The Concept of the State between Islamic Theory and Western Theory (Ibn Khaldoun and Hobbes as a model)

Dr. Abdullah R. S. Al-Arqan[(1)*]

Received: 06/03/2022 Accepted: 12/05/2022 published: 30/03/2023

Abstract

This study aimed to identify the origin of the state emergence, its mechanisms, and objectives in the thought of Ibn Khaldoun and Thomas Hobbes, in addition to the difference between them with clarifying the applied scientific reality of the state's thought between the Islamic and Western theories. To reach results with a realistic effect, the researcher adopted the historical method, the content analysis method, and the comparative method. The problem of the study is demonstrated in the main question, which was answered and in which the thought of Ibn Khaldun and Hobbes was compared regarding the concept of the state.

Keywords: Country, Islamic theory, Western theory, Ibn Khaldun, Hobbes.

فكرة الدولة بين النظرية الإسلامية والنظرية الغربية: (ابن خلدون وهوبز أنموذجا)

د. عبد الله راشد سلامة العرقان[(1)*]

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أصل نشوء الدولة وآلياتها وأهدافها في فكر كل من ابن خلدون وتوماس هوبز، والفرق بينهما مع استجلاء الواقع العلمي التطبيقي لفكر الدولة بين النظريتين الإسلامية والغربية وللوصول إلى نتائج ذات أثر واقعي، استخدم الباحث المنهج التاريخي ومنهج تحليل المضمون والمنهج المقارن. وكذلك برزت مشكلة الدراسة في سؤالها الرئيس والذي تم الإجابة عنه والذي تم فيه مقارنة فكر ابن خلدون وهوبز في فكرة الدولة.

الكلمات المفتاحية: الدولة، النظرية الإسلامية، النظرية الغربية، ابن خلدون، هوبز.

المقدمة.

إن فكرة الدولة ووجودها في الإسلام أمر ضروري، والمسلمون كأحد المجتمعات الإنسانية لهم قيمهم وشؤونهم، فللدولة مكانتها ووظائفها؛ حيث إن الإسلام لم يعش في أي مرحلة من مراحله دون دولة؛ إذ إن الدولة ضرورة أساسية وحتمية وفريضة شرعية وركيزة واقعية تقتضيها الفطرة السوية والعقول السليمة والمقاصد والحكم والغايات، يمارس من خلالها المسلمون

(1) Associate Professor, Al al-Bayt University, Mafraq – Jordan.

* ***Corresponding Author:*** abdalah.alarqan@aabu.edu.jo

DOI: https://doi.org/10.59759/jjis.v19i1.2

نظمهم وتطبيقاتهم بما تكفلهم هذه النظم والتطبيقات من إدارة شؤونهم الدينية.

وفي الفكر السياسي الغربي، فإن الدولة ضرورة حياتية، ولذلك ظهرت الكثير من النظريات التي تفسر نشوء الدولة وضرورتها وأهميتها، فمنهم من ذهب إلى أن أصل الدولة ثيوقراطي ديني، والبعض الآخر فسرها من خلال تحليل الأطر الاقتصادية والأطر الطبيعية والأطر القانونية، وهناك من فسر نشوء فكرة الدولة ببدء وجود العائلة وقد تطور فكرة الدولة مع تطور العائلة والعشـيرة والقبيلة ثم المجتمع، وذلك بمرافقة التطورات البيئية، الأمر الذي يعني أن هناك نظرية نشـوء لفكرة الدولة سواء أكان ذلك في النظرية الإسلامية أم في النظرية الغربية.

أهمية الدراسة.

تبرز أهمية الدراسة من خلال تسليط الضوء على نشوء فكرة الدولة من حيث فكرة نشأتها وأهدافها في الفكرين الإسلامي والغربي والنظريات المفسرة لأصل النشأة حسب آراء ابن خلدون وهوبز.

أهداف الدراسة.

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق ما يأتي:

1. التعرف على أصل فكرة نشوء الدولة وآلياتها.
2. التعرف على أهداف الدولة في فكر كل من ابن خلدون وتوماس هوبز والفرق بينهما.
3. استجلاء الواقع العملي التطبيقي لفكرة الدولة بين النظريتين الإسلامية والغربية حسب ابن خلدون وهوبز.
4. إجراء مقارنة بين الفكرين الإسلامي والغربي فيما يتعلق بأهداف الدولة ونشأتها.

مشكلة الدراسة.

تكمن مشكلة هذه الدراسة في الإجابة عن السؤال المحوري الآتي:

- ما الرؤيا الإسلامية والغربية لفكرة الدولة؟

وقد تفرع عن هذا السؤال الأسئلة الفرعية الآتية:

1. كيف نشأت الدولة حسب النظرية الإسلامية؟
2. كيف نشأت الدولة حسب النظرية الغربية؟
3. ما أهداف الدولة في فكر ابن خلدون؟
4. ما أهداف الدولة في فكر هوبز؟

حدود الدراسة.

تغطي هذه الدراسة الحدود الآتية:

الحدود الزمانية: بحث نظرية فكرة نشوء الدولة وأهدافها خلال القرنين الرابع عشر الميلادي والقرن التاسع عشر الميلاديين.

الحدود المكانية: سيتم مناقشة فكرة الدولة ضمن إطار النظرية الإسلامية والنظرية الغربية.
الحدود الموضوعية: سيتم تناول موضوع (فكرة الدولة بين النظرية الإسلامية والنظرية الغربية).

منهجية الدراسة.

سيعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي؛ لما لها من أهمية تخدم هذه الدراسة للوصول إلى النتائج المبتغاة.

مفاهيم الدراسة ومصطلحاتها.

1. النظرية: (اسميا): مجموعة الأفكار والمبادئ والآراء تستخدم لوصف ظاهرة معينة متعلقة بمجموعة ما[1].
2. النظرية (إجرائيا): دراسة فكرة نشوء الدولة في الفكرين الإسلامي والغربي دراسة علمية عقلانية، للحصول على خلاصات ونتائج تساهم في تعزيز وتوضيح فكرة الدولة وأهدافها.
3. الدولة (اسميا): مجموعة من الأفراد يمارسون نشاطهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي على إقليم جغرافي معين محدد، ويخضعون إلى نظام سياسي ما متفق عليه، وبينهم من يتولى شؤون الدولة، وتشرف الدولة على أنشطة سياسية واجتماعية تهدف إلى تقدم وتحسين حياه أفرادها، واتفاق الأفراد على عدة وسائل وأساليب يمكن بموجبها تسويه النزاعات[2].
4. الدولة إجرائيا: مجموعة من الأفراد يعيشون ويشغلون إقليما محدد المعالم ومستقلا عن أي سلطان خارجي، ويقوم عليه نظام سياسي له حق الطاعة والولاء من قبل الجماعة أو على الأقل من أغلبيتهم، وعناصرها (الأرض، والشعب، والحكومة، والإقليم).

الدراسات السابقة.

أمكن الباحث الاطلاع على الدراسات الآتية:

1) دراسة هاي وآخرون (Hay and others) (2019) بعنوان: "الدولة نظريات وقضايا".

هدفت هذه الدراسة إلى بيان مجموعة النظريات السياسية التي بحثت في أصل الدولة ونشأتها وتطورها، ومن تلك النظريات نظرية التعددية، والنظرية الماركسية والنظرية المؤسساتية والنظرية الخضراء. وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي وتحليل المضمون والمقارنة. توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة كان منها أن الدولة في نشوئها تبدأ قوية ثم تتلاشى شيئا فشيئا وتمر بمرحله الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة ثم تسقط.

2) دراسة الزريقات (2019) بعنوان:" نظرية نشأة الدولة بين الفكر الإسلامي والفكر السياسي الغربي (ابن الأزرق وميكافيلي) دراسة مقارنة.

هدفت هذه الدراسة إلى بيان طبيعة النظريات التي تفسر نشأة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والغربي، وقد اعتمدت الدراسة المنهج التاريخي والمقارن. وتوصلت الدراسة إلى أن المفكر الإسلامي ابن الأزرق قد استعان بالتطور الاجتماعي الحضاري ليميز الاجتماع البشري عن المجتمعات، ويؤكد ميكافيلي باستقلال قواعد الأخلاق عن السياسة، وأن الغاية تبرر الوسيلة؛ ذلك أن الأخير يسعى للمحافظة على دولته، حيث نراه يتبع أي طريق مشروع أو غير مشروع يؤدي إلى تحقيق هدفه.

3) دراسة عبد الفتاح (2016) بعنوان: "نظرية الدولة قراءة نقدية مقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي في ضوء نظرية ابن خلدون".

أكدت الدراسة أن الهدف منها هو بيان أصل نشوء الدولة وتطورها، استخدم الباحث المنهج التاريخي وتحليل المضمون والمنهج النقدي. وكان من بين نتائج الدراسة أن مفهوم الدولة يختلف في كل من فكر ابن خلدون وماركس؛ بسبب اختلاف رؤيا كل منهما لأسس الدولة، فعند ابن خلدون تقوم على عنصر العصبية، أما الدولة الماركسية فتقوم على القمع.

أما في هذه الدراسة: فإن أهم ما يميزها أنها من الدراسات القليلة التي تناولت فكرة نشوء الدولة في النظرية الإسلامية وفي النظرية الغربية (مقارنة بين ابن خلدون وتوماس هوبز).

