منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية في موضوع السلطة والعصبية: فهماً وتحليلاً

عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني*

مقدمة:

تحاول هذه الدراسة أن تكشف عن مكانة الدولةِ وأهميتِها للعمران الاجتماعي في فكر ابنِ خلدون، ومدى انسجام هذه الفكرة مع العلاقة بين (الدولة) و(الجماعة) كما يبينها الحديث النبوي، وأن تبين دور ابن خلدون في الكشف عن السُّنن الإلهية في العمران البشريّ، لاسيما تلك السُّنن المتعلقة بعوامل القوة والضعف في أي مجتمع إنساني. فإذا كانت العصبيةُ عاملَ قوةٍ في المجتمع؛ لإنها تدفعُ أفراد القوم للتناصر والتعاضد، فإن في المجتمع من التحاسد والتدابر ما يكون عامل ضعفٍ يؤذنُ بتفككه وانهياره، الأمر الذي يبين أهمية النظام الديني في قوة الدولة وفي إطالة حياة الدول، لمعالجة ما تستدعيه طبيعة الملك من ترف.

وتهدف الدراسة، إلى بيان رؤية ابن خلدون لوظائف الدين الحق في العمران الاجتماعي، ودوره في الارتقاء بالعصبية؛ من عصبية الدم أو المصلحة أو القومية، إلى عصبية المعتقد، حيث تلتقي فيها الأمم جميعاً، ومن ثم قدرة الدين الإسلامي الخاتم على استيعاب الملل والأعراق؛ لتكون الدولةُ دولةَ الإنسان، وبهذا الدين يصل العمران إلى كماله وغايته.

لقد أدرك ابن خلدون أثر الدين في تهذيب النفوس، فضلاً عن وظيفةِ النظام الديني في محاربة فيروسات الفناء بأنواعها: ما كان منها عائداً إلى التحاسد والتدابر، وما كان

* أستاذ الفقه وأصوله في كلية الشريعة، بالجامعة الأردنية. a.kelane@yahoo.com.

عائداً إلى قسوة الحاكم وتنقيبه عن العورات، فيؤول الأمر إلى أن تلوذ الرعية بالمكر والخداع لحماية نفسها، فتفسد الدولةُ بفساد النيات.

وتحاول هذه الدارسة، الكشف عن المنهج العلمي الذي سار عليه ابن خلدون في فهم النص الشرعي في الموضوع الاجتماعي، وذلك بتحليله للعمران الإنساني، وفهم السُّنن الاجتماعية، بما يُعين على فهم النصوص الشرعية الواردة في الموضوعات الاجتماعية فهماً صحيحاً، وذلك من خلال بعض التطبيقات، مثل: تحليل مفهوم القرشية وعلاقتها بالأولوية في الحكم؛ وأهمية العصبية في العمل السياسي، وموقف النَّجْدات الذين أنكروا وجوب نصب الإمام، وضرورة فهم الأحاديث النبوية في ضوء قدرة الدولة على تحقيق وظائف الدين بصورة تنسجم مع السُّنن والقوانين الاجتماعية.

ويكشف البحث عن ارتباط النتائج التي قرّرها ابنُ خلدون، بما يرشد إليه المنهج المقاصدي الصحيح في فهم السُّنن النبوية، مما يؤكد أهمية اعتماد الدراسات الشرعية الحديثة على منهج تكاملي، يجمع بين فهم السُّنن الاجتماعية والنصوص الشرعية.

أولاً: العمران البشريّ عند ابن خلدون بين الرؤية القرآنية والفلسفة اليونانية:

انطلق ابنُ خَلدون في دراسته لقوانين العمران من رؤية قرآنية تؤكد وجودَ سنن تحكمُ حركةَ التاريخ الإنساني، في ضوء قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب:٦٢)

وقد تحصَّل لابن خَلدون علم العمران البشريّ بالدراسة والملاحظة، "فهو علمٌ أعثرَ عليه البحثُ وأدى إليه الغوص."[١] وهو في دراسته لهذه السُّنن، يتعامل معها بمقتضى "الأمر الوجودي" واستجابةً للتوجيه القرآني، الذي يأمر بالنظر في سُنن الكون والحياة والناس. ومعنى "الأمرِ الوجودي" في مصطلح ابن خلدون، فهمُ قوانين العمران الإنساني، كما وضعها الله تعالى وأوجدها، معتمدين في فهمها وإدراكها على

(١) ابن خلدون، عبدالرحمن. **المقدمة**، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩، ص٦٢.

الملاحظة، والتحليل العلمي؛ إذ "قلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي."[٢] فابن خلدون بذلك، لم يبحث عن قوانين الاجتماع بالنظر في آيات القرآن، بل بالنظر، والبحث، والغوص في السُّنن الاجتماعية، وإنْ كان القرآن الكريم هو الذي أرشد إلى السير في الأرض والنظر في الوقائع والطبائع، وما يحكمها من سنن وقوانين. وهكذا تحصل لابن خلدون إدراك قوانين العمران البشريّ، عن طريق الجمع بين دعوة القرآن للاعتبار لفهم السُّنن، والمنهج العقلاني القائم على النظرِ، والتدبّر، والملاحظةِ، والاختبار.

كانت معالجة ابن خلدون منسجمة مع الرؤية القرآنية، التي أكدت وجود سننٍ ثابتة، ودَعَت إلى اكتشافها، فالكشفُ عن هذه السُّنن هو غرضُ علم العمران. أما الفلسفة الأرسطوطاليسية(اليونانية)، وهي التي كانت توجه منهج التفكير آنذاك، فلم تكن ترى التاريخ علماً له خصائص ذاتية ثابتة، وهو في آخر مراتب العلوم بعد الفلسفة والشعر!.[٣]

وقد استخدم ابنُ خلدون مصطلحات الفلسفة: "كالذاتي" و"العرَضي"، ولكنه أعطاها مفهوماً جديداً، فهو لم يكن ناقلاً للفلسفة اليونانية، بل مجدداً ومبتكراً. فالفلاسفة يقصدون بلفظ "الذات": المكون الذاتي كصفة النطقِ بالإنسان، أما العرض: فهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي: محلٌّ يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به.[٤] وبحسب النظر الفلسفي اليوناني، فإن التاريخ الإنساني كلَّه عرَض؛ لأنّه يحتاج إلى جسم يقوم به. لكن ابن خلدون لم يلتزم بدلالة المصطلح وفق الرؤية الفلسفية اليونانية، بل أعطاها دلالة أقرب لمضمون "السُّنَّة" التي أرشد إليها القرآن الكريم بقوله: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ

(٢) المرجع السابق، ص٣٤٧.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب محمد الحبيب. **وحدة المقدمة وبنيتها العميقة**، وهي من بحوث هذا العدد من المجلة.

(٤) الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٩٢ "وقد يعرف الإنسان بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماشٍ على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع.

تَبْدِيلاً.﴾ (الأحزاب:٦٢) فهو يقول: "وله (أي العمران) في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً."[٥] فمفهوم العرض الذاتي هو اكتشاف ابن خلدون، وهو مغاير للرؤية الأرسطاليسية، التي ما كانت ترى في التاريخ خصائص ذاتية. وبناء على رؤية ابن خلدون للعوارض الذاتية التي تحكم العمران الإنساني، قام بدراسة الأحوال التي تعرض للعمران البشريّ، وكشف عن قوانين ذاتية ثابتة في العمران، وأعراض متغيرة. فهذه الأحوال، على الرغم من كونها أعراضاً متغيرة، إلا أنها يحكمها قانون ثابت هو "السُّنن"، التي لا تتبدل، ولها خصائصها الذاتية بحسب الرؤية القرآنية.

ومن هنا يتضح أن ابن خلدون كان ابن الحضارة الإسلامية، ومن رحم الرؤية القرآنية، وهو قدَّم للإنسانية علماً جديداً وهو علم العمران.[٦]

ثانياً: موقع الدولة من العمران:

انطلق ابنُ خلدون في دراسته للعمران البشريّ وتطوره، من مرحلة البداوة وصولاً إلى الدولة، التي تمثل من وجهة نظر ابن خلدون كمالَ العمران الاجتماعي. ورأى أن المجتمع البشريّ مخلوقٌ كالإنسان نفسه، وأن هناك قوانين وسُنناً تصل به إلى الكمال الاجتماعي، ممثلاً في الدولة والسلطان، وهناك سنن لهلاك الدول كالظلم المؤذنِ بخراب العمران.

فالدولة تجسد كمال العمران الاجتماعي، وهي صورة لمادته، مثلما تمثل الوجه السياسي للأمة وتحفظ العمران؛ إذ الدولة بالنسبة إلى العمران، هي المُقومة له، والحافظة لوجوده، وهي "السوق الأعظم، أُم الأسواق كلها."[٧] "والسلطان والدولة سوق للعالم،"[٨] تُجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه وما نفق فيها نفق عند

(٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٦٨.

(٦) من مداخلات عبدالحليم عويس وأبو يعرب المرزوقي في ندوة ابن خلدون، التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، بالتعاون جامعة آل البيت، بتاريخ ٩-٢٠٠٧/٥/١٠.

(٧) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٠٦.

(٨) المرجع السابق، ص٦٥٧.

