن من الحاجة لأنه كان خليفة في الأرض كما قال الله تعالى وإنما ابتغى الأكل عن طريق الأفضل، ولهذا أورد النبي صلى الله عليه وسلم قصته في مقام الاحتجاج بها على ما قدمه من أن خير الكسب عمل اليد[8].

وتنهار القيم اليوم في نفوس العديد من الناس وتتلاشى فينبذون العمل لا لشيء إلا لأنه شاق يكلفهم مشقة ويتطلب منهم جداً وحزماً، ويؤثرون التسول مع المذلة. يقول النبي صلى الله عليه وسلم "والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتي رجلاً أعطاه الله من فضله فسأله أعطاه أو منعه"[9].

وعموماً فإن ما أشرنا إليه سابقاً من الآيات والأحاديث عن العمل والكسب؛ ما هو إلا عينة بسيطة جداً من ثروة نصية لا تكاد تحصر في مجال العمل بشتى أنواعه.

المطلب الأول: تعريف العمل في اللغة والاصطلاح

العمل في اللغة: المهنة والفعل، والجمع أعمال، عمل عملاً، وأعمله غيره واستعمله، واعتمل الرجل: عمل بنفسه. والعمل يعم أفعال القلوب والجوارح. والعمل لا يقال إلا فيما كان عن فكر ورويّة.

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي المالكي، كانت وفاته عام (٦٧١هـ). وكان رحمه الله فقيهاً مفسراً، محدثاً مجيداً في البيان واستنباط الأحكام، من مصنفاته: أحكام القرآن. انظر: مخلوف، شجرة النور الزكية (١٩٧/١).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٣٠٥/٣).

(٣) قرآن كريم، سورة النحل، آية (٤).

(٤) قرآن كريم، سورة الأنبياء، آية (٨٠).

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٣٢١/١١).

(٦) الرازي، المحصول (٧٧/٣-١٠٣). الزركشي، البحر المحيط (٣٦١/٣). القرافي، شرح تنقيح الفصول (٢٦٦). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١٦٦/٢). الغزالي، المستصفى (٣٤٥/١). التلمساني، مفتاح الوصول (١٠٩).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده برقم (٢٠٧٢) مع الفتح.

(٨) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (٣٠٤/٤).

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة برقم (١٤٧٢) مع الفتح.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والعامل: هو الذي يتولى أمور الرجل في ماله وملكه وعمله. وعمل البرق عملاً: دام. وعامل الرمح وعاملته: صدره دون السنان. وطريق معمل: أي لحبٌ مسلوك[1]. والعين والميم واللام، أصل واحد صحيح، وهو عام في كل فعل يفعل. وقال الخليل عمل يعمل عملاً، فهو عامل. والعمالة: أجر ما عمل، المعاملة: مصدر من قولك: عاملته، وأنا أعامله معاملة، والعمالة: القوم يعملون بأيديهم ضروباً من العمل[2].. وأما العمل في الاصطلاح العام:

فهو كل ما يصدر من فعل أو حركة عن أي جسم كان بإرادة أو بدون إرادة، فقد تصدر عن الجمادات والنباتات والحيوانات أفعال وحركات مختلفة تعتبر أعمالاً، وقد يطلق أيضاً على تصرفات وسلوك الإنسان، فيقال: "عملٌ معروف أو تصرف معروف"[3].

أما في الاصطلاح الإسلامي الشرعي، فللعمل تعريفات عديدة منها:

يطلق العمل على العمل البشري، وهو يشمل جميع المجهودات البدنية والذهنية التي بذلها الإنسان بصدد تحقيق المنافع أو زيادتها[4].

أو يقصد بالعمل الجهود الجسمية والعقلية التي يجريها الإنسان على الأشياء لينشئ بها منفعة جديدة لم تكن موجودة من قبل[5]. أو يقصد به كل جهد وعمل مشروع مادي أو معنوي أو مؤلف منهما معاً[6].

وأما في المعنى الاقتصادي: فالعمل هو إجهاد ذهني أو عضلي يبذله الإنسان لخلق المنفعة أو لاستظهارها. وقد يحتمل كل من الإجهاد الذهني والعضلي في عمل واحد[7]. أو هو الجهد البدني والعقلي الذي يبذله الإنسان في مجال النشاط الاقتصادي المشروع لغرض الكسب والعيش[8].

يتبين مما تقدم أن مفهوم العمل سواء بالمعنى الشرعي أو الاقتصادي يشمل كل فعالية اقتصادية مشروعة في مقابل أجرة أو مال يؤخذ؛ سواء أكان هذا العمل جسمياً مادياً كالحرف اليدوية أم فكرياً كالولاية أو الإمارة وسائر الوظائف، أم مركباً منهما، إلا أن المعنى الشرعي يقيد هذا المفهوم بأن يكون العمل مشروعاً. وهذا المفهوم يؤدي إلى نتائج اجتماعية خطيرة منها:

١- أن الأصل تساوي البشر من حيث كونهم عمالاً وبشراً لهم كرامتهم، وإن تفاوتت قدراتهم ومزاياهم ودائرة عملهم سعة وضيقاً وأجورهم أو رواتبهم، فلا امتياز لفئة على أخرى.

٢- وأن العمال ليسوا فريقاً من المجتمع، بل هم جميع العاملين في المجتمع، فالتصور الإسلامي للمجتمع أنه يتألف من تعاون العاملين فيه ليس كما يتصوره أصحاب الأنظمة الأخرى من شيوعيين ورأسماليين من أنه ينقسم إلى عمال وأرباب عمل وأن بين الفريقين صراعاً طبقياً. أما العاجزون عن العمل فعلى العاملين الكاسبين أن يتحملوهم ويتكفلوا بأمرهم.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (٤٧٤/١١). الكفوي، الكليات (٦١٦).

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (١٤٥/٤).

(٣) السعيد، العمل والضمان الاجتماعي (٦).

(٤) عفر، أصول الاقتصاد الإسلامي (١٢٧/١).

(٥) وافي، الاقتصاد الإسلامي (١٠٥).

(٦) المبارك، نظام الإسلام الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة (٣٦).

(٧) نقلاً عن: عبده، العمل في الإسلام (٥٢).

(٨) السعيد، العمل والضمان الاجتماعي (٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣- أن الأصل أن يتعاون البشر في العمل، لا أن يتناحروا و يتصارعوا صراعاً طبقياً.

٤- أن الإسلام يكرم العامل ويدعو إلى العمل وينفر من البطالة ويمقت التسول.

٥- أن مفهوم الإسلام للعمل مفهوم شامل للمجهود الجسمي أو الذهني أو مؤلف منهما معاً[١].

وقد اعتبر فقهاؤنا العمل من فروض الكفاية التي إن قام بها البعض قياماً يسد حاجة المجتمع سقط الإثم عن الباقين، وإلا أثمت الأمة كلها، وتحول فرض الكفاية إلى فرض عين على كل من يستطيع. قال ابن تيمية -رحمه الله- بعد أن ذكر أنواع الصناعات: "فلهذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم إن هذه الصناعات فرض على الكفاية، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها، كما أن الجهاد فرض على الكفاية". وقال أيضاً في وجوب العمل "... وإن بذل منافع الأبدان يجب عند الحاجة كما يجب عند الحاجة تعليم العلم وإفتاء الناس وأداء الشهادة والحكم بينهم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وغير ذلك من منافع البدن". وقد استعمل تعبير "منافع الأبدان" للتعبير عن العمل في مقابل منافع الأموال للتعبير عن استعمال رأس المال. وبعد أن شرح شيخ الإسلام ابن تيمية مبدأ حاجة الناس إلى خبرة الأفراد وعملهم ينتهي إلى قوله "والمقصود هنا أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها". ويخرج ابن تيمية من هذا المفهوم التضامني للعمل، ومن فكرة وجوب العمل وكونه فرض كفاية بنتيجتين هامتين:

أ- الإجبار على العمل حين الضرورة بتدخل من ولي الأمر.

ب- تحديد الأجرة -أجرة المثل- لئلا يتحكم أحد الفريقين بالآخر. يقول ابن تيمية: "فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم..."[٢].

المطلب الثاني: الإنتاج والعمل:

يطلق الإنتاج على كل عملية يترتب عليها إنشاء منفعة اقتصادية جديدة في ثروة ما وينصرف معنى الإنتاج إلى إشباع الرغبات، فإنك إذا أخذت قطعة من الخشب، وحورتها إلى ألواح وقوائم ذات مقاييس مختلفة، ثم صنعت منها مائدة للطعام، فإن هذا العمل يعتبر عملاً إنتاجياً في المعنى الاقتصادي. ومن ثم يمكن تعريف الإنتاج بأنه "خلق المنفعة في شكل سلعة اقتصادية". وأما إنشاء المنفعة عن طريق الاستبدال فلا يسمى إنتاجاً[٣].

---

(١) المبارك، نظام الإسلام (٣٦-٣٧). الإبراهيم، حوافز العمل بين الإسلام والنظريات الوضعية (٢٠). عبده، العمل في الإسلام (٦٩-٧٠). وانظر المراجع التالية أيضاً في مفهوم العمل: خليل، في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي (١٠٩). ابو وافية، فلسفة العمل في الإسلام (٩). البقري، العمل في الإسلام (٧٢). التميمي، العمل في الإسلام (٣٢).

(٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام (٤٤-٤٥). ابن القيم، الطرق الحكمية (٢٢٦). ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (٥٤/٣). عناية، الأصول العامة للاقتصاد والإسلامي (١٤٣) النعمة، العمل والعمال في الفكر الإسلامي (١٩). كركر، نظرية القيمة (١٥٩).

(٣) عمر، نظرية القيمة (٦٢). وافي، الاقتصاد السياسي (٧٤). هاشم، مبادئ الاقتصاد (١٩٣-١٩٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد جرت عادة القدامى من علماء الاقتصاد السياسي أن يرجعوا عوامل الإنتاج إلى ثلاثة أمور: (الطبيعة؛ والعمل[1]؛ ورأس المال).

ويقصدون بالطبيعة الأرض نفسها وبيئتها، وما بها من قوى، وما يشتمل عليه سطحها وباطنها وجوهاً من المواد؛ وبالعمل الجهود الجسمية والعقلية التي يجريها الإنسان على الأشياء ليتحقق الإنتاج؛ وبرأس المال كل ثروة يستعين بها الإنسان في إنتاج ثروة أخرى كمحراث الفلاح، وآلة النسيج.

ويجدر بنا قبل الحديث عن متطلب الإنتاج في الفكر الخلدوني أن نوجه النظر إلى الأمور الآتية:

١- أن الأهمية النسبية لكل أمر من هذه الأمور الثلاثة تختلف باختلاف نوع الإنتاج، وباختلاف العصور والأمم. ففي إنتاج الصيد وجمع الثمار المتساقطة من الشجر مثلاً تزداد أهمية الطبيعة، ويتضاءل بجانبها العمل ورأس المال؛ على حين أنه في الزراعة مثلاً يستأثر العمل بأكبر نصيب في الإنتاج. وفي عصورنا الحديثة ظهرت أهمية رأس المال وأصبح له المكانة الأولى في الإنتاج؛ حتى لقد سمي النظام الاقتصادي الذي نسير عليه "بنظام رؤوس الأموال".

٢- أن هذه الأمور الثلاثة غير منفصل كل منها عما عداه تمام الانفصال؛ بل متداخل بعضها في بعض لدرجة يصعب معها أحياناً التمييز بينها. فالأرض مثلاً، التي تعد من الطبيعة، إذا أصلحت وحفر بها مصارف وأزيل ما فيها من المواد الضارة، لا يكون الفرق كبيراً بينها وبين رأس المال، إذ يمكن في هذه الحالة النظر إليها من بعض نواحيها على أنها ثروة أنتجها العمل والطبيعة واستخدمت لإنتاج ثروات أخرى. وكذلك الدواب مثلاً التي تربى لتستخدم في أعمال النقل أو الزراعة أو الصناعة[2].

ويتطلب الإنتاج في الفكر الخلدوني توافر الأمن، الذي يعد في حقيقة أمره، ضرورة اجتماعية واقتصادية، وبدونها تعم الفوضى ويسود الاضطراب، نتيجة الظلم البغيض والعدوان المهين على كل إنسان يعيش في المجتمع. ويوضح ابن خلدون هذا الأمر بقوله "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه -يقصد رحمه الله أن الاجتماع الإنساني ضروري، فالإنسان مدني بالطبع- وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم. فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان.."[3]. وبدون هذا الوازع يقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس؛ المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض. ومعنى هذا؛ أن الأمن الذي يتطلبه الإنتاج يوجب قيام السلطة الحاكمة، التي تكف عدوان الأفراد، وتقيهم شر أنفسهم، وتمنع عنهم الظلم الذي يقضي على المكاسب ويفسد العمران، ويعوق الإنتاج بشتى مجالاته وأشكاله وأنواعه، وهو ما يقرره ابن خلدون بعد ذلك حيث يقول: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم

---

(١) ويضم التنظيم الذي يمارسه المنظم للمشروع.

(٢) وافي، الاقتصاد السياسي (٧٧-٧٨). الصدر، اقتصادنا (٤١٢).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٢٧٤/١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين.."[1].

إن الأمن إذا انعدم وجوده في المجتمع لم يكن ثمة زراعة أو صناعة أو تجارة أو تفكير في إيجاد وسائل لإسعاد الإنسان ونهوض المجتمعات. فالأمن الذي يوفره الحاكم ضروري ليتم التعاون بين الأفراد على تحصيل المعاش والإنتاج بشتى أنواعه ومجالاته[2].

المطلب الثالث: العمل في الفكر الخلدوني

خلق الإنسان ضعيفاً بوصفه فرداً، قوياً بانتماجه في المجتمع، شعور الإنسان بضعفه خارج المجتمع يدفعه إلى التعاون مع غيره، ومقاسمتهم أعباء العيش. يقول ابن خلدون: "إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصلح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى إلتماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه.

ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. هب أنه يأكله حباً من غير علاج؛ فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحدة. فلابد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم..."[3].

وبالتأمل في هذا النص الخلدوني يتبين لنا بكل وضوح ودقة أن من أهم الأسباب التي تحمل البشر على الحياة الاجتماعية التعاون الاقتصادي، واجتماع القُدَر الكثيرة.

وقد اهتم علامتنا بنظرية العمل اهتماماً خاصاً لم يسبق إليه أحد بما في ذلك أرسطو نفسه، فقد كتب بصورة مستفيضة واضحة عن العمل. ويحق لنا أن نجزم بكل يقين أنه أبو النظرية في هذا الميدان، وأن الذين أتوا من بعده من المسلمين وغيرهم هم عيال عليه. يقول ابن خلدون منوهاً بالعمل: "... إن الكسب الذي يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم. ولو قُدر أحد عُطُلٌ عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية. وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته..."[4].

---

(١) المصدر نفسه، (٦٧٩/٢) فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران.

(٢) رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون (٩٠).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٢٧٢/١).

(٤) المصدر نفسه، (٩٠٨/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكما نوه علامتنا بالعمل وأشاد بشرف العاملين؛ فإنه لم يغفل عن التشهير بالبطالة والكسل ناعتاً أصحابها بأبشع النعوت فقال: "وأما ما دون ذلك من الخدمة فسببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما رُبِيَ عليه من خلق التنعم والترف؛ فيتخذ من يتولى ذلك له ويقطعُه عليه أجراً من ماله. وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان؛ إذ الثقة بكل أحد عجز؛ ولأنها تزيد في الوظائف والخرج وتدل على العجز والخَنَث اللذين ينبغي في مذاهب الرجولية التنزه عنهما"(١).

إن التعطل هو حقاً معضلة النظام الصناعي، فهو صادر عنه ناجم منه، وليس العجز من العمل بسبب من الأسباب الجسمانية العارضة بقاعدة أصيلة فيه.

فعملية التوفيق بين "حاجة" الحرف المختلفة إلى العمل وبين كمية العمل المحتاجة إليه هو النقطة الشائكة في مشكلة التعطل. وبالجملة فإن هذه المشكلة نتيجة لجملة من الأسباب في مقدورنا أن نردها إلى عوامل رئيسية ثلاثة:

أولاً: الأسباب التي تنشأ عن عيوب النظام الصناعي(٢).

ثانياً: اضطراب العلاقات بين العمال وأصحاب العمل، وما ينشأ عن ذلك من اعتصاب العمال، وإضرابهم عن العمل(٣).

ثالثاً: العوامل الشخصية.(٤)

وكل من هذه العوامل الثلاثة يؤثر في العاملين الآخرين بحيث يكون سبباً في ذاته ثم نتيجة للسببين الآخرين في وقت ما، وبهذا يمكن أن نقول أن تعطل طائفة معينة من العمال يرجع إلى عامل أو أكثر من هذه العوامل. وتنقسم الوسائل العامة في علاج البطالة إلى قسمين:

(أ) وسائل قومية. (ب) وسائل دولية.

---

(١) المصدر نفسه، (٣/٩٠٠).

(٢) وأهم الأسباب التي تنشأ عن عيوب النظام الصناعي ما يلي:

أ- فقدان التعاون أو التناسق في مبدأ التخصص: يقوم النظام الصناعي برمته على مبدأ تقسيم العمل وقد اصطلح علماء الاقتصاد على تسميته بمبدأ التخصص. فهناك ضروب مختلفة من العمل تقوم على أدوات الإنتاج المختلفة كالأرض والآلات والمواد الخام، وهي بتعاونها تؤدي إلى المنافع المختلفة، على حين أنها لا تجدينا نفعاً إذا ظلت في حالة تفرق وتشتت. فمن أهم اسباب التعطل هو عدم التناسق في عملية تقسيم العمل.

ب- فقدان الانسجام بين الإنتاج وحاجة الاستهلاك.

ت- التغييرات التي تطرأ على أساليب النظام الصناعي: كتدهور عمل صناعي معين، واستنباط آلات أو أنواع إنتاج جديدة، وكالتقلبات الموسمية، واضطراب سوق الأعمال وعدم انتظامها.

انظر: حمدي، مشكلة البطالة (١٨-٤٢). شموط، البطالة في الأردن (٥٢).

(٣) من المعروف أن ازدياد عدد السكان في دولة ما لا يمكن أن يماشيه نشاط في سوق العمل ما لم يتسع نطاق الإنتاج في الدولة حتى يتمشى مع تزايد عدد السكان، فازدياد مدى الإنتاج لا يمكننا أن ننكر ضرورته في مكافحة البطالة بين أفراد أية أمة تزداد نسبة مواليدها عاماً بعد عام، وعلى ذلك فإن أي عامل يؤثر تأثيراً ضاراً في نشاط الإنتاج لابد محدث تأثيره السيء أيضاً في سوق العمل. وأهم هذه العوامل ذات التأثير الضار في حركة الإنتاج هي الاضطرابات والاعتصابات التي يقوم بها العمال ضد أصحاب الأعمال، وعدم انتظام سير العمل ذاته. حمدي، مشكلة البطالة (٤٣) وما بعدها.

(٤) وتشمل الأسباب الشخصية التي قد تؤثر تأثيراً ثانوياً في إحداث مشكلة البطالة على العوارض الآتية: الشيخوخة، ضعف البنية، النقص الخلقي أو سوء السلوك، والتدريب الفني المعيب.. انظر: حمدي، مشكلة البطالة (٤٥). شموط، البطالة في الأردن (٥٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولاً: الوسائل القومية:

ومن أهم الوسائل القومية المختلفة التي اقترحها علماء الاقتصاد لتفريج ضائقة هذه المشكلة ما يلي:

١- مشاريع النهوض بأساليب التنسيق الصناعي: وهي ما يصطلح عليه بمبدأ التنظيم العلمي للإنتاج، وهو الأسلوب الذي إذا اتبعناه في صناعة معينة، وصلنا بعملية الإنتاج إلى حد الكفاية وذلك بالعمل على تنسيق وحدات العمل وأجزائه المؤلفة لتلك الصناعة. والاهتمام بالأبحاث العلمية والإفادة من آخر المخترعات، وهجر الوسائل القديمة في الإنتاج ومراعاة نظام التوزيع على الأسواق حسب الحاجة كل أولئك عوامل فعالة في تنظيم الإنتاج تنظيماً علمياً يؤدي حتماً إلى انتظام سير الصناعة، فضلاً عن كونه لوناً من ألوان التأمين لعمال تلك الصناعة ضد عوارض البطالة والاضطراب في العمل.

٢- مشاريع لمكافحة التقلبات الموسمية: كمد العمال بإعانات منتظمة خلال فترة التقلب، وهذا يقتضي نظاماً دقيقاً لبورصات العمل تحصي عدد العمال العاطلين المستحقين لمثل هذه الإعانات من ناحية، ولتبحث لهم عن أعمال يزاولونها كل حسب استعداده من ناحية أخرى(١).

٣- مشاريع لتنظيم سوق العمل: ولمكافحة موجات الاضطراب التي تعتري سوق العمل يجب أن تجعل هذه السوق محكومة بنظم دقيقة مرنة، ومن أهم هذه النظم بورصات العمل(٢).

ثانياً: الوسائل الدولية لمكافحة البطالة:

كنظام التخديم الدولي؛ فقد توجد في بعض الممالك صناعات ينقصها العمال. وكثيراً ما يكون من الملائم استخدام العمال العاطلين الاختصاصيين في تلك الصناعة المنتمين إلى ممالك أخرى، بدلاً من استخدام عامل وطني مختص.

ومن الوسائل أيضاً إنقاص ساعات العمل إلى أربعين ساعة في الأسبوع دون إنقاص الأجر. ومنها: تأمين اجتماعي عالمي؛ وهذا المشروع يرمي إلى أهداف رئيسية هي:

١- وجوب الانتفاع بجميع الموارد البشرية والمادية، والموارد الفردية والمشروعات الاقتصادية والمخترعات العلمية إلى أقصى حدود الانتفاع حتى يتوطد المركز الاقتصادي في جميع البلاد ويرتفع مستوى المعيشة فيها.

٢- العمل على ألا يبقى فرد من القادرين على العمل والراغبين فيه عاطلاً مدة أطول مما تقتضي نقله من صناعة إلى أخرى أو تعليمه صناعة جديدة.

٣- وجوب توافر الغذاء والملبس والمسكن والدواء الكافي لحاجات جميع الطبقات في كل دولة.

٤- اشتراك المجموع في تحمل أعباء الفرد إذا طرد من عمله أو إذا أصبح عاجزاً عن مواصلته.

٥- وجوب احترام حرية الفرد في اختيار العمل الذي يريده، وترقيته تبعاً لمؤهلاته.

٦- وجوب إزالة جميع العوائق التي تقف في وجه التجارة، حتى يتيسر لكل دولة الحصول على المواد الأولية والبضائع المصنوعة.

---

(١) إذ ثبت أنه بينما تكون صناعات معينة في موسم الشتاء في أقصى درجات نشاطها؛ تكون أخرى في نفس الموسم على شيء من الكساد. حمدي، مشكلة البطالة (٤٩).

(٢) تقوم بورصات العمل بخدمات جليلة منها: تقابل بين أرباب الأعمال والعمال، وتسهل عليهم مهمة التفاهم والتعاقد. وتقوم بجمع معلومات دقيقة عن حالة العمل والبطالة وعدد العمال المتعطلين متخذة لذلك سبيل الدراسة الإحصائية. حمدي، مشكلة البطالة (٥٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧- توافر وسائل الإنتاج الحديثة لجميع الشعوب باتخاذ تدابير دولية بوسائل التعمير والإنشاء، وإزالة جميع الحواجز التجارية[١].

أولاً: العمل والرزق والكسب في نظر ابن خلدون.

سبق أن أشرنا إلى بعض النصوص الخلدونية الصريحة التي تبين لنا بأن التجمع البشري وجد أولاً وقبل كل شيء لتحقيق حاجة ضرورية هي المعاش.

ثم بعد أن بيّن لنا بأن التجمع وجد نتيجة متطلبات الرزق والكسب، انتقل رحمه الله إلى الحديث عن وسيلة تحقيق المعاش وهي: العمل.

لقد أضفى ابن خلدون على العمل أهمية كبرى في الإنتاج، وبالتالي في تحديد قيم الأشياء المنتجة. لقد أبرز أهمية عنصر العمل وصوره في تحديد قيمة السلع والمنتجات ويقرر أن الأعمال هي سبب الكسب، وكثرة الأعمال هي سبيل الثروة، وإن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، وكذلك يرى بأنه لابد من أعمال إنسانية في كل مقصود ومتمول ويؤكد بأنه لابد في الرزق من سعي وعمل.

وكذلك يرى بأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية، فنستنتج من آرائه بأن العمل هو المقياس الأساسي للقيمة. يقول رحمه الله "وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله؛ إلا أنها إنما تكون معينة ولابد من سعيه معها. فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشاً ومتمولاً إن زادت على ذلك"[٢]. وبإنعام النظر في النص الخلدوني السابق نلاحظ أنه رحمه الله ميّز بين المعاش وبين الادخار -الرياش- عند الزيادة عن الحاجة، كما ميّز أيضاً بين الضروريات وبين الكماليات والادخار الذي يترتب للعامل الذي يكون في راتبه زيادة عن حاجاته الضرورية.

ثم وضح علامتنا أقسام المكاسب البشرية -عوائد العامل- بقوله: "ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً؛ والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً، وهذا مثل التراث -أي الميراث- فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولا يسمى رزقاً، إذ لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً.."[٣].

ثم انتهى علامتنا إلى أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وأن أهمية العمل وأولويته ظاهرة في الفكر الخلدوني؛ إذ أنه القيمة الحقيقية، والوسيلة الطبيعية، والطريقة المثلى.

وبعد ذلك يجلي نظريته عن العمل بقوله "أعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية، إذ ليس هناك إلا العمل، وليس بمقصود بنفسه للقنية. وإن كان من غير الصنائع فلابد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها.."[٤]. وهنا يحتج علامتنا في هذه الفقرات إلى رأي القائلين بأن قيم تختلف حسب اختلافها في مبلغ ما بذل فيها من عمل وما يتطلبه إنتاج مثلها من مجهود. وقد اشتهرت هذه النظرية عند المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي باسم (نظرية العمل).

---

(١) حمدي، مشكلة البطالة (٥٨-٥٩). غنيمي، فائض العمالة في الدولة النامية (٢١٧) (٢٧٣). محمد، مشكلة العطالة (٦٥).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٥/٣). الزعبي، تأصيل آراء ابن خلدون الاقتصادية (١١١).

(٣) المصدر نفسه، ونفس الصحفة.

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٦/٣). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٥٣٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نظرية العمل:

أشرنا قبل قليل أن هذه النظرية تقرر أن الأشياء تختلف في قيمتها الاستبدالية حسب اختلافها في مبلغ ما يتطلبه إنتاجها من مجهود. فإذا كانت أوقية الماس تساوي قيمتها عشرة أمثالها من الذهب مثلاً، فما ذلك إلا لأن استخراجها وإعدادها يتطلبان من المجهود الإنساني عشرة أمثال ما يتطلبه استخراج أوقية من الذهب وإعدادها. والسبب في نسبة القيمة إلى العمل هو حاجة أصحاب هذه النظرية إلى مقياس عام غير قابل للتغير تقاس به السلع. فالنقود لا تصلح في نظرهم لأن تستخدم كمقياس عام؛ لأنها في حد ذاتها في تغير مستمر. وتنسب هذه النظرية إلى عدد كبير من الاقتصاديين المحدثين مثل: آدم سميث وريكاردو وكارل ماركس وغيرهم. وتشتمل هذه النظرية على مزايا كثيرة مثل:

١- أنها تضع للقيمة أساساً دقيقاً مضبوطاً يمكن قياسه. فالمجهود الإنساني الذي يبذل في إنتاج شيء ما يمكن قياس قوته والزمن الذي يستغرقه، ويمكن بسهولة الموازنة بينه في هاتين الناحيتين وبين المجهود الذي يبذل في إنتاج شيء آخر.

٢- أن الأساس الذي ترجع إليه قيم الأشياء بحسب هذه النظرية ينفق مع ما تقتضيه العدالة وترتاح إليه النفس من الناحية الخلقية. وذلك أن اختلاف قيم الأشياء تبعاً لاختلافها في مبلغ ما يبذل في سبيل إنتاج كل منها من جهود إنسانية هو قانون عادل يعطي كل شيء حقه ويجعل ثمرة كل عمل متناسبة معه[1]. غير أنها -على الرغم من هذا كله- لا تتفق مع الواقع في كثير من الشؤون؛ كما يظهر ذلك من الأمور التالية:

١- إذا لم تتعلق بالشيء أية رغبة ولم يحقق أية منفعة للإنسان لا تكون له قيمة ما مهما بذل في سبيله من مجهود إنساني، فإذا عمل شخص على استخراج حصاة من قاع المحيط فلن يكون لحصاته أية قيمة مهما بذل من مجهود.

٢- قد يتحد الشيئان في قيمتهما لاتحاد الرغبة فيهما مع اختلافهما في المجهول الذي تطلبه إنتاج كل منهما. فالمجهود الذي يبذل لإنتاج قدر ما من الغلة في أرض تروى بالساقية يبلغ إضعاف المجهود الذي يبذل لإنتاج هذا القدر نفسه في أرض تروى بنظام الري.

٣- وقد يختلف الشيئان في قيمتهما لاختلاف الرغبة فيهما مع اتحادهما في المجهود الإنساني. فالسمك الذي يخرج في شبكة الصائد لا يباع جميعه بسعر واحد[2]، وتسليماً بتأثير الظواهر العارضة على القيمة يتراجع ابن خلدون نفسه في كثير من الأحيان عن الأوضاع المتصورة لها.

ويقابل هذه النظرية، نظرية أخرى اشتهرت عند المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي باسم:

نظرية المنفعة:

تقرر هذه النظرية أن الأشياء تختلف في قيمتها الاستبدالية حسب اختلافها في مبلغ نفعها للإنسان. فإذا كانت حقيبة الجلد مثلاً تساوي عشر حقائب من الورق القوي؛ فما ذاك إلا لأن النفع الذي تحققه الأولى للإنسان يساوي عشرة أضعاف النفع الذي تحققه الثانية. وما تقرره هذه النظرية هو ما يتبادر إلى الذهن

---

(١) وافي، الاقتصاد السياسي (١٥٤-١٥٨). هاشم، مبادئ الاقتصاد (٥٠-٥٥). عمر، نظرية القيمة (٨١-٩٢). العوضي، نظرية التوزيع (١٩٠-١٩٤).

(٢) وافي، الاقتصاد السياسي (١٥٦-١٥٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لأول وهلة، غير أنها لا تتفق دائماً مع الواقع، ولا تنبئ في كل الأحوال عن الأساس الصحيح الذي تجري عليه قيم الأشياء في الاستبدال. وذلك أن كثيراً من هذه القيم لا يتناسب مع مبلغ النفع الذي تحققه الأشياء للإنسان. فحبة من اللؤلؤ مثلاً أو قطعة صغيرة من الماس تساوي عشرات الأرادب من القمح؛ مع أن القمح تتوقف عليه حياة الإنسان أحياناً؛ على حين أن الماس واللؤلؤ كماليان بل دون الكماليين.

وحتى لو قصد بالمنفعة أن تحقق رغبة من رغبات الإنسان؛ فلا تزال هذه النظرية فاسدة على الرغم من هذا التفسير، وذلك أن الرغبة أمر نسبي يختلف باختلاف الأفراد وباختلاف الظروف. فالشيء الواحد يختلف مبلغ الرغبة فيه باختلاف الأفراد.

ويرد القائلون بهذه النظرية -أمثال جيفرنز ومينجر وليون- على هذا الاعتراض بأنهم لا يقصدون (بالرغبة) الرغبة الخاصة، وهي رغبة كل شخص على حدته، بل يقصدون بها الرغبة العامة، وهي مجموع رغبات الذين يودون الحصول على الشيء. فتختلف القيم التبادلية للأشياء في وقت ما، بحسب هذا التفسير، تبعاً لاختلافها في مبلغ الرغبة العامة المتعلقة بكل منها في ذلك الوقت.

ولكن النظرية لا تزال فاسدة على الرغم من هذا التفسير الجديد، وذلك أن كثيراً من الأشياء لا تتلاءم قيمتها مع مبلغ الرغبة العامة فيها. فالرغبة العامة المتعلقة برغيف من الخبز في وقت ما، أي مجموع رغبات الجياع في ذلك الوقت، أقوى كثيراً من الرغبة العامة المتعلقة في الوقت نفسه بمؤلف علمي مثلاً. ومع ذلك نرى أن القيمة التبادلية لرغيف الخبز أقل كثيراً من القيمة التبادلية للمؤلف العلمي وما شاكله.

ولقد أبدع الدكتور وافي في نظري حينما مزج بين النظريتين فقال: "بالتأمل في الاعتراضات التي وجهناها إلى النظريتين السابقتين يتبين أن السبب في فساد كلتيهما يرجع إلى أنها أغفلت ما تقول به النظرية الأخرى. فنظرية المنفعة لم تصب شاكلة الصواب لأنها أغفلت المجهود في تقدير قيم الأشياء؛ ونظرية العمل قد جانبها السداد لأنها أغفلت الرغبة وأثرها في القيمة. فالحل الصحيح إذن هو أن نمزج هاتين النظريتين إحداهما بالأخرى، ونستخلص منهما نظرية واحدة نرجع فيها أسس القيمة إلى الرغبة والمجهود معاً.

وفي وسعنا إذن أن نضع لأسس القيمة هذا القانون: تختلف قيم الأشياء في المبادلة تبعاً لاختلافها في مبلغ الحرص عليها. ومبلغ الحرص على الشيء يقاس بالأمرين الآتيين مجتمعين: الأول: المنفعة التي من شأن هذا الشيء أن يحققها لمن تنتقل إليه ملكيته (والغرض من المنفعة الرغبة العامة). والثاني: المجهود الذي ينبغي أن يبذله مالكه الحالي إذا فقده وأراد أن ينتج مثله. ودرجة اعتماد القيمة على الرغبة تكون عادة أكبر من درجة اعتمادها على المجهود"[1].

ويتفق هذا القانون من بعض الوجوه مع قانون العرض والطلب، وذلك أن هذا القانون الأخير يرجع أساس القيمة إلى كمية المطلوب وكمية المعروض. ومن الواضح أن كمية المطلوب من الشيء تختلف تبعاً لمبلغ الرغبة فيه، وأن كمية المعروض منه تختلف تبعاً لمبلغ ما يتطلبه إنتاجه من جهود، فكلما اشتدت الرغبة كثر المطلوب وكلما قلت الرغبة قل المطلوب. وكلما كثرت هذه الجهود قل المعروض والعكس بالعكس. فالطلب والعرض يرجعان إذن إلى الرغبة والمجهود. ولكنهما مع ذلك يختلفان من عدة وجوه أهمها: أن القانون الأول يرجع قيم الأشياء إلى أسس معنوية تتصل بالإنسان؛ على حين أن قانون العرض والطلب يرجعها إلى أسس مادية تتصل بكمية الأشياء"[2].

---

(١) وافي، الاقتصاد السياسي (١٥٨-١٥٩).

(٢) المصدر نفسه، (١٦٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانياً: أنواع العمل في الفكر الخلدوني:

أشرنا سابقاً في مقدمة هذا المطلب إلى أن الإنسان خلق ضعيفاً بوصفه فرداً، قوياً باندماجه في المجتمع، ولما كان مستحيلاً على أفراد المجتمع أن يعيشوا منفردين، بل لابد من قيام التعاون بينهم من أجل صوالحهم جميعاً، فالإنسان مضطر إلى الاعتماد على الآخرين الذين هم بدورهم في حاجة إليه. إن هذا التعاون بين الأفراد ينتقل بالعمل من كونه وظيفة فردية تكفل العيش لصاحبها، إلى كونه وظيفة عامة اجتماعية تكفل العيش لعدد كبير من المجتمع. فالتعاون بين الأفراد وتقسيم العمل ظاهرتان ملازمتان للإنسان ولا غنى له عنهما. يقول ابن خلدون في ذلك: "إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصلح حياتها، وبقاؤها إلا بالغذاء. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء. ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد. فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم"[1].

وبنظرة سريعة فاحصة في كلام علامتنا هذا يتضح لنا أن ابن خلدون يتمتع بالمعرفة الاقتصادية ووعيه بظاهرة تقسيم العمل وارتباطها بالمجالات الاجتماعية للحياة الإنسانية. ولقد نظر علامتنا إلى العمل من جهتين هما:

١- خلق القيم مباشرة أو خزنها في المنتوجات فيتحدث عن العمل الظاهر والعمل المستتر.

٢- خلق القيم أصلاً أو عدم خلقها فيتحدث عن المعاش الطبيعي والمعاش غير الطبيعي.

الفرع الأول: العمل الظاهر والعمل المستتر.

إن أصل القيم عند ابن خلدون هو العمل، وإن العمل الذي قد يخلق قيمة بصورة مباشرة أو قد يكون العمل على شكل قيم متراكمة في المنتوج. ونسمي الأول: العمل المباشر باللغة الاقتصادية الحديثة، ونسمي النوع الثاني بالعمل غير المباشر "المستتر".

فالعمل الظاهر (المباشر-الحي): هو الذي يؤدي إلى إنتاج السلع والخدمات التي تشبع الحاجات الإنسانية بصورة مباشرة كبناء المساكن لسكن المواطنين، وإنتاج المنتجات الزراعية الغذائية كالخضراوات والفواكه التي تستخدم مباشرة في تغذية السكان.

وأما العمل المستتر (المخزون-غير المباشر): فهو الذي يبذل في إنتاج سلع اقتصادية أيضاً إلا أنها لا تؤدي إلى إشباع مباشر للحاجات الإنسانية؛ كنشاط الإنسان في مجال التعدين والمحاجر مثلاً باستخراج النفط وغيره من المعادن أو الأحجار وغيرها من المواد التي لا تصلح مباشرة للاستهلاك الإنساني[2].

يقول ابن خلدون في ذلك ".. فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع"[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢٧٢/١) وما بعدها.

(٢) عفر، أصول الاقتصاد الإسلامي (١٢٧/١). الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٦٢) الصدر، اقتصادنا (٥٨٣).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٦/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقد كان لأفكار ابن خلدون وآرائه في مفهوم العمل الظاهر والمستتر مكانة عالية في الفكر الاقتصادي، وتقريره تقسيم العمل كظاهرة اقتصادية، وبذلك فإن علامتنا قد سبق في تقريره هذه الحقيقة بأربعة قرون علماء الاقتصاد في المدرسة الكلاسيكية مثل آدم سميث وريكاردو وغيرهما من علماء الاقتصاد.

إن مفهوم التمييز بين نوعي العمل من زاوية خلق القيم مباشرة في العملية الإنتاجية أو خزن هذه القيم في معدات ومواد تستعمل في عمليات إنتاجية لاحقة، مفهوم لازال يحتفظ بقوته في علم الاقتصاد المعاصر.

إن آدم سميث وهو المؤسس الرسمي لمدرسة الاقتصاد الكلاسيكية حيث ابتدأ بكتابه (ثروة الأمم) يتحدث عن التمييز بين العملين عن العمل الحالي والعمل الماضي، ويرى أن كليهما يشاركان في إنتاج قيمة المنتوج الجديد، إذن فكلاهما يشكلان مصدر الربح إضافة لتغطية العمل بالأجور. وأما ماركس فهو ينطلق من نفس المنطلق الذي انطلق منه سميث وريكاردو من زاوية نوعي العمل ولكنه يطلق تسميات جديدة عليها؛ فالعمل الظاهر عند ابن خلدون والذي هو العمل الحالي عند سميث وريكاردو يسميه ماركس "العمل الحي". وإن العمل الذي يكون في النبات والحيوان والمعدن عند ابن خلدون، والذي هو العمل الماضي عند سميث وركياردو يسميه ماركس بـ "العمل الميت" أو العمل المتراكم، أو ما يصطلح عليه أحياناً بالعمل المخزون.

وهكذا نرى مفهوم ابن خلدون حول العمل وتقسيمه إلى ظاهر ومستتر يشكل نقطة انطلاق أجنحة الفكر الكلاسيكي المختلفة في صياغة الكثير من المفاهيم والمقولات الاقتصادية، والتوصل إلى الاستنتاجات المختلفة.

فمفاهيم رأس المال الثابت، ورأس المال الدائم. ثم رأس المال المتداول والمتغير المستعملة حالياً في الحسابات الاقتصادية على نطاق المنشأة أو الاقتصاد القومي ككل هي مفاهيم تستند بالأساس إلى فكرة تقسيم العمل إلى نوعين: العمل الذي يخلق قيمة المنتوج مباشرة؛ أي خلال عملية إنتاجية معينة والمتجسدة في السلعة المنتجة. والعمل الذي يخزن القيم في المنتجات بصورة متراكمة لغرض إدخارها في عمليات إنتاجية لاحقة كالمباني والمعدات(١).

الفرع الثاني: العمل المنتج والعمل غير المنتج.

وأما التصنيف الحقيقي للأعمال فيرى ابن خلدون أنه يجب أن يكون بمقياس الإنتاج المشاهد الملموس، وهو يرى من أجل هذا أن هناك أنواعاً من الأعمال تسمى معاشاً طبيعياً، وهناك أنواعاً أخرى تسمى غير طبيعية.

أما المعاش الطبيعي فيتلخص في ثلاث مهن: الزراعة والصناعة والتجارة. والمعاش غير الطبيعي يتلخص في الجهاز الحكومي "الإمارة"، فإنها قطاع غير إنتاجي.

---

(١) الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٦٢-٦٣). رسلان، السياسة والاقتصاد (٩٩). الزعبي، تأصيل آراء ابن خلدون الاقتصادية (١٢٩). ويعتبر آدم سميث المؤسس للمدرسة الكلاسيكية، حيث قدم للعالم فلسفة جديدة للتجارة، فأوضح أنها الأداة الفعالة لتحقيق تقسيم العمل، وأن التجارة الدولية وكذلك الداخلية سبيل يؤدي إلى توفير الرفاهية. وشدد على أن المصدر الحقيقي لثروة بلد ما هو عمله السنوي، ولا سبيل لزيادة الثروة أو تحقيق الرخاء إلا بجعل العمل أكثر فعالية عن طريق التوسع في التخصص وفي تراكم رأس المال. تلك بوجه عام الأفكار أو المبادئ الرئيسية التي أصبحت تشكل ما يعرف باسم مدرسة الاقتصاد الكلاسيكي. انظر: البراوي، الموسوعة الاقتصادية (٣٩٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول ابن خلدون في فصل وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه "أعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله.. ثم أن تحصيل الرزق وكسبه:

١- إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية.

٢- وإما أن يكون من الحيوان والوحشي باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً.

٣- وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة (منتجاته) بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده، والعسل من نحله، أو أن يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فلحاً.

٤- وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية: إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة. أو في موادّ غير معينة وهي جميع الامتهانات والتصرفات.

٥- وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض: إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة. فهذه وجوه المعاش وأصنافه[١]. ثم يرد علامتنا على رأي الحريري الذي يرى بأن وسائل المعاش هي الإمارة والتجارة والفلاحة والصناعة بقوله "فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش، فلا حاجة بنا إلى ذكرها[٢]. وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش.

فأما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات -وتجدر الإشارة إلى التسلسل التاريخي الذي يضع فيه علامتنا وجوه المعاش الطبيعي- إذ هي بسيطةٌ وطبيعيةٌ فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم؛ ولهذا تُنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنه معلمها والقائم عيه، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش، وأنسبها إلى الطبيعة.

وأما الصنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها -يقصد زمنياً- لأنها مركبة وعلمية تَصَرفُ فيها الأفكار والأنظار؛ ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه؛ ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليقة، فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى.

وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة[٣]، لما أنه من باب المقامرة، ألا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختُص بالمشروعية[٤]. فالتجارة في الفكر الخلدوني لها منزلة خاصة ويمكن أن ننظر إليها من وجهين: إذا كانت عبارة عن استيراد البضائع التي يحتاج إليها المجتمع من أقطار بعيدة مع تحمل المشاق في نقلها

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٨/٣) وما بعدها.

(٢) فالإمارة -في نظر ابن خلدون- وما يحوم حولها من وظائف مبنية على القهر والاستغلال فليست معاشاً طبيعياً بتاتاً، إذ لا إنتاج فيهما، بل هي منتصبة في أعلى السلم الاجتماعي لتستغل أهم منتجاته. ومن هنا كانت بعيدة عن أن تسمى عملاً. وهناك شبه عمل يكاد يكون فرعاً من الإمارة، ولا يوجد إلا في مجتمعات الترف، وهو الخدمة وما يشاكلها من الأعمال. فلا إنتاج فيه إلا القيام ببعض الحركات التافهة لفائدة الشخص العاجز الذي هو الأمير أو الغني، ولهذا لا يعد عملاً طبيعياً مهما كانت أنواعه. ابن خلدون، المقدمة (٩٠٠/٣).

(٣) المكايسة في البيع في عرف الفقهاء هي المغالبة التي تتمثل في المساومة ومحاولة كل من البائع والمشتري أن يصل إلى الثمن الذي يحقق فائدته. انر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/٣).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٨/٣-٩٠١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتهييئها وانتقاء الصالح منها، أو كانت تصديراً بنفس الكيفية، مع ركوب الأخطار براً وبحراً، فإنها من المعاش الطبيعي.

وأما التجارة التي تتحيل على السوق باستغلالها شراء بالرخيص وبيعاً بالغالي مع ما في ذلك من الاحتكار ومخاتلة المشترين وأنواع المخادعات المعروفة في العالم التجاري، فإنها معاش غير طبيعي؛ لأنها بمقياس العمل لا تنتج شيئاً. فالتجارة كعمل منتج نافع لا تحيل فيه تعد إذاً من المعاش الطبيعي. والتجارة التي ليست عملاً، ولا مجهود فيها إلا الحيلة التي يسمونها ذكاء ليست طبيعية[1].

وصنف آخر من النشاطات غير المنتجة في الفكر الخلدوني هو الدفائن والكنوز، فقال رحمه الله في الفصل الرابع من الباب الخامس (فصل في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي): أعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتغون الكسب من ذلك، ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها كلها بطلاسم سحرية لا يفض ختامها -أي السّداد الذي يسد به الأواني- ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحله من البخور والدعاء والقربان"[2].

ثم يهاجم علامتنا هؤلاء -أصحاب الخرافات- بالمنطق العقلي بأن أفعال العقلاء لابد وأن تكون لغرض مقصود في الانتفاع؛ ومن اختزن المال فإنه يختزنه لولده أو قريبه أو من يؤثره وأما أن يقصد إخفاءه بالكلية عن كل أحد، وإنما هو للبلاء والهلاك. فهذا ليس من مقاصد العقلاء. والذي يحملهم على هذه الخرافات في الغالب زيادة على ضعف العقل إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة، فيطلبونه بالوجوه المنحرفة، وعلى غير المجرى الطبيعي. عجزاً عن السعي في المكاسب وركوناً إلى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله واكتسابه؛ ولا يعلمون أنهم يوقعون أنفسهم بابتغاء ذلك من غير وجهه في نصب ومتاعب وجهد شديد أشد من الأول، ويعرضون أنفسهم مع ذلك لمنال العقوبات.

وينتهي علامتنا من ذلك إلى استنتاج توافق عليه أغلب النظريات الاقتصادية الحديثة من أن الثروات المعدنية بمختلف أشكالها إن هي إلا ثروات طبيعية يمكن استخراجها وتحويلها إلى منافع بالعمل الإنساني. وهذا العمل هو مصدر الاستزادة من تلك الخيرات أو الانتقاص منها فإذا ما ازدادت الجهود الإنسانية في مجال استكشاف الثروات المنجمية زاد احتياطي هذه المناجم، وبالتالي ازدادت المعادن الممكن استخراجها. يقول ابن خلدون: "أعلم أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن، والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث..."[3].

---

(١) مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون (٣٣٩).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٠١-٩٠٧).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٠٥-٩٠٦). الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٦٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن ابن خلدون بتوكيده التسلسل التاريخي للقطاعات المنتجة الثلاث (زراعة وصناعة وتجارة) يشارك في وضع وصياغة النظرية العلمية لتقسيم العمل الاجتماعي ومراحل هذا التقسيم وتسلسلها التاريخي[1]. وإن اقتران ظهور الصنائع بعملية التحضر، نشوء المدن باعتبارها مركز تجمع للحرفيين الذين تخصصوا بإنتاج أدوات إنتاج يستعملها الزراع فكرة رائعة تستخدمها النظريات الاجتماعية الحديثة.

إن الصناعة في الفكر الخلدوني هي "ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عملياً هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل. والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته. وعلى قدر جود التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته"[2]. ثم إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكماليات. وتنقسم الصنائع أيضاً: إلى ما يختص بأمر المعاش ضرورياً كان أو غير ضروري؛ وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع؛ وإلى ما يختص بالسياسة. فمن الأول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها؛ ومن الثاني الوراقة، وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك، ومن الثالث الجندية وأمثالها.

وكذلك أشار علامتنا إلى أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته وأن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها، وفيه تنويه إلى ازدهارها[3].

وأيضاً أشار إلى فكرة التخصص في الإنتاج السلعي لكل مصر، حيث دعا إلى ضرورة التركيز على صناعات معينة بالنسبة لكل مصر، وأوضح أن مبدأ التخصص هذا يتفق ومبدأ التعاون بين الاقتصادات المختلفة ولصالحها جميعاً فقال رحمه الله "إنه من البين أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضاً لما في طبيعة العمران من التعاون. وما يُستدعى من الأعمال يختص ببعض أهل المصر، فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته، ويختصون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه، لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يُستدعى في المصر يكون غُفْلاً إذ لا فائدة لمنتحله في الاحتراف به.."[4].

