

قراءة معاصرة في الفكر الدستوري لابن خلدون على ضوء

طروحات الفكر الليبرالي في السياسة والنظم.

د. داودي مخلوف

جامعة غرداية

الملخص:

لقد شهد لابن خلدون الباحثون لفكره بعبقريته الفذة ، وتقدمه في فنون كثيرة، وما أبدعه عقله من شحذ وتضمين كتابه "المقدمة" بنظريات وتحليلات ومفاهيم تعتبر مرجعا للكتابات الدستورية الحديثة، وأساسا للتطبيقات في مجال الحكم والسياسة. فهذه الورقة البحثية محاولة مني لقراءة أفكاره قراءة معاصرة على ضوء التطبيقات الدستورية والطروحات الليبرالية الحديثة؛ لأن بعض فقرات المقدمة تحمل أكثر من معنى وتفسر على أكثر من وجه. فكم من جمل وفقرات وجدتها -من غير تعسف في التأويل- تحمل أفكارا رائدة سبق بها ابن خلدون فقهاء القانون الدستوري في أهم مواضيعه المتعلقة بتعريف السياسة وتصنيف النظم السياسية وبمسائل السلطة السياسية والحكم النيابي.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، المقدمة، الفكر الدستوري، النظم الدستورية، الديمقراطيات التعددية

Abstract:

Ibn Khaldun has witnessed the researchers' ideas of his exceptional genius, his progress in many arts, his brilliance and his introduction of theories, analyzes and concepts that are a reference to modern constitutional writings and foundations for applications in governance and politics.

This paper is an attempt to read his ideas for contemporary reading in the light of constitutional applications and modern liberal theses. Some of the paragraphs of the introduction carry more than one meaning and are interpreted in more than one way. Some of the sentences and paragraphs I found – not arbitrary in interpretation – carry leading ideas preceded by Ibn Khaldoun jurists of constitutional law in the most important topics related to the definition of politics and the classification of political systems and issues of political power and parliamentary governance.

مقدمة:

يعتبر الغرب أن القانون الدستوري والدراسات الشارحة له هو نتاج الحضارة الغربية ، التي حولت أفكار الحرية الفردية والديمقراطية السياسية ، ودولة الدستور ، والتعددية ، والحقوق الإنسانية ،.. إلى مفاهيم وخاصيات وقواعد مكنت الغرب من تقديم نظم سياسية متكاملة في تطبيق القواعد الديمقراطية، وتمثل أهمية استثنائية في الفكر السياسي الإنساني.

من هنا، تظهر الحاجة إلى ضرورة عودة التفكير النظري إلى إرثنا الدستوري في رحلة بحث لاستخراج قواعده ونظرياته السياسية. وفي هذا السياق البحثي في نصوص الفقهاء القدامى الذين تكلموا في فقه الدولة والسلطة يتبين لنا مكانة ابن خلدون وما كان عليه من القدر من المعرفة والذكاء القدر الذي لا نجد له فيه مثلاً، ولا رأينا له شكلاً عند فقهاء السياسة الشرعية. فهو صاحب تحصيلٍ ومقايسة وصحة المعارف، وجودة المخارج في القضايا الدستورية. وهذا راجع إلى امتزاج تكوينه العلمي بالسياسة ، فاستحكمت بذلك تجربته السياسية ، وبعدت بصيرته الفقهية.

لقد طرح ابن خلدون في كتابه "المقدمة" أفكاراً سياسية رائدة سبق بها الفكر السياسي الغربي في مجال تجسيد الأبعاد النظرية والفلسفية عموماً ، وعلى وجه الخصوص المنتجات الخاصة بالسياسة وبشكل وطبيعة الأنظمة الدستورية.

ورغم أن كتاب المقدمة قد أشبع بحثا ، لدرجة أن الباحث يخشى على نفسه الملامة من التكرار وتعذر الإضافة إلا أنني رأيت أن كثيرا من أفكاره لم تعط حقها من التحليل والإشادة خاصة في سياق المقارنة بطروحات الفكر الليبرالي المهيمن.

لقد تجاهل البعض هذه الأفكار إما بسبب القراءة السطحية المفتقرة لأدوات النظر ، أو محاولة متعمدة لتقديم الدراسات الدستورية والسياسية التي طرحها الفكر الليبرالي، أو محاولة بعض المستشرقين والباحثين فصل فكره ونظرياته في السياسة عن المنطلق الإسلامي؛ لأن لديه تصور جامد عن الإسلام، فهو لا يخرج حسب تصوره عن كونه ماهية وجوهر خارجين عن الزمن. ومن هؤلاء المستشرقين نذكر المستشرق الألماني (فون فيسيندونك) V.Wesendonk الذي يقول أن ابن خلدون: (تحرر من التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرهما).