الكافة. "وإن الحضارة في الأمصار، تستمد من قبل الدولة، وإنما ترسخ باتصال الدولة ورسوخها.[٩] والتحضر إنما يكثر ويزدهر حيث تكون الدولة،" كالماء يخضر ما قرب منه، فما قرب من الأرض، إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد."[١٠]

ونلاحظ من النص السابق، أن ابن خلدون يرى للعمران صورة ومادة، فصورته: الدولة أو البادية، ومادته: العمران والتآنس،[١١] فالدولة هي صورة لكمال العمران، والبادية صورة للعمران في حالته البدائية. وهذا العمران تحكمه سنن، تصل به رقياً للكمال، أو هبوطاً إلى الفساد.

والدولة التي تحفظ العمران، لا بد أن تستند إلى عصبية تتحقق بها قدرةٌ على الحكم، وهذه العصبية تتطور في مكونها؛ ففي المجتمعات البدائية تعتمدُ العصبية على رابطة الدم، إلا أن هذه الرابطة، سرعانَ ما تنهار؛ لأنَّ كلَّ فردٍ من أفراد أسرة الحكم يرى نفسه مساوياً للحاكم، فيطمع بالحكم. ولهذا "كان أول ما يجدع الملكُ أنوفَ عشيرته ذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك."[١٢] ويتطور الأمر إلى اقتتال أبناء العصبية الواحدة الذين تجمعهم رابطة الدم، وعندها يستبدل بهم المَلكُ الموالِيَ كما حدث في عهد الدولة العباسية؛ إذ استعانوا بالبرامكة، وتقوم عصبية المصلحة، أو عصبية الولاء في مقابل العطاء. إلا هذه العصبية سرعان ما تنهار؛ إذ يطمح الموالي إلى الحكم، أو يتحول الولاء لمن عطاؤه أفضل، وتفسد العصبية، فنحتاج إلى عصبية أوثق كعصبية القومية، وهذه تفسد أيضاً لعجزها عن دمج العصبيات والقوميات، فنحتاج إلى عصبية قوامها العقيدة الخاتمة، وهي القادرةُ على صهر الأعراق والقوميات في داخلها. ومن هنا تجد "أنَّ الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك أصلها الدين؛ إمّا من نبوة أو دعوة حق."[١٣]

---

(٩) المرجع السابق، ص٦٥٧.

(١٠) المرجع السابق، ص٦٥٧.

(١١) انظر بحث محمد الحبيب المرزوقي، أبو يعرب، **وحدة "المقدمة" وبنيتها العميقة**، ندوة ابن خلدون، مرجع سابق.

(١٢) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٢٢.

(١٣) المرجع السابق، ص٢٧٧.

وربما يُشكِلُ على الدارسِ السؤال الآتي: كيفَ يُمكن بناءُ مجتمعٍ متنوعِ الملل على أساس عصبية دينية؟ والجواب على ذلك، أنّ العقيدةَ الإسلامية الخاتمةَ انفتحت على الملل المختلفة؛ ليكون الناس من هذه الملل شركاء في بناء الحضارة الإسلامية، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا. وهذا ما يؤكده القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج:١٧) فالآية تقرر إرجاء أمر الجزاء بسبب المعتقد إلى الله تعالى. وتؤكد الآيات أنّ الاختلاف في الدين، ليس عائقاً من عوائق العيش المشترك على أساس البر والإحسان قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة:٨)

إن فهم ابن خلدون للعلاقة بين الدولة والاجتماع البشريّ والعمران، يؤكده حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِه شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْه، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً."(١٤) ونلاحظ الترادف بين لفظ الجماعة، ولفظ الأمير؛(١٥) فارتبطت السلطة بمصلحة الجماعة. وهذا ما أشار إليه ابن المبارك بقوله:(١٦)

إن الجماعة حبلُ الله فاعتصموا	بها العُروة الوثقى لمن دانا
كم يدفع الله بالسلطان مُعضلة	عن ديننا رحمة منه ورُضوانا
لولا الخليفة لم تأمن لنا سبلٌ	وكان أضعفنا نهباً لأقوانا

ونلاحظ من كلام ابن المبارك السابق، أنه يستخدم لفظ "الجماعة" بمعنى مرادف للفظ "الدولة"؛ إذ الدولة تعبر عن مصلحة "الجماعة". وبلا دولة يبقى الناس أفراداً متناحرين، وهذا ما أشار إليه ابن المبارك بقوله: "وكان أضعفنا نهباً لأقوانا."

(١٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري متن فتح الباري**، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: المطبعة السلفية برقم ٧٠٥٣.

(١٥) السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت: جمعية المقاصد الخيرية، ١٩٨٥، ص٢٦٩.

(١٦) أبيات المبارك رواها ابن عبد البر القرطبي، **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحن الذاهن والهاجس**، تحقيق: محمد مرسي الخولي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١، ص٤٤٨.

فالشخصية الاعتبارية للجماعة تتحقق اكتمالاً في ظل الدولة. ثم إنّ السلطة العليا للدولة موجودة لغايات، أجلّها دفعُ التناهب، وردّ الظلامات. وبناء على ذلك، لا يقبل بحال من الأحوال أن يتحول القائمون على أمر السلطة إلى ظَلَمَة، يمارسون دور (القوي) الذي ينهب الضعيف، فهذا نقيض ما أقيمت لأجله السلطة من هدف جليل.(١٧)

والترادف بين مصطلح "الجماعة"، ومصطلح "الأمير" في الحديث النبوي، يدل على وظيفة النظام السياسي في حفظ أسباب وجود الجماعة، وبمادة العمران الممثلة في التنمية الاقتصادية، وفي حفظ أخلاق المجتمع؛ دعامة للتآنس.

وللترادف في مصطلحي الجماعة والأمير في الحديث النبوي، دلالة عميقةٌ في بيان وظيفة النظام السياسي في حفظ أسباب وجود الجماعة، بحفظ مقوميْ وجودها ومادتها، والمقصود بهما: التساكن والتآنس؛ فمادة العمران البشريّ عند ابن خلدون، هي: "التساكن والتنازل في مصر أو حلّة،(١٨) للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات؛ لما في طباعهم من التعاون على المعاش."(١٩)

وغايةُ التساكنُ ومقصودُه، تحقيقُ مصالحَ لا تتم إلا بالاجتماع الإنساني؛ كحاجة الخباز للمزارع والطحان، وهكذا. وبقاء التساكن يقتضي وجود سلطة سياسية تدفع التخاصم وتحقق التنمية وتحرك الأسواق. أما الأنس: وهو طلب الأنس بالعشير والجار، فينظمه النظام الديني والأخلاقي؛ بتعليم الأفراد أصول ألأخلاق ومجاهدة النفس.

ومما يجدر التنبيه إليه، تغير دلالة مصطلح الجماعة، بين الأمس واليوم ؛ إذ ورد المصطلح في عدة نصوص نبوية بمعنى الدولة، مثل قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه

(١٧) الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم:الغياثي**، تحقيق: عبد العظيم الديب، الدوحة: نشر عبدالله الأنصاري ص١٠٦، ف: ١٥٢.

(١٨) "تُطْلَقُ الْحِلَّةُ عَلَى الْبُيُوتِ مَجَازًا تَسْمِيَةٌ لِلْمَحَلِّ بِاسْمِ الْحَالِّ وَهِيَ مِائَةُ بَيْتٍ فَمَا فَوْقَهَا وَالْجَمْعُ حِلالٌ بِالْكَسْرِ وَحِلَلٌ أَيْضًا مِثْلُ: سِدْرَةٍ وَسِدَرٍ." انظر:
– الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير**، بيروت: المكتبة العلمية، ج١، ص١٤٨.

(١٩) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٦٧.

مسلم: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ."[٢٠] وهو يستعمل اليوم بمعنى الجماعات الدينية، مثل جماعة الإخوان المسلمين، أو جماعة الصوفية، أو السلفية، أو حزب التحرير. فهذه الجماعات الإسلامية، تتصدى لبعض ما كانت تقوم به الدولة من دور دعوي، وهو جهدٌ طيب، إلا أنه لا يجوز أن تتوهم هذه الجماعات، أنّ من لم يكن معها، فإن الوعيد الوارد في حق من خرج عن الجماعة سيتناوله؛ فقد تبيّن أن المقصود من الجماعة، في مثل هذه النصوص النبوية، هو الدولة والسلطة المنظمة، وليس جماعة دعوية بعينها.[٢١] فهذه الجماعات، هي منظمات مجتمع مدني، تقوم العضوية فيها على أساس الإرادة الاختيارية الحرة. أما الانتماء للدولة، فهو ليس خياراً، بل هو واجبٌ والتزام.

وإذا تحولت السلطة السياسة عن وظيفتها، فبدأت بإعاقة أسباب التنمية من خلال فرض الضرائب الباهظة، فهذا مؤذن بخراب العمران لخراب مادته، كما يختل حال الدولة والسلطان باختلال الاقتصاد؛ إذ الدولة صورة للعمران، تفسد بفساد مادتها.

