مفهوم السُّلطة في الفكر السياسيِّ الإسلاميِّ

إشكاليِّة "المعنى" و"الدلالة"

الدكتور

خالد فوزي يعقوب المحاسنه

أستاذ مساعد في كلية العلوم الإدارية، قسم العلوم السياسية

جامعة العلوم التطبيقية بالبحرين.

مفهوم السُّلطة في الفكر السياسي الإسلامي: إشكالية "المعنى" و"الدلالة".

خالد فوزي يعقوب المحاسنه
كلية العلوم الإدارية قسم العلوم السياسية
جامعة العلوم التطبيقية بالبحرين.
haled.almhasneh@asu.edu.bh hasnehk@yahoo.com

ملخص للبحث

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على إشكاليّة مفهوم السُّلطة في الفكر السياسيِّ الإسلاميِّ على مستوى "المعنى" و"الدلالة"، إذ استخدم الباحث أداة تحليل النصِّ، وضمَّت مادة البحث مجموعة نصوص مختارة من القرآن والسنة النبوية، والتراث السياسِّي "السنيِّ" و"الشيعيِّ". وعليه توصَّلت الدراسة إلى أنَّ انحراف المفهوم عن دلالاته الأصليِّة لم يأتِ كإستجابه لمتطلبات العصر، وإنمًا بفعل عوامل سياسيِّة اقتضت القبول المؤقَّت بدلالاته "الفرعيِّة"، ولكن بإستكمال مسيرة المفهوم في التراث السياسيِّ، نجد بأنَّها انتقلت من "النسبيِّة" إلى "الحتميِّة" بفرض مفاهيم "الفروع" على "الأصول".

وبقياس المعالجات المقَّدمة من قبل فقهاء السياسة ومفكريِّها، نجد في حلول الفقه السنيِّ غياب بالرؤية المنهجيِّة المستخدمة في قراءة "النصِّ" وتحليل "الواقع"، وذلك بالنظرة الجزئيِّة في مواجهة المشكلات، وفي معيار أخذ الإجتهادات السابقة كمسلمات حتميِّة لا بصورة نسبيِّة، وهو ما أدى بالنهاية إلى انتقال قضيِّة السُّلطة من مسألة فقهيّة اجتهاديِّة خلافيَّة إلى عقائديِّة ثابتة. وبالمقابل نجد حلول الفقه الشيعيّ نقلت الإشكاليِّة من "الفروع" إلى "الأصول"، وذلك بمحاولة اصطناع واقع سياسيِّ جديد قائم على افتراضات بعيدة عن "العقيدة" و"العقل" و"الواقع". ولكن نجد المعالجات الحقيقية في الفكر السياسيِّ السنيِّ المعاصر في استخدامة لقواعد منهجيِّة تضبط عملية المواءمة بين "الأصالة" و"المعاصرة" من خلال الأسلوب الإقترابيِّ المستخدم في قراءة "النصِّ" وتحليل "الواقع"، ومعيار أخذ النصوص والأفكار العامة استناداً إلى بيئتها وظرفها الزمانيِّ والمكانيِّ، والحكم على أي قضيِّة لا يؤخذ بحرفيِّة النصوص وإنَّما بمنطلقاتها الزمانيِّة والمكانيِّة.

الكلمات المفتاحية: مفهوم السُّلطة، الفكر السياسي الإسلامي، إشكالية "المعنى" و"الدلالة".

Abstract

This paper gives an account of the concept of authority in Islamic political thought at the level of "meaning" and "indication". The texthas been used as atool method to analysis in detail the purposes of Islamic Sharia, political heritage that belongs to Sunni and Shi'a. One of the more significant findings to emerge from this study is that the deviation of the concept from its original indications did not come as a response to the demands of an era, but rather due to political factors that necessitatedtemporary acceptance of its subsidiary indications.However, by completing the process of concept in political heritage, the author found that the concept of authority shifted from "relativity" to "determinism" through imposing the concepts of "branches" upon "origins".

The diagnostic provided by the political thinkers werebased on random samples, this study has shown that in the solutions of Sunni jurisprudence, there was an absence of the methodological vision used to read the "text" and analyze "reality". This is because of the partial view during the confrontation of the problems and reliance on previous jurisprudence as inevitable, not relative.Eventually, this led to the transfer of the issue of authority from the jurisprudence, judgmental and controversial aspects to doctrinal and fixed dimensions. These findings suggest that a first generation had ijtihad with the requirements of this era. The second generation took from the first generation without making any jurisprudence contributions thatconsistent with the requirements of theera, as well as, the change of time and place. In a more precise sense, the ijtihad was taken as inevitable, not relative, and eventually led to the transfer of the issue of authority from a matter of jurisprudence and controversial to constant doctrine.In addition, the results of this research support the idea that the solutions of Shi'a jurisprudence had shifted the problematic from the "branches" to the "origins" by trying to create a new political reality based on assumptions far from "doctrine ", "reason" and "reality".In general, it seems that the real diagnostic contemporary Sunni political thought to adjust the process of harmonization between "originality" and "contemporary" by using methodological rules used such as the contextual approach to read the text and analyze reality.The criterion of this text isgeneralizing ideas based on their environment, temporal and spatial circumstance, which the judging on political issue is not taken in the literal text, but in terms of temporal and spatialcircumstance.

Keywords: Authority, Islamic Political Thought, Problematic of Meaning and Indication.

مقدمة

تعتبر عمليّة تحليل المفاهيم لأيِّ حقل معرفيٍّ مدخلاً لتفكيكها وفهمها ومعرفة دلالاتها الأصلِّية، ذلك لأنَّ المفهوم لا يؤخذ بمعانية اللغوية والإصطلاحِّية فحسب، وإنَّما لا بدَّ من تناوله تبعًا لمسيرة حركته التاريخيِّة، وما قد تعتري تلك المسيرة من اختلاف في الرؤى والتصورات تبعاً لاختلاف الرؤية المنهجيِّة المستخدمة في قراءة "النصِّ" وتحليل "الواقع". وهو ما ينطبق على مفهوم السُّلطة في الفكر السياسيِّ الإسلاميِّ؛ إذ يرتبط مفهوم السُّلطة على مستوى "المعنى" بالعديد من المرادفات الدالة على معنى "القدرة" و "الحجّة"، كما يحتوي المفهوم على مستوى الدلالة "المرجعيِّة" على العديد من المفردات كـ"الخلافة، والإمامة، والإمارة، والملك، والسلطان، والطغيان...الخ"، المعبِّرة عن صلاح الحكم وفساده، بالإضافة إلى المفاهيم المرتبطة بالحكم الرشيد كالقول بوجوب السُّلطة، ومصدرها المستمدِّ من الشَّعب، ونهج عملها القائم على الإلتزام بالشورى، والبيعة، والعدل، والحرية، والمساواة، والطاعة المشروطة ..الخ.

وعلى الرغم من إمتلاك المفهوم لدلالات مرجعيِّة ترسِّخ قاعدة الأُمَّة كأساس للسَّلطة، إلَّا أنَّ المسيرة التاريخيِّة للمفهوم أستخدمت دلالات جديدة في عدَّة مستويات؛ فعلى مستوى "مفاهيم الإرتباط" انتقلت من "الشورى" و"الرضا" و"الإنتخاب" و"الطاعة المشروطة" إلى "الأحقيِّة" و"الأفضليِّة" و"القبول" و"النصِّ" و"الطاعة المطلقة"، وعلى مستوى"الألقاب" تبدَّلت من "نيابة" و"خلافة" عن رسول الله إلى "خليفة الله" و"حبل الله" و"قدر الله" و"أمين الله" و"عمود الدِّين" و"ظلِّ الله"..الخ، أمَّا على مستوى لغة "الخطاب السياسيِّ" فتغيَّرت هي أيضاً من "الحجَّة" و"الإقناع" إلى "القوَّة" و"القهر" والإستطاعة".

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، لِمَ ظهرت دلالات جديدة عن السُّلطة؟، وهل حَدث ذلك كإستجابة لمتطلبات الأمَّة وحاجاتها، أم أنَّها مفروضة عليها بفعل عوامل سياسيِّة؟، وفي حال كانت الإشكاليِّة نابعة بفعل عوامل سياسيِّة، فما هو موقف فقهاء السّياسة ومفكريّها من تلك الإشكاليِّة؟.

ومن الأسئلة التي تعترض سبيلنا أيضاً:

–هل امتلك الفقه السياسي قديماً الآلية السليمة في مواجهة تلك الإشكالية؟، وهل تمكن الفكر السياسي حديثاً من معالجتها؟.

وللإجابة على ذلك، فلا بدَّ منتتبع المسيرة الحركية للمفهوم بدءاً بالمعاني الأصلِّية، ومرورا بمقاصد الشريعة، والتراث السياسي الإسلامي، وانتهاءً بموقف فقهاء السّياسة ومفكريِّها "السنّة" و"الشيعة" من السُّلطة ودلالاتها الجديدة.

منهجي في البحث:

– الإستناد إلى مجموعة من النصوص والأحاديث المختارة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وأقوال وأفعال الخلفاء الراشدين، بهدف زيادة الوعي والإدراك بمفهوم السُّلطة ودلالاته الأصلية.

–تقصي الحجج والبراهين التي استخدمها التراث السياسي الإسلامي في محاولة ترسيخ دلالات "جديدة" عن السُّلطة، دون إغفال للبعد الزماني والمكان عند الحكم على النصوص المختارة، مدعماً كل حجة بأقول وأفعال مستوحاة من التراث السياسي الإسلامي، وأختم بذكر ملخص لما تبين لي من تحليل النصوص المختارة.

–رصد مجموعة من الأحاديث والروايات المختارة من مواقف وآراء وتصورات فقهاء السّياسة قديماً، ومفكريّها "السنة" و"الشيعة" حديثاً، للوصول إلى الآلية المستخدمة في معالجة مفهوم السُّلطة بدلالاته الجديدة.

أما عن منهج البحث، ستعتمد الدراسة على "أداة تحليل النصِّ"، إذ يبيِّنُ تحليل النصِّ ما تحتويه النصوص من أفكار، وربَّما يبيِّن في الوقت ذاته السياق الحضاريّ الذي عايشهُ صاحبهُ، ودفعه إلى تسجيل هذا النصّ، كما أنَّ تحليل النصِّ يبيِّن مدى قدَّرة المجتهد المعرفيِّة في تقديم دليله النصيِّ، سواء كان من "الكتاب" أو "السنَّة"، أم مِنْ اجتهادات مِنْ سبقه، أو من اجتهاده وتصوِّره وإدراكه لمقتضيات العصر، وما يقتضيه الواقع من حلول تتناسب مع سمات العصر.علاوة على تعدد مستويات القراءة التحليليّة للنصِّ، منها "القراءة

المباشرة" لما قاله النصُّ، ومنها "القراءة غيرُ المباشرة" لما لم يقله النصُّ بعد إعمال الفكِّر والعقل في المستتر فيه(١).

هذا وقد جاء البحث في: مقدمة ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدمة فأتناول فيها: إفتتاحية مفاهيمية للبحث، ومشكلة البحث وتساؤلاته، ومنهجي فيه، وخطته وفقاً للاتي:.

المبحث الأول: مفهوم السُّلطة في الفكر السياسيِّ الإسلاميِّ: "المعاني" و"الدلالات"

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المعاني الأصلِّية لمفهوم السُّلطة

المطلب الثاني: دلالات السُّلطة في مقاصد الشريعة الإسلامية

المطلب الثالث: دلالات السُّلطة في التراث السياسي الإسلامي

المبحث الثاني: موقف فقهاء السياسة ومفكريِّها من السُّلطة ودلالاتها الجديدة

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: قراءة في الفقه السياسي "السُّنَّي" و"الشيعيِّ" قديماً

المطلب الثاني: قراءة في الفكر السياسي "السُّنَّي" و"الشيعيِّ" حديثاً

الباحث

د. خالد فوزي يعقوب المحاسنه

أستاذ النظرية والفكر السياسي في جامعة العلوم التطبيقية بالبحرين

١- لمزيد من التفاصيل عن أداة تحليل النص انظر: مصطفى منجود، "إشكاليات منهاجيه عامة في دراسة الفكر السياسي"؛ (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، **دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا**، دورة تدريبية في سلسلة المنهجية الإسلامية "١٨"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢، ص ٩٢-٩٣.

المبحث الأول

مفهوم السُّلطة في الفكر السياسيِّ الإسلاميِّ: "المعاني" و"الدلالات"

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المعاني الأصلِّية لمفهوم السُّلطة نعرفه في اللغة والاصطلاح.

أولاً: مفهوم السُّلطة لغة

في معاجم اللغة العربيِّة ورد مفهوم السُّلطَة بمرادفاته كـ"سَلَطَ، يَسَلُّط، سُلطان"، حيث وردت في لسان العرب السُّلطة تحت مادة "تَسَلُّط: السَّلاَطَةُ، والسَلاَطة بمعنى القهر"، ويقال: "رجل سَلِيط، أي فصيح حديد اللسان بين (السَلاَطة) و(السُّلُوطَة)": بمعنى فصاحة اللسان وقوة البرهان، ويضيف: "والسُلطان إنِّما سمِّي سُلطاناً، لأنهٌ حجَّة الله في أرضه"، كما ويشير إلى أنَّ السُّلطة يشتقُّ منها السُلطان، ويشتق من السُلطان السَليط: بمعنى الحجَّة والبرهان(١).

وقد ورد عن "الفيروز أبادي" فيما يتعلق بالحجَّة بالقول: "إنَّما سميِّ الحجَّة سُلطاناً إمَّا للحقِّ من الهجوم على القلوب لكنَّ أكثر تسلُّطه على أهل العلِّم والحكِّمة"(٢)، لذا فهو يؤكِّد على ضرورة إمتلاك السُّلطان أو القائد القدَّرة والحجَّة. ويقول "الفرَّاء" في ذلك الصدد: "السُّلطان عند العرب: الحجُّة يذكَّرُ ويؤنَّثُ، فمن ذكره ذهب به إلى الرجل، ومن أنَّثه ذهب به إلى معنى الحجَّة"، كما ورد عن ابن عباس(رض): "ما كان في القرآن من سُلطان فهو حُجَّة"(٣). ومن هنا جاءت تسمية الخليفة بالسُّلطان لما له من حُجَّة على اقناع الرعيِّة

١- أبن منظور، **لسان العرب**، عامر أحمد حيدر "تحقيق"، لبنان: دار الكتب العلمية، مجلد٧، ط ١، ٢٠٠٣، ص٣٦١- ٣٦٢.