ويشير (ناتانيل شميث) N.Schmidt أن ابن خلدون (إذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن الكريم ، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن).

إن ابن خلدون قبل أن يكون مفكرا سياسيا فهو ممن لا ينكر حقه في ارتياض العلوم الشرعية، فقد تولى التدريس في جامع الأزهر بالإضافة إلى ذلك تولى قضاء المالكية في القاهرة وهو منصب لا يعطى -لشدة المزاحمة- إلا لأكابر الفقهاء. فمن المجحف في حقه وفي حق منهج البحث العلمي تجريد مفاهيمه المتطورة والسباق في الدراسات الدستورية من منبتها الإسلامي. وبناء على ما سبق سينصب الاهتمام في هذه الورقة البحثية على بيان النزعة الدينية على ما جادت به قريحته وما هملت أفكاره ونظرياته في مجال السياسة والحكم . حيث سنركز على إسهاماته في أهم مواضيع القانون والدراسات الدستورية . وبالتالي ستكون الخطة متكونة من المحاور التالية:

المحور الأول: إسهاماته في التعريف بالسياسة وتصنيف النظم السياسية

المحور الثاني: إسهاماته في مسائل السلطة السياسية

المحور الثالث: إسهاماته في التمثيل النيابي .

المحور الأول: إسهاماته في التعريف بالسياسة وتصنيف النظم السياسية :

أولاً: في التعريف بالسياسة:

إن تحديد مفهوم السياسة - في إطار اصطلاحات النظم الدستورية المعاصرة - هو أحد أهم المشكلات وترتبط فيما إذا كنا نتحدث عن السياسة باعتبارها نشاطاً بشرياً ، أو باعتبارها نشاطاً أكاديمياً، فالسياسة في الواقع الاصطلاحي الأكاديمي المعاصر كثرت تعريفاتها وتنوعت؛ تبعاً لاختلاف أنظار المفكرين، وتباين خلفياتهم الفكرية، وتنوع مجالات اشتغالهم ما بين القانون والاقتصاد والاجتماع. إلا أن الملاحظ من التعريفات أن تعبير السياسة المتداول وتعبيراً Politics و Politique يشير إلى ما يتعلق بأمور الدولة والحكم ، كما في معجم ليطره "lettre" عام 1870م: (السياسة علم حكم الدول). (1) أو ما يتعلق كما عند دافيد استون David Easton بتلك المعاملات التي تتم بين المنشآت الاجتماعية في إطار وجود سلطة عليا، تشرف على روح التعاون والتزام الأفراد والمنظمات والعادات المرعية، والمحافظة على الأمن والعدالة في كافة أنحاء البلاد. (2) أو ما يتعلق بأمور انتظام علاقات الناس في مكان ما سواء أكان الأمر معني بتحديد طبيعة الناس في هذا المكان أو في المكان نفسه، أو كان الأمر معني بالعلاقات بين الحاكمين والمحكومين إن في انبناء العلاقة أو في التناوب على نظمها أو إدارتها. (3) كما يلاحظ أن هذه التعريفات وإن اختلفت عباراتها إلا أن هناك قدراً متيقناً متفقاً عليه لتحديد مدلول السياسة، ألا وهو أنها تتعلق بالسلطة في الدولة. كما أن ربط تعريف السياسة بمصطلح الدولة ومن ثم فان الأنشطة والنظم التي توصف بأنها سياسية هي تلك التي يتحدد انتمائها للدولة يشير صعوبات معرفية لعدم تحديد مصطلح الدولة حيث طبق المصطلح تطبيقات متباينة على المستويات السياسية القانونية، والفلسفية بحيث تعذر الوصول إلى تعريف دقيق يحظى بموافقة عامة. (4)

أما تعريف السياسة عند ابن خلدون فإنه انطق في تعريفها وتصنيف النظم السياسية من منطلق الموقف من الشريعة، حيث تطرق إلى نوعين من السياسة: سياسة وضعية وسياسة شرعية ؛ فالسياسة الوضعية عنده هي حكم المجتمعات الإنسانية على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. (5)