وقد ضرب ابن خلدون لذالك حكاية أخذها من المسعودي؛ إذ روى الموبذان، وهو أحد مستشاري الملك بهرام، قصةً خلاصتها: "أن بوماً ذكراً يروم نكاح بوم أنثى، وأنها شرطت عليه عشرين قريةً من الخراب في أيام بهرام، فقبل شرطها، وقال لها: إن دامت أيام الملك أقطعتك ألف قرية، وهذا أسهل مرام. فتنبه الملك من غفلته، وخلا بالموبذان، وسأله عن مراده، فقال له: أيها المَلِك، إنَّ المَلِك لا يتمُّ عزُّه إلا بالشريعة، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل. والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيماً، وهو المَلك وأنت أيها الملك عمدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمّارها، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال، وأقطعتها الحاشية

(٢٠) مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب الإمارة، برقم (١٨٤٩).

(٢١) الكيلاني، عبد الله. **القيود الواردة على سلطة الدولة**، عمّان: دار وائل، ٢٠٠٨، ص٦٠.

والخدم وأهل البطالة، فتركوا العمارة، والنظر في العواقب وما يصلح الضياع، فقلّت العمارة، وخربت الضياع."[٢٢]

ويقول ابن خلدون: "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشريّ."[٢٣]

وتعمل الأنظمة الفاسدة على تفريق المجتمع إلى شيَع، كما حدث في عهد فرعون، الذي جعل أهلها شيعاً، فيما حكاه القرآن: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ.﴾ (القصص:٤) فنظام فرعون الذي مزَّق المجتمع لا تتحقق فيه غاية الاجتماع الإنساني من التساكن والتآنس، وهذا آية فقدانه لمسوغ وجوده. وكذا الحال في عهد طغاة قريش والطائف، الذين كانوا، كما وصفهم القرآن، يمشون بالنميمة في المجتمع، ويدمرون أساس التآنس الذي هو مادة العمران، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ، مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ، عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ، أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ.﴾ (القلم:١٠—١٤) فالآيات الكريمة تنزع عمَّن نزلتْ فيه وأمثاله الطاعةَ؛ لأنه بسلوكه يدمِّر أسباب بقاء الجماعة، على الرغم من أنه يمتلك من أسباب القوة المادية، الممثلة في المال والبنين ما يؤهله لامتلاك عصبية وقوة، إلا أنها عصبية فاسدة؛ لأنها لا تؤدي غايتها من التساكن، والتآنس.

ومن هنا، فإن وظيفة الدولة، التي هي صورة العمران، بحسب تعبير ابن خلدون، أن تحفظ أسباب وجود الجماعة، بحفظ مادته الممثلة في التنمية الاقتصادية "وهو غاية التساكن لاقتضاء الحاجات" وحفظ أخلاق المجتمع ودينه، الذي به التآنس.

وقد لفت القرآن الكريم أذهان الأمة إلى قصة سبأ، فقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً

(٢٢) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٠٩.
(٢٣) المرجع السابق، ص٥١٠.

آمنينَ، فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ.﴾ (سبأ:١٨-١٩)

وتمثل مدينة سبأ نموذجا مثالياً لمدينة توافرت فيها مادة العمران من التساكن والتآنس، وامتد إلى القرى المجاورة، فكانوا يسيرون فيها ليالي وأياماً آمنين. غير أن الفئة المستكبرة سعت إلى تمزيق هذا التآنس، وهم من فساد تكوينهم وفكرهم، يدعون الله أن يباعد بين أسفارهم، قال ابن عاشور: "والأظهر عندي أن يكون هذا القول قالوه جواباً عن مواعظ أنبيائهم والصالحين منهم حين ينهونهم عن الشرك، فهم يعظونهم بأن الله أنعم عليهم بتلك الرفاهية وهم يجيبون بهذا القول."(٢٤)

ومن يطلع على أقوال المفسرين في الآية، يرى أن المستكبرين من قوم سبأ، ربما قالوا هذه بلسان الحال لا بلسان المقال، فالدعوة إلى المباعدة هي نتاج بَطَرِهم واستكبارهم هذا. وهذه المباعدة، قد تكون مادية تعبيراً عن تباعد المسافات، وقد تكون بوضع الجدران العازلة؛ لتمزيق أواصر المجتمع، وقد تكون ببث أسباب الفرقة وإشاعة أسباب التباغض عبر النميمة والهمز واللمز.

ومن هنا كان لا بد من دراسة السُّنن الاجتماعية وتحديد الأنظمة التي تحفظ وجود المجتمع، ومن أجلّها النظامُ الديني.

ثالثاً: وظيفة النظام الديني في الدولة في فكرِ ابنِ خلدون:

إن النهوض بالدولة، وصولاً بالكمال إلى غايته البشريّة، لا بد له من ترقية الأسباب والقوانين الاجتماعية الموصلة إلى الكمال. ومن هذه القوانين، أن تكون الدولة مستندةً إلى أساس من الدين، فإذا غاب الدين فإن مآل الدول إلى انهيار.

لم يكن ابنُ خلدون ينطلقُ في فهمه لوظيفة النظام الديني في حماية المجتمع وتطوره، من تحيزٍ لدينه الإسلام؛ وإنما من فهمه لأثر المدنية في الرفاه؛ ومن إدراكه لأثر الدين في

(٢٤) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤، ج٢٢، ص١٦٧.

مقاومة أسباب الترهل الحضاري، ولوظيفة القيم الدينية في توحيد الأمة نحو هدف مشترك، ومحاربة أسباب التنافس السلبي.

وقد كشف ابنُ خلدون عن أهمية النظام الديني للعرب خاصة؛ استناداً إلى ملاحظته للتكوين النفسي عند العرب، المؤدي للتنافس، ويتجلى ذلك من خلال ثلاث مسائل: مسألة وظيفة النظام الديني في تهذيب التنافس المتأصل في نفسيّة العرب خصوصاً، فضلاً عن أن الدول العظمى لا تقوم إلا على أساس من الدين؛ ومسألة وظيفة النظامِ الديني في المجتمع في وضع معيارٍ للحاكمية الصحيحة، تحترم حقوق الإنسان وتُهذب الحلَّ الأمني؛ ومسألة وظيفة النظام الديني في إطالة حياة الدول، لمعالجة ما تستدعيه طبيعة الملك من تَرَف.

المسألة الأولى: وظيفة النظام الديني في تهذيب التنافس:

انتهى ابنُ خَلدون -بناءً على ملاحظته للتكوين النفسي عند العرب- إلى أن العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية: من نبوة، أو ولاية، أو أثرٍ عظيم من الدين على الجملة؛ قيادة دينية مثلاً. وبيَّن أن السبب في ذلك يعود لأمرين:

الأمر الأول: عدمُ الرغبةِ في الانقياد؛ فهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض؛ للغلظة والأَنَفة. وهذه الخاصيّة، تنطبق على جميع الأمم البدائية، وليست منحصرة في العِرق العربي.

والأمر الثاني:الرغبة في الزعامة والرياسة الشخصية؛ فقلما تجتمعُ أهواؤهم على هدف. وهنا يأتي دور الدين في العلاج النفسي؛ إذ يشعر العربي حين (يتدين) أنه يلتزم بالأمر؛ استجابة لقناعاته الذاتية، وليس انقياداً لأوامر خارجية "فإذا كان الدينُ بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكِبْرِ، والمنافسةِ منهم، فسهلُ انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذْهِبِ لِلْغلظةِ والأَنفة، الوازعِ عن التحاسدِ والتنافسِ. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار

الحق، تمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلُّبُ والملك. وهم مع ذلك أسرعُ الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج المَلَكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق."(٢٥)

ويؤكد نظرةَ ابنِ خلدون هذه، موقفُ خالد بن الوليد رضي الله عنه، حين جاءه كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعزله عن قيادة الجيوش؛ إذ يروي الطبري في تاريخه:

"وقد كان عمرُ عزلَ خالدَ بنَ الوليد واستعمل أبا عبيدةَ على جميع الناس، فالتقى المسلمون والرومُ فيما حول دمشق، فاقتتلوا قتالاً شديداً، ثم هزم اللهُ الرومَ وأصاب منهم المسلمون.... وقد قدم الكتاب على أبي عبيدة بإمارته وعزْلِ خالدٍ، فاستحى أبو عبيدة أن يُقرِئ خالداً الكتاب حتى فُتحت دمشقُ، وجرى الصلحُ على يدي خالد، وكُتب الكتابُ باسمه؛ وأظهر أبو عبيدة إمارته، وعزْلَ خالدٍ."(٢٦)

ولنتأمل لِمَ لَمْ يُفكر خالد بن الوليد بالتمرد والانفصالِ عن الدولة، وهو يتمتع بشعبية عالية؟! لا ريبَ أن عزلَ شخصيةٍ بوزن خالد بن الوليد، له أثرُه الاجتماعي، فمما يروى "أن عمر بن الخطاب لما عزلَ خالد بن الوليد، سيف الله، قام بالمدينة، وقيل بالخابية، فاعتذر إلى الناس، فقال: إني لم أعزله عن سخطة. فقال رجل من بني عمه: لقد عزلت أميراً أمَّره رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولقد غمدت سيفاً سلَّه الله، ولقد نقضت لواءً عقده رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فلا عذَرك الله ولا الناس، فقال له عمر: اقعد، فإنك غلام مُغضب في ابن عمك."(٢٧)

إن هذه النصوص، تنقل لنا غضبَ مجموعة من الناس من عزل خالد، ولكن القيمِ الدينية كان لها دورها الواضح في تهذيب الأخلاق؛ بحيث حصل لهذه الأمة الملك والغلبة حين حماهم الدين عن التنازع، فالفشل، كما قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ.﴾ (الأنفال:٤٦)

(٢٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٦٦.

