مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي

د. سامية صادق سليمان سلام
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب – جامعة بني سويف

مقدمة

اكتسب المسلمون عبر مراحل التاريخ الإسلامي مفاهيم سياسية متعددة ومتنوعة ، واختلفت هذه المفاهيم من حيث دلالتها وبناء تصوراتها تبعا للأحداث و الصراعات السياسية، ووفقا لما يتعلق بطموحات امتلاك السلطة ، مما أدى إلى التشابك والتداخل في كثير من هذه المفاهيم ، و تعددت مرادفات السلطة في الحضارة الإسلامية لتشمل عددًا من المفاهيم التي تصف دولة ما بعد الرسول ، كالخلافة ، والولاية، والسلطان ، والحكم ، وكلها مترادفات متقاربة ترمي إلى معنى واحد هو قيادة الأمة .

و تعد قضية الخلافة من أكثر القضايا التي نالت الاهتمام ودار بشأنها النقاش و الجدل عبر العصور الإسلامية المختلفة، وكانت هي الغاية التي ارْتكزت عليها الأفكار والنَّظريات السياسية ، و اهتم بها أغلب العلماء والفقهاء من القرون السابقة حتى الآن ، وتناولوها كلاميا وفلسفيا ، ولأن هذه القضية لب الفكر السياسي الإسلامي والعلامة المُميزة لِنشأة البحث عن مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي ، اجتهدت النَّظريات والأفكار لتبحث عن إجابات مُتنوعة للقضايا التي يتألّف منها هذا المفهوم .

ومنذ نشأة الخلافة إلى وقتنا الراهن وهي مصدر الخلافات والتناقضات ، فقد تباينت في تفسيرها جميع المذاهب والفرق ، و ظلت محور الجدل المعرفي والأيديولوجي ، وأنتج هذا الجدل انقسامات حادة في صفوف الأمة .

ومفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي هو نفس مفهوم السُّلطة والسيادة في كل المفاهيم الأخرى مع الاختلاف في التَّطبيق، فالسلطة تقتضي وجود طرفين ، طرف يَحكم، وطرف يُحكم، ، و تتمثل خصوصية الخلافة ،في أنها تعني أيضاً القوة والقدرة على الفعل التَّابع من السَّيطرة التَّامة بجماع أمور الحكم على مقتضى النَّظر الشَّرعي، و لا تعني مجرد الهيمنة على مكان ما، أو علي جماعة ما ، لكنها تعني : الكيان التنفيذي لمجموعة المفاهيم والقناعات الإسلامية ، و رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا ، لتطبيق أحكام الدين الإسلامي وحمل دعوته إلى العالم.

وكانت الإرهاصات الأولية لمفهوم الخلافة معبرة عن بدايات معالم الدَّولة الإسلامية التي ظهرت في صحراء الجزيرة العربية ،فلم تقم الخلافة على أنظمة سابقة، ولكنها نظام مستحدث ناتج عن التجربة التي بدأت بعد وفاة الرسول مباشرة .

ولقد تعدّدت التجارب الإسلامية لنظام الخلافة تبعا لمتغيرات العصر و الممارسة التاريخية ، فعندما توفي الرسول أجمع الصحابة على بيعة خليفة له، فكان عصر الخلفاء الراشدين و تمت البيعة لأبي بكر الصديق في اليوم التالي لاجتماع السقيفة الشهير ، ليقود الأمة بمقتضى شرع الله ويسد أبواب الفتن والتنازع ، وليرعى مصالح المسلمين، ويحفظ دينهم، ويحمي الحقوق في حدود الشَّرع الإسلامي، وبذلك باتت الخلافة هي الإطار السِّياسي للدَّولة الإسلامية ، لتعبر عن حقيقة السُّلطة في الإسلام وطبيعة نظام الحكم .

و اقتدى المسلمون في دولتهم بالممارسات التي قام بها الرسول، ووجدوا فيها تطبيقاً عملياً ، فلم يكن للسُّلطة في الإسلام أيُّ صياغة نَظرية ، ولكنها كانت نِتَاجاً للواقع وتطبيقا له أكثر منها ثمرة تفكير، أو إطاراً فِكْرياً، فقد كان التَّشريع في صدر الإسلام واقعيّاً لا نظرياً يسير مع الحوادث ويَتَماشى مع النوازل والمستجدات .

و بطبيعة الحال تغير نظام الخلافة السائد في عصر الخلفاء الراشدين عنه فى العهود اللاحقة، فتأثر الحكم في الدولة الإسلامية بالاضطرابات الفكرية والسياسية التي عاشتها

الأمة، وبالمشكلات و الفتن التي شهدتها فترات الخلافة المختلفة، وبخاصة فترة ما بعد الخلفاء الراشدين ، فقد حكمت عدة دول الأراضي الإسلامية بدءا من الأمويين في دمشق، إلى العباسيين في بغداد، ووصولا إلى العثمانيين الذين انتهى حكمهم بعدما أعلن مصطفى أتاتورك في عام ١٩٢٤م سقوط ''الخلافة العثمانية .

و قد بدأ التَّغيير في طبيعة السُّلطة داخل المجتمع الإسلامي مع بداية الدَّولة الأموية، فتحول النِّظام الإسلامي من خلافة إلى مِلْكية، وكان أول من دعا لولاية العهد في الدولة الإسلامية معاوية بن أبي سفيان (ت٤١ ه) ودعا بها لابنه يزيد، فتحول الحكم من شوري إلى ملكي ، وأصبح أساس الوصول للسُّلطة هو ولاية العهد والوراثة ، وبذلك تم الإطاحة بمبدأ الشورى وبقى هذا النظام حتى انتهي أمر الدولة الأموية ، و قد تمتع الخلفاء الأمويون من خلال النظام الوراثي بكل مظاهر الأبهة والفخامة .

ولتدعيم السلطة الأموية أشاع معاوية بن أبي سفيان بعض الأفكار مثل الجبر والإرجاء ، والحكم الديني المقدس ، ليتجنب المعارضة والثورة ضده ، و قام الحكم الأموي على أساس أنه حكم دِيني مُقَدّس بإرادة الله سبحانه وتعالى، لتحقيق العَدْل والعمل بالشَّرائع الدِّينية، والعمل على خير الأمة، وأَكّد الأمويون أن نجاحهم في القضاء على أعدائهم في الدّاخل والخارج كان بتوفيق وعضد إلهي ، ولو أراد الله لهم غير النّصر والقضاء على الأعداء ما حدث.

وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم بعد معاوية على ذات النَّهج ، لتبرير ما يقومون به من أفعال،ومحو فكرة المحاسبة ، باعتبار أن الإنسان لا حول له ولا قوة ، وأنه ليس معنيا بتغيير نظام الحكم ولا انتقاده، ، وأن ما يصدر عن الحاكم لا يستوجب النقد والمُساءلة، وعلى المحكومين الرضوخ لأوامره .

وعندما انتقل الحكم إلى العباسيين عام ١٣٢ه أصبح الخليفة العباسي يحكم باعتباره وارثا عن مؤسس الدولة الإسلامية ، احتفظ العباسيون بالنظام الوراثي وتوسعوا فيه إلى أبعد الحدود ووجهوا لطمه قاسية إلى التقاليد العربية حين تجاهلوا مسائل السن والتجربة

والحكمة في تولية العهد حتى أنهم عهدوا بالخلافة إلى أشخاص لم يبلغوا سن الرشد وما لبث أن خيل إليه أنه يحكم بتفويض إلهي وسيتولى بعده حاكم من نفس الأسرة الحاكمة فهو سلطان الله في أرضه ،وأحيط شخص الخليفة في هذا العصر بالقداسة والرهبة والجبروت ،وسار العباسيون على تولية العهد لأكثر من شخص، فهارون الرشيد مثلا عهد إلى أبنائه الثلاثة وهم : الأمين والمأمون والقاسم ، وعاش الخلفاء في الدولة العباسية أيضا عيشة الترف والعظمة، ولقب الخليفة بالإمام توكيدا للمعني الديني، فقرب الخلفاء العباسيون منهم العلماء ورجال الدين لدعم حكمهم الذي جاء بتكليف وتفويض إلهي بحسب زعمهم .

وقد اتبعت الدولة العثمانية أيضا نظام التوريث في الخلافة ، فكان من المقرر أن يرث الخليفة أكبر أفراد أسرة آل عثمان سنا ، مما أدى إلى ارتكاب جرائم عديدة طمعا في السلطة ، وبعد أن ضعفت الخلافة العثمانية رأى الأتراك أن بقاء الخلافة يثير حولها حركات رجعية ، وأن فصل السلطة الدينية عن السياسية لا يتفق مع نظام الخلافة ، فألغوا الخلافة.

وقد أيقظت الأحداث التي استجدت في السنوات الأخيرة ، أو ما يُسمى بالربيع العربي قضية الخلافة ، واستعادت الجدل بشأنها ، فالواقع العربي اليوم يقتضي إعادة قراءة المفاهيم السياسية ، كأهم أهداف الفكر الإسلامي في العصر الحاضر .

والسؤال الأهم :هل التطلع للخلافة الذي برز إبان ثورات الربيع العربي هو مجرد اندفاع شعوري للهروب من واقع مؤلم ؟ ولاستعادة دور الأمة المفقود ؟ وهل الخلافة جزء أصيل ونموذج شرعي ديني ثابت أنتجه النص الديني و يجب استعادته ؟ أم نموذج تاريخي متطور أنتجته التجربة الإنسانية ؟

و هل تحوّلت الخلافة في الوجدان الإسلامي إلى مجرد حلم ؟ وهل يمكن استبدال هذا الحلم في ظل واقع جديد وصعوبات كبيرة ، وتشوهات أصابت هذا المفهوم في مقتل ؟ ولماذا يعاود المسلمون من حين إلى آخر البحث في وعن هذا المفهوم ؟

ويقودنا البحث في مفهوم الخلافة إلى مراجعة المفاهيم والممارسات المتعلقة بـــه ، وهو ما يقتضي وقفة نقدية متأنية، تتوخى رفع الالتباس عن هذا المفهوم في ضوء النوازل والمستجدات ، فالمفاهيم في الفكر العربي والإسلامي المعاصر تعاني من الإبهام والتخبط، لذا عمد البعض لنقدها وتقييمها من أجل إيضاحها وإزالة تضاربها .

وينطبق هذا الأمر علي أغلب المصطلحات السياسية في الفكر الإسلامي ، فجميعها بحاجة إلى ضبط دلالى ،وإعادة بناء على أسس واضحة في ظل خلفيات تاريخية مرتبطة بهذه المفاهيم ، حتى نقاوم التلاعب بالمفردات، وندرك خطورة إخراج المفاهيم عن مدلولاتها الحقيقية.

وانطلاقا من ذلك الأمر نتوقف عند مفهوم الخلافة ، ونتناولـــه في اللغـــة، وفي الاصطلاح ، وفي المفهوم القرآني أيضا ، ونبحث عن الصورة التي رسمها التراث الإسلامي وأدبيات الحركات الإسلامية ، ويفتح لنا ذلك الباب واسعا ، لِمحاولة قراءة مفهوم الخلافة عند بعض علماء المسلمين ، و بعض الفِرق الإسلامية.

وسنحاول عند قراءة مفهوم الخلافة في التراث وأدبيات الحركات الإسلامية أن نفصل بين القرآن بوصفه نصا مطلقا وبين فهم المسلمين له عبر التاريخ والعصور .

أما عن المنهج المستخدم في هذه الدراسة ، فهـــو مـــنهج تحليلـــي بـــالمعني البرهـــاني ، والاستشهاد بالنصوص ، وهو منهج تاريخي، لإبراز الظـــروف التاريخيـــة والاجتماعيـــة وتأثيرها في فكر الفرق وعلماء المسلمين . و سنلجأ أيضا إلي المنهج النقـــدي، لإظهـــار بعض أوجه التضارب – من وجهة نظرنا – في فكر بعض المفكرين المسلمين ، و بعـــض المذاهب الإسلامية .

وبالنسبة لعناصر الدراسة، فقد قمنا بتقسيمها إلى خمسة مباحث، ومقدمة وخاتمة :

-المبحث الأول : مفهوم الخلافة في اللغة

-المبحث الثاني : المفهوم الاصطلاحي للخلافة

– المبحث الثالث : مفهوم الخلافة في القرآن الكريم

-المبحث الرابع : الخلافة في التراث و الأدبيات الإسلامية
-المبحث الخامس : الخلافة بين السلطة الدينية والزمنية

المبحث الأول
مفهوم الخلافة في اللغة

يلقى تحليل المفاهيم ضوءا واضحا أمام رؤيتنا ، فيزيل التباسها ، ويقودنا لفهم أسس الأفكار ، وإعادة بناء المفاهيم العامة والتصورات الأساسية المستقرة فى الأذهان . كما أن العثور على أصل مفهوم ، والمتابعة الواعية تنقلنا إلى المعنى الحقيقي له ، وربما تصدمنا – أحيانا – بتصورات مختلفة للمعنى القابع في أذهاننا .

وقد بحثنا في المعنى اللغوي لكلمة خلافة ودلالته ، فوجدنا أنها تعنى أحيانا : أَنْ يَجِيءَ شَيْءٌ بَعْدَ شَيْءٍ أي يَقُومُ مَقَامَهُ ، ويحل محله ، قال تعالى:﴿ وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة﴾[الفرقان/٦٢]، وقيل: أمرهم خلفة ، أي: يأتي بعضه خلف بعض، ويقال استخلف فلان أي جعله مكانه ، وخلفة أي جاء بعده وصار مكانه. و تعنى أيضا أخلفَه ، أو جعله بديلا له ، و البدل من الشيء الخلف و العوض و(البديل) الخلف و العوض ، وتعني في سياقات أخرى خلف الشئ أي وراءه خِلَافُ قُدَّامِه . (١)

و في معنى آخر ، يقال الشيء خلوف .بمعني تغير و فسد. و معنى خلف الطعام، تبدل إلى حالة فاسدة ، و خلف فم الصائم ، فقد جاء في الحديث (لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك) ، وخلف خلافة بفتح الخاء: فسد ، فهو خالف، أى: رديء أحمق(٢).

وتأتي كلمة خلف أيضا .بمعنى أعرض عن الشئ وزهد فيه ، فيقال : فلان عن الشيء أعرض ، و خلفت نفسه عن الطعام .بمعنى أعرضت لمرض أو غيره ، و خلف عن خلق أبيه والمقصود خالفه و لم يتبعه.

و كلمة خلف تعنى أيضا ذكر شخص أثناء غيابة ، فيقال : خلفه بخير أو بشر ، أي ذكره به في غير حضرته. وتأتي كلمة خلف في مواضع أخرى بمعني تزوج امرأة بعد زوجها، فيقال: خلف على فلانة أي تزوجها بعد زوجها ، فصار خلفا له [٣]

وتعني أيضا أخطأ ، قيل: سكت ألفا ونطق خلفا (هذا مثل يضرب للرجل عندما يطيل الصمت، ثم يتكلم بالخطأ)، ويقال لمن فسد كلامه أو كان فاسدا في نفسه.

ويأتي لفظ خلف أيضا بمعنى الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، أو موقفه، والخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة قال تعالى:﴿ فاختلف الأحزاب ﴾[مريم/٣٧]،﴿ ولا يزالون مختلفين ﴾[هود/١١٨] ،﴿ إنكم لفي قول مختلف ﴾[الذاريات/٨] [٤]

و الخلف أيضا : المخالفة في الوعد. يقال: وعدنى فأخلفني، أي: خالف في الميعاد﴿ لما أخلفوا الله ما وعدوه ﴾[التوبة/٧٧]، وقال:﴿ إن الله لا يخلف الميعاد ﴾[الرعد/٣١]، وقال:﴿ فأخلفتم موعدي ﴾[طه/٨٦].

وخلف يراد بها أحيانا التعويض عن المال وما أشبه ذلك ، فأخلف الله عليك، تقال لمن ذهب ماله، أي: أعطاك خلفا، وخلف الله عليك، أي: كان لك منه خليفة، وقوله:﴿ لا يلبثون خلفك ﴾(سورة الإسراء آية ٧٦، وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي بكر وأبي جعفر): بعدك، وقرئ:﴿ خلافك ﴾(وهي قراءة الباقي أي: مخالفة لك، وقوله:﴿ أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ﴾[المائدة/٣٣]، أي: إحداهما من جانب والآخرى من جانب آخر.[٥]

وفي سياق أخر تأتى خلف بمعني قلة المكانة وقصور المنزلة ضد تقدم ، يقال له: خلف، ولهذا قيل: الخلف الرديء ، والخالف: المتأخر لنقصان أو قصور كالمتخلف، قال:﴿ فاقعدوا مع الخالفين ﴾[التوبة/٨٣].