أما السياسة الشرعية عنده هي الأحكام المتعلقة بتدبير شؤون الحكم التي يحمل عليها أهل الاجتماع على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية. (6) وهي أيضا عنده : (كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد، لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع). (7) وبالتالي تختلف السياسة الشرعية عن السياسة الوضعية عند ابن خلدون في كون السياسة الوضعية قائمة على مقتضى النظر العقلي و تهتم فقط بتحقيق المصالح الدنيوية التي تختلف باختلاف النظريات والفلسفات. أما السياسة الشرعية فهي قائمة على مقتضى النظر الشرعي؛ فهي تهدف إلى تحقيق مصالح الكافة الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. (8).

ثانيا: في تصنيف النظم السياسية :

إن محاولات تصنيف النظم السياسية إلى أنواع مختلفة، هي أمر قديم قدم دراسة السياسة ذاتها، فالإغريق تبنا تصنيفا يقسم الأنظمة السياسية إلى ثلاثة أقسام: النظام المونارشي، والنظام الأوليغارشي، والنظام الديمقراطي: فالنظام المونارشي هو حكم الفرد الواحد، والنظام الأوليغارشي هو حكم عدد من الأفراد، والنظام الديمقراطي هو حكم الجميع. وهذه التصنيفات تصف أنظمة الحكم التي كانت قائمة في العصور القديمة الهلينية، ولعل تاريخها يرجع إلى منتصف القرن الخامس قبل ميلاد المسيح. ولكن يلوح أنها ثمرة تقاليد سابقة. (9)

لقد ظل هذا التصنيف الثلاثي يسيطر على الفكر السياسي حتى منتسكيو (Montesquieu) وبعده. فكان كل كاتب يعنيه ببعض التفاصيل دون المساس بجوهره. وفي السنوات الحديثة تزاومت كثير من التصنيفات على الميدان السياسي أزاحت الاجتهادات السابقة جانبا، فقد ظهرت تصنيفات كثيرة للأنظمة السياسية تبعا للمعايير التي تنضبط بعدد محدد. (10)

وفي وقتنا الحالي فرضت الديمقراطية الليبرالية la démocratie libérale؛ تصنيفا، وصار تعبيرا جيدا عن النظم السياسية الحالية؛ لكونها النموذج المهيمن في وقتنا الحاضر ونمطها يشكل قاعدة المنظومة الرسمية للقيم السياسية في غالبية دول العالم. (11)

فهذا التصنيف الذي فرضته الديمقراطية الليبرالية يستند إلى التفريق بين "نظم تعددية" أو "ديمقراطية"، وبين نظم "واحدية" أو "أوتوقراطية". (12) و يأخذ بعين الاعتبار جملة من المعايير التصنيفية كدرجة مشاركة المواطنين والتعددية السياسية، وحرية الإعلام، وحرية التعبير،.. وعلى أساسها يميز الديمقراطيات التعددية، والأنظمة الاستبدادية و الشمولية. (13)

لقد قدم ابن خلدون للفقه الدستوري تصنيفا ؛ حيث أجراه على منهج الدين ليكون - كما يقول: الكل محوطا بنظر الشارع ، فقدم لنا ثلاثة تصنيفات (14):

أ- الأنظمة التي تقوم بمقتضى القهر والتغلب وتتنكر لمبادئها كما سماها "مقتضى الحكمة السياسيّة". وهو ما يعبر عنها في التصنيف الليبرالي بالأنظمة الاستبدادية Les régimes autoritaires والأنظمة الشمولية Les régimes totalitaires التي تتميز برفض حكوماتها الخضوع إلى الرقابة الديمقراطية وتقوم سلطتها وإدارتها على قمع الحريات والتضييق من الحقوق.

ب- الأنظمة التي تعمل بمقتضى السياسة الوضعية وأحكامها. وكأنه يشير إلى الديمقراطيات التعددية التي ترتبط الديمقراطية فيها بالتعددية السياسية ارتباطا حتميا، فالمؤسسات السياسية فيها تركز على التعددية السياسية التي تضاف إلى مبادئ جوهرية أخرى: سيادة شعبية، انتخابات، برلمانات، استقلالية القضاء ، حريات عامة،... (15)

ج- النظام السياسي الإسلامي (الخلافة) الذي يحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرى والدنيوية الرجعة إليها. وهو عنده أرقى الأنظمة السياسية وأكثرها مشروعية، ويحقق للشعب المصالح الدنيوية والأخرى في حين يرى أن بقية الأنظمة السياسية (الملك الطبيعي) الأخرى لا تخلو من مساوئ تضر المجتمع.