المبحث الأول:
مفهوم الدولة وعناصر قيامها.

يتناول هذا المبحث المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم الدولة.

عرف أوبنهايمر الدولة بأنها:" بناء اجتماعي داخل حدود جغرافية تملكه الطبيعة القوية المسيطرة على الأفراد؛ وذلك من أجل تنظيم السيطرة واستغلالها لتحقيق مصالحها وخاصة الاقتصادية على حساب الطبقات الأخرى"[3].

أما جارنر فقد عرف الدولة بأنها: "مجموعة من الناس يزيدون أو يقلون عددا ويشغلون موقعا جغرافيا محددا من الأرض، وهم مستقلون تماما أو تقريبا من أي سيطرة خارجية ويملكون حكومة منظمة يدين لها أولئك الناس بطاعة الولاء"[4].

وعلى ضوء ذلك، نستطيع أن نقول: إن الدولة مجموعة من الأفراد يقومون بصفة دائمة في منطقة جغرافية محدده تهيمن عليها هيئة معينة تعمل على تنظيم استقرارها داخل حدود تلك المنطقة الجغرافية.

أما مفهوم الدولة عند ابن خلدون حسب المفكر محمد عابد الجابري " فإنها الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما"[5].

ومن الناحية الاجتماعية، فإن الدولة هي ذلك البنيان أو الكيان المشتق عن النظام الاجتماعي والمقام بناء على ظروف وأحوال المجتمع، وتفاعل أفراده معها، بهدف خدمتهم والعمل على تدبير شؤونهم ورعاية مصالحهم. وبذلك تكون الدولة من منظور علماء الاجتماع وليده المجتمع التي أوجدها ومنحها كيانها وكينونتها[6].

وبذلك فإن التنظيم الاجتماعي للدولة قد يكون أسبق في وجوده من وجود الدولة كسلطة أو حكومة ذات سيادة يحكمها دستور وحكومة وقوانين؛ ذلك لأن الدولة من جانب سياسي هي سلطة فاعلة محمية ومنظمة تهدف إلى حماية أمنها من الأخطار والتهديدات الخارجية لضمان سلامه شعبها والحفاظ على مصالحه من جميع النواحي.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نذكر أن الدولة لا تحتوي على مجتمع واحد فقط، بل ربما تكون جزء من مجتمع أو قد تكون تحتوي على أكثر من مجتمع. ويمكن التمييز بين الدولة والمجتمع كل ضمن الآخر وحسب السياسة التي يستخدمها. في حين تحتكر دولة القوة والتي ربما تستخدمها لإجبار وإكراه مجتمعها على الطاعة والولاء لسلطتها، حيث نجد أن المجتمع" يحتكر مثل هذه القوة، بل يستخدم لغة الإقناع من أجل كسب ثقة أفراده.

وبهذا، نستطيع القول: إنه إذا ما أراد أي مجتمع معاقبة أفراده الخارجين عليه فليس بوسعه إلا إيقاف عضويتهم في صفوفهم من خلال عدم الرجوع لمشورتهم، ولذلك فإن الدولة منظمة سياسية واحدة تستطيع أن تستخدم تطبيق القوانين، وتنفيذها لمعاقبه الخارجين عليها، وفي حالات الخلل فإن المجتمع يلجأ إلى تطبيق العادات والتقاليد التي لا تتعارض مع القانون لأن الأفراد لا يمكنهم إلغاء عضويتهم والنزوع للحيلولة دون الوقوع تحت طائلة هذا التعارض. ولأن الانتماء للدولة يفرض عليهم البقاء داخل نسقها إلا أنه يمكن إلغاء عضويتهم في أي وقت مع أي مجموعة داخل الدولة والمجتمع.

المطلب الثاني: عناصر قيام الدولة.

مما سبق في المطلب الأول، فإنه تم تحديد عناصر الدولة على النحو الآتي:

1) المواطن أو مجموعة المواطنين، وقد حدد أفلاطون أن عدد مواطني الدولة يجب أن لا يزيد عن 4500 شخص[7]، وقد أيده أرسطو في ذلك، بمعنى أن يكون عدد سكان الدولة قليلا إلا أن أرسطو لم يحدد العدد السكاني للدولة، وذلك حتى تكون الدولة مثالية في الحكم ويكون حكمها ناجحا. ولأن التزايد السكاني غير المتوازن مع الموارد الطبيعية للدولة قد يؤدي حسب أفلاطون إلى إضعاف الدولة وإضعاف أمنها ومركزها، ومثال ذلك ما حدث لفرنسا في نهاية الخمسينيات من القرن الماضي حيث تزايد عدد سكانها بشكل لا يتواءم ومواردها، الأمر الذي أدى إلى تدهور مركزها الدولي وإضعافها[8].

ويرى الباحث أن هذه الفكرة قد لا تكون صحيحة؛ ذلك أن قلة السكان في الدولة قد تكون وبالا على الدولة، إذ إن هناك شعوبا كانت تعاني من قله عدد سكان دولتها إضافة إلى قلة الإمكانات والطاقة الأمر الذي أدى إلى استضعافها، وبالتالي قد لا يكون الخلل في زيادة أو قلة عدد السكان ولكنه قد يكمن في عدم وجود تجانس ما بينهم، مما قد يشكل جزءا من الهدم والانهيار والتمزق، الذي قد يؤدي إلى الانتقاص من حقوق شعبها دوليا كما حدث في العديد من الدول.

2) الإقليم: بمعنى مساحة الأرض وبغض النظر عن كبر أو صغر مساحة الإقليم، فإن هناك من يربط مساحة إقليم الدولة بقوة الدولة وبقائها، وهناك من يؤيد قله مساحة الدولة؛ إذ إن الدولة الصغيرة المساحة تستطيع السيطرة والتحكم بحدودها، بعكس إذا كانت الدولة ذات مساحة كبيرة ومترامية الأطراف والتي سيكون من الصعوبة بمكان السيطرة على حدودها والتحكم فيها.

3) الحكومة: تعتبر الحكومة عنصـــرا مهما للدولة، ومن دونه لا تســـتطيع الدولة أن تفرض ســـيطرتها وإرادتها على الأفراد، فهي الهيئة التي تشرف على تنظيم شؤون وإدارة الأفراد المكونين للمجتمع، وهي التنظيم السياسي للدولة، والأداة التي من خلالها تفرض الدولة إرادتها الإدارية، وتحافظ الدولة على وجودها وممارســـة وظائفها بشـــكل مســـتمر وتحقيق أهدافها، وقد أكد كل من ابن خلدون وتوماس هوبز على ضـــرورة وجود الهيئة الحاكمة أو الحكومة؛ إذ دونها تصـــبح الدولة غوغائية وفوضوية وتنتزع هيبتها ولا يتم ضبط سلوك الأفراد فيها[9].

4) السيادة: إن السيادة تعني سيطرة الدولة بشكل كامل على جميع أفراد الدولة والمنظمات التابعة لها، والمحافظة على استقلالها عن أي سيطرة خارجية[10].

وبهذا، نرى أن السيادة تعتبر السلطة العليا في الدولة التي تضبط سلوك الأفراد والمنظمات والقرارات وتحول دون تحول الأفراد والمنظمات إلى حاله من الغوغائية والفراغ والفوضوية؛ حيث إن الدولة ما هي إلا كائن له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة طبيعية وضرورية ووحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها.

المبحث الثاني:
نظريات نشأة الدولة في الغرب.

المطلب الأول: النظريات الغربية لنشوء الدولة.

أولا: النظرية الإلهية.

تعتبر هذه النظرية من النظريات القديمة المفسرة لنشأة الدولة. وجوهرها الأساسي هو إرجاع أصل الدولة إلى الله. وهذه النظرية تتضمن وجهتي نظر بخصوص إرجاع أصل الدولة إلى الخالق الأولى مباشرة وأما الثانية غير مباشرة[11].

وقد سادت فكرة النظرية الإلهية خلال الحضارة الفرعونية في مصر، فكان الملوك الفراعنة يعتبرون أنفسهم من سلالة الإله، أي أنهم خلفوا الإله في الأرض ليحكموا رعاياهم، ولقد كانوا يطلقون على أنفســـهم ألقابا مثل (راع) و (حورس) والتي تعني الإله المقدس. وكون الملوك لهم الطاعة الكاملة من قبل رعاياهم، وعليه فتكون سـلطتهم مطلقة لأنها ممنوحة لهم من قبل الإله[12].

اسـتمرت الفكرة الإلهية لنشـأة الدولة لتسـود بعض الديانات والحضـارات اللاحقة، فالشـريعة اليهودية عملت بفكرة النظرية الإلهية، أي أن الله ﷻ هو الذي صـنع الدولة واختار للملك ليقود رعاياه من البشـر. إضـافة إلى أنها ركزت على أن الســـلطة الملكية والتي يجب أن تكون مطلقة وما على الرعايا إلا الطاعة والولاء المطلق للملك؛ وذلك لأن الســـلطة الملكية مستمدة من سلطة الإله[13].