٢- الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، نصر الهوريني "تقديم وتعليق"، لبنان: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٧، ص٦٩٣.

٣ – محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ، ص ٢٣٩/٥.

والرِّضا به، أيّ أمتلاك السُّلطان للحجَّة يتبعها الخضوع، والخضوع لا يأتي إلّا بعد اقتناع ورضا في شخص السُّلطان بإلتزامة بما شرع الله تعالى قولًا وعملًا.

والملاحظ من تتبّع المعنى اللغويّأنَّ هنالك مرادفات عديدة للسُّلطة كالقول بـ"سَلَطَ، تَسَلُّط، السَلاَطة، وسَلِيط، وسُلطان...الخ"؛ فإستخدام هذه الكلمات يتضمِّن معنىً واحداً هو القدرة والحجّة، كما أنَّ السُّلطة من المنظور اللغويِّ مفهوم مركَّب يحتوي على جانبين: الأول مفهوم محوريٍّ أصيل يشير إلى القوّة والإستطاعة، والآخر فرعيٌّ مكمِّل للأول يشير إلى الحجُّة والبرهان، والحجّة مشتقَّة من الإستقامة، أي الطريق المستقيم في النظر إلى سنن الخالق بردِّ الفرع إلى الأصل، وهو طريق مؤدي حتما إلى الدَّليل والبرهان واليقين.

وما تجدر الإشارة إليه أنَّ السُّلطة هي الاستخدام المشروع للقوّة، والقوَّة هي شرط أساسيٌّ لتحقيق الحكم، ولكنَّ القوَّة تحتاج إلى عنصر آخر مكمِّل يضبط استخدامها في تحقيق الصالح العامِّ لا الخاصِّ بإمتلاك الكفاءة والحجَّة والعلِّم "المعرفة"، لا بالإستناد إلى الغلبة والقهر، بمعنى أدقُّ القوَّة أداة محايدة يمكن تسخيرها للخير، أو استخدامها للشرّ، وهذا الاستخدام يتوقف على استخدام من يملكها[١].

ثانياً: مفهوم السُّلطة اصطلاحاً

عبَّر الفقهاء المسلمون عن لفظ السُّلطة بمرادف آخر وهو "الولاية" بمعنى الوالي أو الإمام أو الخليفة أو السُّلطان،...الخ، وبناءً على ذلك، قسَّموا الولاية إلى نوعين: "الولاية العامَّة"، وهي بحقِّ التصرِّف العامِّ على شؤون النَّاس عامَّة كرئيس الدُّولة، و"الولاية الخاصَّة"، وهي الولاية للأفراد بصفتهم الشخصيِّة كولاية الأب على الأبناء[٢].

١- عبد المعين الشواف، **السُّلطة والتسلُّط: نماذج لأسوأ الحكام المتسلطين عبر التاريخ**، الرياض: دار الشواف للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦، ص١٢-١٣.

٢- أنظر: جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠ ص١٥٤. كذلك: أحمد محمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، ط٢، ١٩٨٩، ص٣١١.

ولأنَّ مفهوم السُّلطة السياسيِّة أمر متعلّق بـ"الولاية العامّة" لا "الخاصّة"، فقد أرتبط مفهوم الولاية العامّة بالعديد من المرادفات وهو ما أشار إليه محمّد عبد الحيّ الكتانيّ بالقول بأنَّ: الخلافة هي: "الرياسة العظمى، والولاية العامّة الجامعة القائمة بحراسة الدّين والدّنيا، والقائم بها يسمَّى الخليفة؛ لأنَّه خليفة عن رسول اللَّه(ﷺ) والإمام؛ لأنَّ الإمامة والخطبة في عهد الرسول(ﷺ) والخلفاء الراشدين . لازمة له لا يقوم بها غيره إلّا بطريق النيابة عنَّه"(١). وعليه، فإنَّنا نرى ترادفاً بين ألفاظ الإمامة، والخلافة، والولاية العامة، وإمارة المسلمين، ذلك لأنَّ الخلافة في المصادر والتراث الإسلاميِّ تعني: السُّلطة السياسيِّة الإسلاميِّة، وبالتالي فقد عرَّفها أهل السنّة على النحو الآتي:

عند فقهاء السياسة قديماً، فقد عَّرفها **الماوردي:** "إنَّ الإمامة موضوعة لخلافة النبوَّة في حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا"(٢)، ويضيف بالقول:"إذا استقرَّت الخلافة لمن تقلَّدها إمّا بعهد أو اختيار...فعلى كافَّة الأمَّة تفويض الأمور العامَّة إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة له ليقوم بما وكّل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال"(٣). وعَّرفها **ابن خلدون:** "هي حمل الكافَّة على مقتضى النظر الشرعيّ في مصالحهم الآخرويّة والدنيويّة الراجعة اليها...فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا"(٤). كما عَّرفها **القلقشندي:** "وهي الولاية العامة على كافَّة الأمَّة والقيام بأمورها والنهوض بأعبائها"(٥). أما شيخ الإسلام **ابن تيميّة** فيعرفُّها: "الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا

١- محمد عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية: التراتيب الإدارية**، بيروت: دار الأرقم، مجلد ٢،ط٢، د.ت، ص٧٩.

٢- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، أحمد البغدادي "تحقيق"، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، مجلد ١، ط١، ١٩٨٩، ص١٣.

٣ - **المرجع السابق**، ص١٧.

٤- ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، عبدالله درويش "تحقيق"، بيروت: دار يعرب، ط١، ٢٠٠٤، ص١٨٩.

٥- القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط١، ١٩٨٩، ص٨/١.

به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم"[١]. **أما عند فقهاء السياسة حديثاً**، فقد عَّرفها **السنهوريُّ** بالقول: "تقوم ولاية الخليفة على المسلمين في الإسلام على الولاية كاملة، بحيث يدين المسلمون لها بالطاعة والمعونة في حدود الشريعة، ولكنَّ ولاية الخليفة ليست حقًا شخصيًّاً له بل هي ولاية لصالح المسلمين جميعًا انطلاقاً من مبدأ حريّة المسلم في الإسلام"[٢].

بينما الإمامة عند **الشيعة**: "خلافة الله وخلافة رسوله، ومنزلتها: منزلة الأنبياء، وهي: إرثٌ الأوصياء"[٣]. وعَّرفها **مرتضى المطهري** بالقول: "المقصود بالأئمّة أشخاص معنويَّون ما دون النبيِّ، يعرفون الإسلام ويعملون به عن طريق معنوي. والأئمّة كالنبي معصومون عن الخطأ والغفلة والذنب"[٤]. أما **محمد رضا المظفر** فيعرفُّها: "أنّ الإمامة أصل من اُصول الدين لا يتم الإيمان إلاّ بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربّين مهما عموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوّة"[٥].

وعليه تتجسد إشكاليِّة مفهوم السُّلطة اصطلاحاً في إعطاء السُّلطة الآمرة صلاحيات واسعة واختصاصات في مختلف المجالات التشريعيِّة والتنفيذيِّة والقضائيِّة؛ فما هو مسكوت عنه اغفال النصوص الواردة في التعريفات القديمة جوهر السُّلطة الحقيقي والمنبثق أساساً من الأمّة، وهو ما أضيف لاحقاً في التعريفات الحديثة بالإشارة إلى حرية المسلم في الإسلام. علاوة على الاختلاف

١- عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف، "**مقدمات في مسائل الإمامة**"، متحصل عليه من موقع المسلم: node.almoslim.net ، بتاريخ ٢٠١٩/٢/٢٥، على الساعة: ٢٣:٥٥

٢- لمزيد من التفاصيل أنظر: عبد الرزاق احمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها: لتصبح عصبة أمم شرقية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص١٤٧-١٤٨. كذلك: عبد الرزاق أحمد السنهوري، **الدين والدولة في الإسلام**، رسائل الإصلاح "١٧"، د. محمد عمارة "تقديم وتحقيق"، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٢، ص٤٩-٥٣.

٣- محمد نصر مهنا، **تجديد الخطاب الديني وإشكالية الخلافة بين السنة والشيعة**، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط١، ٢٠٠٨، ص١٥٨.

٤- مرتضى المطهري، **الإمامة**، سلسلة أصول الدين "٤"، جواد علي كسار "ترجمة"، دار الحوراء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص٧١

٥- محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، سلسلة الكتب الاهدائية "١"، ايران: مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢٢هـ، ص٧٣.

بين المنظورين "السنيّ" و"الشيعيّ" للسُّلطة؛ فالسُّلطة عند أهل السنَّة ما هي إلا نيابه عن النبي(ﷺ) في حراسة الدِّين وسياسة الدنيا، أي بمعنى ليس للخليفة صلاحيات الرسول(ﷺ) في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه هي أحكام إجتهادِّية لا إلهِّية، أمَّا عن الإمامة عند أهل الشيعة فهي قائمة على مبدأ: "السلطة الدينيّة والسياسيّة"، أي للإمام صلاحيات الرسول(ﷺ) في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه هي أحكام إلهيّة وليست إجتهاديّة[١].

ولأن المفاهيم لا تؤخذ بمعانيها اللغويِّة والإصطلاحيّة فحسب، وإنَّما لا بد من تناولها تبعًا لمسيرة حركتها التاريخيّة، وبما تحدثه تلك الحركه من تغيرات ناتجة عن انحراف "الأفكار المطبوعة عن الأفكار الموضوعة"[٢]، من هنا تأتي أهمية معرفة مسيرة المفهوم بدلالاته المختلفة في الفكر الساسي الإسلامي بالإستناد إلى "القرآن الكريم" و"السنة النبوية"، والتراث السياسي "السني" و"الشيعي".

١المزيد من التفاصيل عن الإمامة أو الخلافة بين السنة والشيعة أنظر: محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص ١٥٧– ١٥٨.

٢– مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، سلسلة مشكلات الحضارة، د. بسام بركة و د. احمد شعبو "ترجمة"، دمشق: دار الفكر، ط٩، ٢٠٠٩، ص٦٨–٧٣.

المطلب الثاني: دلالات السُّلطة في مقاصد الشريعة الإسلاميّة

لمفهوم السُّلطة دلالات كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية منها:

أولاً: السُّلطة في القرآن الكريم

ورد في القرآن الكريم العديد من النصوص الدَّالة على السُّلطة[١]، كلفظ "الخليفة" الذي جاء بمعنى الحكم الصالح في قوله تعالى:﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ (ص:٢٦). كما وردت في نصوص أخرى بلفظ "الإمامة" معبِّرة عن السُّلطة بصورتين، منها الحكم الصالح في قوله تعالى:﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ٣٠)، ومنها الحكم الفاسد في قوله تعالى:﴿ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ (التوبة:١٢). بينما وردت نصوص أخرى بلفظ "الملك" بمعنى الإمارة في قوله تعالى:﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ (البقرة: ٢٤٧). كما جاء النصُّ بلفظ "السُّلطان" بمعنى الحُجِّة في قوله تعالى:﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ﴾ (النساء: ٩٠). وفي نصٍّ آخر جاء بلفظ "الطاغوت" بمعنى الظُّلم في قوله تعالى:﴿ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ (طه: ٤٤) .

وعليه نستنتج بأن النصوص القرآنيّة أستخدمت العديد من الألفاظ الدَّالة على مفهوم السُّلطة كـ"الخلفية، والإمامة، والإمارة، والملك، والسُّلطان، والطغيان...الخ، أمَّا عن المعيار الحقيقيَّ للسُّلطة كما جاء بالنصوص فلا يؤخذ على نحو "أسميٍّ" أو"كميٍّ" سواء أكانت السُّلطة في يد فرد أو أقليَّة أو جماعة، وإنَّما على نحو "نوعيٍّ" بالحديث المتكرر عن ثواب "الحكم الصَّالح" وعقاب "الحكم الفاسد".

ولم يكتفِ القرآن الكريم بمجرَّد التذكير بفوائد الحكم الصالح، وإنَّما رسَّخ مفاهيم مرتبطة بالسُّلطة الصالحة، وأوَّل هذه النصوص قوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:٣٠)، يليها:﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النور:٥٥)،

١- أياد حميد إبراهيم، **مفهوم السلطة في القرآن الكريم**، العراق: جامعة ميسان، كلية القانون، قسم القانون الخاص، ٢٠١٥، ص١٣-١٦.

فالنصوص الواردة ما هي إلا تأكيد على مبدأ الإستخلاف الذي جاء لجميع البشر المؤمنين الملتزمين بشريعته قولًا وعملًا[١]. ولإدراك القرآن الكريم بعدم إمكانيّة تولي الأمّة للسُّلطة على نحو جمعيٍّ، جاء الخطابُ الربانيُّ لينقل مفهوم السَّلطة من "العامِّ" على "الخاصّ" بقوله:﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤). ونستنتج من النصوص السَّابقة بدلالة وجوب إقامة السُّلطة السياسيّة، وهو ما اثبته العلم والفلسفة لاحقاً على وجوب إقامة السُّلطة باعتبارها أمر نابع بطبع الإنسان وتلبية لحاجاته، ولعلم الإسلام بحاجات الأنسان جاء الأمر الربانيُّ بوجوب إقامة سلطة سياسية قائمة على مبدأ الشُّورى وتعمل باسم الأمَّة ونيابة عنَّها، كما حدد واجباتها تجاه الرعيِّة بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كما وردت إرادة الأمَّة في الإختيار بشكل صريح في آيتين[٢]، جاءت الأولى بنصٍّ مكي بصيغة الوصف في قوله تعالى:﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، والأخرى بنصٍّ مدنيٍّ بصيغة الأمر في قوله تعالى:﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وهي دلالة أخرى على طبيعة العلاقة بين البناء "العلوي" و"السفلي" القائمة على أساس التعاقد بين طرفين: "أصيل" و"تابع"، بمعنى أدقّ أنَّ مصدر السُّلطة مستمدٌّ من الرعيِّة، وعليه لا ترتكز السُّلطة في يد الحاكم وحده، بل تتوزع السلطات العامَّة في الدَّولة إستناداً إلى مبدأ الشورى.

ولكي تكتمل دائرة السُّلطة الرشيدة في إقرارها لواجبات الحاكم تجاه الأمَّة، فلا بدَّ من إقرار واجبات الأمَّة تجاه الحاكم الذي جاء في قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء:

١- رضوان نايف السيِّد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط١، ٢٠١٥، ص٢٥. كذلك: فضل الله محمد سلطح، **إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧، ص٢٥-٣٣.