(٢٦) الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**، بيروت: دارالكتب العلمية، ج٢، ص٣٦٥.

(٢٧) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة المعارف، ج٧، ص١١٥.

وإذا كانت هذه هي وظيفةَ النظام الديني لإخراج العربِ من حالة البداوة والتنافس، فإنَّ النظامَ الديني له وظيفة مهمة في كل مجتمعٍ وكل عمران بشري على اختلاف الأعراق، وصولاً بالكمال العمراني إلى منتهاه؛ ذلك أنه يزيد العصبية قوة، وتماسكاً. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "إن الدول العامةَ الاستيلاء، العظيمةَ الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق؛ وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية، واتفاقُ الأهواء على المطالبة. وجمعُ القلوب وتأليفها، إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ، وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.﴾ (الأنفال:٦٢-٦٣) وترى في هذا النص دورَ الدين في تحقيق التماسك لأفراد المجتمع، بل وفي جمع أفراد القبائل المتنوعة الأعراق، بحيث تزداد قوةُ الدولة، فضلاً عن دور الدين في تهذيب الأهواء الداعية للتنافس "فالقلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة."[٢٨]

إن نظرة ابن خلدون هذه، تتلخص في أنَّ كل مجتمعٍ إنساني يحمل في داخله عواملَ ضعف، كالتحاسد والتباغض المؤدي للتدابر، والمعيق عن التعاون، مثلما يحمل في داخله عواملَ قوة، كالتناصر والتساند؛ نصرةً للقريب وحفظاً "لرحمِ المجتمع" كلّه، بحسب تعبير د. أبو سليمان.[٢٩] ومصطلح الرحم أقرب للمفهوم الإسلامي من العصبية، فإذا هذّب الدينُ المجتمعَ، وَصَفَت أخلاقهم، توافر لهذا المجتمع من عوامل القوة ما يمكنه من تحقيق التنمية والرخاء. ولعل هذا يدخل في معنى قوله تعالى ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَاراً وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلاَ تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ.﴾ (هود:٥٢) فتَرْكُ الحسد من لوازم الاستغفار؛ إذ الحسد أصل

(٢٨) ابن خلدون.**المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧٧.

(٢٩) أبو سليمان، عبد الحميد. **العنف وإدارة الصراع في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام: ٢٠٠٤، ص٧ وما بعدها.

الشرور كلها، فهو سبب أول ذنب عُصي اللهُ تعالى به في السماء، وسبب أول جريمة قتْل ارتكبها ابن آدم على الأرض، ومن هنا كان تهذيب الأخلاق من وظيفة النظام الديني في المجتمع.

إنّ تحول النظام الديني عن وظيفته التي يحفظ بها أسباب التآنس، من أخطر ما يدمر المجتمعات. وهو الداء الذي أصاب أهل الكتاب قبلنا: ﴿تَرَى كَثِيراً مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ.﴾ (المائدة:٨٠) وكان أخطر الأدواء أن القيادات الثقافية نفسها، تأصل فيها داء التحاسد والتنافس ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظّاً مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ.﴾ (المائدة:١٣) فالآية تكشف عن اختلال فكري تمثل في نقض الميثاق، مما أدّى إلى قسوة القلب، فانهار الأساس الأخلاقي للمجتمع، وانتهى الحال إلى ما وصف الله تعالى به حال النخب الدينية: ﴿إِنَّ كَثِيراً مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.﴾ (التوبة:٣٤) وكان فسادُ الذمم الذي أصاب النخب الثقافية مستوجباً لحلول سنن الله تعالى فيهم، بزوال وجودهم الحضاري: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً.﴾ (الأحزاب:٦٢)

إن حديث القرآن الكريم عن الأمراض التي أصابت أهل الكتاب من قبلنا، هو دعوة للاعتبار والوقاية، فما أصابهم يمكن أن يصيبنا، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.

و لم يكن ابن خلدون يفسر وظيفة النظام الديني في إزالة أسباب الخلاف في المجتمع فحسب، بل كان يعمل على تخفيف أسباب الصراع؛ بتحليله العلمي لأسباب الفتن التي عرفها المسلمون، وأحدثت صدعاً زلزالياً في الأمة المسلمة، كمقتل الحسين بن علي في كربلاء. فهو يرى أن الحسين ثائر، وليس خارجاً على نظام شرعي، وهو في هذا مأجور. والذين لم يناصروه اجتهدوا، وهم في هذا مأجورون أيضاً. وابن خلدون

لا يجيز قتل الحسين، بل يرى ذلك من علامة فسق يزيد، وأن أمره هنا غير مشروع، ولكن هذا الخطأ لا يجيز انقسام الأمة إلى من وقف معه ومن لم يقف؛ لأن الأمر كان محل اجتهاد، وفي هذا يقول ابن خلدون:

"وأما الحسين، فإنه لما ظهر فسقُ يزيدٍ عند الكافة من أهل عصره، بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره. فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعينٌ من أجل فسقه، لا سيما مَن له القدرة على ذلك، وظنَّها من نفسه، بأهليته وشوكته. فأما الأهليّة فكانت كما ظنَّ وزيادة. وأما الشوكة فغلط، يرحمه الله، فيها؛ لأنَّ عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرفُ ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه، وإنما نُسي ذلك أولَ الإسلام، ثم العصبية عادت كما كانت ولمن كانت، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل."(٣٠)

"فقد تبين لك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دنيوي لا يضرُّه الغلط فيه. وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنَّه منوط بظنِّه، وكان ظنُّه القدرة على ذلك. ولقد عذله ابن العباس، وابن الزبير، وابن عمر، وابن الحنفية أخوه، وغيره، في مسيره إلى الكوفة، وعلموا غلطه في ذلك ولم يرجع عمّا هو بسبيله لما أراده الله. وأما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق، ومن التابعين لهم، فرأوا أن الخروج على يزيد وإن كان فاسقاً لا يجوز؛ لما ينشأ عنه من الهرج والدماء، فأقصروا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين، ولا أنكروا عليه، ولا أثموه، لأنه مجتهد وهو أسوة المجتهدين. ولا يذهب بك الغلط أن تقول بتأثيم هؤلاء بمخالفة الحسين، وقعودهم عن نصره، فإنهم أكثر الصحابة، وكانوا مع يزيد، ولم يروا الخروج عليه، وكان الحسين يستشهد بهم وهو يقاتل بكربلاء على فضله وحقه، ويقول: "سلوا جابر بن عبد الله وأبا سعيد الخدري وأنس بن مالك، وسهل بن سعيد، وزيد بن أرقم وأمثالهم. ولم ينكر عليهم قعودَهم عن نصرِه ولا تعرض لذلك، لعلمه أنَّه عن اجتهاد منهم، كما كان فعلُه عن اجتهاد منه. وكذلك لا يذهب بك الغلط أن تقول بتصويب قتله، لمّا

(٣٠) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٨٢.

كان عن اجتهاد، وإن كان هو على اجتهاد فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد ولا ليزيد، بل هي من فعلاته المؤكدة لفسقه، والحسين فيها شهيد مثاب، وهو على حق واجتهاد، والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حق أيضاً واجتهاد."

"وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا، فقال في كتابه الذي سماه بـ: العواصم والقواصم ما معناه أن الحسين قتل بشرع جدّه، وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل، ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الأهواء."(٣١)

إن معالجة ابن خلدون هذه انحياز إلى الأمة كلها، بحيث تبقى الفتن التاريخية للاعتبار، لا للفرقة أو الطائفة. وابن خلدون ينطلق في تفسيره من الرؤية القرآنية الكلية، التي ترفض أن تجعل أخطاء الماضي حملاً ثقيلاً في مواجهة المستقبل. فالقرآن الكريم، الذي خصص ربع آياته للحديث عن التاريخ، حررَّنا بآية واحدة من عبء الماضي فقال ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ.﴾ (البقرة:١٣٤) وهذا يستلزم براءة الأجيال الآتية من أخطاء الأجيال السالفة. ثم عاد القرآن الكريم وصرّح بما فُهم لزوماً، فقال: "وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ." حتى لا يبقى مجالٌ للشك بأن المطلوب أن نواجه المستقبل محررين من أخطاء الماضي، وأن أخطاء الماضي هي دروس للاعتبار، والاتعاظ، لا للتلاوم، والانقسام.

المسألة الثانية: وظيفة النظامِ الديني في المجتمع في وضع معيارٍ للحاكمية:

فالحاكمية الصحيحة هي التي تحترمُ حقوق الإنسان، وتُهذب الحلَّ الأمني، وتمنع شدةَ البطش؛ حتى تأنسَ الرعيةُ للحكمِ وتتشربَ محبتَه، ويستقيمَ الأمرُ من كل جانب. والدارس للواقع السياسي للدول، يلحظ أنّ ثمّة علاقة يمكن وصفها بالعلاقة الجدلية بين الأمن والحريات؛ فكلما شعرت الدول بالخطر على أمنها، تفرضُ قيوداً عديدة على الحريات العامة، من مثل قانون الأدلة السرية"Secret Evidence"، وذلك في دول كانت ترفع تمثال الحرية. وكان الأمل في تحقيق حياة الحرية سبباً في قدوم أفراد من شعوب شتى، ساعدوا في نهضتها، وبناء حضارتها. لكن عندما تعرّض أمنُها للخطر،

(٣١) المرجع السابق، ص٣٨٤. وفي النسخة المطبوعة "قتال أهل الآراء" والصواب ما ذكرتُ لتستقيمَ العبارة؛ لأن اختلاف الآراء فحسب ليس معيباً، إنما المعيب اتباع الهوى.