أما الفكرة الإلهية غير المباشرة فتدعي أن الدولة هي من صنع الأفراد ولكنها جاءت نتيجة الإرادة والعناية الإلهية. وبهذا ظهرت هذه الفكرة لتخفف من غلواء الفكرة المباشرة القائلة بأن الدولة هي من صنع الله وأن الله هو الذي اختار الحكام

أو الملوك ليحكموا نيابة عنه في الأرض[14].

ثانياً: نظرية القوة أو العنف:

إن نشأة الدولة وفقا لدعاة هذه النظرية جاءت نتيجة الفتوحات والحروب وخضوع الضعيف للقوي. وهذه النظرية بنيت على أساس أن الأفراد قبل نشوء الدولة كانوا يعيشون في أسر بسيطة موزعة هنا وهناك، ونتيجة لرغبة الإنسان في التفاعل ونزعته إلى تأمين متطلباته وحبه للتوسع على حساب الآخرين أدى إلى قيام الحروب والصراعات ما بين الأفراد. ونتيجة تلك الحروب، كانت هناك انتصارات واندحارات، أدت الانتصارات إلى إخضاع الخصم المنهزم لقوة الخصم المنتصر وبالتالي ضم الخصم المنهزم إلى المنتصر، وعلى هذا الأساس تكونت الجماعة وتكاثرت فأصبحت عشيرة تربطها مجموعة روابط أسرية مختلفة. وبعد ذلك امتدت صلاتها وتكونت القبيلة حيث بدت فكرة الاستقرار فنشأت المدينة ثم الدولة المتكاثرة القوية وهذه فرضت على جميع الأفراد قوتها، وذلك بعد أن أصبحت تملك قوة طبيعية وقوة مادية لتصبح فيما بعد الدولة القوية[15].

وقد وجد أن هناك شبه اتفاق كلي لمؤيدي هذه النظرية من حيث إن الدولة تأسست نتيجة لخوف وقلق الأفراد من الحروب وحبهم للأمن والاستقرار، في حين وجدنا بعضهم قد استخدم هذه النظرية ليبرر موقف الدولة لاحتكارها القوة المادية أو استعمال العنف من أجل المحافظة على أمن الأفراد ووقف اعتداءات بعضهم على بعض، أي لضبط سلوك الأفراد وفقا لمعايير محددة وموضوعة. وقد سادت مثل هذه التبريرات في أواخر القرن التاسع عشر بعد ظهور الثورات القومية، وأصبحت القوة من أبرز خصائص الدولة لأنها تبرر ذاتها. وممن أيدوا ضرورة وجود القوة واستخدامها لقيام الدولة واستمرارها (هوبز).

ثالثا: النظرية الطبيعية:

إن جوهر هذه النظرية مبني على طبيعة الإنسان الاجتماعية والتي أكدها القانون الطبيعي، لذلك فما دامت السياسة وسيلة لضبط وتدبير شؤون الأفراد وتفاعلاتهم، فإنها والحالة هذه جزءا من الإنسان نفسه أي جزء من طبيعته سواء تعامل أو لم يتعامل فيها. وبما أن الإنسان الفرد لا يستطيع العيش منعزلا عن غيره من الأفراد فلا بد لهم من أن يسوس الأفراد بعضهم البعض من خلال تفاعلاتهم الطبيعية المختلفة. وعندما التقت الجماعات، وتفاعلت، ارتأت أن يكون لها أفكار، وهذه تحولت إلى ما يسمى بالقيادة والسلطة، أو الحكم أو الدولة، ومن ثم إلى قانون هذه الدولة أو القانون يمكن تحقيق حياة أفضل.

وفي إطار هذه النظرية يمكن القول بأن الدولة هي نتيجة طبيعية انبثقت من طبيعة الإنسان؛ فمصالح الإنسان اقتضت أن يكون لها صدى أو اتصالا مع الأفراد أما في هذا الإطار أو خارجه، ودون ذلك قد لا تكون هناك مصالح أو أي تفكير للقيام بأي عمل قد يكون مشتركا. لذلك فإن الفلاسفة الإغريق اعترفوا في ذلك واعتبروا أن الإنسان لا يمكنه الانفراد أبدا دون وجود مشاركة؛ لأنه مهيأ للتفاعل أكثر منه للوحدة والانعزال[16].

وهذه النظرية لم تسلم من المعارضة، مثلها في ذلك مثل أي نظرية أو أي فكرة جاءت على لسان أي من فلاسفة العلوم فإنها بلا شك قد تتعرض للنقد وللتشريح منذ ولادتها، وعلى مدى حقب عمرها. وقد تستطيع العيش رغم كل العواصف وقد لا تستطيع؛ إذ إن ذلك مرهون بمدى تقبلها وتفاعلها وعلى مدى الاستفادة منها.

ومن هنا يبدو أن النظرية الطبيعية تؤكد بأن حقوق الأفراد لا يمكن أن تكون مصـانة إلا من خلال ما ترسـمه لها الدولة، وعليه فإن النظرية الطبيعية هذه لا تتضمن أية حقوق للمواطنين بخصوص مشاركتهم في صنع القرارات التي تتعلق بأمورهم مادام أن هناك حلقة مفقودة وهي قانون تسأل أمامه الدولة.

رابعا: النظرية التاريخية:

ترجع نشـأة نظرية التطور التاريخي إلى مجموعة عوامل متعددة وأحداث كثيرة تفاعلت مع بعضـها البعض وتطورت مع الزمن، ولذلك فإنها لا ترى في النظريات الأخرى إلا صـحة جزئية أو ناقصـة، وأن تفاعل مجموعة هذه العوامل الدينية والثقافية والبيئية والجغرافية والوعي السـياسـي ورابطة الدم وطبيعة الإنسـان وغرائزه وتطورها مع الزمن أدى إلى حتمية ظهور الدولة[17].

وهكذا تكون الدولة ليست وليدة حدث واحد أو وليدة الصدفة الفجائية، ولكنها حصيلة تطور تاريخي لمجموعة أحداث وعوامل ويحتاج إلى زمن. فربما تلعب الأسـرة وتنظيمها دور في بناء الدولة ولكن لا يمكن أن تكون العامل الوحيد فهناك عوامل أخرى تتداخل معه وتتطور لتكون منطلقا لنشأة الدولة[18].

وبالرغم من أن نظرية التطور التاريخي أقرب النظريات إلى قبول العقل والمنطق، إلا أنها أقرب ما تكون إلى منهج البحث في نشـأة الدولة منه إلى النظرية. وقد لاقت هذه النظرية قبولا كبيرا بين الكثير من علماء السـياسـة في العصـور الحديثة، حيث إنها تعزي نشـوء الدولة إلى تأثير عدد من الأحداث والعوامل التي تطورت مع الزمن مثل رابطة الدم وعلاقة الدين، والوعي السـياسـي، ولكنها أقرب إلى العقل والمنطق أيضـاً من النظريات الأخرى لشـموليتها وعدم حصـرها للتاريخ السياسي في زاوية واحدة للدولة.

ويرى الباحث أن الإنسـان لا يمكن أن يوجد كإنسـان إلا في حياة جماعية سـواء كان ذلك نتيجة حبه الطبيعي في التجمع أو نتيجة حبه في تحقيق مصـالحه وإشـباع رغباته؛ حيث إن علاقات الأفراد في المجتمع تسـودها حقيقة الصـراع وحقيقة المشـاركة والتعاون. وهناك مقومات وعوامل أخرى كثيرة يمكن اسـتخدامها لتفسـير نشـأة الدولة كالعادات والتقاليد ورابطة الدم والمعتقدات والوعي السياسي والظروف البيئية والجغرافية.

المطلب الثاني: نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز.

اسـتخدمت في العصـور الوسـطى فكرة العقد أو التعاقد بين الحاكم وأفراد رعيته لضـمان سـلطة الحاكم التي كثيرا ما اسـتغلت للتلاعب بعواطف الأفراد والتأكيد على أنها منحة الإله إلى الملك أو الحاكم، وفي إطار هذا الاسـتغلال اسـتخدمت أيضاً لتبرير نظام الإقطاع. وفي خضم هذه المتناقضات انتكست الشرعية المبنية على أساس أن التعاقد حصل بين طرفين، الأول بين الملوك والنبلاء، والثاني بين النبلاء والفلاحين. وهنا يكون التعاقد مبني على الرضـى والموافقة من قبل الفلاحين ورضاهم للتنازل عن حقوقهم جزئيا أو كليا[19].

ومما لا شك فيه، أن فلاسفة عصر النهضة أمثال هوبز ولوك وروسو قد استخدموا هذه الأفكار لتبرير مواقف سياسية متناقضة. فمثلا استخدم هوبز فكرة العقد ليبرر الحكم الملكي المطلق لعائلة ستيوارت في بريطانيا، زاعما أن الملك لم يكن طرفا في العقد هذا لأن الأفراد اتفقوا فيما بينهم بالتنازل عن حقوقهم له أي للملك مقابل رعايته وحمايته لهم ولمصالحهم دون أن يذكر هوبز مصادر هذه الحماية. وعلى هذا الأساس يقر هوبز شرعية الحكم المطلق للملوك[20].

أما روسو فاستخدم فكرة العقد ليؤيد ويؤكد سيادة الشعب أو الإرادة العامة داحضا شرعية الملكية المطلقة وحقها في امتلاك السلطة[21].