---

(١) عرض علامتنا الزراعة (الفلاحة) في الفصل الثامن والرابع والعشرين، وهي أقدم الصنائع ولهذا اختصت بالبدو، وهي من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو، وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في منحاه، ولذلك لا تجده ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين. المقدمة (٣/٩١٤-٩٣٢).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٢٣). جعيط، نظرة ابن خلدون إلى المدينة (٨٠).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٢٤-٩٢٩).

(٤) المصدر نفسه، (٣/٨٨٤-٨٨٥). وقد سبق أن عرضنا أن العمل فرض على الكفاية، ولكن هذا العمل لا يؤتي منفعته إن انحصر في صنعة وعمل واحد، لتنوع الحاجات والمصالح وأبواب العمل، لذا لابد من أن تقوم كل مجموعة في سد حاجة الباب المعين، وهذا هو تقسيم العمل والتخصص. يقول الرملي في شرحه للمنهاج إن الناس لو تمالئوا على ترك الصناعات أثموا وقوتلوا". وهذا يدل على اهتمام العلماء السابقين بالعمل، واشتماله على جميع الجوانب الاقتصادية. وقد لامس الإمام الغزالي فكرة التخصص في المعايش؛ ودعا إلى ضرورة التعاون بقوله: "فإن الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعايش، وهلك أكثر الخلق، فانتظام أمر الكل بتعاون الكل، وتكفل كل فريق بعمل، ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي وهلكوا". فقد أوضح مبدأ التخصص، ومبدأ التعاون بين الخلق. وهذا يشمل جميع الصناعات التي تحتاج إليها الأمة، وكل المصالح التي يكون نفعها لعامة الناس، ويسبب إهمالها ضرراً بهم وبمصالح الأمة. انظر: الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٥/٨٠). الغزالي، إحياء علوم الدين (٢/٢٨٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبعد ذلك أشار رحمه الله إلى أمهات الصنائع فقال "اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يخذها العد. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع فنخصها بالذكر ونترك ما سواها. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة.

وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والطب والغناء..."[1].

وبعد أن كشفنا عن منهج علامتنا وفكره في نظرية العمل وأنواعه؛ اعتقد أننا لا نستطيع ولا يترك لنا مجالاً للحديث عن تلك الصنائع في هذا المطلب الذي نروم فيه الاختصار.

المبحث الثالث: أفكار ابن خلدون في نظرية الأسعار

أصبحت المجتمعات الإنسانية متشعبة الأركان، متعددة السمات. وأهم ما يميزها هو التخصص وتقسيم العمل بين أفرادها ومجموعاتها.

ولو نظرنا إلى المجتمع الحديث لتبين لنا أن هناك مئات الألوف من السلع والخدمات التي يقوم المجتمع بإنتاجها. وكذلك فإن الفرد يستخدم مئات الأصناف من السلع لسد حاجاته اليومية. ويصبح من غير المتصور أن يقوم فرد بمفرده أو مجموعة صغيرة من الأفراد بإنتاج جميع ما يحتاجون إليه من سلع وخدمات إما لاستحالة إنتاج هذه السلع فنياً في حدود إمكانياتهم وإما لطول الوقت الذي يلزم لإنتاجها بالطرق البدائية المتاحة للفرد. ولذلك قام التخصص وتقسيم العمل بين أفراد المجتمع، وبمجرد تخصص كل فرد في إنتاج جزء من سلعة بدلاً من أن ينتج كل ما يحتاج إليه لإشباع رغباته كان من اللازم أن يقوم التبادل بين أفراد المجتمع. وفي المجتمعات الحديثة فإن الأفراد يحصلون على دخولهم في صورة نقدية ثم يقومون بشراء ما يحتاجون إليه من سلع وخدمات. وهذه العلمية تتطلب وضع قيمة للأشياء التي سيشتريها الفرد تسمح له بالمفاضلة بين السلع والخدمات في حدود دخله، وهذه القيم هي ما يعرف بالأسعار أو الأثمان.

المطلب الأول: تعريف الأسعار (الأثمان)

السعر في اللغة: (بالكسر) الذي يقوم عليه الثمن، وجمعه: أسعار. وقد أسعروا وسعّروا بمعنى واحد: اتفقوا على سعر[2].

ولا يخرج استعمال الفقهاء للكلمة عن مدلولها اللغوي. قال القاضي عياض: السعر هو الثمن الذي تقف فيه الأسواق، والتسعير إيقافها على ثمن معلوم لا يُزاد عليه[3].

ويطلق الأفراد لفظ السعر على النقود التي تدفع في سبيل الحصول على شيء مادي، خدمة أو امتياز. وهذا هو المعنى الضيق للأسعار –التعبير النقدي من قيمة السلعة–.

---

(١) المصدر نفسه، (٣/٩٣١-٩٧٢). المحمصاني، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون (٧).

(٢) ابن منظور، لسان العرب (٤/٣٦٥). الفيروز أبادي، القاموس المحيط (٥٢) مادة: سعر.

(٣) نقلاً عن: حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (١٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأما المعنى الواسع للأسعار فهو الشروط التي ترتب البدائل على أساسها. بمعنى أن الأسعار في مجموعها تحدد الأهمية النسبية للسلع والخدمات المختلفة[1].

والسياسة السعرية هي مجموع المبادئ والإجراءات والتي من خلالها أو في ضوئها تقوم الدولة بتخطيط وبناء والإشراف وتغيير الأسعار[2].

وهناك من يرى التفريق بين الثمن والسعر؛ بأن السعر هو ما يطلبه البائع، وأما الثمن فهو ما يتراضى عليه العاقدان. أو ما يكون بدلاً للمبيع ويتعلق بالذمة[3].

والقيمة هي: الثمن الحقيقي للشيء[4]. والفرق بينها وبين السعر: أن السعر ما يطلبه البائع ثمناً لسلعته سواء كان مساوياً للثمن الحقيقي أو أزيد منه أو أقل.

والثمن في اصطلاح الفقهاء هو: ما يبذله المشتري من عوض للحصول على المبيع وتطلق الأثمان على الدراهم والدنانير[5].

ومعنى هذا، أن السعر هو ما يكون نتيجة للمساومة، أو القدر الذي يتحدد في السوق أثراً لما يسمى بقانون العرض والطلب.

وأما الثمن فهو القدر الذي يساوي قيمة المبيع في الواقع.

وهذا على اجتهاد بعض الفقهاء في التمييز بين السعر والثمن. بخلاف البعض الآخر الذي لا يرى التمييز بينهما. وسنستعرض في هذا المطلب بعض المفاهيم والأفكار اللازمة لإيضاح نظرية الأسعار:

أولاً: السوق؛ ويمكننا أن نعرف السوق بأنه "أي تنظيم يتم بمقتضاه الاتصال الوثيق بين المتعاملين في أية سلعة بالبيع والشراء"، ومن الأهمية بمكان أن ندرك أنه ليس من الضروري أن يكون السوق في حيز معين، كما هو الحال بالنسبة لبعض الأسواق، كسوق الأوراق المالية مثلاً. إذ يكفي لقيام السوق أن يتصل المتعاملون في السلعة ببعضهم البعض اتصالاً مباشراً بمختلف الوسائل، مهما بعدت الشقة بينهم، ومن الأمثلة على ذلك سوق الصرف الخارجي، فالاتصال الوثيق بين البائعين والمشترين لأية سلعة في أية صورة هو الشرط الوحيد لقيام السوق[6].

وهناك عوامل تحدد نطاق السوق هي: سهولة الاتصال والعرف والعادات، وطبيعة السلعة ذات الحجم الكبير أو الوزن الثقيل..، والعوائق الصناعية كالرسوم الجمركية فإنها تضيق من نطاق السوق.

---

(١) خير الدين، الأسعار وتخصيص الموارد (٣٨٢).

(٢) رشيد، الأسعار في الاقتصاد المخطط (٢٣) وتفصيل أكثر إن شاء الله في الفصل القادم.

(٣) اللبناني، شرح المجلة (٧٢/١) مادة (١٥٢).

(٤) المصدر نفسه، (٧٣/١) مادة (١٥٤).

(٥) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٣٤/٥). ابن قدامة، المغني (٢/٤). الزرقاني، شرح الزرقاني على سيدي خليل (٣/٥) الشربيني، مغني المحتاج (٢/٢).

(٦) عمر، نظرية القيمة (٢٨٩). بولدنج، العرض والطلب (٣١). الحوراني، اقتصاد العمل (٢٥). هولمان، نظرية السعر واستخداماتها (٣٧). هاشم، مبادئ الاقتصاد (٣٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهناك أيضاً اعتبارات تؤثر في شكل السوق أهمها: تجانس المنتجات، وعدد البائعين والمشترين، والثمن السائد في السوق. وعلى أساس هذه الاعتبارات تنقسم السوق إلى مجموعتين رئيسيتين هما: سوق المنافسة الكاملة، وأسواق غير المنافسة الكاملة.

وتتميز سوق المنافسة الكاملة بالخصائص الآتية: ثبات الثمن، وتجانس المنتجات، ووجود عدد كبير من البائعين والمشترين، وصغر العرض لكل منتج على حدة، وصغر حجم المشتريات لكل مشترٍ، والعلم التام بظروف العرض والطلب والأثمان السائدة.

وإذا انعدم شرط من الشروط والخصائص السابقة يتحول السوق من سوق منافسة كاملة إلى أسواق المنافسة غير الكاملة(١).

ثانياً: الطلب؛ ويعرف الطلب على سلعة ما بمختلف الكميات التي يشتريها المستهلكون في السوق عند مختلف المستويات الممكنة لأسعار هذه السلعة، وبقاء العوامل الأخرى على حالها دون تغيير. هذا وتتوقف الكميات التي يشتريها المستهلكون في السوق على عدة عوامل هي: سعر السلعة موضوع الاعتبار، أذواق المستهلكين وتفضيلاتهم، عدد المستهلكين في السوق، ودخول المستهلكين، ومدى توفر السلع في السوق.

ثالثاً: العرض؛ ويقصد بلفظ العرض: الكمية التي يعرضها المنتجون للبيع في السوق من سلعة معينة، عند ثمن معين، وفي فترة زمنية معينة(٢).

المطلب الثاني: نظرية الأسعار في الفكر الخلدوني.

إن ما يتحكم في الأسعار عند علامتنا –ابن خلدون– هو قانون العرض والطلب في الأسواق ويصرح بأن الأسعار ترتفع عندما يزداد الطلب، وتنخفض عندما يقل الطلب. والمنفعة هي التي تحرك الطلب أي أنه إذا كان نفع الشيء كبيراً كان الطلب كذلك شديداً، والعكس صحيح أيضاً. ولكنه لا يكتفي بتسجيل هذا القانون الاقتصادي بهذا الشكل المجرد، بل يتحرى العوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى زيادة الطلب، كما أنه يتتبع النتائج الاجتماعية التي تنجم عن زيادة الطلب وارتفاع الأسعار(٣).

ويفرق ابن خلدون بين الضروريات والكماليات بقوله في فصل أسعار المدن: "أعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس، فمنها الضروري وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلا والبصل

---

(١) هاشم، مبادئ الاقتصاد (٣٩-٤٠). العوضي، نظرية التوزيع (١٨٠).

(٢) ليفتويتش، نظام الأسعار (٣٨). نصر، مقدمة في نظرية القيمة (١١). مسيحه، الأسعار والنفقات (٦، ٢٥).

(٣) وقد أوضح الإمام الدمشقي دور قانون العرض والطلب في زيادة القيمة ونقصها، فيحذر من التجارة في الأشياء التي يقل فيها الطلب لاستغناء العوام –عامة الناس– عنها وهم المشترون في الواقع لكثرتهم، فيقول: "ما نفقت بضاعة قطر من كثرة، وإنما تنفق من قلتها بالإضافة إلى طلابها". وفي موضع آخر يقول: "وإذا كان الشيء قد جرت العادة في أكثر الأوقات أن يكون ثمنه دينارين، وكان الديناران هما قيمته المتوسطة ثم زاد سعره بسبب انقطاع طريق أو تأخر ورود، أو كثرة طلب أو قلته هو في ذاته بسبب جوائح سماوية أو أرضية".

ولم يفت الدمشقي أن يلفت النظر إلى أن زيادة السعر تشبع هدف المظهرية وحب التفرد بالسلعة، وأن هذه السلع كلما ارتفع ثمنها كلما زاد الطلب عليها، عكس قانون الطلب السائد. وهو بهذا يضع أيدينا على ما يعرف اليوم باستثناءات قانون الطلب، ومن بينها السلع المظهرية؛ إذ يقول: "الجواهر الثمينة يرغب في اقتنائها الملوك والسلاطين لعظم ثمنها، والمباهاة بها، وعدمها عند العامة". انظر: الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة (١١-١٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والثوم وأشباهه، ومنها الحاجي والكمالي مثل الأدم والفواكه والملابس والمـــاعون والمراكـب وســائر المصانع والمباني..."[1].

من ذلك نرى مدى العلمية الاقتصادية في النص الخلدوني السابق، إذ أن علامتنا ابن خلـدون قـد أدرك طبيعة وأهمية التصنيف السلعي فطرح تصوراً لتصنيف السلع إلى ضرورية، وشبه ضرورية وكمالية.

وتتجلى عبقرية ابن خلدون بعد ذلك عند ربطه ما بين التصنيف السلعي أعلاه الذي وضعه مـن ناحيـة وما بين أسعار هذه السلع من الناحية الأخرى، ويحاول كشف العلاقة التي تربط بين الأثنيـن، وبالتـالي أثر ذلك على حركة السلع في السوق وأسعارها مع أخذه بنظر الاعتبار عامل التطور الذي يمر به البلـد فيقول رحمه الله: "فإذا استبحر -اتسع- المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضروري من القوت ومـا في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها. وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانـه كان الأمر بالعكس..."[2].

وبالطبع إن هذا القانون الاقتصادي الذي جاء به علامتنا له تعليل في أن الأمصار الكبـيرة تكـثر بـها الخيرات ويكثر بها العمل، وتقل فيها أسعار الأقوات والضروري من السلع؛ لأن الإنسـان لا يسـتطيع الاستغناء عن قوت يومه وبالمقابل ترتفع أسعار السلع الكمالية لاشتداد الطلـب عليـها، علـى عكـس الأمصار الصغيرة والقليلة السكان؛ إذ أن خيراتها قليلة لقلة العمل فيها.

وأدناه نص تعليل ابن خلدون لذلك، أسجله كاملاً لأهميته وتوثيقاً للمبحث، يقول ابن خلدون: "والسـبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت، فتتوفر الدواعي على اتخاذها، إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسـه ولا قوت منزله لشهره أو سنته فيعم اتخاذها أهل المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيمـا قرب منه، لابد من ذلك. وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلّة كثـيرين مـن أهل ذلك المصر، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك، فترخص أسعارها في الغالب، إلا مـا يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية. ولولا احتكار الناس لها لما يُتوقّعُ من تلك الآفات لبذلـت دون ثمن ولا عوض لكثرتها بكثرة العمران. وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليـها، فإنـها لا تعم بها البلوى ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين. ولا الكثير منهم. ثم إن المصر إذا كـان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاسـتكثار منها، كلٌ بحسب حاله، فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً، ويكثر المستامون لـها وهـي قليلة في نفسها، فتزدحم أهل الأغراض، ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء،لحاجاتـهم إليها أكثر من غيرهم، فيقع فيها الغلاء كما تراه.."[3].

من ذلك نرى التفسير الاقتصادي وعلميته لهذه الناحية التي وضعها قانوناً اقتصادياً مع إدراكـه لبعـض الاستثناءات والتي لم تغب عن فكر علامتنا وهي:

أولاً: في حالة حدوث ظروف غير طبيعية "الآفات السماوية". ثانياً: احتكار الناس لها.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٨٦٣/٣) فصل في أسعار المدن. وانظر الاقتصاد السياسي (١٦٠).

(٢) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٨٦٤/٣) فصل في أسعار المدن.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولو حللنا النص الخلدوني هذا والذي قبله لوجدنا أن ابن خلدون يريد أن يقول: إن العرض في المدن الكبيرة يكون أكبر من الطلب فيكون الثمن منخفضاً بالنسبة للأشياء الضرورية للحياة، بينما يكون الطلب أكبر من العرض بالنسبة للكماليات وبالتالي يكون ثمنها مرتفعاً. وعلى العكس في المدن الصغيرة فالأشياء الضرورية تكون أغلى مما هي عليه في المدن الكبيرة، بينما تنخفض قيمة الكماليات. يقول ابن خلدون "وأما الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فأقواتهم قليلة لقلة العمل فيها، وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت؛ فيتمسكون بما يحصل منه في أيديهم ويحتكرونه، فيعز وجوده لديهم، ويغلو ثمنه على مستامه. وأما مرافقهم فلا تدعو إليها أيضاً حاجة لقلة الساكن وضعف الأحوال، فلا تَنفُقُ لديهم سوقه، فيختص بالرخص في سعره..."[1].

وقد أدرك علامتنا أن التطور الاقتصادي والاجتماعي كفيل بإحداث تغييرات نوعية في مفهوم التصنيف السلعي يوجب بالضرورة إعادة النظر به، إذ كلما تقدم البلد وتحسن المستوى الاقتصادي العام وارتفع معدل دخل الفرد فيه انسحب عدد من السلع التي كانت تعتبر في عداد السلع الكمالية لتصبح سلعاً ضرورية. وفي ذلك يقول علامتنا "والسبب في ذلك أن المصر الكثير العمران يكثر ترفه، وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتُعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتنقلب ضرورات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة، والمرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتُعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه ويعظم خرجه، فيحتاج حينئذ إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم..."[2].

وهناك عوامل أخرى تؤثر في القيمة تدخل ضمناً في قانون العرض والطلب مثل: عامل عدد السكان، فإذا كان عدد السكان كبيراً كان الإنتاج ضخماً وبالتالي يكون العرض كبيراً بحيث يغطي الطلب تماماً وقد يفيض، أما إذا كان عدد السكان قليلاً فإن الإنتاج يكون قليلاً؛ وبالتالي يكون العرض قليلاً بحيث لا يغطي الطلب.

ومهما اختلفت العوامل المؤثرة في الأسعار فإنها تتخذ جميعاً شكلها النهائي في قانون العرض والطلب. والمنفعة (أي منفعة السلعة) هي التي تحرك دائماً الطلب. والعمل أيضاً يتبع قانون العرض والطلب ويخضع له. فقيمة العمل ترتفع عند زيادة الطلب، ولذلك تكون الأجور مرتفعة في المدن المتمدنة لأن مستوى المعيشة أكثر ارتفاعاً والاستهلاك أكبر. وعندما يكون الطلب كبيراً يكون حجم العمل المطلوب أكبر.

وبالإضافة إلى أثر المكوس والمغارم في رفع الأسعار؛ فإن علامتنا قد عزا ظاهرة ارتفاع الأسعار في الأمصار الكثيرة العمران إلى أمور ثلاثة... يقول علامتنا: "وأما الصنائع والأعمال في الأمصار الموفورة العمران فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة:

الأول: كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمرانه –أي زيادة الميل للاستهلاك والذاهب في أغلب الأحيان نحو السلع الكمالية–.

---

(١) المصدر نفسه، (٨٦٥/٣). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٥٣٤).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٦٦/٣) فصل في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والثاني: اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم وامتهانِ أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها- أي إن العمال يعتزون بما يؤدونه من خدمة وما يبذلونه من جهد، ولا يجدون حاجة كبيرة إلى كثرة الكدح لسهولة العيش، ويكون عائد رأس المال المستثمر أكثر-.

والثالث: كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم، وإلى استعمال الصناع في مهنهم، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلوا أعمالهم وتكثر نفقات أهل المصر..."[1].

هذا، والناتج التي تتولد من زيادة الطلب وازدحام الطالبين، لا تنحصر في ارتفاع الأسعار، بل تشمل أموراً اجتماعية أخرى أيضاً، أهمها: إقبال الناس على الصناعات التي تنتج السلع المطلوبة، وازدهار تلك الصناعات واستجادتها.

يقول ابن خلدون: "تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل"[2]. ويقرر علامتنا في فصل خاص، أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها، ويوضح رأيه هذا بالتفاصيل التالية "وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النُّفاقُ كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تَنفُقُ سوقها وتجلب للبيع، فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفقُ سوقُها، ولا يوجه قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال..". وقال في موضع آخر "إن الصنائع إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طالبها؛ وإذا ضعفت أحوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاض عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف؛ لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيفر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة..."[3].

فالإقبال على تعلم صناعة معينة وإتقانها في نظر علامتنا ابن خلدون يرجع أساساً إلى الإقبال عليها من حيث الشراء.

ثم عقد فصلاً في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخيص، وأرشد إلى التوسط في ذلك؛ فقال رحمه الله "فإذاً الرخص المفرط يجحف بمعاش المحترفين بذلك الصنف، وكذا الغلاء المفرط أيضاً. وإنما معاش الناس وكسبهم في التوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق. وعلم ذلك يرجع إلى العوائد المتقررة بين أهل العمران.."[4].

---

(١) المصدر نفسه، (٣/٨٦٤) فصل في أسعار المدن. الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٥٣٦).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٢٣).

(٣) المصدر نفسه، (٣/٩٢٨-٩٢٩).

(٤) المصدر نفسه، (٣/٩٢٠). تفصيل أكثر في الفصل القادم إن شاء الله.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني

أفكار ابن خلدون في السياسة السعرية الاقتصادية و التنمية الاقتصادية

المبحث الأول: الاحتكار في الفكر الخلدوني

المبحث الثاني: التسعير في الفكر الخلدوني

المبحث الثالث: دور الدولة في الفكر الخلدوني

المبحث الرابع: التنمية الاقتصادية في الفكر الخلدوني

٥٢١٤٦٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول: الاحتكار في الفكر الخلدوني.

رغم أن الشريعة الإسلامية حرمت الاحتكار وشنعت بالمحتكرين، فإن ذلك بقي سارياً بين الناس من ضعاف العقيدة وأسارى المادة إلى حد أن العلماء اعتبروا ذلك عاملاً من عوامل تحديد القيمة التبادلية. وقد أورد لنا القرطبي في تفسيره شارحاً لقوله تعالى: "وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله"[1] حادثة طريفة ومؤثرة تبين لنا كيف أن الاحتكار يؤثر في القيمة التبادلية للبضائع؛ أي أسعارها وكيف كان السلف الصالح يتعامل مع أوامر الشريعة فقال رحمه الله: "وعن بعض السلف الصالح أنه كان بواسط فجهز سفينة حنطة إلى البصرة وكتب إلى وكيله: بع الطعام يوم تدخل البصرة ولا تؤخره إلى غد، فوافق سعة في السعر، فقال التاجر للوكيل: إن أخرته جمعة ربحت فيه أضعافه، فأخره جمعة، فربح فيه أمثاله، فكتب إلى صاحبه بذلك، فكتب إليه صاحب الطعام: يا هذا إنا كنا قنعنا بربح يسير مع سلامة ديننا، وقد جنيت علينا جناية، فإذا أتاك كتابي؛ فخذ المال وتصدق به على فقراء البصرة، وليتني أنجو من الاحتكار كفافاً لا عليّ ولا لي..."[2]. وهذا المثال صريح في الدلالة على تأثير الاحتكار على الأسعار، بالإضافة إلى العوامل الأخرى كقانون العرض والطلب وما يكمن وراءه من ندر البضاعة وحاجة الناس إليها. وهذا المثال أيضاً مؤثر للغاية، إذ أنه يرينا صورة من صور الصراع بين حب الدنيا، وحب تكديس المال فيها، ولو على حساب الضعفاء، وبين حب الله وخشيته وما يحصل عنه من خير وعدل في المعاملة وابتعاد عن استغلال الضعفاء وتكديس المال بغير حق، وخوفاً من ذلك الموقف المروع الذي ما من آدمي إلا وسيعرفه موقف المثول بين يدي الله يوم الفزع الأكبر والحساب بدون غلط ولا نسيان؛ على كل أعمالنا في هذه الدنيا جليلها وصغيرها.

وهذا درس عظيم يحتاجه كل إنسان في هذه الدنيا، ليعتبر به ويحتاجه بالخصوص التجار، والصناعيون، وكل من لهم نظر على حق البشر حتى يكفوا عن الاحتكار الذي أرهق الضعفاء ويكفوا عن الاستغلال والظلم بكل أشكاله ويخرجوا من أعمالهم تلك على الأقل كفافاً لا عليهم ولا لهم. قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)[3]. وقال صلى الله عليه وسلم "من احتكر فهو خاطئ"[4]. ويعتبر الاحتكار سمة من سمات النظام الرأسمالي، رغم أنه يسبب الظلم والبلاء والاستغلال وإهدار حقوق الضعفاء.

المطلب الأول: تعريف الاحتكار لغة واصطلاحاً.

الاحتكار لغة: الحَكْرُ: الظلم، وإساءة المعاشرة، وبالتحريك (بفتحتين) ما احتكر أي: احتُبِسَ انتظاراً لغلائه. والحكرة بالضم اسم من الاحتكار[5].

---

(١) قرآن كريم، سورة المزمل، آية (٢٠).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (١٩/٥٤-٥٥).

(٣) قرآن كريم، سورة النساء، آية (٢٩).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١١/٤٣) بشرح النووي. وابن ماجة في سننه، في كتاب التجارات، باب الحكرة (٣١٤٥).

(٥) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٤٨٤) مادة حكر.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وجاء في لسان العرب: الحَكْرُ؛ إدخار الطعام للتربص. وصاحبه محتكر. قال ابن سيده: الاحتكار جمع الطعام ونحوه مما يؤكل واحتباسه انتظار وقت الغلاء[1].

وأما في الشرع:

١- فقد عرفه الحنفية بأنه: "اشتراء طعام ونحوه، وحبسه إلى الغلاء"[2].

٢- وعرفه المالكية بأنه: "الإدخار للبيع، وطلب الربح بتقلب الأسواق، أما الإدخار للقوت فليس من الاحتكار"[3].

٣- وعرفه الشافعية بأنه: "إمساك ما اشتراه وقت الغلاء ليبيعه بأكثر مما اشتراه عند اشتداد الحاجة. بخلاف إمساك ما اشتراه وقت الرخص، لا يحرم مطلقاً، ولا إمساك غلة ضيعته، ولا ما اشتراه في وقت الغلاء لنفسه وعياله، أو ليبيعه بمثل ما اشتراه"[4].

٤- وعرفه الحنابلة بأنه: "اشتراء القوت وحبسه انتظاراً للغلاء"[5].

٥- والاحتكار في الاصطلاح الاقتصادي: "تقتضي المنافسة الكاملة وجود ثلاث عناصر أساسية هي: عدد كبير من المؤسسات تعمل في الإنتاج، جميع هذه المؤسسات تنتج سلعة واحدة متجانسة، حرية دخول وخروج مؤسسات جديدة إلى ومن الصناعة.

من هنا يمكن تعريف الاحتكار بأنه هو ما لا يخضع فيه نظام الإنتاج لأي من العوامل والعناصر السابقة، أي الاحتكار يقوم على: مؤسسة واحدة تقوم بالإنتاج، إنتاج سلع ليس لها بديلات في السوق، عدم إمكانية دخول مؤسسات جديدة في السوق"[6].

وبإنعام النظر في هذه التعاريف نلاحظ ما يلي:

أ- أن هذه التعاريف حصرت الاحتكار في مجال الأقوات فقط.

ب- أن الاحتكار قوامه حبس الأقوات لإغلاء سعرها على الناس، بسبب قلة وجودها أو انعدامها في الأسواق.

ت- اتفاق التعاريف على ضرورة توفر قصد التربص بالناس الغلاء، وهذا يعني: أن إمساك السلع بغير هذا القصد لا يعد من الاحتكار. غير أن بعض التعاريف قد صرح بذلك، وبعضها فهم منه التزاماً وضمناً.

ث- لم تحدد هذه التعاريف نسبة الغلاء، أو مقدار جسامة الضرر، فيردُّ إلى العرف[7]. ونتيجة للمتغيرات التي طرأت على مفهوم الاحتكام في عصرنا الحاضر، فقد عرفه أستاذنا الكبير الدكتور الدريني بقوله: "الاحتكار هو حبس مالٍ أو منفعة أو عمل، والامتناع عن بيعه، أو بذله،

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، (٤/٢٠٨).

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (٥/٢٨٢). الكاساني، بدائع الصنائع (٥/١٢٩).

(٣) الباجي، المنتقى شرح الموطأ (٥/١٥). ابن جزي، القوانين الفقهية (٢٥٥).

(٤) الشربيني، مغني المحتاج (٢/٣٨). الصنعاني، سبل السلام (٣/٢٥).

(٥) ابن قدامة، المغني (٤/٢٤٤).

(٦) هاشم، مبادئ الاقتصاد (٣١٠).

(٧) الدكتور الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (١/٤٤٥). الدكتور أبو رخية، الاحتكار (٢/٤٦٢) ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حتى يغلو سعره غلاءً فاحشاً غير معتاد، بسبب قلته، أو انعدام وجوده في مظانه، مع شدة حاجة الناس أو الدولة أو الحيوان إليه"[1].

وقد أوضح أستاذنا ما يستخلص من هذا التعريف بما يلي:

أولاً: أوضح التعريف حقيقة الاحتكار من أنه حبس ما يحتاج إليه الناس مطلقاً، سواء أكان طعاماً أم غيره، مما يكون في احتباسه إضرار بالناس. ولذلك يشمل كل المواد الغذائية والأدوية، ومنافع الدور، وآلات ومواد الإنتاج الزراعي والصناعي، كما يشمل منافع وخبرات العمال، وأهل المهن والحرف والصناعات، وأصحاب الكفاءات العلمية. وأساس هذا الأمر؛ أن كل ما لا تقوم مصالح الأمة أو الدولة إلا به فهو واجب تحصيله.

ثانياً: أطلق هذا التعريف الأموال المحتكرة؛ فلم يقيد بما إذا كانت الأموال المحتكرة مستوردة من الخارج أو موجودة في الداخل، أو كانت إنتاجاً ذاتياً من محل المحتكر.

ثالثاً: شمل هذا التعريف كل ما أضر بالإنسان والدولة والحيوان حبسه، وذلك من مميزات الشريعة الإسلامية السمحة.

رابعاً: أبرز التعريف ظاهرة "الحاجة" التي هي مناط تحريم الاحتكار، وتشريع أحكامه، إذ ليس كل ظرف يعتبر فيحبس هذه الأشياء احتكاراً محرماً، بل ظرف الحاجة الذي يوقع في الضرر، فإذا لم يتحقق هذا المناط كان اختزاناً أو ادخاراً مباحاً لأنه تصرف في حق الملكية[2].

ونخلص، أن المفاهيم اللغوية للاحتكار، لا تبعد عن المعنى الفقهي؛ لأن حبس الطعام انتظاراً لغلائه، هو المضمون العام للمعنى الفقهي، وأما إساءة المعاشرة والظلم فهي مآلات وثمرات الاحتباس ونتيجة لقصد التربص بالناس وإرادة الغلاء.

والفرق بين الاحتكار والادخار الذي هو تخبئةٌ لوقت الحاجة: إن الاحتكار لا يكون إلا فيما يضر بالناس حبسه، وأما الادخار فإنه يتحقق فيما يضر حبسُهُ وفيما لا يضر، وفي النقود وغيرها من الأموال المثلية أو القيمية، كما أن الادخار قد يكون مطلوباً في بعض صوره، كادخار الدولة حاجات الأمة ونحو ذلك[3].

المطلب الثاني: الاحتكار عند العلامة ابن خلدون.

عقد علامتنا فصلاً في الاحتكار، وبيّن موقفه من الظلم والتسلط في مواضع أخرى من المقدمة، ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يتحدث عن الاحتكار من ناحيتيه الاقتصادية والاجتماعية في هذا الفصل، ومجال القول فيهما ذو سعة كبيرة، وإنما تكلم عليه من ناحية تعلق نفوس المشترين بما يبذلونه من أثمان باهظة في المواد المحتكرة، وأثر هذا التعلق فيما يكسبه المحتكر. وهذه ناحية غريبة كل الغرابة عن الموضوع وعن اتجاهات البحث، وتقوم على المعتقدات المتصلة بالتشاؤم وتعلق النفوس بأحوالها.

---

(١) الدكتور الدريني، المصدر السابق (٤٤٧/١).

(٢) المصدر نفسه، (٤٤٧/١-٤٤٨).

(٣) حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (٣٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول ابن خلدون "ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤوم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران. وسببه والله أعلم أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبذلون فيها من المال اضطراراً، فتبقى النفوس متعلقة به، وفي تعلق النفوس بما لها سر كبير في وباله على من يأخذه مجاناً. ولعله الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل. وهذا وإن لم يكن مجاناً فالنفوس متعلقة به، لإعطائه ضرورة من غير سعة في العذر فهو كالمكره.

وما عدا الأقوات والمأكولات من المبيعات لا اضطرار للناس إليها، وإنما يبعثهم عليها التفنن في الشهوات، فلا يبذلون فيها إلا باختيار وحرص، ولا يبقى لهم تعلق بما أعطوه. فلهذا يكون من عُرف بالاحتكار تجتمع القوى النفسانية على متابعته لما يأخذه من أموالهم فيفسد ربحه.."[1].

ويشن علامتنا حملة شعواء على الطرق التي يلجأ إليها صاحب الدولة من مثل الإكثار من الضرائب، واحتكار التجارة، ومزاحمة العاملين بها في نشاطهم وحركاتهم فيقول: "وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع. وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق في البضائع، وسائر السوقة وأهل الدكاكين في المآكل والفواكه، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات... فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا؛ لأن عامته من البيع والشراء. وإذا كانت الأسواق عطلاً منها بطل معاشهم،وتنقص جباية السلطان أو تفسد. ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة. ويتطرق الخلل هذا على التدريج ولا يُشعر به. ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله وشرع المكايسة في البيع والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل، سداً لأبواب المفاسد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش..."[2].

من هذه النصوص الخلدونية نلاحظ أن علامتنا يعتبر الاحتكار ظلماً وباطلاً وأكلاً لأموال الناس بالباطل، كما أن ابن خلدون يعتبر من المضيقين في ما يجري فيه الاحتكار -محل الاحتكار- حيث أشار إلى ذلك في ثنايا كلامه السابق في الاحتكار.

ونحن من باب التكملة والتتمة نشير إلى خلاف الفقهاء في السلع التي يجري فيها الاحتكار المحرم.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٩١٩/٣) فصل في الاحتكار. تكلم ابن خلدون في هذا الفصل عن تعلق نفوس المشترين بما يبذلونه من أثمان باهظة في المواد المحتكرة. وكان الأولى والأجدر به أن يتحدث عن الاحتكار من الناحية الاقتصادية. وقد ساق حكاية طريفة عن بعض مشيخة المغرب توضح مراده بهذا الفصل. فيقول رحمه الله: "أخبرني شيخنا أبو عبد الله الآبلي قال: حضرت عند القاضي بفاس لعهد السلطان أبي سعيد، وهوا لفقيه أبو الحسن المليلي وقد عرض عليه أن يختار بعض الألقاب المخزنية لجرايته قال، فاطرق ملياً، ثم قال لهم: من مكس الخمر. فاستضحك الحاضرون من أصحابه وعجبوا، وسألوه عن حكمة ذلك فقال: إذا كانت الجبايات كلها حراماً فأختار منها ما لا تتابعه نفس معطيه، والخمر قل أن يبذل فيها أحدٌ ماله إلا وهو طرب مسرور بوجدانه غير آسف عليه، ولا متعلقة به نفسه" وهذه ملاحظة غريبة. انظر: ابن خلدون، المقدمة (٩٢٠/٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٨٤/٢-٦٨٦). وفيه الدلالة على أن الاحتكار المزدوج من أهم الأسباب التي تؤدي إلى الظلم والفساد في الأرض، وانهيار الحضارة والعمران وسقوط الدولة. والاحتكار المزدوج هو احتكار الشراء والبيع أو احتكار الصنف في السلع، وهو شبيه بالاحتكار الدولي الذي تمارسه الدول الاستعمارية في العصر الحاضر. ومن الأمثلة على ذلك ما فعلت بريطانيا في مصر، حيث احتكرت أهم إنتاج زراعي وهو (القطن) احتكار مزدوجاً (احتكار الصنف).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

محل الاحتكار "المادة التي يجري فيها الاحتكار المحرم":

اختلف الفقهاء في ما يجري فيه الاحتكار المحرم على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أن الاحتكار لا يكون إلا في أقوات البشر فقط، وإلى هذا الرأي ذهب الحنابلة، جاء في المغني "الاحتكار المحرم ما اجتمع فيه ثلاثة شروط:

١- أن يكون بطريق الشراء، لا الجلب، فلو جلب شيئان، أو أدخل من غلته شيئاً، فادخره، لم يكن محتكراً، لقوله صلى الله عليه وسلم "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون"[١].

٢- أن يكون المشترى قوتاً، أي المبيع من الحبوب المقتاتة ونحوها؛ لأنه مما تعم الحاجة إليه. وأما الإدام والحلواء، والعسل والزيت، وأعلاف البهائم، فليس فيها احتكار محرم.

٣- أن يُضيِّق على الناس بشرائه بأمرين: أحدهما؛ بأن يكون في بلد يضيق بأهله الاحتكار كالحرمين والثغور، أما البلاد الواسعة الكثيرة المرافق والجلب كبغداد ودمشق فلا يحرم فيها. والثاني: أن يكون في حال الضيق؛ بأن يدخل البلد قافلة فيبادر ذوو الأموال لشرائها، ويضيقون على الناس، وفي هذا لا فرق بين البلد الصغير والكبير..."[٢].

الاتجاه الثاني: أن الاحتكار يشمل أقوات البشر وعلف البهائم فقط، وهو مذهب جمهور الحنفية[٣]، والشافعية[٤]. واستدل أصحاب هذا الرأي بالأحاديث الواردة في هذا الباب؛ كالحديث الذي رواه مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من احتكر فهو خاطئ"[٥]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "من احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالجذام والإفلاس"[٦].

الاتجاه الثالث: القول بالتعميم، إن الاحتكار يكون في الأقوات وغيرها، في كل شيء من طعام أو غيره وإلى هذا ذهب المالكية، وأبو يوسف من الحنفية[٧].

فالاحتكار يجري في كل ما يحتاجه الناس، ويتضررون من حبسه، من قوت ولباس وغير ذلك والناظر إلى المنطق التشريعي العام الذي يسري روحاً عاماً في التشريع الإسلامي كله؛ لا يسعه إلا أن يقول بما ذهب إليه الإمام أبو يوسف والمالكية، حيث إن العلة في التحريم ليست هي ذات الاحتكار، بل أثره من الضرر العام، فيعتبر حقيقة الضرر لا المتعارف، الناشئ عن احتكار الطعام بخاصة.

يقول الشوكاني في هذا "والحاصل أن العلة إذا كانت هي الإضرار بالمسلمين، لم يحرم الاحتكار إلا على وجه يضربهم، ويستوي في ذلك القوت وغيره، لأنهم يتضررون بالجميع"[٨].

---

(١) أخرجه ابن ماجة في سننه، في كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب (٧٢٨/٢).

(٢) ابن قدامة، المغني (٢٤٣/٤).

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع (١٢٩/٥). ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (٢٨٢/٥).

(٤) الرملي، نهاية المحتاج (٤٥٦/٣). النووي المجموع شرح المهذب (٦٢/١٢-٦٤).

(٥) سبق تخريجه (١٨٤) من هذه الرسالة.

(٦) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب (٧٢٩/٢).

(٧) الباجي، المنتقى شرح الموطأ (١٦/٥). الزيلعي، تبيين الحقائق (٢٧/٦).

(٨) الشوكاني، نيل الأوطار (٢٢١/٥) وما بعدها.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن التنسيق بين المصلحة الخاصة والعامة عدل في نظر الإسلام، ودفع الضرر العام مصلحة حقيقية مؤكدة، فيجب دفعه أياً كان منشؤه من الطعام أو غيره؛ لأن العدل لا يتجزأ.

وهذا، نجد علامتنا ابن خلدون قد كان على منهج السلف الصالح المانعين للاحتكار، ومن المضيقين في المادة التي يجري فيها الاحتكار المحرم. وقد نقلنا أقوال العلماء في هذه المسألة بشكل مختصر في هذا المطلب الذي نروم فيه الاختصار.

وقد أشبع هذه المسألة وغيرها من مسائل الاحتكار أستاذنا الدكتور الدريني البحث وبيّن الفلسفة الأصولية في نظرية الاحتكار في الفقه الإسلامي بياناً شافياً في ضوء فلسفة التشريع الإسلامي، وكذلك أستاذنا الدكتور أبو رخية[1].

المبحث الثاني: التسعير في الفكر الخلدوني

الواقع أنه إذا كان تحريم الاحتكار بأدلة تكاد تبلغ القطع، وما شرع الفقهاء له من مؤيدات اجتهاداً، من أهم مبادئ النظام الاقتصادي في الإسلام، فإن التسعير يعتبر من أنجع مؤيدات مقاومة الاحتكار عملاً، ويعتبر مبدأ أساسياً في هذا النظام؛ لأن سياسة مقاومة الاحتكار ترتبط بسياسة التسعير ارتباطاً وثيقاً. ولقد وقف ابن خلدون موقفاً متشدداً من قضية الاحتكار للسلع، والانتظار لحين ارتفاع أسعارها وبيعها بالغالي وذلك من منطلق:

أ- أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نهى عن الاحتكار بقوله "من احتكر فهو خاطئ".

ب- أن ابن خلدون قد حبذ وجود المنافسة الشريفة في الأسواق لذلك فإن احتكار الزرع لحين أوقات الغلاء مشؤوم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران.

وينبه علامتنا إلى قضية أخرى لها صلة بالاحتكار، وهي الغش ابتغاء الربح الأكثر إذ يقول "وأهل النّصفة -العدل والقسط- قليل؛ فلابد من الغش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح..."[2].

أضف إلى ذلك، أن المقصد الأساسي في تشريع المعاملات في الإسلام، هو تحقيق المصلحة والعدل، والتسعير يقوم على أساس مكين منهما معاً، وبرهان ذلك أمران: أحدهما: أن أهم دليل شرعي يستند إليه التسعير الجبري في اجتهاد الفقهاء القائلين به هو المصلحة المرسلة المتعلقة بحق العامة.

يقول الإمام الباجي[3]: "ووجهه -أي ووجه التسعيري الجبري- هو ما يجب من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم، والإفساد عليهم..."[4].

---

(١) الدكتور الدريني، بحوث مقارنة (٤٤٣/١-٥٣٠). والدكتور أبو رخية، الاحتكار (٤٥٩/٢-٤٩٤) ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٩١٦/٣).

(٣) هو: سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، أبو الوليد القرطبي الباجي المالكي، ولد سنة ٤٠٣هـ، وكان رحمه الله ذو معارف واسعة، وعلوم متنوعة، كان فقيهاً، ونظاراً محققاً، وأصولياً بارعاً، ومن أهم مصنفاته: إحكام الفصول، والمنتقى شرح الموطأ. وتوفي سنة ٤٧٤هـ. انظر: ابن عماد، شذرات الذهب (٣٤٤/٣).

(٤) الباجي، المنتقى شرح الموطأ (١٧/٥) وما بعدها.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والثاني أن الفقهاء، إذ عللوا مشروعية الإلزام بالتسعير الذي يحدده ولي الأمر، أو من ينوب عنه، بناءً على المصلحة، قالوا: إنه إلزام بالعدل ومنع من الظلم[1].

وقد أشرنا سابقاً إلى المضمون اللغوي لمادة (سعر). والتسعير لغة: تقدير السعر والسعر بكسر السين، الذي يقوم عليه الثمن[2].

المطلب الأول: التسعير في الإصطلاح الشرعي.

جاءت تعريفات الفقهاء لمصطلح التسعير بناءً على اختلافهم في حكمه وشروطه، وما يجوز فيه، وما لا يجوز، فبعضهم يقصر جوازه على القوت، وبعضهم يوسع من ذلك ليشمل جميع أنواع الأموال، وبعضهم يجيزه حتى في الأعمال[3].

فقد عرفه ابن عرفة بقوله: "تحديدُ حاكم السوق لبائع المأكول فيه قدراً للمبيع بدرهم معلوم"[4]. ويؤخذ على هذا التعريف أن ابن عرفة قصر التسعير على المواد الغذائية "المأكول" عامة، دون التخصيص بالقوت، فيشمل العسل والزيت ونحوه. وخشية من الإطالة في التعاريف، وبيان محترزاتها وما يؤخذ عليها، ننقل تعريف التسعير الجامع المانع في نظري عند أستاذنا الكبير الدكتور الدريني:

"التسعير هو: أن يُصدر موظف عام مختص بالوجه الشرعي، أمراً، بأن تباع السلع أو تبذل الأعمال أو المنافع التي تفيض عن حاجة أربابها، وهي محتبسة أو مغالى في ثمنها، أو أجرها، على غير الوجه المعتاد، والناس أو الحيوان أو الدولة في حاجة ماسة إليها، بثمن أو أجر معين عادل، بمشورة أهل الخبرة".

وقد قام أستاذنا بتوضيح ما يستفاد من تعريفه، والعناصر الأساسية فيه، فبيّن ما يلي:

أ- أوضح التعريف شرعية الأمر، وأنه صادر من موظف مختص مسؤول، وبناءً على قواعد الشريعة، وهذا ما يستفاد من قوله "بالوجه الشرعي".

ب- أظهر شمول متعلقات التسعير لكل ما يحتاج إليه الناس والحيوان والدولة.

ت- بيّن حقيقة التسعير الشرعي الجبري بقيود متعلقات التسعير، وهذه وإن كانت محترزات أو شروطاً للتسعير- من هذه الشروط؛ شدة الحاجة، والتغالي في السعر، وأن تفيض عن حاجة أربابها، والعدل في السعر وتحديده- وكان القصد من ذكرها هو جلاء معنى التسعير، وتحديد حقيقته الشرعية.

ث- أبرز عنصر الجبر باعتباره مؤيداً عملياً لمنع التغالي في الأسعار بسلطة ولي الأمر، وهذا ما يستفاد من قوله "أمراً".

ج- لم يقصر التعريف "المسعر عليهم" على خصوص أهل السوق، بل أطلق ليشمل كل من يحتبس أمراً تتعلق به حاجة الأمة أو البلاد، وليتسق مع شمول مفهوم الاحتكار[5].

---

(١) الدكتور الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (٥٣٤/١).

(٢) ابن منظور، لسان العرب (٣٦٥/٤).

(٣) العبادي، السكية في الشريعة الإسلامية (٣٠٢/٢). وانظر المراجع التالية في تعريف التسعير الشوكاني، نيل الأوطار (٢٢٠/٥). الرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٦٢/٣). البهوتي، كشاف القناع (١٥٠/٢). ابن قدامة المغني (٢٨٠/٤).

(٤) الرصاع التونسي، شرح حدود ابن عرفة (٣٥٦).

(٥) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (٥٤٢/١-٥٤٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثاني: آراء الفقهاء في التسعير.

المبدأ الاقتصادي في الإسلام هو الحرية الاقتصادية التي يراعي فيها المسلم حدود النظام الإسلامي، ومن أهمها العدالة والقناعة والتزام قواعد الربح الطيب الحلال بأن لا يكون فاحشاً، لقوله صلى الله عليه وسلم "دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض"(١).

وبناءً عليه؛ فالأصل عدم التسعير، ولا يسعر حاكم على الناس، وهذا باتفاق المذاهب الأربعة -فقد اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أن الأصل في التسعير هو الحرمة-(٢).

وقد استدل العلامة ابن قدامة(٣) لإثبات الحرمة بما روى أنس رضي الله عنه أنه قال: "غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال الناس: يا رسول الله؛ غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال"(٤).

قال ابن قدامة؛ والدلالة على ذلك من وجهين:

أ- أنه صلى الله عليه وسلم لم يسعر، وقد سألوه ذلك، ولو جاز لأجابهم إليه.

ب- أنه علل بكونه مظلمة، والظلم حرام(٥).

ويتجلى من استعراض ما كتبه علامتنا ابن خلدون في المقدمة أن حرية التملك، والتصرف بالملكية هي القاعدة العامة والأصل في الإسلام، فهو يرى أن المنافسة الحرة الشريفة، وليس تدخل الدولة بائعة أو مشترية، هي التي تؤدي إلى حسن توزيع السلع والمنتوجات، وحصول كل إنسان على غايته، فاتجار الدولة وتعاطيها الفلاحة ومزاحمتها بهما الرعايا؛ يعمل على تخريب العمران. ويعبر عن ذلك بقوله: "إن مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك(٦)، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد..." ويثني علامتنا في موضع آخر حملة شعواء على الاحتكار، ويطالب بإطلاق الحرية للأفراد في ميدان التجارة بقوله: "ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار

---

(١) الألباني، صحيح سنن النسائي، كتاب البيوع، باب بيع الحاضر للبادي (٩٣٥/٣) رقم ٤١٨٧. والألباني، صحيح سنن ابن ماجة، كتاب البيوع، باب النهي ان يبيع حاضر لباد (١١/٢) رقم ١٧٦٨.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع (١٢٩/٥). الباجي، المنتقى شرح الموطأ (١٧/٥-١٩). النووي، المجموع (٢٩/١٣). الشربيني، مغني المحتاج (٣٨/٢). البهوتي، كشاف القناع (٤٥/٤). أبو يوسف، الخراج (١٤٢).