لقد سبق ابن خلدون الفكر الليبرالي الذي يأخذ بتصنيف يستند إلى التفريق بين "نظم تعددية" أو "ديمقراطية"، وبين نظم "واحدية" أو "أوتوقراطية". (16) فالدراسات الدستورية والسياسية المعاصرة طرحت مفهوما جديدا "الديمقراطيات التعددية" للدلالة على النظم السياسية التي ترتبط الديمقراطية فيها بالتعددية السياسية ارتباطا حتميا. بينما تتسم النظم الاستبدادية والشمولية بغياب المعارضة المنظمة، والصحافة الحرة، وضعف أدائية المؤسسات التشريعية، وتركيز السلطة أو شخصيتها، وغياب حكم القانون أحيانا، وتعاضم

دور المؤسسة العسكرية. (17). فالأنظمة الاستبدادية Les régimes autoritaires تتميز برفض حكوماتها الخضوع إلى الرقابة الديمقراطية (الانتخابات الحرة، والمنافسة السياسية) وتحظر سلطتها وإدارتها (حرية التعبير).

المحور الثاني: إسهاماته في مسائل السلطة السياسية:

تعتبر السلطة (Pouvoir) عنصراً مهماً للدلالة على تكوّن الدولة، و ظاهرة ملازمة للمجتمعات السياسية؛ حيث تظهر في كل جماعة إنسانية تتكون من حكام ومحكومين. ومن ثم فالسلطة الحاكمة ظاهرة اجتماعية خاصة عابرة للتاريخ (transhistorique) لازمت المجتمعات البشرية في تشكيلاتها الأولى إلى يومنا هذا. وبوصفها ظاهرة قد مثّلت في الفكر السياسي الإنساني عقدة فريدة من الغموض و الاحراجات، فرغم كل النظريات الخاصة بالسلطة فمازلت السلطة مشكلة قائمة ليس فقط في ضبط مفهومها رغم قدمه الذي اتضح أصله اللاتيني (auctoritase) بل كذلك مازالت تثير صعوبات أبعد من تعدد المفاهيم والمعاني المضللة. (18)

أولاً: أصل نشأة السلطة:

قد أدلى ابن خلدون بنظريته في أصل نشأة السلطة حيث يرى "أن العصبية أو (القوة و العَلَب) عنده هي أساس نشأة السلطة، وهي القوة المحركة للمجتمع للانتقال به حياة البدو التي تحكمها الاعتبارات القبلية إلى طور تأسيس الدولة.

رغم أن ابن خلدون شدد على مركزية العصبية في نشوء الدول ، إلا أنه لم يجعلها قانوناً ثابتاً يصدق على كل المجتمعات، بدليل أنه عالجه في سياق جدلي ، حيث يقول: (وليس الملك لكلّ عصبية وإتّما الملك على الحقيقة لمن يستعد الرّعية ويجبي الأموال ويبعث البعث ويحمي الثّغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة). (19)

كما أنه استند في نظرية العصبية إلى تجربته السياسية وطول مقاساته للصراعات على السلطة في أرض المغرب إلى أن صراع العصبية كأساس لنشأة السلطة يختص ببعض المجتمعات لا سيما أرض المغرب وهو الخبير بالسياسة العارف بها والعالم بخصوصيات مجتمعاتها التي تجري أمورها السياسية على العصبية ، بينما شعوب المشرق ويخص بالذكر الشام ومصر ففي نظره لا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية إذ هي خلّو من القبائل والعصبية فيسهل تمهيد الدولة فيها ويكون سلطانها وازعاً لقلّة

الهرج والانتفاض، فمثلا ملك مصر في غاية الدعة والرّسوخ لقلّة الخوارج وأهل العصائب إنّما هو سلطان ورعيّة. (20) وابن خلدون بهذه النظرية ينسف نظرية العقد السياسي القائم على الرضا والاختيار بين الحاكم وشعبه التي قال بها بعض الفقه السياسي الذين اعتبروا عقد البيعة نوعا من التعاقد بين الحاكم السياسي والشعب وهو أصل نشأة السلطة السياسية ، ومنه تستمد السلطة شرعيتها أمام الكافة في الداخل والخارج، واستندوا في ذلك إلى النصوص الشرعية والتجربة السياسية في عهد الخلفاء .