هذه الأمور وغيرها جعلت المفكر والباحث في حيرة من نفسه، حيث أخذ الشك يتزايد لدى كثير من الباحثين ويحفر في العقل وينقر في الفكر ويطرح الأسئلة تلو الأسئلة عن مدى صحة وتطور النظريات، وهل كتبت بمعزل عن أصحابها أم أن أصحابها كتبوها، بمعزل عنها.

أما هوبز (Thomas Hobbes) 1588 –1679م: فهو فيلسوف ومفكر بريطاني مخضرم عاش في القرن السادس والسابع عشر. وكان وزيرا مجدا في بلاط عائلة ستوارت، ومن كبار المنددين بحركة كرومويل (Cromwell) المنادية بتقييد سلطة الملك من قبل البرلمان. وكان هوبز يعمل دون كلل أو ملل وكان يقوم بأعمال ضخمة ودقيقة في مجال الفلسفة. وكان يتمتع بشجاعة هادئة أثارت المتدينين الكاثوليك وأساقفة الكنيسة الإنجليكانية الإنجليزية، كما أثار بآرائه المتمسكين بالحرية السياسية[22].

وفي حديثه عن نظرية العقد الاجتماعي، اعتمد توماس هوبز اعتمادا أساسيا على فكرة الطبيعة والغريزة الإنسانية (الفكرة المادية). فالإنسان على حد اعتقاد هوبز هو جزء من الطبيعة يخضع لقانون الحركة والتطور في الطبيعة، ولذا فإن نفسه وميوله ورغبته تتحرك مجتمعة أو منفردة نحو الأشياء التي ترضي رغباته، ويبتعد عن الأشياء التي لا تحقق دوافعه وميوله الشخصية، لذلك فالإنسان يعمل على خدمة مصلحته الشخصية وعليه فإن الإنسان أناني بطبعه. فالإنسان نفسه حسب هوبز هو الذي يبتعد عن ما يضره ويقترب مما ينفعه، وعلى هذا الأساس، اعتقد هوبز بأن الحياة البدائية وقانون الطبيعة ما كان ليطاق من قبل الإنسان البدائي، حيث إن الحياة البدائية كانت متوحشة ولا تخدم مصلحته؛ نتيجة للتنافس والخوف والشقاء الذي ساد في حينه النظام الطبيعي الشرير، لذلك وانطلاقا مما تقتضيه مصلحته، قرر الإنسان الانتقال من الحياة البدائية الخاضعة لقانون الطبيعة إلى حياة ربما تكون أفضل. وللوصول إلى الهدف الأفضل تعاقد الأفراد فيما بينهم وفوضوا السلطة لحاكم بحكمهم، وبهذا تنازل الأفراد عن حقوقهم وسيادتهم للحاكم الذي اختارونه، وعليه أصبح الحاكم صاحب السيادة والسلطان[23].

لذلك فإن الحاكم (الملك) وفقا لرأي هوبز ليس طرفا في العقد؛ لأن العقد اتفق عليه فيما بين الأفراد وهم الذين اختاروا الحاكم (الملك) بمحض إرادتهم، وعلى هذا الأساس فولاء وطاعة الأفراد للحاكم أصبحت حتمية وواجبة وأيضاً فمن وجهة نظر هوبز فإنه لا يترتب على الملك أية مسؤولية.

ويرى هوبز أيضاً أن أفضل نظام للحكم هو النظام الملكي القوي، إلا أنه بنفس الوقت لم يؤيد الدكتاتورية الظالمة

التي تطغى على ضـبط عقول الأفراد، أي أنه أيد الملكية المطلقة التي تحافظ على الأمن والاسـتقرار وتحد من الثورات والتي ربما تؤدي إلى الفوضوية. وذهب هوبز إلى الاعتقاد بأن سقوط السلطة الحاكمة (سلطة الملك) يعني سقوط الدولة[24].

وبهذا نرى أن هذا الاعتقاد يبين أن هوبز كان قد خلط بين الدولة والحكومة، وربما كان خلطه مقصـــودا حيث إنه كان يبرر ســلطة الملك المطلقة، ولذلك ربط مصـــير الدولة واســتمراريتها بمصـــير الحاكم أو الملك. وهذا بالطبع لا ينطبق على الوضعية الحاضرة للدولة إذ إن الدولة لا تزول بزوال السلطة الحاكمة كما كان يعتقد هوبز في نظرياته.

وهكذا، نلاحظ أن قانون الطبيعة هو الذي حكم العلاقة فيما بين الأفراد أصـــلا، وهو الذي حفزهم للتعاقد بغض النظر عن الطريقة أو الأسباب التي حفزتهم إليه، وأدت إلى قبوله. لكنهم في الوقت نفسه أشاروا إلى أن القانون الطبيعي لم يكن كافيا لســـد حاجات الناس في التطور أو في التحرك أو في المحافظة على الأمن والاســـتقرار أو حتى بتبرير ما هو كائن أو قائم انطلاقا من الوقائع القائمة، ومن ثم البحث عما يجب أن يكون.

وعلى الرغم مما أوردناه هنا، فإن الباحث يرى أن المراد من فكرة العقد الاجتماعي هو تبيان قيمة رضـــى وموافقة الأفراد ومدى تفاعلهم بها كضرورة لا بد من التوجه لها وذلك من أجل منفعة في تفويض إقامة سلطة تصبح من خلاله سلطة شرعية.

إن العقد الاجتماعي لم ينته بعد ولا نعتقد أنه سـينتهي بيوم من الأيام؛ وذلك لأنه أصـبح عقدة مثلما كان جزء لا يتجزأ في حياة البشـرية، وإذا اختلفت مضـامينه باختلاف الأزمنة والظروف، لكنه قائم، كما نسـمع عن قيامه كل يوم في كثير من بقاع العالم، وبقدر ما اختلف المفكرون والعلماء والمنظرون السياسيون بقدر ما التقوا عليه وشكلوا فيما بينهم بما يسمى بالعقد الذي يدعمون وفاقهم به أو اتفاقهم على مضـمونه. وما من هيئة تقوم، وما من سـلطة ترتقي سـدة المسـؤولية إلا ويكون العقد ضـابطها، وما من دولة تقوم إلا وكان العقد أسـاسـها وإطارها، وبالتالي يكون العقد هو الرسـالة التي تنتقل من عالم إلى آخر، دول وجماعات ومنظمات ووكالات لتتعرف على الحدث وتعترف به في بيان أو تأييد.

المبحث الثالث:
فكرة نشأة الدولة في النظرية الإسلامية.

من خلال متابعة ما ورد في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لم نجد ما يدل بشكل مباشر نصاً صريحاً يشير إلى نشأة الدولة؛ لأن شكل نظام الحكم في الإسلام كان واضحاً ومستقراً، وبالتالي لم يكن على الساحة السياسية الإسلامية ما يتطلب البحث في هذا الموضوع بشكل مباشر.

وهنا، لا بد من أن نشير أن عدم النص على هذا الأمر لا يعني أن دراسة أصل نشأة الدولة في الإسلام غير وارد، حيث تناوله العديد من العلماء والمفكرين بطرق مباشرة وغير مباشرة، وبالتالي سيتم في هذا المبحث دراسة أصل نشأة الدولة في الإسلام من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: نظرية العدل والمساواة لقيام الدولة الإسلامية.

المطلب الثاني: نظرية نشأة الدولة لابن خلدون.

المطلب الأول: نظرية العدل والمساواة لقيام الدولة الإسلامية.

أما في موضوع نظرية العدل والمساواة، فقد أكد الإسلام على أساسيتها كواجب مقدس على المسلمين حكام ومحكومين والحفاظ عليها لبقاء الدولة الإسلامية قائمة وقوية، وقد ذكرها القرآن الشريف في مواضع مختلفة منها قوله تبارك وتعالى: **﴿وَإِذا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾**[النساء: 58]، وكذلك قوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾**[النساء: 135].

والعدالة في الإسلام أساس متين في زوايا الحكم. ففيها تحصل الألفة وتقوى الرابطة والثقة بين الحاكم والرعية، وبها يستتب الأمن ويعم الخير "**عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ ﷻ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا**"[25].

وفي الوقت الذي كان فيه إنسان العصور الوسطى مجرد أداة، جاء الإسلام ليعطيه المعنى الصحيح لإنسانيته وكرامته. فقد حرص الإسلام على الحقوق الإنسانية واعترف للفرد بحق الملكية الخاصة والحياة، وترك له خيار العقيدة، وحفظ له حرمة بيته وأرضه وعرضه، كما منحه حرية التعبير والاحتجاج على الظلم، بل أوجب عليه وهذا فوق أمر المنح **عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»**[26]. وكذلك أعطاه فرصة الحرية في نقد الحاكم وأعوانه، لقول رسولُنا الكريم ﷺ: "**عن أبي سعيدٍ الخدريّ، قال: قال رسولُ الله ﷺ: "أفضَلُ الجهادِ كلمةُ عدلٍ عندَ سلطانٍ جائرٍ –أو أميرٍ جائرٍ–**"[27] وكذلك قوله: "**لاَ تَكُونُوا إِمَّعَةً، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلاَ تَظْلِمُوا**"[28]. وفي حرية العقيدة يقول جل جلاله: **﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾**[البقرة: 256]، وكذلك: **﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾**[الكافرون 6].

