

الهاكمية في لغة الإسلاميين

محمد الشيخ بانن
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

يعود مفهوم الحاكمية إلى جماعة الخوارج، بعد رفضهم لنتيجة التحكيم التي جاءت لصالح معاوية ابن أبي سفيان، رغم أنهم هم من حمل علياً بن أبي طالب على هذا التحكيم. فبعدما كان علي يريد إرسال عبد الله بن عباس، اعترض عليه الخوارج، وقالوا: هو منك، وحملوه على إرسال أبي موسى الأشعري، شريطة أن يحكم بكتاب الله - القرآن الكريم -، ولما كانت نتيجة التحكيم لصالح معاوية بن أبي سفيان، حيث خلع أبو موسى الأشعري صاحبه علياً، مقابل تثبيت عمرو بن العاص لمعاوية بن أبي سفيان خليفة للمسلمين. نتيجة لهذا، خرج الخوارج عن طاعة علي بن أبي طالب، وقالوا له: "لم حَكِّمْتَ الرجال؟ لا حكم إلا لله"¹.

وبذلك تكون هذه الجماعة أول من رفع هذا الشعار في تاريخ المسلمين السياسي، ليتم إحياءه في صيغة دستورية من طرف أبي الأعلى المودودي، ومن جاء من بعده مقتفياً أثره؛ حيث اعتبر أنّ الحاكمية بكل معانيها وتجلياتها لله تعالى وحده؛ فهو الحاكم الحقيقي والأصلي²، معيياً على حاكمية البشر ارتكازها على القانون، الذي يسنّه فرد أو مجموعة من الأفراد مقابل إلزام البقية بالطاعة، بينما يبقى الفرد/الحاكم يصول ويجول لا قانون يقيده ولا رادع يصدّه.

بناء على ما سبق، تروم هذه الورقة مقارنة موضوع الحاكمية في لغة رموز الإسلام السياسي، من خلال تناول معانيها ودلالاتها في متنهم الخطابي، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

- هل نتج مدلول المفهوم عن النص والتاريخ الإسلاميين نموذج محدد للحاكمية، أم أنّ كل ما تحصل عليه كان بالحيل وحد السيف، نتيجة بروز الإرهاصات الأوليّة للصراع الاجتماعي؟

- ما طبيعة الشكل الذي أعطي لمفهوم حاكمية الله على المستوى السياسي والدستوري؟

- ما المسوغات التي تمّ توظيفها لنقل هذا المفهوم من الله إلى الخليفة.

¹ - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 512

² - أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الاسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة 1981، ص 18

المبحث الأول: الحاكمية: من الله إلى الدسترة

يمكن القول إنّ الحاكمية تعني حكم الله المباشر للناس، دون استخلاف بشري، وهو حكم يتميز بهيئته المباشرة على البشر وعلى الطبيعة في آن واحد، مع التصرف الإلهي فيهما تصرفاً محسوساً ولموساً من وراء حجاب³.

وقد شكل هذا المفهوم منذ فجر الإسلام موضوعاً للصراع، نتيجة ارتباطه بشكل الحكم السياسي. حيث أثار جدلاً حاداً بين السياسيين (الدعاة) والمفكرين على حد سواء، على امتداد التاريخ السياسي للمسلمين. فالدعاة اعتبروه جزءاً لا يتجزأ من الألوهية وبذلك ربطوه بالعقيدة واعتبروا تنزيله بواسطة الحاكم/ الخليفة واجباً شرعياً، أمّا المفكرون فقد اتخذ المفهوم لديهم طابعاً دنيوياً اجتهادياً، يجب أن يرد إلى العقل والتجربة البشرية.

ويُعدّ أبو الأعلى المودودي أوّل من أعطى لمفهوم الحاكمية الإلهية طابعه السياسي والقانوني المطلق، وذلك سعياً منه إلى بناء نظرية دستورية تقوم على العقيدة الإسلامية وتلتحم بها.

المطلب الأول: الأسس النظرية لحاكمية الله

يرى المودودي أنّ الله تعالى هو وحده الغالب المطلق الحامل للحاكمية، غير المسؤول عن أعماله طبقاً للآية القرآنية: (لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون)، "وأنه هو المقتدر القوي العزيز (بيده ملكوت كلّ شيء)، وأنّه وحده الذي لا تحد سلطته قوة من القوى (وهو يجير ولا يجار عليه)، وأنه وحده المنزّه عن الخطأ (الملك القدوس السلام)"⁴.

وعليه، فإنّ حق الحكم في الواقع لله وحده القادر على تنفيذه بين الناس "ألا له الخلق والأمر"، وهذا شيء لا يمكن أن يرفضه كلّ من يؤمن بالله ويعترف له بالخلق"⁵. فالإنسان لا يستطيع، مهما بلغت قوته وحكمته وكفاءته ومؤهلاته من مهارة وذكاء، تحمّل هذه التبعة الثقيلة على كاهله. وإن قدر له ذلك مؤقتاً فسيعم الظلام وينتشر الفساد في المجتمع وتشمل ويلات الطغيان المجتمعات المجاورة⁶. لذلك فوَضَ الله حاكميته

³- محمد أبو القاسم الحاج حمد، الحاكمية، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى 2010، ص 45

⁴- أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الاسلامي، (مرجع مذكور)، ص 20

⁵- المرجع السابق، ص 21

⁶- المرجع السابق، ص 22

القانونية للأنبياء والرسل، باعتبارهم ممثليه في هذه الدنيا، "أي أنّ الانبياء والرسل هم الوسيلة التي بها نعلم ما وضع لنا شارعنا (legal soverien) من قانون أو شريعة. ولأجل ذلك قد كلف الإسلام أبناءه أن يطيعوا الرسل طاعة تامة. والله تعالى ما أرسل إلى أمة من أمم الأرض رسولا إلا وأعلن فيهم (اتقوا وأطيعوا). وقد جعل القرآن هذا مبدأ قاطعاً من مبادئه (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله) (النساء: 64)، وقال: (ومن يطع الرسول فقد أطاع الله) (النساء: 80)، حتى إنّ القرآن ليأبى أن يسلم بإسلام رجل لا يسلم بكون الرسول هو المرجع الأخير في ما يختلف فيه الناس من أمورهم، فقال: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلموا تسليماً) (النساء: 65). وقال: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّّ ضلالاً بعيداً) (الأحزاب: 36)"⁷.

من خلال ما سلف، يصل المودودي إلى أنّ الحاكمية القانونية التامة لله ولرسوله؛ أي أنّ شرع الله كما جاء في القرآن والسنة هو المنظم للعلاقات بين مكونات المجتمع والفيصل بين الناس، عبر "جهاز الخلافة" النائية عن الله، والتي "هي حق لجميع من يسلمون بحاكمية الله ويؤمنون بعلو القانون الإلهي الذي جاءهم من عند الله تعالى بواسطة الأنبياء ورسوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) (النور: 55)"⁸.

وهذا ما يجعل الخلافة الإسلامية - حسب المودودي - ديموقراطية على العكس من القيصرية أو البابوية أو الثيوقراطية كما عرفها الغرب. ذلك أنّ الديموقراطية كما يعيشها الغرب لا يتبوأ فيها منصب الحاكمية إلا الجمهور أو الشعب، الذي يُعدّ حاملاً لحاكمية الله في نظام الخلافة الإسلامية، وليس مصدراً لها⁹.

في السياق ذاته، بزغ نجم رجل آخر، لكن هذه المرة من بلاد الكنانة، بعيداً عن القارة الهندية وطقوسها المتنوعة والمتعددة؛ إنه السيد قطب الذي ذهب بهذا الطرح بعيداً من خلال اعتباره أنّ أي "حكم لا يقوم على أساس إفراد الله سبحانه بالحاكمية، ولا تنفذ فيه هذه الشريعة، لا يعترف به الإسلام، ولو قامت عليه هيئة دينية، أو حمل عنواناً إسلامياً، والطاعة من المحكومين منوطة وموقوتة فقط باعتراف الحاكم بأنّ الحكم لله وحده، ثم تنفيذه لشريعة الله، بلا شرط آخر غير العدل في الحكم وطاعة الله"¹⁰. على أساس أنّ نظرية الحكم في الإسلام

⁷ - المرجع السابق، ص 33

⁸ - المرجع السابق، ص 25

⁹ - المرجع السابق.