وهناك معنى بعيد عن المعاني السابقة ، فتأتي كلمة : الخليف بمعنى الطريق بين الجبلين . فأما الخالفة من عمد البيت ، فلعله أن يكون في مؤخر البيت ، فهو من باب الخلف والقدام . ولذلك يقولون : فلان خالفة أهل بيته ، إذا كان غير مقدم فيهم . ومن باب التغير والفساد البعير الأخلف ، وهو الذي يمشي في شق ، من داء يعتريه. (٦)

و الخلافة مصدر خلف ويقال استخلف فلان أي جعله مكانه ، وخلفه أي جاء بعده وصار مكانه ، . والخلافة في لغة العرب : النيابة عن الغير ، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته؛ وإما لعجزه؛ وإما لتشريف المستخلف، وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أولياءه في الأرض ، والخليفة : من يقوم مقام الغير ويسد مسده ،وهو المستخلف و السلطان الأعظم وجمعها خلفاء و خلائف قال تعالى:﴿ هو الذي جعلكم خلائف في الأرض ﴾[فاطر/٣٩]، وقال أيضا ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ﴾[الأنعام/١٦٥]، والخلائف: جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف، قال تعالى:﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض ﴾ص/٢٦] وقال تعالي أيضا ﴿ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح ﴾[الأعراف/٦٩] (٧).

وقيل : خلف فلان فلاناً، إذا كان خليفته ، خلف في قومه خلافة، ويقال: خلفت فلاناً، خلف تخليفاً، واستخلفته بمعني جعلته خليفتي، والخلافة: الإمارة، واستخلف فلان فلاناً جعله خليفة)، . قال ابن الأنباري: الأصل في هذا أنه مأخوذ من (خليف) بغير هاء، على وزن (فصيل) وضعت الهاء للمبالغة و يستعمل على حد سواء للزيادة في المدح. (٨).

المبحث الثاني

الدلالات الاصطلاحية لمفهوم الخلافة

و الخلافة بالمعنى الاصطلاحي : هي رئاسة الحكومة الإسلامية، وخلافه الرسول – صلى الله عليه وسلم – في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وهذا نظام من أنظمة الحكم الخاص بالإسلام، خلقته الضرورة، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، و للخلافة جهتان:

جهة دينية، وجهة سياسية، وبالتالي فالخليفة له مهمتان: فهو المحافظ على الـــدين والمنفـــذ للشريعة، وهو حاكم الشريعة، ومحقق مصالحها، والخلافة تعني: حمل الكافة على مقتضـــى النظر الشرعي في المصالح الأخروية والدنيوية ،و هي الإمامة ، والخليفة من يـ دير أمـــور المسلمين، وهذه هي القضية الوحيدة التي تعدى الصراع فيها وبسببها ميـــدان الفِكـــر إلى ميدان القتال، وقد استقرت الأمة على الإمامة للتعبير عن السلطان الديني أكثر من السلطان الدنيوي، لما في لفظ الإمام من قيادة دينية إلى جانب القيادة السياسية ، وهذا مـــا دفـــع الشيعة لاستخدام مصطلح الإمامة، لأنه يتوافق أكثر مع معتقداتهم عن مصطلح الخلافة . (٩)

والخلافة هي حمْل الكافـّـة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. الخلافة ، و الإمامة العظمى ، و إمارة المؤمنين ، و السلطان ، وولاة الأمر كلها مصطلحات لمضمون واحد ، فحيثما ذكر أحدها دل على الخلافة (١٠).

و الخلافة أيضا هي القيام بمهام الرسول ، من إدارة شؤون الدولة الإســـلامية مـــن الناحيتين المدنية والدينية. لذا كان الخليفة الأول يلقب "بخليفة رسول الله"، ثم حين أتـــى خلفه عمر بن الخطاب، قيل له "يا خليفة خليفة رسول الله" ، فاستحدث المسلمون لقـــب "أمير المؤمنين"، وهو لقب يحمل صفة جهادية، فلفظ الأمير آنذاك كان يطلق على قائـــد الجيش، ليصبح لقباً للخلفاء بعد ذلك.

ويرى الماوردي أن كلمة الخلافة مرادفة للإمامة وهي موضوعة من لدي المشرع (الله) ضمن قوانين سماويه ووردت في القرآن, أي أن الخلافة واجبه وفرضت من قبل الله مباشرة . قال الله عز وجل: " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ".ففرض على المسلمين طاعة أولي الأمر فيهم وهم الأئمة. (١١)

وفي معرض حديثه عن الخلافة يرى ابن خلدون أن الخلافة من الفعل "خلـــف" أي جاء بعده . ويقصد بها تولي شئون المسلمين بعد وفاة الرسول ،فهي رئاسة الدولة الإسلامية نيابة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ،وكان الخليفة مسئولا عن أمور المسلمين الدينية

والدنيوية في آن واحد, وهو ملزم بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية. وتقوم الخلافة على وحدة العالم الإسلامي ، وهذا ما يميزها عن سائر أنظمة الحكم المتعارف عليها.

وفي مفهوم ابن خلدون الخلافة هي : حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية وهي خلافة عن الرسول في حراسة الدين وسياسة الدنيا، إذ إن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة: خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به [١٢] ، وكان الخلفاء بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مسئولين عن أمور المسلمين الدينية والدنيوية في آن واحد, وملزمين بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية إذ إن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة: خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به .

و دولة الخلافة تعني الكيان التنفيذي للمبادئ والمقاييس والقناعات الإسلامية التي تقبّلتها غالبية المسلمين ، أما الخليفة فهو نائب الخليفة عن الرسول صلى الله عليه وسلم برغم أن الرسول لم يعينه و لم ينص على توليه للحكم من بعده ، ولكنه يخلف الرسول في القيام بما كان يقوم به من حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وهو لا يكون نائباً عنه حقاً لا صورة وشكلاً، إلا إذا كان عمله وتصرفه وفق ما جاء في النص الديني.

المبحث الثالث

مفهوم الخلافة في القرآن

لم يرد لفظ الخلافة في القرآن الكريم إنما وردت مشتقاته مثل : خليفة وخلف، وخلائف، و ذكر لفظ الاستخلاف مرات عديدة ، قال – تعالى – : (وَعَدَ اللّهُ الّذِينَ امَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنّهُم فِي الأرْضِ كَمَا اَسْتَخْلَفَ الّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ)

[سورة النور/الآية:٥٣]، والمقصود بالاستخلاف آدم وذريته من بعده حتى تكون هـذه مزية لهم عن باقي المخلوقات . فمهمة الإنسان الأساسية هي خلافـة الله، واكتشـاف نواميس الأرض وتعميرها، والسعي فيها و البناء .

والاستخلاف يشكل بداية الوجود الإنساني على الأرض و خليفـة الله في الأرض تقع على كاهله مسؤولية كبيرة كلفه الله بها، من خلال ما علمه إياه من علوم، مقرونـة بالعمل، كي يؤدي وظيفته، والغايات الأساسية من الاستخلاف التكريم الإلهي والتكليف بالعبادة والعدل وحمل الأمانة .

و أول خليفة على الأرض هو آدم عليه السلام، ومن بعده بقية الأنبياء ، فهم خلفـاؤه من بعده، وكان الرسل يبلغون رسالات سماوية ، غاياتها الهداية والإرشاد، فقـد جـاءوا بالوعد والوعيد والبشارة والإنذار.

وبموجب هذا الاستخلاف زود الله الإنسان بالعلم حتى يتمكن من القيام بمهامه ، وفي مقدمة ذلك العلم الذي لم يمنح لمخلوقات غيره كالملائكة: (وَعَلَّمَ أَدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُـمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، قَالَ يَا أَدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمُ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ)[سورة البقرة/الآية: ٣٠-٣٢].

والتعبد والإصلاح يشارك فيه جميع بني آدم ، فحقيقة الاستخلاف القرآني الذي عهد به الله لآدم وبنيه كامن في العبادة والتعمير والإصلاح . إصلاح الأرض و نقـاء النفوس والقلوب ، والإرشاد إلى مسالك الخير ، و الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر وإبعادهم عن طريق الضلال ، والفساد وتضييع حدود الله .

وما الخلافة الإلهية للإنسان في الأرض إلا تعبيرٌ عن إرادة الله عز شأنه في استخلاف من ميزه عن كافة مخلوقاته بالعلم والحكمة .

و قد أراد سبحانه وتعالى استخلاف الإنسان وتنفيذ أوامره، وحمل أمانته، وإيصال رسائله إلى بني البشر، والإنسان مكلف بخلافة الله سبحانه وتعالى في الأرض بما أودع لديه، من ملكات الإدراك، وحمل الأمانة عبر تاريخيتها وتاريخية أجيال بني آدم لهذا التكليف، والإيمان بالمثول أمام الباري عز وجل، وفي هذا اختبار للناس ، وإكمال للسعادة في نفوسهم، وبلوغ الدرجة المثلى في دار الدنيا والدار الآخرة ، لذلك وعد الله سبحانه وتعالى من نفذ أوامره، بالحسنى وزيادة، وتوعد من تخلف عن ذلك.

أما الخلافة بالمفهوم السياسي وتدبير شئون الرعية في الدنيا ، أو النيابة عن الغير، وتكون لغَيْبَة المَنُوب عنه، أو لموته، أو لعجزه عن أعباء القيام بتكليفاته، فمعناها "النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المُستخلَف"(١٣). ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ موسى لأَخِيهِ هَارُونَ اخلفني فِي قَوْمِي﴾[الأعراف: ١٤٢]..

والإمامة والخلافة والولاية والحكم جعلها الله أمانة بيد الحاكم، وضرورة عقائدية لهداية الإنسان، وإصلاح الحياة البشرية، لتحقيق العدل، وتطبيق القانون والنظام لحفظ إرادة الحق والعدل والخير في هذا الوجود،وتنفيذ إرادة الله سبحانه.. وحول مفهوم السياسة في الإسلام ما ورد في آيات قرآنية التي تعبر عن الخلافة بعبارات عامة ليس فيها تخصيص أو تحديد....

قال تعالي : ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأرض فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[سورة ص الآية 26]

أي ملكناك لتقيم العدل وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، فتخلف من كان قبلك من الأنبياء والأئمة الصالحين.

وقال أيضا : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الاَرْضِ خَلِيفَةً) [سورةالبقرة/الآية:٢٩]

و قال تعالى: (فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلاَئِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذَرِينَ) [سورة يونس/الآية:٧٣]

و قال تعالي أيضا ﴿ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آَلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾[سورة الأعراف 74]

أما عن تتابع السلطة وتداولها ، فقد قال جل شأنه: (وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ [سورة يونس/الآية: ١٣].

و هذه الآيات توضح مفهوم السيادة وسلطة بعض البشر علي بعض وخلافتهم لبعض، فإذا ما تم هلاكهم جعل الله لهم خلائف، أي نواب ، ومنح الله الملوك أو الخلفاء الجدد السلطان والسطوة .

المبحث الرابع

مفهوم الخلافة في الأدبيات الإسلامية

ما هو مفهوم الخلافة عند المفكرين المسلمين ؟

يُعبر النِّتاج الفِكْري لمفكري الإسلام عن تصور ذَاتي مُستمد من رؤية دينية ، مُتأثرة بأحوال العصر وظروفه، فقد تم تناول موضوع الخلافة بطريقة مُتفاعلة مع مُشكلات الدِّين والحاكم، والسُّلطة القائمة.

و دأب الفكر السياسي الإسلامي من خلال مفكريه و مذاهبه وفرقه عل ى التنظير والتأصيل لمفهوم الخلافة والمفاهيم المتعلقة به ، ومنها: مفهوم الولاية ، والإمامة ،والبيعة، وغيرها ، وقد بدا التنظير الفكري لمفهوم الخلافة متباينا ، انطلاقاً من القناعات الفكرية والممارسات الواقعية التي عاشها كل مفكر أو فقيه أو صاحب مذهب ، ويظل مفهوم

الخلافة بدلالاته ومعانيه التي استقرت في عقل الأمة ، مرجعاً للفكر السياسي الإسلامي ، ومادة لكثير من الأبحاث والدراسات .

و يعد التنظير بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي جوهره وكيانه ، واضطراب المواقف السياسية من نظام الخلافة وتصورها في مفاهيم غير مطابقة لمفهومها، ناتج في أغلبه عن مفارقات التنظير لهذا المفهوم ، ومن هذه الاضطرابات أنه قد (تنوع أخذ البيعة فأخذت من أهل الحل والعقد، وأخذت من الناس، وأخذت من شيخ الإسلام، وكان يساء أخذها أحياناً، ولكنها كانت بيعة،ولم تكن توريث أو ولاية عهد ، وكان كل خليفة يعين معه معاونين أطلق عليهم في بعض العصور وزراء ، وكان الخليفة يعين الولاة ، وقاضي القضاة، وقواد الجيش ، ومن يتولون دوائر الدولة، وهكذا استمر شكل الحكم في كل العصور، كما هو لم يتغير أي شي منه. واستمر قيام الدولة الإسلامية حتى قضى على الدولة العثمانية وقسم العالم الإسلامي إلى دويلات) (١٤).

و غني عن البيان أن الفكر السياسي الإسلامي ارتكز في أغلبه على فكرة الخليفة أو الإمام كزعيم يقود الأمة ، و تمحور هذا الفكر حول الحاكم أكثر من فكرة الدولة أو الخلافة ، و كانت أغلب التعريفات الخاصة بالإمامة أو الخلافة ترتكز حول القائم على إدارة أمور البلاد كمحور للسلطة ، و لم تعتني هذه التعريفات بالدولة ككيانات ومؤسسات وعقد اجتماعي ، و لم يهتم المفكرون المسلمون بالتنظير لمسألة الدولة لفترات طويلة من التاريخ الإسلامي ، فقد انصب اهتمامهم على سلطة الحاكم واختصاصاته و طرق اختياره ،وسماته ، وطاعته، ودوافع خلعه ، كذلك لم يكن هناك إقرارا لطريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة أو الحاكم .

و بذلك أصبح المحور الوحيد للخلافة هو الحاكم ، وابتعد الناس عن المفهوم الأساسي (للخلافة والاستخلاف)، مما أدى إلى حدوث خلل كبير في الفكر السياسي الإسلامي ، وخاصة عندما رسخت بعض الأدبيات الإسلامية لشخص الحاكم في أذهان المجتمع

الإسلامي على أنه شكل ديني مقدس ، يجمع كل السُّلطات في يديه ، ولا يجب أن يمس بطريقة أو أخرى .

والمتابع للفكر السياسي الإسلامي يجد أن المسلمين في بدايتهم لم يعرفوا مفهوم الدولة و لم يبحثوا فيه بشكل منهجي، بل لم يبحثوا فيه من الأساس ، و لم يستخدموه في أدبياتهم ، وبخاصة في بداية ممارستهم للأمور السياسية ،و في مستهل التجربة التاريخية الإسلامية، بالرغم من أن الفقه السياسي الإسلامي ثري بالمفاهيم المختصة بالخلافة و التي صيغت في ضوء التجارب التاريخية ، إلا أن نصيب العلوم السِّياسية في التاريخ الإسلامي أقل من غيرها من العلوم الأخرى، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن القراءة السِّياسية للواقع غلب عليها الطابع الدِّيني العملي المحض بحيث كانت ممارسة أكثر منها تنظيرا.

ويُؤرخ الاستخدام السِّياسي لكلمة الدَّولة عند المسلمين منذ ظهور قوة الخلافة العباسية فقط أي في منتصف القرن الثاني الهجري تقريبا برغم أن مسألة السُّلطة السِّياسية والسِّيادة شغلت المسلمين بشكل دائم مُنذ وفاة الرَّسول (١٥)، واستمر الجدل فيها لكن كان النقاش في إطار كل ما يخص الحاكم وليس ما يخص الدولة .