وهكذا، نرى أنه يمكن أن نخلص إلى أن الحكم في الإسلام يرتكز على العدالة والمساواة، وعندما نقول العدالة فإنها تعني عدالة الأمة في حاكمها وعدالة الحاكم في أمته وكلاهما مطلوب ومنصوص عليه في القرآن والسنة، فالله ﷻ يقول: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** [النحل: 90]، ولقوله تبارك وتعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾**[النساء، 58].

وتعني الخلافة أو الإمامة أو الأمارة أياً كانت هي رئاسة الدولة الإسلامية التي بحكمها يمارس الخليفة السلطة السياسية ليحافظ على الدين وليدير مصالح المسلمين ويرعاها، والخلافة أمانة في عنق الخليفة عليه القيام بها على أتم وجه[29].

والخلافة في الإسلام أمر شرعي، أجمع على وجوبها جمهور فقهاء المسلمين، وكما أجمعوا أيضاً على وجوب انصياع الأمة للخليفة أو الأمام لقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾**[النساء: 59]، ولقول الرسول الكريم ﷺ: "**إذا خرجَ ثلاثةٌ في سفرٍ فليؤمّروا أحدَهُم**"[30]. وهذه دلالة على أهمية تقليد المسؤولية لشخص يقود الجماعة المسلمة.

والأكيد هنا أن الخلافة في الإســـلام واجبة لما فيها من جلب المنفعة ودفع المضـــرة وإقامة الحدود والدفاع عن الثغور وحماية الإسلام والذود عنه. وقد كتب الماوردي في مفهوم الخلافة ما يلي: «فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلا، عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة"[31].

وأيضاً في هذا السياق كتب ابن خلدون في الخلافة قائلا: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[32].

ونستطيع هنا أن نقول: إن الخلافة حسب فكر ابن خلدون منصب يجمع بين الدين وسياسة الدنيا، والخليفة يقوم برعاية شؤون الأفراد الدنيوية، وكذلك يقوم بمراقبة تطبيق الشعائر الدينية كتسيير الحجيج وجمع الزكاة وإمامة المسلمين في الصلاة وإلى غيرها من أمور دينية.

وفي ســياق متصــل، عرف ابن خلدون البيعة بأنها: العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يســلم للنظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. فهي إذن عهد وميثاق تعقده الأمة مع الخليفة على نصرة الدين الإسلامي والقيام على أمور الأمة الدنيوية وفقا لشرع الله –تبارك وتعالى–[33].

وعند تحليل موضوع البيعة في الإسلام فأننا نجدها تمر عبر مرحلتين:

- الأولى: تسمى بيعة الانعقاد (البيعة الخاصة والتي بواسطتها تقوم جماعة من المسلمين من أهل الحل والعقد) بترشيح الخليفة إلى منصــب رئاســة الدولة، وهؤلاء يجب أن تتوافر فيهم شـروط القدرة على الاختيار من حكمة وعدل وثقابة وسداد رأي ودراية وحزم.
- والثانية: تسمى البيعة العامة (الاستفتاء) والتي بواسطتها تعتبر الأمة كاملة الإرادة بالموافقة أو الرفض للمرشح لرئاسة الدولة.

والبيعة كطريقة لاختيار رئيس الدولة الإســلامية تبين وتؤكد احترام رأي الأمة وحقها في اختيار الحاكم المناســب وتفويض السلطة له وطاعته، ويتم أخذ البيعة وإعطائها بأي وسيلة تؤدي إلى انعقادها وذلك أما مباشرة بمصافحة الخليفة أو بالمشافهة أو بواسطة وسائل الإعلام والصحافة وغيرها من وسائل[34].

أما عدد أهل الشـورى فقد اختلف العلماء عليهم، فمنهم من ذهب لأن يكون لكل بلد أهل شـورى وهؤلاء يتفقون مع أهل الشورى للبلدان الأخرى ومن ثم يتم انتخاب الحاكم[35].

وما يهمنا في هذا السياق هو أن الخليفة يمارس سلطته بعد مبايعته من قبل الأمة ليحكم بالعدل والحق وبما جاء في كتاب الله وسنة نبيه، أي أن الأمة الإسلامية هي التي تمنح الخليفة الحق لممارسة السلطة كونه يصبح وكيلا عنها، وهذا الأمر أشار إليه ابن خلدون في مواطن كثيرة.

وأما مدة ولاية الحاكم فإنها تبقى ما دام هو حاكما صـــالحا قادرا على القيام بواجبه الذي أوكل من أجله، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر محافظا على أمته مدافعا عنها حتى يفقد أحد الشـروط التي تخل بما تقدم، عندها يصـار إلى عزله أو الاستغناء عنه[36].

ويرى الباحث أنه ما زال للأمة حق مراقبة الحكم وعدالته، فإن لها بلا شـك نفس الحق في مراقبة معاونيه بلا تردد. وقد أكدت المراجع التي تناولت موضـوع الحكم في الإسـلام بشـكل عام وجهاز الحكم الإسـلامي بشـكل خاص، أنه إذا ما أقدمت الحكومة (المعاونون) على إصدار قوانين أو أوامر تتضمن في جوهرها أي معصية صريحة تخالف الشرع الإسلامي فهذا يعد كفرا بواحا، الأمر الذي يستوجب نزع السلطة من يدها وإسقاطها.

المطلب الثاني: نظرية نشأة الدولة لابن خلدون.

لقد عرف ابن خلدون الدولة بأنها " كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية، وهي أيضاً وحده سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا به"[37].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الدولة في فكر ابن خلدون تبقى كمؤسسة تتغير وتتبدل باستمرار، وبالتالي لم يذكر تعريفاً واضـــحاً ودقيقاً عن الدولة، رغم التعريف الســابق لها. حيث كان يســتعمل الكلمة لأكثر من معنى، فعلى ســبيل المثال استخدم تعبيره عن الملك بمعانٍ عدة، منها: الدولة والسلطة والحكم والحاكم والعديد من المعاني في هذا السياق.

ولدراســـة نظرية نشـــأة الدولة عند ابن خلدون لا بد من تناول بعض نظرياته والتي كان أهمها: نظرية التطور الاجتماعي، ونظرية القوة أو الغلبة، والمجتمع المدني.

أولاً: نظرية التطور الاجتماعي أو النظرية التاريخية: ترى هذه النظرية أن الدولة تنشأ من العديد من العوامل التي تشكل مفهوم الدولة كرابطة الدم (الأسرة) ورابطة الدين ورابطة الوعي السياسي[38]. فرابطة الدم أو الأسرة ترى إن سلطة الأب على أسرته أقرب إلى سـلطة الدولة؛ وذلك لتوافر عامل الخضـوع والانقياد؛ لأن الشـعب يخضـع لسـلطة الحاكم أو الملك، وأفراد الأسـرة يخضعون لسلطة رب الأسرة. وهنا أطلق ابن خلدون على هذه الرابطة اسم العصبية والتي تم الإشارة إليها سابقاً.

ثانياً: نظرية القوة أو الغلبة: تشـير هذه النظرية عند ابن خلدون على "أن الدولة نشـأة نتيجة للعنف والقوة وأنها أداة تسـتخدم داخل المجتمع مع الشعب للردع، وخارج المجتمع لفرض هيبة الدولة وحماية حدودها والدفاع عنها"[39].

ولتحليل هذه النظرية نستطيع القول: إن عملية استعمال القوة عبارة عن مبدأ عادي وطبيعي – حسب ابن خلدون – لاسـتمرار بقاء الدولة حتى تسـتمر الحياة بصـورتها الطبيعية، بعكس نظرية العقد الاجتماعي لهوبز والتي تم الإشـارة إليها، حيث ترى أن الدولة تنشأ على أساسيين مهمين وهما الاتفاق والعقد.

ثالثاً: نظرية المجتمع المدني: يرى ابن خلدون أن نشـأة الدولة ترجع إلى التجمع الحضـري أو كما يسـميها المجتمع المدني والذي يكون فيه تجمعات سكنية لمجموعة من البشر في مكان ثابت ومحدد ومستقر.

ويرتبط مفهوم السيادة في الدولة عند ابن خلدون بالشوكة والعصبية ارتباطا عضويا، ولذلك كان معنى الدولة عنده

يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقات السائدة بينهما من جهة، وبينهم وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة أخرى. حيث يرى أن سيادة الدولة " هي الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما (الجند والمال)"[40]. والسيادة هي التي تتحكم بقرارات الدولة لارتباطها بقوة العصبية. وحسب رأيه فإن الدولة هي الدولة العامة التي لا تخضع لغيرها من أشكال الخضوع، ولا التي قد تمتلك سلطتها فعليا إلى جميع المناطق الداخلية تحت نفوذها، كما أن سلطتها قد تكون في بعض الأقاليم التي قامت فيها دولة خاصة، أو إمارة، أو سلطة اسميه فقط، وبهذا الاعتبار فإن سيادة الدولة الخاصة تعتبر (ملك ناقص) في حين أن سلطة الدولة العامة هي(ملك تام)[41].