فلقد ركز ابن خلدون في تعريفه لعقد البيعة على طرف الرعية في وجوب الطاعة للسلطة وتسليم لها النظر في الأمور لا ينازعه في شيء من ذلك، ولم يتكلم عن التزامات السلطة نحو الرعية، حيث يقول: (إعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة). (21) وبالتالي من السائع القول ان عقد البيعة في الفكر السياسي لابن خلدون يفتقر إلى مقومات العقود لا يظهر بمظهره بل يقترب في نظره إلى آلية لتقديم فروض الطاعة أكثر من كونه عقدا يقوم على الالتزامات المتبادلة.

وهو بهذا يخالف تماما فكرة العقد الاجتماعي التي نادى بها الكثير من كتاب النظرية السياسية الكلاسيكيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث ناقشوا قضية الحاجة إلى وجود سلطة وطاعتها من منطلق عدم الارتياح "لحالة الطبيعة" الأصلية التي لم تكن فيها السلطة تتوسط بين الأفراد. وافترضوا لمعالجة هذه الحالة وجود عقد سياسي . ويأتي على رأس هؤلاء توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)، وجون لوك John Locke (1632-1704)، وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) من خلال نظرية العقد الاجتماعي بين الدولة والأفراد والتي تفترض أن هنالك عقدا بين الحاكم والمحكوم تنازل الأفراد بموجبه للحاكم عن جزء من حقوقهم، وفي حدود القدر اللازم لإقامة السلطة والمحافظة على حقوقهم الأخرى المتبقية لهم والتي احتفظوا بها. (22)

ثانيا: مسألة التداول على السلطة:

لما كانت السلطة تعني القوة و القدرة على السيطرة التي يمارسها الحاكم أو مجموع الحكام على المحكومين وتمثل في فرض إرادتها على المحكومين باستخدام القوة المادية. ولذلك ماكس فير يحدد المعيار الذي تتميز به السلطة والذي يتمثل في احتكار الإكراه المادي.23 من هنا، عمل الفكر الغربي عبر قرون من الزمن على تقييد السلطة في ممارسة مظاهرها، والسلطة بما تمثله من قوة وسيطرة فهي محل تطلع واستيلاء من هنا، انبثقت فكرة التنظيم أساس البنين السياسي والتماسك الاجتماعي في توجيه المسيرة نحو تقلد الحكم.

إن الخلاف السياسي على السلطة في الإسلام يعد أول خلاف اختلف بشأنها المسلمون بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- مباشرة.(24)، بل يعتبرها الشهرستاني(ت:548هـ) أعظم خلاف وقع في الأمة، قال: (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان).(25)

لقد أدلى ابن خلدون نظريته عن هذا الخلاف فقد اعتبر أن منشأ الخلاف السياسي الذي جرى بين الصحابة والتابعين هو اختلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية، ويُرجع أساس خلافهم إلى مسألة انعقاد البيعة، ومدى لزومها.(26)

ويرى أن الحل في معالجة هذا الصراع السياسي هو إيجاد قواعد دستورية مجمع عليها من الكافة، وأن غيابها عن فلسفة الحكم هو الذي أدى إلى هذه الصراعات الدموية التي شابت التداول على السلطة، وأدت إلى انهيار الدول المتعاقبة على حكم المسلمين. وهذا ما قرره ابن خلدون بقوله: (لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضّروريّ للبشر.. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسيّة مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها.. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها). (27)

يمكن القول أن ابن خلدون أولى في فكره اهتماما لموضوع الانتقال السياسي والتداول على السلطة سبق به الفكر الغربي والدساتير الحديثة التي تضمنت نصوصا توضح كيفية التداول السلمي على السلطة.

المحور الثالث: إسهاماته في التمثيل النيابي:

يعتبر الحكم النيابي البعد الثاني للديمقراطية، والذي يجسده البرلمان فهو على مستوى الدولة الحديثة من أهم المؤسسات المركزية للديمقراطية التي تضمن إطار عمل مضمون لممارسة الحكم النيابي، الذي يكفل الحريات والحقوق، ويُخضع عمل الحكومة للمسائلة الكاملة أمام الشعب، كما يضطلع البرلمان بمهمة التشريع وفقا لاحتياجات المجتمع وظروفه المتغيرة.