وقد تناول الفقهاء السياسيون المشكلات السياسية ومنها : تنصيب الحاكم، وصفاته، وخلعه ، وحدود الصلة بين الحاكم والمحكوم، واستوفت أبحاثهم نظم الملك والوزارة والإدارة والقضاء ، والحسبة والأموال وتنظيم الجيوش والحرب والمهادنة . كما تقربوا من الحكام ، فكانوا لسانهم والمدافعين عن ممارساتهم ، و مبررين لتصرفاتهم وإضفاء الشرعية عليها ، وإرشادهم إلى ما يحفظ عروشهم ويضمن لهم طاعة الرعية .

و أنتجت العديد من المؤلفات في الفكر السياسي الإسلامي ، و التي عُدّت مقدمات لآراء كبار الفقهاء ومنها: آراء الأشعري (ت٣٣٠هـ)، والباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، ثم الماوردي (ت ٤٥٠هـ) ، وفي منتصف القرن الهجري الرابع و العاشر الميلادي (٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م) ، ظهرت الكتابات السياسية لجماعة " إخوان الصفاء ، متأثرة بنفس

المؤثرات . وكانت السياسة لديها تمثل علما مستقلا بذاته ، له خمسة أقسام : السياسة النبوية ، والسياسة الملوكية ، والسياسة العامية ، والسياسة الخاصية، والسياسة الذاتية .

وفي القرن الهجري الخامس ، ظهرت مرحلة الكتابات السياسية المستقلة عن الفكر الفلسفي، المتأثرة بالفقه والشريعة، ومن ثم بدأت الصياغة والتنظير للفكر السياسي ، وصاغ الماوردي أوّل منظّر منهاجي لهذا المبحث كتابه (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) الذي ظل مرجعاً يستند إليه معظم الفقهاء من بعده.

لكن رصد الماوردي للخلافة لا ينفك عن الرابطة الوثيقة مع الخلافة العباسية، والتي دافع عنها باعتبارها مؤسسة تاريخية ضرورية لاستمرار وحدة الامة ، وقد عرف أبو الحسن الماوردي الخلافة بأنها : «موضوعةٌ لخلافة النبوة, في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(١٦) ، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم ، واختلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت البعض وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وهمجا مضاعين ، وقد قال الأفوه الأودى وهو شاعر جاهلي: لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا (١٧).

وقد دافع الماوردي عن الخلافة كمؤسسة تاريخية ضرورية لاستمرار وحدة الأمة وفي عقلنة الإمارة لاستيعاب مشروعيتها الواقعية في شرعيتها الإسلامية فلقد تعدي الماوردي دور الفقهاء العاديين في القضاء والتدريس وكانت مؤلفاته تعبر عن الممارسات السياسية واستيعاب نظري عميق للتجربة التاريخية للدولة الإسلامية (١٨)

و من أكثر الفرق بحثا واهتماما بموضوع الإمامة ، الشيعة التي تعتقد بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نصّ وأوصي بإمامة علي بن أبي طالب وبنيه من بعده، وتعد فكرة الإمامة هي المحور الأساسي الذي ترتكز عليه فلسفة الشيعة ، والخلافة الحقيقية عندهم هي خلافة عن الله سواء كان المستخلف نبياً، أو وصياً، أو إماماً؛ لأن جميع ما يجوزونه على النَّبي المُرسل، قد يجوز مثله على الوصي أو الإمام ، والولاية لديهم رُكن

أساسي من أركان الإسلام ، وعليٌّ وحده هو مصدر العلم بعد النَّبي، فلقد اهتم الشيعة بالمعرفة ومصدرها، والإمام – في تصورهم–هو منبع المعرفة ؛ لأنه يتلقاها من الله .

و الإمامة كالنّبوة هي المصدر الأساسي والنّهائي عند الشِّيعة للحصول على المعرفة، ولأن الناس يتفاوتون في تصورهم للحاكم والحُكم، فلا يُمكن أن يتم الاعتماد على أدائهم بصدد اختيار الحاكم[١٩].

ولأن الإمامة في تصور الشِّيعة ليست قضية مَصْلحية أي ليست من المصالح الدُّنيوية، بل هي قضية دينية وركن الدِّين)[٢٠]، لذلك لا يجوز تفويضها إلى العامة. ويضع الشِّيعة حججاً على عصمة الإمام ، فالإمام معصوم، أو يجب أن يكون كذلك؛ لأنه إذا أخطأ اتّبعه الآخرون ، فهو قدوة لهم ، وإذا خالفه الناس، يكون بعثه آنذاك لغواً باطلاً.

وتعتقد الشيعة في قداسة الخليفة؛ لأنه خلفٌ للنبي، – صلى الله عليه وسلم ، في أمته، ، وهكذا فكل الثقل الذي تتمتع به شخصية النبي تنتقل إلى من يخلفه، والسلطتان المدنية والدينية اللتان كانتا للنبي – صلى الله عليه وسلم –، ستصير في يد الخليفة، لذلك كان له عليهم الولاية التامة، والسلطان الشامل، وواجب شرعي مختوم بخاتم الفقهاء أن يحبوه بالطاعة المطلقة، ويأتمروا بأوامره وينتهوا عما نهى عنه.

ولو جاز على الإمام الخطأ والعِصيان لَمْ يكن أهلاً لقيادة الأمة، أو رعايتها، ولا لحفظ الشَّريعة من الزِّيادة والنُّقصان، ولا يكون– في هذه الحالة – مَبْنيًا على وحي الله؛ لأن غير المعصوم يُخطئ ويسهو، فتضيع الشَّريعة ويحدث الخَلل، ولو يجوز على الإمام الخطأ، فيجب الإنكار عليه، وهذا ضِد طاعة الإمام[٢١]، ويُنافي قول الله تعالى ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء آية ٥٩) فالطَّاعة للإمام واجبة، ولو جاز الخطأ على الإمام، لاحتاجت الأمة إلى إمام آخر معصوم.

وبالنهج الفكري نفسه سارت جماعة "إخوان الصفاء ؛ وهم من الشـــيعة الإسماعيلي ة وتكاد تكون مسألة الإمامة هي المحور الرئيس الذي تدور حوله رسائلهم ، ويعتبر إخـــوان الصفاء أنَّ الولاية رُكن أساسي من أركان الإسلام وأن عليًّا وحده هو مصدر العلم بعـــد النَّبي، ولقد اهتموا بالمعارف وبمصدرها، فالإمام هو مصدر المعرفة؛ لأنه يتلقى المعرفة من الله [٢٢] ، وقدموا النصح لأتباعهم باللُّجوء إلى أهل البيت، لتلقي العلم باعتبارهم أهل العلم، وأهل الذِّكر، ويعتبرون أن الخلافة هي خلافة الله، فأهل البيت (استحقوا الرِّياسة، ووسموا بالولاية العظيمة والخلافة الكبرى)[٢٣].

و بعض الشيعة كإخوان الصفاء الدولة في ظنهم دولة مِثالية في مصادرها الدِّينيـــة والسِّياسية (٢٤)، فلقد تحدثوا كثيرا عن دولة مثالية فاضلة، و لم يقتصر ذلك عنـــدحَ دِّ الفِكر والنَّظر، بل حاولوا تحقيق ذلك عملياً، أو التَّمهيد لذلك من خلال حركة سياســـية تُمهد لِنشر الوعي والعلم، وبدعوة سِرِّية في مختلف أقاليم الدَّولة، ومختلف طبقاتها عن طريق وضع أفكار تنتقد النِّظام القائم، وتُبَشِّر بالمدن الفاضلة.

والمدينة الفاضلة عند إخوان الصفاء (يَسُودها القانون الإلهي ومِنها تتحرر الرُّوح من البدن، وهذه السَّعادة الأبدية يَبْلغها الإنسان فيما بعد)(٢٥). و تعد المدينة عندهم أصـــغر وِحْدة اجتماعية مُتكاملة)(٢٦)، وهم في ذلك متأثرون بفلاسفة اليونان وبخاصة أفلاطون ، و هناك وحدات اجتماعية أكبر من المدينة تتمثل في الأمة، ووحدات اجتماعية أكبر مـــن المدينة والأمة وهي الدَّولة العالمية، ورُبما كان المقصود من ذلـــك الإشـــارة إلى الحكومـــة الإسلامية الواحدة التي تحكم العالم الإسلامي (فكرة الخلافة) وهي فكرة تلامس الواقع برغم التَّطلعات التي قد تبدو خيالية لدى إخوان الصفاء ، فالنِّظام الإسلامي منـــذ بدايتـــه وفتوحاته حرص على ضَمِّ الدَّولة الإسلامية تحت حكم واحد وشريعة واحدة[٢٧].

ودولة أهل الخير التي ينشدونها قوامها الأخيار الفُضلاء وهم المجتمعون علـــى رأي واحد، ومذهب واحد.وعندما قام إخوان الصفاء بتقسيم علم السِّياسة جعلـــوا السِّياســـة

المملوكيـــة التي تعني السُّلطة ضرورة، وفي معرض حـــديثهم عـــن مَرتبـــة الملـــوك ذوي السُّلطـــان والأمـــر والنّهي أوضحـــوا معنى السُّلطـــة وهو: القيـــام بدفع لخ ـــلاف، وتسوية الأمور بين أفراد المجتمع(٢٨).

والإمام عند إخوان الصفاء هو المالك لكافة الأمور الدِّينية والدُّنيوية، والإمام هو (حجة الله على خلقه، والله تعالى، لا يرفع حجته، ولا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده(٢٩).

والإمام وحده – في تصورهم- هو المتصل بالعقل الفعال أو واجب الوجود، وهو صورة الصور وخليفة الله الظاهر في الأرض، والمتحكم في الجن والإنس والحيوان والنبات والمعادن والخيرات وهو المعصوم من الخطأ ، كلامه وحي وأعماله سنة ، ويقوم بتأويل النصوص ، وينسخ بعض أحكامها ، ويضيف إلى شريعتها ..

وربما كانت فكرة الدولة واضحة وأكثر تنظيرا لدي الشيعة عن الفـــرق الإســـلامية الأخرى ، وعن الفقهاء المسلمين ، فقد وضعت الشيعة(بغض النظر عن الاختلاف معها) مقومات الدولة وما تتضمنه من عناصر وعوامل وشروط تقوم عليها ، وبمعنى آخر ركائز تستند إليها الدولة في وجودها .

ويرتكز الفكر السياسي عند المعتزلة حول الحاكم و السُّلطة المشخصة، والولاية، وصفات الحاكم، ووجوبه، وطريقة ثبوته دون التَّعرض لمشكلة الدَّولة وتكوينهـــا، وتميـــز الشيعة – كما قلنا- يأتي من الاهتمام بفكرة الدَّولة، والتَّعمق في أبعادها على الرَّغم مـــن سيطرة فكرة الإمامة في عصرهم، وفي الفِكر السِّياسي الإسلامي كله .

وعند المعتزلة الخلافة :قضية دنيوية ، بينما رأت الشيعة : أنها لا تكون إلا بـــنص وتوثيق، فضلاً عن أنها لا تكون إلا في أهل البيت.و ينظرون إلى الإمام على أنه (من نوع وجنس وطين غير طينتنا) (٣٠)

والحاكم عند المعتزلة هو حاكم أعلى يتمكن من تَنْفيذ الشَّريعة ولـــيس صـــاحب سلطان دِيني ، وهو شخص تَمَيّز بصفات تُؤهله لهذه المكانة، وهو أعلى سُلطة في الدَّولة، وترى المعتزلة أنَّ (الحاكم يُعرف بين النـــاس أنه يستحـــق هذا المَنْصـــب؛ لأنه مع (تقادم

الأخبار نعرف البائن في كل عصر ، وبطول محاكـــاة الفقهـــاء، وكثـــرة درس الكتـــب والنُّصوص، وحكمته في معالجة الأمور ومنازعة الخصوم.

وترى المعتزلة أنَّ ا الحاكم ليس وسيلة لمعرفة الشَّريعة؛ لأنهم يذهبون إلى أن (الشَّـــريعة تُعرف من الكتاب، والسُّنة، الإجماع، والقياس، وهذا يتفق تماماً مع نزعتهم العقلية، فدور الحاكم عند المعتزلة سياسي ، أمَّا دوره الدِّيني فهو تنفيذ حدود الله فحسب. أمَّا التَّحريم والتَّحليل، فأمر لا يختص بالإمام، وإنما يَنْبغي أن يُعرف بالنَّص)[٣١].

وتبنت المعتزلة وكل فرق أهل السنة الرد على الشيعة بمباحثهم في الإمامة، فـــرأوا أن الإمامة من مباحث الفروع، وأنكروا أن تكون أصلاً أو ركنًا .

و عند المودودي (ت ١٣٩٩ ه) عبر الله عن سلطاته المفوضة إلى الإنسان بلفـــظ الخلافة، وعلى هذا سمى الله من يستخدم هذه الســـلطات المفوضـ ة إليـــه مـــن جانبـــه تعالى،خليفة، وطبقاً لهذا الشرح أصبح معنى الخلافة السلطة المفوضة من قبل الله ســـبحانه وتعالي ، و الخليفة هو الشخص الذي يستخدم السلطات المفوضة له من قبل شخص آخر ، وبهذا التفسير يحاول المودودي تحديد أطر سلطات الإنسان، ويحولها من استخدام الســـلطة عن طريق الأصالة إلى استخدامها عن طريق التفويض والنيابة. وفي وصفه للخلافة وصفها بأنها مفهوماً توحيدياً خالصا :فلا سلطة لأحد غير الله، فالسلطة والإلوهية كل منهمـــا يستلزم الأخر [٣٢].

هل الخلافة .. ضرورة اجتماعية و إنسانية ؟

تُثبت التَّجارب أنَّ العامة لا يستطيعون العيش دون قيادة ، ربما لأن بنفوسهم ضَعْفاً كَامناً، فيرون في أكثر أمور الحياة بعض الحقائق، ولا يرون الجوانب الأخرى ولا يكـــون حكمهم مُرْتكزاً على العَدْل، وهم مَغْلُوبون على أمرهم، فالسُّلطة وبالتَّالي القوانين ضرورة للبشر حتى يتم التآلف والتَّجانس لاسْتِقامة أمرهم، ومنع تنازعهم، ورد مظالمهم.

وتكاد مذاهب الإسلاميين لا تختلف في أن إقامة سلطة في الجماعة (نصب الإمـــام) واجب ديني لإقامة الشريعة وضرورة اجتماعية إنسانية لا بديل عنها في توفير شروط بقاء الجماعة.

وتحتـــاج الدَّولـــة الإسلاميـــة إلى سُلطة تُنفـــذ الشَّريعـــة وتمكـــن لها (وتأتي أهمية السُّلطة في أزمان الفِتن والحروب التي تَنْجم عن اختفاء سُلطة الدَّولة حيث الكُل مشغول، ولذلك فهناك ضرورة للسُّلطة السِّياسية)(٣٣).

و لم يختلف المسلمون في مسألة نصب خليفة وضرورة وجوده ، وإنما اختلفولـف يمن يكون خليفة، و لم يختلفوا في و جوب تطبيق الإسلام كله وحمله إلى العالم .

يري الماوردي أن الخلافة (واجبة بالإجماع وإن شذ عن ذلك الأصم واختلـــف في وجوبها هل هي وجبت بالعقل أم بالشرع ، فقالت طائفة وجبت بالعقل لمـــا في طبـــاع العقلاء في التسليم لحاكم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ولولا الولاة لكانوا فوضي مهملين وهمجا مضاعين ، وقالت أخري بل وجبت بالشرع دون العقـــل ، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها ، فلم يكن العقل موجبا لها ، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره ، ولكن جـــاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين) (٣٤)

واتفقت أغلب الفِرق مع تباينها وتعدُّدها على وجوب الخِلافة، أو الإمامة باعتبارلأنها تحقق المَصْلحة، أو تدفع الشَّر شريطة ألَّا تكون هذه المصلحة مُخالفة لصـــريح النُّصـــوص الشَّرعية، وذلك انْطلاقاً من أنَّ النَّص لا يصطدم مع العقل(٣٥).