أقرّت قوانين الاعتقال من غير عرض أسباب الاعتقال على القضاء؛ استجابة لـــدافع غريزي بحفظ الأمن.

وهذا التوجه الغريزي عند المجتمعات يؤذن بانهيار المجتمع، ويؤول أمره إلى نقيض قصده، وهذا آية بطلانه وفساده؛ فقد انتهى ابنُ خلدون من دراسته لأثر التشدد الأمني للمجتمع، إلى أن أمنَ المجتمع يتحقق من خلال حفظ الحريات، لا من خلال التضييق عليها، وأن مآل التشدد الأمني انهيار الدولة نفسها.

إن فهم ابن خلدون للقوانين الاجتماعية والسُّنن الكونية في آثار الاستبداد علـــى المجتمع، يتوافق مع ما قررته النصوص الشرعية، بما يؤذن بسلامة المنـــهجين: العقلـــي والشرعي. وقد ساعد المنهج العلمي الذي انتهجه ابن خلدون، في توســـيع إدراكـــه لدلالة الحديث النبوي؛ فقد فهم الرفق بالرعية من قوله صلّى الله عليه وسلّم: "سيروا على سير أضعفكم." وقد روى ابن خلدون الحديث بتـــصرف في اللفـــظ، وأصـــل الحديث: "أقدر القوم بأضعفهم، فإن فيهم الكبير والسقيم والبعيد وذا الحاجة."[٣٢]

ونلاحظ في منهج ابن خلدون، أنّ فهم السُّنن الكونية، ساعده على فهم الـــسُّنن النبوية على نحو أعمق. وقد توصل من خلال تحليله وملاحظته إلى قاعدة اجتماعيـــة نطق بها الرسول صلّى الله عليه وسلّم: "إذا ابتغى الأمير الريبة في الناس أفسدهم."[٣٣] ويعطي ذلك مؤشراً على سلامة المنهج من الناحية الشرعية، وأن ما فُهـــم بالتحليـــل العلمي للسنن الكونية، والظواهر الاجتماعية، متوافق مع التتبع العلمي لسنة الرســـول صلّى الله عليه وسلّم.

---

(٣٢) العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة النـــاس**، دمشق: مكتبة الغزالي للطباعة والنشر، برقم ١٥١٨. كما قال العجلوني عن لفظ ابن خلدون: "لم أره بهـــذا اللفظ وفي معناه ما أخرجه الشافعي والترمذي وحسنه وابن ماجه والحاكم وابن خزيمة وصححاه عن عثمان ابن أبي العاص بلفظ: أقدر القوم بأضعفهم فإن فيهم الكبير والسقيم والبعيد وذا الحاجـــة، وعنـــد أبي داود والنسائي بأسانيد صحيحة عنه قلت: يا رسول الله اجعلني إمام قومي، قال: أنت إمامهم، واقتد بأضـــعفهم، واتخذ مُؤَذناً لا يأخذ على أذانه أجرا."

(٣٣) أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، أعدّ فهارسه: بدر الـــدين جـــتين، ط٢، اســـتانبول: دار سحنون، ١٩٩٢،كتاب الأدب، باب في النهي عن التجسس، الحديث ٤٨٨٩.

وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "الملك إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة ويخرب السياج، وإن دام أمره عليهم وقهره، فسدت العصبية لما قلناه أولاً، وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية. وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه، ولاذوا به، وأشربوا محبته، واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كل جانب. وأكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفل، وأقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق طاقتهم؛ لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم، واطلاعه على عواقب الأمور في مباديها بألمعيته فيهلكون."(٣٤)

المسألة الثالثة: وظيفة النظام الديني في إطالة حياة الدول:

يوضح ابن خلدون أن طبيعة الملك تستدعي الترف، وليس غير النظام الديني سبيلاً لمعالجة ذلك، والإسهام في إطالة حياة الدولة. ذلك أن استقرار الملك، بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمره، يؤول أمره إلى أن يقتنع المحكومون أن قدرتهم على المنافسة السياسية مستبعدة، فلم تسم آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، وإنما همهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة، والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك، والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف، وما يدعو إليه من توابع ذلك. وهذا الرفاه يحمل في داخله نقيضه؛ "إذ تذهب خشونة البداوة، وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة. وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خُلقاً لهم وسجية، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم إلى أن تنقرض العصبية، فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فضلاً عن الملك... والله يؤتي ملكه من يشاء."(٣٥)

(٣٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣٥.
(٣٥) المرجع السابق، ص٢٤٧.

ونبّه إلى أهمية الشرط الحضاري والأخلاقي في بقاء العمران في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاء عَلَيْهِم مِّدْرَاراً وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ.﴾ (الأنعام:٦)

فتأمل كيف توفرت لتلك المجتمعات الإنسانية السابقة، أسبابُ القوة المادية، والوفرة الاقتصادية، وعند غياب الشرط الأخلاقي كان الهلاك. ومن مظاهر غياب الشرط الأخلاقي، تعطيل الأشياء عن وظيفتها، حتى غدا البناءُ للعبث لا للسكن (أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ)، ثم انسحب الخلل على علاقات أفراد المجتمع بعضهم ببعض وبجيرانهم، فكان البطش المدمر (وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ)، فأهلك الإنسانُ نفسه حين ابتعد عن فقهه لآيات الله الكونية، وآيات الله المتلُوَّة.

إنَّ دراسة ابن خلدون، تنطلق من فكرة "النسق الاجتماعي أو المدرسة الوظيفية"، التي تفترض: أن الله تعالى وضع في المجتمع قوانين تحفظ وجوده، فإذا حدث اختلال في جزء فإنه سينعكس على الكل، ومن ثمّ فإن المجتمع السليم هو الذي يقوم بمعالجة الخلل. وينظر الوظيفيون، الذين يتبنون المدرسة الوظيفية، إلى المجتمع على أنه شبكة من النظم، مثل الزواج والدين، يرتبط بعضها ببعض، ويعتمد بعضها على بعض. وطبقًا لهذه النظرية، فإن تغيراً في واحد من النظم يتسبب في تغير النظم الأخرى. وتشكل النظرية موقفاً مغايرا لنظرية الصراع عند (ماركس)، و(جرامشي)، ومن قبله (هيراقليطس).

كما أن المجتمع ينظّم نفسه بنفسه؛ لأنه بناء متكامل. لكن هذا التنظيم، يحتاج إلى إرادة إنسانية، ودور إنساني للعودة إلى الكمال، وتجد هذا واضحاً في قوله تعالى: "لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ،" وقوله سبحانه: "وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ."

ومن هنا نلاحظ أن الحوار الفكري قد يسمى صراعاً أو عصفاً فكرياً، وفقاً لمدرسة الصراع. أما في الفكر الإسلامي، فهو شورى. وأصل الشورى في معناه

اللغوي، هو استخراج العسل من الخلية مصفىً مبرَّأ.(٣٦) وترى في دلالة الكلمة أنها تتضمن نظرية واضحة في أن الكمال موجود، ونريد أن نصل إليه.

رابعاً: منهج ابن خلدون في فهم النص الشرعي المتعلق بالموضوع الاجتماعي:

إن المسائل التي أبرز فيها ابن خلدون دور النظام الديني في حفظ النظام الاجتماعي، انطلق في معالجتها من منطق علمي تحليلي، استند فيه إلى أهمية العصبية، بوصفها عنصراً داعماً للملك، وإلى أهمية الدعوة الدينية لتزيد من قوة الدولة، ومحاربة أسباب الرفاه، وتهذيب الإدارة بالبعد عن شدة العقوبة، وعبَّر عن هذه القوانين الاجتماعية (بالأمر الوجودي). وبناءً على ما استقر عنده من حقائق وجودية، فإنه فهمَ النصوص الشرعية الواردة في أمر العمران الإنساني، وتنظيم شؤون الدولة.

وقريب من هذا، مفهوم دلالة الاقتضاء التي تصوِّب دلالة اللفظ، حين لا يصح واقعاً أو عقلاً أو شرعاً. وإن كانت الأمثلة التي ذكرها الأصوليون من البساطة بمكان، إلا أن أصل الفكرة يتسع؛ ليكون أساسا تُبنى عليه نظرية تكامل الأمر الشرعي، والأمر الوجودي.

وتتجلّى تطبيقات منهج ابن خلدون في فهم النص الديني، من خلال القواعد الاجتماعية، في عدد من المسائل منها:

١. العصبية هي الاستطاعة على تغيير المنكر:

فقد توصل ابن خلدون إلى قاعدة اجتماعية هي: أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وسوغ ذلك بقوله: "وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تُحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كما مرّ: (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من

(٣٦) ابن منظور **لسان العرب** مادة شور. وانظر:
– مخلوف، محمد حسنين. **صفوة البيان لمعاني القرآن**، دمشق: دار النمير، ص١٠١.