(٣) هو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، الفقيه الأصولي، ولد سنة ٥٤١هـ ومن أهم مصنفاته: المغني، وروضة الناظر، والكافي. وتوفي سنة ٦٢٠هـ. انظر في ترجمته: ابن عماد، شذرات الذهب (٨٨/٥).

(٤) الألباني، صحيح سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب (٧١) رقم ١٠٥٩ (٣٢/٢). والألباني، صحيح سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التسعير (٦٦٠/٢) رقم ٢٩٤٥.

(٥) ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير (٢٤١/٤-٢٤٤).

(٦) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٣/٢). ويصح أن تعطف كلمة (تيسير) على كلمة (شراء) ويكون المعنى: مضايقتهم في تيسير ذلك.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤوم، وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران... ولعله الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل"[1].

وقد أشرنا سابقاً في المبحث الثالث من الفصل الأول؛ أن علامتنا ابن خلدون ينادي بحرية العمل والتجارة والمنافسة الحرة التي هي أساس السوق عنده، وكذلك أشرنا أيضاً إلى أن العرض والطلب هما أساس تحديد السعر عنده، وأن أي تدخل من قبل الحكام أو المحتكرين هو من قبيل الظلم والعدوان. لذا وجدنا علامتنا حينما تكلم عن موضوع الأسعار يدعو إلى حرية الاقتصاد والتجارة، وضرورة ابتعاد الحاكم عن التدخل في شئونهما. وعليه فقد كان تلقائياً ضد تدخل الدولة في تحديد الأسعار للسلع، لأن في ذلك إلغاء لقانون العرض والطلب، وغياب للمنافسة الحرة الشريفة.

يقول ابن خلدون في فصل أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخيص "وذلك أن الكسب والمعاش إنما هو بالصنائع أو التجارة؛ والتجارة هي شراء البضائع والسلع وادخارها بتحين به حوالة الأسواق بالزيادة في أثمانها ويسمى ربحاً، ويحصل منه الكسب والمعاش للمحترفين بالتجارة دائماً. فإذا استديم الرخص في سلعة أو عَرَض –المتاع– من مأكول أو ملبوس أو متمول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فسد الربح والنماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، فقعد التجار عن السعي فيها، وفسدت رؤوس أموالهم. واعتبر ذلك أولاً بالزرع فإنه إذا استديم رخصه يفسد به حال المتحرفين بسائر أطواره من الفلح والزراعة لقلة الربح فيه وندارته أو فقده، فيفقدون النماء في أموالهم أو يجدونه على قلة. وتفسد أحوالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة ويتبع ذلك فساد حال المحترفين أيضاً بالطحن والخبز وسائر ما يتعلق بالزراعة من الحرث إلى صيرورته مأكولاً. وكذا إذا استديم الرخص في السكر أو العسل فسد جميع ما يتعلق به وقعد المحترفون عن التجارة فيه. وكذا الملبوسات إذا استديم فيها الرخص.

فإذاً الرخص المفرط يجحف بمعاش المحترفين بذلك الصنف الرخيص. وكذا الغلاء المفرط أيضاً. وإنما معاش الناس وكسبهم في المتوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق.

وعلم ذلك يرجع إلى العوائد المتقررة بين أهل العمران. وإنما يُحمد الرخص في الزرع من بين المبيعات لعموم الحاجة إليه واضطرار الناس إلى الأقوات..."[2].

وهو ينظر –أي ابن خلدون– إلى التضخم الذي هو زيادة القدرة الشرائية الإنفاقية لدى المستهلكين الهارعين إلى السوق (وهذا يشكل جانب الطلب للمستهلك) فيبتاعون ما هو متوفر فيها (وهذا هو جانب العرض) ويرغبون في المزيد لتوفر الدخل الإنفاقي، فإذا لم تتوفر السلع آنياً، وفي الأمد القصير، فمعناه تصاعد الأسعار. أقول ينظر إلى هذه المشكلة بعين الاعتبار –مشكلة ارتفاع الأسعار– ووصف رحمه الله ببراعة أسباب التضخم في الأمصار الكبيرة. إنه يرى أن هذه الأمصار المتميزة بكونها مدناً نامية ذات عمران متوسع، وسكان ذوي دخول جيدة تتعرض لتصاعد الأسعار لثلاثة أسباب هي:

أ- ما أسماه "بكثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمرانه" أي زيادة الميل للاستهلاك المنصب على السلع الكمالية الترفية.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩١٩).

(٢) المصدر نفسه، (٣/٩٢٠-٩٢١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب- ما دعاه "اعتزاز أهل الأعمال لخدمتهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها" أي أن عوائد أو مردودات كل من المنشآت المنتجة والخدمية تكون عالية المستوى.

ت- أن "كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم، وإلى استعمال الصناع في مهنهم، فيبذلون في تلك الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعز العمال والصناع وأهل الحرف، وتغلو أعمالهم" أي أن الطلب على الأيدي العاملة بأنواعها يزيد مسبباً ارتفاع ما يدفعه المتنافسون إليها من أجور أو رواتب(١).

وهناك عوامل أخرى تساعد على التضخم في الفكر الخلدوني؛ كفرض المكوس والمغارم التي تكون بنسب عالية، والتي تدخل في ثمن السلع، فتصبح أسعار السلع في الحواضر أعلى منها في البوادي.

وأيضاً؛ ارتفاع الأسعار في: المرافق كالإيجارات بالنسبة للعقارات والدور، والمواسم أو الأوقات، وفي الأعمال عندما تتصاعد الكلف بالنسبة إليها. وكلها تنعكس على مستويات الأسعار. هذا في الأمصار الكبيرة، ولكن ما هي عوامل تصاعد الأسعار في الأمصار الصغيرة أو القليلة السكان؟!

لقد عزاها علامتنا إلى قيام التجار والمنتجين بحجب ما لديهم من سلع وتمسكهم بها، فيندر وجودها في الأسواق مؤدياً إلى ارتفاع أثمانها. وهذا هو الاحتكار الذي ندد به(٢).

ومعنى ما مر من تحليل أن علامتنا وعى بوضوح دور الطلب الفعال في الاقتصاد، ووعى أيضاً كيف أن زيادة الدخل تؤدي إلى زيادة في الطلب، وبالتالي استجابة قوى العرض، كما أن علامتنا لاحظ ذبذبات الأسعار نتيجة لتفاعل قوى الطلب والعرض في السوق، وكيف أن التباين في الدخول الفردية والثروات الوطنية في الأمصار ذو أثر حاسم في حجم التبادل التجاري داخلياً في المصر، وخارجياً بين الأمصار، أو بين الأقاليم.

ومعنى هذا أيضاً؛ أن علامتنا أدرك دور السوق في تنظيم جهاز الأسعار ومقادير السلع وفقاً لموجات الطلب السائد في المرحلة. وأقول بلا تحفظ أن علامتنا في نظري وضع العناصر الرئيسية لنظرية السوق وقوى العرض والطلب.

ومن مجموع تلك المعاني؛ فإن علامتنا يطالب بترك الأسعار تتحقق وتستقر عن طريق المنافسة الحرة الشريفة، وقانون العرض والطلب مما يترك السجال للبائع والمشتري التفاوض وتحقيق كل منهما مصلحته وكسبه وعيشه.

يقول ابن خلدون في موضع آخر "وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في البيع والشراء. وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان. وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين -المصدرين- من الآفاق في البضائع. فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات، وتتوالى على الساعات وتجحف برؤوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة -البطانة والخاصة- إلا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس أموالهم في جبرها بالأرباح، ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٨٦٤/٣) وما بعدها.

(٢) المصر نفسه، (٩١٩/٣) و(٨٦٥/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا؛ لأن عامته من البيع والشـــراء. وإذا كانت الأسواق عطلاً منها بطل معاشهم، وتنقص جباية السلطان أو تفسد. ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولـــة وفساد عمران المدينة، ويتطرق هذا الخلل على التدريج ولا يُشعر به..."[1].

وهذا نتيجة تدخل الدولة (في النظر الخلدوني) الظالم بشتى مجالاتـــه كالاحتكـــار والتســـعير ومضايقـــة الفلاحين والتجار باتجار الدولة وتعاطيها الفلاحة ومزاحمتها بهما الرعايا.

والذي يتسبب في كساد الأسواق وتعطيل الناس عن أعمالهم هو الاحتكار والتسعير في الأحوال العاديـــة وغير المقبول، والذي فيه حرج للناس في معاشهم وأموالهم، وإيقاع الظلـــم والعـــدوان بـــهم، والتســـلط عليهم.

فالتسعير في الفكر الخلدوني -في الأحوال العادية والتي لا غلاء فيها- محرم وظلم وتســـلط والتســـعير دون الحاجة إليه عمل يخالف أصل حرية التعامل بين الناس ما داموا واقفين عند حدود الله.

ومبدأ الحرية الاقتصادية هو المبدأ الذي انطلق منه شيخ الإسلام ابن تيمية والفقهاء الذين نقل عنهم، ثـــم دار البحث حول تحديد الأحوال التي تقيد فيها هذه الحرية لمصلحة راجحة سواء أكانت عامة أم خاصـــة ولذلك كانت عناية ابن تيمية في تحديد ما يستثنى من الأصل عظيمة، لأن الخـــلاف فـــي مقـــدار هـــذا الاستثناء وحدوده وعلله وأسبابه. وهنا تبدو براعة ابن تيمية في تحديد دائرة تدخل الدول أو ولي الأمر.

وأحسن طريق نتبعه لبيان رأي ابن تيمية في موقف الإسلام من إطلاق حريـــة الأفـــراد فـــي المجـــال الاقتصادي أو تقييدها هو أن نذكر تفصيل الحالات التي رأى فيها ضرورة التقييد للمصلحة العامة، ومـــن ذلك يتبين المجال الذي تبقى الحرية فيه مطلقة ومدى هذا المجال سعة وضيقاً. فابن تيميـــة يذكـــر عـــدة حالات يرى فيها كما يرى غيره من الفقهاء[2] ضرورة تحديد الأسعار، بل إجبار أصحاب الســـلع علـــى بيعه، ومن هذه الأحوال:

أولاً: حاجة الناس إلى السلعة؛ يقول ابن تيمية "إن لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمـــة المثل عند ضرورة الناس إليه مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، فإنه يجـــبر علـــى بيعه للناس بقيمة المثل. ولهذا قال الفقهاء: من اضطر إلى طعام الغير أخذه منه بغـــير اختيـــاره بقيمـــة مثله، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره لم يستحق إلا سعره". وقال في موضع آخر "وأما الثـــاني – أي السعر العادل- فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمـــة المعروفة فهنا يجب عليه بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامـــهم بقيمـــة المثـــل، فيجـــب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به...".

ثانياً: الاحتكار؛ وتشتد الحاجة إلى التسعير، بل إلى الإجبار على البيع في حالة الاحتكار مـــع حاجـــة الناس إلى المادة المحتكرة "ومثل ذلك -أي من حيث كونه منكراً- يمنع الاحتكار لما يحتاج إليه النـــاس، لما روى مسلم في صحيحه (لا يحتكر إلا خاطئ) فإن المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليـــه

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٦٨٤-٦٨٥) بتصرف يسير.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (٥/٢٥٦). الباجي، المنتقى شرح الموطأ (٥/١٧). ابن القيـــم، الطـــرق الحكمية (٢٥٣). الماوردي، الأحكام السلطانية (٢٥٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الناس من الطعام فيحبسه عنهم، ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظلم للخلق المشترين، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل..."[1].

ثالثاً: حصر البيع لأناس معينين؛ وهذا أمر قد تلجأ إليه الدول والمجتمعات قديماً وحديثاً. إن مثل هذه الحالة قد تمكن ابن تيمية من علاجها فقال رحمه الله "وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل، ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء؛ لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوّغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا ويشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلماً لخلق من وجهين ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال، وظلماً للمشترين منهم، والواجب إن لم يكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه، فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع.."[2].

رابعاً: حالة تواطؤ البائعين؛ ومن الحالات التي رأى ابن تيمية[3] فيها ضرورة التسعير تواطؤ البائعين وتآمرهم على المشترين طمعاً في الربح الفاحش، ويمكن كذلك تصور حالة أخرى هي تواطؤ المشترين إذا كانوا محدودين. يقول ابن تيمية "ولهذا منع غير واحد من الفقهاء كأبي حنيفة وأصحابه القسام الذين يقسمون العقار وغيره بالأجرة أن يشتركوا فإنهم إذا اشتركوا والناس محتاجون إليهم أغلوا عليهم الأجر، فمنع البائعين الذين تواطؤوا على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم حتى يهضموا سلع الناس أولى..."[4].

هذا، وقد وضع ابن القيم[5] الضابط الذي يجب أن يراعيه الإمام عند التسعير فقال: "وجماع الأمر أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير سعر عليهم تسعير عدل، لا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم، وقامت مصلحتهم بدونه لم يفعل"[6].

وهذا يدل على أن الحالات المذكورة ليست حصراً للحالات التي يجب فيها التسعير. ويقول أستاذنا الدكتور الدريني مقدماً خلاصة بحثه في التسعير: "التسعير تدبير تشريعي اجتهادي مصلحي ضروري، يضطلع به من أنيط به توجيه السياسة الاقتصادية في الأمة حالة تعارض المصلحتين: الخاصة والعامة، ويفسح مجالاً لتدخل ولي الأمر في توجيه حرية العمل أو التجارة، أو تقييد ممارسة حق الملكية والعمل، على وجه لا يضر بجماعة المسلمين وأوطانهم، سواء أكان ذلك وقت الأزمات والظروف الاستثنائية القائمة، أم في الأحوال العادية إذا أسيء التصرف في حق الملك، إلى حد يخلق

---

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام (١٧-١٨). المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة (١٠٤-١٢٥).

(٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام (١٨-١٩).

(٣) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الإمام الفقيه المجتهد المحدث الحافظ الأصولي، أبو العباس وشهرته تغني عن الإطناب في ذكره، والإسهاب في أمره. ومن أهم مصنفاته: منهاج السنة، الإيمان، ودرء تعارض العقل والنقل، توفي رحمه الله سنة ٧٢٨هـ. انظر في ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع (٦٣/١).

(٤) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام (١٨-١٩).

(٥) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، ابن القيم الجوزية، من أهم مصنفاته: زاد المعاد، مدارج السالكين، وهو غني عن التعريف أيضاً، توفي رحمه الله ٧٥١هـ. انظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة (٤٤٧/٢).

(٦) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (٢٦٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مثل تلك الأزمات أو يوجدها بعد أن لم تكن، وهذا التدخل تكليف مفروض على ولي الأمر، لأن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة التي هي أساس ولايته العامة.

والتسعير تدبير وقائي يحول دون استغلال حاجة الناس، ويمنع التسبب في هذا الاستغلال قبل الوقوع، بمنع الاحتكار، وفرض التسعير الجبري، كما أنه في الوقت نفسه تدبير علاجي أيضاً، يعالج الأزمة إبان وقوعها، وذلك بفرض التسعير إذا عجز أولياء الأمر عن المحافظة على حقوق الناس والبلاد والأمة، إلا به، وبذلك كانت المصلحة المتوقعة كالواقعة، من حيث جلب المنافع، ودرء الأضرار والمفاسد، عملاً بقاعدة: الضرر يدفع بقدر الإمكان، والضرر يزال، درء المفاسد أولى من جلب المصالح(١).

وهكذا يظهر لنا كيف أقرت الشريعة اللجوء إلى التسعير وسيلة من وسائل رعاية المصلحة العامة عندما يتعين ذلك، مما يوضح لنا أن الشريعة تقيد حرية الملاك في استثمارهم لأموالهم والتصرف فيها بالقيود التي تضمن مصلحة الجماعة وتحققها.

وإذا نظرنا إلى السياسة السعرية في مقدمة ابن خلدون برؤية عصرية يتبدى لنا ما يلي: إن السياسة السعرية بمفهومها العلمي الحاضر تمثل جملة المبادئ والإجراءات والأسس التي يتم في ضوئها تخطيط وتحديد الأسعار، أو التأثير عليها بما يؤمن تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية المقررة وفق برامج وخطط وطموحات القيادة السياسية.

فالسياسة السعرية جزء لا يتجزأ من السياسة الاقتصادية(٢). والسياسة السعرية بهذا المفهوم لا تمثل غاية في حد ذاتها، إنما هي وسيل لتحقيق نظام سعري سليم، بالإضافة إلى أنها تعتبر إحدى السياسات الاقتصادية التي تتطلبها عملية التطور والنمو الاقتصادي.

من ذلك نستطيع القول أن السياسة السعرية تمثل كل الوسائل والإجراءات، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة والتي تؤثر على هيكل الأسعار ومكوناته، بالشكل الذي يخدم عملية التخطيط الاقتصادي، ويضمن العدالة ما بين المنتج والمستهلك في آن واحد.

وعلى هذا الأساس فإن السياسة السعرية تستند إلى جملة مبادئ نذكر منها: مبدأ تخطيط الأسعار -مبدأ استمرارية التطوير للسياسة السعرية- مبدأ ثبات الأسعار.

وإزاء هذا المفهوم للسياسة السعرية، وعلى ضوء ما تقدم لنا في هذا المبحث من أمور لها علاقة بالجوانب السعرية في مقدمة ابن خلدون، فإن جانب الوفاء لعلامتنا ابن خلدون، وكما نرى التطور الذي شهده النشاط السعري في الأقطار، خاصة بعد إنشاء الجهاز المركزي للأسعار، إن جانب الوفاء هذا يتطلب إيراد بعض الملاحظات الموضوعية والتي لها علاقة بالسياسة السعرية وهي:

أولاً: طالما أن موضوع التصنيف السلعي وأثر الأسعار، والسياسة السعرية كبير من جانب النظر إليه كأحد المستلزمات الفنية لإقرار السياسة السعرية فإن ابن خلدون قد التفت إلى هذه الناحية، وصنف

---

(١) الأستاذ الدكتور الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (١/٦٢٥-٦٢٦). والأستاذ الدكتور أبو رخية، حكم التسعير في الإسلام (١/٣٦١-٣٩٠) ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة.

(٢) رشيد، الأسعار في الاقتصاد المخطط (٢٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السلع تصنيفا علمياً، وكما هو متعارف عليه اليوم (ضرورية، وشبه ضرورية، وكمالية) مع الأخذ بنظر الاعتبار متطلبات الحياة آنذاك[1].

ثانياً: أقر علامتنا ابن خلدون أثر العوامل الاجتماعية والحضارية على مستويات ومكونات الأسعار من خلال فصله لأسعار الأمصار الكبيرة عن أسعار البوادي، وكيفية العمل في الأسواق تبعاً لذلك[2].

ثالثاً: أشار ابن خلدون ولو بصورة أولية إلى الهيكل السعري المتعارف عليه، وكيف تتكون قيمة السلعة من قيمة العمل المبذول فيها ومبالغ الرسوم والمكوس التي تفرض عليها من قبل الدولة، وأثر ذلك كله على سعر بيعها النهائي سلباً وإيجاباً مع تحرك عناصر الكلفة، وبذلك يمكن القول إن ابن خلدون قد أدرك ولو بصورة غير مباشرة محاسبة التكاليف وصولاً إلى التسعير، وإقرار أسعار السلع، وبيعها بالربح العادل والذي أتت الإشارة إليه كذلك في مواضع عديدة من المقدمة[3].

رابعاً: أقر ابن خلدون أثر بعض السياسات الاقتصادية على السياسة السعرية العامة مثل السياسة المالية النقدية، ودور الدولة في تنشيط الطلب، وبالتالي التأثير على مستوى الأسعار وحركتها العامة، ومن ثم تأثيرها على مجمل الاقتصاد[4].

المبحث الثالث: دور الدولة في الفكر الخلدوني

ضرورة الدولة (حاجة الإنسان إلى الاجتماع والحكم):

أشرنا سابقاً إلى حاجة الإنسان إلى الاجتماع، ونقلنا بعض النصوص الخلدونية التي تؤيد ضرورة الدولة مثل "الملك منصب طبيعي للإنسان لأنا قد بيّنا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم..."[5].

ولو حللنا هذا النص الخلدوني وغيره من النصوص الدالة على حاجة الإنسان إلى الاجتماع والحكم؛ لأتضح لنا أن ابن خلدون قصد أن يقول إن حاجة الإنسان للغذاء والمأوى والدفاع عن النفس هي التي تدفعه إلى الانتظام في مجتمع إنساني.

فالإنسان لا يستطيع أن يسد حاجته للغذاء بمفرده؛ لأن ذلك يتطلب أعمالاً كثيرة ومتنوعة، لا يمكنه أبداً القيام بها بمفرده، بل لابد من تعاونه مع رفاقه.

---

(١) انظر المبحث الثالث من الفصل الأول (١٧٩) في هذه الرسالة.

(٢) انظر المبحث الثاني من الفصل الثاني (١٩٢) في هذه الرسالة.

(٣) انظر المبحث الثاني من الفصل الثاني (١٩٣) في هذه الرسالة.

(٤) انظر الفصل الثاني (١٩٣) من هذه الرسالة. وتفصيل أكثر في المبحث الثالث إن شاء الله تعالى.

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٥٧٢/١) (٥١٣/٢، ٥١٩). وانظر الصفحات (١٦٥) من هذه الرسالة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والإنسان معرض للخطر ليس من جانب الحيوانات المفترسة فحسب، بل من جانب أخيه الإنسان، ولـــذا فلابد من وجود سلطة تحول دون اعتداء الناس بعضهم على البعض الآخر. وهذه السلطة تكون في يـــد السلطان أو الملك.

وأوضح علامتنا أيضاً علاقة الحاكم بالمحكومين –ما يعتمد الحاكم في حكمه– بقوله: "وحكمه فيهم تـارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله، يوجب انقيادهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جـــاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعـــد معرفتـه بمصالحهم، فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجـــاة العباد في الآخرة؛ والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط"[1].

المطلب الأول: الدولة في مصطلح ابن خلدون

يجب الاعتراف بادئ ذي بدء أن في المقدمة جملاً وفقرات أتت فيها كلمة "دولة" مرادفة "للملـــك" وبـــدا فيها اقتران الواحدة بالأخرى ضرباً من الازدواج البلاغي –التناسب في التعبير عن المعنى الصحيح لمـــا طابقه من اللفظ– لا غير. وإليك بعض الشواهد: أوضحها ما أتى في سياق الحديث عـــن المـــدن ومـــا ينالها من الخراب بعد زوال دولة مختطيها، إذا لم يتخذها خلفهم قاعدة له. فقال علامتنا "وربمـــا يـــنزل المدينة بعد انقراض مختطيها الأولين مَلِكٌ آخر ودولة ثانية، يتخذها قراراً وكرسياً يســـتغني بـــها عـــن اختطاط مدينة ينزلها، فتحفظ تلك الدولة سياجها وتتزايد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولـــة الثانيـــة وترفها، وتستجد بعمرانها عمراً آخر..."[2].

وكذلك قال عن بني إسرائيل أيام نزولهم بالشام، وقد كثرت بها القبائل والعصبيات: "فصعب على بنـــي إسرائيل تمهيد دولتهم ورسوخ أمرهم، واضطرب عليهم الملك مرة بعد أخرى. وسرى ذلـــك الخـــلاف إليهم فاختلفوا على سلطانهم وخرجوا عليهم، ولم يكن لهم ملك موطد سائر أيامهم إلى أن غلبهم الفـــرس ثم يونان ثم الروم آخر أمرهم عند الجلاء. والله غالب على أمره[3].

وفي الحديث عن اعتماد الملك على قومه جاء ما يلي "اعلم أن صاحب الدولة إنما يتم أمره كما قلنـــاه بقومـــه، فهم عصابته وظهراؤه على شأنه، وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم من يقلد أعمـــال مملكتـــه ووزارة دولته وجباية أمواله؛ لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته"[4].

وهناك ضرب ثانٍ من الجمل لا يبدو فيها لفظ الدولة مختلفاً في معناه عن لفـــظ الملـــك إلا أن المتـــأول الحريص على التدقيق قد يلوح له أن ابن خلدون ينزع في هذا الصنف من الجمل إلى تخصيص "الدولـــة" للدلالة على الصورة الاجتماعية والهيكل الأساسي السياسي والإطار الذي يتم داخله الحكم، ويخصـــص

---

(١) المصدر نفسه، (٢/٧١١).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٣١). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٣٥٤).

(٣) المصدر نفسه، (٢/٤٧٧-٤٧٨).

(٤) المصدر نفسه، (٢/٥٠٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

"الملك" للنفوذ الذي يتمتع به الملك المتغلب القاهر. فمن ذلك قوله "فالدولة المستقرة كثيرة الـــرزق، بمـــا استحكم لهم من الملك وتوسع من النعيم واللذات، واختصوا به دون غيرهم من أموال الجباية"(١).

ويقول في موضع آخر "فإذا جاءت الدولة طبيعةُ الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية، كـــان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك.."(٢).

وفي المقدمة صنف ثالث من الفقرات التي جمعت بين لفظي "الدولة" و"الملك" أو ما هو من مادة "الملـــك" كالمملكة. يحتاج قارئها إلى التمييز بين اللفظتين والمادتين فمن ذلك –وهو أوضحه فـــي المقابلـــة بيـــن اللفظتين– قول ابن خلدون "تقدم لنا في فصل الخلافة والملك من هذه المقدمة، أن كل دولة لها حصة مـــن الممالك والعمالات لا تزيد عليها" فالدولة الواحدة تبدو هنا مشتملة على "ممالك" متعددة، وشبيه بذلك مـــا وصف به ابن خلدون انحلال الدولة الأموية بالأندلس "... وكذا دولة بني أمية بـــالأندلس لمـــا فســـدت عصبيتها من العرب استولى ملوك الطوائف على أمرها، واقتسموا خُطتها، وتنافسوا بينـــهم، وتوزعـــوا ممالك الدولة، وانتزى كل واحد منهم على ما كان في ولايته، وشمخ بأنفه. وبلغهم شأن العجم مع الدولـــة العباسية، فتلقبوا بألقاب الملك، ولبسوا شارته، وأمنوا ممن ينقَضُ ذلك عليهم أو يغيره..."(٣).

وللدولة في الفكر الخلدوني أعمار طبيعية كما للأشخاص، ولقد حدد علامتنا عمر الدولة بمائة وعشـــرين سنة. وهي تتكون من ثلاثة أجيال. قال ابن خلدون في فصل أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشـــخاص "وأما أعمار الدولة وإن كانت تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعـــدو أعمـــار ثلاثـــة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمـــو والنشـــوء إلى غايته" وقد علل علامتنا هذا بقوله تعالى (حتى إذا بلغ أشدَّه وبلغ أربعين سنة)(٤). واستنتج من الآيـــة الكريمة أن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل، وكذلك استدل على منطقـــه الســـابق بالحكمـــة التـــي حصلت من التيه الذي وقع في بني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيـــل الأحيـــاء، ونشـــأة جيل آخر لم يعبدوا الذل ولا عرفوه؛ فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشـــخص الواحد"(٥). فيما ترى ما هي هذه الأجيال الثلاثة؟

أ- <u>الجيل الأول:</u> يعيش حياة بدوية خشنة متوحشة، ويتميز بالعصبية. وأبناء هذا الجيـــل الأول؛ لـــم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فـــي المجد، ولا تزال بذلك سَوْرَة –حدة– العصبية محفوظ فيهم، فحدهم مُرهفٌ، وجانبـــهم مرهـــوب، والناس لهم مغلوبون.

ب- <u>الجيل الثاني:</u> وهو الجيل الذي يتحقق على يديه الملك والذي يؤسس الدولة، فينتقـــل مـــن الحيـــاة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي، إلى الحياة والعمران الحضري.

---

(١) المصدر نفسه، (٢/٧٠٥).

(٢) المصدر نفسه، (٢/٦٩٣). وهنا يلاحظ أيضاً أن ابن خلدون لم يكن يقصد الدولة بمعناها المعاصر (شـــعباً وإقليمـــاً وشعباً) وإنما كان يقصد بلغة العصر النظم السياسية أو توالي الأسر الحاكمة.

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٢/٤٦٣).

(٤) قرآن كريم، سورة الأحقاف آية (١٥).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٢/٤٨٥). نادر، من مقدمة ابن خلدون (١١٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول ابن خلدون في ذلك "والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتُؤنَسُ منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم. فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية.

جـ- الجيل الثالث: وهو الجيل الذي يتم على يديه انهيار الدولة؛ لأنه غرق في الترف. يقول ابن خلدون عنه "وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنّقوه من النعيم وغضارة – نعمة وسعة– العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة..."[1]. فأنت ترى أن علامتنا ابن خلدون قد جعل للدولة أعماراً، والمقصود بـ "الأعمار" هنا: المراحل التي يجتازها الشخص في حياته من طفولة وشباب وشيخوخة.

والدولة مثل الشخص، تنتقل من الطفولة (طور التأسيس) إلى الشباب (طور العظمة) إلى الشيخوخة (طور الهرم).

ويدرس علامتنا تطور الدول، وينظر إلى الدولة باعتبارها ملوكاً متعاقبين على الحكم، ويرى أنها تمر بعدة مراحل وأطوار، حددها ابن خلدون بخمس إذ يقول: "اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر[2]، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء؛ لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها"[3]. وهذا ما يسمى بطور التأسيس، ويتميز هذا الطور ببداوة المعيشة وبانخفاض مستواها.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٤٨٥-٤٨٨).

(٢) ومن الجدير بالذكر أن علامتنا ابن خلدون لم يقصد بـ "أطوار الدولة" ما نفهمه نحن اليوم من عبارة "الدورة التاريخية". وإنما المقصود بها في ذهن ابن خلدون تلك العملية التي يتم فيها انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر داخل العصبية الغالبة. فالمسألة لا تتعلق بدورة اجتماعية تاريخية، وإنما يتعلق الأمر فقط بـ "دورة العصبية". انظر: الجابري، فكر ابن خلدون (٢١٥-٢١٦) بتصرف.

(٣) ابن خلدون المقدمة (٢/٤٩٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بمثل سهمه. فهو يدافعهم عن الأمر، ويصدهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم أن يخلُصُوا إليـــه –أي يدافعهم عن الحكم– حتى يقِرَّ الأمر في نصابه، ويُفرِدَ أهل بيته بما يبني من مجده. فيعاني من مدافعتـــهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد؛ لأن الأولين دافعوا الأجـــانب فكـــان ظـــهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم؛ وهذا يدافع الأقارب لا يظاهره علـــى مدافعتـــهم إلا الأقـــل مـــن الأباعد، فيركب صعباً من الأمر"[1]. ويسمى هذا الطور بـــ "طور الانفراد بالملك".

الطور الثالث: وهو طور الفراغ والدَّعة لتحصيل ثمرات الملك مما تَنْزِع طباع البشر إليه من تحصيـــل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت. فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخَرْج وإحصـــاء النفقـــات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعـــة. وهـــذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة. لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائـــهم، بـــانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم"[2].

إن الدولة في هذا الطور في قمة قوتها، وفي هذه المرحلة يستمتع الجميع؛ السلطان بمجده، وحاشيته بمـــا يغدقه عليها السلطان.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة. ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظـــاره من الملوك وأقتاله –أي أعداء رئيس الدولة– مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بـــالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بمـــا بنـــوا من مجده"[3]. إن الدولة في هذه المرحلة تكون في حالة تجمد، فلا شيء جديد، ولا تغيير يطـــرأ ، كـــأن الدولة تنتظر بداية النهاية.

الطور الخامس: وهو طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفـــاً لمـــا جمـــع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه، واصطناع أخدان الســـوء، مستفســـداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه، حتى يضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته. ويكون مخرباً لمـــا كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون.

وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكـــاد تخلـــص منه، ولا يكون لها معه بُرءٌ، إلى أن تنقرض..."[4].

ودرس علامتنا عوامل الخلل في الدولة في فصل "كيفية طروق الخلل للدولة" فيقـــول رحمـــه الله: "إن مبنى الملك على أساسين، لابد منهما. فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند.

والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند. والخلل إذا طرق الدولة طرقها من هذين الأساسين"[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٤٩٤). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٣٦٥).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢/٤٩٤). الجابري، فكر ابن خلدون "الدولة والعصبية (٢١٧).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٢/٤٩٥). رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون (٧٠-٧٧).

(٤) المصدر نفسه، (٢/٤٩٥-٤٩٦). خليل، ابن خلدون إسلامياً (٥٨).

(٥) المصدر نفسه، (٢/٦٩٣-٦٩٧). وبعد تقرير هذا المبدأ، يأخذ ابن خلدون في شرح كيفية طروق الخلل للدولة، من كل واحد من هذين الأساسين. وانظر: البعلي، ابن خلدون وعلم الاجتماع (٧٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثاني: دور الدولة في المجال الاقتصادي.

الدعوة إلى الاقتصاد الحر، وعدم التدخل الحكومي في النشاطات الاقتصادية جاءت بعد علامتنا ابن خلدون بقرون بأقلام نخبة من الاقتصاديين الطبيعيين في فرنسا، وبأقلام كوكبة من ألمع الاقتصاديين الكلاسيكيين في انكلترا من أمثال آدم سميث وريكاردو ومع هذا، ورغم ما نقرأ من تمجيد وإشارة إلى هاتين المدرستين كرائدتين في هذه الدعوات، فإن ابن خلدون قد سبقهم في المقدمة في الحديث عن الاقتصاد الحر والمنافسة الحرة الشريفة في مجال الاقتصاد والتجارة، وضرورة ابتعاد السلطة السياسية عن المشاركة في أي نوع من أنواع النشاط الاقتصادي، أو مزاحمة العاملين في نشاطهم وحركتهم، حتى لا يؤدي ذلك إلى ركود الحياة الاقتصادية بما يخلقه من فرص غير متساوية في هذا الميدان، وما يتبع ذلك من تسلط الدولة على أعمال الناس وأموالهم بشتى الطرق غير المشروعة. كما أوجب على صاحب الدولة أيضاً تأمين أموال الناس ومشروعاتهم الاقتصادية، وعدم مصادرتها، وتشجيعهم على الإنتاج، وعدم إرهاقهم بالضرائب، أو احتكار التجارة أو الزراعة[1].

وقد جاء ذلك التحليل في الفصل الطويل نسبياً الذي عنوانه "فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران"، والذي سنعود إليه وإلى ما اشتمل عليه من بيان لموقف علامتنا من الظلم والتسلط، حيث إن هناك علاقة بين الظلم وإفساد العمران والدولة.

أما ما يهمنا الآن فقول المؤلف في ذلك الفصل "... فالحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم؛ هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهماً. وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر. ولو كان كل واحد قادراً عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع، الذي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر. إلا ان الظلم لا يقْدر عليه إلا من لا يُقدَر عليه، لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، فيولغ في ذمة وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه"[2].

ويُتبع علامتنا هذا النص بمناقشة فقهية يرد فيها على من قد يعارضه بأن الشرع قد وضع العقوبة "بإزاء الحرابة" والمحارب قادر، إذ هو يحمل السلاح، فيجيب علامتنا عن ذلك: "المحارب لا يوصف بالقدرة لأن إنما نعني بقدرة الظالم اليد المبسوطة التي لا تعارضها قدرة؛ فهي المؤذنة بالخراب؛ وأما قدرة المحارب فإنما هي إخافة يجعلها ذريعة لأخذ الأموال؛ والمدافعة عنها بيد الكل موجودة شرعاً وسياسة؛ فليست من القدر المؤذن بالخراب"[3].

---

(١) رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون (١٠٦) بتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٨٢/٢) بتصرف يسير. رضوان، المختار من كتاب مقدمة ابن خلدون (١٨٨).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٦٨٢/٢-٦٨٣) بتصرف.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ونفهم من هذا النص الخلدوني بعد مقابلته بالنصوص التي أشرنا إليها قبله في الفصول السابقة أن علامتنا يستعمل لفظ الظلم على مستويين:

المستوى الأول: هو عدوان الناس بعضهم على بعض، وهذا الظلم غير خطير في نظر علامتنا؛ إذ أنه في الغالب تعدي فرد على فرد، فمجاله محدود وعواقبه قليلة، وأمده لا يطول، إذ أن الحكام يصدون المعتدي ويعاقبون الظالم، ويرجعون الحقوق إلى أصحابها في الغالب.

والمستوى الثاني: هو ظلم الملوك لرعاياهم، وهو الطامة الكبرى والداء العضال الذي يفسد العمران ويخرب الأمصار، وينتهي بزوال الملك والدولة.

وهذا الصنف الثاني من الظلم هو الذي ذكر المؤلف مظاهره المتعددة في الفصل المشار إليه والذي عنوانه "فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران".

وخطورة الظلم في هذا المستوى ناتجة عن أنه ظلم عام، وأنه لا يقدر أحد على مدافعته إلا بالثورة، وانتقال الأمر من دولة إلى أخرى. والظلم بهذا المعنى يسري في جميع شعب الحياة، ويعم جميع وجوه العمران، وجميع مظاهر نشاط الناس؛ ولذلك يقول ابن خلدون: "ولا تحسبن الظلم إنما هو خذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض، ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمةٌ، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصّاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله"(1).

وقد ألمح علامتنا بصورة خاصة على مظاهر هذا الظلم في الميدان الاقتصادي، وتأثيرها على العمران، ومن أهمها ما سماه بـ "تسخير الرعايا بغير حق" أي تكليفهم قهراً بأعمال لا يستفيدون منها، ولا يعطون مقابلها أجراً ولا مكافأة، وفي ذلك ضرر كبير وظلم عظيم، فكأنهم غصبوا معاشهم؛ إذ أعمالهم هي وسيلتهم إلى العيش والكسب وهي متمولهم: "وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة؛ فأدى ذلك إلى انتقاض العمران وتخريبه...". وقد أتبع ابن خلدون هذا الكلام بفصل بيّن فيه مظلمة أخرى تفسد العمران بإفساد الاقتصاد، فقال رحمه الله "وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الإكراه في الشراء والبيع.."(2). وهذه المظلمة التي كانت شائعة في عصر المؤلف وقبله، ولم يقل شيوعها بعده -وهي تدخل الدولة في الأسواق لاقتطاع شيء من الأرباح، وهو شيء قريب من العمل الذي سماه علامتنا "تجارة السلطان" في فصل "أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية". وقد بيّن علامتنا في هذا الفصل الأخير أن المنافسة الحرة، وليس تدخل الدولة بائعة أو مشترية، هي التي تؤدي إلى حسن توزيع السلع والمنتوجات، وحصول كل إنسان على

---

(1) المصدر نفسه، (٦٨١/٢). دنيا، دور الدولة في التنمية في المنظور الإسلامي (١١٣٧) ضمن ندوة التنمية من منظور إسلامي المنعقدة في الأردن ١٩٩١م، الجزء الثاني.

(2) ابن خلدون، المقدمة (٦٨٤/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

غايته، فاتجار الدولة وتعاطيها الفلاحة ومزاحمتها بهما الرعايا، يعمل على تخريب العمران، وهو غلط عظيم، وإبخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة هي:

أولاً: مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد.

ثانياً: ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضاً-نقصاً ووضعاً من قدره-أو يسر ثمن، إذ لا يجد من ينافسه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه"[1].

إن علامتنا يرى أن تدخل الدولة للضغط على الأسواق بتحديد الأسعار وإكراه الأفراد على بيع ما بأيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرضها عليهم بعد ذلك بأرفع الأثمان على وجه الغضب والإكراه، ينتج عن أضرار كثيرة، ويغري الدولة بتدخلات أخرى كثيرة تؤثر على النشاط الاقتصادي، وتؤدي في النهاية إلى إفساد العمران والدولة معاً.

ثالثاً: ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومُغلّها -أي غلتها- كله من زرع أو حرير. وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا نَفَاق البياعات، لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ، ولا يرضون في أثمانها إلا القيَمَ وأزيد فيستوعبون في ذلك ناضّ أموالهم[2].

وتبقى تلك البضائع بأيديهم عُروضاً جامدة، ويمكثون عُطّلاً من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم. وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس الأثمان. وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يُذهبُ رأسَ ماله، فيقعد عن سوقه، ويتعدد ذلك ويتكرر، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية؛ فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار..."[3].

ولاشك أن ما تحصل عليه الدولة من جباية الضرائب على أرباح الأفراد التجارية والصناعية يزيد كثيراً على ما تحصله وتكسبه الدولة من توليها هذه الأعمال التجارية والصناعية بنفسها. يقول ابن خلدون "وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل. ثم إنه ولو كان مفيداً فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع؛ فإنه من البعيد أن يوجد فيه من المكس. ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسُّبها كلها حاصلاً من جهة الجباية. ثم فيه التعرض لأهل عمرانه، واختلال الدولة بفسادهم ونقصه؛ فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات، وكان فيها إتلاف أحوالهم، فافهم ذلك"[4].

---

(١) المصدر نفسه، (٦٧٢/٢). رسلان، السياسة والاقتصاد (١٠٧).

(٢) يقال في اللغة: نضّ الماء؛ إذا خرج قليلاً قليلاً. ونض المال؛ إذا ظهر وحصل. وأهل الحجاز يسمون في لغتهم الدراهم والدنانير خاصة نضاً وناضاً. انظر: حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية (٣٣٨).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٢/٢-٦٧٣).

(٤) المصدر نفسه، (٦٧٣/٢). وافي، الاقتصاد السياسي (١٩٤-٢٠٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأما الفصل الذي أدرج في الكلام عن أنواع "الظلم المؤذن بخراب العمران" والذي بدأنا بذكره آنفاً فقد أجمل القول في هذه الظاهرة وألحّ على مظاهر التسلط والتعسف فيها وإن اتخذ ذلك التسلط أحياناً صورة اللين والتخفيف والتوسعة على التجار في الدفع وما إلى ذلك. وعلى كل فهذه مظاهر للظلم أخفى وأدق من التي تذكر عادة نبّه إليها ابن خلدون وكشف وجوه ضررها وإن لم يغفل عن التحذير من مغبة الظلم الصراح والجور السافر المتمثل في اغتصاب أموال الناس وإصابتهم في أنفسهم وأعراضهم، فجاء في الفقرات الأخيرة من بيانه الطويل لمضمار الظلم وأنه مؤذن بخراب العمران "هذا ما كان بأمثال هذه الذرائع والأسباب إلى أخذ الأموال. وأما أخذها مجاناً والعدوان على الناس في أموالهم وحُرَمِهِم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعة، وتنتقض الدولة سريعاً بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض[1].

ولقد أدرك ابن خلدون من جهة أخرى، دور الدولة في خلق الطلب الفعال، وأثرها في تنشيط حركة السوق، والتأثير على الأسعار؛ وذلك عن طريق نفقاتها وأوجه صرف هذه النفقات. إن ابن خلدون قد فسر دورة المال بين الدولة والناس، والمظاهر التي تتأتى من هذه الدورة عند زيادة أو نقصان الإنفاق العام للدولة، فحين تقل نفقات الدولة يبين ابن خلدون حدوث المظاهر التالية:

أ- تقل نفقات الناس في الأسواق وتصاب بحالة كساد تجاري.

ب- واستناداً للنتيجة أعلاه تضعف الأرباح.

ت- وتنخفض مبالغ الجباية والخراج التي تحصل عليها الدولة.

وأدناه شرح ابن خلدون لهذه الحالة كما وردت في مقدمته بقوله "إن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران. فإذا احتجن -ضم واحتوى- السلطان الأموال أو الجبايات، أو فُقدت فلم يصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم. فيقع الكساد حينئذ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر، فيقل الخراج لذلك. لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح.

ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فإن كما قلناه هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج؛ فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنة الله في عباده"[2].

إن أفكار علامتنا السابقة تشير بوضوح إلى الدور الإيجابي الذي يراه للإنفاق الحكومي باعتباره عنصراً هاماً من عناصر الطلب في السوق، فكرة أساسية في السياسات الاقتصادية الحديثة. وهو يرى أن للطلبات الحكومية دوراً في خلق الرواج الاقتصادي عن طريق تحريك طلب واسع نحو مختلف السلع والخدمات، وأن ذلك يؤدي إلى زيادة عرضها[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٩/٢-٦٨٦).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٩/٢) فصل في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية.

(٣) الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٧٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويقول ابن خلدون في موضع آخر في أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها: "وأيضاً فهنا سر آخر وهو أن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تُنفق سوقَها وتوجّه الطلبات إليها، وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر فليس على نسبتها؛ لأن الدولة هي السوق الأعظم. وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق منها كان أكثرياً ضرورة. والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام، ولا سوقهم بنافقة"(١).

إن الموقف من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية لم يكن واحداً في كل العصور كما أنه يختلف من نظام اقتصادي إلى آخر، بل وقد يكون التدخل الحكومي في الحياة الاقتصادية أمراً مبرراً في مرحلة معينة لنظام اقتصادي معين، وغير مبرر في مرحلة أخرى من تطور هذا النظام نفسه.

ويمكن بلورة دور الدولة الإسلامية في عبارة واحدة، ألا وهي "تحقيق الرفاهية المتوازنة للمجتمع" وكلمة (متوازنة) في التصور الإسلامي، معناها الأخذ من كل مكونات الرفاهية وروافدها بقدر ملائم دون إفراط ولا تفريط، خصوصاً في مجاليها الرئيسين الروحي والمادي، كما تعني صياغة نمط من التوافق الاجتماعي الذي من شأنه أن يحفظ للفرد كينونته واحترامه، في الوقت الذي يراعى فيه الحق العام للمجتمع. وإليك بصورة مختصرة وظائف ومهام الدولة في المجال الاقتصادي:

١- تحقيق تشغيل أمثل للموارد الاقتصادية: وذلك بتوفير كافة المستلزمات لتشجيع الإنتاج وتوظيف عناصر الإنتاج بصورة كاملة. وهذا يستدعي توفير المناخ الأمني والإطار القانوني والتشريعي والضرائبي. وهذا يقضي أيضاً بالطبع توفير البنية التحتية كشق الطرق وبناء الموانئ.

٢- توجيه النفقات العامة لتحقيق المنافع العامة: فقد أوجب الإسلام على الحكومة أن تدقق في أوجه صرف الأموال العامة بحيث يحقق الإنفاق أقصى نفع اجتماعي ممكن بمعنى: أن لا تنفق الأموال لتحقيق منافع شخصية للجهاز الحكومي، بل توجه للصالح العام. والاختيار بين البدائل المتاحة للإنفاق بحيث يختار البديل الذي يحقق أقصى منفعة اجتماعية.

٣- تطبيق مقاييس للإنتاج ومواصفات للسلع وللإعلان التجاري: فقد يلجأ المنتجون والبائعون إلى إنقاص الوزن، أو تغيير مواصفات السلع، أو الغش في التركيب باستخدام مواد رخيصة ودون المستوى، وعدم مراعاة الشروط الصحية. وتدخل الدولة لحماية المستهلك أمر واجب. وقد عرف هذا التدخل في الإسلام بنظام الحسبة. ومن واجب الدولة الإسلامية أن تضع وتطبق مقاييس وأنماط للإعلان التجاري، بحيث تحول دون تحوله إلى قوة رهيبة في يد المنتجين لتصريف مبياعتهم، عن طريق إيهام المستهلك، وإغرائه بمزايا وهمية في السلعة، والعبث بمشاعره وغرائزه(٢).

٤- التدخل في السوق وتحديد الأسعار: فسعر السلعة في الظروف العادية يتحدد عن طريق تفاعل قوى العرض والطلب. وفي الاقتصاد الإسلامي يترك لجهاز الأسعار أن يلعب دوره التلقائي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٩٢٨/٣).

(٢) الدكتور صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات (٥٣-٥٧). ضمن المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد في جامعة الملك عبد العزيز في مكة المكرمة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالنسبة لتخصيص الإنتاج وتوزيعه. وأما إذا حدث تلاعب مقصود في السوق لإنقاص العرض بغية إحداث ارتفاع في السعر بصورة تعسفية، أو حدثت ظروف استثنائية كالحروب والكوارث الطبيعية، فإن من واجبات الدولة التدخل في السوق وتحديد الأسعار، بل وتوزيع السلع كمياً على المستهلكين. وهناك نقطة لا مجال للتفصيل فيها، وهي ضرورة أن تراعي السياسة المالية والنقدية للدولة المحافظة على الاستقرار النقدي، وتثبيت مستويات الأسعار أو السماح لها بالتغير في حدود معقولة. إذ أن التضخم يؤدي في الغالب إلى تدهور مستوى المعيشة.

٥- محاربة الاحتكار وتشجيع المنافسة بين المنتجين: فإذا كانت هناك مؤسسة واحدة تنتج أو تبيع بمفردها، أطلق على هيكل السوق "الاحتكار الكامل" وإذا زاد العدد قليلاً سمي بـ "احتكار القلة". وهذه مسألة شكلية تنصب على العدد، بينما المهم الممارسة للسياسة السعرية. وفي بعض الحالات قد يكون من الأفضل للمجتمع أن يوكل الإنتاج لمؤسسة واحدة فقط إذا كانت السوق لا تحتمل التجزئة، أو أن طبيعة السلة أو الخدمة تقتضي استمرارها كالكهرباء ولا تحتمل السوق أية هزة وانقطاع بسبب المنافسة. في هذه الحالات ومثيلاتها، لا مانع من أن تنفرد مؤسسة واحدة أو عدد قليل؛ بالإنتاج شريطة أن تحدد الحكومة سعراً عادلاً ومجزياً بالنسبة للمستهلكين، وبالنسبة للمستثمرين.