وتجمع الفرق الإسلامية على أن إقامة سلطة في الجماعة واجب ديني ولابـــد مـــن وجود حاكم، لِيُنفذ الشَّرع، ويقوم برعاية المحكومين ، وتوافقوا علي ضرورة الاجتمـــاع، وضرورة الحكم، وبالتالي السُّلطة ، لتحقيق المطالب الضَّرورية للحياة الـــدُّنيا، ولِتَجَنُّب النزاعات والفتن ، ولإقامة الشريعة ، فنظام الحكم ضرورة اجتماعية إنسانية ، ولا بديل عنه

في توفير شروط بقاء الجماعة، مثل: وزع القوي عن الضعيف، وإقامة الحـــدود وحمايـــة الثغور، ولم يشذ في القديم غير فرقة من الخوارج التي نفت الضرورة الدينية لإقامة الحكم وانصب اهتمامها على المهمة الاجتماعية للحاكم ، ألا وهي إقامة العدل فإذا تيسر للناس إقامته من دون سلطة لم تكن لهم بها حاجة.

و انطلقت الفرق والمذاهب الإسلامية في الأساس من مناقشة قضية وجوب الخلافـــة فهي قضيتهم الأولي ، وبدأت أيضا من اتخاذ مواقف معارضة للسلطة، فظهرت أراؤها وتَجَلَّت أفكارها ودعواها المُناهضة للاتجاهات السِّياسية والدِّينية في شكل عَلَنى أحيانا ، أو تَنْظيم سِرِّى إسلامي. و بدأت الفِرق الإسلامية غالباً بداية سياسية، ثُم اتجهت إلى البحث في النُّصوص الدِّينيةَ[٣٦] التي تحوى خصائص الشَّريعة كلها.

ورأت الفرق الإسلامية – عدا الشِّيعة– أن الخلافة من الفروع، وليست من أصـــول العقائد، ولا من أركان الدِّين)[٣٧]، وهذا قـــول الأغلبية، فالخلافة أو السُّلطة واجب مدني وضرورة مدنية، ولكن ليس بالمعنى الذي يَفْصلها عن الواجبات والفرائض الدِّينية علـــى النَّحو الذي يقول به العلمانيون؛ لأن قيام الكثير من الواجبات الدِّينية متوقف على تحقيـــق هذا الواجب المدني.

و لقد اتفق أهل السنة على أن نَصْبَ الخليفة فرض كفاية ، وأن المطالب به أهل الحـــل والعقد في الأمة ، ووافقهم المعتزلة والخوارج على أن الإمامة تنعقد ببيعة أهل الحل والعقد . . ولكن اضطرب كلام بعض العلماء في أهل الحل والعقد من هم ؟ وهل تشترط مبايعتهم كلهم أم يكتفي بعدد معين منهم ؟ أم لا يشترط العدد ؟ وكان ينبغي أن تكون تســـميتهم بأهل الحل والعقد مانعة من الخلاف فيهم ، إذ المتبادر منه أنهم زعماء الأمة وأولو المكانـــة وموضع الثقة من سوادها الأعظم ، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها فينتظم به أمرها [٣٨].

ويوجب أهـــــل السُّنـــة الإمامـــة كسند شـــرعي[٣٩] .إلاَّ ا أن هـــ ـــذا لم يمنعهم من القول ببعض الأدلة العقلية وأدلتهم تنحصر في أنَّ الاجتماع البشري طالما كـــان

ضرورة لابد منها، فهذا الاجتماع يقتضي وجود حاكم لدفع الضَّرر الـذي ينشـأ عـن تعارض المصالح.

ولا بديل عند الشيعة عن السُّلطة لأسباب شتَّى، وخِصال عِدَّة، ومـن أهمهـا أنَّ الحاكم يُحافظ على الشَّريعة، ويحاكم من لا يلتزم بها ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكـر، ويسير بالأمة تبعاً لقراراته، والسُّلطة عندهم ضرورة أيضاً للوقوف ضد الأعداء، ولِحفظ الأمن والنِّظام في الدَّولة، ونشر العَدْل، ورفع الظُّلم، والحكم بين الناس فيما فيه يختلفـون (من الأحكام والحدود والقصاص، وتولية القضاء، والعمل برأى السُّلطة وتدبيرها وأمرهـا ونهيها)(٤٠).

وتتلخص آراء الشيعة في أن الخلافة يجب أن تكون في آل النبي بل هم يشيرون إلى أن النبي عهد لعلي بن أبي طالب بالحكم من بعده لسبقه في الدين ومناصرته للدين .

والإمامة في مفهوم الشِّيعة حق إلهي، وليس من حق الناس اختيار من يصلح للقيادة، فالله وحده يعرف أين تكون مصلحة البشر، وكيف يكون خير دنياهم وآخرهم، ولذلك كلـه اعتبرت الشِّيعة أن الإمامة ركن من أركان الإسلام، وأصل من أصول العقيدة مهما كـان الرَّأي بعد ذلك في شكل السُّلطة وطابعها الرُّوحي والزَّمني وهذه دعوى إلى هيمنة دينية.

ويقيس الشِّيعة الإمامة على النّبوة، ويبنون على ذلك أغلب حججهم الخاصة بالعصمة، فالإمامة واجبة في الدِّين عقلاً وشرعاً كما أن النّبوة واجبة في الفِطرة عقلاً وسمعـاً، وأن احتياج الناس إلى الإمام واجب الطَّاعة ليحفظ أحكام الشَّرع، كاحتياج النـاس إلى نـبي مرسل و تثبت الإمامة بالنص والتعيين . و يتسق هذا مع اعتبارهم (العصمة صفة لازمة للإمام؛ لأنه منصوص عليه بواسطة الرَّسول الذي عَيَّنه في هذا المنصب مُؤيـداً بـالوحي، فثبتت الصِّحة في باطنه وظاهره، فإن اختيار الأئمة بظواهرهم لا يُؤدى إلى وضع الأصـلح في مكان الإمامة) (٤١).

و مع ذلك ربط بعض الشيعة بين السُّلطة والمصالح الدُّنيوية ، فمفهوم السُّلطة عنـد إخوان الصفاء – علي سبيل المثال- يعني ضرورة وضع أساس لِصَـلاح الموجـودات،

وبقاءها على أفضل الحالات وأتمِّ الغايات.وربما يقف ضِدَّ البناء الشِّيعي الذي انْتَسبوا إليه، وذلك لأن التَّيار الشيعي قَلَّل من أهمية المصالح الدُّنيوية بالنِّسبة للسُّلطة، وربطها بالتَّماهي مع عمل عقل اعتقادي إلهي يُمَثِّله الإمام المعصوم)[٤٢].

وعلي خلاف الشيعة قالت أغلب المعتزلة بأن النَّسب ليس شرطاً في الحاكم، والحقيقة وكما رأي الأشعرى: إن الذين قالوا من المعتزلة بعدم اشتراط النسب في الحاكم أكثر اتساقاً مع موقفهم الفكري، وحتى من اشترط نسب الحاكم من المعتزلة لم يكن مقصودة تميز الحاكم بخصائص عنصرية.

ومما يؤكد أنَّ المعتزلة تهتم بالمصلحة العامة وليس النَّسب رأيهم الذي يقولون فيه إنه يجوز نصب المفضول إذا كان أقوم للإمامة من الفاضل ورأى كثير من المعتزلة أنه من الجائز وجود من هو أفضل من الحاكم في الرَّعية، والمهم هو تميز الحاكم (بمميزات المعرفة والاختصاص السِّياسي مُقابل الأفضل الذي يختص بمميزات التَّقوى والحَسَب والنَّسب هذا على الرَّغم من أن منهم من قال بإمامة الفاضل[٤٣].

ورفضت المعتزلة الوصية أو النَّص، كشرط لتنصيب الإمام، وفضلت اختيار الحاكم على أُسس موضوعية دنيوية ، مثل العلم والزهد والعَدْل ، فالقرابة ليست فضلاً في الدِّين، وليست سبباً للرياسة في الدُّنيا، فالنَّبي لَمْ يستحق تلك المكانة بالفضل دون الأصل أو النَّسب، ولذلك فمن الأولى أن ينال الإمام هذه الرتبة بالفضل لا بالنَّسب والقرابة، (لأن النَّبي لو كان نال رتبة النّبوة بالهاشمية كان هو، ورجل من عرض بنى هاشم سواء، فالنَّبي لَمْ يصر مستحقاً لأعظم الرياسات وأشرف المقامات إلا بالعمل وإنه ليس للإنسان إلا ما سعى)[٤٤].

بينما خَصَّ الشِّيعة الإمام بصفة العِصمة، واعتبروها صفة لازمة للإمام؛ لأنه منصوص عليه بواسطة الرَّسول الذي عَيَّنه في هذا المنصب مُؤيداً بالوحي، فثبتت الصِّحة في باطنه وظاهره، فإن اختيار الأئمة بظواهرهم لا يُؤدي إلى وضع الأصلح في مكان الإمامة. لكن أهل السُّنة لا يضعون الإمام في هذه المرتبة المُقَدَّسة.

ويُراد بالعِصمة الشِّيعية: الأبناء والأئمة من آل البيت، والعِصمة عند الشِّيعة شرط في الإمامة، بل هى وصف ملازم للإمام، و من أعظم أركان الدِّين وأصل لسائر الشَّرائع، وقد وضع الشِّيعة مرتبتين للعِصمة أولهما مَرْتبة الرَّسول الذي يُوحى إليه ويُبَلِّغ الرِّسالة، وهناك مرتبة الإمام الذي يُوحى إليه أيضاً ولكن لا يكلف بتبليغ رسالة جديدة(٤٥).

وبهذا يخرج منصب الحاكم أو الإمام عند الشِّيعة من القيام على أساس الاختيار إلى القيام على أساس النّص والتَّعيين، وذلك أن الإمام أو الحاكم عند الشِّيعة هو نائب الغير، فوجب ألّا يثبت الإمام إلا بنص الله، ونص رسوله .

والنّبوة هي المصدر الأساسي والنّهائي عند الشِّيعة للحصول على المعرفة، لأن الناس يتفاوتون في تصورهم للحاكم والحُكم، فلا يُمكن أن يتم الاعتماد على أدائهم بصدد اختيار الحاكم.

ولأن الإمامة في تصور الشِّيعة ليست قضية مَصْلحية أي من المصالح الدُّنيوية، بل هي قضية دينية ، لذلك لا يجوز تفويضها إلى العامة. ويضع الشِّيعة حججاً على العصمة، فالإمام معصوم، أو يجب أن يكون كذلك؛ لأنه إذا أخطأ اتّبعه الآخرون في ذلك،فهو قدوة لهم وفي هذا معصية لله، وإذا خالفه الناس، يكون بعثة آنذاك لغواً باطلاً.

ولو جاز على الخليفة أو الحاكم الخطأ والعِصيان لَمْ يكن أهلاً لقيادة الأمة، أو رعايتها، ولا لحفظ الشَّريعة من الزِّيادة والنُّقصان، ولا يكون- في هذه الحالة – مَبْنيًا على وحي الله؛ لأن غير المعصوم يُخطئ ويسهو، فتضيع الشَّريعة ويحدث الخَلل، ولو يجوز على الإمام الخطأ، فيجب الإنكار عليه، وهذا ضِد طاعة الإمام(٤٦)، ويُنافى قول الله تعالى ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فالطَّاعة للإمام واجبة،ولو جاز الخطأ على الإمام، لاحتاجت الأمة إلى إمام آخر معصوم.

وترفض المعتزلة أن يكون الحكم بالوراثة، أو بالنَّص، أو بسبب انتماء الحاكم لطائفة بعينها وهذا يتفق – بلا شَكّ – مع نظرياتها الرَّامية إلى رفض أن يكون الإمام وسيلة لمعرفة الشَّريعة حيث تذهب المعتزلة إلى أن الشَّريعة تعرف من الكِتاب، والسُّنة والإجماع، والاجتهاد، والقياس، وهذا يتّسق مع النَّزعة العقلية عند المعتزلة، فطريق الإمامة – في رأيهم – الاختيار، أمّا ادعاءات الشِّيعة بالعِصمة فهي كاذبة، من جهة العقل والسَّمع، وتستشهد المعتزلة على ذلك بما حدث بعد وفاة الرَّسول، واختيار أبي بكر عن طريق البيعة(٤٧).

والحكم لكل هذا ضرورة بعد ضرورة الاجتماع الفاضل بين البشر، ومعنى هذا أنَّ وجود الدَّولة ضرورة، والمدينة هي أصغر وِحْدة اجتماعية كاملة، والحاجة إلى السُّلطة تدعو إلى العلم والمعرفة، والعلم هام جداً في تدبير شئون الدَّولة، والمقصود من هذه الفكرة لديهم أن حكم الدَّولة يصلح ما دام مَبْنياً على أُسس علمية عقلية.

و أَكَّدت المعتزلة أنَّ الإمام، وبالتالي السُّلطة، لازمة للمجتمع انطلاقاً من أحكام الشَّرع فقط ، و لِدفع المَضَار أيضاً ، ولِدَرْء الفوضى، فالحُكَّام هم قوام المجتمع، وهذه السُّلطة متميزة عن الأمور الشَّرعيَّة وغير مُنْفصلة عنها(٤٨). وانبثق فكر المعتزلة من مُناهضة الدَّولة الأموية في الأساس .

و الإمامة في تصور المعتزلة أمر ضروري، بالنص والعقل ، لإقامة التَّوازن بين المصالح التي غالباً ما تتضارب ،وفي هذا يرى الجاحظ (ت٢٥٥هـ): أنَّ الناس في حاجة دائماً إلى الحُكام، وذلك تبعاً للعقل، لجلب المنافع، ودرء المفاسد النَّاتجة عن طِباع الناس، و أن (وجوب الإمامة عقلاً هي عوز الناس وحاجاتهم لِدفع مضار بعضهم البعض)(٤٩).

واستندت المعتزلة إلى ضرورة الإمامة من خلال النص الديني والوقائع التاريخية ومن الإجماع الذي انعقد في صدر الإسلام حول اختيار خليفة للمسلمين حيث إن صلاح الهيئة الاجتماعية يستوجب وجود الحاكم العادل حتى لا تتعرض المدينة للهلاك، فلو تُرك الناس وقوى عقولهم، وجماع طَبائعهم، ورَغْبة شهواتهم، وكثرة جهلهم، وشِدَّة نزاعهم، لفسدت أحوالهم فلا بد من وجود ما يُنَظِّم كل أمور حياتهم(٥٠).

وتبرر المعتزلة وجوب وجود سُلطة عامة مُوحدة لجميع المسلمين ، فتعدد الولايات يُؤدي إلى الفوضى والخصومات والمُشاحنات، فالسُّلطة لها سندها العقلي المتمثل في وجود سُلطة عامة أياً كان شكلها، ويلتقي فكر الشيعة مع المعتزلة في هذا، فقد رأى إخوان الصَّفاء أن الاجتماعات الفاضلة تُؤدى إلى صلاح البلاد. فيحثون على الإسراع في اتخاذ الإجراءات لبِناء المدينة التي تضم شمل الجماعة، وتجمع ملتهم حتى يتخذوها داراً، ويجعلوا فيها قرارهم.

وتؤكد المعتزلة أن وجوب السُّلطة أمر ضرورى، لإقامة التَّوازن بين المصالح التي غالباً ما تتضارب وفي هذا يرى الجاحظ :أنَّ الناس في حاجة دائماً إلى الحُكام، وذلك تبعاً للعقل، لجلب المنافع، ودرء المفاسد النَّاتجة عن طِباع الناس.

تنقسم المعتزلة بصدد وجوب السُّلطة إلى ثلاثة اتجاهات: الأول: يرى أن طريق وجوب الإمامة هو العقل، وهم المعتزلة البغداديون والجاحظ، وأبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) من معتزلة البصرة، وهؤلاء طَرَحوا من الأدلة والبراهين ما يصلح لضرورة السُّلطة ذاتها، والقواعد التي تحكمها بغض النَّظر عن شكل وطبيعة التَّنظِيمات الاجتماعية القائمة فيها، ويرمي هذا الاتجاه إلى وجوب السُّلطة في مجتمع مُنَظَّم تحت رئاسة سُلطة حاكمة؛ لأنه لا يمكن وجود الخلق مُنفردين، ولأنه ينتج عن الاجتماع تنازع لاصطدام الأغراض، وتشابك المصالح، (فالملوك هم الأُس، والرَّعية هم البناء، وما لا أس له مهدوم)[٥١]، فكان طبيعياً أن يكون طريق الوجوب هو العقل، وليس الشَّرع، فدفع الشَّر واجب عقلي، وهؤلاء يرون أن الإمامة أمر دنيوي، والعِلَّة في وجوب الإمامة هي احتياج الناس ومصالحهم.