٢- فضل الله محمد سلطح، مرجع سابق، ص٣٥،٣٤،٣٣.

٥٩). وهكذا تكتمل دلالةُ حقُّ الأُمةِ في وجوب إقامة السُّلطة، وتحديد مصدرها المستمدّ من الأمَّة، بدلالة حقِّ الحاكم بوجوب طاعة الأمَّة، ولكنَّها طاعة مشروطة في عدم مخالفة الحاكم للدّستور الإلهيِّ، والتزامه به في كلِّ أقواله وأفعاله، وإذا حاد عن ذلك فيعتبر فاقد للشرعيِّة.

ثانياً: السُّلطة في السنَّة النبويَّة الشريفة

وقد وردت في السنة النبوية تشريعات عمليَّة أرتبطت بمفهوم السُّلطة الرشيدة كـ"البيعة، والشورى، والعدل، والمساواه، والحريَّة..الخ"، ومنها مبدأ البيعة أو العقد؛ فالبيعة نهج إسلاميٌّ اتبعه الرسول(ﷺ) وتمثَّل في بيعتي العقبة الأولى والثانية، وكذلك في بيعة الشجرة. ونستشهد على سبيل المثال بالنَّهج المتبع في بيعة العقبة؛ فعلى الرغم من المكانة الشرعيِّة السماويِّة للرسول(ﷺ) إلا أنَّه أعتبر نفسه طرفاً في العقد، لا بل قيَّد طرفي العقد بمبادىء محددة وهي:"ألّا نشرك بالله شيئاً..ولا نسرق ولا نزني ولا نقتل..ولا نعصيه في معروف"(١)، ويذكر د. مصطفى حلمي أنَّ عبارة "ولا نعصيه في معروف" تعني أن الرسول(ﷺ) لم يشترط في البيعة عدم العصيان على الإطلاق بل حدَّده فقط في "المعروف"(٢).

وفيما يتعلق بالشورى، فقد أكدَّ الحديث الشريف على وجوب مبدأ الشورى، منها الأقوال النظريَّة المأثورة كقوله:"ما خاب مَن استشار، ولا ندم مَن استخار"(٣)، ويليه قوله: "ما شقى قطُّ عبدٌ بمشورة"(٤)، ويليه قوله: "المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة"(٥)، ومنَّها الأفعال العمليَّة للرسول(ﷺ) كقوله لأبى بكر وعمر:"لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكمـــا"(٦). كما أنَّ الاسلام أقرَّ مبدأ العدل والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين انطلاقاً من

١- السيوطي، **الدر المنثور في التفسير المأثور**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٦، د.ت، ص٣١١.
٢- مصطفى حلمي، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٧، ص٧.
٣- الماوردي، **اداب الدنيا والدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٢٦١.
٤- **موسوعة الحديث من مكتبة إسلام ويب**: رقم الحديث (٧٢٧).
٥- الماوردي، **اداب الدنيا والدين**، مرجع سابق، ص٢٦٠.
٦- حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ٢٠١٩، ص١٧١.

الأصل الواحد للبشر بغضِّ النظر عن اللون، أو الجنس، أو اللغة، وهو ما أكده الحديث الشريف بالقول:"لا فَرْقَ بَيْنَ عَربيٍّ ولا اعجميٍّ إلّا بالتقوى"(١)، فالجميع هم متساوون أمام الخالق، أمَّا عن معيار التفرقة والتفاضل فهو بالتقوى، وهي مرتبطة بعمل الفرد(٢)، لا بل أكدَّ الحديث الشريف أيضاً على حريَّة الرأي بقوله:" لَا تَكُونُوا إِمَّعَةً ، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا ، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا"، أما الرعيَّة فقد بينُّها الرسول(ﷺ) في قوله:"كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤول عَنْ رَعِيَّتِهِ"(٣).

وعليه نستنتج من تتبع دلالات مفهوم السُّلطة في "القرآن الكريم" و"السنَّة النبويِّة" بأنَّها رسَّخت عموميَّات أرتبطت بمفهوم السُّلطة والحكم الرشيد؛ فـ"وجوب السُّلطة، ومصدرها، ومبدأ الشورى، والبيعة، والعدل، والحرِّية، والمساواة، والطاعة المشروطة..الخ"، جميعها عموميات رسَّخت قاعدة الأَّمة كأساس للسُّلطة، أمَّا عن النشاط المتغير فقد ترك لإجتهاد المسلمين بما يتناسب مع عصرهم.

١- **موسوعة الحديث من مكتبة إسلام ويب**: رقم الحديث (٢٣٤).
٢- **المرجع السابق**، ص١٦٦،١٦٥،١٦٤.
٣ - أخرجهما البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن عمر.

المطلب الثالث: دلالات السُّلطة في التراث السياسيِّ الإسلاميِّ

للسُّلطة دلالات كثيرة في التراث السياسي الإسلامي منها:

أولا: في عهد الخلافة الراشدة

في مقاصد الشريعة الإسلاميَّة صيغة الأطر النظرِّية الناظمة لعمل السُّلطة، أمَّا عن الجانب العمليِّ وهو ما ترسَّخ في عهد الخلفاء الراشدين في محاولة الإجتهاد بربط "العموميات" المستوحاة من القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة بـ"الجزئيات" فيما استجدَّ من أمور؛ فبعد وفاة الرسول(ﷺ) وترك ولاية أمر المسلمين، عاش المسلمون حالة من الفراغ السياسي، ترتب عنَّها الحاجة إلى سلطة تخلف الرسول(ﷺ) في مهمة حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا، وعليه عقد اجتماع سقيفّة بني ساعدة والذي كان أشبَهَ بالجمعيّة التأسيسيَّة التي انبثق من خلالها نظام الخلافة[١]، بمعنى أدقّ أنَّ نظام الخلافة "فرع" تم تدشينه بالإهتداء بـ"الأصل"، إرتباط "الجزئيَّات" بـ"الكليَّات".

ونستدلُّ في ذلك بالعناصر الرئيسيَّة لنظام الخلافة بـ"البيعة" و"الشورى"؛ إذ نجد أنَّ أبى بكر الصديق بدأ بيعته بالقول:"أَيُّها الناسُ فَإِني قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم فإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي وإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُوني"[٢]، ويليها قوله قرب وفاته: "إنَّ الله ردَّعليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم في الحكم"[٣]. ونلاحظ بالنصِّ الأولِّ إشارة إلى حقِّ الأمَّة في اختيار ولاية السُّلطة ومحاسبتها والرقابة عليها، أمَّا الآخر فهو مؤشِّر دالٌّ على رفض مبدأ الوراثة.

كما هو ذات النهج الذي اتبعه عمر بن الخطاب رضي الله عنْه بأول خطبة له في التأكيد على حقِّ الأمَّة في الإختيار والمحاسبة بقوله:"أيُّها النَّاس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه . فقام له رجل وقال: والله لو رأينا فيك

١- لمزيد من التفاصيل أنظر: الكاتب، أحمد، **تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية**، بيروت: الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٨، ص٣٤،٣٣،٣٢،٣١. كذلك: وليد العويمر، وآخرون، **النظرية السياسية: من العصور القديمة حتى العصر الحديث**، عمان: دار زيد الكيلاني للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩، ص٢٢٩،٢٢٨،٢٢٧.

٢- ابن هشام، **السيرة النبوية**، مصطفى السقا وآخرون "تحقيق"، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٦٩، ص٦٦١.

٣ – د. صلاح الصاوي، **الوجيز في فقه الخلافة**، دار الإعلام الدولي، د.ت، ص٥٨.

اعوجاجاً لقوَّمناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمَّة من يقوِّم اعوجاج عمر بسيفه"[١]، ويليها قوله قرب وفاته حينما دخل عليه المهاجرون فقالوا: "يا أمير المؤمنين استخلف علينا. قال: والله لا أحملكم حيَّاً وميِّتا"[٢]. ونستنتج من النصوص السَّابقة على ثبات المفاهيم المرتبطة بالسُّلطة فيحقِّ الأمَّة في الشورى والإختيار والمحاسبة ورفض مبدأ التوريث في الحكم.

ونجد ذلك عند عثمان بن عفَّان رضي الله عنه عندما اشتدت المعارضة ضدَّه قائلًا: "قد بدا لي أن أتهم نفسي لهؤلاء، فأتِ عليا والزبير، فقل لهم هذا أمركم تولُّوه، وضعوا فيه ما شئتم"[٣]. كما نجده عند علي بن أبي طالب كرم الله وجه حينما أراد الثوّار مبايعته قائلًا:"ليس ذلك إليكم، إنَّما لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة"[٤]، كما ترك الإمام علي ولاية السُّلطة من بعده لعامَّة المسلمين ولم ينصْ على أحد من أولاده بقوله: "دعوا الناس وما رضوا لأنفسهم وألزموا أنفسكم السكوت"[٥].

أمَّا عن حدود "الطاعة" فلم تخرج حدود المقاصد على أنَّها طاعة نسبيَّة مشروطة بحدود الشرع ومصلحة الأمَّة، ونستدل في ذلك بخطبة أبى بكر بقوله:"أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم، فإذا عصيتُه فلا طاعة لي عليكم"[٦]، كما نجد في ردِّ الإمام علىٍّ بن أبي طالب على الحوار الذي تم بينه وبين كلٍّ من طلحة والزبير اللذين خرجا عليه في البصرة إقرار من الجميع بمبدأ الطاعة المشروط بقوله: "إنَّما كان لكما ألا ترضيا قبل الرضى وقبل البيعة، وأمَّا الآن فليس لكما غير ما رضيتما به، إلَّا أن تخرجا ممَّا بويعت عليه بحدث، فإن

١- أنظر: العلامة العدوي، **حاشية العدوي**، ضبطه وصححه محمد شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، د.ت، ص١٥٦

٢- **المرجع السابق**، ص١٥٧.

٣ - ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٠، ص٢٩.

٤ - **المرجع السابق**، ص٣٥.

٥ - **رقم الحديث**: (٦٢)

٦- جمال الدين الزيلعي، **تخريج الأحاديث والآثار في تفسير الكشاف للزمخشري**، عبدالله بن عبد الرحمن "تحقيق"، الرياض: دار ابن خزيمة، ج٤، ١٤١٤هـ، ص٤٠٦/٢.

كنت أحدثت حدثاً فسموه لي"[١]. وفي تفسير الحوار يقول محمد شمس الحقِّ آبادي بأنَّ الحوار إشارة واضحة على حقِّ الأمَّة في الخروج عن سلطة الحاكم بشرط حدوث حدث تجاوز حدود الشرع، كما يدل الحوار على ضرورة الإلتزام برأي الأغلبيِّة الذي أصبح ملزماً للجميع[٢].

ويمكن القول بأنَّ صلابة البناء الفوقيِّ "السُّلطة السياسيِّة" بإلتزامها بالأطر النظريِّة التي رسَّخها "القرآن الكريم" و"السُّنة النَّبويَّة" في "وجود السُّلطة"، و"حقُّ الأمة في الاختيار"، و"الخروج المشروط"، و"رفض مبدأ التوريث" انتقلت على نحو ايجابيٍّ إلى صلاحية البناء السفليِّ "المجتمع الإسلامي" فأصبحت الأمَّة الإسلاميِّة حاضرة في المسرح السياسيِّ وبقوَّة، تراقب وتحاسب وتمارس وتنفِّذ دورها في الإستخلاف وعمارة الأرض.

ثانياً: في عهد الخلافة الوراثيِّة

لقد كانت أحداث الفتنة وتداعياتها الأجواء التي بدأ فيها ظهور دلالات جديدة عن السُّلطة، فبعد أن كان أمر السُّلطة شورى بين المسلمين، فلا توارث، ولا نصٌّ، ولا أفضيِّلة، ولا أحقِّية عصبيَّة، فإذا بأمر السُّلطة يتغير تغيرا جذرِّياً من خلافة شوريِّة إلى خلافة وراثيِّة قائمة على الافضليَّة والأحقيَّة العصبيَّة ومن ثمَّ الأسريَّة[٣]. وفي التراث السياسيِّ الإسلاميِّ وردت العديد من النصوص المعبِّرة عن بداية تغيُّر مفهوم السُّلطة نذكر منها البعض بهدف معرفة مدى تناغم الحجج المقدَّمة في ترسيخ المفاهيم الجديدة للسُّلطة مع المستجدات من الأمور "الجزئيَّات"؟:

وانطلاقًا من منهجيَّة أداة تحليل النصِّ، يمكن القول بأنَّ تغيُّر دلالات مفهوم السُّلطة أرتبط بدايةً بواقع الحال بما استجدَّ من أمور وتداعيات سياسِّية اقتضت من الجميع الإجماع على القبول بالتغيير، وبدافع الخوف على الأمة

١- ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ص٧٠.

٢- محمد شمس الحق العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، القاهرة: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٥، ص٨٩،٨٨.

٣ - حاكم المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٩، ص٤٩٥.

الإسلامية من الفرقة والتشرذم والفتنة في ظل تداعيات عصر "الفتنة"[١]. فقد كانت للفتنة الأولى أثر كبير في تحول مسار التاريخ الإسلامي، فتسببت في فرقة وتشرذم الأمة الإسلامية في نزاعها السياسي، كما تسببت ببداية النزاع المذهبي بين المسلمين، فبرز "**الخوارج**" لأول مرة، كجماعة تطالب بوجوب الخلافة كـ"اختيار" و"بيعة"، ووجوب "الخروج" على أئمة الجور والفسق والضعف، ووجوب استخدام "قوة" السيف كأداة أصيلة من أدوات النهي عن المنكر، ولكنها لم تقف بخلافها مع خصومها عند الحدود السياسية فحسب، بل أضفت على خلافها طابعاً دينيًّا، وذلك عندما أدعت بأنها من فئة "المؤمنون"، وخصومها من فئة "الكافرون"[٢]، كما برزت جماعة "**السبئية**" الغلاة، التي اتفقت على تقديم أهل البيت على جميع الناس، وغالت في حبهم[٣].