قومه.)[٣٧] وإذا كان هذا في الأنبياء، وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية."[٣٨]

وبناء عليه، فهو يرى أن الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، ولو كثر أتباعهم، يخطئون حين يتصدون للقيام في وجه انحرافات السلطة، ما داموا لا يملكون العصبية، التي تجعلهم داخلين في مفهوم عموم التكليف بتغيير المنكر، وفي هذا المعنى يقول: "إن الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، وكثيراً من المنتحلين 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، ويُعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل، مأزورين غير مأجورين؛ لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال:(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه.)[٣٩] وأحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزحزحها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه."[٤٠]

تلاحظ أن ابن خلدون يفهم دلالة (الاستطاعة) الواردة في حديث درجات تغيير المنكر، من خلال تحليله العلمي لمكونات المجتمع، وأدوات التغيير الفاعلة فيه، فمناط الاستطاعة لا يتحقق بكثرة الأتباع والأشياع، ما لم يكن وراء الأتباع تنظيمٌ قوي، ورابطة تدفعهم للتناصر، وهو الذي عبَّر عنه بالعصبية.

وإذا كان مفهوم العصبية قابلا للتطور، كما قرر ابن خلدون نفسه، من خلال ما وصفه بالعصبية المصطنعة، وهي عصبية لا تقوم على النسب وإنما على الولاء، فمن الممكن اعتبار الحزب السياسي شكلاً من أشكال العصبية.

(٣٧) ابن حنبل، الإمام أحمد. **مسند الإمام أحمد**، بيروت: مؤسسة الرسالة:١٩٩٧، برقم (١٠٩٠٣) وفيه فَمَا بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيًّا بَعْدَهُ -أي لوط- إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ. وقال شعيب الأرناؤوط في تخريجه: حديث صحيح.

(٣٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

(٣٩) مسلم. **الصحيح**، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم ٧٠، مرجع سابق.

(٤٠) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

إن نظر ابن خلدون لمناط تغيير المنكر باليد، وربطه بمن امتلك العصبية، واستنكاره لقيام العلماء ذوي الأتباع من الفقهاء بإنكار المنكر باليد ما لم يمتلكوا العصبية، يجعله يقترب من تقسيم وظائف النظم الاجتماعية في الدراسات الحديثة. فهو يفرّق بين: مؤسسات المجتمع السياسية، ومؤسسات المجتمع الدينية؛ فدور مؤسسات المجتمع السياسي، يتصدى للإصلاح السياسي، واستنكار سياسة الدولة بالقوة لحفظ "القوة العصبية في مَرعاها."[٤١] أما مؤسسات المجتمع الديني، فدورها في بناء القيم الأخلاقية، وتهذيب الضمير العام؛ لتُقبل الأمة على الله، وتتحد وجهتها، ويذهب التنافس السلبي، ويقلّ الخلاف ويحسن التعاون والتعاضد، ويتسع نطاق الكلمة لذلك، فتعظم الدولة.[٤٢]

على أن قول ابن خلدون، بحصر مناط الاستطاعة لتغيير المنكر باليد بمن يملك العصبية، وما يستلزمه من تحديد وظائفِ كلٍ من المؤسسات السياسية والدينية، لا يعني ابتعادَ الدولة عن الدين، أو الفصل بين الدين والسياسة؛ لأنَّ ابن خلدون يقِرُّ بأنَّ الشرائع جاءت بحمل الأمة على مقتضى النظر الشرعي في جميع أحوالهم من: عبادة ومعاملة، "حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجْرَتْهُ على منهاج الدين ليكون الكلُّ محوطاً بنظر الشارع."[٤٣]

كما يقرّ بأن الدولة التي تحكم بشرع الله تعالى، هي خير أنواع الدول؛ إذ يقول: "وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضي النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها."[٤٤] وهو يرى أن خير الأنظمة ما كان يحقق مصالح الدنيا والآخرة معا، ولا يقتصر على المصالح الدنيوية؛ "لأنه ما كان منه بمقتضى القهر، والتغلب، وإهمال القوة

(٤١) المرجع السابق، ص٣٣٨.
(٤٢) المرجع السابق، ص٢٧٧.
(٤٣) المرجع السابق، ص٣٣٧.
(٤٤) المرجع السابق، ص٣٣٨.

العصبية في مرعاها، فجَورٌ، وعدوان، ومذموم عنده،كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه نظر بغير نور الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ.﴾ (النور: ٤٠) والشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرهم."[٤٥] ويُفهم من هذا، أن الدولة يجب أن تحكم بشرع الله تعالى، ومن شرع الله تعالى أن يتولى النظام السياسي رعاية أسباب الكسب للأمة؛ حفظاً لأسباب التساكن، وأن يحترم الحاكم حقوق الإنسان ويتجنب الحكم التنقيب عن العورات والقسوة بالعقوبات؛ حفظاً للعصبية في مرعاها، وأن يؤسس المجتمع مؤسسات تتولى إدارة الصراع بشكل سلمي، وتتولى بناء القيم الأخلاقية؛ حفظاً لأسباب التآنس، فإذا حدث انحراف في مسار السلطة السياسية، فإنَّ الأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر حفاظا على مصالحها. إلا أن التصدي لتغيير المنكر باليد، لا يكون من العلماء الذين لا يمتلكون العصبية، ومعنى ذلك: إذا كان العلماء لا يملكون العصبية، فإن إنكارهم للمنكر يكون عن طريق بناء القيم داخل المجتمع؛ لرفض التجاوزات السياسية. ولما كانت العصبية اليوم تتحصل من خلال الانتخابات والفوز بالأغلبية، فكأن ابن خلدون يوجه إلى الوسائل السلمية في إدارة الصراع، التي تحمي الأمة من إراقة الدماء.

٢. حديث "الأئمة من قريش" وما يتضمنه من منهجية معرفية:

تعامل ابن خلدون مع حديث الأئمة من قريش من خلال فهمه لشروط السلطة العامة، والإمامة، وأنها لا بد أن تتمتع بالعصبية التي تعطي قبولاً داخل أفراد المجموعة، وقدرةً على الحكم. وبناء على هذه القاعدة الاجتماعية التي وصفها (بالأمر الوجودي)، فقد فَهِمَ النصَّ الشرعي، مستعيناً بمنهج أصولي قوامه فهمُ النص في ضوء حكمته من خلال السبر والتقسيم، وندرةُ التعارض بين الأمر الشرعي والأمر الوجودي.

(٤٥) المرجع السابق، ص٣٣٧.

وقد اشترط جمهورُ فقهاء أهل السُّنة، والشيعة، وبعض المعتزلة، النسبَ القرشي في الإمامة، بمعنى أن ينتهي نسب الإمام إلى فِهر بن مالك، وقيل النضر بن كنانة.(٤٦) ذلك أن مناهج الاستنباط عند جمهور الفقهاء، لم تُعمِل القواعد الاجتماعية في فهم نصٍ شرعي موضوعه السُّنن الاجتماعية، فليست القواعد الاجتماعية من مخصصات العموم، ولا من مقيدات المطلق، بحسب المنهج الأصولي، وإنما تعاملت المدارس الفقهية مع النص من خلال الأدوات الشرعية التي تبحث في ثبوت النص ووضوحه، وفي المخصصات المعروفة في باب البيان عند الأصوليين.

وما دام النص قد ثبت فلا بد من إعماله، وإلا كان تعطيلاً للنص من غير مسوغ شرعي.(٤٧) ومن هنا ذهب جمهور أهل السُّنة إلى اشتراط النسب القرشي في الإمام، فحديث الأئمة من قريش رواه ما يزيد على أربعين صحابياً. كما قال ابن حجر:(٤٨) ونقل غير واحد من العلماء الإجماع على هذا الشرط، كالماوردي؛ إذ يقول معدداً شروط الإمامة، ومنها: "النَّسَبُ: وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ لِوُرُودِ النَّصِّ فِيهِ وَانْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ."(٤٩)

على أن مما يجدر التنبيه إليه هنا، أن ما اشترطه جمهور فقهاء السُّنة من نسبٍ قرشي في الخليفة، استناداً إلى حديث "الأئمة من قريش،"(٥٠) لا يغني عن المعيار الأهم، وهو الكفاءة الأخلاقية والإدارية، وفي هذا يقول الماوردي: "ويقوم أهل الحل والعقد بتصفح أحوال أهل الإمامة فقدَّموا أكثرهم فضلا، وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته."(٥١)

(٤٦) أبو فارس، محمد. **النظام السياسي في الإسلام**، عمان: دار الفرقان، ١٩٨٦، ص١٩٣.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٩٣. وانظر:

– القاضي عبدالجبار الهمذاني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، بيروت: دار إحياء التراث العربي**، ج٢٠، ص٣٤٤.

(٤٨) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١٠، ص ٤٦٥ حديث رقم ٣٣٩٤.

(٤٩) الماوردي، أبو الحسن علي. **الأحكام السلطانية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص٦.

(٥٠) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، برقم ٣٨٣٤.

(٥١) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨.