من هذا المُنطلق يُبرر الاتجاه السَّابق ضرورة وجود سُلطة حاكمة تبريراً عقلياً منعاً للفوضى، ودرءاً للفساد .

ويمثل الاتجاه الثَّاني القائل بأنَّ الإمامة واجبة بالنَّص قِلَّة من المعتزلة، وهم معتزلة البصرة ومنهم وأبو على الجبائي (ت ٢٩٥هـ) وأبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ)، ويرى هذا

الاتجاه أنَّ وجوب الإمامة بالشَّرع، ويزعم هؤلاء أنَّ هُناك نصاً عن الرَّسول صلى الله عليه وسلم بوجوب قيام الإمامة يُحدد صفات ومهام الإمام إجمالاً غير أن المسلمين لم يجـــدوا حاجة إلى نقل هذا الخبر؛ لأن تجربة دولة المدينة بقيادة الرَّسول غدت تطبيقاً واقعياً، فرأوا أنهم يجب أن يقتدوا في ذلك بالتَّطبيق الموجود. ووظيفة الإمام – في رأي هذا الاتجاه – هي أنه يقوم بتطبيق أحكام شرعية(٥٢).

أمّا الاتجاه الثالث ومنهم الخياط (ت ٣٠٠هـــ) فيرى أن الوجوب العقلي والشَّـــرعي مُتفقان في موضوع السُّلطة، فالإمامة تجب بالعقل والشَّرع معًا).

تجعل المعتزلة الحكم إذن مسألة إنسانية، وسياسية وتاريخية ، والدَّليل على ذلك: أنهـــا في رَدِّها على الشِّيعة أصحاب الوصية عقدت المقارنة بين منصب الحاكم، ومنصب الأمراء والعمال، ورأوا أنه يثبت بالشَّرع أنَّ الصَّلاح في إمامة الأمراء والعُمال والحكام أن يكـــون على الاجتهاد والاختيار بعد التَّأكد من أهليتهم، فكذلك لا يمنع فعله في الحكم. وآثـــرت المعتزلة (الاختيار والبيعة القائمة على التَّطور الزَّماني والمكاني إذ يقوم التَّكليف السِّياســـي على الاختيار، وذلك مما يتغير مع الأوقات والأزمنة، ومع مقتضيات ومعايير العقـــل ، و لم تقف المعتزلة عند حدود رفض نظرية الشِّيعة في الحق الإلهي، بل حاولت وضع نوع مـــن التَّمييز بين ما يخص السِّياسة، وما يخص الدِّين. والدّليل على ذلك التَّمييز: إنكار المعتزلـــة اشتراط العِصمة في الإمام، ورفض الطَّاعة العمياء للحاكم، فإذا كان اختيار الأمراء والعُمّال يتم بناءً على اجتهاد بعد معرفة الصَّفات التي تؤهلهم لذلك، فمن باب أولى أن يتم ذلك في الإمام.

وبذلك جَرَّد الشيعة مجموع الأمة من الثِّقة التي تجعلها تتحمل مسئولية اختيـــار الحـــاكم، فوضعوا هذه الأمانة في الله، وعلى الله، فالقول بعصمة الأئمة ينفي حرية الاختيار ويكون تعيين الولاية حقاً إلهياً لهذا المعصوم . بينما وثقت المعتزلة، وأصحاب الاختيار في الأمـــة، وجعلوا من الله المصدر الوحيد للإمامة، فقالوا بنظرية الحق الإلهي بينما قال أهل الاختيار:

بالحق الطّبيعي، و لم يأتمن الشّيعة الأمة على حفظ الدِّين والشَّريعة، فقالوا بضرورة وجـــود إمام معصوم يكون مصدراً للشَّرع بينما وثق أهل الاختيار في أن إجماع الأمة لا يكون على ضلال(٥٣).

بينما جعل الشيعة الخلافة والإمامة شأناً من شئون السَّماء التي لا دخل للبشر فيها لكن أهل الاختيار وعلى رأسهم المعتزلة جعلوها شأناً بشرياً يقرر فيهـــا البشـــر مـــا يتفـــق ومصلحتهم، وهذا هو الخلاف الجذري بين الشِّيعة والمعتزلة.

وبهذا لا يُعطـــي الشيعة أي حرية للشعب والرعية في عمليـــة انتقـــال السُّلط ـــة، وانتقالهـــا من حاكم إلى حاكم، فالإمامة عند الشيعة هبة إلهية، ولكنها عند بعض الفـــرق الإسلامية وعلي رأسها المعتزلة جهد وعمل، عقد واختيار، وصفات تؤهل الحاكم لهـــذه المكانة، ويتحمل من خلالها المسئولية.

و يجب أن تتوافر شروط مُعينة في الحاكم؛ لأن الخِلافة تحتاج إلى من يجتهـــد برأيـــه، ويعمل بموجب ذلك، وقد وضع كثير من المفكرين شروطاً وسِماتً للحـــاكم يجـــب أن يَتَحَلَّى بها(٥٤). وينبغي – عند المعتزلة – أن يكون الإمام مُبرزاً في العلم مجتهداً، ومالكاً لناصية اللُّغة العربية حتى يفهم النُّصوص الدِّينية فهماً جيداً، وأن يكون عالماً بتوحيـــد الله وعدله، وبما يجوز على الله من الصَّفات، وما لا يجوز، وأن يكون وَرِعاً. ويُطبق أحكام الله دون مراعاة للنَّسب.

أما أبو الأعلى المودودي فقد كان من رأيه : أن الحكم والسلطة لا يقبل شيء منهما التجزئة ، والإلوهية تشمل كل معاني الحكم و أن أصل الإلوهية وجوهرها هو السلطة ، وأن الحاكمية الإلهية هي التي تجعل المجتمع يحكم بما أنزل الله ولا يجوز لفرد أو ســـلطان أو هيئة أو شعب وضع القوانين طبقاً لما يراه، والدين وسيلة لتحقيق غاية إقلـ ة الحكومـــة الإلهية، ويقول أيضا في معرض إشارته لإقامة الحكومة الإلهية(هذه هي الغاية الـــتي مـــن أجلها فرض الإسلام عبادات الصلاة والصوم والزكاة والحج (٥٥) .

و لم يمنح المودودى الحرية الإنسانية. والعقل الإنساني أية أهمية ، بالرغم من أن الخلافة في الإسلام لا تتخلى عن حكم العقل والنظر إلى المصالح، فالنُّصوص الواردة في سياسة الحكم غير مفصلة، فلابد من حكم العقل والاعتماد على المتغير الدِّيني حتى تدار شئون الدَّولة على مقتضاه، وعلى أساس من الشَّرع، فالمصلحة معتبرة في الحكم، ولكن يجب أن تتوافق مع الأصول المقررة الثابتة.

و ينشأ الاجتماع البَشري عند أبى الأعلى المودودى علاقات مُتشابكة ومُتنوعة، وهذه العلاقات تُؤدي إلى تصادمات وتصارعات، ولذلك لابد من وجود سُلطةٌ تنظم الحياة، وتتجه إلى التَّعمير والبناء، وتكفل للأفراد الأمن، وتضع القوانين التي تضمن نشر العَدْل بين أفراد المجتمع(٥٦).

المبحث الخامس

الخلافة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية

تعتبر إشكالية الدين والسياسة من القضايا الصعبة في السياق الثقافي الإسلامي، ذلك أنّ الخلاف والاختلاف الدائر حولها قد بات أكثر حدّة وأشدّ تعقيداً.

و الفاحص للفِكر الإسلامي يجد أن به جانبين غير منفصلين: (جانب الثبات المتمثل في الشَّريعة والنُّصوص الثابتة، وجانب التغير المتمثل في الممارسة، ووقائع التاريخ)(٥٧).

و قد عرف التاريخ الإسلامي سلطتين متلازمتين: سُلطة زمنية، وسلطة روحية، و لم يعرف الفصل بينهما، فكلتاهما ترتبط بالأخرى ارتباطاً وثيقاً، فالدَّولة بما لها من سلطان وسيادة وقانون تقوم لصيانة الدِّين، وإعلاء شأنه.

وتتضح من خلال وقائع التَّاريخ وبوضوح تلك العلاقة القَائمة بين الدِّين والسِّياسية، والفِكر السِّياسي الإسلامى هو ذلك الفِكر الذي يبحث في المشكلات السِّياسية من خلال العقيدة وفي إطارها و تستند الرّؤية الأيديولوجية في هذا الفكر إلى الدِّين، (فطبيعة السِّياسة

الإسلامية ذات صِلة بالدِّين، وهو قوامها ولبها، ولذلك كانت المذاهب السِّياسية التي نشأت ترتبط بالدِّين وتدور حوله، فاصطبغت هذه المذاهب بالصبغة الدِّينية)[٥٨].

و تعد قضية الدِّين والدَّولة قضية خلافية في كل المجتمعات الإسلامية، ويقوم الجدل بخصوص الحد الفاصل بين الدين والسياسة على أساس أن التيار الدِّيني يرى أن الإسلام دين ودولة، وترى بعض الاتجاهات السِّياسية الأخرى تصورات مختلفة ، فتميز بين الدِّين والسِّياسة، أو تفصل بينهما أحياناً.

وقد تصل المغالاة في الارتباط بين سُلطة الدِّين، وسلطة الدَّولة إلى حد النِّظام الثيوقراطي[٥٩] ونظرية الحق الإلهي المباشر في الحكم، وقد تصل إلى الانفصال التام.

و القارئ للتاريخ الإسلامي يجد أنه تَمَّ اتحاد السُّلطة السِّياسية بالسُّلطة الدِّينية منذ عصر الرَّسول، حيث جمع الرَّسول بين كونه رسولاً يتلقى الوحي، وبين ممارسة سلطاته الدُّنيوية في دولة المدينة، فلم يفصل بين السُّلطتين على الإطلاق، وإن كنا نجد عنده – عليه السلام – بعض التمايز، و لم تكن العلاقة بين سُلطة الدِّين وسلطة الدَّولة، علاقة تطابق كامل، لأن الرَّسول (جَمْع بين السُّلطتين كرسول وكحاكم إلا أنه ميز بينهما، فكان السَّمع والطَّاعة، وإسلام الوجه، والتسليم فيما هو دين، وكانت الشورى فيما هو دنيا وسياسة وعمران)[٦٠].

و أبقى الرَّسول على بعض النظم التي كانت قبل الإسلام، وعدل من بعضها، وأبطل ما كان فاسداً منها[٦١]، ومن الطبيعي أن تقوم النظم السِّياسية في العهد الإسلامي الأول على اعتبارات دينية دون أن ينال ذلك من الطبيعة المدنية.

فلقد أضاف النَّبي جانباً دنيوياً في المدينة إلى الجانب الروحي، و لم يعتمد على الوحي في كل الأمور، بل كان يدير أمور الدَّولة وفقاً للشورى مع المسلمين، وبحسب ما يلزم الدولة الجديدة ، و لم يقطع الرسول رأيا دون استشارة الصحابة . ومن المفترض أن يكون

أي قائد علي نفس النهج ، وأن يعتبر نفسه كباقى المسلمين ويختلط مع كل أفراد الدولة ، فالخليفة ليست مهمته دينية بحيث تمنحه سلطة ترفعه عن غيره من المسلمين.

و استطاع الرسول أن يجمع الأمة على التوحيد وإقامة نظام سياسي جديد وهو ما عرف بعد ذلك بالدولة العربية الإسلامية، فأعلن عن إله واحد بدلاً من تعدد الآلهة وتم تكوين تبعاً لذلك دولة إسلامية واحدة، كيان واحد يجمع في داخله كل المسلمين، ويدحض التشتت الذي كان سمة القبائل العربية، فقد كانت جهة الإسلام ليست دينية فحسب، بل وسياسية واجتماعية، فلا يمكن الفصل بين الجانب الديني والسياسي في هذه المرحلة، فإذا كانت مهمة السُّلطة محاربة تشتت المجتمع والاتجاه إلى مجتمع واحد وحكومة واحدة، والتقاليد الإسلامية لم تقبل سوى حاكم واحد حفاظاً على وحدة السُّلطة كشكل، انعكاساً لوحدة العقيدة ، وبهذا ترتب على عقيدة التوحيد الاتجاه إلى دولة واحدة، ووحدة الخلافة، ووجود خليفة واحد تستمد منه كل السلطات الأخرى شرعيتها.

و (منذ تحول الخلافة إلي ملك علي حد قول معظم الفقهاء وهو قول يستهدف بالدرجة الأولي التجربة الأموية في الحكم وحتي بروز السلطنات في إطار الخلافة العباسية ترتسم معالم السلطة في التاريخ الإسلامي في إطار من العلاقة التي يحتل فيها الحيز الديني والحيز السياسي مكانة لا يستغني فيها أحدهما عن الأخر) (٦٢)

و المفهوم الإسلامي للحكم أو الخلافة في الحقيقة لا يفصل بين الحياة الدِّينية والدُّنيوية، فصلا خالصا ،و حقيقة واضحة ، فالمبادئ الدِّينية قواعد وأُسس لإيجاد أمة قوية، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا في ضوء الشَّريعة حتى يكون ذلك محققاً لمصلحة الأمة فيما ليس فيه مخالفة لنص من نصوص الشَّريعة، دون تجاهل الممارسات الدنيوية والمستجدات والنوازل الجديدة .

ويتعين على الدُّول الإسلامية أن تُوَفِّق بين شئونها السِّياسية والدنيوية ، وبين هويتها الإسلامية، . فأوضاع السِّياسة وشُئون الحكم من اجتهادات البشر، ذلك لأن النَّص لم

يحدد شكلاً مُعيناً للحكومة يجب علينا اتِّباعه ويحظر مخالفته، ولكن أطلق طريق الاجتهـــاد بعد الرّجوع إلى النُّصوص ذات الصِّبغة السِّياسية.

و لكي تتم البيعة للحاكم لابد من الاجتهاد عند علماء المسلمين، وهذا جانب دنيوي، فمنصبَ الخليفة يشغله الإمامُ المبايَع نيابةً عن الأمةِ، لتنفيذ أحكامِ الشريعة ، وبعد مشُورة الأمة، وأخذ البيعة بالعهد والطاعة. مما فتح للمسلمين أبواباً عديدة للاجتهـــاد في الـــنّص الدِّيني، لتطبيقه على السِّياسة تبعاً لظروف كل مجتمع، واحتياجاته، و يدل هذا علـــى أن السِّياسة في الدَّولـــة الإسلامية رغم ارتباطها بالدِّين مرتبطة أيضا باجتهادات البشر .

والمتابع لتاريخ الدولة الإسلامية ودولة الخلافة يجد أن السُّلطة الدِّينية وظفت كقنـــاع وغطاء لمنظومة من المصالح المتعددة في كل مرحلة تاريخية، واستخدم الـــدِّين في تأصـــيل سُلطة الحاكم الدُّنيوية، وكان الارتباط قوياً بين الدِّين وبين الممارسات السِّياسية، و لعبت السلطة الدينية التي ظلت مُحتكرة من طرف الطغاة الظالمين على مر السنين والأزمنة دورا جوهريا ومحوريا في تكريس الوصاية سياسيا، واجتماعيا وثقافيا عبر خلق آليـــات التبعيـــة الدينية والثقافية بشكل مطلق للحكام الذين قاموا باحتكار المجال الديني باعتباره المصـــدر الرئيس للثقافة والسياسية والتوجيه الاجتماعي للمجتمعات، ثم حدث تطور حد الانفصال التام في بعض المجتمعات.

و تطرف البعض إلى حد بعيد، فاتخذ الدين أداة لخدمة أغراضه السِّياسية، لصالح السُّلطة ، وقام الحكام بتبرير ما يقومون به من أفعال، واعتبروا الخروج على الحاكم وعدم الخضوع له عصياناً لأوامر الله، وخروجاً على تعاليم كتابه، وســـنة رســـوله، فالسُّـــلطة تســـتمد شرعيتهـــا من الأصول الدِّينيـــة، و أدى ذلك- في بعـــض الأحيـــان- إلى تشكيل نظرة إجبارية تربط الدِّين بالسِّياسة، والسِّياسة بالدِّين (٦٣).

ومن نتائج المزج بين الدين، والسياسة، أن أصبح الخليفة، خليفـــة لله، ولـــيس خليفـــة للمسلمين، يلي الخلافة بالبيعة أو الانتخاب أو ما ماثل، وسواء بالعقيدة أم بالواقع، فلقـــد

صار الخليفة معصوماً في فعله وقوله، ثم صار مستبداً في الرأي والحكم، رقاب الناس ملك له، ودولة الخلافة ضيعة خاصة له، يعطي الحياة ويهب المال.