وأما الاحتكار المحرم فهو ممارسة أساليب الاحتكار المشهورة عن طريق إقفال الأسواق والتحكم في الإنتاج، عن طريق منع مؤسسات أخرى من استخدام المواد الخام، أو منعها من استخدام منافذ التسويق. فالدولة في هذه الحالات عليها واجب التدخل بصورة مباشرة، وغير مباشرة لتفسح المجال أمام دخول مؤسسات جديدة لترشيد العملية الإنتاجية وتخفيض الأسعار.

٦- سياسة الأجور والتدخل في سوق العمل: فالعمل الإنساني له مكانة كبرى في الإسلام والدولة الإسلامية عليها واجب حماية أسهم العنصر الإنساني، وذلك بالتدخل في سوق العمل إما بصورة غير مباشرة كأن تسّن القوانين التي تحدد ساعات العمل وإجازات العمال ومكافآتهم السنوية، وتحسين ظروفهم الصحية والثقافية والتدريبية، وتحديد سن العمل بتحريم تشغيل الأحداث، وإما التدخل بصورة مباشرة عن طريق تحديد الأجور، وذلك بوضع حد أدنى عام للأجور على مستوى الاقتصاد الكلي، أو تفرض مستوى للأجر في بعض الصناعات إذا اتضح أن هنالك استغلالاً للعمال من قبل رجال الأعمال[1].

٧- تحقيق توزيع عادل للدخل والثروة ومراعاة مبدأ تكافؤ الفرص: ولكي تبقى الحياة الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية قادرة على الاحتفاظ بقوة دفعها أعطى الإسلام للدولة وسائل عديدة لتحقيق توزيع للدخل أكثر عدالة وهذه الوسائل تنقسم إلى نوعين: النوع الأول: وسائل ضمنية في صميم النظام؛ كالزكاة ونظام الإرث والإنفاق بأنواعه والأوقاف. والنوع الثاني: وسائل تخضع للقرار السياسي وتقدر حسب حاجة المجتمع كالضرائب وغيرها.

---

(١) الدكتور صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات (٥٨-٦٢) بتصرف. والدكتور بلخي، الثمن العدل في الإسلام (١٤٥-١٥٤) ضمن المؤتمر العالمي. والدكتور الدوري،الاحتكار (٨١) ضمن بحوث مؤسسة آل البيت، الجزء (٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٨- تحقيق الضمان الاجتماعي لأفراد المجتمع: فالدولة تضمن لكل مواطن فيها مسلماً أو ذمياً حق العيش الكريم إذا كان متعطلاً بصورة إجبارية أو به مرض أو عاهة يقعده عن كسب رزقه وإذا لم تكفِ موارد الزكاة، فللدولة أن تفرض على أموال الأغنياء التزامات إضافية لسد حاجات المجتمع الضرورية.

٩- التخطيط الاقتصادي وتنفيذ برامج والتطوير الزراعي: لا يعطي الفقه الإسلامي الدولة الحق في أن تضع الخطط والبرامج لتطوير الاقتصاد الوطني وبناء الصناعات والتوسيع في الإنتاج الزراعي، وتزويد المجتمع بالخبرات الأكاديمية والمهنية وتشجيع البحث العلمي وملاحقة التطور التكنولوجي فحسب، بل إنه يعتبر الدولة التي تقصر في اتخاذ السبل والوسائل نحو سد حاجات المجتمع منكل هذه المتطلبات في الحاضر وتدبير الأمر للمستقبل آثمة، ويأثم معها المجتمع كله. وهناك قاعدتان في الشريعة الإسلامية عرفتا باسم المصالح المرسلة وسد الذرائع، تمكنان الدولة من اتخاذ السياسات اللازمة لمواجهة الظروف المتطورة، والتي تهدف إلى تحقيق الازدهار الاقتصادي للمجتمع. ولكن مدى اتساع أو ضيق التخطيط الاقتصادي والاجتماعي، يتوقف على الحالة العامة للاقتصاد القومي.

١٠-العمل على تحقيق التكامل الاقتصادي للأمة الإسلامية: إن من واجب أية دولة تأخذ بمفاهيم الإسلام المتكاملة ومنها المفاهيم الاقتصادية، أن تضع في اعتبارها ضرورة تحقيق التكامل الاقتصادي للأمة الإسلامية. وللتكامل جوانب عديدة، تبرز بعضاً من جوانبه الاقتصادية. التكامل يساعد إلى حد بعيد على حل مشكلة ضيق السوق التي تعتبر قيداً على إدخال الصناعات الكبيرة التي تتمتع بوفورات الإنتاج. كما أنه يساعد على إدخال الفن الإنتاجي المتطور كإنتاج السيارات، كما يوفر التكامل الفرص لسد النقص في بعض العناصر كالعمال ورأس المال. ويوفر في نفقات التنمية ذاتها عن طريق الاستغناء عن مشاريع كثيرة ومتكررة لا تتمتع بمزايا حقيقية، وهذا من شأنه أن يسمح بقيام نمط من التخصص في البلدان الإسلامية بحيث يتخصص كل بلد حسب موارده[1].

المبحث الرابع: التنمية الاقتصادية في الفكر الخلدوني.

عالج الفقهاء قضايا التنمية الاقتصادية، مبينين بجلاء أنها ليست عملية إنتاج فقط وإنما هي عملية كفاية في الإنتاج مصحوبة بعدالة في التوزيع. وإنها ليست عملية اقتصادية بحتة، وإنما هي عملية إنسانية تبتغي تنمية الإنسان وتقدمه المادي والروحي معاً.

أشرنا سابقاً إلى الإنتاج والعمل في الفكر الخلدوني، وأن تقسيم العمل والتعاون والنضج الإنتاجي وتسخيره يؤدي إلى ظهور فائض الإنتاج وتنوعه، وهذا بدوره يؤدي في النهاية إلى تطور الاقتصاد وازدهاره، ورفع مستوى العمالة، وتلبية احتياجات المواطنين التي لا حد لتنوعها وزيادتها، كما يؤدي

---

(١) الدكتور صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات (٦٢-٧١). والمبارك، تدخل الدولة الاقتصادي في الإسلام (٢٠٨-٢٢٢) ضمن المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م. والصدر، اقتصادنا (٦٥٧-٦٨٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أيضاً إلى تقدم العلوم وازدهارها والتي هي أساس الصناعات كلها، وعنوان رقي المجتمعات، وازدياد النمو الاقتصادي والاجتماعي والتفنن في اختطاط المدن وتشييد الأمصار. ولسنا هنا بصدد دراسة فنية بشكل واسع لقضايا التنمية الاقتصادية في الإسلام، أو بصدد تتبع مقوماتها، أو أهدافها، أو مقياسها، ووسائلها وأولياتها، كل ذلك مما لا يتسع له البحث.[1] وقد تعددت الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي تحث على العمل والإنتاج والانطلاق في رحاب الأرض طلباً لرزق الله تعالى وابتغاء فضله. وهذا يدفعنا إلى القول بأن عمارة الأرض ضمن هذا الإطار هي اصطلاح إسلامي مقابل لاصطلاح التنمية. قال تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"[2]. أي جعلكم عمارها وسكانها، وذهب عدد من المفسرين إلى أن الاستعمار هنا طلب العمارة. والطلب المطلق من الله تعالى على الوجوب، قال الجصاص: "يعني أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه، وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغرس والأبنية"[3]. فالتنمية واجب إلهي ألقاه الله تعالى على عاتق الإنسان وقد انصاع المسلمون لهذا التكليف في إطار أدائهم لواجبات الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض...

إن التنمية في الإسلام ليست مجرد العمل على زيادة الإنتاج وتحقيق الرفاه المادي، وإنما هي "إعادة بناء: اجتماعية اقتصادية شاملة، على هدي نموذج مختلف كل الاختلاف، له فروضه الخاصة، ومثله، ومعطياته المتميزة وممره التنموي، نموذج فريد ذي قيم خاصة به.[4]

ونستعرض فيما يلي أهداف التنمية في المنظور الإسلامي:

١- إعداد الإنسان الصالح، وبناء المجتمع السليم.

٢- القيام بواجب عمارة الأرض وفق منهج المجتمع السليم.

٣- إقامة جميع المرافق الاقتصادية التي تحتاجها الأمة على أساس من التخطيط السليم.

٤- العمل على تحقيق الحياة الكريمة لكل إنسان في المجتمع.

٥- بناء قوة الأمة الاقتصادية بحيث تكون قادرة على الوقوف في وجه التحديات أياً كان مصدرها، ومتمتعة بالاستقلال الاقتصادي بكل أبعاده.

٦- العمل على تأمين فرص العمل لكل القادرين عليه.

٧- تحقيق التوزيع العادل للدخول والثروات.

وفي مجال الموارد الطبيعية يوضح الاقتصاديون أن التنمية الاقتصادية تتحقق بما يلي:

١- اكتشاف هذه الموارد واستخدامها بشكل مناسب في كل المجالات النافعة.

٢- أن يتم استخراجها وفق أفضل فنون الإنتاج وأكثرها أثراً في المحافظة على هذه الموارد.

---

(١) أنظر على سبيل المثال المراجع التالية: العبادي، مفهوم التنمية في الإسلام وأهدافها وأطرها (٢/٦٦١-٦٩٠) ضمن ندوة التنمية من منظور إسلامي المنعقدة في الأردن ١٩٩١م. يسري، التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام (٥) وما بعدها. عفر، التخطيط والتنمية في الإسلام (١٢،٢) وما بعدها.

(٢) قرآن كريم، سورة هود، آية (٦١).

(٣) الجصاص، أحكام القرآن (٤/٣٧٨).

(٤) العبادي، مفهوم التنمية في الإسلام وأهدافها وأطرها (٢/٦٦٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣- تخطيط عمليات الانتفاع بهذه الموارد ليتسنى استثمارها أطول فترة ممكنة، ويعتمد الإسلام منهجاً خاصاً في تقرير هذه الأمور وتحقيقها، وذلك من خلال القواعد التالية:

أ- أن كل ما في الكون من نعم وخيرات مسخر من الله سبحانه وتعالى للناس، فيجب عليهم أن يعملوا على استخراجها والاستفادة منها.

ب- أن هذه النعم والخيرات قد خلقها الله سبحانه وتعالى بوفرة وبشكل يستوعب الحاجات الإنسانية، وما على الناس إلا أن يعملوا على استخراجها وامتلاكها.

ج- نظم الإسلام عملية الانتفاع والاستثمار لهذه الموارد بما يكفل عدم تبديدها، ويضمن توظيفها لخير الإنسان ومصلحته.

وفي مجال الإدارة والتنظيم نبه الاقتصاديون إلى ضرورة إعداد الكوادر المتخصصة والمؤهلة للقيام بإدارة المشاريع الاقتصادية وهم يذكرون "أن سوء الإدارة هو العقبة الأولى التي تقف في سبيل التنظيم الصناعي الحديث الذي تتجه إليه غالبية هذه الدول. والسبب الرئيسي في ذلك هو عدم وجود طبقة من الرجال الأكفاء القادرين على إدارة هذه المنشآت تبعاً للأساليب العلمية"(١).

ضوابط التنمية وأطرها في الإسلام:

تتولى السياسة الاقتصادية التي تتبناها الدولة في المجال الاقتصادي تحريك عملية التنمية وتوجيهها في المجتمع، وتنطلق السياسة الاقتصادية في أي مجتمع من مجموعة من المعايير الاقتصادية والأخلاقية والسياسية والتشريعية وتختلف من مجتمع إلى آخر، ومن ظرف أو مرحلة إلى أخرى، بل وفي ظل فلسفة ومذهب عنها في ظل فلسفة أو مذهب آخر. وهي في المجتمع الإسلامي تتحدد بمجموعة من المعايير المتنوعة التي تجعلها نمطاً متميزاً عن أي سياسة اقتصادية أخرى، وبحيث تتولد عنها تنمية اقتصادية ذات طبيعة خاصة. ومن أهم ضوابط التنمية الاقتصادية ما يلي:

١- الضوابط الأخلاقية. ٢- منع الإسراف والتبذير ٣- الامتناع عن صناعة المحرمات.

٤- عدم استنزاف موارد الأمة وتبديدها فيما لا فائدة منه. ٥- حماية الملكية الفردية وتوجيهها لخير أصحابها وأسرهم ومجتمعهم. ٦- رعاية مبدأ ازدواجية الملكية. ٧- ربط النشاط الاقتصادي بالأحكام الشرعية كتحريم الربا وجميع صور الغش.

وإنما كل ما يهمنا هنا بيانه أن التنمية الاقتصادية قد شغلت المقام الأول من فكر المسلمين القدامى، وإنما بحثت تحت لفظ "عمارة الأرض"، وهو اصطلاح يشمل مضمون التنمية الاقتصادية وزيادة، يقول الصحابي الجليل علي بن أبي طالب في كتابه إلى واليه بمصر "وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يُدرَك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج من غير عمارة أخرب البلاد..."(٢).

---

(١) المصدر السابق (٦٩١/٢).

(٢) الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام (٩٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد كانت أولى المؤلفات الاقتصادية العالمية في مجال التنمية الاقتصادية في نظرنا هي لكتاب مسلمين سبقوا الكتاب الأجانب بعدة قرون. ونخص بالذكر علامتنا ابن خلدون الذي عالج قضية التنمية الاقتصادية في مقدمته تحت عنوان "الحضارة".

وهناك خلط واضح في فهم معنى الحضارة، مؤداه التباين الفكري والتاريخي للحضارات المختلفة، فألفاظ مثل "الحضارة" و"المدنية" و"الثقافة" كلمات شائعة كثيرا ما تتردد في كتابات المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع وغيرهم(١). وتتردد هذه الكلمات بوعي وبغير وعي أيضا، حتى أن البعض يستخدمها على أنها تحمل معاني واحدة.

لذلك رأينا أن نشير إلى معنى الحضارة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الأول: الحضارة في اللغة والاصطلاح.

الحضارة في اللغة: تعني الإقامة في الحضر -بكسر الحاء وفتحها- وأن مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر. وفي القاموس المحيط: الحضارة من الفعل "حضر" وهو ضد فعل "غاب"، والحاضرة والحضارة؛ خلاف البادية. وفي تاج العروس: الحاضرة والحضرة والحضر هي المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار"(٢).

وبعد أن تناولنا لفظ "حضارة" من حيث اللغة، نحاول الآن التعرف على المعنى الاصطلاحي. يرى المودودي أن الناس يظنون حضارة أية أمة عبارة عن علومها، وآدابها وفنونها الجميلة وصنائعها وبدائعها وأطوارها للحياة المدنية والاجتماعية وأسلوبها للحياة السياسية. ولكن الحقيقة أن ليست كل هذه الأمور بالحضارة ذاتها، وإنما هي نتاج الحضارة ومظاهرها وما هي بأصل الحضارة، وإنما هي أوراق شجرة الحضارة وثمارها. إذا صح هذا فلا يجوز أن نحدد وزن حضارة وقدرها وقيمتها على أساس مالها من هذه الصور الظاهرة والملابس العارضة، وإنما علينا أن نتوصل إلى روحها ونتحسس أصولها، صارفين النظر عن كل هذه الصور الظاهرة والملابس العارضة(٣).

وقد أطلق عدد كبير من الباحثين كلمة الحضارة على كل ما يتصل بالتقدم والرقي الإنساني في المجالات المختلفة كاللغة والأدب والفنون الجميلة والصناعة والتجارة، وغير ذلك من مظاهر النشاط الإنساني الذي يؤدي إلى التقدم والرقي وييسر السبيل إلى حياة إنسانية كريمة. فالحضارة بذلك وضع مثالي وحقيقي في آن واحد، وأن الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي. وميلا كثير من الباحثين إلى استخدام كلمة المدنية" مرادفة لكلمة "الحضارة".

---

(١) انظر على سبيل المثال: صبحي، في فلسفة التاريخ (٣). خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ (١٧٤)، عارف، الحضارة -الثقافة- المدنية "دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم" (١٥).

(٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٤٨١). الزبيدي، تاج العروس (١٤٦/٣).

(٣) المودودي، الحضارة الإسلامية، أسسها ومبادئها (٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد فنّد الشرقاوي تلك المزاعم وفرق بين اللفظين بقوله "فالحضارة عندنا هي ذلك التراث التاريخي المتمثل في العقائد والقيم التي ترسم للحياة غاية مثلى ومغزى روحياً عميقاً، متعالياً على متناقضات المكان والزمان. أما المدنية فهي تراث المعرفة التطبيقية الذي يرمي إلى السمو بالإنسان والارتفاع به عن مستوى الاستسلام لملابسات الطبيعة. فالحضارة إذن تركيب وجداني يتضمن القيم الروحية العليا التي تحرك مجتمعاً ما. وأما المدنية فهي خلاصة ما تطورت إليه الطاقة العقلية للإنسان[1].

وأما مضمون مفهوم الثقافة فهو ينبع من الذات الإنسانية، والكلمة تعني البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحق والخير والعدل وكل القيم التي تُصلح الوجود الإنساني وتهذبه وتقوم اعوجاجه. وهي عملية متجددة دائمة لا تنتهي أبداً؛ وهي مفهوم لا يحمل في ذاته أحكاماً قيمية تحدد نوعية الثقافة هل هي متأخرة بربرية وحشية رجعية أم متقدمة عصرية نيّرة. ذلك أن منطلق مفهوم التهذيب يجعل من جميع الثقافات طبقاً لقيم مجتمعاتها وظروفها على الدرجة نفسها من القيمة الإنسانية. إنها مفهوم غير مقيد أو مخصص، فهي عامة للإنسان والجماعة والمجتمع، تشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ومختلف درجاتها وتعطي دلالاتها على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه، طالما تحقق التهذيب والتقويم[2].

المطلب الثاني: الحضارة في فكر ابن خلدون.

العصبية والدولة والحضارة، ثلاثة مفاهيم مترابطة في الفكر الخلدوني. إن الحضارة التي شجبها علامتنا ابن خلدون، وجعلها مسؤولة عن هرم الدولة واضمحلالها، هي شيء آخر غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر. فماذا يعني ابن خلدون بـ "الحضارة"؟!

الحضارة في النظر الخلدوني هي "التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف[3] بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل"[4]. إنها نمط من العيش وأسلوب في الاستهلاك، خاص بالفئة الأرستقراطية الحاكمة، ومن يدور في فلكها من الموالي والمصطنعين والموظفين الذين يكسبون عيشهم بمذهب غير طبيعي في المعاش هو الإمارة، إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من الجاه فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون، في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب.

هذا النمط من الحياة مفسد للعمران في النظر الخلدوني. ولما كان العمران مادة وصورة، فإن فساد العمران يعني فساد مادته وصورته –ففساد مادة العمران أي أشخاص البشر الذين هم قوام الاجتماع الإنساني، وأما فساد صورة العمران يكون بفساد الدولة بالحضارة– وعندما يجعل ابن خلدون "الحضارة" مسؤولة عن هدم الدولة وفسادها، لا يقصد بها التفنن في الترف فقط، بل يقصد في الدرجة

---

(١) الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية (١٨). عمر، فلسفة التنمية (١٨) عفر، التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي (٢٥).

(٢) عارف، الحضارة –الثقافة– المدنية (٣١-٣٣). عبود، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة (١٧-٣٢). الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية (١٦-٢٣).

(٣) كَلِفتُ به كَلَفاً فأنا كَلِف، أحببته وأولعت به. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط (١٠٩٩).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٨٧٦/٣). الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (٢٣٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأولى ما يرافق ذلك "التفنن" أو ينتج عنه من تغيير في علاقات أفراد العصبية الحاكمة بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين العصبات المغلوبة المحكومة من جهة أخرى.

ويبدو أن علامتنا قد أدرك الفرق بين الثقافة والحضارة، حيث يقول في الفصل الرابع الذي عنوانه "فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر" وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت مهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها؛ فيسهل علاجهم عن علاج الحضر؛ وهو ظاهر. وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير..."[1]. وبإنعام النظر في النص الخلدوني نجد أنه يفرق بين العمران والحضارة، ويبدو أن العمران في مفهومه يقابل الثقافة، فهو يقول في خاتمة الكتاب الأول من المقدمة وعنوانه "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب". يقول رحمه الله: أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.."[2]. وهذا كلام يدل على أن الذي يريده علامتنا بلفظ العمران هو أسلوب الحياة؛ أي أسلوب حياة جماعة ما، أي ثقافته.

فالحضارة عند علامتنا هي الوصول إلى منتهى العمران –أي منتهى التطور الثقافي الشخصي المحلي للجماعة والدخول في دور الحضارة –وهي دور الرقي الاجتماعي الثابت الذي لا يتطور، وهو لهذا مرحلة الثبات على مستوى من الرقي لا يبقى بعده إلا الانحدار، وهو لهذا يقول "إن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد"[3].

والحضارة في الفكر الخلدوني، تابعة لاستبحار العمران، حيث يكثر الرفه والترف في المدن التي يزدهر فيها، بسبب قيام الدولة. يقول ابن خلدون "وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار لاستبحار –أي اتساع– العمران وكثرة الرفه في أهلها. وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة. لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٤١٤/٢).

(٢) المصدر نفسه، (٢٦١/١).

(٣) المصدر نفسه، (٤١٥/٢). العبدة، البداوة والحضارة (٩٩). جعيط، نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدين (٨٤) ضمن مجلة الفكر العربي الصادرة في بيروت ١٩٨٠م. الخطيب، أسس مفهوم الحضارة (٥٤). الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة (٢٣٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بطانتها ورجالها، وتتسع أحوالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال. فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر. فتعظم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم، وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه وهذه هي الحضارة"(١).

وهذا يعني، أن الحضارة في النظر الخلدوني تزدهر في الأمكنة التي تتخذها الدولة مراكز لها، ثم في الأمكنة القريبة منها عن نطاق أضيق. إذ أن أموال الرعايا تتجمع في أيدي رجالات الدولة الذين ينفقونها في حاجاتهم المتزايدة يوماً بعد يوم، مما من شأنه أن يؤدي إلى نشوء الصنائع وتنوع فنونها. وبهذا المعنى يقول ابن خلدون: "ولهذا تجد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها أحوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها. وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم، كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد. وقد قدمنا أن السلطان والدولة سوق العالم. فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه، وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة"(٢).

ثم إن الحضارة عند ابن خلدون مقرونة بالملك. فأهل الحضارة هم أهل الدولة في مرحلة هرمها "إن أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعيم، والثروة والنعيم من توابع الملك"(٣).

ويلوح لنا من التعليل الخلدوني أن الدولة إذا اتصلت أسبابها، وتعاقب ملوكها في ذلك المصر واحداً بعد واحد استحكمت الحضارة فيهم، وزادت رسوخاً حيث يقول رحمه الله: "إن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران، وكليا مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال، وأموال الجباية عائدة عليهم، ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم. وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم منه؛ فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة عليهم في العطاء. فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرته. فاعتبره وتأمله في الدول تجده(٤). والواقع أن للحضارة مآلات كثيرة ومتشابكة، يؤثر بعضها في البعض.

ولن أول ما يكون من توابع الحضارة هو الميل إلى الترف الذي يؤدي إلى ازدهار الصنائع، وتشكل فنونها. ولكن ازدهار الصنائع لا يلبث أن يجعل البشر يتمادون في الترف والشهوات بالتدريج إلى أقصى الحدود، ولكن لصالح بعضهم فقط، وعلى حساب بعضهم الآخر. وحينئذ تفسد الأخلاق وتنهار، ويكون ذلك مؤذناً بانهيار الدولة والحضارة ذاتها:

أ- <u>الميل إلى الترف:</u> إن الميل إلى الترف هو نتيجة لحصول الملك، حيث أن أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعيم، والثروة والنعيم من توابع الملك، والملك هو دور انتقال من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة. وهذا الانتقال لا يكون إلا بالسعي إلى تحصيل الكمالي، بعد حصول الضروري، وفي ذلك يقول ابن خلدون "والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٨٧٢/٣).
(٢) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.
(٣) المصدر نفسه، (٤٩٢/٢).
(٤) المصدر نفسه، (٨٧٥/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر"(١).

ب- ازدهار الصنائع: بالميل إلى الترف والانغماس في الشهوات والملذات والرفه في الحاجات الكمالية؛ من شأنه أن يؤدي إلى الزيادة في إنتاج تلك الحاجات الكمالية، وأن يشجع الصناع الذين يصنعونها على الإكثار منها؛ وفي ذلك يقول علامتنا "وتقع فيها -أي في الحضارة- عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع. ويحتاج كل صنف منها إلى القَوَمَة عليه والمهرة فيه. وبقدر ما يتزيد من أصنافها تتزيد أهل صناعتها، ويتلونُ ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الأيام وتعاقبت تلك الصناعات حذق أولئك الصناع في صناعتهم، ومهروا في معرفتها. والأعصار بطولها وانفساح أمدها وتكرير أمثالها تزيدها استحكاماً ورسوخاً"(٢).

ت- ازدياد الترف وانتشار الفقر: فالترف يولد الترف؛ والصنائع التي كانت وليدة الحاجة إلى الترف، تصبح عاملاً في المبالغة فيه درجة درجة، إلى أن يصل إلى غايته. وفي ذلك يقول علامتنا "وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها: أما فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها؛ وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها"(٣). بيد أن نزعة التأنق هذه -التي هي وليدة الميل إلى الرفه- لا تلبث أن تأخذ مجراها في مجاري الحياة الاجتماعية، فتخضع عندئذ لمنطقها القسري، فيتساقط التجار واحداً بعد واحد في هوة الفقر. ويصف لنا ابن خلدون الآلية التي يخضع لها الميل إلى الترف في المجتمع فيقول رحمه الله "وبيانه أن المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله. والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل. وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجته ثم تزيدها المكوس غلاء لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم؛ والمكوس تعود على البياعات بالغلاء؛ لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة أنفسهم، فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها؛ فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك، لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الإملاق والخصاصة ويغلب عليهم الفقر، ويقل المستامون للمبايع، فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة. وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف؛ وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران"(٤).

ث- فساد الأخلاق: وإذا وصلت حال الحضارة في العمران إلى هذا الحد، تبع ذلك فساد الأخلاق، وانتشار الشرور. ويكون ذلك في بداية الأمر، في طريق تحصيل المعاش. وفي ذلك يقول علامتنا

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٧١).

(٢) المصدر نفسه، (٣/٨٧٢).

(٣) المصدر نفسه، (٣/٨٧٦).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٧٦-٨٧٧). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٢٠٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

"وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له. فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة -المخادعة- والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات. ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه وإطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك[1]. وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم إلا من عصمه الله"[2].

بيد أن فساد الأخلاق لا يقتصر على محصلي معاشهم، بل يتعداهم إلى أهل الحسب والنسب من ذوي البيوتات الرفيعة. وفي ذلك يقول ابن خلدون "ويموج بحر المدينة بالسّقلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم، ممن أهمل عن التأديب، وغلب عليه خلق الجواري وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات. وذلك أن الناس بشر متماثلون؛ وإنما تفاضوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل بأي وجه كان، وفسد خلق الخير فيه لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته.

ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين في الغُمار - الجماعة واللفيف، ويطلق في الغالب على الدهماء والطبقات الدنيا من الناس[3]- منتحلين للحرف الدنية في معاشهم بما فسد من أخلاقهم، وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة"[4].

وهكذا تنتهي الحضارة إلى فساد الأخلاق، كما انتهت إلى فساد وجوه المعاش، ووقوع الناس في هوة الفقر؛ بل إن فساد الأخلاق ليس إلا نتيجة لفساد وجوه المعاش ولانتشار الفقر.

ولا تكون الحضارة قد بلغت هذا المبلغ، حتى تكون قد أشرفت على نهايتها، وحملت عناصر الخراب المودية بها. يقول ابن خلدون "وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)[5]. ووجهه حينئذ أن مكاسبهم حينئذ لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها، فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختل نظام المدينة وخربت..."[6].

ومن هنا، كانت غاية العمران هي الحضارة، وكانت غاية الحضارة هي الترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات. فافهم ذلك واعتبر به[7].

---

(١) قذعه أي: رماه بالفحش وسوء القول، كأقذعه، وقاذعه: فاحشه وشاتمه. الفيروز ابادي، القاموس المحيط (٩٦٧).
(٢) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٧٧-٨٧٨).
(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٥٨٠).
(٤) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٧٨).
(٥) قرآن كريم، سورة الإسراء، آية (١٦).
(٦) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٧٨-٨٧٩). والجابري، فكر ابن خلدون-العصبية والدولة (٢٤٠-٢٤١).
(٧) ابن خلدون، المقدمة (٨٨٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث

أفكار ابن خلدون
في نظريتي النقود والضرائب

المبحث الأول: نظرية النقود في الفكر الخلدوني

المبحث الثاني: نظرية الضرائب في الفكر الخلدوني

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول: نظرية النقود في الفكر الخلدوني

ترتبط النقود ارتباطاً قوياً بمختلف جوانب الحياة الاقتصادية -من إنتاج وتوزيع واستهلاك- فالعمليات المختلفة تتم بصفة عامة عن طريق النقود في جميع الاقتصاديات المعاصرة. ففي هذه الاقتصاديات تعتبر جل الصفقات الاقتصادية -إن لم تكن جميعها- نقدية.

فالإنتاج يعبر عنه بالوحدات النقدية، والدخول والثروات تقاس بها، وللنقود أهمية كبيرة في التوزيع كوسيط للتبادل، وبسبب الدرجات المتقدمة من التخصص وتقسيم العمل تعد النقود ضرورة من ضروريات المجتمع؛ لأنها تلبي حاجة الإنسان وتمكنه مما عند غيره كما أنه يقبلها عوضاً عن فائضه.

ويذهب جل الباحثين في تاريخ النقود إلى القول بأن البشرية عرفت نظام المقايضة قبل أن تستخدم النقود، وكانت هذه المعرفة تالية لمرحلة الاقتصاد البدائي الذي كان ينتج فيه كل فرد ما يحتاج إليه وليس بحاجة إلى ما عند غيره؛ لأن فكرة التخصص وتقسيم العمل لم تكن قد ظهرت بعد.

غير أنه عندما بدأت تتسع العلاقات الاقتصادية وتتعقد حياة المجتمع وزاد تقسيم العمل والتخصص بالتدريج ظهرت هناك عقبات عديدة للمقايضة جعلت الحاجة ماسة إلى اختراع النقود لتسهيل التعامل الاقتصادي، ومن هذه العقبات ما يلي: صعوبة التوافق بين رغبات المتعاملين، وصعوبة التخزين والادخار، وعدم قابلية بعض السلع إلى التجزئة، وصعوبة معرفة نسبة مبادلة السلع بعضها ببعض(١).

ولقد أشار الإمام الغزالي إلى تلك الصعوبات بقوله "من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير، وبهما قوام الدنيا وهما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه، وملبسه، وسائر حاجاته وقد يعجز عما يحتاج إليه، ويملك ما يستغني عنه كمن يملك الزعفران مثلاً وهو محتاج إلى جمل يركبه، ومن يملك جملاً ربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران، فلابد بينهما من معاوضة، ولابد في مقدار العوض من تقدير إذ لا يبذل صاحب الجمل حمله بكل مقدار من الزعفران، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال: يعطى منه مثله في الوزن والصورة. فهذه الأشياء لا تناسب فيها فلا يدرى أن الجمل كم يسوى بالزعفران فتتعذر المعاملات جداً"(٢).

وبسبب هذه الصعوبات المتقدمة فإن المقايضة تعتبر وسيلة غير كفئة في التجارة. ولعل الرغبة في التغلب على هذه الصعوبات هو الذي دعى المجتمعات إلى اختراع نوع من النقود السلعية وهي السلع التي تعارف الناس استخدامها كوسيط في المبادلات مثل الحيوانات والبن والشاي وغير ذلك. وقد لوحظ على هذا النوع من النقود أنه لم يؤد إلى تلافي عيوب المقايضة؛ لأنه لا يصلح في كل المجتمعات، وإنما هو مقصور على المجتمع الذي يعيش أفراده على الصيد أو في المدن. ففكر الإنسان في نوع آخر من النقود وهو النقود المعدنية(٣).

---

(١) خشية من الإطالة وبغية في الاختصار انظر المراجع التالية: الأستاذ الدكتور شبير، المعاملات المالية المعاصرة (١٤٠). نعمة الله: النقود في النشاط الاقتصادي (٩). عجمية، النقود والبنوك (١٤-١٧). الكفراوي، النقود والمصارف (٦). الصباخي، في التعريف بالنقود (١٥). راضي، النقود والبنوك (١٣). البازء أحكام صرف النقود والعملات (١٣٦). خليل، النقود والبنوك (٣٦). الجعيد، أحكام الأوراق النقدية (٥٧).

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين (٤/٩١).

(٣) ثم أفضت النقود المعدنية بعد تطور طويل تحقق في عدة مراحل إلى ظهور النقود الورقية. انظر: الأستاذ الدكتور شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي (١٤٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الأول: حقيقة النقود ووظائفها.

يطلق النقد على معنيين: الأول؛ الإعطاء حالاً، قال في القاموس "النقد خلاف النسيئة". والثاني: التمييز المطلق للدراهم وغيرها. والنون والقاف والدال: أصل صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه، ومن ذلك النقد في الحافر وهو تقشره، وحافر نقد متقشر والنقد في الضرس تكسره. ومن الباب: نقد الدراهم، وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك، ودرهم نقد وازن جيد كأنه كشف عن حاله"[1].

والنقود في الاصطلاح: هناك صعوبات عدة في محاولة تعريف النقود، حيث إن التعريفات الشائعة للنقود تعريفات وظيفية، تعتمد على ما تقوم به النقود من الوظائف وليست تعريفات وصفية. وفي محاولة وضع تعريف وظيفي شامل للنقود، يقول البعض أن: النقود هي كل ما تفعله النقود، والهدف من هذه العبارة هي تجنب الفرد للإسهاب والإطالة في تعداد وظائف النقود من حيث كونها وسيطاً للتبادل ومقياساً للقيمة...الخ.

وفي ضوء الوظائف الأساسية للنقود -كما سيأتي- فإن أفضل التعاريف لها يقول: "النقود هي أي شيء يكون مقبولاً قبولاً عاماً كوسيط للتبادل، ومقياس للقيمة".

ويلاحظ على هذا التعريف:

أ- أن هناك استعمالاً لكلمة شاملة في التعريف هي كلمة (أي شيء) واستعمال هذه الكلمة ضروري لأن عدد الأشياء التي استخدمت كنقود عدد غير محدود، ففي التاريخ الإنساني نجد أن عدداً كبيراً من أنواع السلع استخدم كنقود. وكذلك نجد أن الورق قد استخدم استخداماً شائعاً كنقود. ثم هناك أكثر أنواع النقود شيوعاً في وقتنا الحالي وهي نقود الودائع المصرفية التي تصدرها البنوك التجارية.

ب- هناك كلمة (مقبولاً قبولاً عاماً)، وهي كلمة تشير إلى أن الشيء يجب أن يتمتع بقبول عام في أداء الوظائف حتى يعتبر نقوداً.

ت- اقتصر التعريف على ذكر وظيفتين "وسيطاً للتبادل ومقياساً للقيمة"، فهما الوظيفتان الرئيسيتان للنقود، والآخريان تتبعان أساساً منهما، على ما سيأتي[2].

وأطلق على جميع ما يتعامل بها الشعوب من دنانير ذهبية ودراهم فضية، وفلوس نحاسية بالنقود[3]. فالنقود وسيلة للتبادل ومعيار للسلع والخدمات، على أية حال كانت، ومن أية مادة اتخذت سواء من الذهب أو الفضة أو الجلود أو الخشب أو الحجارة أو الحديد، مادام الناس قد تعارفوا على اعتبارها نقوداً[4].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (٤٢٥/٣). الفيروز أبادي، القاموس (٤١٢). ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (٤٦٧/٥).

(٢) المالوس، استبدال النقود والعملات (٢٣). راضي، النقود والبنوك (١٩-٢٠). هاشم، مذكرات في النقود والبنوك (١٤). الناقة، نظرية النقود والبنوك والأسواق المالية (٧).

(٣) بحر العلوم، التحقيقات والإضافات على النقود الإسلامية للمقريزي (٤٤).

(٤) الأستاذ الدكتور شبير، المعاملات المالية المعاصرة (١٣٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإن الناظر المتأمل في كتابات الفقهاء المسلمين يجد أنهم قد تكلموا في تلك الأمور التي قررها الاقتصاديون المعاصرون. فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يقول في الفتاوى: "وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي بل مرجعه إلى المادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدرهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثماناً بخلاف سائر الأموال، فإن المقصود الانتفاع بها لنفسها، فلهذا كانت مقدرة بالأموال الطبيعية أو الشرعية، والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها، يحصل بها المقصود كيفما كانت..."[1].

كما يقول علامتنا ابن خلدون "ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب، وإن اقتني سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة[2].

وبهذا يمكن القول بأن النقد شيء اعتباري سواء كان هذا الاعتبار ناتجاً عن حكم سلطاني أو عرف عام، وقد يقال إن النقد ليس شيئاً اعتبارياً محضاً ناتجاً عن حكم سلطة الإصدار، بل يتوقف باعتباره نقداً على الغطاء الكامل مع اعتبار السلطة لنقديته أو جريان العرف بذلك. وقد أصبح النقد في عصرنا الحالي لا يستند في قوته إلى الغطاء، بل يتوقف ذلك على السلطة المصدرة لهذا النقد والقوة الاقتصادية لها[3].

وظائف النقود عند الاقتصاديين والفقهاء:

تبين لنا من تطور نشأة النقود أنها جاءت للقضاء على صعوبات المقايضة من ناحية، ولتيسير عمليات التبادل التي زاد حجمها زيادة كبيرة من ناحية أخرى.

ومن خلال هذا التطور الذي كان يأتي دائماً لكي يلبي حاجات المجتمع يمكن أن نلمس أربع وظائف للنقود عند الاقتصاديين. فللنقود عدة وظائف في الاقتصاد الحديث والتي ترتبط فيما بينها، فهي تستخدم كمقياس للقيم، وكوسيط للمبادلة، وكأداة لاختزان القيم، وأخيراً كأداة للمدفوعات المؤجلة. وفيما يلي نستعرض هذه الوظائف الأربع والتي سيتبين منها أن كثيراً من الخصائص الجوهرية للاقتصاد الحديث، مثل تقسيم العمل، وعملية الإنتاج، والتبادل الواسع للمنتجات. إنما ترتبط باستخدام النقود أوثق الارتباط.

أولاً: النقود كوسيط للتبادل: كانت صعوبات المقايضة سبباً في ظهور هذه الوظيفة، ولذلك تعتبر أقدم وظيفة للنقود هي قيامها كوسيط في المبادلات، ولقد اشتقت بقية الوظائف الأخرى للنقود من هذه الوظيفة. لقد يسرت هذه الوظيفة قيام التبادل مباشرة بين طرفين دون البحث عن طرف ثالث على أساس أن أداة التبادل هذه تحظى بالقبول العام. ومما ينبغي التنبيه عليه أن أساس اعتبار النقود وسيطاً هو العرف العام في سداد قيم السلع والخدمات.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٥١/١٩).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٦/٣).

(٣) الكفراوي، النقود والمصارف (٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانياً: النقود كمقياس للقيمة: الوظيفة الثانية للنقود استخدامها لقياس قيم السلع والخدمات ونسبة قيمة كل سلعة إلى غيرها من السلع. وفي هذه الحالة تصبح النقود معدلاً للاستبدال، وخاصة بين السلع الكبيرة الحجم التي يصعب تجزئتها إلى وحدات صغيرة دون أن تفقد قيمتها. ومن هذه الوظيفة اشتقت وظيفة فرعية هي استخدامها كوحدة للتحاسب، فالوحدة النقدية لأي دولة هي وحدة تقاس بها قيم السلع والخدمات في المجتمع. فإذا كان يمكن مبادلة آلة معينة بعشرة قناطير من القطن، وكان ثمن قنطار القطن عشرة جنيهات فإن هذا يعني أن ثمن الآلة مائة جنيه، وفي حالة تواجد النقود ليس من الضروري أن يكون كل طرف محتاجاً لسلعة الآخر، وإنما يكفي تقديم النقود للحصول على السلعة. وهكذا قضت هذه الوظيفة على صعوبات المقايضة التي كانت تقتضي ضرورة وجود اتفاق مزدوج للحاجات بين الطرفين. كما يسرت حساب التكاليف النسبية للمشروعات البدائل في الإنتاج، وكل ما يتصل بالإنتاج من حسابات أخرى، وكذلك لتوزيع الأرباح. وتظهر أهمية هذه الوظيفة كلما كانت الوحدة النقدية ثابتة القيمة نسبياً(١).

ثالثاً: النقود كمخزن للقيمة: ليس من الضروري لمن يحصل على النقود أن يقوم بإنفاقها في الحال ولكن الذي يحدث عملياً أن الفرد ينفق جزءاً ويدخر جزءاً آخر ليقوم بالشراء في فترات لاحقة. وطالما أن الفرد لا يحتفظ بالنقود لذاتها وإنما يقصد إنفاقها في فترات لاحقة، أو لمقابلة احتياجات طارئة، فإن النقود في هذه الحالة تقوم بوظيفة الاحتفاظ بالقيمة، خاصة وأنها تتميز بسهولة حفظها، كما أنها تجنب الفرد في نفس الوقت تكاليف التخزين والحراسة، فضلاً عن أن حفظ السلع لفترات طويلة قد يعرضها للتلف. ولكن يشترط لكي تؤدي النقود هذه الوظيفة على الوجه الأكمل، أن تحتفظ بقيمتها النسبية لفترة طويلة، وهذا يعني الثبات النسبي لكل من العرض والطلب حتى يظل مستوى الأثمان ثابتاً. ولكن قيام الحرب العالمية الأولى وما تلاها من أحداث أدى إلى ارتفاع أثمان السلع والخدمات ارتفاعاً كبيراً مما ترتب عليه انخفاض قيمة النقود. وإزاء ذلك لجأ الأفراد إلى الاحتفاظ بالقيمة في صورة أسهم وسندات وبعض السلع المعمرة كالمنازل وغيرها. ومن مزايا الاحتفاظ بالقيمة في هذا الشكل أنه يدر عائد لصاحبه في صورة ربح أو ريع.

رابعاً: النقود كمعيار للمدفوعات الآجلة: عندما أصبح الإنتاج للسوق أدى التخصص وتقسيم العمل إلى كبر حجم الوحدة الإنتاجية. ومنعاً لتكدس المنتجات واستمرار الإنتاج اقتضى النظام الاقتصادي تسويق المنتجات على أساس العقود.

فالعقد يتم في الوقت الحاضر على أساس أثمان معينة والتسليم يتم في وقت لاحق، لذلك كان لابد من معيار يتم على أساسه تحديد الأثمان. وقد استطاعت النقود أن تقوم بهذا الدور(٢).

---

(١) سلامة، مبادئ في اقتصاديات النقود والبنوك (١٠-١٣). الهواري، اقتصاديات النقود والبنوك (٢٦) هاشم، مذكرات في النقود والبنوك (١٢-١٤). عوض الله، اقتصاديات النقود والمال (٢٢-٣٦).

(٢) الأستاذ الدكتور شبير، المعاملات المالية المعاصرة (١٤٣). هاشم، مذاكرات في النقود والبنوك (١٣) الصباخي، في التعريف بالنقود (٥٧-٦٩). خليل، النقود والبنوك (٣٨-٤٤). راضي، النقود والبنوك (١٤-١٨). الكفراوي، النقود والمصارف (٨-١٥). عجمية، النقود والبنوك والعلاقات الاقتصادية الدولية (١٨-٢٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبإنعام النظر في الفكر الخلدوني نجد أنه أشار من خلال حديثه عن النقود إلى وظيفة النقد كوسيلة للتبادل. فقد برز بصورة واضحة وظيفتين من وظائف النقد. كونه مقياساً للقيمة، وكونه وسيلة للادخار. يقول رحمه الله "إن الله خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول". فالذهب والفضة يقومان عند ابن خلدون بوظيفة مقياس القيمة. ويرى أن الذهب والفضة هما الهدف من عملية التبادل بقصد الادخار "وهما الذخيرة والقنية –ما يقتنى ويجمع– لأهل العالم في الغالب..." ثم أوضح علامتنا أن النقد هو أصل المكاسب والقنية "فهما –أي الذهب والفضة– أصل المكاسب والقنية والذخيرة" ثم نراه يستدرك ذلك بتوضيح مقصوده الحقيقي. فهو وإن كان يعتقد بأن هدف المنتج في عملية تبادل سلعة مع غيره هو الحصول على الذهب والفضة ولكنه يؤكد أن العمل الإنساني يظل هو في النهاية مصدراً للقيم "وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية"[1].

إن توكيد ابن خلدون على أن ليس هناك إلا العمل؛ إنما يتلاءم مع جوهر منطلقه الموضوعي في نظرية القيمة وانطلاقه من مقدار العمل المتجسد في السلع في تحديد قيمة المتمولات. وبنظرة متأملة وفاحصة في كتابات الفقهاء المسلمين نجد أنهم قد بحثوا وظائف النقود في مواطن كثيرة في الزكاة والربا وغيرها من الأبواب التي هي مظان لمثل هذه الأمور. ونورد فيما يلي نماذج من كلام فقهائنا السابقين:

يقول ابن العربي "وكسر الدنانير والدراهم ذنب عظيم لأنها الواسطة في تقدير قيم الأشياء والسبيل إلى معرفة كمية الأموال وتنزيلها في المعاوضات حتى عبر عنها بعض العلماء إلى أن يقولوا: إنها القاضي بين الأموال عند اختلاف المقادير أو جهلها، وإن من حبسها ولم يصرفها فكأنه حبس القاضي وحجبه عن الناس، والدراهم والدنانير إذا كانت صحاحاً قام معناها وظهرت فائدتها، فإذا كسرت صارت سلعة وبطلت الفائدة فيها فأضر ذلك بالناس ولذلك حرم..."[2]. وهذا المفهوم يبين بوضوح وظائف النقد الرئيسية وهي كونها مقياساً للقيمة وواسطة للتبادل. ويقول ابن رشد في باب الربا: "وأما الدينار والدرهم فعلة المنع فيهما أظهر، إذ كانت ليست المقصود منها الربح، وإنما المقصود بها تقدير قيم الأشياء التي لها منافع ضرورية"[3]. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية "فإن المقصود من الأثمان أن تكون معياراً للأموال يتوسل بها إلى معرفة ومقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بعينها. فإذا صارت الفلوس أثماناً صار فيها هذا المعنى فلا يباع ثمن بثمن إلى أجل"[4]. بل إن ابن القيم يعتبر أن وجود نقد ثابت القيمة مقصداً ضرورياً لابد من تحقيقه؛ فيقول رحمه الله "إن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والثمن هو المعيار الذي يعرف تقويم الأموال فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة؛ وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة وذلك لا

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٩٦-٨٩٧). الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٧٧).

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن (٣/٢٣) سورة هود.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد (٢/١٥٨).

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩/٤٧١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوم هو بغيره، إذ يصير سلعة ترتفع وتنخفض فتفسد معاملات الناس ويقع الخلف ويشتد الضرر"[1].

وهذا النص القيم من علامتنا ابن القيم يشير إلى ضرورة إيجاد مقياس للقيمة يتمتع بالثبات النسبي، وبذلك سبق فقهاؤنا ما يقرره الاقتصاديون في ذلك. وهذا يجرنا للحديث عن خاصية النقود.

المطلب الثاني: خصائص النقود.

هناك العديد من المعايير والخصائص التي يلزم توافرها في النقود إذا ما أريد لها أن تقوم بوظائفها على خير نحو ممكن، ويمكن إجمال هذه الخصائص فيما يلي:

أ- أن تتمتع بالقبول العام من كافة أفراد المجتمع الذي تستخدم فيه، أي يكون لها صفة العمومية، سواء كان هذا القبول اختيارياً، أو كان إجبارياً عندما تتدخل الدولة.

ب- أن تكون قابلة للدوام، أي أن تكون قابلة للبقاء بصورة نسبية دون أن تتلف نتيجة لتداولها من يد لأخرى أو لمجرد مرور الوقت عليها. وقد كان تلف بعض السلع التي استخدمت كنقود – كالحبوب مثلاً- عاملاً هاماً في التخلي عنها كنقود.

ت- أن تتمتع بثبات نسبي في قيمتها، وهذه نتيجة طبيعية لارتباط المعاملات بعنصر الزمن. وتبدو أهمية هذه الخصيصة فيما يتعلق بوظائف النقود كمقياس للقيم وباعتبارها مخزناً للقيمة، وكأداة للمدفوعات المؤجلة أكثر منها بالنسبة إلى وظيفتها كوسيط في المبادلات. ويؤدي عدم الثبات إلى فقدان الثقة مما يترتب عليه اضطراب في المعاملات. وقد أدرك علامتنا ابن خلدون أهمية هذه الخصيصة في النقود المعدنية –الذهب والفضة- والثبات في قيمتهما، وعدم تقلب وتغير قيمتهما بتقلب وتغير الأحوال والأسواق كما في السلع الأخرى كالثروة الحيوانية أو الزراعية. فقال رحمه الله "وإن اقتنى سواهما –أي سوى الذهب والفضة- في بعض الأحيان فإنما يقصد تحصيلهما، لما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق –أي تغير الأسعار- التي هما عنها بمعزل"[2].

ث- أن تكون وحداتها متماثلة تماماً، أي تشابه كل وحدة تماماً الوحدات الأخرى المساوية لها في القيمة، حتى لا يعطي المتعاملون لبعض وحدات النقود قيمة مختلفة عن الوحدات الأخرى الأمر الذي يترتب عليه وجود أكثر من ثمن للسلعة أو الخدمة الواحدة.