في حين ذهب ابن خلدون، إلى أن المقصود من القرشية هو العصبيةُ والغَلَبَةُ، وليس النَّسب، مستعيناً في فهمه بالقواعد الاجتماعية، التي توصل إليها بتحليله لشروط السلطة ومكوناتها، ومستعيناً بأدوات شرعية صحيحة؛ لأن قريشاً كانت في ذلك الزمان، تتمتع بقبول يؤهلها أكثر من غيرها للزعامة، وفي هذا يقول ابن خلدون: "ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النَّسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب، فنقول: إن الأحكام الشرعية كلَّها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النّسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلّى الله عليه وسلّم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النّسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها (أي القرشية) إلا اعتبار العصبية، التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيه... فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه وطردنا العلّة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية."[٥٢] وهذا نظر يؤيده التعليل الأصولي، وقواعد الاجتماع السياسي، وبهذا أخذ عدد من الفقهاء المحدثين.[٥٣]

ومما يجدر التنبيه إليه، أن بعض الباحثين المحدثين، الذين انطلقوا من فهم النص على ضوء دلالته اللغوية، ووفقاً للتقنيات الفقهية التقليدية، استشكل عليهم معنى القرشية، فقالوا: إن القرشية شرطُ ترجيح؛ لأن النّسب ثابت عن طريقين: السُّنة والإجماع، فلا بد من إعمال الأحاديث بعد ثبوت صحتها، لأن إعمال الكلام أولى من إهماله،[٥٤]

(٥٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٣٤٥. بتصرف.

(٥٣) مدكور، محمد سلام. **معالم الدولة الإسلامية**، الصفاة: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣، ص ٢٤٧. وانظر:
– السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة وتعليق: نادية السنهوري وتوفيق الشاوي. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص١١٥.

(٥٤) أبو فارس: **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٩٦.

أي: إذا تساوى القرشي مع غيره في العلم والجدارة والكفاءة يُرجَّح القرشي، أما إذا كان غير القرشي أكفأ فهو أولى بالإمامة.

وما فهمه المحْدَثون من اعتبار القرشية شرط ترجيح، وإن كان من الناحية النظرية فيه تمسكٌ بالنص، وتقديرٌ له، إلا أنه من الناحية العملية غير قابل للتطبيق؛ لتعذر الوصول للتماثل في كل الشروط السبعة التي ذكرها علماء الأحكام السلطانية، وهي: الْعَدَالَةُ عَلَى شُرُوطِهَا الْجَامِعَةِ، والْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَى الاجْتِهَادِ فِي النَّوَازِلِ وَالْأَحْكَامِ، وسَلَامَةُ الْحَوَاسِّ وسَلَامَةُ الْأَعْضَاءِ، والرَّأْيُ الْمُفْضِي إِلَى سِيَاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ والشَّجَاعَةُ، وَالنَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ، وَجِهَادِ الْعَدُوِّ، والنَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ." أما في منهج ابن خلدون فإنَّ النصَّ له دلالة علمية متصلة بخصائص السلطة العامة، وبالقدرة على الحكم؛ إذ إنَّ معنى (القرشية) وغايتَه قد يستمد من الانتخابات الحرة في أيامنا؛ وذلك لأنها تحقق القبول الشعبي الذي كانت تحققه (القرشية) في ذلك الزمان.(٥٥) وفي هذا دلالة واضحة على ارتباط المنهج المقاصدي بالمنهج العملي.

ولعلّ تفسير ابنِ خلدون أقرب إلى الرؤية الإسلامية الكلية؛ ذلك أن الكفاءة والجدارة غير محصورةٍ بعرق، أو شعب، فضلاً عن أن من "بطأ به عمله لم يسرع به نسبه."(٥٦) ولهذا تجدُ القرآنَ الكريمَ يوجه بني إسرائيل -عندما سألوا نبيّهم أن يبعث لهم ملكاً- إلى مواصفات القيادة القادرة على النهوض بالمجتمع. وقد اعترض الملأ من بني إسرائيل على طالوت، بسبب عدم توافر النسب الشريف فيه، فهو ليس من بيت مُلكٍ يحمل شرعية تاريخية قوامها النَّسب، وعدم توافر المال لديه؛ ليكون من أصحاب القوى المالية التي تؤهله للمواقع السياسية، يقول الله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُواْ قَالُواْ وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْاْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ

(٥٥) انظر تعليق الشاوي على فقه الخلافة للسنهوري، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٥٦) هذا جزء من حديث طويل أخرجه مسلم برقم: ٢٦٩٩ انظر: مسلم. الصحيح، مرجع سابق.

بالظَّالمينَ، وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.﴾ (البقرة:٢٤٦-٢٤٧) فطالوت مَلِك اصطفاه الله وزاده بسطة في العلم والجسم؛ والعلم أقوى المرجحات. أما الذين يستندون إلى شرعية تاريخية قوامها النَّسب، بحسب عرفٍ كان سائداً، فإنهم يستندون إلى عرف فاسد لا يساعد على التنمية والنهضة، ومن هنا كانت توجيهات القرآن الكريم تأسيساً لشرعيةٍ جديدة تقوم على الكفاءة والإنجاز، فما اتَّسم به طالوت من قوة علمية وجسمية، ظهرت آثارها في الحروب، فجعلت منه رجل المرحلة.(٥٧)

وقد كان موقف ابن خلدون في فهمه لشرط القرشية منسجماً مع الرؤية القرآنية الكلية، و لم يخالف غاية الحديث النبوي ومقصوده، وإنما بيّن كيف نفهم النص على نحو يدفع التعارض بين القوانين الاجتماعية والسُّنن الكونية، التي أسماها الأمر الوجودي، الذي يتفق مع الأمر الشرعي. وبذلك يدعو ابن خلدون إلى امتلاك مهارة التفكير السُّنني؛ لإقدار الإنسان على تسخير القوانين، لا الاعتماد على الخوارق. فالتفكير السُّنني هو الذي يكتشف قوانين العمران وحركة التاريخ، ثم يعمل على تسخير القوانين. أما التفكير الغيبي المنتظر للخوارق، فهو يجهل هذه السُّنن، ويلغي دور الإنسان في اكتشافها، ويُعفيه من تنظيم حياته طبقاً لها، ويقصر دوره على المشاهدة والانتظار لنعم إلهية تأتيه بالخوارق، وتنجيه من سوء العاقبة.(٥٨)

وتدريب العقل على فهم السُّنن الكونية والاجتماعية هو من تزكية العقل، التي تقصد إليها رسالة الأنبياء مما نبه إليه القرآن الكريم ممتناً على عباده المؤمنين: ﴿لَقَدْ مَنَّ

(٥٧) للتوسع في الموضوع انظر: عبد الله الكيلاني، الشرعية السياسية في الآيات المكية مفهوماً وتأصيلا، **مجلة دراسات**، مج ٢٩، العدد٢، الجامعة الأردنية: ٢٠٠٢.

(٥٨) الكيلاني، ماجد عرسان. **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨، ص ١٤٦.

اللّهُ عَلَى الْمُؤمنينَ إِذْ بَعَثَ فيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ.﴾ (آل عمران:١٦٤)

٣. منهج ابن خلدون في مناقشة النَّجْدات الذين أنكروا وجوب نصب الإمام:

لقد ذهب النَّجْدات، وهم طائفة من الخوارج، إلى القول بعدم وجوب نصب إمام، مستندين في ذلك إلى مدح الله تعالى للشورى، وذم الله تعالى للملك، فقد مدح الله المؤمنين بأنهم لا يقطعون أمراً إلا بالشورى، فقال عز وجل: : ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى:٣٨) وفهموا من الآية أنه لا يوجد داخل المجتمع المسلم أمير له على رعيته حق الطاعة، وإنما هي شورى وقرارات الجماعة. علماً بأن النَّجْدات مُسلّمون بوجوب تطبيق الشريعة بما فيها من جهاد؛ لحفظ الدولة والدين، وإقامة حدود لحفظ الأمن، وهذه الواجبات لا تقوم إلا بدولة وأمير.

وقد ناقش ابن خلدون فكر النَّجْدات، من خلال فهمه لطبيعة الدين الإسلامي بكليته، وليس من خلال الرد على الأدلة الجزئية التي ساقوها. والنَّجْدات والخوارج عموماً، يمثلون "المنطق العدمي"، الذي يعترض ويرفض لأجل الرفض، ولكنه لا يملك برنامجاً بديلاً، فإلغاء الإمام يعني إلغاء القيادة التي تنظم الجهود، ومن ثم التحول نحو الفوضى، كما أن موقفهم يمثل المنهج الانتقائي للأدلة، فإلى جوار الأدلة التي ساقوها هناك أدلة تمتدح الملوك العادلين، وتصف داود وسليمان بأنهم أنبياء وملوك.

ونلاحظ أن ابن خلدون مع مناقشته للأدلة الجزئية، كان عنده تصور كلي لطبيعة الدين وحاجته للعصبية، وأن العصبية مقتضية بطبعها للملك، فاستند إلى القوانين الاجتماعية؛ ليبين خلل الفكر الذي سار عليه النَّجْدات. وفي هذا يقول: "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 وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب،

وهي كلها من توابع الملك. فإذاً، إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، و لم يذمه لذاته، ولا طلب تركه...وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً؛ 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 "[٥٩] أي: نصب الإمام.