وهذا ما نجده عند الدَّولة الأموية، فبعد أن آل الأمر برمته إلى الأمويين ووصلوا إلى سدة الحكم والسلطة بأساليب ووسائل سياسية دنيوية خالصة، كان لزاماً عليهم أن يصوغوا لأنفسهم أيديولوجية سياسية دينية تؤسس مشروعية دينية لسلطتهم ،ومن ثم أصبح الدين أداة لتحقيق منافع سياسية ومطامع سلطوية في المقام الأول، فكانت صورة خالصة من صور الاستخدام النفعي المباشر للدين.

و استخدم النّص في النفع الذي يرجى منه عند قراءته وتفسيره في أطر محددة عن طريق تحليل سياسي للنص، مثل جدل الأمويين في انتقال السُّلطة إليهم، وتحول الحكم من شوري إلى ملكي عن طريق نشر الفِكر الجبري، و برر الأمويون استبدادهم بالحكم عن طريق إشاعة هذا الفكر الجبري، وروجوا لتلك الفكرة التي تدعو إلى قبول الأمر الواقع و الاستسلام وعدم الاحتجاج ، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس، وأفعالهم المخالفة للدِّين- بعض الأحيان- إنما هي بقدر من الله، ولا سبيل للناس إلا التسليم بما يحدث، ولذلك (نشأ عن عقيدة الجبر السّائدة هذه معارضون سموا أنفسهم قدرية)(٦٤).

ومن الدولة الأموية إلى الدولة العباسية التي أعلنت أن الحاكم في دولتهم هو "سلطان الله في أرضه، وحارسه على ماله" وهنا يبدو الاستخدام النفعي للدين حيث نسب الخليفة نفسه إلى الله ، وأنه خليفة الله في أرضه، من أجل الوصول إلى السلطة ، ونسي هذا الحاكم أن مال الله هو مال المجتمع، لأن الله ليس في حاجة إليه، وسلطان الله مفوض إلى المجتمع الذي يختار من يحققه عن طريق الشورى.

وإذا كانت السُّلطة السِّياسية يمكن ردها إلى سلطتين هما: سُلطة الدَّولة وسلطة الحاكم. فإن السُّلطة الدِّينية يمكن أن نحصرها في مجالين هما: سُلطة النص، وسلطة رجال الدِّين، أو القائمين على النّص الدِّيني وهي السلطة الأخطر .

واتصال السُّلطة الدِّينية بالغيب لا يعني أنها تنفصل عن شئون الحياة، فالسُّلطة الدِّينية لها وجود فعلى في الحياة، وتستخدم أحياناً في تحاشي خطر الانقسام داخل المجتمعات، والسُّلطة الدُّنيوية، أو السِّياسية عليها أن تحترم الأحكام الواردة في أصول الشَّريعة .

و أكد كثير من الباحثين (على ضرورة عدم خلط الدِّين بالسِّياسة، وعلى ضرورة المحافظة على الحد الفاصل بينهما حيث أوضحوا أن الدِّين تحكمه المبادئ. أما السِّياسة فتحكمها المصالح، فالصِّراع الذي دار بين السُّنة والشِّيعة كان صراعاً على السِّياسة مهما تولاها متدينون، فهي تهدف إلى المصالح الدُّنيوية)[٦٥].

لكن أي تصور سياسي في العالم الإسلامي ينتج من إطار عقائدي، ويدعم عن طريق الإجتهاد، فسلطة النّص تحتاج إلى العقل في فهمها، وأخذ الحكم منها، مصادر السُّلطة في الفِكر الإسلامي فعلية تشمل الكتاب، والسُّنة النبوية، ، وعقلية تتمثل في القياس والاجتهاد، وتحتاج الأدلة النقلية إلى عمل عقلي في فهمها، وأخذ الحكمة منها، كما أن الأدلة العقلية لا تكون معتبرة شرعاً إلا إذا استندت إلى النقل.

ولذلك أَكَّدت الفرق الإسلامية وعلي رأسها المعتزلة أنَّ الخليفة أو الإمام، وبالتالي السُّلطة، لازمة للمجتمع ليس انطلاقاً من أحكام الشَّرع، وإن كان هذا أمراً وارداً، ولكن أيضاً لِدفع المَضَار، ولِدَرْء الفوضى، فالحُكَّام هم قوام المجتمع، وهذه السُّلطة متميزة عن الأمور الشَّرعيَّة وغير مُنْفصلة عنها[٦٦].

ولقد أخذت بعض الفِرق الإسلامية على عاتقها قِراءة النّصوص بصورة عقلية دِفَاعاً عن الدِّين، (وتحقيقاً للوِفَاق بين العقل والنَّقل، فهم يتخذون موقع الوسَاطة لِتَبليغ سُلطة النَّص)[٦٧].

وانطلقت بعض الفِرق من موقف مُعارض للسُّلطة السِّياسية القائمة، فظهرت أراؤها وتَجَلَّت أفكارها ودعواها المُناهضة للاتجاهات السِّياسية والدِّينية في شكل عَلَني، أو تَنْظيم سِرِّى إسلامي. ولقد بدأت الفِرق الإسلامية غالباً بداية سياسيةثُ م إلى البحث في النُّصوص الدِّينية.

لا تتخلى الخلافة الإسلامية عن حكم العقل إِذَنْ ، وذلك لأنَّ النُّصوص غير مُفَصَّلة، فلابد من الاستعانة بالعقل للنَّظر في المصالح الدُّنيوية على أساس شرعى بحيث تكون أحكام العقل غير مُصادمة للنّصوص المقررة الثابتة(٦٨).

وتقتضي مصلحة البشر أيضاً وجود سُلطة سياسية، والقول بوجوبها هو قول أغلب الفِرق الإسلامية، فالرَّأي والغالب في الفِكر الإسلامي يذهب إلى أنه لابد من وجود إمام لِتحقيق مصالح الأمة، وتحاشي الفوضى والدَّمار، فلقد رأى أغلب المفكرين أنَّ السُّلطة لازمة حتى وإن كانت تعتدى أحياناً على حُرِّية الفرد، وأنَّه إذا تقاعس البعض عن تولى السُّلطة، والمبادرة بترشيح نفسه إذا كان قادراً على ذلك، فكأنه حجب عن الناس الخير العظيم(٦٩).

ولقد أُسس الإسلام نِظام الحكم على الشَّورى ووضع الإسلام قواعد عامة أساسية و(مبادئ عُليا صالحة للتَّطبيق في كل زمان ومكان وترك للعقل الإنساني من ذلك حرية الاجتهاد والحركة والعمل في كل العصور لتحقيق الخير والعَدْل ومصالح وسعادة الإنسان في كل زمان ومكان)(٧٠).

ويوجه الحاكم في النِّظام الإسلامي أعمال السُّلطة التَّشريعية، ويُشارك معها في التَّشريع بالاجتهاد بناء على نصوص القرآن والسُّنة، لاستنباط الحكم الشَّرعي فيما يستجد من نَوازِل، وهو الذي يُوَلِّي الولاة ويُعَيِّن المُوظفين والقُضاه، ويعزلهم إذا كانت هناك ضرورة لذلك، ولكن لا يتمتع رئيس الدَّولة، ولا أي من أعضاء السُّلطة الحاكمة في الدَّولة الإسلامية بقدسية دينية، فشريعة الله تَسْرى، وتُطَبَّق على الكافة دون استثناء، ولا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم(٧١).

ولقد حولت الشِّيعة الخلاف على الخلافة من خلاف سياسي إلى خلاف ديني محض،فقد أرادوا تخصيص الخلافة لأقرباء الرسول من آل هاشم ،وبذلك، حدث (أخطر تحول في حياة المسلمين الفكرية والسِّياسية، فقد غدت السِّياسة ديناً، وأصبح الانقسام بسبب الحكم السِّياسي، وكأنه انقسام في الدِّين، ونزلت في الساحة تيارات أخرى تعارض نظرية الشِّيعة في الإمامة، وفي المقدمة المعتزلة والخوارج)[٧٢].

وفي سياق متصل رأي بعض الشيعة أن علي الدولة أن تفرض الواجبات الدِّينية فرضاً يستلزم القهر أحياناً، فالهدف الأساسي من السِّياسة المملوكية في رأيهم: (هو معرفة حفظ الشَّريعة على الأمة، وإحياء السُّنة في الملة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام التي رسمها صاحب الشَّريعة، ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكف الأشرار، ونصرة الأخيار ، وهذه مطالب دنيوية، ودينية، ولكن حديث إخوان الصفاء حول الدخول تحت الناموس بخوف من السلطان ، وبأمر منه يجعل الدِّين يفرض قهراً من جانب الحاكم، وهذا يعكس طابع العصر الذي عاشوا فيه ، والذي سيطرت عليه العقائد الدِّينية ، وأفكار الوحي والنّبوة، وهيمنة مسألة الإمامة ، كما تصورها أهل التشيع .

وتصر المعتزلة عند نقدها لأراء الشيعة بأن مسألة الخلافة واختيار الحاكم ، هي مسألة إنسانية واجتماعية، وهناك مشروعية للاختلافات فيها، و(قد آثرت المعتزلة البيعة والاختيار القائم على التطور الزَّماني والمكاني)[٧٣] وهذا أكبر دليل على التمييز بين الدين والسياسة عند المعتزلة، ولذلك وضعت قواعد تجعل من مسألة الخلافة أو الإمامة عملية متطورة وغير جامدة، فأدخلوا الزمن وتطوره، والمكان وتغيره في الحُسبان.

وعندما تحدثت المعتزلة عن طبيعة السيادة لَمْ تقف عند حدود رفض نظرية الشِّيعة في الحق الإلهي، والطابع الدِّيني لسلطة الحاكم وسلطة الدَّولة، بل وضعت تصوراً للدولة يجعل منصب الخليفة منصباً دنيوياً، ويميز هذا التصور بين الدِّين والسُّلطة الزَّمنية، فصاحب السُّلطة الدِّينية هو النَّبي، وصاحب السُّلطة الزَّمنية هو الخليفة ، (وأجازت المعتزلة التمييز بين الأمور الدِّينية، وبين الأمور الدُّنيوية في الفِكر والعمل)[٧٤].

ومما يثبت أن المعتزلة ميزت بين السُّلطة والدِّين اعتبار أن دور الخليفة سياسي حيث يقوم بالوقوف على الحالة الاقتصادية والحربية والسِّياسية، وبناءًا على ذلك أجازت الخروج على السلطان الجائر، ورفضت الطَّاعة العمياء، ولو كان الحاكم ذا عصمة، وصاحب سُلطة دينية لا تراجع فيها لما جاز ذلك، وإنما هو كحاكم يقوم بالمحافظة على الأمور الدِّينية والدُّنيوية، وإذا أخل بواجباته وجب عزله، لأنه تم اختياره بناءً على ما به من أوصاف تدفعه إلى فعل ما به خير المحكومين، وهكذا نجد نوعاً من التمييز بين سُلطة الدِّين وسلطة الدَّولة عند المعتزلة(٧٥).

فلم تجعل الفرق المتحصنة بالعقل وعلي رأسها المعتزلة، الدين والخلافة شيئاً واحداً، وأفسحت المجال للعقل والممارسات السِّياسية، لوضع نظم الدَّولة في إطار النّص الثابت، و لم ترفع الدَّولة إلى وجه جعلها ركناً من أركان الدِّين كما فعل الشيعة ، فالدَّولة ليست رُكناً من أركان الدِّين، على أن هذا لا يعني انتفاء العلاقة بين السلطة وبين الدِّين، فكما أن هناك تمايزاً بين الدِّين والدَّولة، فهناك صلات ووشائج وخيوط تربط بينهما بروابط الحدود الإسلامية(٧٦)

خاتمة

سيبقى حلم الخلافة حاضراً ومتغلغلاً داخل المجتمع الإسلامي ،فالحديث عن وحـــدة تضم الدول الإسلامية تحت إمرة خليفة واحد مطلب كثير من المسلمين في أغلب الـــدول الإسلامية .

ومن استقرائنا لحقائق هذه الدراسة تتضح النتائج التالية :

١- الخلافة الإسلامية تجربة إنسانية و حالة سياسية موضوعية تاريخية في إطار ديني ، فنظام الخلافة الذي صاغه الفقهاء رصد للواقع، وليس تنظيرًا منطلقًا من القيم الدينية، .ووجود الخلفاء هو شكل فرضه الواقع الفعلي ، فلقد أقام النّص الدِّيني بعض المبادئ السِّياســـية، وترك المجال رحيباً لصياغة الدساتير وتنظيم الحكم ، وللاجتهاد حتى يختار الناس الشـــكل الملائم لحاجاتهم بما لا يخالف النص الديني.

٢- من سمات تاريخ الفكر السياسي الإسلامي عدم قيام نظرية متكاملة وواضحة المعـــالم عن الخلافة حتـّـى أفول مؤسسة الخلافة التاريخية.

٣- الخلافة لم تكن عبر التاريخ الإسلامي دولة إسلامية، بل نموذجا للدولة الإسلامية، فعندما انحصرت سلطة الخلفاء في الأمور الدنيوية و لم يعد لهم تأثير على تنظيمات المجتمعات الدينية، و لم تعد دولتهم دولة إسلامية بل مجرّد نموذج للدولة الإسلامية.

٤- لابد أن نميز بين الخلافة كفكرة تجمع شتات الأمة في كيان سياسي واحد ، وفكـــرة الممارسة السياسية والتجربة البشرية التي تمت في الماضي بكل أخطائها وتجاوزاتها وانحرافاتها ، فالحكام في النهاية بشر محكومون بكل عوامل الضـــعف الإنســـاني و غلبـــة الأهـــواء والأطماع التي كان من نتائجها سقوط الخلافة .

٥- من أسباب انهيار فكرة الخلافة أن المسلمين رفعوا من شأن الخليفة إلى درجة عالية تجعل له الطاعة التامة عليهم، فأصبح مقامه يضاهي مقام النبوة بحيث لا يجوز أن تمارس عليه الرقابة أو الاحتساب ، ومنحه سلطة دينية ترفعه عن غيره من المسلمين. وصبغة القداســـة التي اكتسبها مفهوم الخلافة في وعلى كل من السلطة والأمة كانت السبب المباشـــر وراء تقويض الفكرة ورفضها من جانب الكثيرين . كذلك ما نجده اليوم من دعوات لقيام ما يُسمى بـــ"دولة الخلافة" من طرف بعض التيارات الحركية والسياسية الدينية المتشدّدة، وما يرافق ذلك من حروب وترهيب للناس وتدمير للأوطان وما إلى ذلك، ينفر مـــن فكـــرة الخلافة في حد ذاتها .

٦- لسنا مع الحكومات الدِّينية، فتصبح غير محتملة، وتصبح قوة سياسية تتحكم في الناس، لأن فهم الدِّين ليس مقتصراً، ولا ينبغي أن يكون مقتصراً على فرد أو فئة بعينهـــا. هـــذا فضلاً عن أنه لا يحق.. من وجهة نظر إسلامية، أن يتحدث أحد بلسان الله سبحانه أو أن يتوحد معه بحيث يكون نقد هذا المتوحد نقداً للدين أو خروجاً عليه في الإسلام، وعلـــى ذلك لابد أن تظل المسافة — أن جاز التعبير- قائمة بين الرب وعباده، وليس ثمة واســـطة بين العبد وربه، ولهذا فإن الناس سواسية، وأفضلهم عند الله هو الأتقى، والذي يعمل لصالح المسلمين، ولهذا كان وسيظل باب الاجتهاد مفتوحاً، ومن حق أي فرد مسلم أن يكـــون حاكماً ما دامت شروط الحكم تنطبق عليه، إن الدِّين - فيما نرى — يجـــب أن يكـــون علامات تضئ الطريق السِّياسي، وليس جموداً يقف في وجه التغير الزَّمانى والمكاني، فلقـــد أثبتت التجارب التاريخية أن الحكومات الدِّينية تستغل من جانب أفراد يتاجرون باسم الدِّين بينما أغراضهم شخصية — في المقام الأول.

