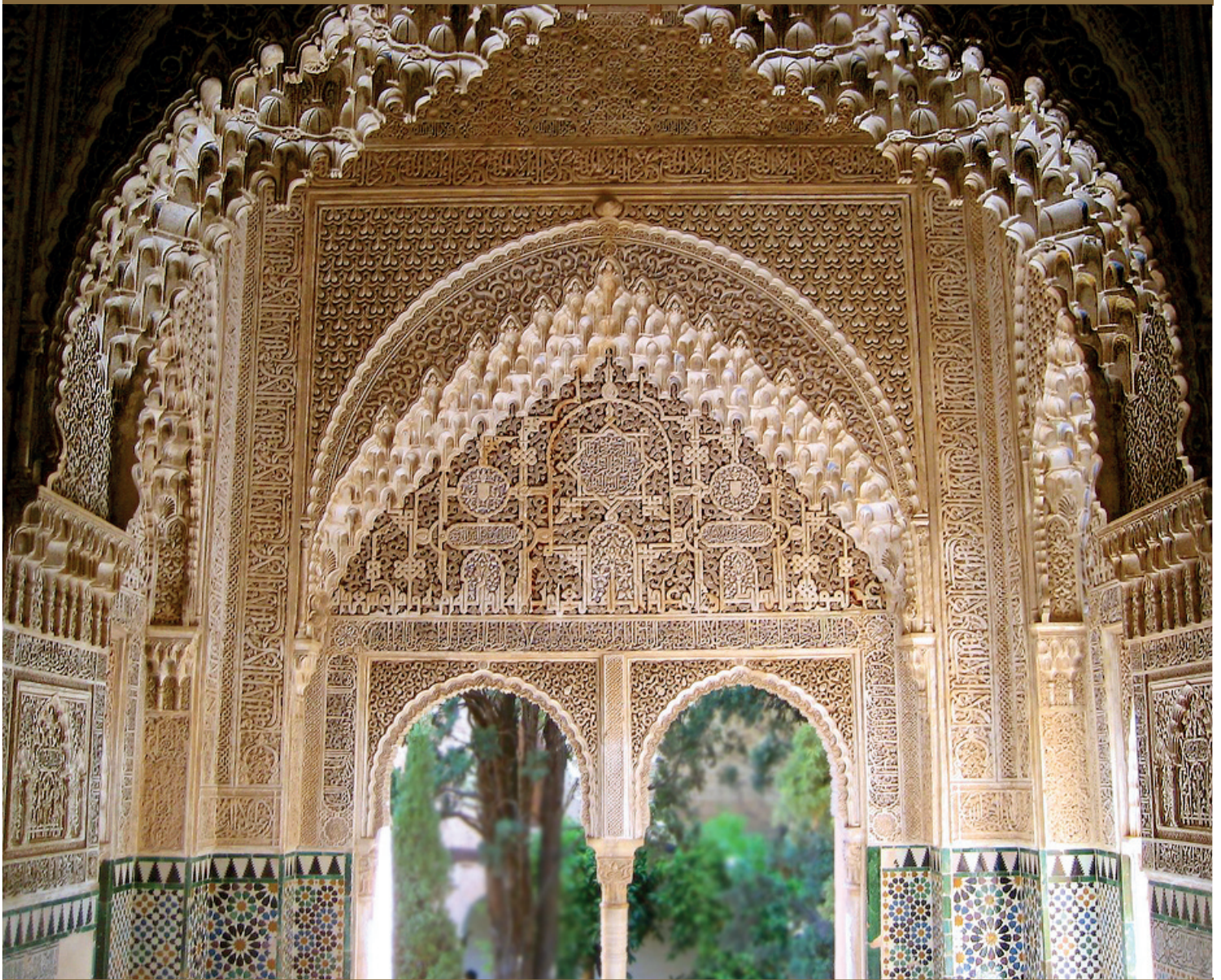


# في تفكيك بُنى "نظام الخلافة" ومقوماته



عبد الرحيم العلام  
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)



## قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

## أولاً: مقدمة تعريفية:

ليس تعريف «الخلافة» من الأمور الصعبة في الفكر الإسلامي، وإن كانت بساطة التعريف تُخفي في الغالب كثيراً من الجوانب غير المضاءة، فبالقدر الذي انبرى فيه كثير ممن تصدّوا لتحديد المقصد من الخلافة إلى بسط رؤاهم المُجمِلة للموضوع، يجد القارئ نقصاً واضحاً في الإحاطة بالمضامين الأساسية للخلافة. وإذا ما أردنا استهلال التعريف بالجانب اللغوي كما جرت بذلك العادة، فإنّه من الممكن الاختصار على القول بأنّ «الخلافة لغةً مصدر تخلف فلان إذا تأخّر عنه، وإذا جاء خلف، وإذا قام مقامه، ويقال خلف فلان إذا فلان قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده»<sup>1</sup>.

أما من الناحية الاصطلاحية، فهناك من عدّ الماوردي أول المعرّفين لمفهوم الخلافة بعدّه إياها حارساً للدين «موضوعاً لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»<sup>2</sup>. والخلافة، كما يقول ابن خلدون، إنّما هي «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به تسمى خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإماماً، فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله، واختلف في تسميته خليفة الله فأجازوه بعضهم، اقتباساً من الخلافة العامة التي للأدبيين في قوله تعالى: إني جاعل في الأرض خليفة، وقوله: جعلكم خلائف الأرض»<sup>3</sup>. يظهر أنّ تعريف ابن خلدون للخلافة يضاهي إلى حد كبير تعريف الماوردي للخلافة بأنّها «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». ومما يلفت الانتباه أنّ ابن خلدون قد ميّز بين الحكم أو الملك السياسي، الذي عرفه بأنّه «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار» وبين الخلافة بما هي «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية 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»<sup>4</sup>.

ومن المعاصرين من ذهب المذهب نفسه، ومنهم رشيد رضا الذي يُصيغ عليها طابعاً حديثاً بقوله «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا»<sup>5</sup>. ف «الخلافة استخلاف، وهي حق الله في المسلمين، وحقه في الأمر بطاعة أولي الأمر، ثم إقامة الفرائض والحدود حسب شرائع الله وسنّته، ثم الجهاد لنشر رسالته، والعمل أثناء ذلك

1 علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، الدار البيضاء، اتصالات سبو- النجاح الجديدة، 2006، ص 10

2 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 5

وانظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004، ص 92

3 ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد السلام الشاذلي، الجزء الأول، ط1، البيضاء، 2005، ص 329

4 نفسه، ص ص 327-328

5 محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة (بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 92).

على حق أمن السبل وحقق الدماء، وإصلاح ذات البين، وجمع الألفة»<sup>6</sup> وهناك، من ربط تاريخياً بين بروز فكرة الخلافة وبين الصراعات السياسية بين المسلمين، إذ رفضت طائفة من المسلمين فكرة أنّ الخلافة أمر متروك لأهواء الناس، وإنّما هي، حسب وجهة نظر هذه الطائفة، تدخل ضمن النص الديني، وهو ما جعل المقتنعين بهذا التمشّي يتعلّقون بمجموعة من نصوص الحديث وبعض الإشارات القرآنية بهدف التدليل على مسعاها القاضي بأنّ الله ورسوله قد جعلوا الخلافة في يد ابن عمومته علي بن أبي طالب. ولم يقتصر هذا التصور السياسي الديني على المجال النظري، بل أخذ شكلاً حزبياً انضوى أنصاره ضمن ما أطلق عليه «المذهب الشيعي»، في الوقت الذي تسمّى فيه مناوئوهم، فيما بعد بـ «أهل السنة والجماعة».

جعل الخلاف حول هويّة الخليفة، أي طرح السؤال الرئيسي، من يقبض على الأمر ويضع الحد بعد وفاة الرسول الكريم، من أمر الخلافة نفسها، مصدر «الاختلاف وأصل الانشقاق، والحق أنّ بين الخلافة والاختلاف والخلاف أصرة لغوية، إذ تشتق هذه المفردات من الجذر نفسه، فالخليفة من (خَلَف) وخلف مرادف (اختلف) إذ الخَلَفُ «بديل» وكل بديل مختلف لا محالة، والاختلاف قد يفضي إلى الخلاف والنزاع، هكذا كانت الخلافة منشأ الاختلاف وبداية المغايرة وأصل الخلاف... إنّ الخلافة هي في جوهرها اختلاف عن النبوة؛ أي تجسيد للمغايرة وتحقيق للاختلاف، من هنا فالتماهي معها هو تأويل للنص، والقيام مقامها محتاج إلى نظر بالعقل واستنباط بالفكر»<sup>7</sup>.

من الواضح، أنّ مسألة الخلافة لا يمكن حسمها من خلالها المعاجم اللغوية، ولا الآراء الفقهية، وإنّما ينبغي مغادرة المصنّفات الفقهية التي غالباً ما يغلب عليها طابع الاحتفاء التبجيلي، وتغيّب عنها الرؤية النقدية، صوب استقصاء الوقائع التاريخية، والبحث في دقائق تجربة المسلمين، من أجل تلمّس موضوع الخلافة واستجلاء معالمه ومرتكزاته، مما يُفرز مجموعة من الأسئلة من قبيل: ما هو مضمون نظرية الخلافة؟ وهل هي نظرية في الحكم أم في الحاكم؟ وهل هي خاصية إسلامية أم لديها سابقة في التاريخ؟ وكيف تمثّل «الخُلَفاء» قضية الشورى المرتبطة بها؟ ومن هم أهل الحل والعقد الذين ارتبطت بهم هذه النظرية؟ وإلى أي حدّ استطاعت الخلافة أن تصمّد أمام ضربات الفكر الإنساني والممارسة التاريخية؟

## ثانياً: في مناقشة الأسس التاريخية والدينية لـ «نظرية الخلافة»:

إضافة إلى الاختلاف الحاصل بين المذاهب الإسلامية حول مسألة الخلافة، فإنّ الاختلاف حاصل أيضاً داخل المذهب الواحد، ولقد شاع في بعض الأوساط الدينية أنّ «حكم الخلافة» هو الحكم الذي ساد خلال التجربة الإسلامية قبل الإلغاء عام 1924 من قبل مصطفى كمال ورفاقه في تركيا، أو أنّ الخلافة أُلغيت فعلياً مع دخول المغول إلى بغداد منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، أو، بالنسبة إلى أكثر المسلمين تحفظاً، أنّ

6 كمال عبد اللطيف، في تشرّيح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1991، ص 124

7 تيموتي ميشيل، الديمقراطية والدولة في العالم العربي، ترجمة: بشير السباعي، الهيئة المصرية للكتاب، 2005، ص 33

الخلافة لم تستمر إلا أقل من ثلاثين سنة، وهي الحقبة التي وُسِّمت فيها الخلافة بـ «الرَّاشِدة». لكن الوقائع التاريخية توضح أنَّ حكم الخلافة لم تتحدّد معالمه ولم تتم أجزائه منذ اللحظة التأسيسية، ولئن كان موضوع الخلافة بشكل عام هو ما تحاول هذه القراءة التطرّق إليه، إلا أنه سيتم التركيز بشكل أساسي على التجربة «الرَّاشدية»، من حيث هي التجربة المثال التي يسود الاعتقاد أنَّ معالمها قد اكتملت، وأنَّ أيادٍ خارجية هي من عبثت بهذا النموذج، ولم تترك له المجال لكي يتطور ويؤسّس أعرافاً خاصة به، إذ ينحو هذا التصوّر إلى تنزيه الفكرة، فكرة الخلافة، ذاتها، ويتجنّب الخوض في قدرة النظام الناتج عنها على البقاء وإيفاء الإنسانية احتياجاتها من أمن واستقرار ونموّ.

ومن المعلوم أنَّ الدّاعين والمنظرين لتجربة الخلافة كما مُرست إبان عهد الخلفاء الأول؛ أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، يُقيمون نظام حكم الخلافة على عدة أسس من ضمنها: أصالة نموذج «الخلافة»، التنصيص الديني على الخلافة، بالنسبة إلى بعضهم، إذ يُعتقد بأنَّ وجود هذه الشرائط والالتزام بها كفيلاً بتحقيق النموذج «الرَّبّاني» المسمى «خلافة راشدة على المنهج النبوي». فهل وُجدت بالفعل نصوص دينية تؤيّد حكم الخلافة؟ وما مدى أصالة الخلافة؟

## 1- مدى أصالة فكرة الخلافة:

يبقى أصل فكرة «الخلافة» من أهم الأمور غير المفكّر فيها لدى جل المنظرين لنظام الخلافة، إذ اعتُبرَ هذا الأسلوب في الحكم ابتكاراً إسلامياً ليس له سابقة في التاريخ، مما يُضفي صبغة دينية على مسألة الخلافة، ويعزز موقف القائلين بأصلها الديني، بحيث يُضاف إلى النصوص الدينية، التي سنناقشها في الفقرة المُوالية، فرادة النشأة والتأسيس. لكن السؤال الذي ينبغي بحثه في هذا السياق هو: هل غابت فكرة الخلافة عن المنطقة العربية قبل الإسلام؟

تُظهر الأبحاث الأركيولوجية أنَّ مصطلح «خلافة» ذُكر بادئ ذي بدء في بلاد العرب في فترة ما قبل الإسلام، وذلك في نقوش عربية من القرن السادس الميلادي، بدا فيها الخليفة نوعاً من «نواب الملك» أو من نائب حل محل الحاكم في مكان ما<sup>8</sup>. أما في القرآن الكريم فيذكر الخليفة مرتين؛ مرة إشارة إلى آدم والأخرى إلى داود، وقد كانت الثانية في سياق يحمل تقدماً قوياً للسلطة إذ يقول تعالى: «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً

8 برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993، ص 72

هناك لقب آخر وثيق الصلة بقضية الخلافة، وهو لقب "أمير المؤمنين"، الذي لديه قصة شبيهة بالمصادفة؛ إذا يروى أنه عندما خلف أبو بكر الرسول، صلى الله عليه وسلم، كان يسمى خليفة رسول الله، ثم خلفه، أو ربما حل محله فالكلمة العربية هي استخلف، عمر، فجاء رجل إلى عمر وخاطبه بلقب خليفة الله فقال عمر: هذا داود فقال الرجل: أنت إذن خليفة رسول الله فقال عمر: هذا صحيح لكن الأمر سيطول من بعد، فقال الرجل: إذن فبماذا ندعوك فقال عمر: أنتم المؤمنون وأنا أميركم، سموني إذن أمير المؤمنين. (بديع الزمان الهمداني: رسائل، بيروت 1890، ص 289 والطبري: تاريخ، ج 1، ص 2248).

في الأرض فاحكم بين الناس بالحق»، كما وردت الكلمة في القرآن الكريم عدة مرات بصيغة الجمع «خلفاء» و«خلائف»، وهذا في سياقات تجعلها أحياناً تترجم خلفاء وأحياناً ورثة أو ملوكاً واحتمالاً نواباً.<sup>9</sup>

وثمة كثير من القرائن التي يُستنتج منها أنّ قضية الخلافة لم تكن خاصية إسلامية أو أن لا سوابق لها في التجربة العربية قبل الإسلام، فبعض الأبحاث أكّدت أنّ هذه «النظرية» لم تكن غريبة ولا فريدة، بل هي من صميم البنية القبلية العربية، إذ لا يصح، والقول لصاحب كتاب «السلطة في الإسلام»، الربط بين «الروح المثالي الذي صاحب حكومة الراشدين، وبين الإطار الشكلي الذي اتخذته هذه الحكومة»<sup>10</sup>. لأنّ مثالية الدين، يضيف الباحث نفسه، لم تكن هي التي «عُيِّنت أو فُرِضت هذا الإطار بالذات، بمعنى أنّه لم ينشأ عن نص أمر من نصوص الشريعة ولا حتى عن الإحياءات الأخلاقية الجديدة التي أفرزتها هذه النصوص، بل نشأ باستعارة مباشرة من النظام القبلي العربي الذي نقلت عنه الخلافة فكرة أهل الحل والعقد، وفكرة العهد، فضلاً عن المفهوم الأبوي التقليدي للسمع والطاعة»<sup>11</sup>، وإن كان ثمة «بصمة ضرورية لهذه الإحياءات الجديدة على الشروط التفصيلية للحكومة بقدر ما أثارته من حراك في عوامل الاجتماع السياسي القابلة بطبيعتها للتغيير؛ مثال ذلك التطور الذي طرأ على حيثيات الانضمام لنخبة الحل والعقد، بحيث صارت تضم الصحبة والسابقة في الدين فضلاً عن القرشية والوجاهة الاجتماعية»<sup>12</sup>.

وتبرز الخلافة بهذا المعنى، وكأنّها محاولة تقرير أمرٍ واقعٍ في التاريخ والجغرافيا، وهو ما يعني أنّ المسلمين لم يفكروا في نظام سياسي خارج ما تعارفوا عليه قبل تحوّلهم إلى الإسلام، حيث ضرورة «تأمّر فرد على الجماعة» وفق الانتخاب الطبيعي المبني على الوجاهة الاجتماعية، وإن أضافت إليه العقديّة الدينية معياراً آخر يتمثل في السبق الديني، والتضحية في سبيل نشر الدعوة، وبعض الإشارات التي استنتجت من الفترة النبوية. وهكذا «فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدّنا به المرجعية التراثية هو أنّ هناك أحكاماً ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «وليّ الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية. ومفهوم «وليّ الأمر» في الإسلام مفهوم واسع يصدّق على رئيس العائلة، وعلى رئيس القبيلة، كما يصدّق على الفقيه، وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام، سواء كان والياً أو أميراً أو خليفة»<sup>13</sup>.

إنّ ما يُفهم من الفقرة السالفة أنّ الفقهاء وكتاب السياسة لم يستخلصوا «الخلافة» من النصوص الدينية، أو أنّ النبي قد أوصى بالحكم عن طريقها، بل كل ما استطاعه الفقه الإسلامي هو تجميع وتقنين ما كان من تجارب إبان الفترة التي تلت رحيل الرسول، صلى الله عليه وسلم، ولا سيما خلال المدة التي قضاها

9 نفسه، ص 72

10 ياسين: السلطة في الإسلام، ج2، ص 154

11 نفسه، ص 154

12 نفسه، ص 154

13 الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996، ص 70

ما يطلق عليهم «الخلفاء الراشدون» في الحكم، وبالتالي تكون نظرية الخلافة عبر مراحل تطورها «تقنياً» حرفياً للنظام السياسي المفروض بالقوة من قبل السلطة الحاكمة، ومع كل تموج في شكل النظام نتيجةً لانتقال السلطة كانت النظرية تتموج تبريراً لشرعية الأمر الواقع ضد معارضة الشيعة والخوارج.<sup>14</sup> لقد كان للعنصر الخارجي الدور الأهم في نحت حكم الخليفة وقبوله، فمن دون أمير يخلف النبي الكريم بعد وفاته ستضيع «بيضة الإسلام» ويستولي على شؤون المسلمين من ليس أهلاً لإدارتهم، وحسن التصرف في أموالهم، فضلاً عن ضرورة الأمير لبسط المزيد من الإشعاع، وحراسة الثغور، مما يحقق للعقيدة سعة الانتشار.

ولا يستند القول بدينية الخلافة، بشكل كبير، إلى أصلاتها الإسلامية، وإنما إلى مجموعة من النصوص والإشارات الدينية، التي تفيد بأن الخلافة من أساسيات الدين، ولا يجوز حكم المسلمين وفق أي نظام غير ما درج عليه مسلمو الحقبة «الراشدية»، وهو ما سنحاول التطرق إليه في الفقرة اللاحقة.

## 2- الخلافة بين النص الديني والاجتهاد السياسي:

اختلف المسلمون حول ما إذا كان نظام الخلافة فريضة دينية أم مجرد اجتهاد سياسي، كما اختلفوا حول صحة بعض النصوص التي تقول بها بعض المذاهب الدينية؛ فلئن كان ثمة إجماع داخل المذهب الشيعي على أن الإمامة أحد الأركان الأساسية التي لا يصح إيمان الإنسان من غير الاعتقاد بها، بحيث تسمي الإمامة من ضرورات الدين، التي حثت النصوص الدينية وأقوال السلف على وجوب إقامتها، والمساعدة على تحقيق شروطها، فإن وجهة نظر المذهب السني في مجملها، وعلى الرغم من عدم تطابقها والرؤية الشيعية، تسير في منحى رفع «الخلافة» إلى مرتبة الفريضة الدينية، ولا سيما بعض الآراء الفقهية المعاصرة. وتجلي هذا المسار بشكل أساس في المواقف الحديثة التي اتخذها بعضهم حيال من يقول بلادينية الخلافة، أو عدّها مسألة اجتهادية، ولا سيما بعد حدث الإلغاء الرسمي للخلافة بداية العقد الثاني من القرن العشرين، فالمجادلات الحادة بين الفقهاء أثناء تلك اللحظة وبعدها تؤكد أن أهل المذهب السني بدورهم لم يروا في الخلافة إلا كونها واجباً دينياً ينبغي إتيانه. إذ على عكس النقاشات التي دارت بين المسلمين خلال اللحظة السقيفية والتي تضمنت مبررات سياسية ومصلحية لتنظيم الحكم واختيار من يخلف الرّسل، قام الذين يرفضون الفكرة القائلة بغياب الحجج النصية لفرض نظام الخلافة، بنعت هؤلاء بمختلف النعوت حتى بلغت حدّ التكفير، فما هي النصوص التي يستند عليها هؤلاء للتأكيد على دينية الخلافة؟ وما حجيتّها؟

في معرض إجابة الفكر الإسلامي عن هذه الأسئلة، تنتصب ملاحظتان رئيسيتان؛ الأولى منهجية وتاريخية ومركّبة في الوقت نفسه، وهي تتناول عدة أمور من قبيل: تسمية السلطة الإسلامية نفسها خلافة ومعنى هذا المفرد أو المصطلح، وهل هي خلافة للرسول من الناحية الزمنية، كما تقول نظرية أهل السنة،

14 ياسين، السلطة، ج2، ص 29







وبالعودة إلى الجدل الذي قام خلال ما بات يعرف بـ «سقيفة بني ساعدة»، يظهر أنّه بعد خلاف حادّ بين المهاجرين والأنصار حول أحقيّة كل مجموعة في اختيار الأمير، وهو خلاف قال عنه عمر بن الخطاب فيما بعد إنّهُ كان «سقطه وقى الله شرّها». وكان الفرقاء عند السقيفة أكثر فهمًا لطبيعتها فتحدّثوا عن خلافة السلطة السياسية للرسول، أو «سلطان محمد» على حدّ تعبيرهم. وظل الدين في موقعه مظلةً أخلاقيةً تُظلل الأهداف، وظل حضوره طاعياً في المعادلة على حضور «الدولة» التي لم يكن جهازها قد اكتمل نضوجاً بالمعنى التسلسلي المعروف.<sup>19</sup> ويتّضح الطّابع السياسي للخلاف من خلال مضمون النقاش السائد آنذاك، فقد احتج عمر بن الخطاب للمهاجرين على الأنصار بقوله: «من ذا ينازعنا سلطة محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مُدْلٍ بباطلٍ أو متجانف لإثم ومتورّط في هلكة. والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم». ووافقه على ذلك من الأنصار سعد بن بشير بقوله: «إنّ محمداً رسول الله رجل قرشي وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه».<sup>20</sup> فأين هي النصوص الدينية التي احتج بها الصحابة على ضرورة قيام الخلافة؟ ولماذا لم يتوسّل بها هؤلاء أثناء جدالهم المحتدم حول من هو الأحقّ بنباية الرسول الكريم؟

لقد كُتِبَت العديد من المصنّفات التي دلّلت بشكل يرقى إلى قوة البرهان على أنّ النصوص الواردة في الخلافة السنية والإمامة الشيعية، ما هي إلا تنصيبات ابتكرها أصحابها في سياق الصّراع السياسي بين الطوائف الدينية، وفي ظل الصّراع الذي نشأ حول فكرة ولاية العهد التي قال بها معاوية. فالحديث المنسوب إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، الذي يفرض أن يكون الخليفة من قريش، أو حديث «الخلافة الراشدة التي يعقبها الملّك العضوض»، وبصرف النّظر عن العوار الذي لحق بسندها، فإنّ متنها لا يتوافق والوقائع التاريخية، إذ كان من باب أولى أن يستشهد عمر بن الخطاب بحديث «الخلافة من قريش» بدل الاستناد إلى المبرّرات السياسية والمصلحية. أما تفسير حديث «الملّك العضوض» على أنّه يخص مسألة توريث الحكم، وأنّ المقصود هو تحريم الملّك القائم على هذا الأساس، فذلك أمر تخالفه القراءة المتأنيّة. فالمعروف أنّ مسألة الدولة لم تكن معروفة عند المسلمين إلا على أنّها تعني الاستقرار، والتداول... إلخ، حيث يُنظر للدولة نظرة سلبية، والشواهد على ذلك متعدّدة<sup>21</sup>، وفي هذا السياق يأتي حديث معاوية، كما أورد الطبري نصه في تاريخه، وذلك في مجال تأكيده حق قريش في الخلافة دون غيرها من العرب أو العجم، إذ يقول: «هل تعرفون عربًا أو عجمًا أو سودًا أو حمراء، إلا قد أصابه الدهر في بلده وحرّمته بدولة، إلا ما كان من قريش فإنّه لم يردّهم أحد من الناس بكيد إلا جعل ضده الأسفل.»<sup>22</sup> فمن الواضح هنا، أنّ «دولة» تعني التعرّض لاضطهاد الغير وبطشهم وكيدهم، وقريش وحدها هي التي لم تعرف هذا الأمر ولم يصبها الدهر بدولة، أي «بسيطرة الغير» عليها من القوى الأجنبية.

19 عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام (2)، ص 99

20 نفسه، ص 92

21 كنا أنجزنا دراسة تُجيب فيها عن التساؤل: هل بلور التاريخ والفكر الإسلاميان نظرية في الدولة؟ وهي قيد النشر بمجلة كلية العلوم القانونية والاقتصادية بأكادير.

22 ياسين: السلطة في الاسلام (2)، ص 92

ومما يؤكد هذا التحليل أنّ العرب كانوا يُطلقون على حكم غير الخلافة مصطلح دولة، وكانت هذه تدلّ على سلالة بدلاً من أرض أو شعب. وقد جعل هذا أكثر احتمالاً، عندما تنهار سلالة، أنّ الوحدة السياسية نفسها تتلاشى ويجب أن يعاد تجميعها، وكان من اللازم إيجاد دولة جديدة.<sup>23</sup> وبالنظر إلى عدم تبلور مفهوم «الدولة» لغةً وسياسةً في واقع الحياة العربية حينئذ، فإنّ العرب إلى فترة غير قصيرة بعد ظهور الإسلام ظلوا يستخدمون مصطلح «ملك» للدلالة على مفهوم «الدولة» عند سواهم من الأمم. والجدير بالملاحظة بهذا الصدد أنّ مصطلح «مملكة» كان يعني في عرفهم الدولة من حيث هي دولة مجردة بغض النظر عن نظام الحكم فيها، ملكياً كان أم غير ذلك، فالتمييز بين النظم الملكية والجمهورية لم يعرف إلا في العصر الحديث.<sup>24</sup>

وقد استخدم القرآن الكريم مصطلح «ملك» حتى بالنسبة إلى الأنبياء الذين تولّوا السلطة السياسية في بلادهم وعلى قومهم، وهم أبعد ما يكونون في طبيعة حكمهم عن مسلك الملوك الدنيويين، إذ يقول تعالى: «وأتاه الله الملك والحكمة وعلمه ما يشاء» (البقرة 251)، ويقول تعالى: «وشددنا ملكه وأتيناه الحكمة وفصل الخطاب» (سورة ص 2). ويؤكد المفسر ابن كثير هذا المعنى بقوله: «أي جعلنا له ملكاً كاملاً في جميع ما يحتاج إليه الملوك»<sup>25</sup>. ووظّف القرآن مصطلح الملك بصيغة الفعل للإشارة إلى «دولة» سبأ في جنوب الجزيرة العربية، وهي من «الممالك» أي «الدول» التي عرفها عرب الجنوب قبل الإسلام، إذ يقول الله تعالى: «إني وجدت امرأة تملكهم وأتيت من كل شيء ولها عرش عظيم» (النمل 23).

أردنا بهذا النقاش أن نبين أنّ «نظام الخلافة» ليس من منصوبات الدين، وإنّما هو، على غرار باقي الأنظمة السياسية، نتاج للاجتهاد البشري، وخاضع لتقلّبات المناخ والجغرافيا، وغير مُنفلتٍ من مبدأ التاريخانية؛ فأى نظام سياسي محكوم بالنجاح والفشل بحسب قدرته على التكيف وامتلاكه لمبررات وجوده، والقوانين الاجتماعية، وهذا ما لا يمكن أن يُفرض بنصوص دينية ثابتة، وإنّما ينطبق عليه مبدأ «أنتم أعلم بشؤون دينكم». فلقد ثبتت الحاجة إلى من يخلف الرسول الكريم لأنّ القانون لا يمكن العمل به من دون إجبار. وكانت الخلافة هي السلطة الشرعية الوحيدة، وعلى الرغم من عدم قدرتها الشاملة على امتلاك «احتكار الوسائل الشرعية للإجبار»، بمعنى أن لا أحد يفترض أن يعاقب أو يحارب من دون موافقة الخليفة، كان مجالها التشريعي، على أي حال، محدوداً بالمكانة المقدّسة للشريعة. وعلى عكس أي دولة غربية، كانت هي السلطة الشرعية الوحيدة والفريدة من نوعها<sup>26</sup>. فلو استطاع المسلمون آنذاك الانفتاح على أنظمة سياسية

23 أنتوني بلاك: "الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي"، ترجمة فؤاد عبد المطلب، عالم المعرفة، العدد 394، الكويت، 2012، ص 116

24 جابر الأنصاري، التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، دار الشروق، ط2، 1999، ص 35

25 نفسه، ص 35

26 بلاك، الغرب والإسلام، ص 98

غير فكرة الخلافة، لكان أضحى هو النظام الذي يحاول بعضهم اليوم بعثه، ولأضحى رفضه ونقده من موجبات التشنيع والتكفير.

### ثالثاً: مقومات حكم الخلافة بين المبادئ العامة والقواعد الإجرائية:

#### 1- الشورى بما هي أحد مرتكزات نظام الخلافة:

إنّ الشورى من أهم الأسس المرتبطة بنظام الخلافة، بل يمكن القول إنّها حجر الزاوية في البناء المفاهيمي الذي يستند إليه من يقول بـ «بعث الخلافة»، ونبذ ما سواها. فأى حديث عن «الأنموذج الراشدي» للحكم، لابد أن يتأسس على مبدأ الشورى بما هو وسيلة من أهم الوسائل التي يقوم عليها هذا الأنموذج، غير أنّ عمومية مبدأ الشورى لا تقلّ عن عمومية نظام الخلافة نفسه، فما المقصود بالشورى؟ وهل راکمت التجربة النبوية ما يمكن التأسيس عليه لبناء مفهوم الشورى؟ وما هي ميكانيزمات المبدأ الشورى؟

لا يدخل في صلب اهتمامنا في هذا الجزء من البحث، التأسيس لمفهوم الشورى، والإحاطة بمختلف متعلقاته، ولكن نصلو إلى مسألة قدرة هذا المبدأ على إيفاء الحكم المرتكز على الخلافة حقه، والمساعدة على تجاوز بياضاته. فالشورى التي اشتهرت في القواميس اللغوية على أنّها «المشورة، والمشاورة: استخراج الرأي، يقال شاورته في الأمر، استشرته، وطلبت منه المشورة»<sup>27</sup>، أي الإظهار، والاستخراج. كما عرفت لدى الاصطلاحيين على أنّها «استخراج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض»<sup>28</sup>، أي أنّ الشورى تقوم على تبادل الآراء للتوصل إلى الرأي الأصوب. ويوجب بعض الفقهاء، الذين تصدّوا إلى التنظير في المجال السياسي، قيام الحاكم الإسلامي بمشاورة الأمة بأمر الحكم. فالشورى عند السنة تعني مشاورة أهل الرأي في الأمر واتباع رأيهم، ويقابلها الانفراد والتسلط بالرأي. وقد استند الفقهاء في قولهم بوجوب الشورى على القرآن الكريم والسنة النبوية<sup>29</sup>. نقول، إنّ الشورى بهذه المعاني، لا تتوفر على الإجراءات الكفيلية بالتطبيق، إذ لم يوضح الفقهاء الكيفية التي تنعقد بها الشورى، كما لم يبينوا الكيفية التي يتم بها اختيار أهل الشورى، خارج مسألة «أهل الحل والعقد» التي سنبين في فقرة لاحقة الإشكالات المرتبطة بها.

27 ابن منظور: لسان العرب، المادة (4/437)، ط1، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.

28 الأصفهاني: المعجم الوسيط، ط2، 1972 (مادة شور، ص 273).

29 أما موقف الشيعة بعامة فيقوم على نقض أطروحة السنة القائلة بأنّ نظام الحكم بعد وفاة الرسول كان يقوم على أساس الشورى؛ فقد تبني الشيعة القول بأنّ الحكم قد أوكل بالنص والتعيين من الله إلى الرسول، ومنه الأئمة من بعده حتى الإمام الثاني عشر، وبالتالي فإذا كان بالإمكان أن نتصور نظاماً للشورى عندهم، فليس ذلك إلا في عصر الغيبة الكبرى؛ فالإمام عند الشيعة وهو القائم على الشريعة والحفاظ لها، المعصوم عن الخطأ، سهواً وعمداً وهو الذي يوحى إليه، والموصى له بالولاية، ولا يستمد سلطته من الناس. وبذلك يكون غير محتاج لمشورتهم، وعلى هذا الأساس يفترض الشيعة بأنّ كل أنظمة الشورى لا تكفي لتوفير السعادة جمعاء. وهو ما سنتطرق إليه بالتفصيل في القسم الثاني من هذا البحث.



فبقدر ما يمتاز به موضوع الشورى من شهرة لدى فقهاء الإسلام، فإنه يمتاز أيضًا بنوع من الضبابية.<sup>30</sup> لقد اختلف الفقه حول درجة التزام الحاكم بها، كما اختلفوا في آثارها العملية، ولم يسلم عصرنا هذا من هذا الغموض والتماييز، فبينما تشدد الإصلاحية الإسلامية على وجوب التزام الحاكم بالشورى ونتائجها، فإن السلفية ظلت على موقفها التقليدي القريب من تبرير الحكم الفردي وعدم إلزامية الحاكم بنتائج الشورى، فضلاً عن عدم تشخيص وسائل تنزيل المبدأ الشوري. وتحريم الخروج على الحاكم ولو «جلد ظهرهك ولطم خدك».

ومن المعاصرين من حاول إعطاء مفهوم الشورى حمولة تعبيرية راديكالية مع تبيان «أن الشورى الإسلامية لا تنفك لزومًا عن قاعدة أولي الأمر منكم التي تنفي الاستعلاء الطبقي والكهنوتي «فيكم» والتي تنفي التسلط الفوقي «عليكم» وأنها تفرض المساواة بين الناس»<sup>31</sup>، وهو ما أكدته أيضًا محمد شحرور بقوله «من هنا وجب علينا فهم (وأمرهم شورى بينهم)، وكيف تمت ممارستها تاريخيًا من (وشاورهم في الأمر)، أي أن (وأمرهم شورى بينهم) موقف عقدي، له علاقة بأساسيات العقيدة الإسلامية، ونراه مرتبطًا بمبدأ جدل الإنسان، الرأي والرأي الآخر، ومرتبطة مع قوله تعالى (وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً)، أما كيف نحقق (وشاورهم في الأمر) ونحن في نهاية القرن العشرين، فمن خلال بنية تسمح بها وتحتويها، وتعني بالضرورة بوجود الرأي والرأي الآخر بين المؤمن والمؤمن، وبوجود الرأي والرأي الآخر بين المؤمن والكافر، وبين المؤمن وغير المؤمن، في كل ما يخص العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»<sup>32</sup>.

وحاول بعض المفكرين التكيف بين مبدأ الشورى والرهانات المعاصرة، إذ يُعطي الشورى معنى في ظل الظروف المتغيرة، والتحوّلات المستمرة، فنجد مثلاً أن محمد عابد الجابري يرى أن قضية الشورى «تفرض نفسها ليس فقط من حيث أنها ملزمة، بل أيضًا بوصفها حقًا من حقوق المواطنين يجب أن تنظم ممارستها بالصورة التي تجعل منها شورى دائمة في خدمة العدل، أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكّام مراقبة مستمرة. سلوكهم السياسي، وسلوكهم القضائي، وسلوكهم الاقتصادي الاجتماعي، وهذا ما يسمى اليوم بالديمقراطية»<sup>33</sup>. لكن هل أوجدت الممارسة التاريخية ما يُمكن من تكريس هذه الأهداف الشورية؟ وهل استطاع المسلمون تطوير المبدأ الشوري بالشكل الذي يُغنيهم عن الاستعانة بمبادئ أجنبية؟

30 وهو ما دفع محمد عماره، وهو من ضمن المفكرين الموسومين بالإسلاميين، إلى أن يجزم بكون «الإجماع كاد أن ينعدم على أن الشورى هي الفلسفة الإسلامية للحكم في الدول الإسلامية والمجتمع الإسلامي (...) لكن الإجماع يكاد ينعدم أيضًا على أنه بمقدار الحظ الوافر والغني لمنابعنا الفكرية ولأصول مواريتنا الحضارية في هذه الشورى كان الفقر والجذب الذي أصاب تاريخنا وتطبيقاتنا في هذا الميدان» محمد عماره: الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، دار السلام، مركز الذاكرة للتنمية الفكرية، سوريا. 2005، ص 35

31 أبو القاسم حاج حمد: تساؤلات حول إسلامية المعرفة، بيروت، ط 1، 2003، ص 61

32 محمد شحرور: دراسات إسلامية معاصرة (في الدولة والمجتمع)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. دون تاريخ.

33 محمد عابد الجابري: الروافد الفكرية العربية لمفهوم التنمية البشرية، في ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون، بيروت، 1996، ص 65

نرى، مع صاحب كتاب «العقيدة والسياسة»، أن مؤسسة الشورى التي دعا إليها بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين، قد عرضت على أنها بديل إسلامي للمؤسسات الديمقراطية، وعلى الرغم من أن مبدأ الشورى المقترح يركز نظرياً على النص القرآني وممارسات الصحابة، إلا أن المنهج المتبع في تحليل النص وفهمه أو استقرار الواقع التاريخي حال دون تطوير نظرية عامة تتألف من قواعد ومبادئ كلية متماسكة، تمكن الباحث من تجاوز التناقضات النصية أو الفعلية دون الاعتماد على رأي شخصي أو نزعة ذاتية.<sup>34</sup> فلو كان بإمكان الشورى أن تُنتج مؤسسات من شأنها تحقيق المصلحة العليا للإنسانية في المجال السياسي، لكان من باب أولى أن تُوجد لها أعرافاً وإجراءات يتفق عليها أغلبية المسلمين، ليس فحسب داخل المذهب الواحد، كالسنة مثلاً، ولكن بالنسبة إلى المسلمين المنتمين إلى مذاهب مختلفة، كالشيعية، والإباضية... الخ.

إن مناقشتنا لمسألة الشورى لا تقتصر على المرحلة المسماة بـ «الخلافة الراشدة»، ولكن نقاشنا مصباً أيضاً على الفترة النبوية، ليس للبرهنة على أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، لم يكن ليتشاور مع أصحابه في أمور دينية، ولكن للقول بأن الاستناد على مبدأ الشورى لسحبه من الأمور المجتمعية والدينية، وإسقاطه على الأمور السياسية المتغيرة، والادعاء بأن هناك من التراكمات والأعراف ما يمكن من الارتكان إلى الشورى بغية إقامة نظام سياسي يقوم على منهج الخلافة. فهذا الادعاء يبقى محض تأمل لا تؤكد التجربة التاريخية، إذ لم تنتقل لنا كتب السير أياً من المؤسسات الشورية التي عرفتها الفترة المحمدية، ولا ماهي القضايا السياسية التي اجتمع فيها عموم من يعيشون في المدنية النبوية لكي يتناقشوا في أمر طارئ، ولا الطريقة التي فوّض بها «الكل» لـ «البعض» النيابة عنه أثناء المشاورات النبوية، ولا الكيفية التي يتم بها «انتخاب» المقربين من مركز القرار الذين يستشارون مثلاً في صلح الحديبية، وبناء الخندق، وغيرها من القرارات، فضلاً عن أن كتب التاريخ «لم تحمل لنا من الإفادات الوقائعية ما يدل على أن الممارسة النبوية للشورى، وقد كانت الشكل التاريخي الأولي له، أدخلت في نطاقها ما يقع خارج دائرة الصحابة من المسلمين، بل لسنا نجد في المصادر تلك دليلاً على أن سائر الصحابة كانوا في جملة من استُشيروا في أمور معلومة أشبعتها المصادر إياها سرّاً وتفصيلاً. فلو أقرت التجربة النبوية صيغة الشورى المفتوحة على رأي عموم الجماعة لباتت في عداد سنن تجري مجرى الأصول التي يبنى عليها، ولما كان في وسع أحد بعد حقبة النبوة – تعطيل أحكامها».<sup>35</sup>

ولا يعني هذا أن الرسول الكريم كان يرفض مشاوره الناس في أمورهم، أو التنازل لمبدأ أقرّه القرآن الكريم، ولكن لأن الأمور التي كان يتصدى لها الرسول هي في الغالب من طبيعة دينية، والمعروف أن ما هو ديني لا يحتاج إلى المشاورة الإنسانية ما دام مسنوداً من الوحي، أما الأمور القليلة التي كانت لديها طبيعة دنيوية محضة فغالباً ما كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، ما يُسندها إلى ما عبّر عنه بنفسه في قضية تأبير

34 لؤي صافي: العقيدة والسياسة، منشورات الفرقان، الدار البيضاء. ط 2، 1998، ص 24

35 بلقريز، ما قبل نظرية الدولة، مجلة التسامح، ع 25، ص 200

النخل بـ «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». وهذا، ربما، هو ما جعل الشورى في عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، لم تكن بالاشتهار الذي يقول به بعض الفقه، ولا بالعمومية التي ينبغي أن تكون لأي أمر سياسي، فالحوادث ذات الطبيعة الدنيوية المحضة كانت نادرة، والاستشارات القليلة لبعض الأمور المتعلقة بالحرب أو السلم لم تستدع من النبي أن يوسع المشورة خارج ما أنتجه نظام «السابقون بالإيمان» أو «المهاجرون والأنصار»، وخارج ما تعلّمه العرب من بنيتهم القبلية، إذ الانتخاب الطبيعي للمريين. وهذه كلها قضايا كانت مقبولة وقتئذٍ، ولم يكن هناك من يعترض على عدم مشاورته أو تقريبه، الأمر الذي سيتغيّر بعد ما بات يعرف بـ «نظام السقيفة»، والذي سنناقش قضاياها في الفقرات القادمة.

## 2- في قابلية مسألة «أهل الحل والعقد» للأجراً:

سبقت الإشارة إلى أنّ مبدأ الشورى شديد الارتباط بفكرة «أهل الحل والعقد»، إذ تتّجه الإجابة العامة على السؤال: من هم الذين ينبغي استشارتهم من قبل الخليفة؟ إلى أنّ أهل الشورى هم أولئك الذين أسماهم المصطلح التقليدي القديم «أهل الحلّ والعقد»، وقد اختلف القدامى في تحديدهم اختلافاً واسعاً، فذهب فريق إلى أنّ المقصود هم «أولو العقل والرأي الذين يدبّرون أمر الناس، ورأى فريق آخر أنّهم رؤساء الأجناد، وزعماء القبائل ورؤوس العشائر، وأصحاب المهن، والعلماء المجتهدون، وأرباب الكفايات، وحصرهم فريق ثالث في أهل العلم والفتيا والاجتهاد، أي الفقهاء».<sup>36</sup>

وبالمثل، وكما ألمعنا سلفاً، فإنّ فقهاء تمثّلت وظيفته بالتّقنين بالمعنى التشريعي بدل ممارسة التنظير. فلم يقوَ الفقه على مناقشة الكيفية التي يتمّ بها اختيار من هم أهلّ للحلّ والعقد، خارج «تقاليد القبيلة العربية التي فرضت ذاتها، كامتداد اجتماعي طبيعي، منذ السقيفة، على الكيان السياسي البسيط الذي سيصبح الدولة الإسلامية. وفيه كان الأداء السياسي للخليفة الأول يشبه إلى حدّ ما أداء شيخ كبير لقبيلة كبيرة»<sup>37</sup>. والحال، أنّ القول بفكرة أهل الحل والعقد تحمّل من المطبّات أكثر ممّا تحمل من الحلول. فوفقاً للنظرية، إذا بايع أهل الحل والعقد رجلاً صار إماماً وعلى «الأمة بيعته والانقياد لطاعته»، ولكن كيف هي صفة أهل الحل والعقد؟ وما الذي يجعل بيعة أهل الحل والعقد ملزمة للأمة، وهل هم طرف أصيل يمثّل ذاته؟ ومن أين استمدّوا هذه الصلاحية؟

يصعب العثور على إجابات لهذه الأسئلة من داخل المتون الفقهية، لأنّ الفقه الإسلامي عندما ينظر للشأن السياسي، لا يفعل ذلك إلا واهتمامه مركّز على الحُكّام، وإن حضر الإنسان الرعية فهو من أجل خدمة الحاكم وطاعته، وهو الإغفال ذاته الذي «تلقاه الأمة كمفهوم سياسي، وإن كانت حاضرة كمفهوم ديني يُرادف

36 فهمي جدعان، المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2009، ص 125

37 ياسين، السلطة (2)، ص 132

مباشرة معنى الإسلام ذاته»<sup>38</sup>. أما الممارسة التاريخية فهي لم تخلف أنموذجاً موحّداً يمكن الاستناد إليه من أجل التأسيس لبناء نظام الخلافة، ومأسسة مبدأ الشورى وأهلها. فلقد توفي الرسول الكريم دون أن يعرف أصحابه الطريقة التي ينبغي اتباعها بُغية الكشف عن خليفته، وكان النقاش حاداً نجمت عنه انشطارات لم يقوَ التاريخ على محوها. ثم انتهج الخليفة الأول بعد أن آنس قرب أجله، سبيل التعيين في الحياة، فكان أن اختار عمر بن الخطّاب لخلافته، فسُمّي الأخير خليفة خليفة رسول الله، قبل أن يتخذ له لقباً أسهل وهو «أمير المؤمنين» تجنّباً للإطّباب الحاصل في التسمية الأولى. وبعد أن طعن الخليفة الثاني وأوشك على مفارقة الحياة، قام بترشيح ستة أشخاص يشكلون «الهيئة الانتخابية» التي تختار الأمير والمرشحين لهذا المنصب في الوقت نفسه. وقد ظهر على الفور أنّ هذا الوضع يطرح معضلة بسبب الدور المزدوج لأعضاء هذه الهيئة، فحسم أحد أعضاء الهيئة، وهو عبد الرحمن بن عوف، هذه المشكلة بأن سحب ترشيحه فأصبح هو وحده «الهيئة الانتخابية»، ولكن الأمر مع ذلك لم يحسم دون صراع. انحصرت المنافسة بين مرشحين في النهاية، هما عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وقد اختار عبد الرحمن بن عوف عثمان عليّ، وذلك بعد مشاورات واسعة كشفت له ترجيح الرأي العام في المدينة لهذا الاختيار، خاصة بعد أن رفض عليّ الالتزام بسيرة الشيخين في الحكم. فقد كان الرأي العام في المدينة وقتها يرى في سيرة الشيخين ممارسة دستورية ومنهجية شورية مرتضاة اعتبروا التزامها شرطاً لتولّي الحكم»<sup>39</sup>.

وكانت لهذه المراوحة بين التعيين في الحياة، واختيار «هيئة انتخابية»، الأثر البالغ في ما بعد الخلفاء الثلاثة الأوائل، أي بعد مقتل عثمان لظروف لا يتّسع المجال لبسطها، مما شكل أخطر مرحلة في حياة المسلمين، إذ كشف الصراع على الحكم بعد عثمان أولى بياضات «نظام الخلافة»، إذ برز فراغ «دستوري» كبير يتجلى في ثلاث قضايا نستعرضها مع عابد الجابري<sup>40</sup> على النحو التالي: أولاً، عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة، وعدم تحديد مدة ولاية «الخليفة»، وعدم تحديد اختصاصات «الخليفة». وعلى الرغم من وجود هذه البياضات التي أسفرت عنها التجربة الإسلامية، إلا أنّ فكرة «الخلافة» تبقى من أهم الطوباويات الممتدة عبر التاريخ، إذ لا يكاد عصر من عصور التاريخ الإسلامي يعزّ فيه وجود من يدعو إلى العودة إلى هذا الحلم، ف«الخلافة هي طوبى عند الفقهاء أنفسهم، وبالأحرى عند غيرهم، أي أنّها النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقّق إلا بمعجزة ربّانية. ثمّة فرق إذن يفصل بين الخلافة تصوّراً وفكرةً، والخلافة نظاماً قائماً، وقد نبه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة في التاريخ الإسلامي، فتكلم عن الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية»<sup>41</sup>.

38 نفسه، ص 131

39 عبد الوهاب الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة: نحور رؤية جديدة، ص 48

40 الجابري: الدين والدولة، ص ص 75-76-79

41 العروي، مفهوم الدولة، ص 118



### 3- البيعة بين التعاقد والطاعة:

اعتُبرت البيعة، عبر التاريخ الإسلامي، الطريقة الأبرز لممارسة السلطة داخل الدولة، وعن طريقها يتم إضفاء الشرعية على الحاكم سواء أكان ذلك عبر المشاورة أو من خلال توريث السلطة، في محاولة لتأسيس الدولة على أسس شبيهة بتلك التي أقرزت «دولة» النبي أو «دولة» الخلفاء من بعده. فالبيعة في عرف فقهاء الإسلام هي «عقد يتم بين طرفين الامام وأهل الحل والعقد من المسلمين، فيعطي المسلمون عهداً على السمع والطاعة، ويعطيهم الإمام عهداً على العمل بكتاب الله وسنة نبيه (ص)».<sup>42</sup>

والبيعة هي إعطاء العهد من المبايع على السمع والطاعة للإمام في غير معصية، في المنشط والمكره والعسر واليسر وعدم منازعته الأمر وتفويض الأمور إليه، وفي هذا الصدد يندرج كلام ابن خلدون في المقدمة: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يديه تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعةً مصدر باع، وصارت البيعة مصافحةً بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي، صلى الله عليه وسلم، ليلة العقبة وعند الشجرة، وحيثما ورد هذا اللفظ ومنه بيعة الخلفاء ومنه أيمان البيعة، كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها، لذلك فسمي هذا الاستيعاب إيمان البيعة، وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب».<sup>43</sup>

وتطرح البيعة عديد الأسئلة وتوجب كثيراً من الملاحظات، إلى جانب الإشكالات المطروحة على «نظام البيعة» في علاقته بمسألتي الشورى وأهل الحل والعقد، وهذا ما يُحاول أن يكرسه الفقه الإسلامي قديماً وحديثاً. فالقول بالبيعة يُبطن في الغالب بُعد الطاعة، بحيث تُمسي البيعة هي المسلك الوحيد الذي يمكن لـ«الرعية» سلكه لتنصيب الحاكم والتعاقد معه، لكنها بيعة من دون عقد مكتوب، ومن غير شروط تفصيلية من شأن الحيّدة عنها التحلل من العهد بالنسبة إلى «الرعية»، فضلاً عن البنود العامة التي يتضمنها «العقد» غير المكتوب الذي تتم بموجبه البيعة، من قبيل: إقامة الشريعة، وحفظ بيضة الإسلام وغيرها من الأمور المرتبطة بأخرة الإنسان وليس بدنيته، ولا سيما أن عقد البيعة مسيَّجٌ بستيَّاج ضخم من النصوص التي تُحرّم الخروج على الحاكم مادام يقيم شرع الله «أطيعوه ما أقام فيكم الصلاة»<sup>44</sup>، فتصبح البيعة التزاماً من طرف واحد، تلزم بمقتضاه «الرعية» بطاعة الأمير وتحقيق مبتغاه، وعدم مناقشته، أو التعقيب على قراراته.

42 أحمد محمود آل محمود، البيعة في الإسلام، تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق، كلية الآداب - جامعة البحرين، دار الرازي، (دون تاريخ)، ص 20

43 ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص 356

44 يفسر ابن حزم ذلك على النحو التالي: "يقم فيهم أحكام الله ويشوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله، صلى الله عليه وسلم" فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بيروت، 1989، ص 373 (اقتبسه عن: ابن حزم الملل والنحل، ج4، ص 87)

وعلى الرغم من أنّ الروايات التي تؤرّخ للسنوات الأولى من الخلافة، تؤكد أنّ مسألة تقويم اعوجاج الحاكم لم تكن من المحرّمات، بل كانت مطلباً من الحاكم نفسه، كالقول: «إذا رأيتم في اعوجاجاً فقوّموني بحدّ السيف»، إلا أنّ هذا «الاعوجاج» كان يُعنى به في الغالب الحيّدة عن الأمور الدينية وليس الدنيوية فحسب. وتزخر كتب التاريخ بحوادث كثيرة رفض فيها «الخلفاء» المشورة، ونادوا بمبدأ الطاعة؛ فلقد رفض الخليفة الأول المشورة التي أعطاه إيّاها عمر بن الخطاب بخصوص عدم مقاتلة رافضي منح الزكاة، كما رفض مشورة الشخص نفسه عندما طالبه بتنحية خالد بن الوليد بعد فعلته في قضية «مالك بن نويرة». ورفض عثمان بن عفان كل الدعوات التي طالبت بتقية محيطه من «آل أمية» وإشراك باقي الأسر في حكم المسلمين، فكانت البيعة دائماً عقبة أمام تصويب قرارات الأمراء. وإذا كانت البيعة قد أفلحت في صهر المسلمين ضمن بوتقة واحدة طيلة حكم الخلفاء الثلاثة، فإنّها لم تستطع فعل الشيء ذاته بعد هذه المرحلة، إذ انقسم الناس بين عليّ ومعاوية؛ فبايع بعضهم عليّاً، بينما بايع الآخرون معاوية. وهنا ظهرت محدودية البيعة في التأسيس لنظام سياسي مستقر.

ومن اللافت هنا أنّ الفقهاء بدل مناقشة فراغات هذا النظام وملئها، اكتفوا بتقنين تجارب الخلفاء الأربعة واعتبروها نماذج ينبغي الاقتداء بها، فقالوا بضرورة بيعة سنّة أنفار، ثم أجازوا بيعة الشخص الواحد، واجتهدوا في حالة مبايعة أكثر من أمير، فقالوا تكون البيعة للأسبق. ولم يكتفِ الفقهاء باستقراء الوقائع التي جرت إبان حقبة الخلفاء الأربعة، بل إنهم راحوا يحاكون الوقائع اللاحقة ويؤسسون عليها أحكامهم، فلقد مر معنا قول ابن خلدون الذي يبيّن فيه بأنّ البيعة كان يغلب عليها طابع الإكراه والإجبار، والروايات تؤكد ذلك، إذ شرّعت التآليف حكم التغلّب، وأوجبت الطاعة على «الرّعية». ويحضرنا هنا نص لأحمد بن حنبل يقول فيه: «من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين، فعبرة «لا يحل» في هذا النص تضعنا حيال حكم شرعي بالتحريم، ليس فقط على من يعلن الخروج والعصيان، وإنّما كذلك على من ينفي في تصوّره الداخلي صفة الشرعية عن الحكومة الفاسدة الجائرة، ليس ذلك فحسب، بل إنّ الإثم يلحق بمن لا يثبت لهذه الحكومة صفة الشرعية، أو بعبرة ابن حنبل «بمن يبيت ولا يراه إماماً عليه» وهو ما يعني في عبارة مكافئة، وجوب اتخاذ موقف إيجابي باعتقاد الشرعية، لا مجرد موقف سلبي بالامتناع عن الاعتقاد».<sup>45</sup>

ومثل هذا التقوّل والتأوّل الذي يمنع الإنسان من حقه في الحلم، مجرد الحلم، بنظام بديل عن الذي يحكمه السلطان المتغلب، نجده عند فقيه آخر عائد من تجربة الاعتزال، أعني أبا الحسن الأشعري الذي نقرأ له: «ومن ديننا أن نصلي خلف كل بر وفاجر، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصالح والإقرار بإمامتهم

45 ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. نقلاً عن رضوان زيادة، التوظيف السياسي لمفهوم الفتنة في التاريخ الإسلامي، مجلة التسامح، 9ع، 2005، ص 79

وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذ ظهر منهم [أي الأئمة والحكام] ترك الاستقامة»<sup>46</sup>. هذه شهادة واضحة عن انزلاق الأشعري من المستوى المعرفي والكلامي إلى مستوى النظرية السياسية، فالسلطان الجائر ليس جائراً إلا من منظار الذين يقيسون مفاهيمهم على عدالة الراشدين، بينما الطاعة واجبة للسلطة أو الإمام فحسب، وذلك بحكم حق تصرفه في ملكه وبحكم تحلله من كل التزام سوى حفظ البيضة، ومراسم الدين، بل إنه على الرغم من استبداده وتغلبه، وفجوره وظلمه، واجب الاتّباع، دون أن يقدح كل ذلك في عدالته التي تنحصر في كونه مدافعاً عن حوزة البلاد وحياة العباد، تماماً كما لا يقدح في الحكمة الإلهية وعدالتها إمكانية تصور عدم الوفاء بمضمون الوعد والوعيد، أو عدم الالتزام بمنطق الأمر والثواب.<sup>47</sup>

يمكن القول بأن فكرة البيعة المرتبطة بنظام الخلافة، لا تزيد هذا الأخير إلا إبهاماً وابتعاداً عن الصواب، فالفقهاء، كما أشرنا، لم يشترطوا على السلطان أيّ تعاقدات حيال من يسمونهم بـ «الرعية» إلا فيما يمس الواجبات المترتبة عليهم إزاء الحاكم المتفرد، ما دام هذا الأخير يرفع شعار تطبيق أحكام الشريعة<sup>48</sup>، وفي هذا السياق تتّموّع أغلب، إن لم نقل كل، الكتابات الفقهية والسياسية.

## استنتاجات:

إنّ هدفنا، في العرض السالف، بسط النقاش حول الخلافة من زاوية التركيز على البنى والمرتكزات والمقومات التي تستند إليها، وذلك رغبة في تجاوز المساجلات العامة حول الموضوع، والاتجاه صوب الاهتمام بمضامين نظام الخلافة، إذ افترضنا مسبقاً أنّ «حكم الخلافة» هو من ضمن أنواع الأنظمة المتعددة التي عرفت البشرية، ولم نكن لننفي عنه طابعه، فالقول بـ «نظام الخلافة» هو من قبيل القول بالنظام الديمقراطي، أو الملكي، أو الأرستقراطي، أو «الاستبدادي» أو «ولاية الفقيه»... إلخ. وهي كلها أنظمة تاريخية مبتكرة من قبل العقول البشرية، ووضع «الخلافة» تحت مبضع النقد، هو على غرار عملية التقييم التي تخضع لها جميع الأنظمة التي عرفت التجربة البشرية، إذ اختلفت نتائج التقييم بين مرحلة وأخرى، وبين فلسفة وأخرى، فتارة ترجح الكفة لهذا النظام، وتارة أخرى تؤول الغلبة لنظام آخر، لكن في آخر المطاف لا بد أن تؤول المفاضلة لصالح نظام معين يحظى بنوع من الإجماع، وذلك ليس بسبب أهواء بشرية أو ترجيحات على أسس دينية أو فلسفية، وإنما يعود الأمر لقدرة النظام المفضّل على تلبية الحاجيات الإنسانية، فضلاً عن أنّ عملية التقييم تنصب على ميكانيزمات النظام والحلول التي يجترحها. وهو الأمر الذي اشتغلنا

46 أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فؤاد حسن محمود، القاهرة، دار الأنصار، 1977 (اقتبسه: زيادة: التوظيف السياسي لمفهوم الفتنة).

47 رضوان السيد، ملامح الفكر الإسلامي السياسي، التسامح، ع 4، 2004

48 يؤول ابن المقفع مبدأ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كما يلي: «فأما إقرارنا بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله فإنّ ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً، ولو أنّ الإمام نهى عن الصلاة والصيام أو منع الحدود لم يكن له في ذلك أمر» أي لا يطاع. انظر: الجابري، العقل السياسي العربي، ص 349

عليه في ما يتصل لتقييم حكم «حكم الخلافة»، إذ لم يمنع اعتبارنا لها من ضمن الأنظمة السياسية، أن نخضع لعملية نقدية شبيهة بالتالي ينكب عليها الفكر السياسي بخصوص باقي الأنظمة.

وكانت النتيجة الأساسية التي توصلنا إليها في هذا السياق، هي أنّ الأسس التي انبنى عليها «حكم الخلافة» لا ترقى به إلى أن يكون نظاماً فريداً في التاريخ البشري، كما أنّ النصوص الدينية التي يُعتَقَد أنّها توجب إقامة النظام السياسي على أساس «الخلافة» لم تكن لها الحجية القوية للإقناع بذلك. وتوصلنا إلى الأمر نفسه بخصوص مقومات الخلافة، إذ تم إيراد مجموعة من الملاحظات، والكشف عن مختلف البياضات الموجودة في تجربة نظام الخلافة، ليس فقط عند محاولة إسقاط تجربة «الخلافة الراشدة» على الواقع المعاصر، بل إنّ تلك المقومات لم تجنّب هذا النظام العديد من الهزات التي سرّعت نهايته قبل أن يكمل عقده الثالث. فبعد مرحلة قصيرة لم تتجاوز الثلاثين سنة تَبَدَّدَ حكم نظام الخلافة، ولاحق بداية جديدة عمادها الدهاء السياسي وعودة العصبية القبلية وطغيان المصلحة، إذ تولّى الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان الحكم بالقوة أول مرة في التاريخ الإسلامي عام 661م. ويحكم ورثته من بعده حتى يطيح بهم العباسيون العام 750م. ويحكم العباسيون حتى يقضي عليهم المغول عام 1258م. ويكرّر الأمويون في الأندلس هذا النموذج في الحكم، كما سيفعل ذلك الفاطميون والأيوبيون والمماليك في مصر، والسلاجقة في بلاد فارس وأصقاع من بلاد الشام، والمغول في الهند. ويؤول الأمر إلى آخر الحكام المسلمين الذي يحملون لقب خليفة الإسلام وهم الأتراك العثمانيون في إسطنبول<sup>49</sup>. والواقع أنّ تجربة الخلافة العثمانية لم تكن في الأصل سوى ظلّ للخلافة، بينما كانت السلطنة ضاربة في الأعماق. وظل التشبّث بتسمية «الخلافة العثمانية» من باب الحنين إلى تجربة «الخلافة الراشدة»، التي لم يكتب لها أن تعود بعد آلاف السنين، لأنّ الاعتقاد ظل سائداً بأنّ المشكل يكمن في التطبيق وليس في النظرية، والحال أنّ العائق الأساسي أمام إعادة النموذج يتمثّل في الفراغات الداخلية التي ينطوي عليها «نظام الخلافة»، فإذا لم يقوَ إنسان القرن الأول الهجري على تطبيق هذه «النظرية»، وهو الإنسان الذي تحتفي به الرواية التراثية وتعتبره قدوة يجب الاقتداء بها، فكيف يمكن للإنسان الذي ابتعد بقرون عن النموذج المثال أن يكون بإمكانه أن يعيد إنتاج هذا النموذج؟

وإلى جانب السلبات التي استبطنتها «نظرية» الخلافة، فإنّ الدعوات التي تبرز بين الفينة والأخرى بُغية «إحياء الخلافة» ضمن عالم اليوم، ستصطدم بإكراهات المتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لواقع متغيّر، ولقد أرهص ابن خلدون إلى هذه النقطة، وقام بإخضاع المثال للواقع والحق والقوة، وذلك حين أعلن أنّ نموذج «الخلافة الراشدة» نموذج وُفّي لا يصلح لعالمنا الذي يحكمه النقص والفساد»، ولهذا اقترح بالآ يكون النموذج الذي نستلهمه هو «نموذج الرسول وغيره من أفاض الخلق، وإنّما ينبغي أن نترك الحدود التي تفرضها علينا القوانين الاجتماعية الصارمة التي لا ينفذ من ربقتها حتى الأنبياء. فالسلطة

49 بلاك، الغرب والإسلام، ص 10



المطلقة [الملك] عند ابن خلدون ترتيبٌ حتمي تفرضه طبيعة التركيبة الاجتماعية للعمران البشري.<sup>50</sup> بناءً على هذا التمييز يظهر أن الأسس التي قام عليها نظام الحكم عقب وفاة النبي الكريم لم تعد قائمة، فأنموذج «الأمير على القتال» الذي كان يحتاج إلى الوقت وتفرضه الظروف، لم يعد قادرًا على تلبية حاجات تطور «الدولة» مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام، إذا بات أنموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت، وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سليمة ففهيًا، فقد بقي القول الفصل للسيف، وبذلك انقلبت الخلافة إلى ملك.<sup>51</sup>

وفي هذا السياق الملتبس للخلافة بما هي نظرية أو مفهوم أو فكرة، حاول العروبي إيجاد عنصر تفسيري من شأنه فك الاشتباك بين الطوبى والواقع. وقد تمثل هذا الحل في عنصر التاريخانية، فالخلافة، شأنها شأن جميع الظواهر والمفاهيم السياسية، خاضعة لعنصر التاريخ والتحويلات، وينبغي «أن تُخصّص الكلمة للفترة التي تغيرت فيها الطبيعة الإنسانية، التي كان فيها الوازع دينيًا صرفًا، وإن كنا لا نستطيع تحديدها زمنيًا بالضبط وفي غير تلك الفترة، فالحكم إما ملك طبيعي بحت، وإما خلافة صورية تحافظ على معالم الشريعة لكن يستحيل فيها الوازع من ديني إلى طبيعي قبلي، بتعبير ابن خلدون»<sup>52</sup>. وإن كان السؤال لا يزال قائمًا حول تلك اللحظة التي يريد العروبي أن يقصر عليها كلمة «الخلافة»؛ إذ النقاش منصب، كما ألمعنا سلفًا، على مضمون نظرية الخلافة نفسها، ليس الخلافة الأموية أو العباسية أو ما بعدهما، ولكن الخلافة المُسمّاة راشدة ذاتها؟

إن غياب التأسيس النظري والعملي للدولة، بما هي كيان مجرد ومحايّد ومتمايز على الدين والسياسة، أصاب «نظرية الخلافة» بنقص واضح في امتلاك ناصية التدابير اللازمة لقيام دولة، بما تحمله الأخيرة من معانٍ معاصرة، فالخلافة، كما يقول عبد الجواد ياسين، ليست نظرية في الدولة، ولا في الحكومة. ويمكن اعتبارها «نظرية» في الحاكم الذي يختزل في الواقع وفي الذهن السلفي مضمون الدولة والحكومة معًا. فالفكر الإسلامي التقليدي لم يعرف المجتمع مفهومًا سياسيًا، ولم يعرف فكرة «الدولة في ذاتها» أي الدولة كائنًا اجتماعيًا مجردًا وغير موصوف، ولم يعرف فكرة «الحكومة» المتميزة عن الدولة وعن الحاكم معًا.<sup>53</sup> وهذا ما يدخل فكرة الخلافة في تحدي الواقع الذي غالبًا ما يوصف بأنه لا يرتفع، ومن أهم الأمور التي تضغط بقوة واقعها على فكرة الخلافة، تبرز مسألة «الدولة»، ليس الدولة بما هي تداول وصراع وعدم استقرار كما درج العرب والمسلمون على سُمها، وإنما «الدولة» (L'état) بما هي كيان سياسي رمزي، من مقوماته حدود جغرافية مرسّمة، وسيادة سياسية وإقليمية، وشعب مخالف لمسألة «الرعية» المحايثة لفكرة الخلافة، وسلطة منتخبة وفق إجراءات مفصلة تضمن الحرية السياسية وحقوق الاعتراض، بما في ذلك

50 الأفندي، الدولة، ص 5

51 الجابري، الدين والدولة، ص 85

52 العروبي، مفهوم الدولة، ص 118

53 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام (2)، ص 110

الحق في تحية الحاكم الذي يخلّ بالتعاقد الدستوري المكتوب، وكل ذلك خارج مبدأ «الطاعة» الثاوي ضمن مسألة «البيعة» التي تعد من أهم مقومات الخلافة.

## المراجع:

- ابن منظور: **لسان العرب**، المادة (437/4)، بيروت، دار صادر، ط1، دون تاريخ.
- ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الجزء الأول، الدار البيضاء، ط1، 2005
- أبو القاسم حاج حمد: **تساؤلات حول إسلامية المعرفة**، بيروت، ط1، 2003
- أحمد صديق عبد الرحمان البيعة: **في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1988
- أحمد محمود آل محمود: **البيعة في الإسلام، تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق**، كلية الآداب - جامعة البحرين، دار الرازي، (دون تاريخ)، ص 19 - 20
- أنتوني بلاك: **الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي**، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، الكويت، عالم المعرفة، العدد 394، 2012.
- برنارد لويس: **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة: إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993
- برهان غليون: **نقد السياسة، الدولة والدين**، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007
- بلقزيز: **ما قبل نظرية الدولة، مجلة التسامح**، ع 25
- تيموتي ميشيل: **الديمقراطية والدولة في العالم العربي**، ترجمة بشير السباعي، الهيئة المصرية للكتاب، 2005
- جابر الأنصاري: **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المزمنة**، دار الشروق، ط2، 1999
- الجابري، محمد عابد: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996
- عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004
- عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط8، 2008
- عبد الوهاب الأفندي: **الإسلام والدولة الحديثة**، **نحور رؤية جديدة**، لندن، دار الحكمة، دت
- عبده الفيلاي الأنصاري: **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، ع 18/2004
- علي حرب: **نقد الحقيقة (النص والحقيقة II)**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993
- علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، الدار البيضاء، اتصالات سبو- النجاح الجديدة، 2006
- فهمي جدعان: **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، بيروت، 1989
- \_\_\_\_\_: **المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2009
- كمال عبد اللطيف: **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1991.
- لؤي صافي: **العقيدة والسياسة**، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، ط2، 1998
- محمد شحرور: **دراسات إسلامية معاصرة (في الدولة والمجتمع)**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دت
- محمد عابد الجابري: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996
- \_\_\_\_\_: **الروافد الفكرية العربية لمفهوم التنمية البشرية، في ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون، 1996
- محمد عمارة: **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، سوريا، دار السلام، مركز الراية للتنمية الفكرية، 2005

## مجلات:

- رضوان السيد: الفقيه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسيطة، مجلة التسامح، العدد 25، 2009
- \_\_\_\_\_: التوظيف السياسي لمفهوم الفتنة في التاريخ الإسلامي، مجلة التسامح، ع9، 2005
- رضوان السيد: ملامح الفكر الإسلامي السياسي، التسامح، العدد 4، 2004
- عبد الإله بلقزيز: ما قبل نظرية الدولة، مجلة التسامح، العدد 25



MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)