¹⁰ - سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الشرعية الثالثة عشرة، 1993، ص 82

تقوم على شهادة أن لا إله إلا الله، "قولها باللسان، واعتقادها بالقلب، وتنفيذ مقتضاها وهو حاكمية الله"¹¹. "ومتى تقرر أن الألوهية لله وحده بهذه الشهادة تقرر بها أن الحاكمية في حياة البشر لله وحده. والله سبحانه يتولى الحاكمية في حياة البشر عن طريق تصريح أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم، وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته ومنهجه من جانب آخر. وفي النظام الإسلامي لا يشارك الله سبحانه أحد، لا في مشيئته وقدره، ولا في منهجه وشريعته.. وإلا فهو الشرك أو الكفر، وبناء على هذه القاعدة لا يمكن أن يقوم البشر بوضع أنظمة الحكم وشرائعه وقوانينه من عند أنفسهم؛ لأن هذا معناه رفض ألوهية الله وادعاء خصائص الألوهية في الوقت ذاته.. وهذا هو الكفر الصراح. وفي هذه القاعدة يختلف نظام الحكم الإسلامي في أساسه عن كل الأنظمة التي وضعها البشر سواء في ذلك نظام الحكم أو النظام الاجتماعي كله. وهذا هو الذي لا يجعل من المستساغ أن يخط بين الإسلام وأنظمة البشر في الأسماء"¹².

من خلال ما تقدم، يتضح أن السيد قطب يزكي ما كان قد طرحه المودودي، بل يلبسه رداء الألوهية؛ باعتبارها أفراد الله بالعبادة على إطلاقها؛ كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، والدعاء، والسجود، والحب، والبغض... إلخ. أي أن على المسلم أن يؤمن بأن الحكم لله وحده، وليس لسواه حق التشريع¹³. وما دون ذلك جاهلية واعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. فإسنادها للبشر وجعل بعضهم لبعض أرباباً، من خلال وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، يُعدّ اعتداء على سلطان الله، ومن ثمة اعتداء على عباده¹⁴. وحكم الجاهلية هذا، هو "الحكم بغير ما أنزل الله، سواء في ذلك ملكية جبرية، وتسلب باغ، وديمقراطية مزيفة، ولادينية ديمقراطية"¹⁵.

فإنه تعالى "لم ينزل أحكامه في كتابه، وعلى لسان رسله، للتبرك بها، أو لقراءتها على الموتى، أو لتعليقها لافتات تزين بها الجدران، إنما أنزلها لتتبع وتنفذ، وتحكم علاقات الناس، وتضبط مسيرة الحياة وفق أمر الله ونهيه وحكمه وشرعه"¹⁶.

¹¹ - عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، تربية وتنظيماً وزحفاً، الطبعة الثانية 1410/1989، ص 116

¹² - السيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، (مرجع مذكور)، ص 80

¹³ - أبي أسامة سليم عبد الله الهلالي، الجماعات الإسلامية، في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، الدار الاثرية، عمان، الأردن، 2004، ص 559-560

¹⁴ - السيد قطب، معالم في الطريق، المملكة العربية السعودية وزارة المعارف، المكتبات المدرسية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية السادسة 1979، ص 8

¹⁵ - عبد السلام ياسين، حوار الماضي والمستقبل، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1997، ص 229

¹⁶ - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مكانتها.. معالمها.. طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 2001، ص 102

على أساس أنّ "الإذعان لحكم الله ورسوله جزء لا يتجزأ من الإيمان، وأنّه لا خيرة لمؤمن ولا مؤمنة أمام ما قضى الله ورسوله، وأنّه لا يتصور من مؤمن يُدعى إلى حكم الله ورسوله إلا أن يقول: سمعنا وأطعنا"¹⁷. ويضيف القرضاوي: "إنّ الذين قالوا: إنّ الآيات نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأهل التوراة، وأهل الإنجيل، لا يعنون أنّ الحكم بما أنزل الله في القرآن ليس واجباً على المسلمين. فهذا غير متصور أن يصدر من مسلم عادي ناهيك بفقهاء أو مفسر لكتاب الله، فلماذا أنزل الله كتابه إذن، إن لم يكن الحكم بما تضمنه من شرائع وأحكام واجباً ملزماً؟ كلّ ما في الأمر أنّ بعضهم أراد أن يفرّ من قضية التكفير، فقال ما قال. ولكن لم يخطر ببال أحد منهم أنّ الحكم بما أنزل الله غير لازم"¹⁸. حيث "أنّ نزول الآيات في شأن أهل الكتاب لا يجعلها مقصورة عليهم؛ لأنها جاءت بالفاظ عامة تشملهم وتشمل كلّ من شاركهم في الوصف المذكور"¹⁹.

ومن هنا، يكون القرضاوي قد رفع تأويله هذا إلى درجة توازي النص القطعي؛ رغم أنّ اللفظ العام في الأصل يحتمل أكثر من اجتهاد وتفسير، نظراً لنسبيته ومرونته.

لكن القاعدة النظرية - وفق التصور المطلق السالف الذكر - التي يقوم عليها الإسلام هي شهادة أن لا إله إلا الله، التي تعني الإيمان به وإفراد ذاته "بالألوهية والربوبية والقوامة والسلطان والحاكمية، إفراده بها اعتقاداً في الضمير، وعبادة في الشعائر، وشرعية في واقع الحياة. فشهادة أن لا إله إلا الله، لا توجد فعلاً، ولا تعتبر موجودة شرعاً إلا في هذه الصورة المتكاملة التي تعطيها وجوداً جدياً حقيقياً يقوم عليه اعتبار قائلها مسلماً أو غير مسلم"²⁰. وبهذا يضع سيد قطب العقيدة والعبادة والمعاملات بين الناس، بما في ذلك شؤون الحكم، في وحدة هلامية لا تقبل التجزئية أو التقدير. وكلّ من يخرج عن هذا الاجتهاد المطلق يضعه سيد قطب في دائرة التسديد، التي يجب خوض تمرّد كامل وثورة شاملة عليها وعلى كل وضع في أرجاء الأرض "الحكم فيه للبشر بصورة من الصور.. أو بتعبير آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر"²¹، حتى تصير الحاكمية العليا فيه لله وحده، متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية²²، وبذلك يتحرّر البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر²³.

¹⁷ - المرجع السابق، ص 103

¹⁸ - المرجع السابق، ص 111

¹⁹ - المرجع السابق، ص 109

²⁰ - السيد قطب، معالم في الطريق، (مرجع مذكور)، ص 48

²¹ - المرجع السابق، ص 59

²² - المرجع السابق، ص 107

²³ - المرجع السابق، ص 108

فكل من رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً، وبالقرآن منهجاً؛ يجب عليه أن يقول أمام حكم الله ورسوله: سمعنا وأطعنا، دون حاجة إلى بحثٍ عن دليل جزئي من النصوص المحكمة والقواعد الثابتة²⁴.

من خلال ما سبق، يبدو كأن حاكمية الله ستنفذ داخل المجتمع الأرضي بشكل حيوي وتلقائي، كما كانت عليه الحالة التاريخية الإسرائيلية، التي استوجبت قيام مملكة الله في الأرض يدير شؤونها الله، بنفسه لا بمنطق الاستخلاف البشري عنه،²⁵ لكن سيد قطب شأنه شأن المودودي يضع هذه المسؤولية على عاتق الخلافة الإسلامية، التي عليها واجب إخلاص العبودية لله وحده وتخليص الإنسانية من عبودية غيره، والحكم بشريعة الله وحده وإنكار تحكيم شريعة غيره، وتربية الناس على القيم والأخلاق التي قررها الله وإسقاط القيم والأخلاق المدعاة²⁶.