٧- عانت البشرية، ولا زالت تعاني من مشكلات عديدة بسبب تسخير الدِّين للسياسة، أو تسخير السِّياسة للدين، والتحالف بين السلطتين لَمْ يذب الواحدة في الأخرى، و لم يلغ الصِّراع بينهما، ومع إيماننا أن مسائل الدِّين لها عالمها الخاص، والحياة العملية لها عالمها الخاص، إلا أننا لا نجد، ولن نجد انفصالاً تاماً، ومع أنه ليس هناك نظام خاص في الإسلام لدولة إسلامية محددة، إلا إننا - مع ذلك – لابد أن نلتزم بمبادئ الدِّين، وهذا لا يلغي أن التفكير البشري والأنظمة السِّياسية عرضه للتغير تبعاً للظروف، والمحيط المهيمن .

٨- لابد من الاعتراف أن نموذج الدولة الإسلامية لم يعد قابلا للتحقيق من الناحية العملية. وقد أدّى التحليل الموضوعي غير المتوهّم للمجتمعات الإنسانية عبر التاريخ إلى تغليب العقل ،ولا يتخلى النظام السياسي إطلاقا عن حكم العقل والنظر إلى المصالح، فالنُّصوص الواردة في سياسة الحكم محدودة والثابت منها غير مفصل، فلابد من حكم العقل والاعتماد على المتغير الدِّيني حتى تدار شئون الدَّولة على مقتضاه ، وعلى أساس من الشَّرع، فالمصلحة معتبرة في الحكم، ولكن يجب أن تتوافق مع الأصول المقررة الثابتة وعلى هذا الأساس، فالنّص الدِّيني ليس مضاداً للعقل، ولكنه سند له، وتدعو النُّصوص الدِّينية إلى التفِكر والتدبر، وعدم الانسياق والتقليد دون إعمال العقل والفكر، وهذا يوضح المجال الحقيقي لدور الرأي والفِكر في الوصول إلى قرار يعبر عن الجماعة وإدراك الحقائق، فالحاكم الإسلامي لا يملك سُلطة التشريع ولكن يمكنه الاجتهاد برأيه فيما لَمْ يرد فيه نصُ. والسُّلطة تبنى على الأدلة والبراهين المنطقية، والتجريبية والتحليلات النظرية الخالصة، وهذا (لا يمكن الوصول إليه بغير حرية العقل، وحرية إبداء الرأي، والرأي المخالف أي بغير حرية المعارضة) والحرية خضوع لسلطات العقل، فإذا ما انتصر العقل والتزمت الإرادة، فقد تحققت الحرية.

٩- السُّلطة الزَّمنية لا يمكن تجاهلها على أن هذا لا يمنع من تعاون المجتمع وفق مبادئ دينية، وهذا يدعونا إلى ضرورة التمييز بين السُّلطة السِّياسية والسُّلطة الدِّينية، فالمزج ليس في

مصلحة المجتمع، وأهم أسباب تأخرنا، فالتمييز ضروري حتى لا يتاح لكل نظام أن يضع تصوراً خاصاً به، ليحقق لنفسه الكثير من المصالح والأهواء والمطالب المادية ولا يمكن أن نثق في وضع الأخرين لمفاهيم خاصة بالعَدْل والظُّلم، والخير، والشَّر، لأنها ستكون بالطبع مفاهيم مضطربة، ويستحيل أن تحدد كل أمة ما هو عدل وما هو ظلم في شئون الحياة، وهنا يأتي دور الدِّين ليحدد هذه المفاهيم لتصلح لكل أمة. ولكن لا يضع الدِّين شكلاً ثابتاً للدولة، ولا يضع خطة مفصلة لنظرية دستورية، ولا فروعاً جزئية، فحاجات الإنسان السِّياسية حاجات مرتبطة بالزمن تتغير بتغيره.

١٠- لم تقدم الأدبيات الإسلامية بكل ما طرحته من إشكاليات رؤي عميقة من أجل تنقية مفهوم الخلافة مما أصابه من تشوهات ، وقللت من الحديث عن أصل المفهوم وجذره وطبيعة مشروعيته، واتجهت إلى تحديد موضوع الخلافة وحصره في أفراد وممارسات ، وركزت وبشكل مفرط على الحاكم في تجربة الخلافة .ولم يطرق الفكر السياسي الإسلامي بجدية أبواب عدة موضوعات، كتلك المتعلقة بحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات في الدول الإسلامية ، والأمن السياسي والاجتماعي، وأحكام المعارضة السياسية، فمثل هذه القضايا لا يعثر عليها إلا في مساحات محدودة ضمن تراثنا السياسي. ولعل السبب في هذا ، هو خوف الفقهاء والفرق الإسلامية من الخوض بتوسع وعمق في ما يخص المعارضة والموقف منها ، ومن مواقفها، خشية الاصطدام بنظم الحكم القهرية . إلا أن التجارب السياسية الحديثة والمعاصرة ، تفرض على التجربة السياسية الإسلامية المعاصرة الأخذ بآليات العمل السياسي ، والاهتمام بموضوع راهنة ، وتهتم بدور المجتمع المدني ومؤسساته ، الأمر الذي يوجب على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تطوير البحث النظري وهو ما لم تضعها الأدبيات الإسلامية ضمن أولوياتها .

قائمة بالمصادر و المراجع العربية والأجنبية

أولا : المصادر العربية

١-الأشعري : مقالات الإسلاميين، عنى بتصحيحه هلموت ريتر،الجزء الأول والجـــزء الثاني، دار النشر هيسبادن ، ،١٤٠٠هـــ = ١٩٨١م

٢- ابن خلدون: المقدمة ، الإسكندرية ، دار ابن خلدون. د.ت .

٣ - الجاحظ ، العثمانية – تحقيق / عبد السلام محمد هارون ، مصر ،دار الكتـــاب العربي، ١٣٧٤هـــ = ١٩٩٥م .

٤-.....، الرسائل: رسالة كتمان السر ،تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ،الجزء الأول، ١٩٧٤م.

٥-..... رسالة استحقاق الإمامة ، تحقيق: على أبو ملحـــم ، بـــيروت – دار الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٦-.....التاج في أخلاق الملوك ، تحقيق أحمد زكي باشا ، القاهرة ، الطبعة الأولى، ١٩١٤.

٧-ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ، تحقيق: خيري سعيد ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، الجزء الأول، ٢٠٠٠.

٨-إخوان الصَّفاء: الرسائل- تحقيق: د/ عارف تامر ، بيروت ، منشورات عويـــدات ، ١٤٠٥ هـــ = ١٩٩٥م.

٩-الخياط (عبد العزيز) : النظام السياسي في الإسلام ، القاهرة ، دار السلام، الطبعـــة الأولى، ١٤٢٠ هـــ = ١٩٩٩م.

١٠-الرازي (فخر الدين): أصول الدين ، راجعه وقدمه: طه عبد الرؤوف سعد ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية. د. ت .

١١-الشوكاني: نيل الأوطار ، تحقيق: د/ كمال على الجمل، المنصورة ، مكتبة الإيمـــان، الجزء السادس ، ١٩٧٣م.

١٢-الشهرستاني: الملل والنحل ، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشـــر والتوزيع، الجزء الأول ، ١٩٦١م.

ثانيا : المراجع العربية

١- أبو زهرة (محمد) : تاريخ الجدل ، القاهرة ، دار الفِكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـــ.

٢- .....: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفِكر العربي ،١٩٩٦م.

٣- أركون(محمد) : تاريخية الفِكر العربي الإسلامي،ترجمة: هاشم صالح ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٨م.

٤- .... : الفِكر الإسلامي "قراءة معملية"، ترجمة : هاشم صالح ، بيروت ، مركز الاتحاد القومي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٥- أمين (أحمد): فجر الإسلام، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٦م.

٦-الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ، القاهرة ، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع ،الجزء الثالث ،١٣٨٧هـ = ١٩٦٨م

٧- أومليل (علي): السُّلطة الثقافية والسُّلطة السياسية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٦م، ص ٣١.

٨- الباز (أنور): عصمة الأئمة عند الشيعة، القاهرة، الطبعة الأولى ،١٩٩٥م.

٩- بازركان (مهدي) : الحد الفاصل بين الدين والسياسة،ترجمه عن الفارسية: فاضل رسول، بيروت ، دار الكلمة للنشر ،الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

١٠- بركات (نظام): مبادئ علم السياسية – مكتبة العبيكان ، الرياض ، الطبعة الثانية، ص ١٤١٢هـ = ٢٠٠١م

١١- بيومي (د/ عبد المعطي محمد): الإسلام والدولة المدنية- الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦.
١٢- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، القاهرة ، مطبعة كردستان، ١٣٢٩هـ.

١٣- الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩١.

٢١-الخضري (الشيخ محمد) : الدولة الأموية ، المنصورة ، مكتبة الإيمان ، الجزء الأول. ٢٠٠٧م.

٢٢-خليل (خليل أحمد) : العقل في الإسلام ، بيروت ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى،١٩٩٣م.

١٤- دوفابر (جاك دونديو) : الدولة ، ترجمة د/ سموحى فوق العادة ، بيروت ، دار منشورات عويدات ، الطبعة الثانية،١٩٨٢م

١٥- دياب(صابر محمد): الخلافة ونظام الحكم في الدولة الإسلامية ، القاهرة ، دار الفِكر العربي ، الطبعة الأولى- ١٩٩٧م.

١٦- رضا (محمد رشيد): الخلافة ، بيروت ، الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

١٧- زكي (د/ فاضل): الفِكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، بغداد ، دار الطبع والنشر ، ١٩٧٠م.

١٨- شرف (محمد جلال): نشأة الفِكر السياسي وتطوره في الإسلام، بيروت ، دار النهضة العربية،١٩٩٠.

١٩- شريعتي (علي): الأمة والإمامة – مراجعة / حسين علي شعيب، دار الأمير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧.

٢٠- شنوفة (د/ السعيد) : التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة،المكتبة الأزهرية للتراث،٢٠٠٥.

٢١- صبحي(د/ أحمد محمود) : في علم الكلام، القاهرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة ،الجزء الأول، ١٣٤٤هـ .

٢٢- طايل (فوزي محمد): أهداف ومجالات السُّلط، بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٦م.

٢٣- عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم ، تقديم جابر عصفور ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

٢٤- عبد الخالق (نيفين) :مدخل في الفِكر السياسي، القاهرة ، مكتبة الملك فيصل الإسلامية،١٩٨٠م.

٢٥- عبد الله (الحسن بن عبد الله): آثار الأول في ترتيب الدول "هامش كتاب تـــاريخ الخلفاء للسيوطي " مخطوط – دار الكتب- رمز ح -رقم ١١٧٩٦.

٢٦- عفيفي(د محمد عبد الله) : قراءة في الفِكر السياسي ، الفيوم ، دار العلم ، ١٩٩٩م

٢٧- عمارة (د محمد): نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩م.

٢٨- .....: الدين والدولة ،القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

٢٩- غلاب (د محمد) : إخوان الصَّفاء، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٧٨م.

٣٠- فروخ (عمر): بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفَلْسَفَة في الإسلام ، دار الطليعة، ١٩٨٦م.

٣١-كوثراني (وجيه) : الفقيه والسلطان، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات ،الطبعة الرابعة، ٢٠١٥.

٣٢- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة، الطبعة الأولى،١٩٦٠.

٣٣- مروة (د / حسين): النزعات المادية في الفَلْسَفَة العربية الإسلامية ، الجزء الأول، بيروت ، – دار الفارابي ، الطبعة السادسة ،١٩٨٧م.

٣٤- مهدي (د/ محمد حسن) : قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، أسيوط ، مطبعة الصَّفا والمروة، الطبعة الأولى،١٤١٩هـ = ١٩٩٩ م

٣٥- مهران (د/ محمد بيومي): الإمامة وأهل البيت ، بيروت ، دار النهضة العربية، ١٩٩٥م.

٣٦ -المودودي (أبو الأعلى): المصطلحات الأربعة في القرآن ، تعريب : محمد كاظم سباق ، الكويت ، دار القلم ، الطبعة الخامسة ،١٩٧١م.

٣٧- ..... نظام الحياة في الإسلام، الدار السعودية للنشر. ١٩٨٢م.

٣٨- النبهاني (تقي الدين) : الدولة الإسلامية ، بيروت ، دار الأمة ، الطبعة السابعة ، ٢٠٠٢.

٣٩ -نصار (ناصيف): منطق السُّلطة ، مدخل إلى فلسفة الأم، دار أمواج ، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

الرسائل الجامعية

- نيفين عبد الخالق : المعارضة في الفِكر السياسي الإسلامي -مخطوط – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة،١٩٨٣. ، وقد تم نشر المخطوط ، بالقاهرة ، مكتبة الملك فيصل الإسلامية ، الطبعة الأولي ١٩٨٥م.

المجلات

١- محمود (محمد كمال): إعلان القاهرة لحقوق الإنسان – مجلة حقوق الإنسان – مجلة شهرية تصدرها جمعية أنصار حقوق الإنسان- مصر، العدد التاسع، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

٢-د/نيفين عبد الخالق : إشكالية التراث بالعلوم السياسية، مجلة المستقبل العربي، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ،العدد ٨٤ –١٩٨٦.

٣-- محمد فوزي عبد المقصود: الإسلام والديمقراطية، مجلة حقوق الإنسان،مجلة شهرية تصدرها جمعية أنصار حقوق الإنسان، مصر ، العدد التاسع، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢.

المعاجم والموسوعات

١- إبراهيم مصطفي وآخرون : المعجم الوسيط ، الجزء الأول ، اسطنبول ، المكتبة الإسلامية للطبع والنشر ، ١٩٦٠،(مادة خلف),

٢-أحمد بن فارس القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الجزء الثاني ،١٣٩٩هـ =١٩٧٩م.(مادة خلف) .

٣-الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القران، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، بيروت ، لبنان ، دار المعرفة ، .د. ت .(مادة خلف).

٤-ابن منظور: لسان العرب، صححه، أمين محمد عبد الوهاب، العبيدي محمد الصادق، بيروت، دار احياء التراث العربي، الجزء الرابع.، ١٩٩٥م (.مادة خلف).

1-C.A. QADir: Philosophy And science in Islamic world, London And new York ,1988.

2-H.A.R Gibb and J. H Karmers, Shorter Encyclopedia of Islam, London,1953.

3-Hans Dabier : History of Islamic philosophy , London ,1965.

4-Sayyed Hussein Nasr and Oliver lemon: History Islamic philosophy , London and New York, Part 1.

---

١) راجع : ابراهيم مصطفي وأخرون : المعجم الوسيط ،اسطنبول ، المكتبة الإسلامية للطبع والنشر ،الجزء الأول ، ١٩٦٣م ،ص ٢٥١ ، (مادة خلف) .

٢) راجع : المرجع السابق ، الجزء الأول ،ص١٧٣.

٣) راجع المعجم الوسيط ، الجزء الأول،ص٧١٣ ، وراجع أيضا أحمد بن فارس القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الجزء الثاني ، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م ،(مادة خلف،) ص ٢١٠.

٤) راجع الراغب الاصفهاني: المفردات في غريب القرأن ،تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة- ، لبنان ، د.ت ،(مادة خلف) ، ص ١٥٥-١٥٧.

٥) المرجع السابق ، ص ١٥٥-١٥٧.
٦) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة ، الجزء الثاني ،ص ٢١٠.
٧) راجع .. ابراهيم مصطفي وأخرون : المعجم الوسيط ،الجزء الأول، ص ١٠٥ و أيضا : الراغب الاصفهاني: المفردات في غريب القرأن ، ص ١٥٥-١٥٧.و ابن منظور: لسان العرب،صححه: أمين محمد = =عبد الوهاب، الجزء الرابع بيروت ، العبيدي محمد الصادق، دار احياء التراث العربي، ، ١٩٩٥م(مادة خلف)، ص١٨٣.
٨)راجع .. ابن منظور: لسان العرب ، ج٤، مادة خلف ، ماص١٨٣ وما بعدها .
٩) راجع في ذلك : الشيخ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ، تقديم جابر عصفور ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م-،ص ١ — ١١، و أيضاً: الشيخ محمد الخضري: الدولة الأموية، ، الجزء الأول ، المنصورة ، مكتبة الإيمان ، ص ١٨٣ وما بعدها.،و أيضاً: الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة ، بيروت، الزهراء للإعلام العربي ، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م،ص١٧، وأحمد أمين: فجر =الإسلام، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٩٩٦م= ص ٤٠٠، وراجع أيضاً: ابن خلدون: المقدمة ، الإسكندرية، دار ابن خلدون ، ص ١٣٣، وما بعدها، و: د/ صابر محمد دياب: الخلافة ونظام الحكم في الدولة الإسلامية، القاهرة ،دار الفِكر العربي ، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٣، ود/ نيفين عبد الخالق :مدخل في الفِكر السياسي ، القاهرة ، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة. ١٩٨٠م، ص ١١٤، و د/ محمد عمارة: نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩م- ص ١١١ — ١١٢، ود/ نظام بركات: مبادئ علم السياسية ، الرياض مكتبة العبيكان ، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ = ٢٠٠١م- ص ٧٤ — ٧٦ .
١٠) محمد رشيد رضا : الخلافة ،ص ١٣ .
١١) راجع : الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ،القاهرة ، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي ، الطبعة الأولى،، ١٩٦٠ م ، ص ٢٠ .
١٢) ابن خلدون : المقدمة، ص ١٣٤ .
(١٣) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص ١٦٢ ،١٦٣.

١٤) راجع تقي الدين النبهاني : الدولة الإسلامية ، بيروت ، دار الأمة ، الطبعة السابعة ، ٢٠٠٢ م، ص ١٣٤.

١٥) أنظر في ذلك: جاك دونديو دوفابر: الدولة ، ترجمة د/ سموحى فوق العادة ، بيروت ،دار منشورات عويدات ، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص ٦: ٨، وأيضاً أبن قتيبة: الإمامة والسياسة ، تحقيق: خيري سعيد ، القاهرة ،المكتبة التوفيقية، ، الجزء الأول، ٢٠٠٠م، ص ١١، وما بعدها ، و محمد أركون: تاريخية الفِكر العربي الإسلامي، ترجمة :هاشم صالح ، بيروت، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٨م، ص ١٦٦.

١٦(١٦)الماوردي: الأحكام السلطانية ، ص ٧.

(١٧)المرجع السابق ، ص١٥.

(١٨)وجيه كوثراني .. الفقيه والسلطان ، بيروت ، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات ، الطبعة الرابعة ٢٠١٥،، ص ٥١.

19) Sayyed Hussein Nasr and oliver leamon: History of Islamic philosophy , London and New York, Part 11 , p .851

٢٠)د/ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ،المركز الثقافي العربي، بيروت ، ١٩٩١، ص ٣١٨.

٢١) راجع: أنور الباز: عصمة الأئمة عند الشيعة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م ، ص ١٤٦ – ١٥٢.

22-C.A. QADir: Philosophy And science in Islamic world ., London And new York – 1988 , P: 55

٢٣) إخوان الصَّفاء: الرسائل، تحقيق: د/ عارف تامر ، بيروت ، منشورات عويدات ، ١٤٠٥ هـ = ١٩٩٥م، الجزء الرابع، رسالة ٥٢، ص ٣١٣.

٢٤) راجع: إخوان الصَّفا: الرسائل،جـ١ ،الرسالة ٣ ، ص ١٩١ ، وأيضاً: محمد غلاب: إخوان الصَّفاء، القاهرة ، ١٩٧٨م، ص ٩ وما بعدها.

٢٥) Hans Dabier: History of Islamic philosophy ,London, 1965, p 841.

٢٦) إخوان الصَّفا: الرسائل، الجزء الثاني ، رسالة ٤٢، ص ٢٣٨.

٢٧) المرجع السابق ،الجزء الثاني ، الرسالة ٢٢، ص ٢٣٨.

(٢٨) المرجع السابق ، الرسالة ٤٨ ، جـــ٤، ص ١٤٤، ١٤٥.
(٢٩) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، الرسالة ٥٢، ص ٣١٤.
(٣٠)علي شريعتي : الأمة والإمامة، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير ، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧، ص ١٢٩. .
(٣١) د/ محمد حسن مهدي: قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، أسيوط ، مطبعة الصَّفا والمروة ، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـــ = ١٩٩٩ م، ص ١٣ص ١٥٧، ١٥٨.
(٣٢) راجع: أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، الكويت ، دار القلم ، تعريب : محمد كاظم سباق ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧١م، ص ٣٠ وما بعدها .
(٣٣) راجع عبد العزيز الخياط: النظام السياسي في الإسلام ، القاهرة ، دار السلام، الطبعة الأولى،١٤٢٠ هـــ = ١٩٩٩م، ص ٣٩، وأيضاً الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ، القاهرة مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، جـــ ٣، ١٣٨٧هـــ = ١٩٦٨م- ص ٣٤٦، ٣٤٧، و: د/ محمد بيومي مهران: الإمامة وأهل البيت ، بيروت ، دار النهضة العربية، ١٩٩٥م، ص ٣٠ – ٤٨.
(٣٤) الماوردي : الأحكام السلطانية، ص٣ ،٤.
(٣٥) راجع: د/ فاضل زكي: الفِكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، بغداد ، دار الطبع والنشر ، ١٩٧٠م، ص ٩٣ – ٩٨، وراجع أيضاً: عمر فروخ: بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفَلْسَفَة في الإسلام، دار الطليعة، ١٩٨٦م- ص ٢٥٩.
(٣٦) راجع: الإمام محمد أبو زهرة ، تاريخ الجدل ، القاهرة، دار الفِكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـــ، ص ١٧٩.
(٣٧) د/ محمد عماره: الدين والدولة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٦م- ص٣٦.
(٣٨) محمد رشيد رضا : الخلافة ، ص ٧-٨.
(٣٩) حول الوجوب السَّمعي للإمامة عند المسلمين.. راجع: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، القاهرة ، مطبعة كردستان، ١٣٢٩ هـــ- ص ١٩٨.
(٤٠) المصدر السابق (نفس الجزء ونفس الرسالة) -ص ٤٠٥، ٤٠٦.
(٤١) أنظر في ذلك: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع – جـــ١،ص ٢٦، وأيضاً فخر الدين الرازي: أصول الدين ، راجعه وقدمه: طه عبد الرؤوف سعد ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص ٢١٩ وما بعدها .

٤٢) خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام ، بيروت ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى،١٩٩٣م، ص ٣١٧.

٤٣) رأي بعض المعتزلة مثل النظام ت٢٣١هـ، أن النبي كان أفضل خلق الله، لأنه لا توجد منزلة أفضل من منزلة النبوة، ولما كانت منزلة الإمامة تلي منزلة النبوة مباشرة إما من حيث شرفها، أو من حيث أهميتها السياسية، فإن الإمام ينبغي أن يكون أفضل الناس بعد الرسول فهو الذي يحكم المسلمين، ويؤدبهم ويعلمهم شئون دينهم ودنياهم، فكيف يصح أن يكون المؤدب أفضل من المؤَّدب، كيف يكون المأموم أخير من الإمام، ورأى هؤلاء أنه لا يصح أن يتولى المفضول إلا من خلال أمرين. إما أن يتولى المفصول السُّلطة بالإكراه، وهذا باطل، وإما بناء على اختيار سئ وهذا فساد. أما الفريق الذي يوجب إمامة المفضول فيتزعم هذا الفريق عمرو بن عبيد (ت٢٢٦هـ) الذي قال بصحة إمامة المفضول مع جواز الأفضل... راجع في ذلك: الأشعري: مقالات الإسلاميين مقالات الإسلاميين عنى بتصحيحه هلموت ريتر ، ج٢، دار النشر هيسبادن –١٤٠٠هـ = ١٩٨١م جـ٢، ص ٢٦ – ٢٦٥.

٤٤) الجاحظ: العثمانية ، تحقيق / عبد السلام محمد هارون ،مصر ، دار الكتاب العرب ، ١٣٧٤هـ = ١٩٩٥م – ص ٢٠٤– ٢٠٦.

٤٥)د/ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ، ص ١٣٠.

٤٦)راجع: أنور الباز: عصمة الأئمة عن الشيعة، ص ١٤٦ – ١٥٢.

٤٧)راجع القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة،الجزء الثاني، ص ٥٦٥، وأيضاً: محمد عبد الله عفيفي: قراءة في الفِكر السياسي، ص ٢٧١ – ٢٧٤.

٤٨) راجع د/ محمد حسن مهدي: قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، ص ١٣.

٤٩) راجع الجاحظ: الرسائل: رسالة كتمان السر تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، جـ ١– ١٩٧٤،ص ١٦١وراجع أيضًا:

H.A.R Gibb and J. H Karmers: Shorter Encyclopedia of Islam London,1953, p 426.

٥٠) راجع الجاحظ:الرسائل ،رسالة كتمان السر،ص١٦٥، و رسالة استحقاق الإمامة- ص١٩٤ وما بعدها.

٥١) الجاحظ: التاج في أخلاق الملوك، تحقيق أحمد زكي باشا ، القاهرة ، الطبعة الأولى، ١٩١٤، ص٣.

٥٢) الجاحظ: التاج في أخلاق الملوك ، ص ٣٩.

٥٣)راجع د/ نيفين عبد الخالق: المعارضة في الفِكر السياسي الإسلامي، ص ١٥٣ وما بعدها، وراجع أيضاً: د/ عبد المعطي محمد بيومي: الإسلام والدولة المدنية، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦- ص ٣٣، ٣٤.

٥٤) وضع المسلمون شروطاً معتبرة للحاكم، وحصرها كثير من المسلمين في سبعة شروط وهي: العدالة، والعلم المؤدي إلى اجتهاد، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي المؤدي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح، والشجاعة، ووضع البعض شروط النسب وهي أن يكون من قريش... أما ابن خلدون فقد حدد هذه الشروط في أربعة لا خلاف عليها، وخامس محل خلاف: الشروط الأول: العلم، لأن الحاكم هو الذي ينفذ أحكام الله، فلابد من توافر صفة العلم فيه حتى تعينه على الاجتهاد، والشرط الثاني: العدالة لأن رئاسة الدولة منصب ديني، والشرط الثالث: الكفاية وجوهرها الجرأة والقدرة على القيام بالأمور الجسام من حماية الدين وصد الأعداء، والشرط الرابع: سلامة الحواس والأعضاء، أما الشرط الخامس فهو القرشية وفيها خلاف، والخلاصة عند ابن خلدون أنه: لا النبوة ولا النسب ولا الحكمة شرط لتولى الرئاسة، ولكن الرئيس عنده قوى بعصبيته الخاصة، وبالأعوان والأتباع، وبالصَّفات التي تؤهله لحكم البلاد بكل أبعاد هذه الصَّفات من مادية، أو معنوية.. راجع الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٨ وما بعدها، وابن خلدون : المقدمة، ص ٥٣ ٠- ١٥٥، ومحمد رشيد رضا: الخلافة، ص ١٨، ٢٦.

(٥٦) راجع : أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، ص ٢٢ ، ٣١ ، ٣٢ .

٥٦) راجع: أبو الأعلى المودودي: نظام الحياة في الإسلام، الدار السعودية للنشر ، ص ٧.

٥٧)د/ نيفين عبد الخالق: إشكالية التراث بالعلوم السياسية،مجلة المستقبل العربي، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٨٤ ، ١٩٨٦م،ص ١٠ وراجع أيضاً: محمد أركون: الفِكر الإسلامي، ص ١٤٣.

٥٨) راجع: محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣١، وراجع أيضاً: عبد المنعم خلاف: المادية الإسلامية وأبعادها، ص ١٤٨ وما بعدها.

٥٩)ا وهو النظام الذي يري أن السُّلطة مصدرها الله، أو أن الدولة إنما هي نظام إلهي أي نظام من صنع الله في تبرير السُّلطة المطلقة للملوك وتدعيم القهر والاستبداد، وتتركز السُّلطة في هذه الأنظمة الثيوقراطية في الجهة الدينية، وتستند فيها الشرعية السلطوية إلى الحق الإلهي، ولا تكون خاضعة لمحاكمة، أو محاسبة إلا للجهة التي تحددها العقيدة الدينية والتي غالباً تكون أخروية. أمام الأنظمة الملكية المطلقة والدكتاتورية الفردية، فالسُّلطة فيها تكون ممثلة في رأس الدولة، وأدت نظرية الحق الإلهي هذه، وتطبيقها إلى إعطاء الحاكم مجالاً واسعاً للظلم، والاستبداد، فهو يحكم بما يراه صالحاً، ولا يحاسبه أحد في الدنيا، وقد كان أغلب هؤلاء الحكام من غير المتمسكين بالدين على وجه الحقيقة، وإنما من المستخدمين الدين كستار لحماية سلطاتهم وحكمهم باعتبار أن حكم هؤلاء حكم مطلق يقوم على نظرية الحق الإلهي أي أن الحكام يستخدمون نفوذهم من إرادة الله وهم بالتالي أشخاص فوق الجميع لا يمكن تقديسهم وطاعتهم مهما كانت تصرفاتهم، راجع: ماهر عبد الهادي: السُّلطة السياسية في الدولة، ص ١٣٩، ود/ على بن حسين المحجوبي: حقوق الإنسان بين النظرية والواقع، ص ١٢، ١٣، وأبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية، ص ٤٤، ٤٥.

٦٠) د/ محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم، ص ١٥٥.

٦١) راجع: الشوكاني: نيل الأوطار ، تحقيق: د/ كمال على الجمل، ج٦، مكتبة الإيمان، المنصورة،، ١٩٧٣ص ٨٠ وما بعدها.

٦٢) وجيه كوثراني .. الفقيه والسلطان ،ص ٤٠

٦٣)راجع: د/ محمد معروف الدواليبي: الدولة والسُّلطة، ص ٤٥ وناصيف نصار: منطقة السُّلطة، ص ١٤٤، ١٤٥.

٦٤)د/ السعيد شنوفة: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٥م، ص ٥٨.

٦٥)د/ نيفين عبد الخالق: المعارضة في الفِكر السياسي الإسلامي، ص ٣١٢، وأيضاً: مهدى بازركان: الحد الفاصل بين الدين والسياسة، ترجمه عن الفارسية: فاضل رسول،بيروت ، دار الكلمة للنشر ،الطبعة الأولى، ١٩٧٩م ص ١٥ – ١٧.

٦٦) راجع: د/ محمد حسن مهدي: قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، ص ١٣.

٦٧) د/ على أومليل: السُّلطة الثقافية والسُّلطة السياسية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٦م، ص ٣١.

٦٨) راجع: محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفِكر العربي، ١٩٩٦م، ص٢٢٠، ٢٢١.

٦٩) راجع د/ محمد عبد الله عفيفي: قراءة في الفِكر السياسي ، الفيوم ، دار العلم ، ١٩٩٩م، ص ١٩، وحول ضرورة السُّلطة أيضاً راجع: الحسن بن عبد الله: آثار الأول في ترتيب الدول "هامش كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي " مخطوط ، القاهرة، دار الكتب ، تحت رمز ح ر، قم ١١٧٩٦، ص ١٥، ١٧، وأيضاً الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٧.

٧٠) محمد فوزي عبد المقصود: الإسلام والديمقراطية،مجلة حقوق الإنسان،مجلة شهرية تصدرها جمعية أنصار حقوق الإنسان، مصر ، العدد التاسع، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢، ص ٧٩.

٧١) راجع فوزي محمد طايل: أهداف ومجالات السُّلطة،بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٦م، ص ٢١٦، ٢١٥، وأيضاً د/ نيفين عبد الخالق: المعارضة في الفِكر السياسي الإسلام ، ص ١٥.

٧٢) د/ محمد عمارة: نظرية الخلافة الإسلامية، ص ٣٩، ٤٠.

٧٣) د/ محمد جلال شرف: نشأة الفِكر السياسي وتطوره في الإسلام، بيروت ، دار النهضة العربية، ١٩٩٠، ص ٨٠ وما بعدها، وراجع أيضاً د/جميل قاسم: مقدمة في نقد الفِكر العربي من الماهية إلى الوجود، ص ٤٠.

٧٤) د/ محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص ٩٦ ، ود/ محمد حسن مهدي: قضية الإمامـــة، ص ١٣.

٧٥) مروة (د / حسين): النزعات المادية في الفَلْسَفَة العربية الإسلامية ، بيروت ،دار الفارابي ،

الجزء الأول ، الطبعة السادسة ،١٩٨٧م، ص ٨٢٢.

٧٦) راجع د/ محمد عمارة: الدين والدولة، ص ٣٢، ص ٦٤.