يعتبر الفقه الدستوري أن النظام البرلماني لم يكن ابتكارا ابتدعه البحث النظري، أو ثمرة لتفكير سياسي أو تقدير فلسفي، وإنما جاء وليد التاريخ البرلماني، وخلاصة لتطور نظام بريطانيا السياسي. (28) فبريطانيا الكبرى التي لديها دستور عرفي تعتبر الأصل للنظام البرلماني الذي تكونت قواعده، واتضحت معالمه خلال تطور تاريخ بريطانيا السياسي. وتبدأ أولى مراحل تطوره إثر المعارضة التي قامت بها الحاشية ضد الملك جون تير (Jean sans Terre) التي توجت بالاتفاق المسمي "الميثاق الأعظم" Grand Charte" في عام 1215م الذي بموجبه يتعهد الملك طلب موافقتهم في كل مرة في فرض الضرائب. (29)

لقد ساهم ابن خلدون في تطوير هذه المؤسسة من خلال أفكاره التي طرحها عند حديثه عن الشورى، وسنركز على مساهماته في نقطتين هامتين في هذه المؤسسة على تكوين البرلمان وعلى الهيئة التمثيلية .

أولا: تكوين البرلمان:

تختلف الدساتير فيما بينها بشأن تكوين البرلمان، فالبعض يُفضّل نظام المجلس النيابي الواحد أو الفردي *Système Unicaméral*، والبعض الآخر يُفضّل نظام المجلسين النيابيين *Système Bicaméral*، ولا يرجع هذا الاختلاف إلى أسس نظرية، وإنما تحكمه تقاليد الدول وسوابقها الدستورية. (30)

لقد ساهم ابن خلدون في تطوير هذه المؤسسة من خلال حديثه عن الشورى، حيث قال : (..الشورى والحلّ والعقد لا تكون إلاّ لصاحب عصبية يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأيّ مدخل له في الشورى أو أيّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلاّ شوراها فيما يعلمه من الأحكام

الشَّرعية فموجودة في الاستفتاء خاصّة. وأمّا شوراها في السّياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبيّة والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها). (31)

إن هذا الكلام يعتبر مرتكزا من المرتكزات أو تخريجا من التخريجات المعتبرة لمأسسة مبدأ الشورى ضمن مشروع متكامل لبناء المؤسسات الدستورية التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي في إطار الرؤى التجريدية للمفاهيم الإسلامية الأصيلة. فلم يعد مقبولا بقاء الشورى كمفهوم جامد يُداول على المستوى النظري دون أن نروم به مسلك الهيكلية ضمن المؤسسات التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي.

فعلى هدي كلامه نستنتج أن لمؤسسة الشورى غرفتين:

الغرفة الأولى: وهي الغرفة العليا، وتتكون من الفقهاء وتوكل لهم سلطة التشريع، وهي سلطة محدودة؛ أي: لا تعدوا حدود تفهم النص وبيان ما يراد منه وما ينطبق عليه، والاجتهاد فيما لا نص فيه مع مراعاة القواعد، (32) والرقابة على دستورية القوانين الشرعية، وهؤلاء يُعيّنون من طرف الحاكم السياسي.

الغرفة الثانية: وهي الغرفة السفلى، وتتكون من نواب الأمة الذين انتخبهم الشعب في الانتخابات العامة والذين عبر عنهم ابن خلدون بأنهم "أهل العصبه والقوة"، وتختص هذه الغرفة كما أشار ابن خلدون بالمسائل السياسية.

ثانيا: الهيئة التمثيلية :

إن مسألة اختيار السلطة السياسية كما سبق يتم عبر عقد البيعة بين الحاكم والمحكومين إلا أنه من الناحية العملية يتعذر ممارسة كل أفراد الأمة حق الاختيار، والقيام بواجب مراقبة السلطة على سلوكها السياسي، ومن هنا ابتدع الفقهاء فكرة "أهل الحل والعقد" وإن اختلفوا في استعمال المصطلح فالبعض منهم يضيف عليه طابع التخصيص فيحصره في (علماء الشريعة)، و من هؤلاء الأمام أحمد : (..و الإمامة لا تجوز إلا بشروطها: النسب، والإسلام، والحماية، والبيت، والمحتد، وحفظ الشريعة، وعلم الأحكام،

وصحة التنفيذ، والتقوى، وإتيان الطاعة، وضبط أموال المسلمين، فإن شهد له بذلك أهل الحل والعقد من علماء المسلمين وثقاتهم، أو أخذ هو ذلك لنفسه ثم رضيه المسلمون جاز له ذلك). (33)