ج- أن تكون قابلة للانقسام دون ضياع لقيمتها، أي تكون وحدتها الأساسية قابلة لأن تنقسم إلى عدد من الوحدات صغيرة القيمة تتناسب مع حاجة التعامل في عمليات المبادلة التي يكون محلها أشياء ضئيلة القيمة. ويجب أن يتبع هذا الانقسام التكافؤ بين قيمة مجموع الأجزاء المنقسمة ووحدة النقد الكلية[3].

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين (١٣٧/٢).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٩٦/٣).

(٣) فمثلاً خمسة أوراق من فئة الدينار تعادل خمسة دنانير أردنية –كفئة واحدة-.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ح- أن تكون نادرة، وبداءة كان اختيار الأشكال الأولى للنقود في صورة معادن نفيسة (ذهب وفضة) مؤسساً على ما تتمتع به من ندرة نسبية في الطبيعة. ولكن بعد أن قوي نفوذ الدولة -وانتهاء عصر المعادن النفيسة- فرضت الندرة عن طريق فرض القيود على الإصدار النقدي الورقي[1].

وبعد أن استعرضنا وظائف وخصائص النقود في الفكر الخلدوني وعند الاقتصاديين، يمكننا القول بأن علامتنا قد خطا خلال بحثه السوقي عن النقود، وهو يشير إلى وظيفتها كمقياس للقيمة، وهذا المفهوم للنقود يوجد في العلاقات الطبيعية لنظريات ابن خلدون في العمل كجوهر للقيمة، لا في النقود، ولكن ابن خلدون يرى الثروة الحقيقية للشعوب في العمل وناتج العمل. ويجعل ابن خلدون تطور المجتمع منوطاً بزيادة "كمية العمل" وعدد القوى العاملة في المدن[2].

وهذه الحقيقة -وخاصة حشد الناس في المدن- يعتبرها ابن خلدون طريقاً لتطور المجتمع، وليست المصادفة في ظروف القرون الوسطى ذات المستوى الأدنى والتطور البطيء لوسائل الإنتاج بصورة غير عادية، ولكن زيادة عدد القوى العاملة واحتشادها في أماكن الإنتاج. وقد انطلق ابن خلدون من نقطة الاعتراف بالعمل كأساس للحياة الاجتماعية، وأن العمل والعمران يظهر النقود. فيقول رحمه الله "اعلم أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن، والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث. وربما انتقل من قطر إلى قطر، ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه، والعمران الذي يستدعي له. فإن نقص المال في المغرب وإفريقية فلم ينقص ببلاد الصقالبة والإفرنج؛ وإن نقص في مصر والشام فلم ينقص في الهند والصين. وإنما هي الآلات والمكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها. مع أن المعادن يدركها البلاء كما يدرك سائر الموجودات ويسرع إلى اللؤلؤ والجوهر أعظم مما يسرع إلى غيره، وكذا الذهب والفضة[3] والنحاس والحديد والرصاص والقصدير ينالها من البلاء والفناء ما يذهب بأعيانها لأقرب وقت"[4].

وبنظرة متأملة في النص الخلدوني السابق يتضح لنا أن غنى الدولة لا يقدر بمخزونها من الذهب والفضة، بل بحجم الإنتاج والعمل وكميته وعدد القوى العاملة في الدولة.

ولأهمية النقود المعدنية -الذهب والفضة- باعتبارها مقياساً لعملية التبادل، ورغبة من علامتنا في ضبطها، وجعلها أكثر ضماناً؛ جعل خطة السكة من الخطط الدينية الخلافية. وهي في الفكر الخلدوني -أعني خطة السكة- عبارة عن "الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدينار أو الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها

---

(١) عوض الله، اقتصاديات النقود والمال (١٩-٢٢). هاشم، مذكرات في النقود والبنوك (١٥).

(٢) باتسيفا، نظريات ابن خلدون (٥٤-٥٥) ترجمة رضوان إبراهيم.

(٣) في نظري؛ أن علامتنا قد جانبه الصواب فيما يتعلق بالذهب والفضة؛ فإن من أهم خواص هذين المعدنين أنهما غير قابلين للاتحاد مع الهواء أو الماء أو أي جسم آخر. فهما لا يصدآن ولا تتغير خواصهما الكيميائية بتقادم الزمن، ولا يفنيان ولا يبيدان بالاستعمال. وقد كانت هذه الخاصة من بين العوامل التي جعلتهما أكثر المواد صلاحية لقياس قيم الأشياء، فاتخذت منهما النقود في الأمم المتحضرة. انظر: وافي، الاقتصاد السياسي (٢٥٠).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٣/٩٠٥-٩٠٦).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ظاهرة مستقيمة" بعد أن يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى، وبعد تقدير أشخاص الدراهم والدنانير بوزن معين صحيح يصطلح عليه، فيكون التعامل بها عدداً، وإن لم تقدر أشخاصها يكون التعامل بها وزناً[1].

ولاشك أن من مدلولات السكة الدخول في الاقتصاد النقدي، والتجارة باسم الله ثم الأمير وتحويل الهيمنة الأميرية إلى عملة سيارة. وأيضاً بلاشك فإن للسياسة النقدية الرشيدة آثار حميدة في النشاط الاقتصادي. ويمكن تعريف السياسة النقدية بأنها أي عمل تقوم به السلطة النقدية بهدف تغيير كمية النقود، أي إحداث تغييرات في عرض النقود والطلب عليها. وإذا نظرنا إلى أحكام الشريعة الإسلامية نجدها قد وضعت لنا الأساس الأعم والأشمل بتحريم الربا في مجتمع متكافل متعاون تسوده الحرية الاقتصادية المقيدة بأحكام الشريعة العادلة. فنجد نظاماً نقدياً في ظل سياسة مالية واقتصادية من أهم سماتها:

أ- ترك قوى العرض والطلب تتفاعل في السوق الإسلامية بحرية لتحديد الأسعار العادلة مع التدخل لتوفير هذه الحرية في السوق إذ ما حدث انحراف.

ب- فرض الزكاة ومنع الاحتكار لتوفير مستوى معيشة لائق للمواطنين وتوفير الاحتياجات اللازمة لتنمية وتطوير الاقتصاد.

ت- إقرار الملكيتين الخاصة والعامة يحافظ على الصالح الخاص ويحمي الدولة، ويصون مرافقها وثروتها الطبيعية، ويكفل تحقيق التوظف للموارد الإنتاجية المتاحة في الدولة الإسلامية.

ث- توزيع الثروات والدخول وفقاً للقواعد الشرعية يؤدي إلى رعاية الفقراء وتحسين مستوى معيشتهم ويمنع تكدس الثروة، وتحريم الربا والغش والتدليس والحد من الإسراف والاستهلاك الترفي وتشجيع العمل والحث عليه.

ج- وجود سياسات إسلامية وقواعد شرعية لتحديد إيرادات الدولة ومجالات إنفاقها[2].

المطلب الثالث: مشكلة كنز النقود وحبسها في الفكر الخلدوني.

كانت هداية الله الإنسان إلى اتخاذ نظام النقود المعدنية -الذهب والفضة- بدلاً من نظام المقايضة وما يصاحبه من تعقيد وبطء وبدائية، نعمة يجب على الناس أن يشكروها ولا يكفروها، ويعرفوا الحكمة من ورائها. وشكر النعمة؛ أن تستعمل فيما خلقت له.

وإنما خلقت النقود لتتداول وتتحرك وتنفق فيستفيد من ورائها كل الذين يتداولونها. ولكن الناس سرعان ما غفلوا عن حقيقة هذه النقود ومهمتها، فاتخذها كثير منهم غايةً في نفسها، وركبوا الصعب والذلول في جمعها، حتى إذا حصلوا عليها، حبسوها عن الحركة وعطلوها عن السير، وتركوها راكدةً كالماء الآسن.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٣٨/٢) وقد تحدثنا عن أهمية هذه الخطة ضمن الخطط الدينية الخلافية وفائدتها في الفكر الخلدوني. انظر: الفصل الثالث من الباب الثاني -مبحث الوظائف الدينية الخلافية- الخطة السادسة "السكة" من هذه الرسالة، وانظر أيضاً: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (٤٧/٣). والمقريزي، النقود الإسلامية (٧-٢١).

(٢) الكفراوي، النقود والمصارف (١٣١) وما بعدها، خليل، النقود والبنوك (٧٤٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد كانت مشكلة كنز النقود وحبسها مادة مبثوثة في كتب كثير من الفقهاء، حينما تكلموا عن مـــا اتخـــذ مادة للكنز والادخار، واعتبره أصحابه بمنزلة الدنانير المخزونة، والنقود المكنوزة، فأوجبوا في مثل هـذا الزكاة. ولذا روي عن سعيد بن المسيب: الحلي إذا لبس وانتفع به فلا زكاة فيه، وإذا لم يلبس ولم ينتفـــع به ففيه الزكاة.

وقال مالك: من كان عنده تبر وحلي من ذهب أو فضة لا ينتفع به للبس فإن عليه فيه الزكـــاة فـــي كـــل عام، يوزن فيؤخذ ربع عشره، إلا أن ينقص عن وزن عشرين ديناراً عيناً أو مائتي درهم. فـــإن نقـــص عن ذلك فليس فيه الزكاة، وإنما تكون فيه الزكاة إذا كـــان إنمـــا يمســـكه لغـــير اللبـــس، فأمـــا التـــبر والحلي المكسور الذي يريد أهله إصلاحه ولبسه، فإنما هو بمنزلة المتاع الذي يكون عند أهلـــه، فليـــس على أهله فيه زكاة.

وقال النووي: قال أصحابنا: لو اتخذ حلياً ولم يقصد به استعمالاً محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً بل قصـــد كنزه واقتناءه، فالمذهب الصحيح وجوب الزكاة فيه وبه قطع الجمهور[1].

إن المتأمل في النصوص الفقهية السابقة يجدها توضح أهمية دوران النقود وعدم اكتنازها، وتبرز أيضـــاً الزكاة كوسيلة فعالة ضد الاكتناز، وأنها من أنجع مؤيدات محاربة كنز النقود وحبسها؛ مما يساعد علـــى دورانها وعدم حبسها، وبذلك تؤدي النقود وظيفتها بالتداول والتحرك والإنفاق، فيستفيد من ورائـــها كـــل الذين يتداولونها.

ولقد دعى علامتنا ابن خلدون إلى تحريك النقود وتثميرها، وإنفاقها فيما ينفع الفـــرد والجماعـــة، وشـــدد الحملة على كنزها وتجميدها وتعطيلها عن أداء رسالتها فـــي الحيـــاة الاقتصاديـــة، وتعطيـــل للتنميـــة الاقتصادية، وذلك من خلال مقتطفات من كتاب طاهر بن الحسين[2] لابنه عبد الله، حيـــن ولاه المـــأمون مصر، إذ يقول فيها:

"ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى، واستصلاح الرعية، وعمارة بلادهـــم والتفقـــد لأمورهم، والحفظ لدمائهم، والإغاثة لملهوفهم.

واعلم أن الأموال إذا اكتُنزت وأدخرت في الخزائن لا تنمو؛ وإذا كانت في صـــلاح الرعيـــة وإعطـــاء حقوقهم وكف الأذية، نمت وزكت، وصلحت بها العامة، وترتبت بها الولاية، وطاب بها الزمان، واعتُقـــد فيها العز والمنفعة.

فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله، ووفر منه على أولياء أمير المؤمنيـــن قِبَلـــك حقوقهم، وأوف من ذلك حصَصَهم، وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم؛ فإنك إذا فعلت ذلك قرَّت النعمـــة

---

(١) أبو عبيد، الأموال (٤٤٣). النووي، المجموع (٣٦/٦). ابن قدامة، المغني (١٧/٣). الباجي، المنتقى شرح الموطـــأ (١٠٧/٢). ابن رشد، بداية المجتهد (٢٥٧/١). المرغيناني، الهداية (١٠٤/١).

(٢) عرض علامتنا كتاب طاهر بن الحسين مظهراً إعجابه به وتقديره العميق له من خلال تعقيبه عليه، وقد قدم طاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله من النصائح والوصايا في كتابه ما يمكن أن نسميه بدستور الحكام في جميع شئون الحكم من إدارة وقضاء ومالية ودفاع وعمارة وصحة وتنمية... المقدمة (٧١٢/٢-٧٢٥). وطاهر بن الحسين هو: الطاهر بـــن الحسين بن مصعب الخزاعي (١٥٩-٢٠٧هـــ). أبو الطيب، من كبار الوزراء والقواد، أدباً وحكمة وشجاعة. انظـــر: الزركلي، الأعلام (٢٢١/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لك، واستوجَبْتَ المزيد من الله تعالى، وكنت بذلك على جباية أموال رعيتك وخراجك أقدر، وكان الجميعُ لما شملهم من عدلك وإحسانك أسلسَ لطاعتك..."[1].

وبنظرة فاحصة نجد أنه لاح لابن خلدون أهمية دوران النقود وعدم اكتنازها، وأثر تجميدها على الناحية الاقتصادية، وأن الدولة إذا عملت على إخراج النقد من الحياة الاقتصادية (تجميده وكنزه)، انخفضت فعالية الناحية الاقتصادية. والعكس بالعكس فإذا قامت الدولة بإنفاق النقود، فهذا يعني ازدهار الحياة الاقتصادية وانتعاشها.

المبحث الثاني: نظرية الضرائب في الفكر الخلدوني

لقد عرفت الدولة الإسلامية، بل وطبقت نظاماً ضريبياً متكاملاً، يستند إلى مفاهيم المالية العامة الإسلامية في تطبيق الأحكام والقواعد المالية الشرعية؛ والتي تؤلف أساس السياسة الشرعية المالية للدولة الإسلامية في تدبير مواردها، ومصارفها، وما يكفل تحقيق المصالح الفردية والعامة، وتغطية النفقات العامة، وتحقيق الأهداف التي تنشدها الدولة الإسلامية؛ السياسية منها، والاقتصادية والاجتماعية والمالية؛ وبما يكفل في النهاية تحقيق الرفاهية الفعلية لرعايا المجتمع الإسلامي. ولاشك أن تحقيق السياسة المالية الإسلامية لأهدافها تلك؛ لا يمكن أن يتم إلا على أساس من الفرضية الضريبية؛ تلك الفرضية التي تجد أساسها، إما في القواعد والأحكام الشرعية المقررة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وإما في تلك المقررة بالاجتهاد.

المطلب الأول: التعريف بالضريبة لغة واصطلاحاً.

الضريبة في اللغة: واحدة الضرائب التي تؤخذ في الجزية ونحوها. ومنه ضريبة العبد وهي غلته. وهي ما يؤدي العبد إلى سيده من الخراج المقرر عليه. وهي فعيلة بمعنى مفعولة، وتجمع على ضرائب[2].

ويلاحظ أن مصطلح "ضريبة" قليل الاستعمال في كلام الفقهاء، ومرادفاته الدارجة على ألسنتهم وفي مصنفاتهم "الكلف السلطانية" و"النوائب" و"الوظائف" و"الخراج" و"العشور" و"المغارم" و"الجباية" و"المكوس"[3].

فالضريبة هي: الأموال التي تفرضها الدولة عند عجز بيت المال عن تغطية المتطلبات[4].

وعرفها الدكتور القرضاوي بأنها "فريضة إلزامية، يلتزم الممول بادائها إلى الدولة، تبعاً لمقدرته على الدفع، بغض النظر عن المنافع التي تعود عليه من وراء الخدمات التي تؤديها السلطات العامة،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٧١٧/٢).

(٢) الفيروز ابادي، القاموس المحيط (١٣٨). ابن منظور، لسان العرب (٥٥٠/١).

(٣) انظر على سبيل المثال: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (٥٨/٣). الغزالي، شفاء الغليل (٢٣٥-٢٤٣). ابن خلدون، المقدمة (٨٧٧/٣). محمد علي، تهذيب الفروق (١٤١/١).

(٤) الخالدي، سوسيولوجيا الاقتصاد الإسلامي (٢٢). الجمال، موسوعة الاقتصاد الإسلامي (٣٢٧) زلوم، الأموال في دولة الخلافة (١٣٥). صالح، ضريبة الدخل "أحكامها والجرائم الواقعة عليها" (١٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتستخدم حصيلتها في تغطية النفقات العامة من ناحية، وتحقيق بعض الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها من الأغراض التي تنشد الدولة تحقيقها من ناحية أخرى[1].

ويعرف الفكر المالي الحديث الضريبة بأنها: "فريضة مالية تقتطعها الدولة أو ما ينوب عنها من الأشخاص العامة أو الأفراد جبراً، وبصفة نهائية، دون أن يقابلها نفع معين، تفرضها طبقاً للمقدرة التكليفية للشخص، وتستخدمها لتغطية النفقات العامة، والوفاء بمقتضيات السياسة المالية العامة للدولة"[2]. وبتحليل مكونات الضريبة، والنظر إلى التعريف السابق يمكننا حصر خصائص الضرائب المعاصرة فيما يلي:

أولاً: أن الضريبة فريضة مالية يدفعها المكلف على سبيل الوجوب، وبصورة اقتطاع مالي، أو مبلغ من المال يقتطعه من ماله الخاص إما بصورة نقدية أو بصورة عينية.

ثانياً: أن الضريبة فريضة قسرية؛ أي إلزامية تقتضي من الأفراد على سبيل الجبر، انطلاقاً من فكرة السيادة التي تمارسها الدولة على الأفراد. وتتمثل قسرية الضريبة في عدم ضرورة مشورة أو موافقة الأفراد الممولين عليها، وفي انعدام حقهم على الاعتراض، وفي انفراد الدولة بوضع النظام القانوني للضريبة، لتحديد سعرها، ووعائها وطرق وموعد تحصيلها...الخ.

ثالثاً: أن الضريبة فريضة حكومية أو عامة؛ تفرضها الدولة أو من ينوب عنها من هيئات عامة، كالوزارات والمجالس المحلية، كمجالس المدن والقرى، وتعود حصيلتها إلى الخزانة العامة. وغالباً ما تسن الضرائب بقانون يصدره ممثلو الشعب-مجلس الأمة والبرلمان- طبقاً للدستور. وبالنسبة للفكر المالي الإسلامي؛ ففريضة الضريبة الحكومية أيضاً تفرضها الدولة أو من ينوب عنها من الولاة والأئمة، والأجهزة الأخرى، وتعود حصيلتها إلى خزانة الدولة، وهو بيت المال.

رابعاً: الضريبة نهائية بمعنى أنها لا تسترد ولا يحق المطالبة بها، حتى ولو لم تتحقق المصلحة الإنفاقية منها، وحتى لو لم تصدر بقانون.

خامساً: أنها ضريبة بلا مقابل؛ بمعنى أن ليس هناك شروط نفع ومقابل يحصل عليه دافعها. وكذلك ليس هناك علاقة بين ما يدفعه الممول وبين ما يحصل عليه من منافع خاصة من الدولة، بل وقد لا يحصل على أي منها أو بعضها.

سادساً: أن الضريبة فريضة مقتضيات السياسة العامة للدولة. فقد حصر الفكر المالي الوضعي هدف الضريبة في تغطية النفقات العامة، وأما بالنسبة للفكر المالي الإسلامي، فقد ذهب إلى أبعد من هذا، وكيّف الضريبة بصورة أكثر تحقيقاً لمثل تلك الأهداف المالية وغير المالية[3].

---

(١) اصل هذا التعريف للدكتور محمد فؤاد عبد المنعم. انظر: القرضاوي، فقه الزكاة (٩٩٧/٢).

(٢) عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي (٣٤١). المحجوب، المالية العامة (١٩٠). الشلاح، المالية العامة والتشريع المالي (٩٠). صدقي، مبادئ المالية العامة (١٥٠/١-١٥٥). المتيت، الضرائب غير المباشرة (٢١). عبد السلام، دراسة في مقدمة علم الضريبة (١٠).

(٣) عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي (٣٤١-٣٥٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثاني: نوعية الضرائب على الأموال في الفكر المالي الإسلامي.

يسود نظام الضرائب على الأموال التشريعات الضريبية في الفكر المالي الإسلامي، والتي تتخذ من الأموال -دخل أو ثروة- وعاء لها؛ تنصب الضريبة في النهاية على دخل المكلف أو رأسماله، فتقتطع جزءا منه؛ ويتم ذلك إما بطريق مباشر أو بغير مباشر.

أ- فالطريق المباشر: يقتضي الاقتطاع المباشر للضريبة من دخل أو رأس مال المكلف، وذلك بعد تحديد ثروته محل الضريبة بدقة، وتنصب الضريبة مباشرة على ذات وجود الثروة، وتسمى الضرائب هذه: "الضرائب المباشرة".

ب- الطريق الغير مباشر: يقتضي الاقتطاع غير المباشر للضريبة من دخل، أو رأس المال المكلف، وذلك بفرض الضريبة ليس على ذات وجود الثروة، وإنما على تصرفات، واستعمال المكلف للثروة، والتي تحدد درجة ثرائه، ومقدرته المالية. والطريق غير المباشر يتتبع الثروة في تنقلاتها ومراحلها؛ كالإنتاج، والاستهلاك، والتداول...الخ. وتسمى الضرائب في هذه الحالة: الضرائب غير المباشرة[1].

إن الفرائض الإسلامية -كالزكاة والخراج والجزية- جميعها مباشرة، ما عدا العشور وضريبة الإنتاج كما هو في المستخرج من باطن الأرض والبحار. فالزكاة مثلا لها نصاب معروف، فإن بلغ المال هذا النصاب، وحال عليه الحول، وجبت فيه الفريضة مباشرة.

وكذلك الأمر في الخراج، حيث كانت الدولة الإسلامية تبعث العمال وأهل الخبرة والدراية لقياس مساحة الأرض، ومعرفة تربتها ونوع زروعها وثمارها ونحو ذلك، ثم تفرض عليها فريضة الخراج مباشرة. وأما الجزية فإن المباشرة فيها غير ظاهرة كما هو الحال في الزكاة والخراج، ولكن رؤساء البلاد كانوا يكونون لجانا لتوزيع الجزية على الأفراد حسب ما يمتلكون من العقار. ومن هنا يتضح أن الجزية حين كانت تفرض فقد كانت بطريق مباشر، وكانت على الرؤوس وليس على الأموال ولا على الأراضي.

وعلماء المالية الحديثة خيروا الدول المعاصرة بين العمل بإحدى الطريقتين أو بهما معا، لما لهما من مزايا، فالضرائب المباشرة في النظم الاقتصادية المعاصرة كضريبة الدخل، وضريبة المهن كالمرتبات والأجور، والضريبة العقارية مثل؛ ضريبة الأراضي والمباني. والضرائب غير المباشرة كالجمارك، ورسوم الرخص والتسجيل للأراضي وغيرها[2].

---

(١) عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي (٤٦٠). النعيم، نظام الضرائب في الإسلام (٣٧٧). ومن الجدير بالذكر أن إطلاق مفهوم الضريبة على الزكاة من باب التوسعة في المفاهيم؛ لوضوح الفرق بينهما.

(٢) عمر، موسوعة المصطلحات الاقتصادية (١٨٨). مقبل، دور الضرائب غير المباشرة في التنمية (١٦). الشواربي، موسوعة الضرائب (٥٤٧). البنا، تشريع الضرائب (١١٩). المتيت، الضرائب غير المباشرة (١٣٦). الرفاعي، الضرائب المباشرة (٦-٢٥). البطريق، أصول الأنظمة الضريبية (٤١٥). عبد الملك، اقتصاديات المالية العامة (٣٤١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثالث: أفكار ابن خلدون في الضرائب.

لقد كتب ابن خلدون في نظام الضرائب –الجبايات– وأسباب قلتها وكثرتها، ثم في المسائل المتعلقة بضرب المكوس مبيناً أن نوعية الضرائب وأحجامها ونسبتها إن هي إلا أمور نسبية تتحدد بطبيعة الدولة ونظامها السياسي، وسياستها الاقتصادية.

فالدولة إن كانت دولة إسلامية لا تفرض إلا الضرائب المنصوص عليها بالشريعة الإسلامية؛ الصدقات والخراج والجزية والعشور، أما إذا لم تكن الدولة دولة دينية فإن درجة التطور الاقتصادي، وبالتالي النشاطات الاقتصادية (الإنتاج السلعي والخدمات) التي يمارسها الناس هي التي تحدد نوع وحجم الضرائب إضافة لطبيعة النظام الاجتماعي الذي يعايشه هؤلاء الناس. وتتبلور آلية الجباية في الفكر الخلدوني في فصل عقده بعنوان: "في الجباية وسبب قلتها وكثرتها"، حيث يرى أن الوزائع[1] المفروضة على الناس، في بدء قيام الدولة تكون قليلة المقدار بالنسبة إلى الأشخاص المفروضة عليهم؛ في حين أن الدولة تجني من ورائها جملة كبيرة من الدخل –أي أن مقدار الضريبة المفروضة على الأشخاص والممتلكات يكون ضئيلاً، ولكن مجموعها يكون كثيراً لكثرة من يؤديها– وخلافاً لذلك، فإن الوزائع التي تفرض على الناس في أواخر قيام الدولة، تكون عظيمة المقدار بالنسبة إلى الأشخاص؛ ولكنها لا تجني الدولة مع ذلك جملة كبيرة من الدخل– أي إذا ارتفع مقدار الوزيعة الواحدة عن الحد المعقول، عجزت أغلبية السكان عن أدائها، فيكون مجموعها قليلاً.

يقول علامتنا "اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع، كثيرة الجملة، وآخرَ الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة"[2].

وتعليل ذلك في رأي ابن خلدون –كما سبق ذكره– أن الدولة إما أن تكون سائرة على الدين وإما أن تكون سائرة على سنن التغلب والعصبية. وفي كلتا الحالتين، فإن الدولة لا تعلي من مقادير الوزائع المفروضة على الناس، إما لأن الشرع يقتضي ذلك، وإما لأن خلق البداوة القائم على المسامحة يتطلب ذلك.

أما بصدد الدولة السائرة على سنن الدين، فيقول علامتنا معللاً قلة الوزائع: "والسبب في ذلك، أن الدولة إن كانت على سنن الدين فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية؛ وهي قليلة الوزائع؛ لإن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية؛ وهي حدود لا تُتعدى"[3].

وأما بصدد الدولة القائمة على سنن التغلب والعصبية، فيعلل ابن خلدون قلة الوزائع بقوله "وإن كانت على سنن التغلب والعصبية فلابد من البداوة في أولها كما تقدم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها"[4].

---

(١) جمع وزيعة؛ وهي الضريبة التي تفرض وتفرق على مجموعة من الأشخاص، فيتوزعونها فيما بينهم. الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٩٩٥).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٦٧/٢).

(٣) المصدر نفسه، ونفس الصفحة. الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٧٤).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٦٦٨/٢). والوظيفة: ما يوظف أداؤه على الشخص بعينه، والفرق بينها وبين الوزيعة؛ أن الوظيفة هي الضريبة العينية، أما الوزيعة فهي الضريبة الجماعية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بيد أن قلة الوزائع هي نفسها سبب كثرة الجملة من أموال الجباية، لما تبعث من النشاط في نفوس الناس، والرغبة في العمل والاعتمار. وعندئذ تكثر الأعمال، وتؤدي كثرتها إلى ازدياد المحصل من أموال الجباية، برغم أن الوزيعة المفروضة على كل منها قليلة.

ويتفق الخبراء في الاقتصادات المعاصرة على أن حجم الضرائب له تأثير مباشر على سياسة الاستثمار والتوظيفات، فانخفاض حجم الضريبة يحفز المستثمرين على توظيف رؤوس أموالهم، بينما ارتفاعها يدفعهم لتهريب أموالهم إلى مناطق أخرى، قد يكون فيها مستوى الضريبة أو قيود السياسة الضريبية أخف. ولا غرو أن كبر حجم الاستثمارات يؤدي إلى الانتعاش الاقتصادي والرواج، وهذا بدوره يخلق للدولة نفسها أنواعاً جديدة من الضرائب غير معروفة سابقاً تكون أساساً لمصادر إضافية لموازنة الدولة. يقول علامتنا: "وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط-التبجح بالحال الحسنة-[1] بقلة المغْرَم، وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها"[2].

وفي حالة انتقال الاقتصاد وتحوله من اقتصاد متحرك مفتوح تتغير جميع العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتفاعلة في الكيان الاجتماعي من الأحوال التي كانت عليها في السابق وتظهر الضريبة عليها كشكل من أشكال العلاقة بين الناس وحكومتهم. وأن الضريبة نفسها وأحجامها هي الأخرى تتأثر كمياً ونوعياً بسياسة الحكومة واعتباراتها التي قد تتغير بين فترة وأخرى. والتي قد تؤدي إلى الكساد والركود الاقتصادي.

وعندئذ، فإن الدولة تمر في نقطة تحول تقلب الأمر إلى نقيضه تماماً، بسبب ما تؤدي إليه جملة الجباية الكثيرة من رفه وترف. إن الدولة -تلبية لداعي الرفه والترف- تجعل الوزائع المفروضة على الناس كبيرة، وهذا يكسر من حدة نشاطهم في العمل، ويقتل الرغبة فيه، فيقل عدد الوزائع، وتقل جملة الجباية رغم ارتفاع مقدار الوزيعة الواحدة.

يصف لنا علامتنا ذلك بقوله "فإذا استمرت الدولة واتصلت وتعاقب ملوكها واحداً بعد واحد واتصفوا بالكيْس -المغالبة- وذهب شر -لعلها محرفة عن (أثر)- البداوة والسذاجة وخلقها من الإغضاء والتجافي، وجاء الملك العَضوض، والحضارة الداعية إلى الكيس، وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق -أظهر الحذق- وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكَرَة -من يشتغلون بالزراعة- والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر لهم الجباية، ويضعون المكوس على المبايعات وفي الأبواب. ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تثقل المغارم على الرعايا وتنهضم وتصير عادة مفروضة، لان تلك الزيادة تدرجت قليلاً ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين، ولا من هو واضعها، إنما تثبت على الرعايا، كأنها عادة مفروضة ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب

---

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٨٧٧).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٦٨/٢). الحسب، في الفكر الاقتصادي الإسلامي (٧٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأمل من نفوسهم بقلة النفع، إذا قابل الواحد منهم بين نفعه ومغارمه، وبين ثمرته وفائدته، فتنقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة، فتنقص جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها. وربما يزيدون في مقدار الوظائف إذا رأوا ذلك النقص في الجباية ويحسبونه جبراً لما نقص، حتى تنتهي كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة، لكثرة الإنفاق حينئذ في الاعتمار وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة المرجوة به. فلا تزال الجملة في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبال ذلك على الدولة، لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها. وإذا فهمت ذلك علمت أن أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن؛ فبذلك تنبسط النفوس إليه لثقتها بإدراك المنفعة فيه..."[1].

إذن، فهناك سببان لهذا النوع من المظالم المالية: الأول؛ هو الانحراف في الدولة عن العمل وفق قانون الشريعة الذي لا يجيز من المغارم إلا القليل. والسبب الثاني هو انحرافها عن طبيعتها البسيطة التي كانت عليها في حال البداوة الأولية، وانغماسها في النفقات من أجل توفير المتع التي تتسع ولا تقف عند حد. وها هو ذا الآن سبب ثالث لاستفحال هذا الانحراف وهو يعرض على الدولة في آخر أيامها وهو كثرة الإنفاق على الجيش والحامية عندما تضعف عصابتها وتكثر أرزاق الجند وعطاؤهم.

فابن خلدون يرى أن الدولة كلما تقدمت وتطورت وازدادت نفقاتها احتاجت أكثر إلى فرض أنواع ورسوم جديدة على الأسواق من أجل زيادة جبايتها لملافاة نفقاتها، وبالطبع أن هذه الحالة تؤثر على الأسواق، لأنها ترفع الأسعار وتصيب الأسواق بالكساد فالإنفاق العام إذا نما فوق المستوى المحدد له فمعناه: أن الدولة ستكون بحاجة إلى مزيد من الأموال، مما يدفعها إلى فرض الضرائب (الجباية) وتنويعها ورفع نسبها.

يقول ابن خلدون واصفاً لنا ذلك "ثم لا تلبث -أي الدولة- أن تأخذ بدين الحضارة في الترف وعوائدها، وتجري على نهج الدول السابقة قبلها، فيكثر لذلك خراج أهل الدولة، ويكثر خراج السلطان خصوصاً كثرة بالغة بنفقته في خاصته، وكثرة عطائه، ولا تفي بذلك الجباية. فتحتاج الدولة إلى الزيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة؛ فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع...، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية، ويدرك الدولة الهرم، وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال والقاصية، فتقل الجباية وتكثر العوائد، ويكثر بكثرتها أرزاق الجند وعطاؤهم. فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضر بها على البياعات، ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمان في الأسواق، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة. وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية.

وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة، فتكسد الأسواق لفساد الآمال، ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة؛ ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل"[2].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٦٨/٢-٦٦٩) فصلٌ في: الجباية وسبب قلتها وكثرتها. عاشور، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية (٣١٤).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٠/٢) فصل في ضرب المكوس أواخر الدولة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا النوع من الجبايات هو المعبر عنه بـ "المكوس". وقد ربطه علامتنا بالإنفاق على الجند والحامية، ولكن الجند ليس إلا باباً من أبواب النفقات التي يتحملها الناس وتتوسع فيها الدولة إلى حد الإفلاس.

إن هذا النوع من المظالم المالية التي تمارسها الدولة على الرعايا قد حللها ابن خلدون بدقة، وتعرض لأسباب انحرافها في الدولة، ثم خرج بحكم أخلاقي واضح، وهو أن الدولة هي التي تخرب العمران بهذا الانحراف، أي السلطة والرعايا في آن واحد[1].

إن فكرة المكوس ونشوئها وأسبابها وأنواعها نجدها واضحة كل الوضوح في كتابات علامتنا الاقتصادية، فالدولة في بداية عهودها لم تعرف هذا النوع من الضرائب، بل أنها عرفتها وتعاملت بها في مراحل متأخرة. ويضرب ابن خلدون لهذا النوع من المكوس مثلاً (المغارم على الحاج في موسم الحج، وإسقاط صلاح الدين تلك الرسوم جملة وأعاضها بآثار الخير)[2].

ثم ينتقل علامتنا ابن خلدون إلى شرح أثر ما يفرض من مكوس ومغارم على السلع، وانعكاس ذلك على أسعارها، إذ من المعروف بأن ما يفرض على السلع من مكوس ومغارم لها أثر كبير في رفع تكاليفها، وبالتالي انعكاس ذلك على الأسعار، إذ يعمد التجار والمنتجون إلى تحويل كل ما يفرض على السلع التي يتعاملون بها إلى المستهلك.

كذلك بيّن ابن خلدون طبيعة هذه المكوس والمغارم، وحسب درجة العمران؛ إذ يرى ابن خلدون أن الأسعار في الأمصار أعلى منها في البوادي؛ وذلك بسبب كثرة ما يفرض على السلع في الأمصار من مكوس ترفع أسعارها، بعكس البوادي التي تقل فيها المكوس والضرائب. يقول ابن خلدون: "وقد يدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة ما يُفرض عليها من المكوس والمغارم للسلطان في الأسواق وأبواب المصر، والجباة في منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم، ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أغلى من الأسعار في البادية، إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة، وكثرتها في الأمصار لا سيما في آخر الدولة..."[3]. ويؤكد ذلك أيضاً في موضع آخر فيقول رحمه الله "إن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجته، ثم تزيدها المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ؛ والمكوس تعود على البياعات بالغلاء؛ لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة أنفسهم، فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها..."[4].

وبإنعام النظر في الفقرات والنصوص الخلدونية السابقة؛ نجد أن علامتنا قد قام بالتمييز بين نوعين من الضرائب. فقد فرّق بين الضرائب المباشرة والثابتة شرعاً وحددها بـ "المغارم الشرعية" وهي: الصدقات والجزية والخراج والعشور وهذه جميعها مباشرة تقع على كواهل الرعايا مباشرة. وبين الضرائب غير المباشرة؛ وهي الضرائب والمكوس الظالمة التي يفرضها رئيس الدولة على الأسواق

---

(١) شريط الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون (٣٣٢). الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٢١٣) مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون (٢٨٦).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٦٧١/٢) بتصرف يسير.

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٨٦٥/٣).

(٤) المصدر نفسه، (٨٧٧/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والبياعات وغيرها وهذه الضرائب تعتبر غير مباشرة؛ لأنها لا تقع على البائع نفسه، أو المنتج نفسه، بل تضاف إلى أثمان مبيعاتهم ومنتجاتهم، واعتبرها علامتنا من الضرائب غير الشرعية وفيها حرج ومشقة على الرعايا، وسبب من أسباب فساد وخراب الدولة.

يقول ابن خلدون واصفاً تلك الدول وظلمها: "وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب؛ إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث. قال صلى الله عليه وسلم "الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً عضوضاً"[1]. فلابد حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه..."[2].

وبناء على ذلك؛ نجد علامتنا ابن خلدون يحدد الضرائب بنوعين هما:

<u>النوع الأول: المغارم الشرعية "الزكاة والضرائب الأصلية".</u>

<u>أولاً: الصدقات</u>؛ وهي الزكاة بأنواعها، والمراد بها عند الفقهاء "اسم لأخذ شيء مخصوص من مال مخصوص، على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة"[3].

وهي ركن هام من أركان الإسلام، فرضت تطهيراً للمال، وتنمية له، وحفاظاً على حياة المحتاجين من المسلمين، حماية لهم من مذلة الفقر والتسول، فهي حق المجتمع في مال المسلم وليست تفضلاً.

وتتفق الزكاة والضريبة في إلزام المكلف بدفع جزء من ماله لصالح الجماعة، وفي قيام الدولة في جبايتهما -تجبي الدولة الضريبة، وتجبي الزكاة أيضاً- وفي انعدام المقابل؛ فمن خصائص الزكاة والضريبة انعدام المقابل الخاص، وتوفر القواعد الأساسية في الزكاة والضريبة؛ كالعدالة، واليقين -أي تحديد هما دون غموض أو تحكم- والملاءمة؛ أي أنسب الأوقات للممول- وغير ذلك[4].

وتختلف الزكاة عن الضريبة من وجوه متعددة:

أ- من جهة المدلول: لكل من لفظة الزكاة والضريبة مدلول خاص؛ فالزكاة تدل على الطهارة والنماء والبركة للمال والإنسان، واختيار الشارع الحكيم لكلمة الزكاة للتعبير عما يجب على صاحب المال أداؤه، له في النفس إيحاء جميل يخالف ما توحي به كلمة الضريبة؛ فهي مشتقة من ضرب عليه الغرامة أو الخراج أو الجزية.

ت- ومن جهة الثبات والدوام: فالزكاة فريضة ثابتة دائمة، لا يجوز إبطالها، شأنها شأن الصلاة، أما الضريبة فليس لها صفة الثبات والدوام[5]. وهذا فارق جوهري، فلا يصح مقارنة الزكاة -بما لها من ثبات ودوام من حيث وجوبها على المال ومقدارها- بالضريبة التي تفرض وتعدل، وتلغى حسب حاجة المجتمع.

---

(١) سبق تخريجه (١١٤) من هذه الرسالة.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٧١/٣).

(٣) النووي، المجموع (٢٧٦/٥). ابن قدامة، المغني (٥٧٢/٢). البابرتي، شرح العناية على الهداية (٤٨١/١). الرصاع التونسي، شرح حدود ابن عرفة (١٠١). النووي، تحرير ألفاظ التنبيه (١٠١).

(٤) الدكتور القرضاوي، فقه الزكاة (٩٩٨/٢).

(٥) المصدر نفسه، (٩٩٩/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جـ- ومن جهة الماهية والوجهة: تُعد الزكاة عبادة فرضت على المسلم، أما الضريبة، فهي إلتزام مدني محض خالٍ من معنى العبادة، ولهذا فالنية شرط لأداء الزكاة، فلا عبادة بلانية[1]. فالزكاة عبادة تجب على المسلم، يدفعها وهو ينوي التقرب بها إلى الله، أما الضريبة فليست بعبادة، ويطالب بها المسلم وغيره، ودافعها لا ينوي من ذلك سوى طاعة ولي الأمر.

د- من جهة تحديد الأنصبة والوعاء: فالزكاة حق قدره الشارع، فهو الذي حدد نصاب كل مال، وعفا عما دونه وحدد المقادير الواجبة كالعشر ونصفه وربعه، فليس لأحد أن يغير فيما نص عليه الشارع زيادة أو نقصاناً مهما حدث من تغيرات اقتصادية واجتماعية، بخلاف الضريبة فهي تخضع في وعائها وسعرها لاجتهاد ولي الأمر، وهو يملك إلغاءها إذا لم يكن المجتمع بحاجة إليها. وكذلك فإن الزكاة عبادة؛ ولذا فهي تجب على كل مال المسلم إذا توافرت شروطها، فتفرض على رأس المال والدخل، بعكس الضريبة التي لا تفرض غالباً إلا على الدخل، حتى يبقى رأس المال يدر دخلاً جديداً[2].

هـ- من جهة المصارف: للزكاة مصارف خاصة عينها الله تعالى بقوله: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم"[3]. فمصارف الزكاة محددة كما رأينا، ولها ميزانية مستقلة عن الميزانية العامة للدولة تجمع فيها أموال الزكاة لكي لا تختلط بأموال الدولة الأخرى كالخراج فهو فيء لجميع المسلمين، بينما الزكاة لمن سماهم الله في كتابه[4]. وأما الضريبة فمصرفها النفقات العامة للدولة التي تحدد بنودها وترتبها حسب الأهمية.

و- ومن جهة الأهداف والمقاصد: للزكاة أهداف روحية وخلقية تقصر الضريبة عن الارتقاء إليها، يقول تعالى "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم"[5]. أما الضريبة فهي بمعزل عن التطلع إلى مثل هذه الأهداف.

ل- من جهة أساس فرض كل منهما: يختلف الأساس النظري لفرض الضريبة عن الأساس النظري لفرض الزكاة، فبالنسبة للضريبة اختلف الباحثون في الأساس القانوني لفرضها، فرأى فلاسفة القرن الثامن عشر أنها تقوم على أساس تعاقد ضمني بين الدولة والفرد، فهو يدفع الضريبة مقابل النفع العام الذي يعود عليه من خدمات الدولة. ثم ظهرت بعد ذلك نظرية سيادة الدولة التي تقوم على أساس أن الدولة تؤدي وظيفتها بقصد إشباع حاجات الجماعة، وتفرض لذلك الضرائب على الممولين بما لها من حق السيادة عليهم تحقيقاً للتضامن بين المواطنين وكذلك بين الأجيال السابقة

---

(١) المصدر نفسه، (٢/١٠٠٠).
(٢) القرضاوي، فقه الزكاة (٢/١٠٠٠). شحاتة، محاسبة زكاة المال علماً وعملاً (٤٤).
(٣) قرآن كريم، سورة التوبة، آية (٦٠).
(٤) أبو يوسف، الخراج (٩٥). القرضاوي، فقه الزكاة (٢/١٠٠١). شحاتة، محاسبة زكاة المال (٢٠٤).
(٥) قرآن كريم، سورة التوبة، آية (١٠٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والأجيال اللاحقة. وأما أساس فرض الزكاة فيقوم على الأفكار التالية: فكـــرة التكليـــف -وفكـــرة الاستخلاف- فكرة التكافل بين الفرد والجماعة-وفكرة الإخاء بين المسلمين[1].

ثانياً: الخراج: يعرف الخراج شرعاً بأنه "ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدى عنها"[2]. فـــهو ضريبة تفرض على الذمي في أرضه التي فتحها المسلمون عنوة. فالخراج تكليف مالي يفـــرض علـــى أرض الذمي التي فتحت عنوة وبقيت تحت تصرفه.

وثبتت فرضية الخراج بالاجتهاد، ومن ثم بإجماع الصحابة، ويعتبر الخليفة عمر بن الخطـــاب أول مـــن فرض الخراج باجتهاده ورأيه؛ كضريبة تؤخذ من أراضي السواد في العـــراق والشـــام. وتقـــرر هـــذا الاجتهاد بعد خلاف بين عمر بن الخطاب وبعض أصحابه[3].

وتتسم ضريبة الخراج بالخصائص التالية:

أ- أنها ضريبة مباشرة: تفرض على دخل الأراضي الزراعية لا على ملكيتـــها، ومعنـــى هـــذا أن لا ضريبة خراج على الأرض التي لا دخل لها. وتفرض ضريبة الخـــراج علـــى الأرض الزراعيـــة حتى ولو لم تزرع أو تدر دخلاً. فعدم استغلالها وتركها لا يبرر إعفاءها من ضريبة الخراج، ففـــي رواية الأشرم ومحمد بن أبي حرب، وقد سئل عن رجل في يده أرض من أراضي الخـــراج، ولـــم يزرعها يكون عليه خراجها؟! قال: نعم[4].

ب- أنها ضريبة شخصية: تراعي ظروف الممول الشخصية، والقدرة المالية له. فيجب أن يتناســـب ما يفرض من هذه الضريبة، مع القدرة الاحتمالية للأرض.

جـــ- أنها ضريبة سنوية: أي أن ضريبة الخراج تجبى لمرة واحدة وفي السنة الواحدة.

خ- أنها ضريبة إقليمية: تستند إلى مبدأ الإقليمية الضريبية؛ أي مصدر الدخل. فتفرض على أمـــوال وعقارات موجودة ضمن حدود الدولة الإسلامية، وبغض النظر عن إقامـــة أو شـــخصية صاحبـــها الذمي أو المسلم.

هـــ- أنها ضريبة صغار وليست ضريبة عبادة: تفرض كالجزية على الذمي صغاراً له، وهي ضريبـــة أرض، والجزية ضريبة رأس.

و- أنها ضريبة عامة: تفرض على أرض الذمي الذي أسلم، والذي لم يسلم، سواء أكـــان رجـــلاً أو امرأة أو صبياً أو عبداً أو مكاتباً، ما دامت ملكية الأرض له[5].

ولسنا هنا في هذا المقام الذي نروم فيه الاختصار؛ بصدد بيان أحكام الخراج وأنواعه وطبيعته ومحلـــه، ومقداره وطرق استيفائه، ومسقطاته ومصارفه... لأن ذلك مما يطول البحث به.[6]

---

(١) القرضاوي، فقه الزكاة (٢/١٠١٩-١٠٢٢). عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي (٣٥٩).

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية (١٤٦).

(٣) أبو يوسف، الخراج (٣٢).

(٤) أبو يعلى، الأحكام السلطانية (١٦٩).

(٥) عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي (٢٦٧). الصالح، موارد الدولة في الإسلام (١٠). والصغار: الذلـــة. انظر: الطبري، جامع البيان (٨/٢٦).

(٦) لمزيد من التفصيل انظر: الدكتور شبير، أحكام الخراج في الفقه الإسلامي (٩-١٥٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثالثا: الجزية: وهي في الاصطلاح الشرعي عبارة عن "الخراج المضروب على رؤوس الكفـــار إذلالا وصغارا"[1]. وبعبارة أخرى هي: ضريبة مالية تفرض على الرؤوس من الذميين يلتزمون بأدائها للدولـــة الإسلامية متى توافرت شروط وجوبها، فهي موضوعة على الرؤوس واسمها مشتق من الجـــزاء، إمـــا جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغارا، وإما جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقا[2]. وتتسم ضريبـــة الجزية بالخصائص الآتية:

أ- الجزية حق واجب، أوجبه الله تعالى على أهل الذمة بنص القرآن الكريم "حتى يعطوا الجزية عـــن يد وهم صاغرون"[3].

ب- الجزية فيها معنى الصغار لأهل الذمة بخضوعهم لسلطان الدولـــة الإســـلامية وإذلالـــهم عنـــد استيفائها من الكافرين؛ لأنها جعلت مقابل الكفر.

جـ- الجزية شرعت مقابل حقن دم أهل الذمة، وعدم اضطـــهادهم واســـتئصالهم. وســـكناهم فـــي دار الإسلام، والانتفاع بما فيها من مرافق عامة.

د- الجزية تضرب على الذكور البالغين العقلاء، القادرين على دفعها، وتؤخذ من الذمي مرة واحدة فـــي السنة، وليس لها مقدار محدد، وإنما يرجع في تقديرها إلى اجتهاد إمام المسلمين.

هـ- الجزية تصرف في مصارف الفيء؛ أي سهم المصالح العامة من بناء المدارس وشق الطرق[4].

رابعا: العشور: وهي في اصطلاح الفقهاء "ما يفرض على أموال أهل الذمة المعدة للتجـــارة إذا انتقلـــوا بها من بلد إلى بلد داخل بلاد الإسلام"[5]. وأما خصائصها فهي:

أ- العشور حق مالي، وضع على أموال التجارة التي ينتقل بها التجار .

ب- العشور ثبتت باجتهاد عمر رضي الله عنه ومشاورته للصحابة، وتؤخذ منهم مقابل حماية تجارتهم.

جـ- العشور المأخوذة من غير المسلمين تعمل على تنمية العلاقات التجارية بين الدولة الإسلامية وغيرها.

د- تصرف حصيلة العشور في مصارف الفيء[6].

وأما المكوس فهي الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم حين ظهور الإسلام، فقد كانت تؤخذ بغـــير حق، وتنفق في غير محلها، ولم تكن تنفق في مصالح الشعوب، بل في مصالح الحكام.

النوع الثاني: الجبايات (الضرائب).

ويشمل هذا النوع في الفكر الخلدوني كل ما يستحدثه رئيس الدولة من ضرائب إضافية يفرضـــها علـــى الرعايا، والهدف من ذلك تغطية النفقات الطارئة أو الدائمة، وقد تنفق بغير حـــق، ولا تـــوزع أعباؤهـــا بالعدل، بل قد تنفق على الحاكم وأعوانه وحاشيته.