ونلاحظ من النص السابق، أن ابن خلدون يدعو إلى التفكير الشامل في مقابل التفكير الجزئي. فالتفكير الشمولي، هو الذي يحقق الإحاطة بالسُّنن الاجتماعية إلى جانب النصوص الشرعية.[٦٠] ولذلك عرض القرآن الكريم أسباب هلاك الأمم، ودعا للاعتبار فقال: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ." وقد جاءت هذه الآية في مناسبة إخراج يهود بني النضير، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ.﴾ (الحشر:٢)

فالاعتبار المأمور به هنا، هو اعتبار بالسُّنن الكونية والقوانين الاجتماعية، قبل أن يكون في تعدية حكم أمرٍ جزئي إلى أمر آخر. ولعل هذا النظر الشمولي، هو من معاني الإحاطة بالدين من جميع جوانبه، التي نبه إليه الرسول صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "وإن دين الله لن ينصره إلا مَن أحاطه مِن جميع جوانبه. "[٦١] وفي هذا دلالة على أن

(٥٩) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٤١.

(٦٠) الكيلاني، ماجد عرسان. **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، مرجع سابق، ص ١٤٥-١٤٦.

(٦١) ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان. **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، تصحيح عزيز بك، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧، ص١٠١، ومناسبة الحديث في رد الرسول صلّى الله عليه وسلّم على وفد ربيعة وشيبان؛ إذ قالوا للنبي صلّى الله عليه وسلّم: إن بيننا وبين كسرى عهداً أن لا نحدث حدثاً وأن لا نؤوي محدثاً، وإني أرى أن هذا الأمر مما تكرهه الملوك، فإن أحببت أن نؤيدك وننصرك مما يلي مياه العرب فعلنا"، فأجاب الرسول صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "ما أسأتم بالرد إذ أجبتم بالصدق، وإن دين الله لن ينصره إلا مَن أحاطه مِن جميع جوانبه."

الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقبل باتفاقيات تكون على حساب الأهداف الكبرى، وتُحجّم الرسالة الإنسانية للدعوة. كما أن الإنسان المكلف بحمل أعباء هذه الرسالة، لا بد أن يكون ممتلكاً لمهارة التفكير السُّنني، بحيث يصل إلى تسخير الممكن؛ للتمكين بالأرض.

إن التفكير الجزئي الانتقائي، الذي لاحظه ابن خلدون في تعامله مع النَّجْدات، يعد من أخطر ما يفسد المنجزات العلمية والحضارية، وهذا ما كشفت عنه الدراسات الحديثة في علم النفس؛ إذ يقول ماسلو: "لقد صرتُ أميل حديثاً إلى اعتبار أسلوب التفكير الذري، أي: الجزئي، شكلاً من أشكال المرض النفسي القابل للعلاج، أو هو على الأقل مظهر لعدم النضج العقلي، وإن طريقة التفكير الشامل والنظر القائم على الوحدة أي: وحدة الكون والحياة والمصير، تبدو مصاحبة وبشكل طبيعي وتلقائي للأشخاص الذين يتمتعون بصحة عقلية وتحقيق للذات. ويبدو أن هذا التفكير الشامل، أمرٌ صعب عند الناس الذين هم أقل تطوراً، وأقل نضجاً، وأقل صحة."(٦٢)

٤. فهم ابن خلدون للنهي عن العصبية:

يستند ابن خلدون إلى إدراكه لوظيفة العصبية في إقامة الملك، لكنه لاحظ أن ظاهر النصوص الواردة في مسألة العصبية تتعارض ظاهراً، فمن جهة ذمَّ النبي صلّى الله عليه وسلّم عيبة الجاهلية أي عصبيتها، ومن جهة أخرى بينت الأدلةُ الشرعية أهميةَ العصبية؛ لحماية الدعوة، كقوله صلّى الله عليه وسلّم: "ما بعث الله من بعده -أي لوط- من نبي إلا في ثروة من قومه."(٦٣) وتأيَّدَ هذا النظرُ الشرعي بالنظر العلمي في السُّنن الاجتماعية.

وبناء على هذا النظر الجامع بين السُّنن الشرعية والاجتماعية، أدرك ابن خلدون أهمية العصبية في بناء الدولة، كما أدرك أن الإسلام لم يلغ القبيلة والعشيرة في مجتمعٍ

(٦٢) ماجد عرسان الكيلاني: **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، مرجع سابق، ص١٤٦.
(٦٣) أخرجه أحمد في **المسند** برقم ٨٦٢٧، وذكره الألباني في **الصحيح** برقم (١٨٦٧).

يتكون من مجموعة قبائل وعشائر، وإنما ألغى الانغلاق القبلي الذي يعيق انصهار القبائل في مفهوم الأمة، وفي هذا يقول:

"اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات، وكل أمر يُحمل عليه الجمهور، فلا بد فيه من العصبية؛ إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملّة وبوجودها يتم أمر الله منها. وفي الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه."(٦٤) ثم وجدنا الشارع قد ذمَّ العصبية وندب إلى اطراحها وتركها فقال: "إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب." وقال تعالى: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ." ووجدناه أيضاً قد ذم الملك وأهله، ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق، والإسراف في غير القصد، والتنكب عن صراط الله. وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة.

واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول. وليس مرادُه فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً، وتتحد الوجهة، كما قال صلّى الله عليه وسلّم: "من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه." فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق، وبطل الجهاد إعلاءً لكلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان، وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحاً، وهو من شمائله صلّى الله عليه وسلّم. وكذا العصبية حيث ذمها الشارع، وقال: ﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ.﴾ (سورة الممتحنة:٣)

(٦٤) هذا الحديث ورد عن أحمد.**المسند**، بيروت، مؤسسة الرسالة:١٩٩٧، برقم (١٠٩٠٣) وفيه "قال لوط: لو أن لي بكم قوة... فَمَا بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيًّا بَعْدَهُ -أي لوط- إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ.وقال شعيب الأرناؤوط في تخريجه: حديث صحيح.

فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد ... فأما إذا كانت العصبية في الحق، وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع؛ إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل."(٦٥)

ونلاحظ من النص السابق، أن ابن خلدون قد توصل، إلى أن الدولة إذا كانت شكلاً راقياً من أشكال العمران، فإن الإنسان الذي يبني هذه الدولة هو الذي ارتقت مشاعره، وزكت انفعالاته وغرائزه، بتهذيب الشريعة له، فارتقى من عصبية الغضب الغريزي والرغبة بالثأر، والانتصار للقبيلة، إلى عصبية دفع البغي والانتصار للأمة. كما توصل إلى أن الدولة لا تقوم إذا كان المجتمع في حالة "الوهن"، ولا تستمر إذا تجاوزت بالقوة العصبية حد الاتزان، فوصلت إلى حالة الطغيان.(٦٦)

الخاتمة:

تناولت هذه الدراسة موقع الدولة وأهميتها للعمران الاجتماعي في فكر ابن خلدون، وكشفت عن تحليل ابن خلدون لعوامل القوة والضعف في أيّ مجتمع إنساني. وبناء على دراسته لعوامل القوة والضعف، أدرك أهمية النظام الديني في قوة الدولة؛ لما للدين من أثر في تهذيب النفوس، فضلاً عن وظيفة النظام الديني في محاربة فيروسات الفناء بأنواعها: ما كان منها عائداً إلى التحاسد والتدابر، وما كان عائدا إلى شدة الحاكم وتنقيبه عن العورات، حتى يؤول الأمر إلى أن تلوذ الرعية بالمكر والخداع لحماية نفسها، فتفسد الدولة بفساد النيات.

وقد كشف البحث عن المنهج العلمي الذي سار عليه ابن خلدون من خلال تحليلِ العمران الإنساني، وفهمِ السُّنن الاجتماعية التي تحكمه، بما يعين على فهمِ

(٦٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٥٩.

(٦٦) للتوسع في أثر الطغيان والوهن على الأمم انظر:

- ماجد عرسان الكيلاني: **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، مرجع سابق، ص ١٥٦.

النصوص الشرعية الواردة في الموضوعات الاجتماعية فهماً صحيحاً، يعينُ على امتلاك مهارة تسخير القوانين الاجتماعية، ويرفض عقلية انتظار الخوارق. وعلى هذا الأساس، أوضح أن القرشية هي العصبية والقدرة على الحكم. ذلك أن مناط الحكم لا يتحقق إلا بالقدرة، والقدرة تأتي من العصبية. ولما كانت عصبية العرب في قريش، في زمن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فإن مبدأ الأئمة من قريش كان وصفاً مناسباً للعصبية لا للنّسب؛ لأن النَّسب الشريف، على أهميته، لا يحقق مناط القدرة على الحكم. والعصبية التي يتكلم عنها ابن خلدون سنداً للدولة، هي عصبية من ارتقت مشاعره، وزكت غرائزه من عصبية الثأر القبلي. كما كشف البحث عن توافق النتائج التي قررها ابن خلدون استناداً إلى فهم السُّنن الاجتماعية، مع ما يكشف عنه المنهج الصحيح في فهم السنة النبوية. وهذا يؤكد أهمية اعتماد الدراسات الشرعية الحديثة على منهج تكاملي يجمع بين فهم السُّنن الاجتماعية والنصوص الشرعية.