والبعض الآخر يوسع المصطلح ليشمل أهل الشوكة والقوة في أقوامهم؛ أي: الذين يملكون قاعدة شعبية؛ ومن ثم يجعل أهل الحل والعقد بمثابة "الهيئة النيابة" التي تنوب عن المجتمع. ومن هؤلاء ابن خلدون، حيث قال: (..الشورى والحلّ والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأبى مدخل له في الشورى أو أبى معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوراها فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شوراها في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها). (34)

فمن السائق القول أن مفهوم أهل الحل والعقد عند ابن خلدون هو مفهوم تمثيلي وإذا تقرر ذلك فإن اختيار أهل الحل والعقد الذي يتكون منهم مجلس النواب يكون بوساطة الانتخاب، أما مجلس الفقهاء فهؤلاء يُعيّنون من طرف الحاكم السياسي.

خاتمة:

لقد عُرف عن ابن خلدون بأنه فيلسوف تاريخي ورائد علم الاجتماع أو مؤسسه، لكن أهمل الجانب الدستوري في فقهه وفكره، فهو بحق مفكر سياسي أسهم بأفكاره ونظرياته التي لم تخرج عن إطار الاجتهاد الإسلامي السياسي في إثراء الفقه الدستوري. فلقد كان سابقا لكثير من النظريات والأسس التي يقوم عليها التنظيم السياسي للنظم الدستورية المعاصرة. والحقيقة التي ينبغي أن تُعلم إلى العقول أن مقدمته مازالت تغري أهل النظر لاستخراج كنوزها إلى الواقع المعرفي، والاستشهاد بها على عظمة هذا العالم الجليل في خدمة المعرفة الإنسانية.

الهوامش والإحالات

1-موريس دوفرجه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط1، د.ت، ص7.

2- ينظر: محمد نصر مهنا، علم السياسة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط.ت، ص24.

3- ينظر: فارس اشتي، مدخل إلى العلم بالسياسة، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص7.

4- ينظر: محمد علي محمد، على عبد المعطي، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2002م، ص15.

5- ابن خلدون، المقدمة، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر، ط1، 2010م، ص118.

6-المصدر نفسه، ص118.

7-المصدر نفسه ، ص 250.

8-المصدر نفسه، ص156.

9- موريس دوفرجه، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص127.

10-المرجع نفسه، ص86.

11- ينظر: موريس دوفرجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1412، 1412هـ/1992م، ص52.

12- ينظر: موريس دوفرجه، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص131.

- Huges Portelli, Droit constitutionnel, DALLOZ, Paris, France ,10e édition,2013,13

p17.

14- ابن خلدون، مصدر سابق، ص156.

15- موريس دوفرجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص36.

16- ينظر: موريس دوفرجية، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص131.

17- الخزرجي ثامر كامل، النظم السياسية الحديثة، دار مجدلأوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1425هـ/2004م ص36.

18- ميريام ريفولت دالون، سلطان البدايات - بحث في السلطة-، ترجمة: سايد مطر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص29.

19- ابن خلدون، مصدر سابق، ص154

20- المصدر نفسه، ص136.

21- المصدر نفسه، ص171.

22- Philippe Foillard, Droit constitutionnel et institutions, Paradigme, Oriéans, France, 16^eédition , 2011, p4.

23- Jean-Claude ,Aquaviva ,Droit Constitutionnel et institutions politiques, Gaulino, Paris, France, 16^e édition,2013,p28.

24- ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، د.ط، 1411هـ/1990م، (ج1/29).

25- الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1413 هـ/1992م، ص6.

26- ابن خلدون، مصدر سابق، ص175.

27- المصدر نفسه، ص155.

28- سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1988م، ص306.

29- Philippe Foillard ,Droit constitutionnel et institutions ,Op.Cit,p103.

30- الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي-دراسة مقارنة-، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط6، 1416هـ/1996م، ص98 .

31- ابن خلدون، مصدر سابق، ص184.

32- عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1405هـ/1985م، ص38.

33- أحمد بن حنبل، العقيدة رواية أبي بكر الخلال، تحقيق:عبد العزيز السروان، دار قتيبة، دمشق، سورية، ط1، 2008، ص124.

34- ابن خلدون، مصدر سابق، ص184.