---

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة (٢٢/١). ابن قدامة، المغني (٤٩٥/٨).

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية (١٤٢).

(٣) قرآن كريم، سورة التوبة آية (٢٩).

(٤) الأستاذ الدكتور شبير، الزكاة والضرائب في الفقه الإسلامي (٦٠٢/٢) ضمن أبحـــاث فقهيـــة فـــي قضايـــا الزكـــاة المعاصرة. عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي (٢٥٠).

(٥) ابن قدامة، المغني (٥١٨/٨). ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة (٤٨٠/١).

(٦) الأستاذ الدكتور شبير، الزكاة والضرائب في الفقه الإسلامي (٦٠٥/٢). الصالح، موارد الدولة في الإسلام (١٩).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويشن علامتنا حملة عنيفة ضد الضرائب الإضافية من قبل الحاكم الجائر والفاسد كما كان موقفه من الاحتكار والتسخير والظلم والاستبداد. ويضرب لنا أمثلة على تصرفات الحاكم الجائر فيقول "ثم إذا أخذت الدولة في الهرم. فيقل الخراج وتشتد حاجة الدولة إلى المال. ثم تشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال، وتتفق أبناء البطانة والحاشية ما تأثله -تأصله- آباؤهم من الأموال في غير سبيلها من إعانة صاحب الدولة، ويقبلون على غير ما كان عليه آباؤهم وسلفهم من المناصحة، ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم، فيصطلمها -يستأصلها- وينتزعها منهم لنفسه شيئا فشيئا وواحدا بعد واحد، على نسبة رتبهم وتنكر الدولة لهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بفناء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها، ويتقوض بذلك كثير من مباني المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه..."[1].

إن المغارم الشرعية في النظر الخلدوني فرضت أصلا لتغطية حاجات الأمة، والدولة الإسلامية، وتأمين القضايا الضرورية للفقراء وغيرهم. فإذا وجدت هذه الأمور في الضرائب المستحدثة؛ فلا شك في جواز مثل هذه الضرائب عند الضرورة والتي من شأنها تأمين وتغطية حاجات الدولة الإسلامية. وأما إذا لم توجد حاجات حقيقية لفرض الضرائب المستحدثة؛ حرم فرضها على الرعايا. كالضرائب المعاصرة التي تثقل كواهل الرعايا، وتوقعهم في الحرج والمشقة، وتؤدي إلى جمود التنمية وكساد الاقتصاد.

وقد تعرض فقهاء المسلمين لمسألة فرض الضرائب الاستثنائية سواء أكان ذلك في صورة بحث وتأصيل شرعي أم في صورة فتوى لمواجهة حالات طارئة. وفيما يلي نعرض لآراء ومواقف بعض العلماء المسلمين من فرض تلك الضرائب:

أ- تعرض الإمام الجويني لمسألة فرض الضرائب، وفصل القول في ذلك، فقال رحمه الله: "إذا خلا بيت المال، انقسمت الأحوال؛ ونحن نرتبها على ثلاثة أقسام، ونأتي في كل قسم منها بما هو مأخذ للأحكام، ونمزج القضايا السياسية بالموجبات الشرعية، فلا تخلو الحال وقد صفر بيت المال من ثلاثة أنحاء:

أحدها: أن يطأ الكفار والعياذ بالله ديار الإسلام.

والثاني: لا يطأوها ولكنا نستشعر من جنود الإسلام اختلالا، ونتوقع انحلالا وانفلالا، لو لم نصادف مالا، ثم يترتب على ذلك استجراء الكفار في الأقطار وتشوفهم إلى وطء أطراف الديار.

والثالث: أن يكون جنود الإسلام في الثغور والمراصد على أهب وعتاد وشوكة واستعداد،لو وقفوا ولو ندبوا للغزو والجهاد لاحتاجوا إلى ازدياد في الاستعداد، وفضل استمداد، ولو لم يمدوا لانقطعوا عن الجهاد"[2].

ويرى الإمام الجويني أن إجماع الأئمة في القسم الأول على تعين الخروج، وبذل المهج في سبيل دفع الكفار، حتى ينجلوا عن ديار الإسلام "فأما إذا وطئ الكفار ديار الإسلام، فقد اتفق حملة الشريعة قاطبة على أنه يتعين على المسلمين أن يخفوا ويطيروا إلى مدافعتهم زرافات ووحدانا. فأي مقدار الأموال في هجوم أمثال هذه الأهوال لو مست إليها الحاجة" فإذا كانت النفوس تسيل على حدود الظبات -السيوف-

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٦٧٦).

(٢) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (١٨٦-١٨٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالأموال في هذا المقام من المستحقرات؛ وما أعظم تلك الروح الإنسانية التي تضيء بها عبارة إمام الحرمين: "وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم، لم تعدلها، ولم توازنها"[1]. والقسم الثاني يلتحق بالقسم الأول في ذلك. وأما القسم الثالث: وهو أن لا يخاف من الكفار هجوما لا خصوصا في بعض الأقطار ولا عموما، ولكن الانتهاض إلى الغزوات والانتداب للجهاد في البلاد يقتضي مزيد عتاد واستعداد، فهل يكلف الإمام المثرين والموسرين أن يبذلوا ما يستعدون به؟! هذا موقع النظر ومجال الفكر: ذهب ذاهبون إلى أنه لا يكلفهم ذلك، بل يترقب في توجيه العساكر ما يحصل من الأموال" ولكن الإمام الجويني لا يرضى بهذا الرأي، فيقول "والذي أختار قاطعا به: إن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما يحصل به الكفاية والغناء، فإن إقامة الجهاد فرض على العباد. ومن عظائم الأمور ترك الأجناد وتعطيل الجهاد"[2]. إذا فقد قرر رحمه الله إباحة الأخذ من مال الأغنياء للإمام لسد الحاجات الطارئة للمجتمع.

ب- وقد قام الإمام الشاطبي[3] بتأصيل شرعي لهذه المسألة، وذكر أن المعنى المناسب الذي يربط به الحكم لا يخلو من ثلاثة أقسام: أحدها؛ أن يشهد الشرع بقبوله؛ فلا إشكال في صحته، ولا خلاف في إعماله. والثاني؛ ما شهد الشرع برده، فلا سبيل إلى قبوله. والثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه؛ فهذا على وجهين: أحدهما: أن لا يرد نص على وفق ذلك المعنى؛ كتعليل منع القتل للميراث، فالمعاملة بنقيض المقصود على تقدير أن لم يرد نص على وفقه؛ فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق. والثاني: أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشرع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة"[4]. ثم ساق رحمه الله الأمثلة التطبيقية على ذلك، وذكر منها "... إذا قررنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال عن الحال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم؛ فللإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال. وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين؛ لاتساع مال بيت المال في زمانهم؛ بخلاف زماننا؛ فإن القضية فيه أحرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر؛ فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك انظام؛ بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار.."[5]. وذلك نتيجة لعجز موارد بيت المال عن القدرة على تلبية وتغطية نفقات ما يجب على الدولة رعايته من شؤون المسلمين.

---

(١) المصدر نفسه، (١٨٨).

(٢) المصدر نفسه، (١٨٩-١٩٠).

(٣) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أصولي، وفقيه مجتهد، محارب للبدع، له مصنفات مهمة مثل: الموافقات، والاعتصام، توفي ٧٩٠هـ. انظر: الزركلي، الأعلام (٧٥/١).

(٤) الشاطبي، الاعتصام (٦٠٩/٢-٦١٢).

(٥) المصدر نفسه، (٦١٩/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جـ- وللإمام العز بن عبد السلام[1] رأيه في هذه المسألة، وذلك عندما تعرضت مصر لخطر التتار في زمنه، حيث جمع السلطان قطز العلماء وشاورهم في الأمر، بحيث يأخذ من الناس ما يستعين به على جهاد الأعداء، وكان الرأي في تلك الحالة الطارئة للإمام العز بن عبد السلام، حيث قال مخاطبا السلطان قطز "إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام؛ وجب على العالم -أبناء الشعب- قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستطيعون به على جهادكم بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء، وتبيعوا مالكم من الحوائص المذهبة -أي الكساء المزين بالذهب- والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوبه وسلاحه، ويتساووا هم والعامة، أما أخذ الأموال من العامة مع بقايا في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا..."[2].

وبإنعام النظر في فتاوى العلماء السابقين نجد أنهم لم يفتوا بجواز الضرائب الإضافية إلا بشروط وقيود قيدوا بها تلك الفتوى، وذلك لئلا تتخذ هذه الفتوى ذريعة وحجة لفرض ضرائب جائرة على الناس. وقد قام أستاذنا الكبير الدكتور شبير باستخلاص تلك الضوابط والقيود، وفيما يلي تفصيلها:

أ- إلتزام الدولة بتطبيق أحكام الإسلام عامة، والنظام المالي للدولة بخاصة، ومراعاة قوانين العدل والإنصاف، وذلك لأن المال في يد الظالم يستأثر به دون المسلمين، ويصرفه في غير مصرفه. وحينئذ فمهما جمع من الأموال فلن تكفي حاجة الأمة.

ب- أن توجد حاجات حقيقية لفرض الضرائب: مثل رد عادية المعتدين، والدفاع عن دار الإسلام، وإزالة فاقة المسلمين، وإطعام الجائعين، وسد نفقات المرافق العامة؛ من تعليم وصحة وتكافل اجتماعي، وغير ذلك. ولا يعتبر من وجوه هذه الحاجة منع تزايد الثروة وعدم الغنى؛ لأن الإسلام لا يمنع تزايد الثروة أو الغنى إذا كان بطريق مشروع.

جـ- أن يخلو بيت المال من الأموال التي تفي بتلك الحاجات، سواء أكانت تلك الأموال على شكل مدخرات في بيت المال، أو على شكل ديون لبيت المال على الأفراد. وسواء أكانت تلك الأموال على شكل مخصصات زائدة لأعوان الحكام من الأمراء أو الوزراء أو الجنود، كتخصيص سيارات فارهة لبعض الأعوان، أو تخصيص بعض الجنود بالملابس المذهبة[3].

د- أن تقصر همم الأفراد والأغنياء عن سد تلك الحاجات، فينبغي أن يسبق فرض الضرائب الاستثنائية حملة تبرعات تدعو إليها الدولة عند نزول الحاجات الطارئة، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول حاجة يحض الناس على التبرع لسد تلك الحاجة، كما حدث في جيش العسرة، فإن لم تف تلك التبرعات جاز للدولة فرض ضرائب استثنائية.

---

(١) هو: الإمام عبد العزيز بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي، ولد سنة ٥٧٧هـ في دمشق وله مواقف مع السلاطين مؤثرة، وتوفي بالقاهرة ٦٦٠هـ ومن أهم مصنفاته: قواعد الأحكام. انظر: الزركلي، الأعلام (٢١/٤).

(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (٧٢/٧).

(٣) الأستاذ الدكتور، شبير، الزكاة والضرائب في الفقه الإسلامي (٦٢٠/٢-٦٢١) ضمن أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة. القرضاوي، فقه الزكاة (١٠٧٩/٢). النشار، أصول التشريع الضريبي (٩٢٠).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هـ- أن يتخذ قرار فرض الضرائب الاستثنائية بعد مشاورة الفقهاء وأهل الاختصاص بذلك، وضابط الأمر أنه لا يحل مال أحد إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال جهرا لا سرا، وينفق بالعدل لا بالاستئثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر.

و- أن يقتصر فرض هذه الضرائب على أغنياء المسلمين، فلا تفرض على الفقراء؛ لقوله تعالى: "ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو"[1] ولا تفرض أيضا على الكافرين، لأن قضاء تلك الحاجات الطارئة فرض على المسلمين فقط.

ل- أن يكون فرض الضرائب مؤقتا بزوال الحاجة الطارئة، فلا تفرض بصورة مستمرة، حتى لا تطغى على الزكاة، وتصبح هي الأصل، والزكاة هي الفرع، ولهذا ينبغي على الإمام أن يتفقدها في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال ويستغني عنها.

ع- أن يراعي العدالة في فرضها وتحصيلها، فيفرض مقدارها بقدر الحاجة الطارئة، ولا يتخذ هذه الحالة ذريعة لفرض الضرائب الباهظة على الناس[2].

وإذا نظرنا إلى النظام الضريبي في الدول المعاصرة؛ نجد أن الضرائب تعتبر هي المحور الأساسي في النظام المالي الوضعي للدول المعاصرة. وإذا تأملنا مدى مراعاة الضرائب المعاصرة لشروط فرض الضرائب الاستثنائية السابقة؛ نجد أنها غير متحققة في الضرائب المعاصرة، فكثير من الدول المعاصرة – والتي تعتمد في نظامها المالي على الضرائب- لا تطبق النظام المالي الإسلامي بما فيه من زكاة وخراج وغير ذلك. ولا يتوافر في هذه الضرائب شرط قصرها على الأغنياء، وإنما تؤخذ من الفقراء والأغنياء.

وبناء عليه، فلا يجوز فرض ضرائب معاصرة على المسلمين وغيرهم في الدول المعاصرة، لأنه لا يجوز أن يؤخذ من مال المسلم شيء إلا بحق شرعي.

وهذه النوعية من الضرائب هي التي يستنكرها علامتنا ابن خلدون؛ لأنها في الفكر الخلدوني عبارة عن ضرائب جائرة، تؤخذ بغير حق، وتنفق في غير محلها، على الحكام وأعوانهم. ولا توزع أعباؤها بالعدل والإنصاف، بل تكون ظالمة واستبدادية.

وكذلك إذا نظرنا إلى أثر هذه الضرائب على الزكاة في وقتنا الحاضر، نجد أن هذه الضرائب المعاصرة جاءت لتحل محل الزكاة المفروضة، وتعمل على إبعادها عن الواقع، وعزلها عن السلطة لتصبح كأنها إحسان فردي بحت، لا صلة له بالدولة، ولا علاقة لها بنظام المجتمع. ويظهر هذا جليا من خلال التشريعات المتعلقة بالضرائب في الدول العربية المعاصرة ففي الأردن على سبيل المثال، كانت الزكاة في الأربعينات وأوائل الخمسينات إلزامية، وصدرت في ذلك قوانين وأنظمة. وظلت كذلك حتى سنة (١٩٤٥م)، وهي السنة التي صدرت فيها قوانين ضريبة الخدمات الاجتماعية، فنصت المادة السادسة منها على إلغاء قانون فريضة الزكاة والأنظمة التي صدرت بمقتضاه. وربما كان سبب الإلغاء هو عدم شمولية قانون الزكاة للأحكام المتعلقة بها. وكان الأولى تعديل قانون الزكاة بدلا من إلغائه[3].

---

(١) قرآن كريم، سورة البقرة آية (٢١٩).

(٢) الأستاذ الدكتور شبير، الزكاة والضرائب في الفقه الإسلامي (٦٢٢/٢). طنش، مرتكزات التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي (٨٧).

(٣) الأستاذ الدكتور شبير، الزكاة والضرائب في الفقه الإسلامي (٦٣٤/٢-٦٣٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الرابع

أفكار ابن خلدون في نظريتي التجارة والسكان

المبحث الأول: التجارة في الفكر الخلدوني

المبحث الثاني: نظرية السكان في الفكر الخلدوني

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الأول: التجارة في الفكر الخلدوني

تتبلور أهمية التجارة في الفكر الخلدوني حينما جعلها من وجوه المعاش وأصنافه –أي أنها أحد أنواع العمل والمعاش الطبيعي– وكنا قد قدمنا سابقا في أنواع العمل أن التصنيف الحقيقي للأعمال يجب أن يكون بمقياس الإنتاج الملموس، ويرى علامتنا من أجل هذا أن هناك أنواعا من الأعمال تسمى معاشا طبيعيا، وهناك أنواعا أخرى تسمى غير طبيعية. يقول ابن خلدون "أعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله. ثم أن تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرما وجباية. وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية. وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض: إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة. وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تخيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة، لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذا لمال الغير مجانا، فلهذا اختص بالمشروعية"[1]. فالتجارة في الفكر الخلدوني لها منزلة وأهمية خاصة، ويمكن أن ننظر إليها من وجهين:

الأول: إذا كانت عبارة عن استيراد البضائع التي يحتاج إليها المجتمع من أقطار بعيدة مع تحمل المشاق في نقلها وتهييئها وانتقاء الصالح منها، أو كانت تصديرا بنفس الكيفية، مع ركوب الأخطار برا وبحرا؛ فإنها من المعاش الطبيعي.

والثاني: في التجارة التي تتحيل على السوق باستغلالها شراء بالرخيص وبيعا بالغالي مع ما في ذلك من الاحتكار ومخاتلة المشترين وأنواع المخادعات المعروفة في العالم التجاري؛ فإنها معاش غير طبيعي، لأنها بمقياس العمل لا تنتج شيئا.

فالتجارة كعمل منتج نافع لا تحيل فيه؛ تعد إذن من المعاش الطبيعي. والتجارة التي ليست عملا، ولا مجهود فيها إلا الحيلة التي يسمونها ذكاء ليست طبيعية.

المطلب الأول: تعريف التجارة لغة واصطلاحا.

التجارة في اللغة: من الفعل الثلاثي تجر يتجر، والمصدر تجرا وتجارة، وتطلق التجارة على صناعة التاجر؛ أي العمل الذي يقوم به من البيع والشراء، وقيل: التجارة تعني تقليب المال بالبيع والشراء ونحو ذلك طلبا للربح[2].

وللتجارة في الاصطلاح الشرعي عدة تعريفات، ولا يبتعد المعنى الاصطلاحي لكلمة "تجارة" كثيرا عن المعنى اللغوي لها، وإليك بعضها:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٩٨-٩٠٠).

(٢) ابن منظور، لسان العرب (٤/٨٩). الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (٢٧٨). النووي، تهذيب الأسماء واللغات (١/٤٠)، تحرير ألفاظ التنبيه (١١٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أ- عرفها الرازي بقوله "التجارة عبارة عن التصرف في المال، سواء كان حاضرا أو في الذمة لطلب الربح"(١).

ب- وعرفها ابن عابدين بقوله "هي كسب المال ببدل هو المال"(٢).

جـ- وعرفها الشربيني بقوله "هي تقليب المال بالمعاوضة لغرض الربح"(٣).

وتنصب جميع هذه التعريفات على التجارة بشكل عام، دون الإشارة لنوعها، وتحديد المكان الذي تتسم فيه. ولعل أول من أشار في تعريفه بأنها قد تكون داخلية، وقد تكون خارجية هو علامتنا ابن خلدون؛ إذ عقد فصلا في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها، فقال رحمه الله "أعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص، وبيعها بالغلاء، أيا ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر النامي يسمى ربحا. فالمحاول لذلك الربح:

١- إما أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه.

٢- وإما بأن ينقله إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه.

ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار لطالب الكشف عن حقيقة التجارة؛ أنا أعلمها لك في كلمتين: "اشتر الرخيص وبع الغالي، وقد حصلت التجارة"(٤).

وقد تناول علامتنا في النص السابق؛ أثر التجارة ودورها في خلق القيمة وتأثير ذلك على الأسعار، وذلك عن طريقين:

الأول: شراء السلع بالثمن الرخيص وخزنها بانتظار ارتفاع أسعارها لبيعها بسعر أغلى، وهنا يلعب الخزين دورا مهما بالطبع في خلق القيمة.

والثاني: نقل السلعة إلى مكان آخر يكثر عليها الطلب فيه، وبالتالي تتحقق قيمة جديدة مضافة عليها جراء عملية النقل.

ثم ينبه علامتنا على أن خلق القيمة في التجارة في محاولة خزن السلع لحين ارتفاع أسعارها وبيعها قد لا يحقق الغرض الذي خزنت من أجله، إذ قد تظل الأسعار منخفضة وبذلك تلحق الخسارة بمالكيها. يقول رحمه الله "فإذا استديم الرخص في سلعة أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متمول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فسد الربح والنماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، فقعد التجار عن السعي فيها، وفسدت رؤوس أموالهم.."(٥).

والقطاع التجاري من أحوج القطاعات إلى التنظيم، لكونه قطاع علاقات: أي علاقة التاجر بالمنتجين، والمصدرين، في الداخل والخارج، وعلاقته بالأجراء، والعاملين، وعلاقته بالمستهلكين، وعلاقته

---

(١) الرازي، التفسير الكبير (١٢٨/٧/٤).

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (١٨/٥).

(٣) الشربيني، مغني المحتاج (٣٩٧/١).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٩١٥/٣).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٩٢٠/٣) فصل في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالجهات الرسمية، وعلاقته بجهات التوريد والنقل، وربما بأصحاب الأملاك والعقارات، وبأصحاب رؤوس الأموال، وغير ذلك.

والأصل في وضع التنظيمات الإباحة. وقد يترقى إلى الاستحباب أو الوجوب، بحسب الظروف والأحوال. ويستعان في وضعها بأهل الخبرة والضبط. والضوابط الشرعية لوضع التنظيمات في تقدير الدكتور محمد الأشقر أربعة:

أولا: أن لا تخالف التنظيمات حكما شرعيا. وذلك بأن لا تجيز معاملة محرمة شرعا، إلا في أحوال الضرورات، ولا تمنع أمرا واجبا شرعا، ولا تغفل عن تطبيق أمر أوجبه الشرع يختص بتلك المعاملة والعاملين فيها. وأما المباحات ونحوها فلا مانع من وضع القيود عليها عندما يظهر في التقييد وجه المصلحة.

ثانيا: أن يلتزم بكون الهدف من وضع التنظيم تحقيق المصالح العامة للمجتمع، بالكل أو بالنوع –أي الوصف المشترك بين مجموعة من الرعايا– لا المصالح الخاصة.

ثالثا: أن يكون لدى الواضعين للتنظيم الخبرة والكفاءة لتقدير تلك المصالح وتقدير العواقب المنظورة وغير المنظورة، التي تنتج عن وضع تلك التنظيمات موضع العمل.

رابعا: معرفة ما كان لدى المسلمين من التنظيمات في عصر النبوة والخلافة الراشدة، ثم عبر عصور حضاراتهم. واستمداد تركيبة الهيكل التنظيمي منه، بعد تطويرها بما يلائم متقضيات العصر، من أجل أن يتسلسل البنيان الحضاري للأمة الإسلامية، ويرتفع على جذوره الحقيقية وأساساته المنبثقة عن الإسلام. ولا يمنع ذلك من الاستفادة مما لدى غير المسلمين، على أن لا يطغى على الصبغة الإسلامية[1].

وتكمن الأسس التي تقوم عليها التجارة في المنظور الإسلامي بما يلي:

١- حرية اختيار الإنسان لاحتراف التجارة، وحريته في نوع التجارة التي يتاجر فيها. وهذا هو الأصل الشرعي. ولا يجوز أن تتبع الدولة سياسة الانفراد لنفسها بقطاع التجارة، ولا سياسة منع الجمهور منها، أو تحجيم حقه في ممارستها، ولا يجوز تقييد هذه الحرية إلا في الحدود التي لابد منها لتحقيق المصلحة العامة أو درء المفاسد العامة.

٢- منع التعامل في الأشياء المحرمة شرعا؛ كالخمور والمخدرات، ولحم الخنزير والخدمات المحرمة.

٣- الأعراف التجارية بين التجار معتبرة فيما لا يخالف حكما شرعيا، ما لم يجر الاتفاق على مخالفة تلك الأعراف.

٤- حق احتراف المتاجرة مكفول لجميع رعايا الدولة الإسلامية، من مسلمين وغيرهم، على أن يكون غير المسلمين ملتزمين بأحكامنا. ومن ذلك الامتناع عن البيوع الربوية.

٥- التجارة الخارجية –أي مع الدول الأخرى، أو رعايا الدول الأخرى– جائزة للدولة الإسلامية ولرعاياها. لكن لا يباع لغير المسلمين السلاح، أو المواد الاستراتيجية، إلا بعلم الحكومة الإسلامية.

٦- حماية الطبقات الفقيرة: فإذا لاحظت الدولة وجود ميل لدى التجار لرفع الأسعار بصورة مفتعلة، فعليها أن تعمل لحماية الطبقات الفقيرة بالطرق الاقتصادية الفعالة.

---

(١) الأشقر، الأسس والقواعد التي تحكم النشط التجاري في الإسلام (١/١٤٢-١٤٣) ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويكمن دور الدولة الإسلامية في التجارة بما يلي:

أ- إصدار التنظيمات التي تحكم عملية التجارة، ومراقبة الأسواق والمتاجر؛ لتكون مستوفية للشروط الصحية، وخالية من المواد المحرمة والفاسدة والضارة. ومراقبة العمليات التجارية عبر نظام الحسبة. يقول ابن خلدون "أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين؛ يعين لذلك من يراه أهلا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة؛ مثل المنع من المضايقة في الطرقات؛ ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل؛ والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة؛ والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ -المبالغة في الضرب والإيذاء- في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه. بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها، وفي المكاييل والموازين، وله أيضا حمل المماطلين على الإنصاف -السداد- وأمثال ذلك..."[1].

ب- مراقبة التجارة الخارجية، وتوجيه التجارة إلى كفاية الحاجات الحقيقية للشعوب، بتشجيع الإنتاج، وتداول الإنتاج المحلي وحمايته، وتقليل إمكانية تداول مواد الترف، وللدولة في سبيل التوجيه والحماية استخدام الحماية الجمركية، واستخدام التقنين العقابي.

جـ- تحصيل زكاة التجارات، وتحصيل الضرائب على التجار، حيث يجوز تحصيلها.

د- إمكانية دخول الدولة في السوق ببعض إمكانياتها المادية بالقدر الذي يحصل به التوجيه والاعتدال في الأسعار، وتطبيق نظام الحسبة؛ حيث إن التجارة تعتمد على الحسبة نجاحا وعدلا[2].

المطلب الثاني: الأخلاق التجارية في الفكر الخلدوني:

التجارة تتطلب من القائم بها في الفكر الخلدوني أخلاقا معينة؛ وقد عقد فصلا في أن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء، وبعيدة عن المروءة. يقول ابن خلدون: "إن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء، وجلب الفوائد والأرباح. ولابد في ذلك من المكايسة والمماحكة -اللجاج- والتحذلق-إظهار الحذق- وممارسة الخصومات، وهي عوارض هذه الحرفة. وهذه الأوصاف نقص من الزكاء -الصلاح- والمروءة وتجرح فيها؛ لأن الأفعال لابد من عود آثارها على النفس، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والزكاء، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك، فتتمكن وترسخ إن سبقت وتكررت، وتنقص خلال الخير إن تأخرت عنها، بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس، شأن الملكات الناشئة عن الأفعال. وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم: فمن كان منهم سافل الطور محالفا لأشرار

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٥٧٦).

(٢) الأشقر، الأسس والقواعد التي تحكم النشاط التجاري في الإسلام (١/١٥٠-١٥١) ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الباعة أهل الغش والخلابة –المخادعة– والفجور في الأثمان إقرارا وإنكارا، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد، وغلبت عليه السفسفة، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة. وإلا فلابد له من تاثير المكايسة والمماحكة في مروءته، وفقدان ذلك منهم في الجملة.

ووجود الصنف الثاني منهم. الذين يدرعون بالجاه ويعوض لهم مباشرة ذلك، فهم نادر وأقل من النادر..."[1].

وبتحليل النص الخلدوني السابق، يتضح لنا أن علامتنا ابن خلدون يقسم التجار إلى صنفين هما:

الصنف الأول: سافل الطور والأخلاق؛ ومن صفاته: الغش والتطفيف المجحف بالبضائع والمطل في الأثمان المجحف بالربح، والمخادعة، وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان ردا وقبولا، والتدليس والسفسفة. وغير ذلك، وهم الغالبية في المجتمع من بين التجار.

الصنف الثاني: أهل النصفة والأمانة والصدق، وهم نادر وأقل من النادر من بين التجار. وقد ربط العلامة ابن خلدون بين الربح المتحقق في التجارة، وبين رأس المال المستثمر؛ إذ كلما زاد رأس المال، زاد الربح المتحقق جراء ذلك. وفي ذلك يقول:

"إن معنى التجارة تنمية المال بشراء البضائع ومحاولة بيعها بأغلى من ثمن الشراء، إما بانتظار حوالة الأسواق أو نقلها إلى بلد هي فيه أنفق وأغلى، أو بيعها بالغلاء على الآجال. وهذا الربح بالنسبة إلى اصل المال يسير، إلا أن المال إذا كان كثيرا عظم الربح؛ لأن القليل في الكثير كثير..."[2]. وهو بذلك يؤكد إلتزامه بالأسس والقواعد التي تحكم النشاط التجاري في الإسلام.

ويؤكد على قاعدة من قواعد التجارة في الإسلام تتمثل في الربح القليل لا الفاحش، لما في ذلك من القناعة والسماحة، والتيسير على الناس وتحقيق مصلحة التاجر والناس معا.

وقد وضع الفقهاء ضوابطا للربح بأن لا يكون ناشئا عن الغبن الفاحش، وأصل الغبن في اللغة: النقص[3]. والغبن عند الفقهاء هو النقص في أحد العوضين، بأن يكون أحدهما أقل مما يساوي البدل الآخر عند التعاقد. وبعبارة أخرى هو عدم التساوي في القيمة بين العوضين عند التعاقد[4]. فالغبن إذا هو كون المقابلة بين البدلين غير عادلة، ولا يعلم المغبون ذلك في أثناء التعاقد. جاء في رد المحتار "الغبن الفاحش هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وهو الصحيح. وذلك كما لو وقع البيع بعشرة دنانير، ثم إن بعض المقومين يقول: إنه يساوي خمسة، وبعضهم: سبعة، فهذا غبن فاحش؛ لأنه لم يدخل تحت تقويم أحد بخلاف ما إذا قال بعضهم: ثمانية، وبعضهم: تسعة، وبعضهم عشرة، فهذا غبن يسير"[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٩١٧/٣، ٩٢٢). والسفسفة: الرديء من كل شيء، والأمر الحقير. انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١٠٥٩).

(٢) المصدر نفسه، (٩١٦/٣).

(٣) ابن منظور، لسان العرب (٣٠٨/١٣). الكفوي، الكليات (٦٧١). الفيروز أبادي، القاموس المحيط (١٥٧٣).

(٤) سماونة، جامع الفصولين (٣١/٢). ابن قدامة، المغني (٩٢/٤).

(٥) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (١٤٣/٥).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والصحيح أن تحديد معيار الغبن مرده إلى عرف التجار وتقويمهم، حيث لم يرد في الشرع تحديده، فيرجع فيه إلى العرف. يقول المرداوي[1]: "يرجع الغبن إلى العرف والعادة على الصحيح من المذهب. نص عليه، وعليه جماهير الأصحاب"[2].

وللإمام ابن رشد[3] كلام جوهري في ذلك؛ يقول رحمه الله "قالوا -أي الفقهاء- لما كان معقول المعنى في الربا إنما هو أن لا يغبن بعض الناس بعضا، وأن تحفظ أموالهم، فواجب أن يكون ذلك في أصول المعايش وهي الأقوات. ولكن إذا تؤمل الأمر من طريق المعنى ظهر أن علتهم -أي علة من جعل علة حرمة الربا في الكيل والوزن- أولى العلل؛ وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا، إنما هو لمكان الغبن الكثير الذي فيه، وأن العدل في المعاملات إنما هو مقاربة التساوي، وذلك لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات، جعل الدينار والدرهم لتقويمهما..."[4].

إذا؛ فالأصل والعدل في التعامل هو مقاربة التساوي، لا الربح الفاحش.

وبعد ذلك عقد علامتنا فصلا في نقل التاجر للسلع، أوضح فيه عدة نصائح للتاجر البصير، يجب عليه اتباعها ليضمن الربح وعدم الخسارة الفادحة. يقول ابن خلدون: "التاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السلع إلا:

أ- ما تعم الحاجة إليه من الغني والفقير والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته. وأما إذا اختص نقله بما يحتاج إليه البعض فقط، فقد يتعذر نفاق سلعته حينئذ بإعواز الشراء من ذلك البعض لعارض من العوارض، فتكسد سوقه وتفسد أرباحه.

ب- الوسط من صنفيها؛ فإن الغالي من كل صنف من السلع إنما يختص به أهل الثروة، وحاشية السلطان، وهم الأقل؛ وإنما يكون الناس أسوة في الحاجة إلى الوسط من كل صنف. فليتحر ذلك جهده ففيه نفاق سلعته أو كسادها.

جـ- النادرة، فإذا نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحا، وأكفل بحوالة الأسواق. لأن السلعة المنقولة حينئذ تكون قليلة معوزة لبعد مكانها أو شدة الغرر في طريقها- بفتحتين تعريض النفس للهلاك- فيقل حاملوها ويعز وجودها؛ وإذا قلت وعزت غلت أثمانها. وأما إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل بالأمن، فإنه حينئذ يكثر ناقلوها، فتكثر وترخص أثمانها..."[5]. فقد ألمح علامتنا أهمية الندرة، وما لها من أثر كبير في قانون العرض والطلب.

ثم يتحدث ابن خلدون عن معاناة التجار وعنائهم في عصره، إذ لابد للتاجر من القدرة على المماحكة والسفسفة أو الجاه لتحصيل حقوقه. وإلا فعليه ألا يعمل بالتجارة.

---

(١) هو: علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، ولد سنة ٨١٧هـ وتوفي في دمشق ٨٨٥هـ، وهو من فقهاء الحنابلة من أهم مصنفاته: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف وتحرير المنقول. الزركلي، الأعلام (١٠٤/٥).

(٢) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٣٩٤/٤).

(٣) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الشهير بالحفيد، المالكي، الفقيه الأصولي، له مصنفات منها: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ومختصر المستصفى، توفي سنة ٥٩٥هـ. انظر في ترجمته: مخلوف، شجرة النور الزكية (١١٩).

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٩٨/٢).

(٥) ابن خلدون، المقدمة (٩١٨/٣) بتصرف.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي هذا دلالة على الواقع المرير الذي كان يسود في زمنه في أخلاق التجارة. وفي هذا الصدد يقـــول: ".. فيعاني التاجر من ذلك أحوالا صعبة، ولا يكاد يحصل على ذلك التافه من الربـــح إلا بعظـــم العنـــاء والمشقة، أو لا يحصل أو يتلاشى رأس ماله. فإن كان جريئا على الخصومة، بصيرا بالحسبان، شـــديد المماحكة، مقداما على الحكام، كان ذلك أقرب إلى النصفة، بجراءته منهم ومماحكته؛ وإلا فلابد له مـــن جاه يدرع به، يوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على إنصافه من معامليـــه، فيحصـــل لـــه بذلـــك النصفة في ماله، طوعا في الأول، وكرها في الثاني. وأما من كان فاقدا للجراءة والإقدام من نفسه، فـــاقد الجاه من الحكام فينبغي له أن يتجنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهـــاب، ويصـــير مأكلة للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم..."[1].

المطلب الثالث: التجارة السلطانية في الفكر الخلدوني.

جاءت نظرات علامتنا ابن خلدون في تجارة السلطان –الدولة– شاملة ومتجردة وموضوعيـــة. ولاحـــت أفكاره بعيدة عن المنهج الوعظي الذي درج عليه الباحثون قبله؛ واستعمله الإمام الغزالي علـــى نطـــاق واسع في كتاب الإحياء، وهو أسلوب عاطفي متحمس قوي العبارة مؤثر، ولكن تـــأثيره عـــابر يـــزول بسرعة، لأنه لا يبصر بالعواقب الناجمة عن هذه المظالم بالنسبة لحياة الدولة، وإنما يلـــح أكـــثر علـــى العواقب الأخروية وحدها.

يقول الغزالي: "إن أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها أو أكثرها، وكيف لا والحلال هو الصدقـــات والفيء والغنيمة؟ ولا وجود لها إلا الجزية، وأنها تؤخذ بأنواع من الظلم لا يحـــل أخذهـــا بـــه، فإنـــهم يجاوزون حدود الشرع في المأخوذ والمأخوذ منه. ومن المصادرات والرشوة".

ثم يلقي باللوم على العلماء الذي يسكتون عن هذه المظالم مقابل تأمين مصالحهم ومراكزهم فـــي الدولـــة فيقول: "والسلاطين لا تسمح نفوسهم بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثر منهم، والاستعانة بـــهم على أغراضهم، والتجمل بغشيان مجالسهم وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء والتزكية والإطراء فـــي حضورهم ومغيبهم. والتستر على ظلمهم ومقابحهم" أو يخاطب أحد الملـــوك بقولـــه "أســـفا أن رقـــاب المسلمين كادت تنقض بالمصائب والضرائب. ورقاب خيلك كادت تنقض بالأطواق الذهبية..."[2].

ومن نقائص هذا النوع الوعظي في موضوع خطير مثل المشكلة المالية في حياة الدولة، أنه بالرغم مـــن تأثيره العنيف السطحي ونوايا أصحابه الطيبة والعاجزة معا، لا يستطيع أن ينظر نظـــرة شـــاملة لـــهذه المشكلة من مختلف نواحيها، لأنه يركز على الجانب العاطفي التخويفي، ويهمل الواقـــع المـــادي كمـــا يجري معقدا في حماية الدولة والمجتمع. في حين استطاع ابن خلدون بفضل اهتمامه بهذا الواقع المعقـــد أن تكون له نظرة أوسع. بل إنه بمجرد التحليل وحده، الخالي من الوعظ والتـــهويل يســـتطيع أن يـــهز حساسية القارئ بموضوعيته.

---

(١) المصدر نفسه، (٣/٩١٦-٩١٧).

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين (٢/٢١٦). شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلـــدون (٣٣٣). هـــارون، تـــهذيب إحيـــاء علوم الدين (١/٢٠٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إن الدولة إذا ضاقت جباتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم كما قدمنا ذلك، وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كانت قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك –أي امتصاص– عظامهم. بيد أن السلطان قد لا يقنع بما تدره عليه الجباية من أموال، فيسعى إلى التجارة يتخذها –في زعمه– وسيلة لزيادة دخله. لكن الحقيقة هي أن التجارة حينما يمتهنها السلطان، تصبح مضرة بالرعايا من جهة، ومفسدة للجباية من جهة أخرى. بل إن الضرر الذي يلحق بالرعايا من جراء ذلك؛ هو السبب المؤدي إلى فساد الجباية، في النهاية. وقد عقد ابن خلدون فصلا في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية، وبين في هذا الفصل ما يدعو السلطان إلى مثل هذا التدخل في "التجارة والفلاحة"، وهو ضيق الجباية عن أن تفي بنفقات الدولة إذا ما مالت هذه الدولة إلى الترف. وبين أيضا أن الطمع في تنمية الجباية بهذه الطريقة غير المباشرة وهم؛ إذ سرعان ما ينتج عنها نقص كبير في معاملات الناس ومداخيلهم، وفي جباية الدولة من جراء ذلك النقص في المعاملات، كما بين ابن خلدون بشيء من التفصيل الأساليب التي تتوخاها الدول في هذه التجارة السلطانية. وهذه الأساليب مزيج من المرونة في استخدام خصائص الأسواق ومن استغلال الدولة لتفوقها على سائر التجار بكثرة أموالها وبسطوتها وشوكتها.

ويرى ابن خلدون أن التجارة السلطانية غلط عظيم، وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة –أي أن الضرر الذي يلحق بالرعايا ناتج عن ثلاثة أسباب:

أولا: عدم مقدرة الرعايا على مزاحمة التجارة السلطانية. يقول ابن خلدون "إن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد"[1].

ثانيا: أن السلطان يستطيع أن يشتري ما يريد شراءه بأبخس الأثمان. فهو الذي يضع السعر ويفرضه على صاحب البضاعة، دون أن يجرؤ هذا على فرضه، أو يجرؤ الناس على مزاحمته؛ فيؤدي ذلك إلى الإضرار بهم. يقول ابن خلدون "ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك، إذا تعرض له غضا –نقصا– أو بأيسر ثمن، إذ لا يجد من ينافسه في شرائه، فيبخس ثمنه على بائعه"[2]. وهذه المظلمة كانت شائعة في عصر علامتنا ابن خلدون وقبل، ولم يقل شيوعها بعده؛ وهي تدخل الدولة في الأسواق لاقتطاع شيء من الأرباح. يقول ابن خلدون "وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الإكراه في الشراء والبيع.."[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٢/٢).

(٢) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

(٣) المصدر نفسه، (٦٨٤/٢).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلا من جهة الجباية. ثم فيه التعرض لأهل عمرانه، واختلال الدولة بفسادهم ونقصه؛ فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات، وكان فيها إتلاف أحوالهم..."[1].

وبإنعام النظر في النص الخلدوني السابق نجد أن ما يراه علامتنا في صدد الأضرار المترتبة على دخول الدولة مشترية في السوق، وعلى اشتغالها بالتجارة أو احتكارها لبعض الأصناف، واعتبار ذلك ضرائب غير مباشرة على المستهلكين...؛ يتفق ذلك مع ما يراه كثير من المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي. وقد علله ابن خلدون بالعلل نفسها التي نراها في أحدث مؤلفات الاقتصاد السياسي[2].

ثم استشهد علامتنا بما كان يفعله الفرس بقوله "وكان الفرس لا يملكون عليهم إلا من أهل بيت المملكة، ثم يختارونه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم ثم يشترطون عليه مع ذلك العدل، وان لا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه، ولا يتاجر فيجتب غلاء الأسعار في البضائع.."[3]. والغريب أن ابن خلدون قد فاته أن يستشهد هنا بسياسة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حينما منع العمال في الدولة من الاتجار في عهده، ليعزز –أي ابن خلدون– بها نظريته لا من الوجهة الدينية فحسب، بل من الوجهة العمرانية أيضا، وكيف أن عمر عندما حذف كل أنواع الضرائب الزائدة، واقتصر على ما يسمح به الشرع وحده، لم ينقص ذلك شيئا من أموال الدولة، بل تضاعف دخلها، كما تضاعفت ثروة المجتمع بشكل لم يعرفه مجتمع آخر في التاريخ وهو عدم وجود فقير واحد تحل عليه الصدقة أو الزكاة.

وبذلك يمكننا القول بأن أهم مصدر لإدرار المال على السلطان هو الجباية، حينما تكون عادلة لا إسراف فيها، وبهذا الصدد يقول ابن خلدون: "واعلم أن السلطان لا ينمي ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية؛ وإدرارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال، والنظر لهم بذلك؛ فبذلك تنبسط آمالهم، وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها؛ فتعظم منها جباية السلطان، وأما غير ذلك من تجارة أو فلح فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة.."[4].

وعلى هذا؛ نجد أن امتناع السلطة السياسية (الحاكم) عن المشاركة في التجارة والفلاحة أمر هام ضروري في الفكر الخلدوني، نظرا لما توجده مشاركته فيهما من الأضرار على عمارة المجتمع ونمائه.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٣/٢).

(٢) وافي، الاقتصاد السياسي (١٩٥-٢٠٠).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٦٧٤/٢).

(٤) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثالثا: وكما يفرض السلطان أسعاره على أصحاب البضائع حينما يشتريها منهم، يفرضها أيضا على التجار حينما يبيعهم إياها. فيكون ذلك سببا في كسادها، وتضرر التجار بها.

وفي ذلك يقول علامتنا "ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها- أي أعطت الضياع غلتها- كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق، ولا نفاق البياعات، لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضا جامدة ويمكثون عطلا من الإرادة التي فيها كسبهم ومعاشهم، وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن"(١). ومعنى ذلك أن حاشية السلطان بعد أن تحصل على هذه السلع لا تعرضها في الأسواق لتأخذ دورها وتسري عليها قوانين العرض والطلب، بل تستدعي التجار وتلزمهم بشرائها بأثمان باهظة، فتمتص بذلك أموالهم، وتبقى هذه البضائع جامدة بأيديهم، إذ لا يجدون من يشتريها منهم بأثمان مجزية، فتتعطل بذلك تجارتهم التي فيها كسبهم ومعاشهم.

تلك هي الوجوه الثلاثة التي تؤدي إلى الإضرار بالناس، حينما تقوم الدولة بالتجارة. والسلطان لا يقنع بما يفعله مرة واحدة، بل إنه يكرره المرة تلو المرة. فيصيب الناس منه الضيق العظيم، ويؤدي ذلك إلى فساد الجباية. يقول ابن خلدون "وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله، فيقعد عن سوقه، ويتعدد ذلك ويتكرر، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية؛ فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار، لا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها؛ فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش"(٢).

بيد أن الأرباح من التجارة السلطانية مهما بلغت تظل دون المستوى الذي تأتي به الجباية في الأحوال العادية. ولهذا فإن كل ضرر يلحق بالرعايا من جراء مزاحمة الدولة للناس في التجارة؛ لابد له من أن ينعكس على الجباية نفسها. يقول ابن خلدون "وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل. ثم إنه ولو كان مفيدا فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع؛ فإنه من البعيد أن يوجد فيه من المكس. ولو كان غيره في تلك

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٢/٦٧٢-٦٧٣).

(٢) المصدر نفسه، (٢/٦٧٣). إن الناظر المتأمل في النصوص الخلدونية السابقة؛ يتضح له الحقائق الآتية:

١- إن المواطنين متقاربون من حيث الثروة والمنافسة الحرة بينهم تنتهي إلى أن ينال كل فرد ما يحتاجه أو إلى وضع قريب من هذا.

٢- إن الدولة بتدخلها في الأسواق وبتحديدها هي للأثمان تؤدي إلى شلل الحياة الاقتصادية. فالذي يحدث أنها تبيع المنتجات بثمن مرتفع للتجار. وتبقى المنتجات لدى هؤلاء لا يقبل عليها أحد لارتفاع ثمنها. فإذا احتاج هؤلاء التجار إلى المال باعوها بأبخس الأثمان، فإذا تكرر ذلك عدة مرات توقفوا عن السعي زهدا في الأرباح القليلة التي يجنونها، وتقل الجباية تبعا لذلك لأنها تعتمد أساسا على الفلاحين والتجار.

٣- إن ما تحصل عليه الدولة من أرباح نتيجة لتدخلها في الحركة الاقتصادية بالنسبة إلى ما تحصل عليه من الجباية في حالة عدم تدخلها أقل من القليل.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الثاني: نظرية السكان في الفكر الخلدوني

يحظى توماس روبرت مالتس بأهمية كبرى فيما يتعلق بالدراسات السكانية، وعلى هذا الأساس فقد رأينا أن نتحدث بمقدمة خاصة في هذا المبحث عنه، نستعرض فيها ما كتبه حول هذا الموضوع.

فقد نشر مالثس مقاله الأول عن السكان في سنة ١٧٩٨م، وهو في الثانية والثلاثين من عمره دون أن يذكر اسمه فيه، وقد ظهر بعنوان مطول هو "مقال عن المبدأ العام للسكان كما يؤثر في تقدم المجتمع في المستقبل، مع ملاحظات على تكهنات جدوين ودي كوندرسيه وغيرهما من الكتاب".

وقد بنى فكره على حقيقتين: الأولى؛ أن الغذاء ضروري لحياة الإنسان. والثانية؛ أن الشهوة الجنسية بين النوعين ضرورة أيضا. ثم أكد بعد ذلك "أن قوة السكان في التزايد أعظم من قوة الأرض في إنتاج القوت للإنسان. والسكان إذا لم يعق نموهم عائق، يتزايدون حسب متتالية هندسية في الوقت الذي يتزايد فيه القوت حسب متتالية حسابية فقط.

ويمكن لنا أن نوضح تزايد السكان والموارد وفق المتواليتين الهندسية والحسابية على النحو التالي:

تزايد السكان	١	٢	٤	٨	١٦	٣٢	٦٤	١٢٨	٢٥٦
الموارد الغذائية	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩

ثم قام مالثس بعرض مبدئه العام في السكان بقوله إن الغرض الأساسي من مقاله الثاني أن يختبر آثار أحد الأسباب المهمة "التي عاقت تقدم البشر إلى السعادة". أما السبب فهو الاتجاه الثابت لجميع المخلوقات الحية نحو التزايد بدرجة أكثر من الغذاء المعد لها. ثم يستطرد بقوله إن البشر كغيرهم من أنواع المخلوقات الحية الأخرى يميلون إلى التزايد بسرعة أكثر من ازدياد وسائل المعيشة، إلا أن هذا الميل تقيده عوامل مختلفة كما سيأتي. وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى آراء مالثس في زيادة إنتاج الأرض نجده: يبين أن إنتاج الأرض الزراعية محدودة ويخضع خضوعا تاما لقانون الغلة المتناقصة. وجوهر هذا القانون هو أن لكل مساحة من الأرض الزراعية حدا أقصى يبلغه الإنتاج الزراعي بالنسبة لما يستخدم فيها من قوة عمل فعلية ورأس مال، بحيث لو زيد المقدار المستخدم منها عن هذا الحد لأخذ الإنتاج بالتناقص التدريجي أو النسبي[١].

وفي الباب الثاني من المقال يبحث مالثس العوامل التي تضبط أو تعيق زيادة السكان. أما العائق النهائي فهو الحاجة إلى الغذاء؛ ولكنه في نظره ليس بالعائق المباشر إلا في المجاعات.

أما العوائق التي تعمل باستمرار وبقوة تزيد أو تقل تبعا لظروف كل مجتمع فصنفها صنفين:

أ- العوائق الإيجابية: وتشمل كل عوامل البؤس التي تنقص عدد السكان بتقصير الحياة البشرية، أي بزيادة نسبة الوفيات، كالحرف المضرة بالصحة، والأعمال الشاقة الشديدة، والفقر الشديد والإفراط بأنواعه، وكل الأمراض والأوبئة والحروب والمجاعات، وتربية الأطفال السيئة.