في ظل تلك التداعيات السياسية كان لا بد من الإجماع، لذا سُمّي عام وصول معاوية للسُّلطة بـ" عام الجماعة"، وهو استدعى معاوية بن أبي سفيان إلى تغيير صيغة الخطاب من لغة"الحُجَّة"و"الإقناع"إلى لغة "القوّة" و"القهر"و"الإستطاعة"، معبراً عن ذلك في بيعة أهل الكوفة قائلاً:"مَا قَاتَلْتُكُمْ لِتُصَلُّوا، وَلَا لِتَصُومُوا، وَلَا لِتَحُجُّوا، وَلَا لِتُزَكُّوا، وَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّكُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ، وَلَكِنْ إِنَّمَا قَاتَلْتُكُمْ لِأَتَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ، وَقَدْ أَعْطَانِي اللَّهُ ذَلِكَ وَأَنْتُمْ لَهُ كَارِهُونَ"[٤]، كما كما أنَّ المرحلة اقتضت ترسيخ نظريَّة السُّلطة على أساس مفاهيم جديدة تفيد

١- فتنة مقتل عثمان أو الفتنة الكبرى وتُعرف كذلك بالفتنة الأولى.

٢- وصل الخوارج إلى تكفير الخصوم كـ"كفر شرك" في الدين، وبعضهم يقول بإنه "كفر نعمة". لمزيد من التفاصيل عن فرقة الخوارج أنظر: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٧، ص٢٤،٢٣،٢٢،٢١،١٣.

٣- قدم المتكلمون الشيعة كـ"النوبختي" و "الكشي" و"الطوسي" العديد من الروايات التي تؤكد على مؤسس الجماعة"عبدالله بن سبأ"، وعن أصولهبأنه كان يهودياً فأسلم ووالى علياً وطعن الصحابة، وعن أفكاره الظاهرة بالدعوة لحب أهل البيت وولاية الإمام علي والبراءة من أعدائه، وعن ادعاءاته الباطنة بالقول بالنبوة وبأن أمير المؤمنين هو الله. لمزيد من التفاصيل عن جماعة السبئية أنظر: أحمد الكاتب، **التشيع السياسي والتشيع الديني**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٩، ص٦٥،٦٤،٦٣.

٤- **مصنف ابن أبي شيبة**: رقم الحديث (٢٩٩٦٧).

معنى: "الأولوّية"، و"الأحقيّة" و"الأسبقيةّ" في السُّلطة والحكم، وهو ما بدأ به معاوية بن أبي سفيان بالقول: "من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه فلنحن أحقُّ به منه ومن أبيه"(١)، وقوله:"من أحقّ بهذا الأمر منَّا..ومن ينازعنا"(٢).

والملاحظ من تتبع مسيرة فكرة "الأحقيَّة" في العصر الأموي ما هي إلا تدشين لمرحلة جديدة ترسِّخ مفهوم السُّلطة على أساس "الوراثة" لا "الشورى"؛ فعلى الرغم من اكتمال عناصر القبول بالسُّلطة الجديدة من "الأعلى" و"الأسفل"، "أطراف النزاع" و"المجتمع الإسلامي"، وبدافع الخوف من الفتنة، إلَّا أنَّه "قبول مؤقت" أرتبط منذ البداية بما استجدَّ من أحوال اقتضت "القبول" لا "الرضا" من الأغلبية بهدف تجاوز المرحلة والعودة مجدداً إلى أصل المفهوم.

ولكن بإستكمال مسيرة المفهوم نجد بأنَّ هنالك استئناس بفكرة الأحقيِّة لدى "الأعلى" بحيث انتقلت "كفكرة مؤقته" أرتبطت بعنصر المستجدات إلى "فكرة أصيلة" تفرض المفاهيم "الجديدة" على "الواقع". ونستدلُّ في ذلك حينما أراد معاوية بن أبي سفيان أخذ البيعة لأبنه يزيد إذ كان الردُّ واضحاً من أهل المدينة ومكة بالرفض تحت شعار العودة إلى الأصول "الرضا" و"الشورى"، كما نؤكد ذلك بردِّ عبدالله بن عمر بن الخطاب حنئيذ بقوله:"إنَّ الخلافة ليست بهرقليَّة، ولا قيصرَّية، ولا كسرويَّة، يتوارثها الأبناء عن الآباء، ولو كان كذلك كنت القائم بها بعد أبي"(٣)، وردُّ أبو حازم سلمة بن دينار لسليمان بن عبد الملك بن مروان بقوله:"إن آباءك قد غصبوا النَّاس هذا الأمر (أي الخلافة) فأخذوه عنوة بالسيف من غير مشورة، ولا اجتماع من النَّاس، ولا رضاهم"(٤).

١- **الباري في صحيح البخاري**: رقم الحديث (٣٨٨٢).

٢- الإمام سعيد منصور المكي، **سنن سعيد بن منصور**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد٣، د.ت ، ص٣٤٦.

٣- ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ص١٨٢.

٤ - الشيخ أبي القاسم الأصبهاني، **سير السلف الصالحين**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٣٨٦،٣٨٧.

وما يدلل على فكرة استئناس "الأعلى" بفكرة الأحقيِّة القائمة على مبدأ "القوَّة" و"الإستطاعة" دون اعتبار لمتطلبات العصر أنَّها انتقلت من بني أميَّة إلى بني العبَّاس، وهو ما أشار إليه الخليفة العباسيُّ الأولُّ في أوَّل خطبه له بالكوفة قائلاً: "وزعمت السبئيَّة أنَّ غيرنا أحقُّ بالرياسة والسياسة والخلافة مّنا، فشاهت وجوههم"(١)؛ فإذا كانت الأحقَّية في أمر السُّلطة عند بني أمية بدأت بحجَّة المستجدات في عصر الفتنة والتي تطلبت بأن يكونوا هم أولياء عثمان بن عفَّان الخليفة، ولكنَّها انتقلت على نفس المنوال الأحقيَّة إلى بني العبَّاس بحجَّة أنَّهم من آل البيت وورثته وبالنصِّ(٢).

وبناءً على ما سبق، قدَّم أصحاب المنظور الجديد العديد من المبررات التي أستخدمت كحجج أمام الدعاوي الرافضة للوراثة بحجَّة العودة إلى الأصول "الشورى"، ومنها محاولة تبرير حجَّة "الوراثة" قياساً على واقعة تولي عمر بن الخطاب بعهد من أبي بكر– رضي الله عنه – (٣)، وهو ما أشار إليه مروان بن الحكم في بيعة يزيد بالقول: "سنة أبي بكر الراشدة المهدية، فقام عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: ليس بسنَّة أبي بكر، وقد ترك أبو بكر الأهل والعشيرة، وعدل إلى رجل من بني عدي، أنْ رأى أنَّه لذلك أهلاً، ولكَّنها هرقلية"(٤). مع العلم أن استقرار الرأي على عمر بن الخطاب لم يعتمد إلا بعد أخذ البيعة من النَّاس عن رضا(٥)، كما أنْ اختيار عمر بن الخطاب لم يستند على مبدأ القرابة أو الأسرة أو النسب، وإنَّما على أساس الأخطار والتحديات الخارجيِّة الفارسيِّة والرومانيِّة التي اضطرت أبا بكر إلى مثل هكذا إجراء(٦)،

١– حاكم المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان**، مرجع سابق، ص٥٦٢.
٢ – لمزيد من التفاصيل أنظر: **المرجع السابق**، ص٥٦١. أنظر أيضاً: رضوان نايف السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، مرجع سابق، ص٧٩.
٣– حاكم المطيري، **تحرير الانسان وتجريد الطغيان**، مرجع سابق، ص٥٦٢،٥٦١.
٤– **المصنف لأبن أبي شيبة**: رقم الحديث (٣١٢٠٨).
٥– فضل الله محمد سلطح، **إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٠،٦١.
٦ – حاكم المطيري، **تحرير الانسان وتجريد الطغيان**، مرجع سابق، ص٥٦٣.

والدليل على ذلك رد عمر بن الخطاب حينما دخل عليه المهاجرون قبيل وفاته فقالوا: "يا أمير المؤمنين استخلف علينا. فقال: والله لا أحملكم حَّياً وميِّتا"(١).

وإستكمالاً للحجج الداعمة لمبدأ "القوّة" و"الإستطاعة"، ولدحض شعار "الرِّضا" و"الشُّورى"، وتحقيقاً لمبدأ "الطَّاعة المطلقة"، ظهرت في الحياة الفكرية عقيدتي "**الجبر**" و "**الإرجاء**"، أي بمعنى الفصل بين "الإيمان" ما هو باطن، وبين "العمل" ما هو ظاهر، ومؤدى هذا الفصل: "الرفض القاطع للحكم على العقائد والضمائر من قبل البشر.. فما دام العمل لا يترجم عن مكنون العقيدة، فلا سبيل إذاً للحكم على المعتقدات، وما علينا إلا (نُرجىء) الحكم على العقائد وعلى الإيمان إلى يوم الحساب"(٢). كما بدأت محاولة ربط الخلافة بالدِّين لكي تتسم بالشرعيِّة، وذلك بإستخدام منظومة مفاهيم "الخلافة" و"الإستخلاف" و"الجماعة"، ولكي نتمكن من معرفة علاقة الارتباط بين تلك المفاهيم، فلا بدَّ من توضيح فكرة الإستخلاف من المنظور الإسلاميِّ واستناداً إلى رواية عن الشعبي قبل يوم القادسية أن الوفد الذي أرسله سعد بن أبي وقّاص للكلام مع قادة الفرس قال لهم: "إنه كان من رسالة نبيّ العرب: إستخلاف العرب، وتوريثهم الأرض..فإنَّ الله ابتعثَنا، والله جاء بنا لنُخرِجَ من شَاءَ من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإســـــلام"(٣). ونستنتج من النصِّ أن المستخلِف الله عزَّ وجل، والمستخلَف فهو الإنسان، أما عن الغاية التي أرادها المستخلَف من المستخلَف بالإستخلاف فهي غاية "عامة" لا "خاصة" ترتبط بجميع البشر في إصلاح وعمارة الأرض لا بإفسادها. وعليه أرتبطت مكانة الخلافة والإستخلاف والجماعة بغايتها "العامَّة" لا "الخاصَّة"، ولكنَّها بالمنظور الجديد انتقلت من الغاية "العامَّة" إلى "الخاصَّة"، وهو ما يتأكد في العديد من أقوال وألقاب الخلفاء الأمويين والعباسيين، نذكر منَّها خطبة عبد الملك بن مروان بقوله: "إنَّ الله

١- العدوي، **حاشية العدوي**، مرجع سابق، ص١٥٧.
٢ – محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٥.
٣ – لمزيد من التفاصيل أنظر: **الطبري**، ١/٢٢٧١ –٢٢٧٢.

سبحانه اختاره وأسرته للخلافة، وهو سبحانه المدافع عنه"[١]، علاوة على الألقاب التي شاعت في العصر الأمويّ ومن ثمَّ انتقلت إلى العصر العباسيّ منها: "خليفة الله، حبل الله الممدود، قدر الله، أمين الله، عمود الدِّين، ظلُّ الله...الخ"[٢].

وبذلك ظهرت الصبغة الدينية للخليفة في أقوال الخلفاء وألقابهم التي تؤكِّد على أنَّ الخلافة أضحت سمة مقدَّسة تستلزم الطاعة، والخروج عن طاعة الخليفة ما هو إلا خروج عن طاعة الله والرسول، كما وأنهم وحدهم هم الجماعة، وبدليل انتقال دلالات السُّلطة الجديدة إلى الخلفاء والسلاطين في العصر العباسي بالإستناد على مبدأ "القوة" و"الأحقية" و"الإستطاعة"، وبدحض مبدأ "الرضا" و"الشورى" و"الانتخاب". وهكذا كان الحال في التجارب السياسية التي نشأت في ظل الدولة العباسية كـ"الدولة الفاطمية، والأموية الأندلسية، والحمدانية، والطولونية، والإخشيدية، والمزيدية، ودول المرابطين، والموحدين، والأدارسة، والأغالبة، والمماليك...الخ"[٣]. كما اتبع سلاطين العهد العثماني من سبقهم من الخلفاء الأمويين والعباسيين بنظام توريث السُّلطة والطاعة المطلقة[٤]، وهو ما يستدعي معرفة موقف فقهاء السياسة ومفكريِّها من إشكالية السُّلطة والتي أضحت سمة مقدَّسة تستلزم الطاعة المطلقة .

١- رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، مرجع سابق، ص٨٦.
٢ - **المرجع السابق**، ص٨٦.
٣- أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية**، مرجع سابق، ص٢٠٧،٢٠٦،٢٠٥.
٤ - **المرجع السابق**، ص٢٠٩.

المبحث الثاني

موقف فقهاء السياسة ومفكريِّها من السُّلطة ودلالاتها الجديدة

ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: قراءة في الفقه السياسي "السُّنَّي" و"الشيعيِّ" قديماً:

أولاً: في الفقه السنيِّ

يحتوي الفقه السُّنَّي على العديد من الأحاديث والروايات القائمة على فكرة الربط بين "الأصل" و"الواقع"[١]، بين المفاهيم المستوحاة من القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة، وبين مستجدَّات ومتطَّلبات العصر، وتتجلَّى تلك الصورة في مسألتي: "مصدر السُّلطة" و"حدود الطَّاعة". وفيما يتعلق بموقف الفقه السياسيّ من مسألة الطَّاعة التي انتقلت من الطَّاعة النسبيّة "الأصل" إلى الطَّاعة المطلقة "الواقع"، نستدلُّ بالحديث الذي أخرجه البخاري عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: "أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم قال: السَّمع والطَّاعة على المرء المسلم فيما أحبَّ وكره، ما لم يؤمر بمعصيه، فإذا أمر بمعصيه فلا سمع ولا طاعة"[٢]، كما نستدلَّ برواية الإمام أحمد عن عبد الله، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنَّه سيلي أموركم من بعدي رجال يطفئون السُّنة، ويحدثون بدعة، ويؤخرون الصَّلاة عن مواقيتها، قال ابن مسعود :يا رسول الله، كيف بي إذا أدركتهم؟ قال: ليس يا ابن أم عبد طاعة لمن عصى الله. قالها ثلاث مرات"[٣]. وبناءً على ما سبق، بنى أبو بكر الجصاص موقفه بالإستناد على الأحاديث السابقة بالقول: "كان مذهب أبي حنيفة مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور، ولذلك قال الأوزاعي: احتملنا أبا حنيفة على كلِّ شيء حتى

١- يحتوي التراث السياسي السني على العديد من الأحاديث والروايات المتسقة مع الموقف الإسلامي الأول فيما يتعلق بالطاعة النسبية كقول: "أحمد بن حنبل، عباده بن الصامت، وابو يعلى الفراء، وأبو بكر الجصاص، والإمام الرازي، وابن حزم، والقاضي البيضاوي...الخ"، لذا قال الحافظ ابن حجر: "إن الخروج بالسيف على أئمة الجور مذهب للسلف القديم"، أي مذهب "الحنفية" و"الشافعية" "والمالكية". لمزيد من التفاصيل عن ذلك أنظر: **المرجع السابق**، ص١٥٣، ١٥٥١٥٦، ١٥٤. أنظر أيضاً: حاكم المطيري، **تحرير الانسان وتجريد الطغيان**، مرجع سابق، ص٦١٣،٦١٢.

٢ – **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**: رقم الحديث (٦٧٢٥).

٣ – أخرجه **الإمام أحمد** في مسنده (٣٩٩/١) وإسناده صحيح.

جاءنا بالسَّيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله ، وقوله : وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول ، فإن لم يؤتمر له فبالسيف، على ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وسلَّم"[١].

وعلى الرغم من اتفاق العديد من فقهاء السُّنَّة بالرؤية الإسلاميِّة الأولى للسُّلطة بالعودة مجدداً إلى مبدأ "الطاعة النسبيِّة"، والإلتزام بإرادة الأمَّة، إلا أنَّه يوجد العديد من الأراء المتأرجحة بين الرؤية الإسلاميِّة الأولى ومستجدات الواقع، وتتجلى تلك الصورة المتأرجحة بين "الأصل" و"الواقع" في مسألتي: "مصدر السُّلطة" و"حدود الطاعة". ونذكر من تلك الصور المتأرجحة على سبيل المثال رؤية الإمام الماوردي بإعتباره أنَّ الأمة هي الأصل في عقد الإمامة، أي أنَّ مصدر السُّلطة مستمد من إرادة الأمة الإسلاميِّة[٢]، ولكن قاضي الدولة العباسية يرى بأنَّ انعقاد الإمامة يأتي أيضاً بعهد للإمام من قبل، وحجته في ذلك أن الخلافة بنيت لعمر بعهد من أبي بكر[٣]. مع العلم أنَّ فكرة تزكية عمر بن الخطاب من قبل أبي بكر الصدِّيق لم تستند على مبدأ القرابة أو الأسرة أو النسب، وإنما على أساس الأخطار والتحديات الخارجيِّة الفارسيِّة والرومانيِّة، وما يؤكد ذلك رفض عمر بن الخطاب مبدأ التوريث في الحكم قبيل وفاته لأبنه عبدالله.

كما يحتوي الفقه السُّنَّي على العديد من الأحاديث والروايات التي بدأت بالتراجع عن مواقفها الأولى بحجة الخوف من الفتنة، ونستدلُّ في ذلك على سبيل المثال إلى قول الإمام الجويني، فهو يؤكّد على حقِّ الأمَّة في خلع السُّلطة الفاسدة بشرط الاجماع[٤]، ويستكمل قوله: "والذي يجب القطع به أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره، وقد قررنا بكلِّ عبرة أنَّ في الذهاب إلى خلعه وانخلاعه بكل عبرة رفض الإمامة ونقضها، واستئصال فائدتها، ورفع عائدتها، وإسقاط الثِّقة بها، واستحثاث النَّاس على سلّ الأيدي عن ربقة

١ – أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٢، ص٨٥، ٨٧.
٢– فضل الله محمد سلطح، **إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧٧.
٣الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٧.
٤ – الجويني، **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٦١–٦٢.

الطاعة"[١]. ونلاحظ تراجع فكرة عزل الإمام الفاسد عند الإمام الجويني بحجَّة الخوف من الفتنة وجلب للمصلحة وتجنُّب المفسدة.

وما تجدر الإشارة إليه فيما يتعلق بمسألة الطاعة أنَّها بدأت كمسألة فقهيِّة اجتهاديّة خلافيّة إلّا أنَّها إنتقلت إلى مسألة عقائدية ثابتة؛ فمن "النسبيِّة" إلى "المطلقة" ومن "الإختلاف" إلى "الثبات"[٢]، ونستدلُّ في ذلك بموقف ابن مجاهد البصريّ الأشعريّ حينما قال: "بإجماع الأمَّة على حرمة الخروج على أئمة الجور"..وهو ما استنكره ابنُ حزم قائلاً: "فإنَّه أتى فيما ادَّعى فيه الإجماع: أنَّهم أجمعوا على أن لا يخرج على أئمة الجور، فاستعظمت ذلك! ولعمري إنَّه عظيمٌ أن يكون قد علِم أنَّ مخالفَ الإجماع كافر..فيُلقي هذا إلى الناس، وقد علم أنَّ أفاضل الصحابة وبقية النَّاس يوم الحرَّة خرجوا على يزيد بن معاوية، وأنَّ ابن الزبير ومن اتبعه من خيار المسلمين خرجوا عليه أيضًا..وأن الحسن البصري وأكابر التابعين خرجوا على الحجاج بسيوفهم، ولعمري لو كان اختلافًا يخفى لعذرناه، ولكنَّه أمرٌ مشهور يعرفه أكثر العوام في الأسواق، والمُخدَّرات –الفتيات– في خدورهن لاشتهاره"[٣]. كما أنَّ موقف الإجماع انتقل إلى فقهاء آخرين كقول الإمام النووي: "وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين"[٤]، وقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولهذا استقرَّ رأي أهل السُّنة على ترك القتال في الفتنة، للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جور الأئمة وترك قتالهم"[٥]. وما هو جدير بالذكر إن الكثير من فقهاء السنة كانوا رافضون لدلالات السُّلطة الجديدة،

١– **المرجع السابق**، ص٥٣.

٢ – حاكم المطيري، **تحرير الانسان وتجريد الطغيان**، مرجع سابق ، ص٦١٤–٦٢٥.

٣ – لمزيد من التفاصيل أنظر: ابن حزم الأندلسي، **مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص٢٠٧–٢١١.

٤ – قول الإجماع في شرح النووي لم يقتصر على أهل السنة فحسب، وإنما بالمسلمين ككل، دون أن يأخذ في الاعتبار أن الخروج على أئمة الجور من أصول الفكر المعتزلي والخوارج والزيدية. لمزيد من التفاصيل أنظر في حاشية : حاكم المطيري، **تحرير الانسان وتجريد الطغيان**، مرجع سابق، ص٦١٤.

٥ – **المرجع السابق**، ص٦١٤.

إلا أنهم لم يكونوا يملكون الآلية السلمية للتجاوز والعودة إلى "الأصول"، ولذلك كانوا مضطرين للتأرجح والتراجع عن رأيهم الأول أمام ضغط "الواقع" والخوف من الفتنة.

لذا نستنتج من موقف الفقه السنيّ من دلالات السُّلطة الجديدة بأنها تباينتِ، بدءاًمن الإتفاق بالعودة إلى "الأصول"، ومرورا بالتأرجح بين "الأصل" و"الواقع"، وانتهاءً بـ"الإجماع" على مفاهيم الواقع. أمَّا عما هو مسكوت عنه بالنص، فهو في غياب القراءة الصحيحة للواقع، وهو ما ترتب عليه من نظرة جزئية في مواجهة المشكلات، فإنعكست على نحو سلبيّ في التباين بالإنتقال من "الأصول" إلى "الفروع". وهنا لا ننكر المعالجات المقدَّمة من قبل الفقه كإستجابه للواقع، ولكّنها معالجات جزئيِّة مؤقتة أدَّت بالنهاية إلى فرض شرعيَّة السُّلطة على الواقع وترسيخه بحجَّة الخوف من الفتنة، وتحقيقا للمصلحة، وتجنّبا للمفسدة..الخ. ولكنَّ القراءة الصحيحة للواقع، ووفقاً لخاصّية "التأثير و"التأثر" تفيد بأنَّ الفساد الذي بدأ من "الأعلى" انتقل إلى "الأسفل" فكانت المحصلة النهائيِّة بضعف الأمُّة الإسلامّية من الداخل. كما أنَّ سنن الله تعالى في التغيير الإجتماعي تجسد حقيقة انتقال الأمم صعوداً وسقوطاً انطلاقاً من مبدأ صراع التضاد لا السكون بين "الخير" و"الشر"، "الفضيلة" و"الرذيلة"، وهو ذات الخطاب الرباني الموجه ضدّ ظلم وفساد فرعون؛ إذ لم يخص الخطاب "فرعون" فحسب، وإنَّما هو موجَّه أيضاً "للرعيَّة" بمساكنتها لظلم وفساد "فرعون". كما هنالك غياب بمعيار أخذ النصوص وفقاً لمقتضيات العصر؛ إذ أخذت الإجتهادات السَّابقة كمسلمات حتميِّة لا بصورة نسبيِّة، وهو ما أدى بالنهاية إلى انتقال قضيِّة السُّلطة من مسألة فقهيِّه اجتهاديِّة خلافيَّة إلى عقائديِّة ثابتة. وما يؤكد ذلك الطرح، الثورة المنهجية التي أحدثها تيار "**المعتزلة**"[1] كرد فعل على اختلاف التيارات الإسلامية الأخرى في معالجة

١ - أحدث تيار المعتزلة ثورة منهجية في معالجة العديد من المستجدات، فالعقل عند المعتزلة الأصل في معرفة الأصول الشرعية، لذا كان رأيهم فيما يتعلق بمسألة النهي عن المنكر "الوجوب" وباستخدام الوسائل التي حددها الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"، فاليد مؤشر دال على الفعل والقوة، ثم اللسان، ثم القلب، وعليه أوجبوا الخروج على أئمة الجور بالقوة. لمزيد من التفاصيل أنظر: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧٥،٧٤،٧٣،٥٧،٥٦.

العديد من القضايا، فكان لا بد من استخدام أدوات الفلسفة لمعالجة العديد من القضايا الدينية والفكرية والسياسية..الخ.

ثانياً: في الفقه الشيعيِّ

تكونت عدد من الفرق الشيعيّة كردٍّ فعل على تحولات السُّلطة بإستنادها إلى مبدأ "القوَّة" لا "الإقناع"، نذكر منها الفرق الرئيسية كـ"الإسماعلية، والزيدية، الإماميِّة"، فعلى الرغم من اتفاق جمهورهم على "النص" والوصية"[١] للإمام علي بن أبي طالب، إلا أنهم أختلفوا في الأئمة المنصوص عليهم، كما أختلفوا في مدى التطرف أو الأعتدال في مولاة أهل البيت. ففيما يتعلق بالأئمة المنصوص عليهم، قالت "**الإسماعلية**" بأنها بعد جعفر الصادق لابنه إسماعيل وليس لموسى الكاظم، وقالت "**الزيدية**" بأن "النص" و"الوصية" لا تخص ذات عليا والحسن والحسين، وإنما فيمن تجمعت فيه صفات الإمام والتي اجتمعت في هؤلاء الثلاثة، وبالتالي تكون الإمامة لمن اتسم بتلك الصفات من سلالة علي، وشريطة أن يكون ثائراً على أئمة الجور، لذا فهي لزيد بن علي، ثم الأئمة الزيدية من بعده[٢].

أما "**الإماميِّة**" أو"**الاثنا عشرية**"، فبعد تحديدهم لفرض تسلسل الإمامة على نحو "وراثيٍّ عاموديٍّ"، أكدَّوا على وجود إمامهم الثاني عشر، هو أبن للإمام الحسن العسكريِّ، ويعتقدون بأنَّه حيٌّ منتظر الظهور، وبناءً على ذلك، اضحت الإمامة محصورة في عودة الإمام الغائب "الإمام المهدي"؛ فلا يجوز اختيار إمام آخر من الناسّ العاديين بحجّة "العصمة" وفرض"التوارث

---

*١- بوجود مبدأ "النص" والوصية" نقل مفهوم التشيع لأهل البيت من "ولاء سياسي" إلى "عقيدة دينية"، وعلى الرغم من رفض الشيعة- في بداية التشيع- لمبدأ الإكراه وتمسكهم بمبدأ الإقناع بالسُّلطة، إلا أنَّهم قابلوا "القوَّة" بـ"القوَّة"؛ فإذا كانت القوَّة لدى بني أميِّة "قوّة سياسية" إلا أنَّ القوَّة لدى الإماميِّة "قوَّة دينِّية" مصدرها إلهي فرضها الله بالنصِّ. لمزيد من التفاصيل أنظر: أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، مرجع سابق، ص٢٠،١٩.*

٢ – عمارة، محمد، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ٢٠١،٢١٢.

العمودي". وبهدف الخروج من مأزق التناقض تم وضع فرض آخر وهو مبدأ "الإنتظار" في ظل "الغيبة"، وهو ما يعني تحريم أيُّ نشاط سياسيّ في عصر الغيبة، وبالتالي أصبح الفرض الأخر يتنافى مع فرضها الأساس القائل بـ"وجود الإمام في الأرض"[١].

ومن حجج الشيعة في قولها للسُّلطة بأنَّها بـ"القوَّة الدينيَّة"، مبدأ "النصِّ" و"الوصِّية" بالإستناد إلى حديث "الغدير" و"المنزلة" و"الدَّار"[٢]، نذكر منها حديث "الغدير" الذي ورد فيه أن النبيُّ قال فيه: "من كنت مولاه فعليٌّ مولاه"[٣]، وبالرغم أن الحديث صحيح وفق الترميذي إلا أنَّه يرى بأنَّ دلالاته تتنافى مع اعتقاد الإمامِّية على أنَّها إشارة من النبيِّ لعليِّ بالنصِّ والوصيِّة معِّبراً عن ذلك بقوله: "هذا حديث حسن صحيح، نقول:المراد بذلك، المحبَّة والمودَّة وترك المعاداة، وهذا الذي فهمه الصحابة رضوان الله عليهم حتى قال عمر لعلي رضي الله عنهما: هنيئا يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كلّ مؤمن ومؤمنة"، ويستكمل بالقول:"وليس المراد بذلك الخلافة، ويدلَّ عليه أنَّه صلَّى الله عليه وسلم أطلق ذلك في حياته ولم يقل: فعليّ بعد موتي مولاه. ومعلوم أنَّ في حياة رسول الله لم يكن الأمر إلى علي رضي الله عنه، ومثل هذا الأمر العظيم الخلافة يجب أن يبلغ بلاغا مبينا لا يكفي فيه لفظ محتمل مجمل"[٤].

أما فيما يتعلق بمبدأ "العصمة" فلا شورى ولا انتخاب، أي أنَّ مصدر سُّلطات الإمام مستمدَّة من الله، فلا محاسبة ولا خروج عن الإمام بحجَّة عصمته، وعليه تتجسد ثغرات النظرية الإمامية بإستنادها على مسلَّمات وافتراضات تتنافى مع قول الله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، وتتنافى مع النظرة الأولى للنظرية الرافضة لمفاهيم السُّلطة الجديدة والتي ترسخت بـ"القوُّة"[٥]، كما تتنافى مع

١ – أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، مرجع سابق، ص١٥٧.
٢ – محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ٢١٠–٢١١.
٣ - **الحديث صحيح وفق الترميذي**، وحسب تفسيره يتضمن دلالات تتنافى مع قول الإمامية.
٤ – **رواه الترمذي**: رقم الحديث (٣٧١٣).
٥ – أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، مرجع سابق، ص٢٨.

موقف أهل البيت من السُّلطة؛ إذ كان بداية التشيع في العهد الأول تشيع سياسيٍّ وليس دينيٍّ، وهو ما أكَّده أئمَّة أهل البيت في حقِّ الأمَّة في السُّلطة والانتخاب والشورى[١]. ويمكن التأكُّد من ذلك بقول علي بن أبي طالب حينما عرض النَّاس عليه الإمامة بعد وفاة عثمان بن عفان إلا أنَّه قال:"لا تعجلوا فإنُّ عمر كان رجلاً مباركاً، وقد أوصى بها شورى، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون"[٢]، وعند إصرار النَّاس على المبايعة قال:"فإن أبيتم..فإنَّ بيعتي لا تكون سراً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين...ولكن اخرج إلى المسجد فمن شاء أن يبايعني فليبايعني..وإن كرهني رجل واحد من النُّاس لم ادخل في هذا الأمر"[٣].

وإستنتاجاً لماسبق، يمكن القول أنَّ نظريَّات "الإمامة" و"الإسماعلية" و"الزيدية" عند الشيعة كونت كردِّ فعل على تحولات مفهوم السُّلطة من "الإقناع" إلى "القوة"، إلا أنَّها قابلت "القوَّة" بـ"القوَّة"، وذلك بمحاولة إقصاء مفاهيم السُّلطة الجديدة التي ترسَّخت بمبدأ "القوِّة السياسِّية" وإحلالها بمفاهيم أخرى قائمة على مبدأ "القوِّة الدينيِّة"، وهو ما يعني إصطناع واقع جديد قائم على افتراضات بعيدة عن "الأصل" و"الواقع" ما جعلها تتسم بالتناقض فمن "النصِّ" و"الوصيِّة" و"العصمة" إلى "الغيبة" و"الإنتظار".

أمَّا عمَّا هو مسكوت عنه، فهو في مصدر تلك الافتراضات، علماً بأنَّ فكرة التشيع في العهد الأوَّل كانت سياسّية وليست دينيّة تحت شعار العودة إلى السُّلطة كـ"شورى" و"اقناع" لا كـ"قوِّة" و"استطاعة"، ونستدلُّ في ذلك بموقف علي بن أبي طالب من الخلافة على أنها حق للمسلمين جميعا في الترشيح والانتخاب معبِّراً عن ذلك بقوله: "الواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل..أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسُّنة"[٤]. وهو نهج الحسن بن علي في موقفه من

١ – أحمد الكاتب، **التشيع السياسي والتشيع الديني**، مرجع سابق، ص٣٠.
٢ ـ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣، ص١٥
٣– المرجع السابق، ص٤٥٠.
٤ – المجلسي، **بحار الأنوار**، ج٨، ص٥٥٥، نقلاً عن: أحمد الكاتب، **التشيع السياسي والتشيع الديني**، مرجع سابق، ص٣٠.

السُّلطة على أنَّها "شورى" و"انتخاب"لا بـ"الوصيِّة" و"النصِّ"، وبدليل أنه تنازل عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان واشترط عليه العودة إلى الشورى بعد وفاته. كما أنَّ سيرة الحسين بن علي تؤكِّد على مبدأ "الشورى" وتتناقض مع مبدأ "النصِّ" والوصيِّة"، نجد ذلك بقبوله ببيعة يزيد بن معاوية بعد واقعة الحـــرَّة[١]. لذا يمكن القول أنَّ افتراضات نظريات الشيعة القائمة على مبدأ "العصمة، والنصِّ، والوصيِّة، وسلطة الحكام المستمدَّة من الله..الخ"، أفكار وعقائد وممارسات دخيلة على الإسلام انتقلت من الديانات القديمة المختلفة اليهوديِّة والنصرانِّية[٢]، وإستخدمت من قبل أصحاب النظريِّات لمقابلة "القوة السياسيِّة" بـ"القوة الدينيِّة تحقيقاً لمبدأ النديِّة.

١- **المرجع السابق**، ص٣٤،٣٣،٣٢.

٢ - ظهر مبدأ "النص" و"الوصية" و"العصمة" و"السلطة المستمده من الله " في ظل الإمبراطورية الرومانية لدى اليهودية والمسيحية انطلاقاً من فكرة الخلاص، وتحقيق الإستقامة، وبشرط أنها ستكون من سلالة داوود عليه السلام، وأن الله هو الوحيد الذي سيحقق معجزة الخلاص، مع العلم أن فكرة "النص" و"الوصية" لشخص ما لم ترد في العهد القديم ، إلا ان الكثير من اليهود داخل الإمبراطورية الرومانية كانوا يعتقدون بأن الشخص المخلص له سمة "العصمة" ذلك لأن عمله معصوم بتوجيه رباني، وبتناقض العصمة مع الواقع في ظل توقف النبوة وعهد العصمة، تطورت الأفكار اليهودية إلى فكرة المهدي المنتظر. أما عن الشخصيات المنتظرة فهي بعودة عيسى (يسوع) ابن يوسف عليه السلام، ولكن بعد فترة قصيرة أعتقدت المسيحية بأن المهدي المنتظلر (يسوع) لم يكن فقط المهدي المنتظر، وإنما هو أيضاً ابن الله بعينه. وبذلك انتقلت المسيحية إلى ما وراء الإعتقاد اليهودي عندما بدأت بالمطالبة بضرورة الإعتقاد بأن عيسى ابن الله. لمزيد من التفاصيل أنظر: روبن فايرستون، وآخرون، **ذرية إبراهيم مقدمة عن اليهودية للمسلمين**، عبد الغني بن إبراهيم "ترجمة"، منشورات: معهد هاربيت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، اللجنة اليهودية الأمريكية، د.ت، ص٣١.

المطلب الثاني: قراءة في الفكر السياسي "السُّنّي" و"الشيعيّ" حديثاً

أولاً: في الفكر السياسي السني

تزامناً مع سقوط الدَّولة العثمانيِّة وانتشار الحركات الإستعماريِّة في المنطقة العربيِّة والإسلاميّة، انطلقت حركة نقديِّة واسعة في الفكر السياسيِّ الإسلاميّ[١] قادها مفكرون ومصلحون وعلماء أمثال: "محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبيّ، ورشيد رضا، والسنهوري، وحسن البَّنا، وضياء الدِّين الريس، والمودودي، ومحمد الغزالي، ومالك بن نبي، وحسن الترابي، ويوسف القرضاوي، وراشد الغنوشي...الخ، تدعو إلى مراجعة نقدِّية للتراث السياسيِّ، ومحاولة بناء فكر سياسيِّ ديمقراطيِّ معاصر يقوم على منهجيِّة المواءمة بين أصالة الأمَّة ومعاصرتها.

ولصعوبة تناول الإسهامات المقدَّمة في ذلك الصدد، نذكر منها البعض، ونبدأ بمساهمة المفكر الإسلاميّ الإمام "محمد عبده"؛ إذ يرتكز مشروعه الإصلاحيّ على العودة إلى الأصول بنقائها الأولّ "القرآن" و"السّنة"، إلا أنَّ الخطوة الأولى برأيه في المراجعة النقديِّة للفكر والواقع معاً، ذلك لتحديد موطن الداء، وتشخيص الأمراض التي أدت إلى وصول المجتمع الإسلاميِّ إلى ما هو عليه من ضعف وتفكك وجمود. وانطلاقاً من تلك الإستراتيجيِّة، تتحدد إشكاليِّة الأمَّة الإسلاميِّة بأنَّها نابعة من ذات المسلم وعقيدته، فهو من جانب لم ينكر التأثر الخارجيِّ للغرب، ومن جانب آخر لم يغفل عن السياسة ودورها في ضعف الأمَّة من الداخل بإضطهاد الفكِّر والدِّين والعلِّم[٢]، ولكنَّه

١- لمزيد من التفاصيل عن اعلام الحركة النقدية في الفكر السياسي السني أنظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، كريم عزقول "ترجمة"، بيروت: دار الهنا للنشر،١٩٧٧، ص١٦٧،١٦٢،١٥٩،١٦٢،١٣٧. كذلك: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩، ص٥٩،٢٣١،٢٨٠. كذلك: عباس محمود العقاد، **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبلة**، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص٨٢. كذلك: سامي الدهان، **نوابغ الفكر الحديث: عبد الرحمن الكواكبي**، القاهرة: دار المعارف بمصر، د.ت، ص١٠٨.

٢- محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، سلسلة شهرية دار الهلال/ مؤسسة الأهرام والهلال، طاهر الطناحي "عرض وتحقيق وتعليق"، القاهرة: دار الهلال، العدد "١١٤"، سبتمبر١٩٦٠، ص١٨٢،١٦٦،١٦٥،١٠١،١٠٠.

يرى جوهر الإشكاليَّة الحقيقيِّ في عدم القدَّرة على ربط مفاهيم "الأصول" بمفاهيم "الواقع"،"الإسلام" مع "متطلبات العصر"(١). وبناءً على ذلك، رفض الإمام محمد عبده الأخذ بالمفاهيم المستنبطة من أحاديث الآحاد في حال مخالفتها "للعقل" أو "القرآن" أو "العلم"(٢)، كما دعا إلى ضرورة تجديد فكر المسلم دينيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا...الخ، وذلك بتحرير العقل من التقليد، وسلطان زعماء الدين والسياسة، وإطلاق العنان لسلطان العقل؛ فلا تقييد للعقل إلّا بسلطان البرهان من "القرآن" أو "العقل" أو "العلِّم"(٣)؛ فمرحلة اليقين بتصوّر محمد عبده، مرحلة لا يمكن أن تتأتى إلّا باقتران العقيدة بالعقل، فالعقل ضروري للدِّين، فهو المرشد إليه، والدّين ضروريّ للعقل، فهو مكمِّل للعقل ومقوِّمه(٤).

كما يرى "مالك بن نبي" أنَّ سنن الله تعالى يمكن استخلاصها من المصادر الأصليِّة "الكتاب والسنَّة" التي يراها من أولويات صور الفهم لدى المسلم، ونجده يقول في ذلك: "فكلُّ محاولة لإعادة بناء الحضارة الإسلاميِّة يجب أن تقوم أولاً، وقبل كلِّ شيء، على أساس سيادة الفقه السياسي الخالص على الواقع السائد، الذي نشأ عن معركة صفين"(٥)، ويستكمل قوله: "ولا شكَّ أنَّ هذا يقتضي رجوعًا إلى الإسلام الخالص، أي بعد تنقية النصوص القرآنيِّة

١- **المرجع السابق**، ص١٦٩.
٢ - محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص٣٧٩،٣٧٨.
٣ - حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من افلاطون إلى محمد عبده**، مرجع سابق، ص٥٣٨،٥٣٧.
٤- محمد عبده، **رسالة التوحيد**، القاهرة: دار النصر للطباعة، ١٩٦٩، ص٢٢.
٥- حدد "مالك بن نبي" نقطة الإنحراف السياسي في تاريخ الأمة الإسلامية بلحظة الصراع بين "الروح" و"العقل" والتي بدأت على أثر معركة صفين عام ٣٨هـ بحيث مهدت هذه المعركة بظهور دلالات جديدة عن المفهوم، وما نتج عن ذلك من اتساع الهوة بين الحاكم والمحكوم. لذا فهويرى الحل بالعودة إلى الإسلام الحقيقي وذلك بربط الأفكار المطبوعة المستوحاة من "القرآن" مع الأفكار الموضوعة على أرض "الواقع". لمزيد من التفاصيل أنظر: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، سلسلة مشكلات الحضارة، عبد الصبور شاهين "ترجمة"، دمشق: دار الفكر، ط٦، ٢٠٠٦، ص١٢٤،١٢٥. كذلك: مالك بن نبي، **تأملات**، سلسلة مشكلات الحضارة، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩، ص٣٨،٣٩. كذلك: مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، سلسلة مشكلات الحضارة، عبد الصبور شاهين "ترجمة"، القاهرة: مكتبة النافذة، ط٢،٢٠٠٦، ص٨٣، ٣٠٤،٣٠٣.

من غواشيها الكلاميِّة والفقهيِّة والفلسفيِّة"[١]، ولكنَّه يرى بأنَّ النصوص لن تحدث آثارها المرجوة في النفوس إلّا إذا اتصلت بهذه النفوس اتصالاً يحقق لها الفاعليَّة، ولذلك كان من أوائل ما دعا إلى: "تنظيم تعليم القرآن بحيث يوحي من جديد إلى الضمير المسلم الحقيقة القرآنية كما ولو كانت جديدة نزلت من فورها من السماء على هذا الضمير"[٢].

أمَّا عن مدخله لمبدأ الاجتهاد، فهو يتأتى من واقع فهمه للإسلام كـ"روح" وليس كـ"حرفيَّة"، ويستدلَّ ابن نبيَّ بمنطلقه لمبدأ الاجتهاد كروح لا كحرفيَّة من واقعة القحط التي جابها عمر بن الخطاب في بداية حكمه وهي ما تسمى بـ"عام الرَّمادة"، حيث قام أحد المواطنين بالمدينة بسرقة الخبز لكي يسدُّ به رمقه، علمًا بأنَّ موقف الفقه كان واضحًا في هذه الحالة فـ"السارق تقطع يده" إلا أن عمر بن الخطاب أخذ بروح الدِّين لا بحرفيَّته بقيامه بإطلاق السارق بعد أن قدَّم له النصائح والزاد اللازم لكي لا يعود مرة أخرى تحت طائلة العقاب، وبذلك يكون عمر قد فتح الباب أمام الفقه للاجتهاد بما تقتضيه متطلبات العصر[٣].