أما توماس هوبز فقد استخدم السيادة ليبرر السلطة المطلقة للملك على أساس أن الأفراد قد تنازلوا بواسطة العقد الاجتماعي عن حقوقهم وسيادتهم لشخص الملك، حيث إن هذا التنازل الذي تم بين الأفراد عن السيادة إلى الملك لا رجعة فيه، وأن الملك لم يكن طرفا في العقد الذي تم بين الأفراد، فسلطته مطلقه وهو غير مسؤول أمام الأفراد[42].

وهكذا، نستطيع القول: إن الدولة وسيادتها عند ابن خلدون تتألف من عناصر كثيرة أهمها السياسة والملك. والمقصود بالسياسة حسب رأيه مجموعة القواعد والقوانين سواء كانت شرعية أو عقلية، أما الملك فهو يعني الحاكم والسلطة. مشيرا إلى أن مفهوم الدولة لا ينطبق تمام الانطباق على مفهوم الملك.

وكذلك، فإن السيادة لديه هي قوة العصبية وبناء القوانين والأحكام التي يبسطها ويحميها الحاكم الذي بيده تجتمع عناصر القوة والعصبية، بينما السيادة عنده فقد تمخضت من فكرة التناسب، وهي عبارة عن حساب نمائي للمصالح التي يجب أن تتحقق في الحالة المدنية، حيث إن تلك الحالة المدنية لم تتشكل إلا بكلية الحقوق التي رصدت للحشود بفعل العقد الاجتماعي، وهو ينادي بعدم تقسيم السيادة ما يعني رفض الفصل بين السلطات؛ لأن ذلك ينذر بخراب السلطة المركزية.

وعن أهداف الدولة في النظرية الإسلامية فإنها تكمن بالعمل على توفير وسائل العيش الرغيد الذي يعد من الأساسيات والوصول إلى الاكتفاء الذاتي في الغذاء والدواء، والسعي نحو اقتصاد سليم وتوفير فرص العمل للناس ومحاربة الفقر والحاجة، والعمل على توفير فرص النمو العلمي، ومحو الأمية من خلال بناء دور العلم والمدارس والجامعات وتشجيع البحث العلمي، والوصول إلى مرحله التكامل الروحي والتسامح و بناء القيم المعنوية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونشر الثقافة السليمة والتخطيط لتنميه وتطوير وبناء الإعلام السليم بما يخدم أهداف الأمة[43].

ومن خلال عوامل سقوط الدولة عند ابن خلدون نستطيع أن نستنبط أهداف الدولة ومنها روح المنافسة الشريفة على السلطة والابتعاد عن روح المنافسة السيئة في الاستيلاء على الحكم وتحقيق الترف للأفراد الذين يسكنون الدولة وتقوية العصبية؛ لأن العصبية إذا ضعفت سقطت الدولة.

وكذلك يرى ابن خلدون أن الإنتاج والعمل بينهما علاقة طردية، حيث إن قلة العمل تؤدي إلى نقص الإنتاج، بالتالي فإن ذلك يؤدي إلى ذهاب شده بأس الأفراد والعصبية، ويؤدي لتفشي الترف، ويضعف المركز العسكري والمالي والعدالة؛ لأنه إذا ما اختل الجند، والمال والعدل، فإن ذلك سيؤدي إلى تمرد الناس على الحاكم والخروج عليه[44].

وعند توماس هوبز فإن أهداف الدولة تكمن بالمحافظة على العقد الاجتماعي الذي يتم بين الأفراد والملك، وحفظ

العدل، حيث إن القانون عند هوبز هو الذي يميز بين الظلم والعدل من أمور الجماعة، وهو الذي يفرق بين الخير والشر وتوزيع الأموال بصورة ثابتة على الأفراد متى شاء، حيث إن له الحق في التمتع بهذه الملكية والانتفاع به، ونشر الرقابة الثقافية، والقضاء على كل مذهب فكري مغالط يؤدي إلى الثورة، وديمومة مفهوم تصحيح العلاقة بين السلطة الدينية ورجال الدين، ورعاية الأمن والسلام والمحافظة على حياه الأفراد من أي خطر قد يهدد حياتهم، وأن يترك للأفراد الحرية التي لا تتعارض مع السلام(45).

وهكذا، نرى أن كلا من ابن خلدون وتوماس هوبز يتفقان على أن أهداف الدولة تكمن في إرساء النظام والقانون في المجتمع، فمع النظام والقانون يكون حفظ المال والحقوق والنفوس والأعراض والدين، وكذلك حركه العدل والسعي لرفاهية أبناء الدولة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا والتكافل الاجتماعي.

ولتعزيز بقاء الدولة وقوتها، فقد حث الإسلام على الشورى بين المسلمين، ومع أن الآيات القرآنية الكريمة التي تبين ضرورة التشاور بين المسلمين بما يخص أمورهم العامة، إلا أنها لم توضح الطرق التي تتم بها الشورى بل تركتها للرسول ﷺ وللأمة الإسلامية لكي تختار الوسيلة التي تتناسب مع المشكلة ومع الزمان والمكان.

وقد أخذت ممارسة الشورى أنماطا مختلفة في الدولة الإسلامية، فأحيانا طلبت المشورة من شخص واحد، وأحيانا طلبت من مجموعة من الأشخاص، وفي أحيان أخرى انتخب المسلمون ممثلين عنهم لتقديم المشورة لرئيس الدولة. ومع توسع الدولة الإسلامية في صدر الإسلام أخذ دور أهل الحل والعقد (أهل المشورة) يثبت ويترسخ بشكل منظم (مجلس شورى) بحيث أصبح فيما بعد جزءا من مكونات الحكم الإسلامي(46).

مما سبق، يتبين بأن الله ﷻ جعل الشورى أساسا مميزا لنظام الحكم في الإسلام؛ لما لها من فوائد جمة، وبها أعطى الأمة حق تقرير مصيرها حتى في اختيار الأسلوب الذي تراه مناسبا في الشورى كي لا يلحق الحرج بأمته الإسلامية، وهذا بحد ذاته دلالة واضحة على مرونة الإسلام وحلمه. وبالشورى أراد الله ﷻ لأمته الإسلامية أن تكون رقيبة على رئيس الدولة، تحاسبه وتمنعه من الاستبداد والدكتاتورية، وكذلك أراد بها احترام العقل البشري.

وخلاصة القول، نرى أن الدولة في فكر ابن خلدون نشأت نتيجة للقوة والغلبة، وأنها أداة تستخدم داخل المجتمع مع الشعب للردع، وخارج المجتمع لفرض هيبة الدولة وحماية حدودها والدفاع عنها، وبذلك تبرر نظرية القوة والغلبة أو "العصبية" وأن استخدام القوة هو مبدأ طبيعي وضروري في الحياة، فالقوة أمر ضروري بين جميع الكائنات الحية وأفراد المجتمع، وبين الدولة والأمم في حروبها.

ولنظرية القوة والغلبة (العصبية) عند ابن خلدون وجه إيجابي لفض النزاعات إذا كانت القوة برغبة ووفق قوة القانون، وليس برغبة من الحاكم وهواه.

أما عن الوجه السلبي في نظرية ابن خلدون عن نشأة الدولة، فقد أكدت أن كل الدول لا تقوم إلا على القوة والعنف والغلبة، ولكن في عصرنا الحالي أثبتت الكثير من الدول غير ذلك ونجحت بالدبلوماسية والانغلاق على ذاتها، واستخدام القانون بالقوة على شعبها بغرض حفظ النظام والبناء الحقيقي، فنجحت في بناء الدولة والاقتصاد مثل اليابان وسنغافورة.

وبذلك، نستطيع القول: إنه ليس للقوة والغلبة والعنف الحل الأمثل في العصر الحالي، وخصوصاً إذا تم تبريره من قبل الحاكم لقهر شعبه والحفاظ على سلطته وحكمه.

وكذلك وفي سياق متصل، نرى أن نظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز أتت بعكس نظرية ابن خلدون عن القوة والغلبة والعصبية، والتي ترى بأن الدولة تنشأ على ركنين وهما الاتفاق الواقع بين المجتمع، ويتلوه عقد أبرمه أعضاء من المجتمع على إنشاء دولة.

وعلى الرغم من أن نظرية العقد الاجتماعي جاءت بما لم تأتي به نظرية القوة والغلبة كما عند ابن خلدون إلا أنها لم تقم على أساس الحقيقة وإنما الافتراض؛ وذلك لأنه يستحيل وجود مجتمع يتفق فيه جميع أعضائه على أبرام العقد، الأمر الذي جعلها تميل إلى المثالية. كما أن نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز قائمة على فكرة التنازل، فبموجبها يتنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم مقابل التمتع بميزات المجتمع السياسي.

الخاتمة.

كان ابن خلدون قد بدأ سباقات توماس هوبز في تقرير حقيقة الدولة، أي حقيقة أن المجتمعات لا بد وأن تساس بمنطق القوة، تحتكر لنفسها حق احتكار العنف، وبسط السيطرة والهيمنة حتى تستقيم أمور البشر، انطلاقا من حقيقة أن الإنسان كما يرى هوبز شريك لأخيه الإنسان بتصرفاته وسلوكه، فالدولة عند ابن خلدون قامت على فكرة قوة الغلبة واليد القاهرة بسبب عدوان البشر وظلمهم، وهنا يقرر ابن خلدون أنه لا بد من الدولة أن تكون غطاء للجميع واستخدام القوة المحدودة لحماية الحقوق والحريات والأمن والسلام.

النتائج:

من النتائج التي توصل إليها الباحث ما يأتي:

1. هناك اختلافات جوهرية بين الفكرة الخلدونية والفكرة الغربية تجاه نظرية الدولة وفق الطروحات الفكرية لابن خلدون وتوماس هوبز.
2. يختلف مفهوم الدولة لغة واصطلاحا في كل من النظرية السياسية الإسلامية والنظرية السياسية الغربية بين ابن خلدون وتوماس هوبز.
3. هناك اختلاف واضح بين مفكر علم الاجتماع الإسلامي ابن خلدون والمفكر السياسي الغربي توماس هوبز في تفسير وتحديد أهداف الدولة وعناصرها ونظرياتها، وذلك وفقا لاختلاف المفهوم لكليهما.
4. رغم الاختلافات بين ابن خلدون وتوماس هوبز في رؤية وتحليل لكل منهما لنظرية الدولة، إلا أن كليهما متفقان على سياق نظرية السيادة ومصدر القوة للدولة، فالدولة الخلدونية تقوم على مفهوم العصبية (القوة والجند والمال)؛ أما الدولة في فكر هوبز فتقوم على مفهوم رغبة الأفراد في البقاء للتمتع بالأمن والطمأنينة والسلام، وهي مجرد ثمرة للإرادة النابعة من مصلحة الفرد الخاصة.

التوصيات:

بناء على نتائج الدراسة فان الباحث يوصي بما يأتي:

1. محاولة إيجاد عوامل مشـتركة بين النظرية الإسـلامية تجاه الدولة والنظرية الغربية تجاه الدولة بمعنى تقريب وجهات النظر ما بين فكرة ابن خلدون عن الدولة وفكرة توماس هوبز عن الدولة، والهدف تجسير الهوة بين النظريتين.
2. على المفكرين السياسيين تجاه نظرية الدولة البحث عن موضوع الهوية للدولة السياسية في الإسلام خاصة من الناحية السياسية، مما يمكن الباحثين من تطوير هوية سياسية جديدة متفاعلة ايجابية مع الثقافة العربية الإسلامية وتاريخهم؛ وذلك لإزالة نظرة الاستعمال في النظرية السياسية الغربية نحو مفهوم الدولة في الفكر السياسي الغربي.
3. العمل على تقريب وجهات النظر العربية الإسـلامية والغربية فيما يتعلق بموضـوع أهداف الدولة وعناصـرها ونظرياتها لخدمة قضية الأمن والسلام.
4. إجراء المزيد من المؤتمرات والأبحاث والدراسات حول موضوع الدولة وخاصة في ما يتعلق بالنظريات الإسلامية والنظريات الغربية للدولة والخروج بنتائج لتقريب وجهات النظر حول الموضوع.

الهوامش.

(1) Alina, Brad ford (2015), what is the law in science , oxford , university press, London. U. K, P5-6.

(2) Andrew, Hey wood (2000) Key concepts in politics, Basing stoke, Palgrave, England, P39-40.

(3) Molis, viguera (2006), ibn khaldoun his universality , an international perspective Bibliotheca, Alexandrian, P13.

(4) الهداجي، هشام، **جون لوك ونظرية العقد الاجتماعي**، مؤسسه مؤمنون بلا حدود، 2012م، انظر الموقع:
www.mominoun.cm/14/7/2021/16:30

(5) الجابري، محمد عابد، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994م، ص211.

(6) كواش، منال، **إشكالية بناء الدولة والمجتمع في الجزائر**، مجله تحولات، العدد الثاني، الجزائر، 2018م، ص169.

(7) سليمان، عصام، **مدخل إلى علم السياسة**، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط2، 2015م، ص42.

(8) **المرج السابق**، ص43.

(9) تدلان، عطية، **النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام**، دار اليسر، القاهرة، 2011م، ص47.

(10) الأنصاري، أحمد بو عشرين، **مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي – دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية**، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، 2014م، ص28.

(11) Rice, E Suasn and Patrick stewart (2008), Index of state weakimess in the Developing world , Brookings Global Economy and development, wasting ton, U. S. A, P66.

(12) ibid, 44.

(13) Zaheer, Baber and Bryan F M. Joseph (2010), society, History and the Global human condition: Essoys in Honor of lrving M. zeitlin, MD: Lexington Books, lanham, p64-65.

(14) Mozrui, Ali (1995), African state as apolitical Refugee: Institutional collapse and human displacements in Africa , oxford university press, London,p65.

(15) Nye, Toseph (2013), soff power: The means to success in world politics, Atjazeerq studies center, Dohu, Qatar,p50-81.

(16) ibid, p16.

(17) Huntington, P. Samual (1996), The Clash of civilization, simon, and Schuster press, New York , U. S. A, p61-62.

(18) Gary, Thomas (2007) , Education and theory: strangers in paradigms (Conducting Educational Research): open university press , N. D, p31-32.

(19) هنري، توماس، **إعلام الفلسفة**، ترجمه متري أمين، القاهرة، مصر، 2014م، ص237.

(20) شـفالية، جان جاك، **المؤلفات السـياسـية الكبرى من ميكافيلي إلى أيامنا**، ترجمه إلياس مرقص، بيروت، لبنان، 2015م، ص34.

(21) توشـار، جان، **الأسـس النظرية والفلسـفية للأنظمة السـياسـية والقانونية منذ زمن الإغريق وحتى القرن العشـرين**، دار الاستقلال الثقافة والعلوم القانونية، رام الله، فلسطين، 2001م، ص115.

(22) شفالية، مرجع سابق، ص17.

(23) سباين، جورج، **تطور الفكر السياسي**، ترجمه راشد البراوي، دار النهضة، القاهرة، مصر، 2014م، ص44.

(24) العلاف، إبراهيم خليل، **الدولة في الفكر الغربي الحديث: رؤية تاريخية**، مركز الدراسـات الإقليمية، جامعة الموصـل، 2008م، ص17.

(25) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، برقم (1827)، (1453/3).

(26) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان برقم (49)، (69/1).

(27) رواه أبو داود في سـننه (400/6) كتاب باب الأمر والنهي برقم (4344) وأخرجه ابن ماجه (4011)، والترمذي (2315) من طريق إسرائيل بن يونس، بهذا الإسناد. وهو في "مسند أحمد" (11143) ومسند الحميدي (752) وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: صـحح لغيره، وهذا إسناد ضـعيف لضـعف عطية العوفي –وهو ابن سـعْد– إسرائيل: هو ابن يونس بن أبي إسـحاق السَّبيعي. ورواه الحاكم في المستدرك 4/ 505 – 506 من طريق آخر، وفيه علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف ولكنه يصلح للمتابعة، فيتقوَّى به حديث عطية العوفي فهو حسـن إن شـاء الله. وله شـاهد من حديث طارق بن شـهاب عند النسـائي في "الكبرى" (7786). وإسناده صـحيح، فإن طارق بن شـهاب قد رأى النبي ﷺ ولم يسمع منه، ومراسيل الصـحابة حجة. وآخر من حديث أبي أمامة الباهلي عند ابن ماجه (4012) وأحمد (22158) بإسناده حسن في الشواهد.

(28) جامع الترمذي، كتاب البر والصلة باب ما جاء في الإحسان والعفو، برقم (2007)، (432/3). قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الوَجْهِ، وأخرجه البزار في مسنده البحر الزخار (7/ 229) برقم (2802) بإسناد حسن، فيه الْوَلِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُمَيْعٍ صدوق ووثقه جمع وضعفه البعض لتشيعه " تهذيب الكمال في أسماء الرجال (31/ 35) (6713).

(29) الصلابي، محمد علي، الشورى فريضة إسلامية، دار ابن كثير للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، 2009م، ص67.

(30) الراوي: أبو سعيد الخدري | المحدث: الألباني | المصدر: صحيح أبي داود | الصفحة أو الرقم: 2608 | خلاصة حكم المحدث: حسن صحيح | التخريج: أخرجه أبو داود (2608)، والطبراني في ((المعجم الأوسط)) (8093)، والبيهقي (10651).

(31) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، أحمد مبارك البغدادي (محقق)، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989م، ص8.

(32) ابن خلدون، عبد الرحمن، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2002م، ص97.

(33) فرج، بسام عطية إسماعيل، **الشورى في القرآن الكريم والسنة**، دار البشير، عمان، الأردن، 2013م، ص15.

(34) المرجع السابق، ص15-16.

(35) الدريني، فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، مؤسسه الرسالة، بيروت، لبنان، 2013م، ص478.

(36) الصلابي، **مرجع سابق**، ص101-102.

(37) ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ص28.

(38) **المرجع السابق**، ص28.

(39) **المرجع السابق**، ص30.

(40) **المرجع السابق**، ص28.

(41) **المرجع السابق**، ص29.

(42) Martinich, A P (1995), A Hobbes Dictionary, Blackwell, Cambridge university press, combridge, U. S. A, p35-36.

(43) كوكه، محمد الناطور، **النظرية الإسلامية في بناء الدولة: الدعوة، الوطن والمواطن، حدود الدولة وعلاقاتها الدولية**، مركز مستقبل الشرق للدارسات والبحوث، قسم العلوم السياسية، عمان، 2016م، ص16-22.

(44) رسلان، صلاح بسيوني، **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، ص63.

(45) اللويزي، سليم، **خبز: الدولة التنين (الإرهاصات الأولية للعقد الاجتماعي)**، 2009م. انظر الموقع:
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp

(46) الدرديري، هاني أحمد، **نظام الشورى الإسلامي مقارنة بالديمقراطية النيابية المعاصرة**، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 1998م.

رومنة المراجع.

1- alina, brad furd (2015), ma hu alqanun fi aleulum, 'uksufurd, matbaeat aljamieat, landan. almamlakat almutahidat, P5-

2- andiru, ya wud (2000) almafahim al'asasiat fi alsiyasat, basinj stuk, bialjrif, 'iinjiltira, s 39-40.
3- mulis, fijuira (2006), abn khaldun ealamiatuh, manzur dawliun, maktabat al'iiskandariat, s 13.
4- alhadaji, hisham (2012) jun luk wanazariat aleaqd aliajtimaeii, muasisuh muminun bila hudud, anzur almawqae: www.mominoun.cm/14/7/2021/16:30
5- aljabri, muhamad eabid (1994) fakr abn khaldun aleasabiat waldawlatu, t
6- markaz dirasat aldawahdat alearabiati, bayrut, s 211. 6. kuash, manal (2018) 'iishkaliat bina' aldawlat walmujtamae fi aljazayir, majaluh tahawulat, aleadad althaani, aljazayir, s 169.
7- sulayman, eisam (2015) madkhal 'iilaa eilm alsiyasat, dar alnidal liltibaeat waltawzie, bayrut - lubnan, t 2, s 42.
8- almarj alsaabiqu, s 43.
9- tadulan, eatia (2011), "alnazariat aleamat linizam alhukm fi al'iislami", dar alyusr, alqahirat, s 47.
10- al'ansariu, 'ahmad bu eishryin (2014),"mafhum aldawlat almadaniat fi alfikr algharbii wal'iislamii - dirasat muqaranat libaed alnusus altaasisiat, almarkaz alearabii lil'abhath wadirasat, qatar, s 28
11- rays, 'ii swasin wabatrik stiwart (2008), muashir duef aldawlat fi alealam alnaami, alaiqtisad alealamiu waltanmiat limaehad brukinghz, 'iihdar tunin, alwilayat almutahidat, s 66.
12- almarjie nafsuh, 44
13- zuhayr, babir wabaryan 'iif 'iim juzif (2010), almujtamae, altaarikh walhalat al'iinsaniat alealamiatu: Essoys in Honour of lrving M. zeitlin ،MD: Lexington Books ،lanham ،p64-65.
14- eali muzirui (1995), aldawlat al'iifriqiat kalaji ghayr siasi: alainhiar almuasisii waltashrid albashariu fi 'iifriqia, matbaeat jamieat 'aksfurd, landan, s 65.
15- nay, tusif (2013), al'iiqlae ean alsultati: wasayil alnajah fi alsiyasat alealamiat, markaz aldirasat 'atjaziariq, dahu, qatar, s 50-81.
16- almarjie nafsuh, alsafhat 16.
17- hintinghitun, bi. samual (1996), sirae alhadarat, saymun, washustar bris, niuyurk, alwilayat almutahidat, s 61-62.
18- ghari, tumas (2007), altarbiat walnazariatu: alghuraba' fi alnamadhij ('iijra' albuhuth altarbawiati): alsahafat aljamieiat almaftuhat, n. d, s 31-32.
19- hinri, tumas(2014) 'iielam alfalsafati, tarjamah mitri 'amin, alqahirat, misr, sa237.
20- shafalih, jan jak (2015), almualafat alsiyasiat alkubraa min mikafili 'iilaa 'ayamna, tarjamah alyas maraqas, bayrut, lubnan, sa34.
21- tushar, jan (2001) al'usus alnazariat walfalsafiat lil'anzimat alsiyasiat walqanuniat mundh zaman alaghariq wahataa alqarn aleishrina, dar aliaistiqlal althaqafat waleulum alqanuniatu, ram allah, filastin, sa115.
22- shafaliat, marjie sabiq, sa17.

23- sbayin, jurj(2014), tatawur alfikr alsiyasi, tarjamah rashid albarawi, dar alnahdati, alqahirata, misr, sa44.
24- alealafi, 'iibrahim khalil(2008), aldawlat fi alfikr algharbii alhaditha: ruyat tarikhiatun, markaz aldirasat al'iiqlimiati, jamieat almusil, sa17.
25- rwah muslim fi sahihati(3/1453),ktab al'iimarati, bab: fadilat al'iimam aleadil waeuqubat aljayir, biraqami(1827
26- rwah muslim fi sahihatin(1/69),ktab al'iiman bab: kawn alnahy ean almunkar min al'iiman biraqami(49)
27- rwah 'abu dawud fi sunanhi(6/400) kitab bab al'amr walnahy biraqami(4344) wa'akhrajah abn majah (4011), waltirmidhiu (2315) min tariq 'iisrayiyl bin yunus, bihadha al'iisnadi. wahu fi "msnad 'ahmadu" (11143) wamusnad alhumaydi (752)wqal alshaykh shueayb al'arnawutu: sahah lighayrihi, wahadha 'iisnad daeif liduef eatiat aleufi -whu aibn sed- 'iisrayiyl: hu aibn yunis bin 'abi 'iishaq alssabyey. warawah alhakim fi almustadrik 4/ 505 - 506 min tariq akhir, wafih eali bin zayd bin judean wahu daeif walakinah yasluh lilmutabaeati, fytqwwa bih hadith eatiat aleufi fahu hasan 'iin sha' allahu. walah shahid min hadith tariq bn shihab eind alnisayiyi fi "alkubraa" (7786). wa'iisnadih sahihun, fa'inn tariq bn shihab qad ra'aa alnabiu - slla allah ealayh wasalam - walam yusmae minhu, wamarasil alsahabat hujata.wakhar min hadith 'abi 'umamat albahali eind abn majah (4012) wa'ahmad (22158) bi'iisnadih hasan fi alshawahidi.
28- jamie altirmidhii(3/432), ktab,albir walsilat bab ma ja' fi al'iihsan waleafu, biraqmi(2007), qal altirmidhi: hadha hadith hasan gharibun, la naerifuh 'iila min hadha alwajhi, wa'akhrajah albazaar fi musnadih albahr alzikhar (7/ 229) biraqami(2802) bi'iisnad hasan, fih alwalid bn eabd alllah bn jumaye saduwq wawathaquh jamae wadaefih albaed litushayeah " tahdhib alkamal fi 'asma' alrijal (31/ 35) (6713).
29- alsalabi, muhamad ealay(2009), alshuwraa faridat 'iislamiatun, dar abn kathir liltibaeat waltawzie walnashri, dimashqa, surya, sa67.
30- alraawi : 'abu saeid alkhadri | almuhdith : al'albaniu | almasdar : sahih 'abi dawud | alsafhat 'aw alraqm : 2608 | khulasat hukm almahdath : hasan sahih | altakhrij : 'akhrajah 'abu dawud (2608), waltabaraniu fi ((almuejam al'awsta)) (8093), walbayhaqii (10651)
31- almawirdi, 'abu alhasan eali bin muhamad bin muhamad bin habib albasrii(1989) "al'ahkam alsultaniat walwilayat aldiyniatu", 'ahmad mubarak albaghdadi (muhaqaqu), maktabat dar aibn qutaybat, alkuayt, si8.
32- abin khaldun, eabd alrahman(2002), diwan almubtada walkhabar fi tarikh alearab walbarbar waman easarahum min dhawi alsultan al'akbar, tahqiq khalil shahadihu, w suhayl zakar, dar alfikri, bayrut, lubnan, sa97.

33- faraji, basaam eatiat 'iismaeil(2013), alshuwraa fi alquran alkarim walsanati, dar albashir, eaman, al'urduni, sa15. 34. almarjie alsaabiq, s 15-16.
34- aldrini, fatahi(2013), khasayis altashrie al'iislamii fi alsiyasat walhakmi, muasisuh alrisalatu, bayrut, lubnan, sa478.
35- alsalabi, marjie sabiqi, s 101-102.
36- abin khaldun, eabdalrahman (1995) muqadimat abn khaldun, dar alkutub aleilmiati, bayrut, si28.
37- kukah, muhamadu, muhamad alnaatur (2016) alnazariat al'iislamiat fi bina' aldawlat : aldaewat, alwatan walmuatinu, hudud aldawlat waealaqatuha alduwaliati, markaz mustaqbal alsharq lildaarisat walbuhuth, qism aleulum alsiyasiati, eaman, s 16-22.
38- rslan, salah basyuni(2001) alsiyasat walaiqtisad eind aibn khaldun, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, si63.
39- alluwizi, silim(2009) khubazu: aldawlat altinin(al'iirhasat al'awaliat lileaqd aliaijtimaeii) anzur almawqae: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp
40- aldirdiri, hani aahmad(1998), nizam alshuwraa al'iislamiu muqarinuh bialdiymuqratiat alniyabiat almueasirati, risalat majistir, jamieuh eayn shams, alqahirata, masr.
41-