---

(١) مالتس، ثلاث مقالات عن السكان (١٧). الساعاتي، دراسات في علم السكان (٣٩-٤٣). الأخرس، علم السكان وقضايا التنمية والتخطيط لها (٦٢). عفر، أصول الاقتصاد الإسلامي (١٤١/١). عبد الرحيم، علم الاجتماع السكاني (٥٩). العدل، السكان والتنمية (٥٢). هاشم، مشكلة السكان (١٧٨).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب- وأما العوائق المانعة: فتؤثر في نمو السكان عن طريق خفض نسبة المواليد، وقسمها بدورها إلى قسمين: الرذيلة والضبط الأخلاقي. وتشمل الرذيلة الاختلاط الجنسي الفوضوي، والميول الجنسية غير الطبيعية. وأما الضبط الأخلاقي فهو الامتناع عن الزواج مع الاحتفاظ بسلوك عفيف طول مدة الامتناع.

وختم مالثس الباب الثاني من مقاله بتلخيص مبدئه العام في السكان في المسائل الثلاث الآتية:

أ- يحدد عدد السكان ضرورة بوسائل المعيشة أي القوت.

ب- يزداد عدد السكان بشكل ثابت حينما تزداد وسائل المعيشة، ما لم يعق ذلك موانع قوية جدا وظاهرة.

ت- هذه الموانع وغيرها التي تضبط قوة السكان العظمى، وتجعل آثارها في مستوى وسائل القوت، ترجع كلها إلى الضبط الأخلاقي والرذيلة والبؤس[1].

<u>ما يتجه على النظرية المالتوسية من نقد:</u>

لاقت آراء مالثس في السكان موجة شديدة من الانتقادات، ونلخص هذه الانتقادات بما يلي:

أ- لوحظ أن مالتس لم يسمح بالاختلافات والفوارق الفردية فيما سماه الشهوة الجنسية بين النوعين وأنها ستظل على حالتها الراهنة، بينما نجد أن النمو العقلي وشتى الميول والرغبات في المجتمعات الحديثة من شأنها أن تقلل الرغبة الجنسية إلى درجة أنها تصبح مانعا لتزايد السكان.

ب- لم يزد سكان العالم بالنسبة التي ذكرها مالثس -وهي أنه إذا لم يضبط تزايد السكان بعوائق مختلفة، فإنهم يتضاعفون كل ٢٥ عاما- أو حتى بنسبة قريبة منها، بل إن أوروبا نفسها عانت نقصا كبيرا في المواليد بعد أقل من قرن من ظهور نظرية مالتس.

ت- لم يفطن مالثس لما سيقوم به التقدم العلمي، من زيادة في الموارد الغذائية، وقد شاهدنا كيف كان هذا التقدم سببا في مضاعفة إنتاج الحبوب والخضراوات والحيوانات وإنتاجها، وهو بذلك قد ساعد على الموازنة بين عاملي السكان والموارد دون أن يصاحب ذلك حتما خفض في نسبة المواليد.

ث- لم يدخل مالثس في حسابه إلا الموارد الغذائية، وأهمل كل نواحي المعيشة الأخرى فيما يختص بمستوى معيشة السكان كالموارد الطبيعية والاختراعات والتنظيم الاجتماعي. فمستوى المعيشة أمر لا يتعلق بعدد السكان والموارد الغذائية فقط، بل بعوامل أخرى كثيرة يجب ان يعمل حسابها. وإن الفقر والبؤس لا يرجعان إلى متغير النمو السكاني فحسب، بل لابد من إدخال متغيرات أخرى في التحليل توضح العلاقة بين العمل والأجر، وتحدد دور المؤسسات الحكومية والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة. إن رسم سياسة اقتصادية واجتماعية هادفة، وتواجد مؤسسات حكومية وأهلية كفؤة وعادلة في توزيع الدخل يعتبر الحارس النهائي ضد الفقر والبؤس.

إن علاج المشكلات الاجتماعية لا يتم من منظور سكاني جامد يعزل ما بين الواقع السكاني والتطور الاقتصادي والاجتماعي، بل في البحث عن جذورها في الواقع الاقتصادي والاجتماعي[2].

---

(١) الساعاتي، دراسات في علم السكان (٤٥). الأخرس، علم السكان وقضايا التنمية (٦٧) خليفة، علم الاجتماع والسكان (٢٦).

(٢) الأخرس، علم السكان وقضايا التنمية (٧٠). عبد الرحيم، علم الاجتماع السكاني (٦١).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذا نظرنا إلى مؤامرة الصمت حين يؤرخ باحثو تطور النظرية السكانية، نجد بعض الباحثين يرى أن مالتس أفضل من كتب في هذا الموضوع حتى وقته، بل إنه يمكن القول في نظرهم أن الدراسة العملية للسكان قد بدأت بمالتس[1]. ومن المؤسف حقا أن بعض الباحثين قد وقع في مصيدة الكتاب الغربيين فلم ترتفع إلا أصوات قليلة حاولت العودة لكشف الآراء والفكر الاقتصادي في كتابات وأعمال عدد من الكتاب والفقهاء والفلاسفة العرب والمسلمين، وفي طليعة هذه الكتابات التي تجدر الإشارة إليها هنا؛ كتابات ابن خلدون في القرن الرابع عشر. فلقد شرح علامتنا ابن خلدون نظرية للتغيرات الدورية للسكان وعلاقتها بالظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والسيكولوجية. فلقد اعتنق ابن خلدون فكرة أن الكثرة السكانية المناسبة تعتبر باعثا لمتوسط دخل فردي مرتفع، وذلك لأنها تسمح بتقسيم أكبر للعمل، وبتنوع أكبر للمهن، وبشعور أفضل بالأمن سياسيا وعسكريا، وباستغلال أكفأ للموارد، عما تتيحه الخفة السكانية. والتغير السكاني يتأثر -في رأيه- بما يعتقده الناس فيما يحمله المستقبل من أحداث. فالتوقعات المتفائلة تؤدي إلى زيادة في الخصوبة ومن ثم إلى نمو سكاني، بينما التوقعات المتشائمة تتسبب في الركود أو الانكماش السكاني فالظروف الاقتصادية الطيبة والاستقرار السياسي يدعم النمو السكاني وذلك عن طريق تشجيع الزواج والحد من الوفيات. وعموما، من الممكن القول أن حجم السكان في أية دولة يخضع لتغير دوري. فبقيام الدولة يسود الاستقرار السياسي، وهذا بدوره يؤدي إلى النمو السكاني، والذي بالتالي يزيد من تقسيم العمل، ومن ثم يرتفع الدخل القومي. وفي فترة ارتفاع الدخل هذه تتحقق الرفاهية المادية، ثم ترتفع الضرائب وتأتي تغييرات أخرى من شأنها في خلال عدة أجيال أن تتسبب في الفساد السياسي والانكماش الاقتصادي، وهذا يقود إلى الإقفار السكاني وبعد عدة أجيال يتحقق الاستقرار السياسي وتبدأ الدولة في دورة سكانية جديدة، وهكذا.

من هذا العرض السريع يتضح مدى العمق والوضوح في كتابات ابن خلدون عن المسألة السكانية. فهو بلا شك أول من تعرض للعلاقة الموجودة بين العامل السكاني والعامل الاقتصادي وربطهما بطريقة واقعية منطقية متكاملة بالعوامل الأخرى؛ في وضوح ودقة، قل أن يوجد مثلهما في كثير من الكتابات الحديثة عن الموضوع[2].

فالعلامة ابن خلدون يعلق أهمية عظيمة على الحادثات الخاصة بالسكان، فيدل على أن السكان يكونون على نسبة وثيقة من رزق البلد، ويحمل بعض نصوصه على الاعتقاد بإمكان رده إلى ما دعي بالمذاهب التساكنية، أي التي تجعل من السكان سبب الرزق: "فتفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة"[3]. وهو يبدي حول هذا الأمر من الأسباب ما هو مستنبط من توزيع الأعمال، حتى إنه يقول بعض كلمات مبشرة بما سمي بقانون الأسواق. غير أن مذهب ابن خلدون ليس وحيد الجانب، وذلك أنه يدلي بعد ذلك بقضايا تجعل السكان تابعين للرزق،

---

(١) انظر على سبيل المثال: الساعاتي، دراسات في علم السكان (٣٩).

(٢) تفصيل أكثر فيما بعد. انظر: الغزالي، في اقتصاديات السكان (٣٤).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٨٥٩/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لا الرزق تابعا للسكان، "فإذا كانت المملكة رفيفة محسنة انبسطت آمال الرعايا وانتشطوا للعمران وأسبابه ويكثر التناسل". وهذا يدل عنده على معنى بالغ الصواب في تركب هذه المسألة[1].

ومرة أخرى تتجه الأنظار والأقلام الباحثة في الفكر الاقتصادي فتؤكد أن مبدأ تقسيم العمل والتخصص يعود إلى التركيز الذي وضعه آدم سميث. ولكن علامتنا ابن خلدون سبق سميث إذ عالج الموضوع من زاويتين ربط بأحكام بينهما هما: تكاثر السكان وتقسيم العمل. لقد انطلق من نقطة اجتماعية فأبان بأن الاجتماع الإنساني أمر ضروري، وأن الإنسان مدني بالطبع[2]؛ أي أنه لا مندوحة من التكاتف والتواصل والتعاون المشترك. ويقول: ثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم –أي الأفراد– متعاونون جميعا في عمرانهم على ذلك..."[3]. وبزيادة السكان في الأمصار فإن ذلك يؤدي إلى تقسيم العمل بين السكان وتنوع الحرف وفق أطر التنوع في حاجات الإنسان. وتقسيم العمل بدوره يؤدي إلى ارتفاع حجم الإنتاج والخدمات، والذي بدوره يتطلب زيادة في حجم العمالة في مختلف الصنائع والحرف دافعين بذلك الإنتاج إلى الأعلى على المستويين السلع الضرورية، والسلع التي يدعوها ترفيهية. ونتيجة لهذه الأمور فإن ابن خلدون يرى بوضوح أن هذه النشاطات والتفاعلات على صعيد البلد معناها ارتفاع في دخول العاملين المادية، وبالتالي انتعاش قوتهم الشرائية التي تدفع الطلب على السلع إلى الأعلى فينمو مسببا حركة جديدة، فيتحرك الاقتصاد في المصر وتتوسع الصنائع القائمة، ويتاح لصنائع جديدة أن تظهر، وهذه السلسلة المتواصلة تؤدي إلى التنمية الاقتصادية والسكانية.

ويحلل علامتنا فيرى أن الإنتاج في المصر يغطي احتياجات السكان، ثم وجود ما ندعوه بالطاقة الإنتاجية الفائضة والسلع التي ضاقت الأسواق الداخلية عن امتصاصها، وهي السلع الضرورية. وعند ذلك تصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهالي الأمصار. وهذا تفسير لحدوث "التبادل التجاري" بين الأمصار كما يصفه.

والتبادل التجاري بدوره يؤدي إلى مزيد من الغنى والثروة للبلد المصدر. فوفرة الإنتاج –يدعوها زيادة الأعمال– تتمخض عنها زيادة قيم الكسب والمكاسب في دخول العاملين والمنتجين والتجار، ومعناه ارتفاع استهلاكهم للسلع الترفيهية، وهذا الميل الاستهلاكي يدفع عجلة الفاعليات الاقتصادية في الأمصار إلى مزيد من الإنتاج. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون "... فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات، فتتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستلبونه منهم بأعواضه وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى. وإن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فإذا أكثرت الأعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس. وهذه كلها أعمال تستدعي بقيمها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها. فتنفق أسواق الأعمال والصنائع، ويكثر دخل المصر وخرجه. ومتى زاد

---

(١) بوتول، ابن خلدون –فلسفته الاجتماعية– (٥٢).

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٢٧٢/١).

(٣) المصدر نفسه، (٨٥٩/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العمران زادت الأعمال ثانية، ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية.

وكذا في الزيادة الثانية والثالثة، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش..."[1].

إن حركة السكان تمثل دورها في تطور الدول السريع الذي فرضته لهذه الدول نظرية ابن خلدون في التطور التاريخي "فالحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وهي مؤذنة بفساده"[2]. وهذه توكيدات ذات ارتباط في آراء أخرى خاصة بشأن الحياة الحضرية والريفية، فجعل ابن خلدون منها حاصلا تبلى عنده وتزول أجيال كانت قد صدرت عن بدويين نشيطين. وليست الإيضاحات الاقتصادية التي يبديها ابن خلدون كل ما في الأمر، فيو لا يرد إليها مجموع الوقائع وهو يدرك جيدا أن من العوامل الأدبية ما يسبقها، وهو من هذه الناحية، ليس ماديا خالصا مطلقا، وهكذا فإنه أفرد من المقدمة فصلا لدراسة السبب في كون المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة، وهو يوضح هذا بكون معظم سكان هذه البلاد يتألف من بدويين من أهل العصبية النامية كثيرا فيفضلون العيش تحت الخيام أو الإقامة بالجبال حفظا لاستقلالهم، وليست هذه أسباب اقتصادية خالصة، فتجد أساسا لهذا التفضيل في الحكم حول البسالة، وعلى العكس تجد في المشرق أمصارا كبيرة، وسبب هذا الأمر هو "أن العجم في الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها ويتنغون -يتباهون- في صراحتها والتحامها"[3]. فعلامتنا يرى أن إمكانية زيادة حجم السكان يتداخل مع العوامل الاقتصادية والطبيعية والاجتماعية ودرجة التحضر وغيرها.

إذن، قد تعرض ابن خلدون لنظرية السكان من عدة وجوه؛ وكان من أهمها ارتباط الحضارة والكسب بالنمو السكاني وكذلك ارتباط كثرة السكان وأسبابها بكثرة الإنتاج والأعمال يقول ابن خلدون مبينا أن قلة السكان ومن ثم الأعمال تؤدي إلى ضعف الأمصار: "فلذلك تجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال، متقاربين في الفقر والخصاصة لما أن أعمالهم لا تفي بضروراتهم، ولا يفضل ما يتأثلونه -يدخرونه- كسبا فلا تنمو مكاسبهم، وهم لذلك مساكين محاويج إلا في الأقل النادر"[4]. ثم يتحدث عن الأقطار الكبيرة فيقول "اعلم أن ما توفر عمرانه من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته وكثر ساكنه اتسعت أحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم وعظمت دولهم وممالكهم والسبب في ذلك؛ كثرة الأعمال. وإنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته، فيعود على الناس كسبا يتأثلونه. فيزيد الرفه لذلك وتتسع الأحوال ويجيء الترف والغنى..."[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٦٠).

(٢) المصدر نفسه، (٣/٨٧٦).

(٣) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٥٦). بوتول، ابن خلدون -فلسفته الاجتماعية- (٥٣).

(٤) ابن خلدون، المقدمة (٣/٨٦١).

(٥) المصدر نفسه، (٣/٨٦٧).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد انطلق علامتنا في نظرية السكان وتأصيلها من الاعتبارات والنواحي التالية:

أولا: قضية استخلاف الإنسان في الأرض. وفي ذلك يقول ابن خلدون: "فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة. فلابد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني؛ وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم..."[1].

ثانيا: الاعتبار الاقتصادي؛ حيث إن زيادة السكان في الأمصار تؤدي إلى تقسيم العمل بين السكان، وتنوع الحرف، وهذا بدوره يؤدي إلى زيادة الإنتاج والخدمات وحجم العمالة في مختلف الصنائع والحرف.

ولنختم كلامنا في نظرية السكان حول مسألة مهمة أصبحت مثار جدل ونقاش في العالم بأسره، ألا وهي المشكلة السكانية وتحديد النسل. فالمسألة السكانية تعتبر من أخطر المشاكل التي يواجهها العالم بأسره، والتي تشغل أذهان العلماء والمسؤولين عن مستقبل الجنس البشري وسلامته. فقد زاد عدد سكان العالم في السنوات الأخيرة زيادة كبيرة ومفاجئة، فسكان العالم قد تضاعفوا في مدى نصف قرن من الزمان أو أكثر قليلا.

وزيادة عدد السكان في العالم يرجع بصفة خاصة إلى ما هو متوقع من حدوث ضغط شديد على موارد العالم الاقتصادية خلال السنين القادمة، إذ أن تلك الموارد لا تنمو بنفس النسبة التي ينمو بها عدد السكان، ومن ثم فإنه من المحتم أن تعجز هذه الموارد في المستقبل عن أن تفي باحتياجات تلك الأعداد المتزايدة من السكان. فترك السكان يتزايدون بمعدل يفوق الزيادة في الموارد الاقتصادية لابد أن يؤدي إلى نتائج وخيمة العواقب.

وأهم الآثار المترتبة على زيادة السكان -إذا لم تتخذ الأساليب العلاجية والوقائية لتلك المشكلة- هي:

أولا: الآثار الاقتصادية: إن الآثار الاقتصادية لزيادة السكان تظهر بوضوح في الضغط على الموارد الاقتصادية المتاحة وخاصة ما كان منها متعلقا بالطعام، فمن الناحية الزراعية فهل يمكن لإنتاج الطعام أن يزيد بدرجة كافية تتناسب مع الزيادة السريعة في السكان؟! فالطعام يعتبر شيئا أساسيا لحياة الإنسان فالمناطق الأكثر كثافة هي المناطق التي تعاني عجزا في كمية الطعام، وبذلك يتضح لنا مدى الخطر الناجم عن سرعة تزايد السكان. ومن أهم العوامل التي تؤدي إلى عدم زيادة عرض الطعام:

أ- إجهاد الأرض وتعريضها للتآكل، فأصبحت كل البلاد تزرع الأرض أكثر من طاقتها ولا تعطي لها الفرصة الكافية لاستعادة طاقتها الإنتاجية.

ب- زيادة التقدم والمدنية ورفع مستوى المعيشة؛ وهذا أدى إلى خلق مشاكل جديدة، فالأفراد بدأوا يفكرون في أنواع جديدة من الأغذية والفواكه.

ت- سوء الاستغلال، ونقص المرشدين والفنيين، وقلة المستوى التعليمي[2].

ثانيا: الآثار الاجتماعية والسياسية: فهذه الآثار ليست إلا تابعة للآثار الاقتصادية في أغلب الأحيان. فالضغط على الموارد الاقتصادية يؤدي إلى انخفاض مستوى نصيب الفرد في الناتج الكلي، وهذا بدوره

---

(١) المصدر نفسه، (٢٧٤/١).

(٢) هاشم، مشكلة السكان (١٨١-٢٢٤).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يؤدي إلى انخفاض مستوى المعيشة، ومن ثم تظهر الآثار الاجتماعية كنتيجة لانخفاض مستوى المعيشة، وهذه وتلك تؤثران على السياسة الداخلية والخارجية للدولة، وتوتر العلاقات الدولية بين الدولة والدول الأخرى. ومظاهر انخفاض مستوى المعيشة كثيرة منها:

أ- ارتفاع كثافة السكان. ب- انخفاض المستوى الصحي. جـ- انحطاط المستوى الثقافي.

د- انتشار الخرافات وسوء استخدام مفاهيم الدين. هـ- تفشي الأمراض الاجتماعية كالجرائم والقتل.

ومن الآثار السياسية التي يمكن أن تترتب على الزيادة السكانية:

أ- إن زيادة معدل نمو السكان بدرجة أكبر من نمو الموارد الاقتصادية يؤدي إلى شعور الدولة التي يزيد فيها السكان بضغط خانق، وإزاء ذلك تضطر إلى أن تبحث لها عن منافذ لتهجير عدد من سكانها إلى البلاد الاخرى التي ليس فيها قدر كاف من السكان. أو أن الدولة تفكر في التصنيع كوسيلة لرفع مستوى المعيشة.

ب- الأهداف الاقتصادية يتبعها في الغالب غزو عسكري للمحافظة على المصالح التجارية، ومن هنا يأتي الاستعمار السياسي في ركاب الاستعمار الاقتصادي عن طريق الغزو العسكري.

ت- الدول المتقدمة تعمل على نهب ثروات الدول المتخلفة، وهي لكي تستمر في ذلك تترك الجهل يتفشى في هذه الدول، وتفشي الجهل هو الذي يؤدي إلى الأمراض الاجتماعية[1].

حلول المشكلة السكانية "المقترحات":

الحلول تكمن في أربعة أمور: الهجرة ثم الحل الاقتصادي "التنمية الاقتصادية" ثم السياسات السكانية "تنظيم الأسرة". ثم التعاون في المجال الدولي لحل هذه المشكلة، سواء بفتح باب الهجرة أو بتقديم المساعدات الاقتصادية والفنية، مما يجعل الحلول الثلاثة ذات أثر فعال، وخاصة بالنسبة للدول الفقيرة التي تتميز بمتوسط دخل فردي منخفض، وتعاني في نفس الوقت من تزايد السكان بدرجة كبيرة.

أولا: الهجرة: بصفة عامة نجد أن الهجرة قد لعبت دورا كبيرا بين القارات في إعادة توزيع سكانها، وكان المهاجرون يبحثون من وراء هذه الهجرة أساسا عن فرص اقتصادية أفضل، والرغبة في الحصول على مستوى معيشي مرتفع. وقد سجل علامتنا ظاهرة الهجرة من الأوطان ذات السكان القليلة ذات العمران القليل إلى الأمصار الوفيرة للسكان المتقدمة في العمران؛ إذ يقول "ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضي منه العجب، حتى إن كثيرا من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة -الانتقال- إلى مصر.

لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها. ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثارا من جميع أهل الأمصار. وليس كذلك وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعظمت لذلك أحوالهم"[2].

---

(١) هاشم، مشكلة السكان (٢٢٩-٢٤٥) بتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (٨٦٣/٣).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا يدل على أن فرص العمل التي هي سبب العمران تزيد في البلاد كثيرة السكان على البلاد قليلة السكان. ونحن إذا نظرنا إلى الهجرة كحل لمشكلة السكان فإننا لا ننظر إلى أبعد من البلاد العربية والإسلامية. فالبلاد العربية على سبيل المثال إذا ما اتحدت تستطيع أن تعيد توزيع السكان بحيث لا تكون هناك موارد غير مستغلة أو طاقات بشرية معطلة، وهذه لا تعتبر هجرة بالمعنى الصحيح، وإنما هي إعادة توزيع السكان بين شعب واحد، ولغة واحدة ودين واحد، وآمال واحدة. ولابد من التكامل في العالم الإسلامي، وإلغاء الموانع التي تؤدي إلى مشكلة السكان، وإعادة التوازن في العالم العربي والإسلامي؛ فعلى سبيل المثال يجب إلغاء الحواجز والحدود بين الدول العربية والإسلامية وتشجيع الإنتاج، وإطلاق حركة العمل بين الدول الإسلامية، والتسهيل في إجراءات السفر والإقامة بين الدول العربية والإسلامية.

ثانيا: الحل الاقتصادي: يقوم الحل الاقتصادي أساسا على زيادة الموارد الاقتصادية بمعدل أكبر من زيادة السكان في مجتمع معين، وإذا لم يكن ذلك ممكنا فلا أقل من أن تزيد هذه الموارد بنسبة تتعادل مع نسبة الزيادة في السكان في هذا المجتمع؛ ومعنى هذا: أن دراسة الحل الاقتصادي للمشكلة السكانية تقوم على شرح كيفية زيادة هذه الموارد، وزيادة الموارد تكون بما يلي:

أ- استخدام أفضل السبل لاستغلال الموارد الموجودة تحت تصرف المجتمع بأحسن ما يمكن.

ب- زيادة إمكانيات المجتمع بإضافة طاقات جديدة إلى إمكانيات المجتمع الحالية، وحسن استغلال الموارد، وإضافة الطاقات الجديدة والاستثمارات الداخلية والخارجية[1].

ثالثا: السياسات السكانية تنظيم الأسرة: بإنعام النظر في وثيقة مؤتمر السكان والتنمية، المنعقد بالقاهرة عام ١٤١٥هـ-١٩٩٤م تحت عنوان "السكان والتنمية" نجد أنها أعلنت الحرب على العفة، والأخلاق، والشرف، وأباحت الإجهاض للحد من النمو السكاني. وجعلت تنظيم الأسرة حلا للمشكلة السكانية، وهو في نظري لا يصلح حلا للمشكلة السكانية لأمور.

أ- أن ديننا الإسلامي يدعو إلى الزواج ويحض على التكاثر. وتنظيم النسل أو تحديده لا يدخل في مقصد واحد من مقاصد الشريعة الضرورية أو الحاجية.

ب- ضرورة العمل على بقاء النوع، وإن التحديد أو التنظيم بهذه الطريقة التي يدعو إليها المؤتمر يعتبر قضاء على الجنس البشري[2].

رابعا: التعاون الدولي لحل المشكلة السكانية: مع التسليم بأهمية الطابع المحلي للمشكلة السكانية؛ فإن للمسألة أيضا جوانبها الدولية؛ إذ أن هناك كثيرا من جوانب المشكلة يستحيل نجاحها ما لم يكن هناك تعاون عالمي كامل أو معونة دولية جدية، ومن هنا جاء اهتمام الدول جميعها ضرورة دراسة المسألة على نطاق عالمي أوسع بحيث يمكن في ضوئها مواجهة الموقف مواجهة موضوعي. وأيضا؛ لابد من تحسين القضايا الإدارية، حيث إن كثيرا من المشاكل نابعة من سوء الإدارة. وعدم الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية.

---

(١) هاشم، مشكلة السكان (٢٦٠-٢٩٠).

(٢) خشية من الإطالة، وبغية في الاختصار انظر المراجع التالية: الحسيني، وثيقة مؤتمر السكان والتنمية (٥٥-٩٥). شقره، تنظيم الأسرة في الإسلام (١٧٠-١٩٥) ضمن مؤتمر السياسات السكانية والتنمية المنعقد في الأردن ١٤٠٦هـ. الدكتور السرطاوي، الإسلام وتنظيم الأسرة (١٩٧-٢٢٦) ضمن أبحاث في القضايا السكانية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خـــاتمة

الحمد لله الذين وفقنا إلى إتمام هذه الرسالة، فهذه خلاصة لأهم ما توصلت إليه:

أولاً: الاطلاع على مراجع السياسة الشرعية والاقتصادية، سواء القديمة أو الحديثة.

ثانياً: القطع بثراء الفكر السياسي والاقتصادي الإسلامي وتنوعه، وأنه ليس ضئيل الحجـــم أو ســـطحي الغوص، كما يدعي الكثير من المستشرقين وتلاميذهم الحاقدين البلهاء.

ثالثاً: اكتساب مهارات أولية في التصنيف والترتيب والعزو والاقتباس والاختصار.

رابعاً: انتصر ابن خلدون لمذهب أهل السنة والجماعة واعتمد على مراجعهم، وتراثهم.

خامساً: فاعلية العصبية في الفكر الخلدوني.

سادساً: عدم تعرض العلامة ابن خلدون لكل مباحث السياسة الشرعية في مقدمته ســـواء فـــي الأحكـــام السلطانية أو القضايا الاقتصادية.

سابعاً: تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة في عصره على فكره أشد تأثير.

ثامناً: تطورت أهمية ولاية العهد، نظراً لتراجع الوازع الديني.

تاسعاً: نبوغ علامتنا في النواحي الاجتماعية والاقتصادية، وإســـهاماته البديعـــة فـــي مجـــال السياســـة والاقتصاد الإسلامي.

وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس المصادر

١- إبراهيم، رضوان، **المختار من كتاب مقدمة ابن خلدون**، مراجعة: أحمد زكي وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.

٢- إسماعيل، يحيى، **منهج السنة في العلاقة بين الحاكم المحكوم** دار الوفاء للطباعة والنشر.

٣- ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد، **طبقات الحنابلة**، وذيله لأبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين بن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤- ابن ابي الشريف، **المسامرة في شرح المسايرة** للكمال ابن الهمام في علم الكلام مطبعة السعادة، مصر ط(٢) ١٣٤٧هـ.

٥- ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦ هـ) **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق محمد الطناحي وطاهر الزاوي دار إحياء الكتب العربية، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

٦- ابن الأحمر، أبو الوليد ابن الأحمر، **مستودع العلاَمه ومستبدع العلاَّمة** منشورات جامعة محمد الخامس- الرباط، المغرب.

٧- ابن الأزرق، أبو عبد الله ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك** تحقيق: علي سامي النشار. منشورات وزارة الأعلام في العراق دار الحرية للطباعة، بغداد ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.

٨- اشيلولر ، **ابن خلدون المؤرخ** ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة ١٩٦٢ م .

٩- أمير بادشاه، محمد أمين، **تيسير التحرير شرح كتاب التحرير**، مكتبة المعارف بالرياض، دار الكتب العلمية-بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٠- إيبش، يوسف، **الخلافة وشروط الزعامة عند أهل السنة والجماعة** دار الحمراء للطباعة والنشر الطبعة(١) ١٩٩٠م.

١١- الأخرس، محمد صفوح، **علم السكان وقضايا التنمية والتخطيط لها** ١٩٧٩م. دمشق.

١٢- الأدريسي، علي الهادي، **الإمامة عند ابن تومرت، دراسة مقارنة مع الأمامية الاثنى عشرية**، رسالة ماجستير في جامعة الجزائر ١٩٨٧م.

١٣- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، **مقالات الاسلاميين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، ط (٢) ١٣٨٩هـ.

١٤- الأشقر، محمد سليمان، **الأسس والقواعد التي تحكم النشاط التجاري** ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية لمجموعة من الدكاترة الأساتذة "محمد سليمان الأشقر، وعمر سليمان الأشقر، ومحمد شبير، وماجد أبو رخية" دار النفائس للنشر والتوزيع-الأردن ط (١) ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

١٥- الأشموني، أبو الحسن علي بن محمد، **شرح الأشموني على ألفية بن مالك-منهج السالك إلى ألفية بن مالك**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

١٦- الألباني، محمد ناصر ، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، المكتبة الإسلامية-بيروت.

١٧- الألباني، محمد ناصر ، **صحيح سن أبي داود باختصار السند** ،اختصرأسانيده وعلق عليه : زهير الشاويش ، الناشر : مكتب التربيةالعربي لدول الخليج، توزيع : المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٩م.

١٨- الألباني، محمد ناصر ، **صحيح سن ابن ماجه**، توزيع : المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦م /١٤٠٧ هـ.

١٩- الألباني، محمد ناصر ، **صحيح سن الترمذي باختصار السند** ، أشرف على طباعته والتعليق عليه : زهير الشاويش ، الناشر : مكتب التربية العربي لدول الخليج، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨م.

٢٠- الألباني، محمد ناصر ، **صحيح سن النسائي باختصار السند** ، أشرف عليه وفهرسته : زهير الشاويش

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الناشر: مكتب التربية لدول الخليج ، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨م /١٤٠٩ هـ .
٢١- الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الدار السلفية، الكويت ط (١) ١٩٧٩م.
٢٢- الأمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط (٢) بيروت ١٤٠٢هـ. طبعة أخرى ، دار الكتاب العربي ١٩٨٤ م .
٢٣- الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** منشورات المكتبة العصرية- بيروت ط(٢).
٢٤- الابراهيم، محمد عقلة، **حوافز العمل بين الإسلام والنظريات الوضعية** مكتبة الرسالة الحديثة، ط (١) ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م-عمان الأردن.
٢٥- الايجي، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت-لبنان.
٢٦- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود، **شرح العناية على الهداية**، مطبوع مع فتح القدير، طبعة بولاق ١٣١٧هـ.
٢٧- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **المنتقى شرح موطأ مالك** دار الكتاب العربي-بيروت، ط (١) ١٣٣١هـ.
٢٨- الباز، عباس أحمد محمد، **أحكام صرف النقود والعملات في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة**، دار النفائس-الأردن، ط (١) ١٩٩٩م.
٢٩- البخاري، الحافظ محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري**، مطبوع مع فتح الباري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، توزيع مكتبة المعارف بالرياض.
٣٠- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، تعليق: محمد المعتصم البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي، ط (١) ١٩٩١م.
٣١- البدخشي، محمد الحسن، **مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي "نهاية السول"** كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية-بيروت، لبنان.
٣٢- البراوي، راشد، **الموسوعة الاقتصادية**، دار النهضة العربية، ط (١) ١٩٧١م.
٣٣- البستاني، فؤاد أفرام، **ابن خلدون: العمران البدوي**، منشورات الآداب الشرقية، بيروت ١٩٥٠م.
٣٤- البستاني، فؤاد أفرام، **ابن خلدون: العمران البشري على الجملة**. منشورات الآداب الشرقية، بيروت ١٩٥٠م.
٣٥- البستاني، فؤاد أفرام، **دائرة المعارف (قاموس عام لكل فن ومطلب)**، بيروت-لبنان، ١٩٦٠م.
٣٦- البستاني، فؤاد أفرام، **مقدمة المقدمة " دروس ومنتخبات "** منشورات الآداب الشرقية، بيروت ط(٢)، ١٩٥٠م.
٣٧- البطريق، يونس أحمد، **أصول الأنظمة الضريبية**، المكتب المصري الحديث للنشر والطباعة، الإسكندرية ١٩٦٦م.
٣٨- البعلي، فؤاد، **ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث**، دار المدى، دمشق ١٩٩٧م.
٣٩- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **أصول الدين**، مدرسة الالهيات، استانبول ١٩٢٨م.
٤٠- البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ، **الفقيه والمتفقه** ، تصحيح : اسماعيل الأنصاري ، مطابع القصيم ،الرياض ١٣٨٩ هـ .
٤١- البقري، أحمد ماهر، **العمل في الإسلام**، مؤسسة شباب الجامعة بالاسكندرية مصر ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٤٢- البقمي، طامي بن هديف معيض، **التطبيقات العملية للحسبة في المملكة العربية السعودية**، ط(١) ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤٣- البهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية-بيروت ط (١) ١٩٩٧م.
٤٤- البورنو، محمد صدقي بن أحمد، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، ط (٢) ١٩٩٠م.
٤٥- البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت ط (٥) ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٤٦- البوطي، محمد سعيد رمضان، **قضايا فقهية معاصرة**، مكتبة الفارابي دمشق، ط (٥) ١٩٩٤م-١٤١٤هـ.
٤٧- باتسيفا، سفيتلانا، **نظريات ابن خلدون**، ترجمة رضوان ابراهيم ط(١) تونس ١٩٧٤م-دار المغرب العربي.
٤٨- بلحاج، بكر بن بلحاج وعلي، **الإمامة عند الاباضية بين النظرية والتطبيق**. رسالة ماجستير في جامعة الجزائر ١٩٩٤م.
٤٩- بدوي، عبد الرحمن، **ابن خلدون وأرسطو**، بحث ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة ١٩٦٢م.
٥٠- بدوي، عبد الرحمن، **مؤلفات ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب ليبيا-تونس، ط (٢) ١٩٧٩م.
٥١- بنسعيد، سعيد، **دولة الخلافة " دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي"** مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
٥٢- بوتول، غاستون، **ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية**، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٥م.
٥٣- بولدنج، ك.ي، **العرض والطلب**، ترجمة مصطفى كمال فايد، دار الفكر العربي، ط(١) ١٩٥٥م.
٥٤- ابن تغري بردي، ابو المحاسن يوسف بن تغري بردي الاتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والارشاد القومي-المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
٥٥- ابن تيمية، أحمد عبد الحليم عبد السلام الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم النجدي وابنه محمد، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.
٥٦- ابن تيمية، أحمد عبد الحليم عبد السلام. **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، تحقيق: فارس الحرستاني، دار الجيل، بيروت، ط (١) ١٩٩٣م.
٥٧- ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد عبد الحليم، **الحسبة في الإسلام**، تحقيق: صلاح عزام، دار الشعب، ط(١) ١٩٧٦م.
٥٨- ابن تيمية ، أحمد عبدالحليم ، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة ط(٢) ١٩٨٩م.
٥٩- التركي، عبد الله عبد المحسن، **أصول مذهب الإمام أحمد (دراسة مقارنة)**، مؤسسة الرسالة، ط (٣) ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٦٠- التميمي، عز الدين الخطيب، **العمل في الإسلام "أخلاقه ومفاهيمه وقيمه واحكامه"** دار الفيحاء، عمان الأردن، دار عمار.
٦١- التميمي، عز الدين الخطيب، **الفتوى وعلاقتها بالمجتمع**، المركز الثقافي الإسلامي، وزارة الأوقاف الأردنية ط(١) ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٦٢- التنبكتي، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط (١) ١٣٢٩هـ، مطبوع بهامش كتاب الديباج المذهب لابن فرحون.
٦٣- التهانوي، محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**،تحقيق علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت-لبنان ط (١) ١٩٩٦م.
٦٤- التلمساني ، أبو عبدالله محمد بن أحمد الشريف ، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول** ، تحقيق : عبدالوهاب عبداللطيف ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣ م .
٦٥- تاج، عبد الرحمن، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، مجلة الأزهر عدد رمضان ١٤١٥م.
٦٦- أبو جيب، سعدي، **دراسة في منهاج الإسلام السياسي**، مؤسسة الرسالة.ط(١) ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م.
٦٧- ابن جزي، محمد أحمد بن جزي الكلبي، **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط (٢) ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٦٨- ابن جزي، محمد بن أحمد الكلبي، **القوانين الفقهية**، دار العلم للملايين، سنة ١٩٦٨م.
٦٩- الجابري، محمد عابد ، **التراث والحداثة**، ط (١) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان ١٩٩١م.
٧٠- الجابري، محمد عابد، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**. مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢م، بيروت.
٧١- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦ هـ)، **التعريفات** تحقيق ابراهم الابياري، دار الكتاب العربي ط (٢) ١٤١٣ هـ.
٧٢- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **احكام القرآن**، طبع بمطبعة الأوقاف في دار الخلافة العلمية، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت ط (١) ١٣٣٥م.
٧٣- الجعيد، ستربن ثواب، **أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي**، مكتبة الصديق، الطائف، ط (١) ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٧٤- الجمال، محمد عبد المنعم، **موسوعة الاقتصاد الإسلامي ودراسات مقارنة** الناشرون: دار الكتاب المصري- القاهرة- ودار الكتاب اللبناني- بيروت.
٧٥- الجنيدل، محمد عبد الرحمن، **مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي**، الناشر: شركة العبيكان للطباعة والنشر ١٤٠٦ هـ.
٧٦- الجوهري، اسماعيل بن حماد، **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)** تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دارالعلم للملايين، بيروت-لبنان، ط (٣) ١٤٠٤ هـ-١٩٨٤م.
٧٧- الجويدي، درويش، **التمهيد لمقدمة ابن خلدون**، ضمن كتاب مقدمة ابن خلدون، تحقيق الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٥م.
٧٨- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه** علق عليه: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ط (١) ١٩٨٨م.
٧٩- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"** تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية ١٩٧٩م.
٨٠- جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، تحرير وليم بولك ترجمة الدكتور إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين بيروت-لبنان ١٩٦٤م.
٨١- جبارين، رائد فتحي، **دعوى إغلاق باب الاجتهاد وأثرها في النظام السياسي**، رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية ١٩٩٩م.
٨٢- جعيط، هشام، **نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدين** ضمن مجلة الفكر العربي، تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت يوليو/آب ١٩٨٠م-العدد (١٦) السنة الثانية.
٨٣- جهلان، عدون، **الفكر السياسي عند الاباضية**، رسالة ماجستير في جامعة الجزائر سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٨٤- أبو حجير، مجيد محمود، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام** رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بتاريخ ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٨٥- ابن الحطاب، محمد بن محمد المغزي، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** دار الفكر، بيروت، ط (٢) ١٣٩٨هـ.
٨٦- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ** طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دار الكتب العلمية العربي، بيروت-لبنان، ط (٢) ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٨٧- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة-مصر-قرأ أصله تصحيحاً وتعليقاً العلامة ابن باز، رقم كتبه وابو محمد عبد الباقي، قام بإخراجه محب الدين الخطيب، ط (١) ١٣٨٠هـ.
٨٨- ابن حجر ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، **رفع الإصر عن قضاة مصر** ، تحقيق : حامد عبدالمجيد، مراجعة : إبراهيم الإبياري ، القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦١ م .
٨٩- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد سعيد الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط (٢) ١٩٨٣م.طبعة أخرى مطبعة الإمام ،القاهرة١٩٦٢ م.
٩٠- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **المحلى**، تصحيح: حسن طلبه، الناشر: مكتبة الجمهورية بمصر ١٣٩٠هـ.
٩١- ابن حزم، أبو محمد علي بن بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، القاهرة ط (١) ١٤٠٥هـ.
٩٢- ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، **المسند**، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. المكتب الإسلامي ودار صادر-بيروت، لبنان.
٩٣- الحاجري، محمد طه، **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**، دار النهضة العربية، لبنان-بيروت، ١٩٨٠م.
٩٤- الحارثي، مالك بن سلطان، **نظرية الإمامة عند الإباضية** مطبعة مسقط، ط(١) ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
٩٥- الحاكم، الحافظ أبي عبد الله **المستدرك على الصحيحين**، الناشر: دار الكتاب العربي-بيروت.
٩٦- الحبابي، عبد عزيز، **ابن خلدون معاصراً**، ترجمة فاطمة الحبابي، دار الحداثة، لبنان-بيروت، ط (١) ١٩٨٤م.
٩٧- الحسب، فاضل عباس، **في الفكر الاقتصادي الإسلامي (دراسة مقارنة مع المذاهب الاقتصادية المعاصرة)**، بغداد ١٩٧٩م.
٩٨- الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط (٣) ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
٩٩- الحلو، عبده، ابن خلدون **مؤسس علم الاجتماع**، بيت الحكمة، بيروت ١٩٦٩م.
١٠٠- الحوراني، محمد هيثم، **اقتصاد العمل مع دراسة تطبيقية حول قضايا اقتصاد العمل في الأردن وموضوعاته**. نشر بدعم من الجامعة الأردنية، الأردن
١٠١- حسين، محمد محمد، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، دار الرسالة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط (٩) ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٠٢- حلمي، مصطفى، **نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة** دار الدعوة للطباعة والنشر، الاسكندرية ط(١) ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
١٠٣- حماد، نزيه، **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء** الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط (٣) ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
١٠٤- حمدي، حسين، **مشكلة البطالة "بحث علمي ودراسة مقارنة"** الناشر: جماعة الكتاب، اكتوبر ١٩٤٤م-مصر.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٠٥- حميش، سالم، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، دار الطليعة للطباعة-للنشر، بيروت-لبنان، ط (١) ١٩٩٨م.
١٠٦- حنفي، حسن، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر** ط(١) - دار التنوير، بيروت ١٩٨١م.
١٠٧- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩م.
١٠٨- ابن خلدون، **المقدمة** تحقيق وافي علي عبد الواحد، مطبعة لجنة البيان العربي، ط(١) ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.
١٠٩- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون المسمى: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر من عاصرهم من ذوي السلطان الكبر**". تعليق: تركي المصطفى دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ط (١).
١١٠- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت-لبنان.
١١١- الخالدي محمود، **البيعة في الفكر السياسي الإسلامي**، مكتبة الرسالة الحديثة-عمان ط (١) ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١١٢- الخالدي، محمود، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**. الناشر: مكتبة المحتسب- عمان.
١١٣- الخالدي، محمود، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي**. دار الجيل، بيروت-مكتبة المحتسب- عمان.
١١٤- الخالدي، محمود، **نقض كتاب الحكومة الإسلامية للخميني "دراسة تحليلية نقدية"** . الأردن ١٩٨٣م.
١١٥- الخربوطي، علي حسن، **الإسلام والخلافة**، دار بيروت، ط (١) ١٩٦٩م.
١١٦- الخضيري، زينب محمود، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، دار التنوير للطباعة والنشر-بيروت، لبنان ط (٢) ١٩٨٥م.
١١٧- الخطيب، سليمان، **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**. الزهراء للإعلام العربي ط (١) ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، القاهرة-مصر.
١١٨- الخطيب، عبد الكريم، **الخلافة والإمامة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام**، دار الفكر العربي، ط(١) ١٩٩٥م.
١١٩- الخياط، عبد العزيز، **نظام الحكم في الإسلام**، منشورات جامعة القدس المفتوحة ط(١) ١٩٩٧م - عمان.
١٢٠- خدوري، مجيد، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة: دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط (١) ١٩٩٨م.
١٢١- خليفة، ابراهيم، **علم الإجتماع والسكان**، المكتب الجامعي الحديث ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٢٢- خليل، سامي، **النقود والبنوك**، الكتاب الأول من اقتصاديات النقود والبنوك الناشر، شركة كاظمة للنشر والتوزيع-الكويت ط (١) ١٩٨٢م.
١٢٣- خليل، عماد الدين، **ابن خلدون إسلامياً**، المكتب الإسلامي، ط (١) ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، لبنان-بيروت.
١٢٤- خليل، عماد الدين، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، دار العلم للملايين بيروت ط (٢) ١٩٧٨م.
١٢٥- خليل، محسن، **في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي** " دراسة لمقولتي العمل والملكية، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والأعلام/العراق ١٩٨٢م.
١٢٦- خير الدين، هناء، ومحمد سلطان أبو علي، **الأسعار وتخصيص الموارد**. دار الجامعات المصرية،١٩٧٩م.
١٢٧- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود** دار الحديث-سوريا ط (١) ١٣٨٨هـ.
١٢٨- الدارمي، أحمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، **سنن الدارمي**، عناية: محمد أحمد دهمان، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢٩- الدريني، فتحي، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت ط (١)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
١٣٠- الدريني، محمد فتحي، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله** مؤسسة الرسالة-بيروت، ط (١) ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
١٣١- الدريني ، محمد فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم** ، مؤسسة الرسالة ،بيروت ط(١)
١٣٢- الدسوقي، محمد بن عرفه، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** المكتبة التجارية، دار الفكر.
١٣٣- الدغرني، أحمد، **الرسالة الوجيزة إلى الحضرة العزيزية في علوم الخلافة** ، بدون تاريخ .
١٣٤- الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي، **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها**، دار الاتحاد العربي للطباعة ١٩٧٣م.
١٣٥- الدميجي، عبد الله بن عمر بن سليمان، **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة** دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض ط (٢) ١٤٠٩هـ.
١٣٦- الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، **حجة الله البالغة**، المطبعة الخيرية بالقاهرة.
١٣٧- الدوري، قحطان، **الاحتكار** ضمن بحوث ودراسات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية مؤسسة ال البيت-الأردن، الجزء الرابع.
١٣٨- الديب، عبد العظيم، **فقه إمام الحرمين "خصائصه-أثره-منزلته"** دار الوفاء للطباعة والنشر، ط (٢) ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
١٣٩- دار، دار الكتب المصرية، **ابن خلدون، قائمة بمؤلفات وبعض المراجع التي كتب عنه**. القاهرة، ١٩٦٢م.
١٤٠- دبوس، صلاح الدين، **الخليفة: توليته وعزله**. مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية.
١٤١- دده أفندي، ابراهيم بن يحيى خليفة، **السياسة الشرعية**، دراسة وتحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
١٤٢- دنيا، شوقي، **دور الدولة في التنمية في المنظور الإسلامي** ضمن ندوة التنمية من منظور إسلامي التي عقدت في ١٤١١هـ-١٩٩١م في الأردن بالتعاون ما بين: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
١٤٣- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، **سير اعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط (١)، ١٩٨٣م.
١٤٤- أبو رخية، ماجد، **الاحتكار**، ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة لمجموعة من الأساتذة في الجامعة الأردنية دار النفائس للنشر والتوزيع ، الأردن ط(١) ١٤١٨هـ /١٩٩٨ م .
١٤٥- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، **جامع العلوم والحكم**، تحقيق: شعيب الارنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة ط (١) ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
١٤٦- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، الطبعة الحلبية، ط (٣) ١٣٧٩هـ. طبعة أخرى ، مطبعة حسان ،القاهرة ، قدم لها :عبدالحليم محمد ، عبدالرحمن حسن .
١٤٧- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين، **المحصول في علم أصول الفقه** دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة ط (٢) ١٩٩٢م.
١٤٨- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي-بيروت ط (٣).
١٤٩- الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم حسين بن محمد ، **المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق : محمد الكيلاني، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان .
١٥٠- الرحيباني، مصطفى السيوطي، **مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ط (١) ١٣١٨١هـ.
١٥١- الرصاع التونسي، أبو عبد الله محمد الأنصاري: **شرح حدود ابن عرفه** وزارة الأوقاف المغربية ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
١٥٢- الرفاعي، السيد طالب الحسيني، **يوم الدار' بحث استدلالي يتعلق بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم'** دار الأضواء.
١٥٣- الرملي، شمس الدين محمد بن احمد بن حمزة الشهير بالشافعي الصغير، **نهاية المحتاج شرح المنهاج في الفقه على مذهب الشافعي**، دار الكتب العلمية، بيروت ط (١) ١٩٩٣م.
١٥٤- الريس، محمد ضياء الدين، **الإسلام الخلافة في العصر الحديث** مكتبة التراث- القاهرة.
١٥٥- الريس، محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية** مكتبة الأنجلو المصرية، ط(٢) ١٩٥٧م.
١٥٦- راضي، عبد المنعم، **النقود والبنوك**، مطبعة نهضة مصر ١٩٨٦م.
١٥٧- رسلان، صلاح الدين بسيوني، **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٩م.
١٥٨- رسلان، صلاح الدين بسيوني، **الفكر السياسي عند الماوردي** الناشر: مكتبة نهضة الشرق- القاهرة ١٩٨٥م.
١٥٩- رشيد، أمين، **الأسعار في الاقتصاد المخطط**، طبع بمطبعة الجامعة- بغداد الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
١٦٠- رضا، محمد رشيد، **الخلافة**، دار الزهراء للإعلام العربي ط (١) ١٩٨٨م.
١٦١- رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم الشهير بـ تفسير المنار'** دار المعرفة، بيروت، ط (٢٠) ١٩٧٣م.
١٦٢- رعد، سعيد محمد، **العمران في مقدمة ابن خلدون**، دار طلاس، دمشق ١٩٩٣م.
١٦٣- أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي ١٩٨٧م.
١٦٤- أبو زهرة، محمد، **مالك، حياته وعصره وآراؤه وفقهه'** دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٥٢م.
١٦٥- الزبيدي، محمد الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد المنعم الطماوي، مطبعة التراث العربي، الكويت ط (١) ١٩٨٦م.
١٦٦- الزحيلي، محمد ، **الإمام الجويني**، دار القلم، دمشق، ط (٢) ١٩٩٢م.
١٦٧- الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، ط (١) ١٩٨٦م.
١٦٨- الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق، ط (٤) ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
١٦٩- الزرقاء، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي العام**، دار الفكر، مطبعة طربين دمشق ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م، ط (١٠).
١٧٠- الزرقاني، عبد الباقي، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل** دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.
١٧١- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه** قام بتحريره: عبد الستار أبو غده وعمر الأشقر، وراجعه: عبد القادر العاني وزراة الأوقاف الكويتية ط (٢) ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٧٢- الزركشي، محمد عبد الله، **إمام الساجد بأحكام المساجد**، تحقيق: أبو الوفاء مصطفى المراغي، وزارة الوقاف-القاهرة ط (٢) ١٤٠٣هـ.
١٧٣- الزركلي، خير الدين، **الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنشاء من العرب والمستعربين والمستشرقين)** دار العلم للملايين ط (٤) ١٩٧٩م- بيروت، لبنان.
١٧٤- الزعبي، زكي محمود إبراهيم، **تأصيل آراء ابن خلدون الاقتصادية**، دراسة تحليلية مقارنة، رسالة ماجستير في جامعة اليرموك، الأردن ١٩٩١م.
١٧٥- الزلباني، رزق محمد، **مذكرة في مادة السياسة الشرعية** لطلبة قسم القضاء الشرعي، مطبعة الشرق الإسلامية- القاهرة.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٧٦- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **أساس البلاغة (معجم في اللغة والبلاغة)** مكتبة لبنان، ط(١) ١٩٩٦م. لبنان.