المطلب الثاني: في دسترة حاكمية الخليفة

إذا كان المودودي قد طرح تسع مسائل يجب تضمينها للدستور الإسلامي المنشود، بناء على ما اعتبره ضوابط وقواعد شرعية²⁷، فإن عبد السلام ياسين قد صاغ ميثاق جماعة المسلمين - الذي يشكل أرضية لدسترة حاكمية الله في الأرض من منظوره، والذي استوحاه من "مقترحات مؤتمر لعلماء باكستان منذ زهاء أربعين سنة حين كانوا في بدايات مشاورتهم ومحاورتهم للحكم" - على الشكل التالي:

- 1- "أساس الحكم وسنده العبودية لله وحده لا شريك له، والمسؤولية بمعيار الشرع.
- 2- كل القوانين الصادرة عن الدولة لا وزن لها إن خالفت الكتاب والسنة. ويحدد برنامج عمل للتدرج إلى إلغاء ما كان نافذا من القوانين الموروثة المخالفة للشرع.
- 3- على الدولة أن تقيم المعروف وتزيل المنكر في كل مرافق الحياة بميزان الشرع.
- 4- عليها أن ترفع شعائر الدين ليسود في التعليم والإعلام والأمن وكل ما أمر الله به ورسوله من قضايا المجتمع.
- 5- عليها أن تبني الحكومة على قواعد العدل والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

²⁴- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، (مرجع مذكور)، ص 102

²⁵- محمد أبو القاسم الحاج حمد، الحاكمية، (مرجع مذكور)، ص 46

²⁶- السيد قطب، معالم في الطريق، (مرجع مذكور)، ص 115

²⁷- أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، (مرجع مذكور)، ص ص 16-17-18

- 6- عليها أن تسعى إلى وحدة المسلمين في الأرض خطوات تدريجية جادة لهدم الحواجز التجزئية.
- 7- يتمتع أهل البلاد بجميع الحقوق التي يخولها لهم الإسلام من حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل، وحرية العبادة مضمونة لمن بقي على دينه لا لمن ارتد عن الإسلام (...).
- 8- لا يسلب أحد حقاً من هذه الحقوق إلا إذا كان له مساع من الشريعة الإسلامية.
- 9- تحافظ الدولة على ما تبرمه من عهود ومواثيق دولية، وتفاوض لإعادة النظر في العهود السابقة وتعديلها لرفع ما بها من حيف أو مخالفة للشريعة.
- 10- لا يعاقب أحد بتهمة حتى يسمح له بالدفاع عن نفسه ويحكم ويدان. والتعذيب والإهانة جريمة يسأل عنها ويعاقب أمام القضاء كل موظف تجاوز حدوده.
- 11- رئيس الدولة لا يكون إلا الجامع بين القوة والأمانة، بين الدين والمروءة، وكذلك وزراء الحكومة وكبار الدولة .
- 12- على علماء الدين الأتقياء الذين يخشون الله ويتوبون إليه مع التائبين مسؤولية خاصة: أن ينشدوا باتحادهم على الحق وجمع كلمة الصادقين من المؤمنين والمؤمنات إقامة الدين وقيامه بسيادة الدعوة على الدولة. تطهراً وإنابة إلى الله من أنظمة العضّ والجبر التي كان فيها سيف السلطان وجبروته متسلطاً على القرآن وأهل القرآن.
- 13- تبدأ المسيرة بوضع دستور موافق لروح الإسلام وشرعه، تضعه جمعية منتخبة انتخاباً حراً، يعيد بناء هياكل الحكم على أساس سيادة الدعوة وتفرغ رجال الدولة لتسيير الشؤون العامة وتديرها .
- 14- من البنود الرئيسية في الدستور تساوي الرئيس والمرؤوس - ابتداء من رئيس الدولة- أمام القضاء، ووحدة القانون، وفصل السلط، وإقامة العدل، والتناوب على السلطة، وحرية النشر إلا في ترويج الإلحاد والدعارة (...)²⁸.
- يبدو أنّ عبد السلام ياسين يهدف من خلال هذا الميثاق، إلى تثبيت حاكمية الله على المستوى الدستوري، وذلك من خلال هيمنة الدعوة على الدولة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يشترط وضع دستور جديد "حازم لا

²⁸- عبد السلام ياسين، العدل الإسلاميون والحكم، مطبوعات الصفاء، الطبعة الأولى 2000، ص 64-642-643

يميل مع الأهواء كما يميل الغصن مع أدنى هبة ريح"²⁹، على حد تعبيره. والمقصود هنا، هو تجاوز ما يراه غموضاً في صياغة فقرات الدستور، حتى لا يفتح هامش التأويل الدستوري، الذي قد تستغله الجهة القوية في الدستور وتكيفه وفق رغباتها ومصالحها³⁰. فعدم فتح باب التأويل الدستوري سيؤدي إلى تكريس لحظة التأسيس الإسلامي لحاكمية الله وديمومتها والحفاظ على استمراريتها وفق الصياغة الأولى، التي تجعل من حاكمية الخليفة قطب رحى الأمة؛ فهو منها وإليها، "تحيط به، وتعض على قيادته بالنواتج. وبانتصابه على القاعدة وتماسكه معها يكتسب القوة والاستقرار اللازمين ليثبت على هز الدوران ويمنع العملية كلها من الاستحارة والاضطراب"³¹.

من خلال ما سبق، يمكن القول إنّ عبد السلام ياسين، في سياق صياغته للمكانة "الدستورية" التي سيحتلها الخليفة، يسير في اتجاه أبي الأعلى المودودي، الذي يرى أنّ أفراد الأمير/الخليفة بصلاحيّة اتخاذ القرار النهائي، تكتسي طابعاً دينياً خاصاً، وذلك بقوله: "والأمور التي تقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال، إلا أنّ الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل. (قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث)"³². فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الفرد أصوب رأياً وأحدّ بصراً في المسائل من سائر أعضاء المجلس، فإن كان الأمر كذلك، فليس من الحق أن يرمى برأيه لأنّه لا يؤيده جمع غفير. فالأمير له الحق في أن يوافق الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه"³³.

²⁹ - عبد السلام ياسين، الإسلام والحدائق، مطبوعات الهلال، وجدة، الطبعة الأولى 2000، ص 326

³⁰ - عبد السلام ياسين، الإسلام والحدائق، (مرجع مذكور)، ص 326

³¹ - عبد السلام ياسين، جماعة المسلمين ورابطتها، دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2011-1432، ص 100

³² - القرآن الكريم: سورة المائدة، الآية 100

³³ - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض 1985، ص 47

المبحث الثاني: حاكمية الله والخلافة؛ أية علاقة؟

شكل موضوع الخلافة الإسلامية مطلباً جوهرياً في رؤية رموز الإسلام السياسي، باعتباره حاملاً سياسياً وقانونياً وشرعياً لحاكمية الله، من منطلق أن الإسلام لا يقبل أن يعلن الإنسان عن إيمانه بأن الله رب العالمين، ثم يصرف أمور حياته وشؤونها وفق قانون غير إلهي³⁴. لكن مقابل الانتصار شبه المطلق لحاكمية الخلافة، المفترض انبثاقها من الكتاب والسنة، والتي تجلت في المتن الخطابي للمودودي وقطب والقرضاوي وياسين، تتبدى رؤية أخرى تقرّ بنسبية هذا النسق وبحاجته للتنقيح والتطوير، لكونه مجرد مبادئ أولية عامة، تنقصها الدقة والتحديد. بل أكثر من ذلك تجزم هذه الرؤية أن الحاكمية شأن مدني يعود الفصل فيه إلى الأمة قبل غيرها، مادام لم ينص عليها الإسلام المنزل بشكل واضح ودقيق، مادامت "الخلافة الإسلامية" مجرد تجربة تاريخية وممارسة بشرية، لا تعبر عن نظام موحد أو متشابه، يمكن الحديث عنه وعن عناصره المشتركة الثابتة، بل هي أنماط عديدة تختلف باختلاف الدول والأقطار والأفراد، ما دامت حتى الخلافة الراشدة قد عرفت في عهدها الأربعة اختلافات سياسية وتنظيمية واضحة.

المطلب الأول: في شخصنة حاكمية الله

تعدّ الخلافة مفهوماً مشتقاً في اللغة من الخلف عكس قدام. وخلفه أي صار خلفه، وخلف فلان فلاناً إذا كان خليفته. ويقال خلفه في قومه خلافة. أمّا في التعريف الاصطلاحي فتعني: رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في كلّ الدنيا³⁵. وقد جاء في القرآن، "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"³⁶، و"هو الذي جعلكم خلائف في الأرض"³⁷.

والخلافة هي معاقبة خلف لسلف، "الليل والنهار خلفه"³⁸ والإنسان في الأرض خليفة، يتعاقب الأفراد موتاً ومولداً، للجديد ونشأة لأجيال وأقوام وقرون³⁹. والخلافة لا تأتي بوجه صحيح إلا من جهتين: إما أن يكون الخليفة رسولاً من الله، أو رجلاً يتبع الشرع الذي أنزل الله على رسوله⁴⁰. أي أن الخلافة هي رئاسة عامة

³⁴ - أبو الأعلى المودودي، الدستور الإسلامي، دار الفكر، دمشق 1971، ص 125

³⁵ - رفعت السعيد، المتأسلمون ماذا فعلوا بالإسلام و...بنا، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى 2005، ص ص 116-117

³⁶ - القرآن الكريم: سورة البقرة الآية 30

³⁷ - القرآن الكريم: سورة فاطر الآية 39

³⁸ - القرآن الكريم: سورة الفرقان الآية 62

³⁹ - حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص 39

⁴⁰ - أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، دار الفكر - بدون طبعة - ص 16، موجود في خزانة كلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية بمراكش تحت رقم 6817 ب 55.7.2.

للمسلمين جميعاً في الدنيا لتحكيم أحكام الشرع الإسلامي، وحمل الدعوة الإسلامية للعالم. وهي عينها الإمامة، فالإمامة والخلافة بمعنى واحد. ولا يجب أن يلزم هذا اللفظ، أي الإمامة أو الخلافة، وإنما يلزم مدلوله.

ذلك أنّ اصطلاح الخلافة مأخوذ من اللقب الذي أطلق على أول رجل مارس هذه السلطات بعد الرسول محمد، وهو "خليفة رسول الله أبوبكر". وقد أطلق اللقب ذاته بعد اختصاره على كلّ من يتولى رئاسة "الدولة الإسلامية" حتى نهاية العصر الإسلامي⁴¹.

أمّا مصطلح الإمام، حسب برنار لويس، فقد استخدم للتعبير عن السلطة العليا التي هي الإمامة، أي منصب الإمام أو عمله؛ وهو مشتق من أصل لغوي يعني أمام. فالإمام هو الذي يؤم الناس في الصلاة، ونظراً للتوسع الأساسي الديني السياسي، اعتبر الإمام قائد كلّ المجتمع الإسلامي، والواجب الملقى على عاتقه من الله هو قيادة المسلمين لتنفيذ الأوامر الإلهية. ومما هو جدير بالذكر أنّ الفقهاء اختاروا هذه الكلمة بدلاً من الكلمة الأكثر انتشاراً أي الخليفة عند صياغتهم لشرائط السلطة العليا ومهامها وواجباتها. والدولة أو المجتمع الذي يمارس فيه هذا الحاكم حكمه هو الأمة، أي المجتمع الإسلامي العالمي الواحد الذي يضم كلّ الأراضي التي يحكمها الإسلام وتسيطر عليها الشريعة⁴².

وبالتالي، فإنّ هذا الطرح يقود إلى أنّ إقامة الخليفة فرض على المسلمين كافة في جميع أقطار الدنيا. والقيام به كأي فرض من الفروض التي فرضها الله على المسلمين. وهو أمر محتم لا تخيير فيه، ولا هوادة في شأنه. والتقصير فيه "معصية" من أكبر المعاصي يعذب الله عليها "أشد العذاب". ولا يجوز أن يكون في الدنيا إلا خليفة واحد، لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، في قوله أنه سمع الرسول يقول: ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر⁴³.

وفي إطار تفريقه بين الملك والخليفة، يروي مُنظّر الجماعات الإسلامية المغربية عبد السلام ياسين، ما قاله ابن خلدون في مقدمته بخصوص تعريف الملك والخلافة؛ حيث كتب يقول: "إنّ الملك الطبيعيّ هو حمل كافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل كافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل كافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية

⁴¹ - هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا، قبرص، الطبعة الثانية 1999، ص ص 41-42

⁴² - برنار لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، الطبعة العربية الأولى 1993، ص 55

⁴³ - رفعت السعيد، المتأسلمون ماذا فعلوا بالإسلام و... بناء، (مرجع مذكور)، ص 117

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"⁴⁴.

يتضح من خلال ما تقدم، أنّ عبد السلام ياسين قد وظّف مفهوم الحاكمية لله بشكل "ثاو"، مادام المراد منها إرجاع كل شيء للقرآن والسنة النبوية؛ أي إفراد الله بالتحكيم والتشريع وتفويض الحكم إليه، على أساس أنّ الخلافة الراشدة هي مثال الحكم الإسلامي⁴⁵ المنشود.

هذا الأساس الأول، ما هو سوى مرحلة النبوة والخلفاء الأربعة، وفترة عمر بن عبد العزيز؛ التي يعتبرها عبد السلام ياسين المرحلة الوحيدة المشرقة في تاريخ المسلمين بعد زمن الخلفاء الأربعة، حيث يقول: "فبعد ثلاثين سنة من وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - مارس الخلفاء فيها الأربعة المنتخبون الحكم، تمّ السطو على السلطة، وأصبحت كلمة "خليفة" مجرد لقب أجوف"⁴⁶.

واستمراراً على نهجه المرتكز على التاريخ السياسي الإسلامي والهادف إلى كشف أسباب انقلاب حاكمية الخلافة إلى حاكمية الملك، يكتب ياسين قائلاً: "تاريخ المسلمين ربما حافل أكثر من تاريخ أيّة أمة بالاصطدامات والحروب الداخلية والنكبات (...) لكنّ صدمتين في تاريخنا كان لهما الأثر البالغ في نفوس المسلمين توارثته الأجيال (...)، أمّا الصدمة الأولى فانكسار وحدة المسلمين بعد مقتل عثمان بن عفان رابع الخلفاء الراشدين، وما نتج عن تلك الفتنة المؤلمة من قتال بين الصحابة وما إلى ذلك من تمزّق الجماعة (...)، أمّا الصدمة الثانية فهي الاستعمار الغربي..."⁴⁷.

فبعد مقتل عثمان بن عفان، وقع الانقلاب الأموي سنة 660 ميلادية، عندما استولى معاوية على الخلافة بالقوة⁴⁸، ممّا شكل "ضربة في الكيان الإسلامي، ترجّعت هزاتها على مدى التاريخ كما تترجّع رجات

⁴⁴ - عبد السلام ياسين، الخلافة والملك، دار الآفاق، الطبعة الثانية 2001، ص ص 12 - 13

⁴⁵ - أحمد سادات، الجماعات الإسلامية بين المقاومة والإرهاب: منظور إسلامي، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2013، ص 336

⁴⁶ - عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، (مرجع مذكور)، ص 74

⁴⁷ - عبد السلام ياسين، الإسلام والقومية العلمانية، دار الخطابي، الطبعة الأولى 1989، ص 27

⁴⁸ - جيل كييل، النبي والفرعون، ترجمة أحمد خضر، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة 1409 هـ/ 1988، ص 336

الزلال⁴⁹، منذ أن فرضت بيعة يزيد بن معاوية، التي مثلت "النموذج الأول لتحريف نظام الحكم في الإسلام وتحويله إلى كسروية"⁵⁰.

منذ ذاك الحين، تسلطت "السيوف الأموية تسعين عاماً حتى أزاحتها عن سدة الحكم السيوف الخرسانية التي مكنت لدولة بني العباس ثم تلا الجيوش العربية الفارسية التي خدمت الخلفاء العباسيين مدى قرن من الزمان، جيوش الترك ثم أصناف الأتراك من ديلم وسلاجقة (...) وهكذا حكم "الأمرء المستولون" من بني بويه وبني سلجوق، ومن شاهات وأتابكة، إلى أن هجم التتار وخربوا بغداد، ثم حكم المسلمين أصناف من المتغلبين الوراثيين من سلاطين وملوك عرب وممالك وعجم إلى أن ظهر ابن عثمان الأتراك، إلى أن صدم الاستعمار الأمة لتدور بها رحى الإسلام في جولة الحكم الجبري الذي نعيشه"⁵¹.

وحصيلة كل هذا، انتقال الخلافة "من بغداد إلى مصر ثم من مصر إلى الآستانة، وكأنها متاع، وكأنها شيء مادي في وسع كل متسلط بالسيف أن يقتنيه. أصبحت "الخلافة" خرافة منفصلة عن الإيمان والأخلاق والعدل والشورى والاختيار. أصبحت خرقة تلبس على هوى الحاكم، ورمزاً يحمل يديه، ونشيداً يرنم في مآذبه"⁵².

وعليه، يمكن القول إنَّ هناك فصلاً وتمييزاً بين عصر ممارسة الحاكمية على عهد النبوة والخلافة النبوية وفترة عمر بن عبد العزيز، وبين عصر بداية تشكل السلطة الأموية وما بعدها، التي لعبت العصبية الدور الأكبر على مستوى بلورة الممارسة السياسية فيها، وهذا يعني إعطاء الأولوية لعنصر التغلب والقوة والعنف⁵³.

وبالتالي، فهذا التحليل الذي يهدف إلى استعادة الخلافة وتمكينها من الحاكمية، يخلص إلى أنَّ التاريخ الإسلامي هو تاريخ حكم العض والجبر، منذ أن حدث الانقلاب على "الخلافة الراشدة" مع بني أمية وما بعدهم، إلى حدود العصر الراهن؛ وهذا ما أكدته جلَّ الاتجاهات الراديكالية الإسلامية المعاصرة⁵⁴. لذلك يأتي البديل الشرعي لدى عبد السلام ياسين، على أساس قيام دولة الإسلام الخليفة الثانية على منهاج النبوة⁵⁵، التي

⁴⁹ - عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، (مرجع مذكور)، ص 47

⁵⁰ - المرجع السابق، ص 91

⁵¹ - المرجع السابق، ص 93

⁵² - عبد السلام ياسين، جماعة المسلمين ورايوتها، (مرجع مذكور)، ص 32

⁵³ - عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي واشكاله السلطانية العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص 81-82

⁵⁴ - جيل كيل، النبي والفرعون، (مرجع مذكور)، ص 236

⁵⁵ - عبد السلام ياسين، منهاج النبوي، تربية وتنظيماً وزحفاً، (مرجع مذكور)، ص 24

تُعدّ فيها مسألة الحاكمية "من قضايا الدين، والمشاركة المخلصة في إقامة حكم شوري نظيف قربة وعبادة"⁵⁶، على قاعدة الإيمان بالله، "بطاعة الله، بتحكيم شريعة الله في الحياة الخاصة والعامة، في عبادات الأفراد وعبادة الجماعة، ومنها الحكم بما أنزل الله"⁵⁷.

وبالتالي فضرورة الحكم الشوري، وفق هذا التصور، تقتضي وجود فرد يعزم ويختار من بين الآراء وتكون كلمته الأخيرة. وإلا كانت الشورى جسماً منبسطاً لا رأس له⁵⁸.

فكلمة الفصل هذه التي تنحصر في شخص الأمير/ال خليفة دون غيره، تجد سندها بالنسبة للجماعات الإسلامية، في ما قام به أبو بكر الصديق بخصوص أولئك الذين امتنعوا عن دفع الزكاة. فرغم إعلانه لحظة توليه الخلافة أنّه مجرد إنسان، في حاجة إلى مساعدة جماعة المسلمين له، وذلك بقوله: "أفتظنون أنني أعمل فيكم بسنة رسول الله؟ إذن لا أقوم بها؟. إن رسول الله كان يعصم بالوحي، وكان معه ملك وإن لي شيطاناً يعتريني. ألا فراعوني، فإن استقمّت فأعينوني، وإن زغت فقوموني". وهذا يعني أنّ الكلمة الأخيرة تعود لجماعة المسلمين، أو لأهل الشورى.

على هذا "القول" بنى عبد السلام ياسين فرضيته بخصوص "أعضاء جهاز الشورى". لكن "الفعل" الذي قام به أبو بكر بعد أن فوجيء بالبعض من أهل الجزيرة يمنعون عنه الزكاة، هو الذي سيكرس مسألة طاعة حاكمية الخليفة ولو كانت ضد إرادة أهل "الشورى".

يقول رفعت السعيد في سياق تعقيبه على هذه الواقعة؛ إنّ أبا بكر قد شاور الصحابة وعلى رأسهم من كان المبادر ببيعته عمر بن الخطاب، وإذ لمح التردد في كلماته ومواقف أهل الشورى، مبررين الأمر بالضرورات التي تبيح المحظورات، خالفهم جميعاً، وأظهر "تشدداً"، معلناً قولته الشهيرة: "والله لو منعوني عقال بغير كانوا يعطونها لرسول الله لقاتلتهم عليها".

وهكذا ومنذ اليوم الأول، أقرّ أبو بكر أنّ مبدأ الشورى غير ملزم للحاكم، كما قرّر أنّ الحاكم هو الذي يختار أهلها⁵⁹، والشيء نفسه فعله عمر بن الخطاب عندما اختار الصحابة الستة، كي يحددوا خليفة للمسلمين بعد موته.

⁵⁶ - عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996، ص 15

⁵⁷ - عبد السلام ياسين، حوار الماضي والمستقبل، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1997، ص 28

⁵⁸ - عبد السلام ياسين، جماعة المسلمين وربطتها، (مرجع مذكور)، ص 100

⁵⁹ - رفعت السعيد، المتأسلمون ماذا فعلوا بالإسلام و... بناء، (مرجع مذكور)، ص ص 124-125

في زماننا المعاصر أسست حركة طالبان ذات التوجه السلفي وبعدها تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، حكمهما على هذه الوقائع التاريخية لا النصية، وخلصتا إلى تحريم الأخذ بالطريقة الانتخابية الغربية، لأنها تساوي بين العالم والجاهل والواعي والخامل. فبنتا حكمهما على ركيزتين: أمير المؤمنين وأهل الشورى، واللجوء لأهل الشورى إعمال للآية التي يستشهد بها عبد السلام ياسين (وشاورهم في الأمر)⁶⁰. أما حق الأمير في اتخاذ القرار فيستنبط من الآية نفسها (فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين)⁶¹. فأصل الشورى عندهما قائم على المذهب الحنفي الذي يقول بضرورة استماع أمير المؤمنين لآراء مشاوريه أولاً، وفي النهاية يظهر هو رأيه⁶².

بناء على ما تقدّم، نخلص إلى أنّ هناك اعتقاداً ثاوياً، يقود إلى جعل الأمير في مكانة الرسول، على الأقل على صعيد الممارسة السياسية، وهذا قد يفضي إلى تكريس أدب "الطاعة الكسروي" من جديد، في سياسة تدبير معضلة الحكم كما حصل منذ بني أمية، حيث ساد "تعميم صفات الألوهة على الطاغية والمستبد. وأبرز حالة لذلك حالة اللاشراكة حيث تتعمم من الذات الإلهية إلى ذات المستبد والطاغية، الذي يصبح بدوره لا شريك له عملياً"⁶³.

وبالعودة إلى سياق الآية: (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين)، يتضح أنها تخاطب بشكل مباشر الرسول، لكونه الوحيد في جماعته آنذاك، من كان يتمتع بالعصمة من جهة، وآخر الرسل من تلقى الوحي من الله مباشرة من جهة أخرى، وبالتالي فهو الوحيد القادر والمؤهل لكي يعزم ويتوكل، ويكلل عزمه وتوكله بالنجاح.

أما الآية الثانية (وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون)، فتعني صحابة الرسول زمن النبوة، ويفهم منها أنها تصف أخلاق المؤمنين ولا تحمل أي بعد تشريعي يمكن أن يتم الاعتماد عليه في مسألة اختيار الحاكم، وشخصنة حاكمية الله فيه وتصريف شريعته على يديه. ذلك أنّ المسألة ليست فيما إذا كان الإسلام يتوافق مع الديمقراطية أو لا، ومن ثمّ مع الحداثة، كيفما تمّ فهمها، ولكن المسألة هي معرفة الشروط التي يستطيع المسلمون في ظلها جعلهما متوافقين. على أساس أنه لا يوجد شيء متأصل في الإسلام، أو في أي دين آخر في

⁶⁰ - سورة آل عمران: الآية 159

⁶¹ - المرجع السابق.

⁶² - رفعت السعيد، المتأسلمون ماذا فعلوا بالإسلام و... بناء، (مرجع مذكور)، ص 53

⁶³ - مصطفى حجازي، الإنسان المهودر، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2005، ص 116

هذا الصدد، يجعله في جوهره ديمقراطياً أو غير ديمقراطي. فالأمر يعود إلى الفاعلين الاجتماعيين في تحديد محتوى الدين المشتغل للجميع أو السلطوي⁶⁴.

وبالتالي، فإن الاستناد على مقولتي: أن حق الأمير في قبول أو رفض قرار الشورى بناء على أن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة⁶⁵، كما قال المودودي، أو استناداً على الاعتقاد الثاوي بأن: "العزم والتوكل" تتسحبان أيضاً على أي أمير إسلامي؛ تنطويان على نوع من الخلط بين آليات الاجتهاد وآليات التقرير السياسي. فالحق قد لا يكون بالضرورة مع الأغلبية، بل قد يظهر على لسان الأقلية إستثناء. لكن اتباع الرأي الأصوب وتحقيقه يجب أن يتم من خلال الحوار وتبادل الأفكار والآراء وإقناع الجمهور/ المواطنين بها ثم الاحتكام إلى صنادق الاقتراع، بدل الاستبداد بحاكمية فرد وحمل الناس على اتباع رأيه.

المطلب الثاني: في نقض حاكمية الخليفة

يرى العديد من المفكرين أن حاكمية الخلافة ليست مسألة دينية، بل قانونية وضعية⁶⁶، والدليل أن فقهاء السنة يتحدثون عن الخلافة دون ذكر الإمامة. فالخلافة تخضع لحقل القانون ويجب اعتبارها مسألة سياسية وإدارية وزمنية، على المسلمين أن يعالجوها مباشرة، "كمعالجتهم للولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك"⁶⁷.

كما أنه لا توجد إشارة دقيقة لا في القرآن ولا في الحديث حول مسائل الخلافة الأساسية، بل كل ما هنالك مجرد نصائح عامة تتعلق بإطاعة متسلمي السلطة، باعتبارهم أولي الأمر.

وبالتالي فالخلافة ليست فرضاً إسلامياً أساسياً، ولو كان الأمر على غير ذلك لورد في النص: القرآن والحديث.

ذلك أنها تبقى مجرد عقد ولا تختلف عن الانتداب والتوكيل في شيء، وعليه يجب تطبيق كافة قوانين الانتداب عليها. فالخليفة يمكن أن ينحى من الشعب، وبيعة أهل الحل والعقد تساوي الوكالة التي تمنحها الأمة،

⁶⁴ - جليبر الأشقر، الشعب يريد، بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بتعاون مع الكاتب، دار الساقى بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2013، ص 115

⁶⁵ - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، (مرجع مذكور)، ص 47

⁶⁶ - رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمان الشهبندر: الدولة والخلافة في الخطاب العربي، إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة وتقديم جيه كوثراني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1992، ص 9

⁶⁷ - المرجع السابق، ص 10

والخلافة ليست غاية بحد ذاتها، بل وسيلة لغاية، وهي ليست أكثر من شكل حكم، اتبع لمقتضى الزمن والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية، وتتبدل أحكامه حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث⁶⁸.

وهذا ما أكدّه علي عبد الرازق⁶⁹، الذي يعتبر أول فقيه إسلامي وصل إلى حد نقض ما اصطلاح عليه لدى المسلمين بالخلافة "على منهاج النبوة"، وقد احتلت أطروحته هذه مكانة هامة؛ لكونه انطلق في نقضه من السياسة الشرعية الإسلامية، وبالتالي جادل خصومه بنصوص القرآن والسنة، بل انفتح على التاريخ لإثبات صحة طرحه، حيث نجده يقول: "والحق أنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة"⁷⁰. هذه القوة التي يملكها من يتربع على عرش الخلافة باسم الإسلام وتعاليمه، تجعله - حسب علي عبد الرازق - بمثابة الرسول. فالخليفة يجعل التماهي بينه وبين الرسول تماهياً مطلقاً إذ "يقوم في منصبه مقام الرسول صلى الله عليه وسلم" (...) "وينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم من المؤمنين. له عليهم الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضاً"⁷¹.

هذه المنزلة تجعل من الخليفة قطباً دينياً تجتمع عليه عامة المسلمين وخاصتهم، وبالتالي يصبح سلطاناً مطلق الصلاحيات، لا يحده ضابط ولا يرد أمره رادع، ممّا يعني أنّ حاكمية هذه السلطة المطلقة، تصبح غير قابلة للمساءلة، مادامت تنطلق في نواحيها وأوامرها من الشرع أو تجتهد باسمه. هذا الشرع الذي هو القرآن والسنة لم ينصّ من قريب أو بعيد على معالم الخلافة. يقول عبد الرازق: "لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أنّ إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التتويه والإشادة به"⁷². ويزيد في نقضه لشكل الحاكمية هذا بقوله: "ليس القرآن وحده الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لها، بل السنة كالقرآن أيضاً، تركتها ولم تتعرض

⁶⁸ - المرجع السابق

⁶⁹ - يقول هشام جعيط في هذا الشأن: "فإنّ كتاب علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم، الذي جلب له الاستنكار والاستياء، لا يسعى في نهاية المطاف إلى تحطيم العقيدة بل إنفاذها من عدوى السياسة. فمن زاوية تاريخية، لا يمكن إنكار أنّ الخلافة لجأت إلى اللعبة السياسية المحضّة، أو أنّ العامل السياسي قد تصرف في الخلافة كما لو كان مستقلاً في مجاله. لكن ما فات عبد الرازق هو أنّ التجربة الخاصة بالإسلام الأول، بوصفها تجربة تاريخية جعلت السياسي غير قادر على الانفلات من الأفق الديني المحدد بحدّي قداسة النص والمثالية النبوية". للاستزادة انظر هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2004، ص 145

⁷⁰ - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان 1978، ص 13

⁷¹ - المرجع السابق، ص 14

⁷² - المرجع السابق، ص 39

لها، يدلك على هذا أنّ العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع⁷³.

أمّا بالنسبة للقائلين إنّها سلطة مدنية تستمد مشروعيتها من أهل الحل والعقد وتحصل بالمبايعة، فيرد عليهم علي عبد الرازق، إنّ الخلافة ما كانت تحسم إلا بحد السيف، وهو ما أكدّه الشهرستاني بقوله: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان"⁷⁴. رغم أنّ بعضهم قد يعتقد أنّ "الخلافة تقوم عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل العقد والحل من المسلمين ورضاهم، وقد يكون من المعقول أن توجد في الدنيا خلافة على الحد الذي ذكرناه، غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع (...) وجدنا أنّ الخلافة في الإسلام لم تتركز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأنّ تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة، فلم يكن للخليفة من يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه ويتم أمره"⁷⁵.

إذا كان علي عبد الرازق قد وظّف النص الديني لنقض طروحات القائلين بحاكمية الخلافة، مبرزاً أنّها ما كانت يوماً - إلا في النادر - إلا بحد السيف وقوة الجيوش، مما يجعل مالکها فوق الخاصة والعامة يأمر ويطاع، فإنّ أحمد الريسوني يلتقي معه في هذا المقصد العام؛ حيث يقرّ بأنه لا يوجد في الكتاب أو السنّة، بل حتى في تاريخ المسلمين نموذج محدد للخلافة، يمكن إعماله اليوم في شؤون الحكم.

يقول أحمد الريسوني بهذا الصدد: "فلا وجود في الإسلام المنزل أي القرآن وصحيح السنّة، لما يُسمى "نظام الخلافة الإسلامية"، بل "الخلافة" إنما هي تجربة تاريخية وممارسة بشرية لا أقل ولا أكثر، وحتى هذه التجربة لا تعبّر عن نظام موحد أو متشابه، يمكن الحديث عنه وعن عناصره المشتركة الثابتة، بل هي أنماط عديدة تختلف باختلاف الدول والأقطار والأفراد، وحتى الخلافة الراشدة كانت بين عهودها الأربعة اختلافات سياسية وتنظيمية معروفة، مع أنّ فترة الخلفاء الأربعة هي فترة قصيرة، يوجد من حكامنا من تجاوزها بمفرده. فالنظام السياسي والتدبير السياسي، والعلاقات والمؤسسات السياسية، هذه كلها أمور لا يجمعها في حقبة الخلفاء الراشدين سوى المبادئ والتوجهات العامة، التي يعبر عنها وصف تلك الحقبة بالخلافة الراشدة ووصف الخلفاء الأربعة - أو الخمسة - بالراشدين. وحتى الاسم - اسم "الخلافة والخليفة" - إنما هو اسم من الأسماء اللغوية التي وردت في النصوص للتعبير عن الحكام والرؤساء، الذين يخلف أولهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. وليس

⁷³ - المرجع السابق، ص 42

⁷⁴ - أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 2002، ص 17

⁷⁵ - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (مرجع مذكور)، ص 70

هناك أي لزوم شرعي لتسمية رئيس الدولة الإسلامية باسم الخليفة، ولا لتسمية الدولة التي يرأسها باسم "دولة الخلافة"، ولا لتسمية النظام الذي يحكم به باسم "نظام الخلافة"، فهذه مجرد تسمية من بين التسميات اللغوية والتاريخية الكثيرة التي استعملت بالفعل أو يمكن استعمالها، وحتى الحديث الضعيف الذي رواه الإمام أحمد وغيره، وحسنه بعض المتأخرين، وهو تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً جبرياً فتكون ما شاء الله أن تكون ثم تكون خلافة على منهاج النبوة". وحتى هذا الحديث - يؤكد الريسوني - لو سلمنا به فهو لا يحدد ولا يصف نظاماً معيناً جاهزاً، ولا يلزمنا بتسمية الخلافة، وإنما يحيل على الوصف العام للخلافة الراشدة المهدية بالنهج النبوي، نهج الرأفة والرحمة والاستقامة (...)، وهذا فيما لو صح الحديث⁷⁶.

من خلال ما تقدم، نستشف أن أحمد الريسوني بناء على الكتاب والسنة، لا يقرّ بما اصطلح عليه حاكمية "نظام الخلافة الإسلامية"، التي يؤكد أنها لم توجد يوماً ما بالصورة التي يتمثلها بها بعض المسلمين، فحتى التجربة التاريخية الإسلامية، بما فيها مرحلة الخلفاء الراشدين لم تعرف صياغة محددة ودقيقة لهذه المسألة، بل عرفت نماذج متعددة ومختلفة، حكمتها المبادئ والتوجهات العامة للشرع الإسلامي، وغلب عليها السيف على حد تعبير علي عبد الرزاق. وبخصوص الحديث الأنف الذكر، والذي يصطلح عليه بحديث الخلافة، ورغم أنه يندرج في خانة الأحاديث الضعيفة، فإنه بالنسبة للريسوني جاء بصياغة عامة، تؤكد أن مجال السياسة الشرعية عام وكلي، وبالتالي يبقى محكوماً بالاجتهاد والتأويل لا بالنص والنقل. وبالتالي لا يمكن شخصنة حاكمية الله في ذات الخليفة وحصرها في اجتهاده، من خلال التذرع بالعزم والتوكل (فإذا عزم فتوكل على الله).

إذا كانت جلّ مصادر التاريخ الإسلامي تُجمع على أن تنصيب الإمام يكون بالاختيار والعقد والبيعة، لدى المعتزلة، وجميع الخوارج، وجميع الأشعرية، والجمهور الغالب من أهل السنة وأصحاب الحديث، ما عدا جماعة صغيرة، سميت "البكرية"، قالت إن أبا بكر قد تولى الخلافة بنص من الرسول. وكذلك قالت الزيدية من الشيعة، بالاختيار بعد إمامة: علي، والحسن والحسين؛ فهم عندها الذين حدث النص عن إمامتهم من الرسول. هذا من ناحية ومن ناحية ثانية يكون بالتنصيب والتعيين؛ أي أن الله هو الذي ينصبه من خلال النص وهو ينصب الإمام الذي يليه. وقد قالت الشيعة بهذا على اختلاف فرقها وطوائفها⁷⁷، فإن المصادر ذاتها تقرّ بأن معضلة اختيار الإمام/الخليفة، تفجرت مباشرة بعد وفاة الرسول، حيث عقد الأنصار مؤتمرهم في سقيفة بني

⁷⁶ - أحمد الريسوني، قضية نظام الحكم في الإسلام، جريدة المساء المغربية، العدد 310، منشور بتاريخ 2007/09/17، ص 6

⁷⁷ - محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1989، ص 251

ساعده، بعد أن شاع خبر وفاته، وأعلنوا زعيمهم سعد بن عبادة أميراً للمسلمين. ولما بلغ النبأ أبا بكر وعمر، ذهبوا مسرعين إلى مكان الاجتماع، وأبعدوا الناس عن سعد بن عبادة، فدخل أبو بكر إلى وسط المجتمعين وصاح قائلاً: "يا معشر الأنصار منّا رسول الله فنحن أحق بمقامه". فأجاب الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير"، فرد أبو بكر: "منا الأمراء، وأنتم الوزراء".

وقد روى ابن خلدون: "واحتجّ قريش على الأنصار بقوله صلى الله عليه وسلم: "الأئمة من قريش"، وبأنّ النبي أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم، ونتجاوز عن مسيئكم ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار ورجعوا عن قولهم".

أما الطبري فروى أنّ عمر بن الخطاب قال: "ارتفعت الأصوات وكثر اللغط فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر أبسط يدك أبايعك (...). وبايعه المهاجرون والأنصار، وإنّا والله ما وجدنا أمراً أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بيعة، فإمّا أن نبايعهم على ما لا نرضاه، أو نخالفهم فيكون فساداً".

ما يلفت الانتباه، أنّ بني هاشم تخلّفوا عن هذا الاجتماع الذي انعقد في السقيفة، نظراً لفاجعة وفاة النبي، كما اعتبروا الخلافة حقاً إلهياً، يستحقه علي بن أبي طالب دون سواه. لاسيّما أنّه ينتمي إلى آل البيت. كما يذكرون نصوصاً عديدة لتبرير قولهم، من أهمها: حديث غدير خم. وقصة هذا الحديث كما روتها مصادر السنّة والشيعة على السواء: أنّ النبي حين خرج من مكة عائداً إلى المدينة بعد الحج الأخير، أي حجة الوداع، أوحى إليه في الطريق: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته).

فأمر الصحابة فاجتمعوا في مكان عند غدير يسمى "غدير خم" ثم دعا إليه علياً بن أبي طالب، فوقف يمينه ثم خطب - أي النبي - فقال: "لقد دُعيت إلى ربي (يقصد أنّ موته قريب) وإنّي مجيب، وإنّي مغادركم من هذه الدنيا، وإنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، أهل بيتي". ثم أخذ بيد علي فرفعهما بحيث يراها الجميع وقال: "يا أيها الناس، أليست أولى منكم بأنفسكم؟" قالوا: بلى. فقال: "من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق حيث ما دار"، ولما انتهى النبي من خطابه، قال عمر بن الخطاب مهنئاً: "بخ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة"، ثم عاد النبي

إلى خيمته، ونصب خيمة أخرى بجانبها لعلّي وأمر المسلمين أن يبائعوه بالإمامة ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين رجالاً ونساء⁷⁸.

وهناك حديث آخر يذكره ابن خلدون في مقدمته، مفاده أنّ الرسول قال: "من يبائعني على روحه وهو وصي وولي هذا الأمر من بعدي"، فلم يبائعوه إلا علي⁷⁹.

مقابل هذا الطرح، الذي يقر بأن تكون الخلافة لعلّي ولأولاده من بعده بالتتابع، والذي يقول به أهل العصمة والعدالة، هناك طرح يتبناه أهل السنة والجماعة مفاده أن أبا بكر الصديق هو صاحب هذا الحق الإلهي، لكونه رفيق النبي في غار حراء، وأن هناك نصاً خفياً، ينص على خلافة أبي بكر لا علي. ذلك أن النبي أثناء مرضه أمر الصحابة بأن يصلوا جماعة وأن يكون أبو بكر إمامهم في صلاتهم، فكيف لا يكون إماماً في شؤونهم العامة، وهذا ما استند عليه عمر بن الخطاب في السقيفة⁸⁰.

إذا كان أبو بكر قد تولى زمام الحكم نتيجة للجدال الذي دار في السقيفة، والذي كُله "بمبايعته" من طرف بعض الحاضرين من قريش والأنصار، فإن الأمر سيختلف بخصوص تولية عمر بن الخطاب، الذي اختاره أبو بكر خليفة له، حيث يروى أنه قال وهو في مرض الموت: "أترضون أن استخلف عليكم، فإنني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة، وإنني استخلف عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا"، فقالوا: "سمعنا وأطعنا"⁸¹.

وعليه، تولى عمر بن الخطاب سدة الخلافة "بالتعيين" لا "بالببيعة"، لكنه قبل موته، بعدما تعرض للاغتيال من طرف غلام مجوسي، سأله نفر من الصحابة أن يستخلف، فتضمن جوابه أنه لا يجد من يتحمل مسؤولية تقديمه على المسلمين، ولما أكثر القوم عليه بضرورة اختيار من سيخلفه، قال لهم: "عليكم بهؤلاء الرهط الذين مات رسول الله وهو عنهم راضٍ، وقال فيهم، إنهم من أهل الجنة: علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الله بن عمر، علي أن لا يكون له من الأمر شيء". ورأى أن تكون الخلافة لمن يحرز رضى الأغلبية، فإن انقسمت

⁷⁸ - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، (مرجع مذكور)، ص 394-395. ومن مصادر السنة التي ذكرت هذا الحديث ابن تيمية في منهاج السنة ج. 4، ص 8، أما في مصادر الشيعة فقد ذكر في المجلس في حياة القلوب ص 339

⁷⁹ - عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتعليق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، طبعة 2005، ص 246

⁸⁰ - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع مذكور)، ص 395

⁸¹ - المرجع السابق، ص 392

الجماعة إلى فرقتين متساويتين، كان رأي عبد الله بن عمر مرجحاً لمن ينحاز إليها منهما. فإن لم يرض القوم حكمه، فيكون مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.

وقد مضت ثلاثة أيام على وفاة عمر بن الخطاب، والمناقشات لم تنته بعد إلى اختيار "ال خليفة"، فاقترح عبد الرحمن بن عوف أن يتولى دراسة الموقف واختيار الأفضل، على أن يستبعد نفسه من الترشيح للخلافة، فوافق الآخرون على الاقتراح بعد تحفظ، وفي الأخير انتهى الأمر إلى اختيار عثمان بن عفان.

ما يلاحظ على هذه العملية هو حصرها لأهل الشورى في ستة من الصحابة، كلهم من قریش، بينما تم استبعاد الأنصار⁸².

أما عزل عثمان بن عفان، فقد تم من خلال حصار الحجاج الغاضبين من سياسة أقربائه الحاكمين في الأمصار ببيتهم، مطالبين إياه باعتزال الخلافة. وبعدما رفض ذلك قاموا باغتياله، لتتم مبايعة علي بن أبي طالب من طرف جمهور المسلمين بالخلافة، في كل من المدينة والكوفة والبصرة. فرد معاوية بن أبي سفيان، بصفته المطالب برقاب قتلة عثمان، بإعلان بيعته هو الآخر في القدس⁸³، ليدخل في قتال مع علي بن أبي طالب في معركة صفين، انتهى بانتصاره بعد مقتل علي من طرف الخوارج وتنازل ابنه الحسن عن الحكم.

بناء على ما تقدّم، يتجلى أنّ كل خليفة من الخلفاء الأربعة قد تولى منصب الخلافة، بطريقة تختلف عن الطرق التي تولها بها بقية الخلفاء، حيث لم تتمخض عن هذه التجربة - مثلها مثل تلك التي أعقبتها - أية قواعد "دستورية" يمكن الاحتكام إليها في مسألة كيفية اختيار الحاكم، وتثبيت حاكميته باسم الله. مما يتطلب بلورة نص دستوري يحدد طبيعة الحكم وشكل انتقاله، على أساس الإرادة الشعبية، مادامت الضمانات "الشرعية" عبارة عن قواعد ومبادئ عامة، لا يمكن أخذها كنموذج لتدبير شكل الحكم.

خلاصة لما سبق، يتضح أنّ جلّ دعاة الإسلام السياسي، ينطلقون أثناء مقاربتهم لموضوع الحاكمية، من النص الأصلي (القرآن) لإضفاء قدسية دينية على "اجتهادهم" السياسي، من جهة وتحصين هذا الاجتهاد أمام الرأي العام الإسلامي من جهة ثانية⁸⁴. رغم أنّ النص القرآني، بوصفه منظومة عقيدية دينية مفتوحة، قابل لعدة قراءات، من موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة⁸⁵. ذلك أنه استطاع "الظهور كقوة عقيدية مرنة وقادرة

⁸² - هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 13

⁸³ - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع مذكور)، ص 440

⁸⁴ - طيب تزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997، ص 87

⁸⁵ - المرجع السابق، ص 85

على الاستجابة للاحتياجات المتغيرة والمتسعة، التي انطلقت من وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة نوعياً في التاريخ العربي الإسلامي؛ كما استطاعت هذه الوضعيات الإسهام، ربما بعمق وعلى مدى مستقبلي، في الإبقاء على انفتاح تلك المنظومة العقيدية، مجسدة ذلك بالإسهام في إنتاجها وفي إعادة إنتاجها⁸⁶. لكن القراءات المتطرفة للنص القرآني، حاولت منذ القرن الثالث الهجري إضفاء طابع إطلاقي على تنظيراتها، حين انطلق روادها من النص إلى الواقع؛ "فسوّغوا، بذلك، الاعتقاد بأنّ ذاك يحكم هذا "ويكيّفه في ظله"، بحيث وصلوا إلى واحد من مظاهر السلفوية، في ماضويتها الصريحة"⁸⁷. رغم أنّ آيات النص القرآني لم يكن لها أن تتكلم بذاتها، وإنما كان عليها - وما يزال - أن تتكلم بلغات الآخرين، أي من خلال جعلها تعبّر عن مصالحهم و"مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاق تفكيرهم وفهمهم. وهذا ما عبّر عنه علي بن أبي طالب إبان معاركه المريرة مع خصومه الدهاء الكثر، الذين لم يألوا جهداً لتطويع ذلك النص لاحتياجاتهم ومواقفهم، فقال ما يلي: "القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال"⁸⁸.

⁸⁶ - المرجع السابق، ص ص 87-88

⁸⁷ - المرجع السابق، ص 88

⁸⁸ - المرجع السابق، ص 89

المراجع:

- ✓ أبو الأعلى المودودي، الدستور الإسلامي، دار الفكر، دمشق 1971
- ✓ أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة 1981
- ✓ أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، دار الفكر - بدون طبعة - موجود في خزانة كلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية بمر اكش تحت رقم 6817 ب 55.7.2
- ✓ أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاح، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض 1985
- ✓ أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 2002
- ✓ أبي أسامة سليم عبد الله الهلالي، الجماعات الإسلامية، في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، الدار الاثرية، عمان، الأردن، 2004
- ✓ أحمد الريسوني، قضية نظام الحكم في الإسلام، جريدة المساء المغربية، العدد 310، منشور بتاريخ 2007/09/17
- ✓ أحمد سادات، الجماعات الإسلامية بين المقاومة والإرهاب: منظور إسلامي، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2013
- ✓ السيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الشرعية الثالثة عشرة، 1993
- ✓ السيد قطب، معالم في الطريق، المملكة العربية السعودية وزارة المعارف، المكتبات المدرسية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية السادسة 1979
- ✓ برنار لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، الطبعة العربية الأولى 1993
- ✓ جليبر الأشقر، الشعب يريد، بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بتعاون مع الكاتب، دار الساقى بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2013
- ✓ جيل كيبيل، النبي والفرعون، ترجمة أحمد خضر، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة 1409 هـ/ 1988
- ✓ حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى 2000
- ✓ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى 1979
- ✓ رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: الدولة والخلافة في الخطاب العربي، إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1992
- ✓ رفعت السعيد، المتأسلمون ماذا فعلوا بالإسلام و... بنا، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى 2005
- ✓ طيب تزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينايع، دمشق، 1997
- ✓ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتعليق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، طبعة 2005
- ✓ عبد السلام ياسين، الإسلام والحداثة، مطبوعات الهلال، وجدة، الطبعة الأولى 2000
- ✓ عبد السلام ياسين، الإسلام والقومية العلمانية، دار الخطابي، الطبعة الأولى 1989
- ✓ عبد السلام ياسين، الخلافة والملك، دار الآفاق، الطبعة الثانية 2001

- ✓ عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996
- ✓ عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، مطبوعات الصفاء، الطبعة الأولى 2000
- ✓ عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، تربية وتنظيما وزحفا، الطبعة الثانية 1989/1410
- ✓ عبد السلام ياسين، جماعة المسلمين ورابطتها، دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2011-1432
- ✓ عبد السلام ياسين، حوار الماضي والمستقبل، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1997
- ✓ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1994
- ✓ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان 1978
- ✓ محمد أبو القاسم الحاج حمد، الحاكمية، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2010
- ✓ محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1989
- ✓ مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2005
- ✓ هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا، قبرص، الطبعة الثانية 1999
- ✓ هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1992
- ✓ هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 2004
- ✓ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مكانتها.. معالمها.. طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 2001



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com