كما يرى د. "يوسف القرضاوي" بأن اشكاليِّة مفهوم السُّلطة في الفكرِّ السياسيِّ الاسلاميِّ جاءت بالفقه السياسيِّ؛ فما يسود من التباس بالمفاهيم واضطراب بالأحكام أمر نابع من الفقه السياسيِّ، لا بل يرى بأنَّ الفقه السياسيَّ لم يأخذ حقه في البحث العميق قديماً. ومن صور الخلل والإضطراب التي يراها القرضاوي في الفقه السياسيِّ الخلط بين "السُنَّة" و"السيرة" في الإحتجاج، فالسُنَّة: هي بيان وتفسير وتطبيق للأصل "القرآن"، أمَّا السيرة: فهي في الوقائع والأحداث التي جاءت بغير سند صحيح ، وبمعنى أدقّ أنَّها لا تستند على مبدأ التحقق العلميّ الذي كان متَّبع في رواية الأحاديث المتعلقة بالأحكام. لذا فهو ينوّه إلى خطأ البعض في وضع "السيرة" موضع "السُنَّة" و"القرآن" بسمة الإلزام،

١ – مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٢.

٢ – مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، سلسلة مشكلات الحضارة، د. عبد الصبور شاهين "ترجمة"، دمشق: دار الفكر، ط٦، ٢٠٠٦، ص١١٤.

٣ – مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، سلسلة مشكلات الحضارة، دمشق: دار الفكر، ط٩، ٢٠٠٩، ص١٢٣،١٢٤.

إلا أنَّ الفعل لا يدلَّ على الوجوب والإلزام، وإنَّما يدلَّ على الجواز فقط. وهو لا يعني انكار للسيرة، وإنَّما يمكن الإقتداء بها لتعزيز الأخلاق والقيم أي بالمسلمات العامَّة، ولكن في الأمور الخاصَّة من التفصيلات، فلا بدَّ أن تخضع للإجتهاد تبعاً لمقتضيات تغيرُّ الزمان والمكان(١).

وفي مجال نقد أصل "الحديث" و"الإجماع" دعا د."حسن الترابي" إلى عدم التوقف عند تجارب السلف، فالتراث السياسي الاسلاميَّ هو القرآن والسُّنة، وكلُّ ما جاء بعدهما ما هو إلا اجتهاد يخضع لمبدأ تغيرُّ الزمان والمكان(٢)، وقدَّم مفهوماً جديداً في فهم "السنَّة النبويَّة" يختلف عن المنظور الأصوليِّ، يستند على مقاصد الحديث ومسالكه، لا على حرفيِّة الأقوال والأفعال، أي الإرتباط بروح النصِّ لا حرفيِّته، معبِّراً عن ذلك بقوله: "ومهما كان تاريخ السلف الصالح امتداداً لأصول الشرع فإنَّه ينبغي ألَّا يُوقَّر بانفعالٍ يحجب تلك الأصول. ذلك أنَّ التقاليد كلَّما تباعدت طبقات توارثها تواردت عليها المدخلات الظرفيَّة التي تباعد ما بينها وبين المصادر الأولى"(٣).

وطرح د."طه جابر العلواني" إشكاليُّة آخرى تواجه الفقه السياسيّ وهي الإستناد على منهج نقد الإسناد وحده، وهو ما أدَّى إلى تسرَّب الكثير من الأحاديث غير الصحيحة في السُّنة. لذا دعا العلواني إلى الجمع بين "منهج الإسناد" وبين منهج "نقد المتون"(٤)، معبرِّاً عن ذلك بقوله: "إنَّ إعمال مقاييس نقد المتون ضرورة ملحّة لا يمكن الاستغاء عنها والاكتفاء بنقد الأسانيد وحده، سواء أكان الإسناد عالياً أو نازلاً، صحيحاً أو مشهوراً، حسناً أو دون ذلك"، ودعا أيضا إلى: "الاعتصام بالكتاب ثم الكتاب ثم الكتاب ثم بيانه من السنة النبويّة الصحيحة"(٥).

---

١ – يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ط٦، ٢٠٠٩، ص٨٥–٨٦.

٢– حسن الترابي، **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠، ص٤٦،٣٣.

٣**المرجع السابق**، ص٨٣.

٤– طه جابر العلواني، **إشكالية التعامل مع السنة النبوية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤، ص١٩٤.

٥– طه جابر العلواني، **السنة النبوية الشريفة ونقد المتون**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد "٣٩"، ٢٠٠٥.

وتحليلاً لما سبق، يمكن القول بأنَّ هناك قاسمًا مشتركًا أو ما يمكن تسميته بـ"قواعد" مشتركة تجمع الكلّ في سعيهم نحو بناء فكر سياسيٍّ معاصر يقوم على منهجيِّة المواءمة بين "الأصالة" و"المعاصرة"، ويمكن تحديدها بالعودة إلى مصادر الإسلام الأصليَّة "الكتاب" و"السُّنة". كما أنَّ العودة إلى الأصول تستلزم المراجعة النقدَّية للفكر والواقع، وذلك بمحاربة التقليد الأعمي، وإطلاق العنان لحرية العقل والإجتهاد، والتخلص من أي قيود سياسيَّة أو دينيِّة فلا قيد إلا بسلطان البرهان من "الكتاب" و"السُّنة"، كما أنَّ المراجعة النقديَّة للتراث السياسي والواقع تتطلب الأسلوب الإقترابيّ المستخدم في قراءة النصِّ وتحليل الواقع.

وعليه يتأسس اقتراب جميع الاسهامات السابقة في الربط بين "الثابت" و"المتغيِّر"وانطلاقاً من قاعدة "حكم العام ينطبق على الخاصِّ قياساً، وحكم الخاص ينطبق على العامِّ استنباطاً". أمَّا فيما يتعلق بأدوات البحث العلميِّة فيجب أن يكون هنالك معيار في أخذ النصوص والأفكار العامَّة، ذلك بهدف التحصين العلمي لما هو موروث قديم جاء من "الداخل" أو وافد ملتبس جاء من "الخارج"، فالنصوص والأفكار وليدة بيئتها وظرفها الزمانيّ والمكانيّ، والحكم عليها يجب أن يتضمن ظروفها وملابساتها، فالمسألة – في تصور الجميع – لا تؤخذ بحرفيِّة النصوص وإنَّما بدلالاتها الزمانِّية والمكانيِّة.

ثانياً: في الفكِّر السياسي الشيعيِّ

في ظلّ الفراغ السياسيّ الذي ترتَّب نتيجة اعتزال الفكِّر الإماميِّ عن الحياة السياسيِّة استناداً إلى الفرض القائم على مبدأ "الغيبة" و"الإنتظار" وما ترتب عليه من اتفاق الزم الجميع[١]، بدأت نظرية "ولاية الفقيه" تنمو ببطء، حيث ظهرت العديد من الحركات الثوريَّة منها ثورة "السربداريَّة" في نيسابور وأقامت دولة دامت خمسين عاماً، وفي جنوب العراق أسَّس الشعية دولتهم في مازندران وخوزستان، ومن ثمَّ ثورة تبريز التي قادها اسماعيل صفيُّ الدِّين الذي أعلن على أثرها قيام الدَّولة الصفويَّة. وعلى الرغم من استناد الصفويون في بداية دولَّتهم على النظريِّة الأثنا عشريَّة، إلَّا أنَّهم رفضوا فرضها القائم على

١- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

مبدأ "النصِّ" و"الغيبة" و"الإنتظار"، وبذلك اعتبروا أنَّها نظريَّة لها بعد تاريخيَّ وعادوا مجدداً إلى فرض السُّلطة بالقوَّة والسِّيف[١].

ومع تفاقم المظالم في ظلِّ الغيبة السياسيِّة التي جاءت من "الداخل" و"الخارج، وللخروج من التناقض الحاصل بين "الواقع" الذي يقتضي الثَّورة، وبين الفكِّر الذي يرفض ذلك بحجَّة الإنتظار، بدأت تظهر حركات المجتهدين في الفكِّر السياسيّ الشيعيّ أمثال المجتهد:"النراقي، وحسن الشيرازي، ومحمد تقي الشيرازي، وحسين النائيني، والخميني...الخ"، وذلك بهدف الدعوة إلى نظريِّة "ولاية الفقيه" للخروج من مأزق التناقض الحاصل بين الفكِّر والواقع المعاش[٢].

إذ تقوم النظرية على فكرة مؤداها أنَّه في ظلِّ غيبة الإمام الغائب فلا بدَّ من نقل جميع سلطاته إلى الفقهاء، أي بإنتقال سلطات الفقهاء من "الولاية الخاصَّة" في أمور الدِّين إلى "الولاية العامَّة "دينيًّا" و"سياسيًّا[٣]. لذا كانت نظريّة الشيخ "النراقي" تتألف من قسمين: الأول منها بالدعوة إلى ضرورة الإمامة في عصر الغيبة، أمَّا الثاني وهو في حصر الإمامة في الفقهاء، أي بمعنى أن الشيخ النراقي تخلَّى عن شرط "العصمة" و"النصِّ" للإمام، إلَّا أنَّه يشترط بالفقيه الفقاهة والعدالة[٤]. ونستنتج هنا بداية تطور نظرية "ولاية الفقيه" بالتحرر من النظريَّة "الإلهية" ومن ثمَّ التحرر من افتراضاتها القائمة على "العصمة" و"النصِّ" و"الإنتظار".

وعلى الرغم من نجاح الفكرة في الخروج من مأزق "الإنتظار" إلَّا أنَّها تعرضت إلى العديد من المناقشات خوفاً من توغل السُّلطة للفقهاء دون مراقبة الشَّعب، أو في حال عدم قيام أصحاب السلطة "الفقهاء" بمهام الإمام الغائب،

١- أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، مرجع سابق، ١٩٣،١٩٤.

٢- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٢٥-٢٢٨.

٣ - عبّاس عميد زنجاني، **الفكر السياسي في الإسلام: المبادىء والأطر العامة**، سلسلة الدراسات الحضارية، ضياء الدين الخزرجي "تعريب"، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٠، ص٣٤٨-٣٥٦

٤- أحمد النراقي، **عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام**، بيروت: مكتبة بصيرتي، ط٣، ١٤٠٨هـ، ص٤٢٢-٤٢٥.

لذا جاءت نظرَّية الشَّيخ محمد حسن النائيني المشروطة التي تفيد بحقِّ الأمَّة في التشريع من خلال مجلس منتخب يكون مراقب للسُّلطة[١].

كما واصل الإمام آية الله الخميني طريق النظرِّية بالإنتقال من الجانب النظريِّ إلى الجانب العمليِّ مقدماً في ذلك العديد من المبررات، نذكر منها استدلالة بقوله تعالى:﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الآحزاب: ٦)، حيث يرى بأنَّ الولاية ثابتة للعلماء بحكم الأولويَّة الواردة بالنصِّ[٢]، مع العلم بأن أسباب نزول الآية حسب تفسير القرطبي جاء بغاية: "إزالة أحكام كانت في صدر الإسلام: منها أن صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي على ميت عليه دين، فلما فتح الله عليه الفتوح قال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم: فمن توفى وعليه دين فعلي قضاؤه، ومن ترك مالا فلورثته أخرجه الصحيحان"[٣]. كما أعتمد أيضا على الروايات العامَّة عن الرسول(ﷺ) نذكر منها قوله: "العلماء ورثة الأنبياء"[٤]؛ فالمقصود بالوراثة في تصوِّر الخميني هي بالولاية العامَّة للفقهاء، لا بل يرى الفقهاء ليسوا نواب عن الإمام وإنَّما أوصياء للرسول(ﷺ) من بعد الائمة[٥]. كما استدلَّ بالمأثورات من الحديث على عموم ولاية الفقيه والسُّلطة بالحديث المرويِّ عن علي بن أبي طالب بقول الرسول(ﷺ): "اللهمَّ ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يروون حديثي وسنتي، فيعلمونها للناس من بعدي"[٦]، أي أنَّه يرى الفقهاء خلفاء عن الرسول(ﷺ) في رواية الحديث والسنَّة ومعلموها للنَّاس. ونستنتج مما سبق، محاولة الخميني في اعطاء الفقيه ولاية واسعة على السلطتين: "الدينيِّة" و"السياسيِّة"، أي أنَّ للفقيه صلاحيات الرسول(ﷺ) في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه هي أحكام إلهيِّة وليست إجتهاديِّة، وهو ما يتنافى

١- أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقية**، مرجع سابق، ص١٩٨.
٢- آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، بيروت: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط٣، ٢٠٠٨، ص٥٦، ٦١، ٦٦،٦٢.
٣- شمس الدين القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الكتب المصرية، جـ١٤،ط٢، ١٣٨٤هـ، ص١١٤.
٤- **رواه الترمذي**: (٢٦٨٢)، **ورواه أبو داود**: (٣٦٤١)، **وابن ماجه**: (٢٢٣).
٥- آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٧٦،٧٥،٦٢.
٦- **المرجع السابق**، ص٦١.

مع المنظور الإسلاميِّ للسُّلطة على أنَّها نيابه عن النبي(ﷺ) في حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا، بمعنى ليس للخليفة صلاحيَّات الرسول(ﷺ) في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه هي أحكام إجتهاديَّة لا إلهيَّة.

ومن المبررات العقليَّة التي استند إليها الخميني مبدأ "الضرورات" في ظلِّ ما فرضة الفكر الإماميُّ من حتميَّة وجود الإمام الغائب، وما ترتب عليه من فساد للواقع، وهو ما يستلزم الثورة الفكرية في نقل صلاحيات السُّلطة من الإمام الغائب "المهدي المنتظر" إلى الإمام الحاضر "الفقهاء"(١). وبناءً على ذلك، انتقد الخمينيُّ مبدأ "التقيَّة" الذي يتيح للإنسان أن يظهر غير ما يعتقد إذ أعتبرها بمثابة عقبة في وجه التغيير والثورة، لأنَّها تعلِّم الشيعيُّ الصَّبر على الجور والظلم والفساد، ذلك لأنَّ الرفضَّ في عقيدة التقيةِّ رفضٌّ قلبيٌّ ووجدانيٌّ، وبالتالي انتقد عقيدة التقيَّة بحجَّة أنَّها شرعت للحفاظ على النفس والغير من الضرر، ولكن إذاقابل ضرر النفس على ضرر الإسلام يقدَّم الثاني على الأول(٢). ونظرا لإعتقاد الخميني بأنَّ سُلطة الفقهاء مستمدَّة من الله فقد طرح منظور شمول نظريَّة ولاية الفقيه واعطاها سمة الإطلاق، وذلك بالتوسع في صلاحيات الولاية بحيث تكون مشابهه لصلاحيات الرسول الأكرم والائمة المعصومين، وبذلك يكون بالنهاية قد جمع بين النيابة العامَّة وبين نظريَّة ولاية الفقيه وطورهما ليجسدَّ نظريَّة مطلقة بلا حدود(٣). واستنتاجاً مما سبق، يمكن القول بأنَّه على الرغم من الثَّورة التي جاءت بها حركات المجتهدين في الفكر السياسيِّ الشيعيِّ في انتقادها لمبدأ "العصمة" و"النصِّ" و"الغيبة" و"الانتظار" و"التقيَّة"، ومحاولاتها في نقل فكرة السُّلطة السياسيَّة من "الغائب" إلى"الحاضر"، ونقلها من الجانب"النظريِّ" إلى "العمليِّ" كممارسة وتطبيق...الخ، إلا أنَّه بما وصلت إليه النظريَّة من إطلاق للسُّلطة الدينيِّة والسياسيِّة، ما هو إلا عزل للرأي الجماعيّ "الشَّعب"، وكأنَّ تلك الحركات لم تأتِ بالجديد بالعودة مجدداً إلى السُّلطة المطلقة.

١- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ٢٤٦.
٢- آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢٤.
٣- أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، مرجع سابق، ص٢٠٢.

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين – صلى الله عليه وسلم– وبعد انتهيت من هذا البحث أشير إلى أهم النتائج، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١- تتحدد إشكاليَّة مفهوم السُّلطة اصطلاحاً في غياب جوهر السُّلطة الحقيقيِّ والمنبثق أساساً من الأمَّة، حيث أعطت جميع التعريفات القديمة السَّلطة صلاحيات واسعة واختصاصات في مختلف المجالات التشريعيَّة والتنفيذيَّة والقضائيَّة مع اغفال إرادة الأمَّة، وهو ما أضيف لاحقاً في التعريفات الحديثة بالإشارة إلى حرية المسلم في الإسلام.

٢- معيار السُّلطة كما جاء في مقاصد الشريعة لا يؤخذ على نحو "أسميَّ" أو "كميَّ"، وإنَّما "نوعيّ" بترسيخ دلالات مرجعيّة تدشن مبدأ الحكم الرشيد، ذلك من خلال: "وجوب السُّلطة، ومصدرها المستمدّ من الأمّة، والطاعة المشروطة، ونهج عملها القائم على الشورى، والبيعة، والعدل، والحريَّة، والمساوه".

٣- ظهرت فكرة "الخلافة" في عهد الخلفاء الراشدين كاستجابه لمتطلبات العصر، أي أنَّها لم تأتِ بفرض من "الأعلى" وإنَّما بإرادة من "الأسفل" بضرورة وجود سلطة سياسيِّة تقوم على حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا، ولكن إرادة التغيير لم تجرد المفهوم من دلالاته "الأصيلة"، لا بل انطلقت إلى "الواقع" وبهدي من "الأصول"، نجد ذلك بالعناصر الرئيسيِّة لنظام الخلافة بـ"البيعة" و"الشورى" و"الطاعة المشروطة".

٤- يرتبط وصول معاوية بن أبي سفيان للسُّلطة بلحظة انحراف المفهوم عن دلالاته "الأصيلة"، ذلك بفعل عوامل سياسيّة تطلبت القبول بدلالاته "الجديدة" بحجَّة الخوف على الأمة الإسلامية من الفتنة في ظل نزاعها "السياسي" الذي تحول إلى بداية نزاع "مذهبي" بظهور فرقة "الخوارج" وجماعة "السبئية"، لذا سُمّي عام وصول معاوية للسَّلطة بـ" عام الجماعة". ولكنه قبول مؤقت أرتبط منذ البداية بما استجدَّ من أحوال وتداعيات اقتضت "القبول" لا "الرضا" من الأغلبيَّة بهدف تجاوز المرحلة والعودة مجدداً إلى أصل المفهوم بـ"الشورى" و"الإقناع". وبإستكمال مسيرة المفهوم نجد بأنَّ هنالك استئناس بفكرة الأحقيَّة لدى "الأعلى" بحيث انتقلت من "فكرة مؤقَّته" أرتبطت بعنصر المستجدَّات إلى "فكرة أصيلة" تفرض مبدأ "القوَّة" و"الإستطاعة" على "الشورى" و"الإقناع".

٥- نجد في موقف الفقه السنيّ من دلالات السُّلطة الجديدة، غياب الادوات المنهجية المستخدمة في قراءة "النصِّ" بمعيار أخذها للإجتهادات السابقة كمسلمات حتميَّة

لا بصورة نسبيَّة متغيرة بتغيُّر الزمان والمكان، وهو ما أدَّى بالنهاية إلى انتقال قضيَّة السُّلطة من مسألة فقهيّه اجتهاديّة خلافيَّة إلى عقائدية ثابتة. كما نجد غياب للرؤية المنهجيَّة المستخدمة في تحليل الواقع، وهنا لا ننكر المعالجات المقدَّمة من قبل الفقه كاستجابه للواقع، ولكَّنها معالجات جزئَّية مؤقتة أدَّت بالنهاية إلى فرض شرعيَّة السُّلطة على الواقع وترسيخه بحجة الخوف من الفتنة، وبدليل ظهور تيار"المعتزلة" كرد فعل على غياب الآلية السلمية في الإجابة على تحديات الواقع، فكان لا بد من استخدام ادوات فلسفية في معالجة العديد من القضايا الدينية والفكرية والسياسية.. الخ. وبالمقابل لا نجد في الفقه الشيعيّ معالجات، وإنَّما ردود أفعال ظهرت على تحوّلات السُّلطة من "الإقناع" إلى "القُّوة"، إلا أنَّها قابلت "القُّوة" بـ"القُّوة"، وذلك بمحاولة إقصاء مفاهيم السُّلطة الجديدة التي ترسَّخت بمبدأ "القوَّة السياسيُّة" وإحلالها بمفاهيم أخرى قائمة على مبدأ "القوَّة الدينيَّة".

٦- على الرغم من الثَّورة التي جاءت بها حركات المجتهدين في الفكر السياسيِّ الشيعيِّ في انتقادها لمبدأ "العصمة" و"النصِّ" و"الغيبة" و"الانتظار" و"التقيَّة"، ومحاولاتها في نقل فكرة السُّلطة السياسيَّة من "الغائب" إلى"الحاضر"، ونقلها من الجانب"النظريِّ" إلى "العمليِّ" كممارسة وتطبيق...الخ، إلا أنَّه بما وصلت إليه نظرية ولاية الفقيه من إطلاق للسُّلطة الدينيِّة والسياسيِّة، ما هو إلا عزل للرأي الجماعيّ "الشَّعب".

٧- نجد المعالجات الحقيقيَّة في الفكر السنيَّ باستخدام قواعد منهجيَّة تضبط محاولات المواءمة بين "الأصالة" و"المعاصرة"، فكر لا ينكر "الواقع" ولا يغفل عن "الأصول"؛ فلا بد من العودة إلى الأصول "الكتاب" و"السنَّة"، والعودة تستلزم المراجعة النقدَّية "للتراث" و"الواقع" معاً، كما أنَّ المراجعة تتطلب تطوير الأسلوب الإقترابيَّ المستخدم في قراءة "النصِّ" وتحليل "الواقع". ففيما يتعلق بقراءة "النصِّ"، فلا بد من معيار في أخذ النصوص والأفكار العامَّة، فالنصوص والأفكار وليدة بيئتها وظرفها الزمانيّ والمكانيّ، والحكم عليها يجب أن يتضمن ظروفها وملابساتها، أمَّا فيما يتعلق بتحليل "الواقع"، فلا بدَّ من الربط بين "الثابت" و"المتغير" وانطلاقاً من قاعدة "حكم العام ينطبق على الخاصِّ قياساً، وحكم الخاص ينطبق على العامِّ استنباطاً".

وصلى الله على سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم– وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

أولاً: موسوعات وقواميس وتفاسير:

١- ابن حزم، مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
٢- أبن منظور، لسان العرب، عامر أحمد حيدر "تحقيق"، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد٧، ط١، ٢٠٠٣.
٣- أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، جـ١، ١٩٩٢.
٤- أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دمشق: دار القلم، ط٢، ١٩٨٩.
٥- أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، بيروت: مكتبة بصيرتي، ط٣، ١٤٠٨هـ.
٦-الإمام سعيد منصور المكي، سنن سعيد بن منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد٣، د.ت.
٧- جمال الدين الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار في تفسير الكشاف للزمخشري، عبدالله بن عبد الرحمن "تحقيق"، الرياض: دار ابن خزيمة، ج٤، ١٤١٤هـ.
٨- السيوطي ، الدر المنثور في التفسير المأثور، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٦، د.ت.
٩- السيوطي، الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.
١٠- شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، جـ١٤، ط٢، ١٣٨٤هـ.
١١- الشيخ أبي القاسم الأصبهاني، سير السلف الصالحين، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
١٢- العدوي، حاشية العدوي، ضبطه وصححه محمد شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، د.ت.

١٣-الفيروز أبادي، القاموس المحيط، "تقديم" و"تعليق" نصر الهوريني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٧.

١٤- القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٩.

١٥- محمد الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

١٦- محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، القاهرة: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

١٧- محمد عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية: التراتيب الإدارية، بيروت: دار الأرقم، مجلد٢، ط٢، د.ت.

١٨- محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، القاهرة: دار المعارف، ط٦، د.ت.

ثانياً: <u>الكتب العربية</u>:

١٩- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

٢٠- أحمد الكاتب، التشيع السياسي والتشيع الديني، بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٩.

٢١- أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية، بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٨.

٢٢- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مجموعة احمد أمين الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي،١٩٧٩.

٢٣- إكرام الحجيلان، الدعوة العباسية ودور العرب فيها، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٠.

٢٤- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، كريم عزقول "ترجمة"، بيروت: دار الهنا للنشر، ١٩٧٧.

٢٥- الإمام الجويني، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
٢٦- الإمام الماوردي، اداب الدنيا والدين، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
٢٧-آية الله الخميني، الحكومة الإسلامية، بيروت: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط٣، ٢٠٠٨.
٢٨-حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية،١٩٩٠.
٢٩-د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ط٧، ٢٠١٨.
٣٠-د. صلاح الصاوي، الوجيز في فقه الخلافة، دار الإعلام الدولي، د.ت،
٣١-د. طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤.
٣٢-د. عبد الرزاق احمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها: لتصبح عصبة أمم شرقية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
٣٣-د. عبد الرزاق السنهوري، الدين والدولة في الإسلام، رسائل الإصلاح "١٧"، د. محمد عمارة "تقديم وتحقيق"، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٢.
٣٤-د. عبد المعين الشواف، السُّلطة والتسلُّط: نماذج لأسوأ الحكام المتسلطين عبر التاريخ، الرياض: دار الشواف للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.
٣٥-د. فضل الله محمد سلطح، إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٧.
٣٦-د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ط٦، ٢٠٠٩.
٣٧-د.حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩.

٣٨-د.نادية مصطفى، ود.سيف الدين عبد الفتاح، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا، دورة تدريبية في سلسلة المنهجية الإسلامية "١٨"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢.

٣٩-رضوان السيِّد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، ط١،(بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع)، ٢٠١٥.

٤٠-سامي الدهان، نوابغ الفكر الحديث: عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة: دار المعارف بمصر، د.ت.

٤١-عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبلة، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

٤٢-عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، إيهاب محمد إبراهيم "تقديم وتحقيق" ، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

٤٣-فاروق عمر فوزي، تاريخ النظم الإسلامية: دراسة لتطور المؤسسات المركزية في الدولة في القرون الإسلامية الأولى، القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.

٤٤-مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، سلسلة مشكلات الحضارة، عبد الصبور شاهين "ترجمة"، القاهرة: مكتبة النافذة، ط٢، ٢٠٠٦.

٤٥-مالك بن نبي، القضايا الكبرى، سلسلة مشكلات الحضارة، دمشق: دار الفكر، ط٩، ٢٠٠٩.

٤٦-مالك بن نبي، تأملات، سلسلة مشكلات الحضارة، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩.

٤٧-مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، د. بسام بركة و د. احمد شعبو "ترجمة"، دمشق: دار الفكر، ط٦، ٢٠٠٩.

٤٨-مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، سلسلة مشكلات الحضارة، د. عبد الصبور شاهين "ترجمة"، دمشق: دار الفكر، ط٦، ٢٠٠٦.
٤٩-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، عبد الصبور شاهين "ترجمة"، دمشق: دار الفكر، ط٦، ٢٠٠٦.
٥٠-محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، سلسلة الكتب الاهدائية "١"، ايران: مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢٢هـ.
٥١-محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، القاهرة: دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ١٩٩٥.
٥٢-محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة: دار النصر للطباعة، ١٩٦٩.
٥٣-محمد نصر مهنا، تجديد الخطاب الديني وإشكالية الخلافة بين السنة والشيعة، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٨.
٥٤-مرتضى المطهري، الإمامة، سلسلة أصول الدين "٤"، جواد علي كسار "ترجمة"، دار الحوراء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
٥٥-مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٧.
٥٦-وليد العويمر، د. حسن العايد، النظرية السياسية: من العصور القديمة حتى العصر الحديث، عمان: دار زيد الكيلاني للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

ثالثاً: الكتب المترجمة

٥٧-روبن فايرستون، ستيفن ستاينلايت، ذرية إبراهيم مقدمة عن اليهودية للمسلمين، عبد الغني بن إبراهيم "ترجمة"، منشورات: معهد هاربيت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، اللجنة اليهودية الأمريكية، د.ت.

رابعاً: الدوريات

٥٨-د. طه جابر العلواني، السنة النبوية الشريفة ونقد المتون، مجلة إسلامية المعرفة، العدد "٣٩"، ٢٠٠٥.

٥٩-محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، سلسلة شهرية دار الهلال/ مؤسسة الأهرام والهلال، طاهر الطناحي "عرض وتحقيق وتعليق"، القاهرة: دار الهلال، العدد "١١٤"، سبتمبر ١٩٦٠.

خامساً: المواقع الإلكترونية:

٦٠-د. عبد العزيز العبد اللطيف، "مقدمات في مسائل الإمامة"، موقع المسلم، ٢٠١٩/٢/٨ التوقيت ٢٣:٤٥، الرابط: node.almoslim.net