١٧٧- الزهراني سعيد بن درويش ، **القضاء وأهميته في الشريعة الإسلامية** ، وزارة الأعلام فرع المدينة المنورة، ١٤١١هـ/١٩٩٠م .

١٧٨- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، **تبين الحقائق**، تصوير دار المعرفة، بيروت عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية بولاق-مصر.

١٧٩- زيدان، عبد الكريم، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

١٨٠- أبو سنة، أحمد فهمي، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، دارالمطبعة ط (٢) ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٨١- ابن السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، محمود الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط (١) ١٩٦٨م.

١٨٢- ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة المري، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى** دار الكتاب، الدار البيضاء، ط (٢) ١٩٦٠م.

١٨٣- الساعاتي، حسن وعبد الحميد لطفي، **دراسات في علم السكان**، مكتبة الانجلو المصرية، دار الجيل للطباعة-مصر، ١٩٦٢م.

١٨٤- السالوس ، علي أحمد ، **النقود واستبدال العملات (دراسة وحوار)** ، الناشر : مكتبة الفلاح ، الكويت ، توزيع : دار الاعتصام ، ط(٢) ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م ، القاهرة .

١٨٥- السايح، الحسن، **نظرية العصبية عند ابن خلدون وابن الأزرق** مجلة الأصالة، العدد (١٣) ١٣٠٣هـ - مارس ١٩٧٣م.

١٨٦- السبت، خالد عثمان، **تقدير النصاب في عمل الاحتساب**، المنتدى الإسلامي، لندن، الطبعة الأولى.

١٨٧- السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي، **الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد منشورات مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة-١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٨٨- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، تحقيق وطبع اوفست كونروغرافير، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان.

١٨٩- السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل، **المبسوط**، الناشر: دار المعرفة للطباعة، بيروت-لبنان، ط (٢).

١٩٠- السرطاوي، محمود علي، **الإسلام وتنظيم الأسرة** ضمن دراسات وأبحاث في قضايا السكانية المنعقدة في الأردن ١٩٨٩م، ط (١) ١٤٠٩هـ -١٩٨٩م.

١٩١- السعيد، صادق مهدي، **العمل والضمان الاجتماعي في الإسلام**، مطبعة المعارف-بغداد ط (٢) ١٩٧١م.

١٩٢- السفياني، عابد محمد، **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط (١) ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٩٣- السمرقندي، أبو بكر محمد بن أحمد، **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الملك السعدي، مطبعة الخلود، ط (١) ١٩٨٧م.

١٩٤- السنهوري، عبد الرزاق أحمد، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة :نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتقديم: توفيق محمد الشاوي. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩م.

١٩٥- سلامة، رمزي ومحمود يونس وعبد النعيم مبارك، **مبادئ في اقتصاديات النقود والبنوك**. الناشر: مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية ١٩٨٣م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٩٦- سماونة، ابن قاضي، **جامع الفصولين**، المطبعة الأزهرية، بمصر سنة ١٣٠٠هـ.
١٩٧- سني بك، عبد الغني، **الخلافة وسلطة الأمة**، مطبعة الهلال بمصر سنة ١٣٤٢هـ- ١٩٢٤م.
١٩٨- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، **الاعتصام**، تحقيق: سليم عبد الهلالي، دار ابن عفان، ط (١) ١٩٩٢م.
١٩٩- الشاطبي، أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الأحكام**، علق عليه الشيخ محمد حسنين مخلوف دار الفكر للطباعة والنشر. طبعة أخرى، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح وتخريج الشيخ عبد الله دراز-دار المعرفة-بيروت-لبنان ط (١) ١٤١٥هـ١٩٩٤م.
٢٠٠- الشافعي، حسن، **الآمدي وآراؤه الكلامية**، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة ط (١) ١٩٩٨م-١٤١٨هـ.
٢٠١- الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، مكتبة الكليات الأزهرية ط (١) ١٣٨١هـ.
٢٠٢- الشربيني، محمد الخطيب، **مغني المحتاج على متن منهاج الطالبين** للنووي، دار الفكر، بيروت.
٢٠٣- الشرقاوي، عفت، **في فلسفة الحضارة الإسلامية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩م.
٢٠٤- الشكعة، مصطفى، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته** الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٨٦م.
٢٠٥- الشكيري، عبد الحق، **التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي** ضمن كتاب الأمة الصادر في دولة القطر "رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية" جمادي الأولى ١٤٠٨ هـ ط (١) قطر.
٢٠٦- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن** عالم الكتب، بيروت.
٢٠٧- الشهرستاني، محمد عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط (١) ١٩٨٠م.
٢٠٨- الشواربي، عبد الحميد، **موسوعة الضرائب "الفقه - القضاء - التشريع"** الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٩٧م.
٢٠٩- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت ط (١) ١٩٩٢م.
٢١٠- الشوكاني، محمد بن علي، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان.
٢١١- الشوكاني، محمد علي، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار** طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة.
٢١٢- الشيخ، سامي محمد، **الأسس الفلسفية للجوانية عند عثمان أمين** رسالة ماجستير، جامعة دمشق ١٩٩٤م.
٢١٣- شابرا، محمد عمر، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ترجمة: محمد السمهوري، مراجعة: محمد الزرقاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-عمان ط (١) ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢١٤- شبير، محمد عثمان ومحمد الأشقر ومحمد نعيم ياسين وعمر سليمان الأشقر، **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**. دار النفائس للنشر والتوزيع الأردن ط (١) ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٢١٥- شبير، محمد عثمان، **أحكام الخراج في الفقه الإسلامي** دار الأرقم-الكويت ط (١) ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٢١٦- شبير، محمد عثمان، **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، دار النفائس-عمان، الأردن ط (١) ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢١٧- شحاته، شوقي إسماعيل، **محاسبة زكاة المال علماً وعملاً**، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٠م.
٢١٨- شرف الدين، خليل، **ابن خلدون**، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٧٠م.
٢١٩- شرف، محمد جلال، وعلي عبد المعطي، **خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته**. الناشر: دار الجامعات المصرية ١٩٧٥م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢٢٠- شريط، عبد الله، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م-الجزائر.
٢٢١- شقره، محمد ابراهيم، **تنظيم الأسرة في الإسلام** ضمن مؤتمر السياسات السكانية والتنمية في الوطن العربي المنعقد في الأردن ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م. الطابعون: جمعية عمال المطابع التعاونية في عمان.
٢٢٢- شكري، محمد سمان، **السياسة الشرعية وقواعدها في العقاب التعزيري** رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٢٢٣- شلبي، أحمد، **السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي** مكتبة النهضة المصرية-القاهرة ١٩٦٤م.
٢٢٤- شمس الدين، محمد مهدي، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
٢٢٥- شموط، طارق زياد، **البطالة في الأردن وعلاقتها بالقوى العاملة في القطاع الزراعي الأردني**. رسالة ماجستير في قسم الاقتصاد الزراعي في الجامعة الأردنية ١٩٩٢م.
٢٢٦- شيخ الأرض، تيسير، **ابن خلدون**، دار الأنوار-بيروت ط (١) ١٩٩٦م.
٢٢٧- الصالح، اسماعيل، **موارد الدولة في الإسلام**، رسالة حقوقية في الجامعة السورية ١٩٥٣م-١٩٥٤م.
٢٢٨- الصباخي، حمدي، **في التعريف بالنقود**، طبع دار النشر المغربية-الدار البيضاء ١٩٨٢م.
٢٢٩- الصدر، محمد باقر، **اقتصادنا "دراسة موضوعية للمذاهب الاقتصادية"** دار التعارف-بيروت ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٢٣٠- الصنعاني، محمد اسماعيل، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، دار الفكر.
٢٣١- صافي، لؤي، **العقيدة والسياسة (معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية)** المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط (١) ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢٣٢- صالح، نائل عبد الرحمن، **ضريبة الدخل وأحكامها والجرائم الواقعة عليها**. رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية عام ١٩٨٦م.
٢٣٣- صبحي، أحمد محمود، **في فلسفة الحضارة**، مؤسسة الثقافة الجامعية الأسكندرية-مصر.
٢٣٤- صبحي، أحمد محمود، **نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثنى عشرية**. تحليل فلسفي للعقيدة دار المعارف بمصر
٢٣٥- صقر ، محمد أحمد ، **الاقتصاد الإسلامي(مفاهيم ومرتكزات)** ضمن المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد في جامعة الملك عبدالعزيز في مكة المكرمة ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م .
٢٣٦- صليبا، جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط (٢) ١٩٧٣م.
٢٣٧- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة ط (٤).
٢٣٨- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط (٣) ١٣٨٨هـ.
٢٣٩- الطرابلسي، علاء لدين بن علي، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، مطبعة: مصطفى الباب الحلبي، القاهرة ط (١) ١٩٧٣م.
٢٤٠- الطريفي، ناصر بن عقيل بن جاسر، **القضاء في عهد عمر بن الخطاب**، دار المدني للطباعة والنشر، ط (١) ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦م.
٢٤١- الطويلي، أحمد، **عبد الرحمن بن خلدون: دراسة ومنتخبات** نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ١٩٩٣م.
٢٤٢- طالب ، محمد سعيد ،**الدولة والدين(بحث في التاريخ والمفاهيم)**، الأهالي للطباعة ،دمشق ،ط(١)١٩٩٧ م.
٢٤٣- طنش، أحمد محمود، **مرتكزات التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي** "دراسة مقارنة بالمناهج الوضعية"

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رسالة ماجستير في الاقتصاد الإسلامي في كلية الشريعة في جامعة اليرموك ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٢٤٤- طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة: محمد عبد الله عنان القاهرة، لجنة التأليف والترجمة ١٩٢٥م، رسالة دكتوراه من جامعة السوربين.
٢٤٥- أبو عبيد، القاسم بن سلام، **الأموال**، تحقيق: خليل هراس دار الفكر، القاهرة.
٢٤٦- أبو عيد، عارف خليل، **نظام الحكم في الإسلام** دار النفائس - الأردن ، ط(١) ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
٢٤٧- أبو عيد، عارف، **السياسة مفهومها ونشأتها في العهد المكي**. مجلة دراسات (العلوم الإنسانية) المجلد ٢٢ (أ) العدد٥، عام ١٩٩٥م.
٢٤٨- ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر ، **مجموعة رسائل ابن عابدين** ، المكتبة الهاشمية ، دمشق ١٣٢٥ هـ .
٢٤٩- ابن عابدين، محمد أمين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م- ط(٢). طبعة أخرى ، دار إحياء التراث العربي ، (د . ت) .
٢٥٠- ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبدالله ، **أحكام القرآن** ، راجع أصوله وخرج أحاديثه : محمد عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ــ لبنان ، ط(١) ١٩٨٨ م .
٢٥١- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، تحقيق: محمد أحيدر الموريتاني، مكتبة الرياض ط (١) ١٣٩٨هـ.
٢٥٢- ابن عماد، شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي ابن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، حققه وعلق عليه محمود الأناؤوط دار بن كثير، دمشق-سوريا، ط (١) ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٢٥٣- ابن عمار، الصغير، **التفكير العلمي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية ١٩٨١م الجزائر.
٢٥٤- ابن عمار، الصغير، **الفكر العلمي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية، الجزائر ١٩٨١م.
٢٥٥- العالم، عبد السلام محمد الشريف، **نظرية السياسة الشرعية-الضوابط والتطبيقات**-دار الكتب الوطنية، بنغازي-ليبيا، ط (١) ١٩٩٦م.
٢٥٦- العالم، محمود أمين، **مقدمة ابن خلدون (مدخل استمولوجي)**، مجلة الفكر العربي تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت-السنة الأولى العدد (٦) ١٥ تشرين الثاني-كانون الأول ١٩٧٨م، ص٣٥.
٢٥٧- العاملي، مصباح، **ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ط (١) ١٣٩٧-١٩٨٨م، طرابلس-ليبيا.
٢٥٨- العبادي ،عبدالسلام ، **الملكية في الشريعة الإسلامية(طبيعتها ووظيفتها وقيودها) دراسة مقارنة** ، مكتبة الأقصى ، عمان ــ الأردن ، ١٩٧٤ م .
٢٥٩- العبادي ،عبدالسلام ، **مفهوم التنمية في الإسلام وأهدافها وأطرها** ، ضمن ندوة التنمية من منظور إسلامي المنعقدة في الأردن ١٩٩١م ، بالتعاون مع مؤسسة آل البيت والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب .
٢٦٠- العبده، محمد، **البداوة والحضارة: نصوص من مقدمة ابن خلدون** المنتدى الإسلامي، لندن ١٩٩٣م.
٢٦١- العبري، علي بن هلال بن محمد، **الإمامة في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)** رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية عام ١٩٩١م.
٢٦٢- العدل، أنور عطية، **السكان والتنمية**، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٧م-مصر.
٢٦٣- العدناني، محمد، معجم **الأغلاط اللغوية المعاصرة**، مكتبة لبنان ط (١) ١٩٨٤م، بيروت-لبنان.
٢٦٤- العشماوي، محمد سعيد، **الخلافة الإسلامية**. الناشر: سينا للنشر والطباعة، ط (٢) ١٩٩٢-القاهرة.
٢٦٥- العظيم أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، **عون المعبود شرح سنن أبي داود** المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط (٢) ١٣٨٨هـ.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢٦٦- العمري، أكرم ضياء، **مناهج البحث وتحقيق التراث**، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط (١) ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٢٦٧- العوا، محمد سليم، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** دارالشروق، القاهرة، ط(١) ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م.

٢٦٨- العوضي، رفعت، **نظرية التوزيع "الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر"** دار الكتب-القاهرة ١٩٧٤م.

٢٦٩- العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٢٧٠- عارف، نصر محمد، **الحضارة-الثقافة-المدينة** "دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم". المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط (٢) ١٤١٥هـ-١٩٩٤.

٢٧١- عاشور، سعيد عبد الفتاح وسعيد عبد الحميد وأحمد العبادي، **دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية** العربية، منشورات ذات السلاسل الكويت ط (٢) ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٧٢- عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الكريم** دار المعرفة، بيروت-لبنان.

٢٧٣- عبد الرحيم، عبد الحميد، **علم الاجتماع السكاني**، الناشر: مكتبة غريب، مصر.

٢٧٤- عبد الرزاق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، مطبعة مصر، ط(١) ١٣٤٣هـ - ١٩٢٥م.

٢٧٥- عبد السلام، أحمد، **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب**، الحلقة الأولى نشر الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٨م. تونس.

٢٧٦- عبدالسلام ، أحمد ، **آراء ابن خلدون** ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة ١٩٦٢م ، دار ومطابع الشعب ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

٢٧٧- عبدالسلام ، أحمد ، **ابن خلدون والعدل(بحث في أصول الفكر الخلوني)** ، الدار التونسية للطباعة والنشر ، المكتبة الفلسفية ، ط (١) ، تونس ١٩٨٩ م .

٢٧٨- عبد الملك، منيس أسعد، **اقتصاديات المالية العامة**، دار المعارف مصر ط (٢) ١٩٦٦م.

٢٧٩- عبد المولى، محمود، **ابن خلدون وعلوم المجتمع**، الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٠م.

٢٨٠- عبد الوهاب، حسن حسني **مجمل تاريخ الأدب التونسي من فجر الفتح العربي لأفريقية إلى إلى العصر الحاضر**، مكتبة المنار-تونس.

٢٨١- عبده، عيسى، وأحمد إسماعيل، **العمل في الإسلام**، دار المعارف.

٢٨٢- عبود، عبد الغني، **الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة**، دار للفكر العربي، ط (١) ١٩٨١م- القاهرة-مصر.

٢٨٣- عثمان، سهيل، ومحمد درويش، **من مقدمة ابن خلدون: السياسة والاقتصاد** وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٨م.

٢٨٤- عجمية، محمد عبد العزيز ومدحت محمد العقاد، **النقود والبنوك والعلاقات الاقتصادية الدولية**، دار النهضة العربية- بيروت ١٩٨٠م.

٢٨٥- عرنوس، محمود بن محمد، **تاريخ القضاء في الإسلام**، المطبعة الأهلية الحديثة بالقاهرة سنة ١٣٥٢هـ-١٩٣٤م.

٢٨٦- عفر، محمد عبد المنعم ويوسف كمال، **أصول الاقتصاد الإسلامي**، الناشر: دار البيان العربي للنشر والتوزيع، جدة.

٢٨٧- عفر، محمد عبد المنعم، **التخطيط والتنمية في الإسلام**، دار البيان العربي للنشر والتوزيع، جده ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م. السعودية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢٨٨- عفر، محمد عبد المنعم، التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي، دار المجمع العلمي بجدة-السعودية ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٢٨٩- عمارة، محمد، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق المؤسسة العربية للدراسات العربية - بيروت.
٢٩٠- عمارة، محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٢٩١- عمر، ابراهيم أحمد، فلسفة التنمية "رؤية إسلامية" ضمن اصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط (٣) ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٩٢- عمر، حسين، مؤسسة المصطلحات الاقتصادية، مكتبة القاهرة الحديثة ط (٢) ١٩٦٧م.
٢٩٣- عمر، حسين، نظرية القيمة "مقدمة علم الاقتصاد"، دار المعارف مصر ١٩٦٥م.
٢٩٤- عمرو، عبد الفتاح، السياسة الشرعية وتطبيقاتها في الأحوال الشخصية دار النفائس، عمان، ط (١) ١٩٩٨م.
٢٩٥- عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون-حياته وتراثه الفكري، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط (١) ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م.
٢٩٦- عنان، محمد عبد الله، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مؤسسة الخانجي القاهرة ط (٤) ١٣٢٨هـ.
٢٩٧- عناية، غازي، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، دار الجيل-بيروت ط (١) ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٢٩٨- عناية، غازي، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي (دراسة مقارنة) دار الجيل-بيروت، ط (١) ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٢٩٩- عواملة، منصور صالح، الوسيط في النظم السياسية (الدولة)، المركز العربي للخدمات الطلابية ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٣٠٠- عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسة، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان.
٣٠١- عوض الله، زينب حسين، اقتصاديات النقود والمال "النقود-النظم المصرفية والمال-البورصة" دار النهضة العربية-القاهرة ١٩٩٢م.
٣٠٢- عويس، عبد الحليم، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ضمن كتاب الأمة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية-قطر العدد (٥٠) ذو القعدة ١٤١٦هـ-السنة الخامسة عشرة ط (١) ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٣٠٣- عيد، محمد، الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٩م.
٣٠٤- عيساوي، شارل، فلسفة عربية للتاريخ مجلة المعرفة تصدرها وزارة الثقافة، السنة الرابعة، العدد (٣٧) دمشق آذار ١٩٦٥م، ص١٤٣.
٣٠٥- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين وبذيله كتاب المغني عن الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الاخباء من الأخبار لأبي الفضل عبد الرحيم العراقي، تحقيق سيد إبراهيم عمران دار الحديث-القاهرة ط (١) ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٣٠٦- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان ط (١) ١٩٨٢م.
٣٠٧- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول دراسة وتحقيق: حمزة زهير حافظ، المدنية المنورة، ط (١). طبعة أخرى ، تحقيق :محمد مصطفى ، الناشر : مكتبة الجندي بمصر .
٣٠٨- الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: مؤسسة دار الكتب بالكويت ط(١).
٣٠٩- الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل والمسالك التعليل، تحقيق: محمد الكبيسي، مطبعة الأرشاد

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بغداد ١٣٩٠هـ.
٣١٠- الغزالي، عبد الحميد، **في اقتصاديات السكان**، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت.
٣١١- غريب، محمد سعيد أحمد، **من أعلام علم الاجتماع (عبد الرحمن بن خلدون)** دار المعرفة الجامعية ١٩٨١م.
٣١٢- غليس، أشواق أحمد مهدي، **التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن** مكتبة مدبولي، ط(١) ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م القاهرة.
٣١٣- غنيمي، محمد محمود، **فائض العمالة في الدول النامية**، الناشر، عالم الكتب، القاهرة ١٩٨٣م.
٣١٤- أبو فارس، محمد عبد القادر، **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية**، مؤسسة الرسالة، ط(٢) ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
٣١٥- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت-لبنان ط (١) ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٣١٦- ابن فارس،أحمد بن فارس بن زكريا، **مجمل اللغة**، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط (١) ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، بيروت-لبنان.
٣١٧- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم المالكي، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، راجعه وقدم له: طه عبد الرءوف سعد الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط (١) ١٩٨٦م.
٣١٨- الفاسي، عبد الرحمن، **خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين** دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، ط(١) ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٣١٩- الفتوحي ، ابن النجار تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد ، **منتهى الارادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات** ، مكتبة دار العروبة ،القاهرة ١٩٦١ م .
٣٢٠- الفنجري ، محمد شوقي ، **المذهب الاقتصادي في الإسلام** ، ضمن المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد في جامعة الملك عبدالعزيز في مكة المكرمة ١٤٠٠هـ /١٩٨٠ م .
٣٢١- الفيروز أبادي، مجي الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط** تحقيق مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، ط (٢) ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٣٢٢- الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** للرافعي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة ط (٢) ١٩٠٦م.
٣٢٣- فؤاد عبد المنعم، **التمهيد لكتاب السياسة الشرعية لـ "ددة أفندي"** الناشر، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، مكتبة ومطبعة الاشعاع.
٣٢٤- ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد ابن القيم، **أحكام أهل الذمة** حققه: صبحي الصالح، دار العلم للملاين، بيروت-لبنان ط (٣) ١٩٨٣م.
٣٢٥- ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، طبع مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٩٠هـ.
٣٢٦- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية-بيروت ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٣٢٧- ابن القيم، شمس الدين محمد، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
٣٢٨- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني مع الشرح الكبير** مكتبة الجمهورية العربية بمصر، ومكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣٢٩- ابن قطلوبغا ، أبو العدل زين الدين بن قاسم ، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان، دار القلم ١٩٩٢ م.
٣٣٠- أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون، منشورات دار مكتبة الحياة-بيروت، ط (٢) ١٩٧١م.
٣٣١- القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، دار النفائس- بيروت ط(١) ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م.
٣٣٢- القاسمي، محمد جمال الدين، الفتوى في الإسلام، تحقيق: محمد القاضي دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط(١) ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٣٣٣- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، التحقيق: عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٣٣٤- القرافي، أحمد بن ادريس، الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب، ط (١) ١٩٦٧م.
٣٣٥- القرافي، شهاب الدي أبو العباس محمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول دار الفكر للطباعة والنشر، ط (١) ١٩٩٧م-بيروت، لبنان.
٣٣٦- القرافي، شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي، الفروق، دار المعرفة، بيروت-لبنان.
٣٣٧- القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد دار الصحوة للنشر- القاهرة، ط(١) ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٣٣٨- القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، الطبعة العشرون ١٤٢١هـ-١٩٩١م.
٣٣٩- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٧٨هـ-١٩٦٧م، طبعة أخرى: مؤسسة مناهل العرفان-بيروت، لبنان.
٣٤٠- القفاري، ناصر عبد الله، أصول مذهب الشيعة الأثني عشرية الإمامية، ط (١) ١٤١٤ هـ-١٩٩٣م.
٣٤١- القلقشندي، أحمد بن علي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق: شوقي خليل، دار الفكر الكعاصر، بيروت ط (١) ١٩٩٧م.
٣٤٢- قربان، ملحم، خلدونيات، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون المؤسسة الجامعة للدراسات، بيروت ١٩٨٥م.
٣٤٣- قريصة، صبحي تادرس وكامل عبد المقصود بكري، النقود والبنوك والتجارة الخارجية، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية- مصر.
٣٤٤- قطناني، محمد مهدي، أثر اختلاف الأزمان في تغير الأحكام، رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية لعلن ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
٣٤٥- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عاشور وآخرون، دار الفكر العربي.
٣٤٦- ابن كثير، الحافظ عماد الدين، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت-لبنان ط (٣) ١٩٧٩م.
٣٤٧- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي- بيروت ط (٢) ١٣٤٩هـ.
٣٤٨- الكبيسي، حمد عبيد، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى بحث ضمن: الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت، المجتمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الجزء الثالث.
٣٤٩- الكتاني، عبد الحي، التراتيب الإدارية، المطبعة الأهلية بالرباط ١٣٤٦هـ.
٣٥٠- الكردي، محمد نجم الدين، المقادير الشرعية والأحكام الفقهية المتعلقة بها منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وتقويمها بالمعاصر. مطبعة السعادة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٣٥١- الكردي، محمود سعيد، مأساة الخلافة في الإسلام " دراسة تحليلية نقدية" المنشأة العامة للنشر والتوزيع –

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

طرابلس، ليبيا ١٩٨٣م.
٣٥٢- الكفراوي، عوف محمود، **النقود والمصارف في النظام الإسلامي**، الناشر دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.
٣٥٣- كحالة ، رضا، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، بيروت ودار إحياء التراث العربي-بيروت.
٣٥٤- كركر، صالح، **نظرية القيمة "العمل والعمال والعدالة الاجتماعية في الإسلام وفي المذاهب والنظم الوضعية" دراسة مقارنة** مطبعة تونس، قرطاج-تونس.
٣٥٥- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت ١٠٩٤هـ)، **الكليات "معجم في المصطلحات والفروق اللغوية"**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط (٢) ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٣٥٦- كوناكاتا، حسن، **النظرية السياسية عند ابن تيمية**، دار الاخلاء للنشر الدمام، ط (١) ١٩٩٤م.
٣٥٧- ابن اللحام، علي بن عباس البعلي، **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
٣٥٨- اللبناني، **حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع** دار الفكر ١٩٨٢م-١٤٠٢هـ.
٣٥٩- اللبناني، سليم رستم باز، **شرح المجلة**، دار الكتب العلمية-بيروت، لبنان.
٣٦٠- لسان الدين الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حققه محمد عبد الله عنان، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط (١) ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، الشركة المصرية للطباعة والنشر بالقاهرة.
٣٦١- ليفتويتش، ريتشارد هـ، **نظام الأسعار وتخصيص الموارد**، ترجمة: عبد التواب اليماني وعبد الحفيظ الزليطي، منشورات جامعة قاريونس-بنغازي-ليبيا، ط (٢) ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٣٦٢- ليلة ، محمد كامل ، **النظم السياسية(الدولة والحكومة)**، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٤ م .
٣٦٣- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
٣٦٤- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت-لبنان.
٣٦٥- المؤتمر، **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** المنعقد في جامعة الملك عبد العزيز، كلية الاقتصاد والإدارة، مكة المكرمة. ط(١) ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.
٣٦٦- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط (٣) ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٣٦٧- الماوردي، علي بن محمد البصري، **نصيحة الملوك**، تحقيق: محمد جاسم الحديثي المستشار القانوني لوزارة الداخلية.
٣٦٨- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، **قوانين الوزارة وسياسة الملك** تحقيق: رضوان السيد. دار الطليعة للطباعة- بيروت.
٣٦٩- المبارك ، محمد ، **آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي** ، دار الفكر ، بيروت ،الطبعة الثالثة ، ١٩٧٠ م .
٣٧٠- المبارك، محمد، **نظام الإسلام " الحكم والدولة"** دار الفكر ١٩٧٤م.
٣٧١- المباركفوري، محمد عبد الرحمن عبد الرحيم، **تحفه الأحوذي شرح جامع الترمذي**، دا رالفكر لطباعة والنشر-*بيروت ط (٣) ١٣٩٩هـ.
٣٧٢- المحجوب، رفعت، **المالية العامة**، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣٧٣- المحمصاني، صبحي، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون** مجلة الأديب، شباط ١٩٤٤م - الجزء الثاني- السنة الثالثة.

٣٧٤- المرداوي، علي بن سليمان بن أحمد، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط (١) ١٣٤٧هـ.

٣٧٥- المرداوي، محمود، **الخلافة بين التنظير والتطبيق**، دراسات في الفقه السياسي،ط(١) ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٣٧٦- المرغيناني، برهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل، **الهداية شرح بداية المبتدي**، المطبوع مع فتح القدير، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

٣٧٧- المقري، أحمد بن محمد، **أزهار الرياض في أخبار عياض** طبع هذا الكتاب تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية، وحكومة دولة امارات ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

٣٧٨- المقريزي، أحمد بن علي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، مطبعة دار الكتب ١٩٧٠م، وزارة الثقافة-مركز تحقيق التراث-القاهرة.

٣٧٩- المقريزي، أحمد بن علي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي مكتبة مدبولي ١٩٨٩م، مطابع دار الأمين بالقاهرة ط (١).

٣٨٠- المقريزي، أحمد بن علي، **النقود الإسلامية المسمى بشذور العقود في ذكر النقود**، تحقيق: محمد السيد علي بحر العلوم، ط(٥) ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

٣٨١- المودودي ، أبو الأعلى ، **الحضارة الإسلامية(أسسها ومبادؤها)** ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، ط(٢) دار العربية للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٧٠ م .

٣٨٢- المودودي، أبو الأعلى، **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس ، بدون تاريخ .

٣٨٣- المودودي، أبو الأعلى، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون**، ترجمة: خليل حسن الأصلاحي، بيروت، دار الفكر ط(٣) ١٩٦٩م.

٣٨٤- الموسوعة، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، مطابع دار الصفوة للنشر والتوزيع، ط(١) ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣٨٥- مالتس، توماس وآخرون، **ثلاث مقالات عن السكان**، ترجمة: محمد مرسى أبو الليل، الناشر: دار الكرنك مصر ١٩٦٣م.

٣٨٦- مجموعة من الاقتصاديين، **الموسوعة الاقتصادية** إعداد وتعريب: عادل عبد المهدي، وحسن الهموندي دار بن خلدون للطباعة والنشر-بيروت-لبنان ط (١) ١٩٨٠م.

٣٨٧- محاسنه، محمد حسين، **النظم الإسلامية**، مراجعة: عصام شحادة، نشر وتوزيع مكتبة الكتاني.

٣٨٨- محفوظ، محمد، **تراجم المؤلفين التونسيين**، دار الغرب الإسلامي بيروت-لبنان، ط (١) ١٩٨٢م.

٣٨٩- محمد علي، ابن الشيخ حسين، **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**. بهامش: الفروق للقرافي. دار المعرفة-بيروت-لبنان.

٣٩٠- محمد، عمر محمد علي، **مشكلة العطالة-أسبابها وعلاجها**-دار الطباعة في جامعة الخرطوم ١٩٧٤م.

٣٩١- مخلوف، محمد بن محمد، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، طبعة جديدة بالأوفست عن الطبعة الأولى.

٣٩٢- منكور، محمد سلام، **معالم الدولة الإسلامية**، مكتبة الفلاح ط(١) ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٣٩٣- مراد ، محمد حلمي ، **أبو الاقتصاد ابن خلدون** ، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون في القاهرة ١٩٦٢ م

٣٩٤- مرحبا، محمد بن عبد الرحمن، **الموجز في تاريخ العلوم عن العرب**، تقديم جميل صليبا، دار الكتاب

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اللبناني، بيروت ١٩٧٠م.
٣٩٥- مزيان، عبد المجيد، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي**، الشركة الوطنية، الجزائر، ١٩٨١م.
٣٩٦- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحاج النيسابوري، **صحيح مسلم** المطبوع مع شرح النووي لصحيح مسلم.
٣٩٧- مسيحه، وهيب، **الأسعار والنفقات**، دار النهضة العربية بالقاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي.
٣٩٨- مغازي، احمد، **الحكومة عند أهل السنة والشيعة وتطبيقاته**، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر ١٩٩٤م.
٣٩٩- مقبل، عبد الهادي محمد المهدي، **دور الضرائب غير المباشرة في تنمية اقتصاديات الدول الآخذة في النمو مع التطبيق على مصر**، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه في الحقوق في جامعة طنطا-مصر ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٤٠٠- منون، عيسى، **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول** إدارة الطباعة المنيرية، ط (١) مطبعة التضامن الأخوي-مصر.
٤٠١- مهرجان، **أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢م**، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية -القاهرة ١٩٦٢م دار ومطابع الشعب.
٤٠٢- مهرجان، **مهرجان ابن خلدون (مايو ١٩٦٢م)**، نظمته كلية الآداب بجامعة محمد الخامس في المغرب، نشر وتوزيع دار الكتاب، الدار البيضاء.
٤٠٣- موسى، محمد يوسف، **نظام الحكم في الإسلام**. دار المعرفة- القاهرة ط(٢) ١٩٦٤م.
٤٠٤- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر بدمشق ١٤٠٢-١٩٨٢م.
٤٠٥- ابن نجيم، زين الدين، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي، ط(٢).
٤٠٦- الناطور، شحادة، وأحمد عودات وجميل بيضون، **الخلافة الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري**، دار الثقافة للنشر- الأردن ١٩٩٠م.
٤٠٧- الناقة، أحمد أبو الفتوح، **نظرية النقود والبنوك والأسواق المالية**. مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، مصر ١٩٩٥م.
٤٠٨- النبهان، محمد فاروق، **القضاء في الإسلام**، مجلة الفيصل، العدد (٢٩) ذو القعدة ١٣٩٩هـ - اكتوبر ١٩٧٩م، السنة الثالثة.
٤٠٩- النجار، حسين فوزي، **ابن خلدون في الفكر المعاصر**، مجلة الفيصل العدد (٢٩) ذو القعدة ١٣٩٩هـ - اكتوبر ١٩٧٩م، السنة الثالثة.
٤١٠- الندوة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الرياض، ط (٢) ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٤١١- الندوي، علي أحمد، **القواعد الفقهية "مفهومها، نشأتها، تطورها.."** قدم له: الشيخ مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق ط (٢) ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٤١٢- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **سنن النسائي**، المطبوع مع شرحه للحافظ السيوطي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤١٣- نشار، محمد حمدي، محمد طه بدوي، **أصول التشريع الضريبي المصري** ط(١) ١٩٥٩م، دار المعارف بمصر.
٤١٤- النعمة، إبراهيم، **العمل والعمال في الفكر الإسلامي**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط(١) ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤١٥- النعيم، عبد العزيز العلي، **نظام الضرائب في الإسلام ومدى تطبيقه في المملكة العربية السعودية مع المقارنة** دار الكتب ١٩٧٤م.
٤١٦- النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، **شرح صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (١) ١٣٤٧ه.
٤١٧- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين، **المجموع شرح المهذب مع التكملة** لمحمد نجيب المطيعي، مطبعة الإمام-مصر.
٤١٨- النووي، يحيى بن شرف الدين ، **تحرير ألفاظ التنبيه**، دار القلم بدمشق سنة ١٤٠٨هـ.
٤١٩- النووي، يحيى بن شرف الدين **تهذيب الأسماء واللغات**، إدارة الطباعة المنيرية دار الكتب العلمية-بيروت.
٤٢٠- النووي، يحيى بن شرف الدين، **روضة الطالبين**، المكتب الإسلامي، ط(٢) ١٩٨٥م. إشراف: زهير الشاويش
٤٢١- نادر، ألبيرنصري، **من مقدمة ابن خلدون**، دار المشرق، بيروت ١٩٦٧م.
٤٢٢- ندوة، **أعمال ندوة ابن خلدون (بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة) ١٤-١٧ فبراير ١٩٧٩م**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
٤٢٣- ندوة، **التنمية من منظور إسلامي**، وقائع الندوة التي عقدت في المدة ٢٧-٣٠ من ذي الحجة ١٤١١هـ في عمان، الأردن. بالتعاون مع مؤسسة آل البيت والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. الجزء الثاني.
٤٢٤- نصر، زكريا أحمد، **مقدمة في نظرية القيمة**، مطبعة نهضة مصر - القاهرة.
٤٢٥- نعمة الله، يوسف عبد الوهاب، **النقود في النشاط الاقتصادي** توزيع مكتبة ومؤسسة خدمة العلم - ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
٤٢٦- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك ابن هشام المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ط (٢) ١٣٧٥هـ.
٤٢٧- ابن همام، كمال الدين محمد عبد الواحد، **فتح القدير شرح الهداية** دار إحياء التراث العربي-بيروت.
٤٢٨- الهواري، أنور إسماعيل، **اقتصاديات النقود والبنوك**، جامعة الزقازيق-مصر ١٩٨٣م.
٤٢٩- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتاب العربي-بيروت، لبنان ط (٢) ١٤٠٢هـ.
٤٣٠- هارون، عبد السلام، **تهذيب إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان ط (١) ١٩٨٨م-١٤٠٩هـ.
٤٣١- هاشم، اسماعيل محمد، **مبادىء الاقتصاد**، جامعة الزقازيق، القاهرة-مصر.
٤٣٢- هاشم، اسماعيل محمد، **مذكرات في النقود والبنوك**، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ١٩٧٥ م .
٤٣٣- هاشم ، اسماعيل محمد ، **مشكلة السكان** ، دار المعارف ، ط(٢) ١٩٦٤ م .
٤٣٤- هولمان، ماري **نظرية السعر واستخداماتها**، ترجمة ضياء مجيد الموسوي ديوان المطبوعات الجامعة، الجزائر.
٤٣٥- هيئة، **رد هيئة كبار العلماء على كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق** تقديم؛ السيد تقي الدين، مجلة الأزهر، ربيع الأول ١٤١٤هـ.
٤٣٦- أبو وافية، سهير فضل الله، **فلسفة العمل في الإسلام**، دار الكتاب، القاهرة-مصر.
٤٣٧- الوابل، يوسف بن عبد الله، **أشراط الساعة**، دار بن الجوزي السعودية، ط (٢)١٤١١هـ-١٩٩٠م.
٤٣٨- الوردي، علي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**. الشركة التونسية، تونس ١٩٧٧م.
٤٣٩- وافي، علي عبد الواحد، **الاقتصاد السياسي**، دار إحياء الكتب العربية، مصر ط (٥) ١٣١٧ه-١٩٥٢م.
٤٤٠- وافي، علي عبد الواحد، **التمهيد لمقدمة ابن خلدون**، مطبعة لجنة البيان العربي، ط (١) ١٣٧٦ه-١٩٥٧م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤٤١- وجدي، محمد فريد، دائـرة مـعارف القـرن العشـرين، مطـابع دائـرة معـارف القـرن العشـرين، الطبعة (٢) ١٣٤٣هـ.
٤٤٢- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين القاضي، **الأحكام السلطانية**، تصحيح محمد حسن، دار الفكر، بـيروت ط (١) ١٩٩٤.
٤٤٣- أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم، **الخراج**، المطبعة السلفية، القاهرة، ط (٤) ١٣٩٢هـ.
٤٤٤- ياسين، محمد نعيم، **نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنيـة والتجاريـة**، دار النفائس-الأردن ط (١) ١٩٩٩م.
٤٤٥- يسري، عبد الرحمن أحمد، **التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام** الناشر، مؤسسة شباب الجامعـة، الاسكندرية ١٩٨١م.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	الصفحة
إني جاعل في الأرض خليفة	البقرة آية (٣٠)	٧٥
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة	البقرة آية (١٩٣)	٨٣
قال إني جاعلك للناس إماماً	البقرة آية (١٤٢)	٩٢
ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف	البقرة (٢٢٨)	١٠٧/١٠٦
وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن	البقرة آية (١٢٤)	١٢٠
يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم	البقرة آية (٢٦٧)	١٦١
مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله	البقرة آية (٢٦١)	١٦١
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً	النساء آية (١٤١)	١٠٠
الرجال قوامون على النساء بما فضل الله	النساء آية (٣٤)	١٠٦/١٠١
إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق	النساء آية (١٠٥)	٨٣
إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات	النساء آية (٥٨)	٨٣
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك	النساء آية (٦٥)	٨٣
يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله	النساء آية (٥٩)	٩٩/٨٥
يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم	النساء آية (٢٩)	١٨٤
وأن أحكم بينهم بما أنزل الله	المائدة آية (٤٩)	٨٣
وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم	الأنعام آية (١٣٣)	٧٦
وهو الذي جعلكم خلائف الأرض	الأنعام آية (١٦٥)	٧٥
وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي	الأعراف آية (١٤٢)	٧٥
قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده	الأعراف آية (٣٢)	٨٣
يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري	الأعراف آية (٢٦)	٤٩
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض	التوبة آية (٧١)	١٠٧
خذ من أموالهم صدقة تطهرهم	التوبة آية (١٠٣)	٢٣٥
إنما الصدقات للفقراء والمساكين	التوبة آية (٦٠)	٢٣٥
لو خرجوا فيكما ما زادوكم إلا خبالاً	التوبة آية (٤٧)	٥٩
هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها	هود آية (٦١)	١٥٩
وسخر لكم الفلك	إبراهيم (٣٢)	١٥٨
وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً	النحل آية (٤)	١٦٢
وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها	الإسراء آية (١٦)	٢١٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها	الإسراء آية (١٦)	٢١٦
واجعل لي وزراً من أهلي	طه آية (٢٩)	١٣٨
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا	الأنبياء آية (٢٢)	١٤١
وعلمنا صنعة لبوس لكم لتحصنكم	الأنبياء آية (٨٠)	١٦٢
ومن لم يجعل الله نوراً فما له من نور	النور آية (٤٠)	٤٤
وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات	النور آية (٥٥)	٧٦
لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأذبحنه	النمل آية (٢١)	٥٩
فابتغوا عند الله الرزق	العنكبوت آية (١٧)	١٥٧
وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج	الأحزاب آية (٣٣)	١٠٦
قال رب اغفر لي وهب لي ملكاً	ص آية (٣٥)	١١٤
يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض	ص آية (٢٦)	٧٦
قل هل يستوي الذين علمون والذين لا يعلمون	الزمر آية (٩)	٨٨
الله الذي جعل لكم الأنعام	غافر آية (٧٩)	١٥٨
وكذلك أوصينا إليك روحاً من أمرنا	الشورى آية (٥٢)	٥٩
وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض	الجاثية آية (١٣)	١٥٨
وسخر لكم البحر	الجاثية آية (١٢)	١٥٨
ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها	الجاثية آية (١٨)	٣٤
حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة	الأحقاف آية (٥١)	١٩٩
والله الغني وأنتم الفقراء	محمد آية (٣٨)	١٥٨
يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ	الحجرات آية (٦)	٩٢
والسماء بنيناه بأيد وإنا لموسعون	الذاريات آية (٤٧)	٥٩
يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك	الممتحنة آية (١٢)	١٠٧
وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله	المزمل آية (٢٠)	١٨٤
إرم ذات العماد	الفجر آية (٧)	٦٠
إذا جاء نصر الله والفتح	النصر آية (١)	٥٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس الأحاديث النبوية

الحـــــديث	الصفحة
إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم	٩٨
إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينزعه من الناس	١٢٦
إن العلماء ورثة الأنبياء	١٢٧
إن الله هو المسعر القابض الباسط	١٩١
إنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً	١٠١
الأئمة من قريش	٩٧
أفتان أنت يا معاذ	١٢٧
ألا تبايعوني على الإسلام	١٠٢
انصر أخاك ظالما أو مظلوماً	٦٨
انطلقن فقد بايعتكن	١٠٧
بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة	١٢١
بلغوا عني ولو اية	١٢٧
الجالب مرزوق والمحتكر منعون	١٨٨
دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض	١٩١
ستكون الخلافة ثلاثون عاماً	١١٤
كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم	٣٣
كتاب الله القصاص	٨٣
كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم	١١٧
لا يحل لثلاثة أن يكونوا بفلاة من الأرض	٨٤
لا يزال هذا الأمر في قريش	٩٧
من مات وليس في عنقه بيعة	٨٦
من رأى منكم منكراً فليغيره بيده	١٢٠
ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له حواريون	١٢٠
ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده	١٦٢
من احتكر فهو خاطئ	١٨٤
من احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله	١٨٨
الناس تبع لقريش ، مسلمهم لمسلمهم	٩٨
نحن الوزراء وأنتم الأمراء	٩٨
والمرأة راعية على بيت بعلها وولده	١٠٦
والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب	١٦٢
يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة	٩٣
يخرج في آخر أمتي المهدي	١١٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
ابن الأزرق	٧٣
الآمدي	٧٨
الإيجي	٧٧
الباجي	١٨٩
الباقلاني	٩٦
أبو بكر الأصم	٨٥
التفتازاني	٧٧
ابن تيمية	١٩٥
الجرجاني	٣٤
الجويني	٧٧
ابن الحاجب	٨
ابن حجر	١٩
ابن حمو	١٢
الخطابي	٣٧
الرازي	٧٨
ابن رشد	٢٤٨
الشاطبي (أبو القاسم الرعيني)	٨
الشاطبي	٢٣٩
الشربيني	٣٧
ابن الصلاح	٩
ابن عبد البر	٨

الاسم	الصفحة
الطاهر بن الحسين	٢٢٦
ابن عابدين	٣٥
ابن عقيل	٣٧
ابن عرفة	١٣٠
العز بن عبد السلام	٢٤٠
الغزالي	١٣٤
ابن فرحون	٣٦
القاسم بن سلام	١٣٨
ابن قدامة	١٩١
القرافي	١٢٦
القرطبي	١٦٢
القلقشندي	٧٧
ابن القيم	١٩٥
الكفوي	٣٨
الماوردي	٧٦
المرداوي	٢٤٨
المقريزي	٢٠
أبو يعلى الفراء	٩٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

Abstract

The Legal Policy in Governing and Economy for Ibn Khaldoun

Prepared by

Musleh Abid AlHaee Al said Al Najar

Supervised by

P. Muhammad Othman Shbair

Ibn Khaldoun's introduction was one of the greatest age compositions according to thought depth, governing rightness, and clear explaining. His thoughtful heritage is important through the wish and increase concern with Ibn Khaldoun's ideas in the modern Arabic as well as Western thoughts, so his studies and introduction are very important. Ibn Khaldoun is considered one of the famous Muslims historians and the first in humanity history and he wanted to understand the reasons of the comprehensive decline in the world.

This study has three chapters: Firstly: identifying with Ibn Khaldoun's scholar. It talks about his life according to his name, relationship, birth, family, students and sheiks, and his political and scientific life. On the other hand, it indicates his scientific position from different sides which are: the importance of his thoughtful heritage, his literal style, other scientists praise, the appeals against him, and his death.

Secondly: it studies the legal policy subjects of governing for Ibn Khaldoun. The legal policy of Ibn Khaldoun was indicated, its conditions, fields and types. Whether the legal policy's subjects in the introduction were only digression and unoriginal descriptive researches, or the frame that these researches underway is only deep-rootedness? And as the Khilafa was the governing form of the Islamic nation, so he spent a good efforts in

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

identifying with it, explaining its rule, plans, and its owner's conditions, and the most important thing is its transformation into kingdom, and the effect of the nervousness in Ibn Khaldoun's ideas.

Finally: it was a study of the legal policy subjects in economy for Ibn Khaldoun. It declares his ideas in the value, work, and prices methods. Then it highlights his ideas in economical policy and development as well as the state's role in the Khaldouni thought. And finally I give an idea about Ibn Khaldoun's idea in money, taxes, trade and housing methods.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit