نحو فكر سياسي إسلامي
مؤسس للتعاقد الاختياري الحر

د. أحمد بوعشرين

المركز الديمقراطي العربي، برلين، ألمانيا.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

نحو فكر سياسي إسلامي مؤسس للتعاقد الاختياري الحر

د. أحمد بوعشرين

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

رقم تسجيل الكتاب: **VR.3383-6410.B**

عدد الصفحات:190

الطبعة الأولى سبتمبر 2020 م

جميع الحقوق محفوظة

الناشر المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا / برلين

Democratic Arabic Center Berlin / Germany

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق خطي من الناشر .
جميع حقوق الطبع محفوظة: المركز الديمقراطي العربي برلين- ألمانيا

All rights reserved No part of this book may by reproducted. Stored in a retrieval system or transmitted in any from or by any means without prior

permission in writing of the published

المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية
ألمانيا/برلين

Berlin10315 Gensingerstr :112

Tel :0049-code Germany

54884375-030

91499898-030

86450098-030

البريد الإلكتروني

book@democraticac.de

إهداء

إلى كل القابضين على جمر الكتابة الصادقة التي ترنو صناعة وعي صحيح بالقضايا الكبرى للأمة...

إلى كل من أسهم من قريب أو بعيد في إخراج هذا العمل المتواضع...

إلى الأستاذ الفاضل الدكتور سعيد المعبي الذي لم يألو جهدا في تقديمه لي توجيهاته وملاحظاته القيمة طيلة فترة إنجاز بحثي...

إلى الأساتذة الأفاضل الذين تعلمت منهم كثيرا من خلال محاضراتهم التي تلقيتها طيلة فترة دراستي بالماجستير بكلية الشريعة جامعة بيروت الإسلامية...

إلى أمي الحنونة، التي ظلت دعواتها دائما ترافقني والتي لم يكل كدها، من أجل أن تحبب فينا العلم والقراءة، والارتقاء في مدارج المكدين في الدراسة منذ صباي إلى عهد كهولتي...

إلى أسرتي الصغيرة، وزوجتي العزيزة التي لا تألو جهدا في تشجيعي على الكتابة والتدوين وفي اتخاذ أية خطوة للإسهام في خدمة الصالح العام للمجتمع والأمة...

إلى قناديلي في بيتي...أمرائي الصغار بنيتي دعاء وابني عمر...

إلى روح أبي الطاهرة...إلى أخي وزوجته وأبناءه...أهدي هذا العمل المتواضع، آملا من الله أن يسهم في بناء صرح وعي إصلاحي صحيح بقضايا مجتمعنا وبلادنا الكبرى...

كلمات شكر

ولا يفوتني أيضا أن أشكر جزيل الشكر كل من سهر على إخراج هذا الكتاب إلى الوجود؛

أشكر المركز الديمقراطي العربي والقائمين عليه، و أ تشرف بأن يكون هذا الكتاب ضمن منشوراته؛

أشكر كل من ساعدني على توضيبه وتصميم غلافه وطبعه.

خطبة البحث

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلاهادي له، وأشهد ألا إله إلا الله، وحده لاشريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٠٢﴾[1]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾[2]، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَـٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ٧١﴾[3]

أما بعد فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

تتناول هذه الدراسة موضوع التعاقد في الفكر السياسي الإسلامي، وتحاول أن تكون إسهاما في التأسيس لفكرة التعاقد الاختياري الحر، من داخل المرجعية الإسلامية نصوصا ثابتة وتراثا فكريا، انطلاقا من مبدأ إسلامي أصيل ترتكز عليه وهو مبدأ الرضا، ذلك أن الرضا بالشيء رضا بما يتولد عنه، وهو شرط في أي اختيار حر ديناً ودنياً، وينتفي معه الإكراه الذي هو ضرر.

وهي محاولة فكرية تأسيسية لفكر سياسي إسلامي، ينتصر لأطروحة التعاقد الاختياري الحر، من حيث سريان مبادئ التداول الفعلي على السلطة وإعمال المحاسبة لكل من له سلطة فعلية، وكفالة الحقوق والحريات لكل أفراد المجتمع وفق ضوابط السياسة الشرعية، وأعترف أنها محاولة فكرية محفوفة بالمخاطر لاعتبارين اثنين:

1- بفعل تراكمات تراثية منزوعة عن سياقاتها التاريخية أسست لفقه الغلبة السلطاني الاستثنائي، على حساب فقه الاختيار الأصيل؛

---

[1] **سورة آل عمران**، الآية 102.

[2] **سورة النساء**، الآية 1.

[3] **سورة الأحزاب**، الآيات 70-71.

2- بفعل استمرار رزوح أغلبية بلاد المسلمين تحت وطأة الاستبداد، هذا الأخير الذي ظل يتوسل شرعيته من غلبته وشوكته من جهة، ومن مؤسسات دينية تبرر له هذه الشرعية، موظفة بذلك فهما معينا ينضب من تلك التراكمات التراثية السالفة الذكر.

نسأل الله أن يوفقنا في هذه المحاولة التأسيسية الفكرية وأن يسدد خطانا البحثية، والله ولي التوفيق.

د. أحمد بوعشرين

تمهيد:

يمكن أن نقسم عنوان هذا البحث (نحو فكر سياسي إسلامي مؤسس للتعاقد الاختياري الحر)، إلى ثلاث دلالات أساسية:

الدلالة الأولى: وهي استشرافية مرتبطة بكلمة (نحو)، تأسيسا على ما آل إليه الفكر السياسي الإسلامي على مستوى الأطروحات المهيمنة فكريا.

الدلالة الثانية: وهي مادة هذا الاستشراف التي هي الفكر السياسي الإسلامي.

الدلالة الثالثة: وهو أفق هذا الاستشراف الذي هو التعاقد الاختياري الحر، فما تعريف الفكر السياسي الإسلامي؟ وما تعريف التعاقد؟

أ- دلالة الفكر السياسي الإسلامي

عبارة الفكر السياسي الإسلامي هي مركب لثلاث مفاهيم وهي الفكر وهو الموصوف وصفتان له السياسي الإسلامي. ففي التعريف اللغوي: (فكَّر في المشكلة أعمل عقله فيها ليتوصل إلى حلها)[4] و(الفِكر: إعمال النظر في الشيء)[5]، وهو(إعمال الخاطر في الشيء)[6]، و(الفكر: إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول)[7]

[4] شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ط4، 1425هـ-2004م، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ص 698.

[5] الفيروزابادي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ)، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر بيروت، ط 8، 1426هـ-2005م، ص 458.

د. أحمد بوعشرين

أما كلمة السياسي فهو وصف لهذا الفكر، والسياسة لغة من ساس يسوس سوسا و(السَّوسُ: الرياسة، يقال ساسوهم سوسا، وإذا رأَّسوه قيل: سوسوه وأساسوه...والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه)[8]، و(ساس الناس: حكمهم، تولى قيادتهم وإدارة شؤونهم)[9]،(ساس الأمور: دبرها، أدارها، قام بإصلاحها)[10]، و(ساس الناس سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم)[11]، و(سُستُ الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها)[12]. أما كلمة الإسلامي فهي صفة ثانية للموصوف وهو الفكر، وهي تحيل إلى المرجعية الإسلامية المعتمدة أصولا لهذا الفكر. أما اصطلاحا فيمكن أن نعرف الفكر باعتباره: (إمعان النظر والتأمل في الأشياء الحسية والمعنوية من أجل الوصول إلى حقيقتها)[13].

---

[6] ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري(630هـ-711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، 1300هـ، م5، ص 65.

[7] مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م3، ط1، 1429هـ-2008م، عالم الكتب القاهرة، ص 1734.

[8] ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، م 6، ص 108.

[9] مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م2، ص 1133.

[10] مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م2، ص 1133.

[11] شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ط4، 1425هـ-2004م، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية ص 462.

[12] الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص 551.

[13] جرار بسام، **دراسات في الفكر الإسلامي**، مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية البيرة – فلسطين، ط2، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، ص 15.

* مُطْرِقَةٌ: بمعنى موصلة من الطريق.

ويعرفه الأصفهاني[14] تقريبا بنفس المعنى حيث يقول: (الفكرة: قوة مُطْرِقَةٌ* للعلم بالمعلوم، والتفكر جَوَلاَنَ تلك القوة بحسب نظر العقل وذلك للإنسان دون الحيوان)[15]، وأما وصف الفكر بالإسلامي فهو لكونه هو الفكر الذي ينهل من المرجعية الإسلامية قرآنا وسنة نبوية صحيحة، (لماذا هو إسلامي؟ لأنّه ناتج عن إمعان النظر في مصادر الإسلام من قبل المسلمين عبر العصور المختلفة. فهو الفكر الذي أتى نتيجة تفاعل المسلمين عبر العصور مع الإسلام؛ كالفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث، وعلم أصول الدين (العقيدة)، وعلم الأخلاق، وعلم التربية، وعلم التفسير)[16].

---

[14] الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني، إمام في اللغة، صنف كتاب الشامل في اللغة، وألف كتاب المفردات في غريب القرآن، وكتاب جامع التفسير، وغير ذلك من الكتب، الأرجح توفي رحمه الله سنة 425هـ، انظر ترجمته في:

- الأصفهاني الراغب المتوفى سنة 425هـ ، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4، 1430هـ-2009م، من ص1 إلى ص 27.
- الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (673هـ-748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، بيت الأفكار الدولية، طبعة 2004، لبنان، ج18، ص120 وما بعدها.
- الصفدي صلاح الدين خليل بن أبيك (ت764هـ)، **الوافي بالوفيات**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ-2000م، ج13، ص 29.
- الزركلي خير الدين (ت1396هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1986، ج2، ص255.

[15] الأصفهاني الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص 643.

[16] جرار بسام، **دراسات في الفكر الإسلامي**، ص 15.

وأما التعريف الاصطلاحي للسياسة فنستلهمه من تعريف ابن عقيل[17] حيث عرفها بقوله:(السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي)[18].

لنخلص إلى القول أن الفكر السياسي الإسلامي هو عملية إعمال النظر في قضايا ومشكلات ذات بعد راهني أو تاريخي ومتعلقة بالقيام على الشأن العمومي بغاية معالجتها بما يسهم في تصحيح الأفكار والتصورات وإصلاح الأوضاع وفق مقتضيات السياسة الشرعية وأصول المرجعية الإسلامية المتمثلة في القرآن والسنة الصحيحة.

ب- دلالة التعاقد

أما دلالة التعاقد، وهو المنعوت وأما النعت فهو أن يكون اختياريا حرا، فما تعريف التعاقد لغة واصطلاحا؟

---

[17] ابن عقيل أبو الوفاء، شيخ الحنابلة، ولد سنة 431هـ، وتوفي سنة 513هـ، انظر ترجمته:

- بن أبي يعلى أبو الحسين محمد (ت526هـ)، **طبقات الحنابلة**، صححها وعلق عليها أحمد عبيد، المكتبة العربية في دمشق، ط1، 1350هـ، ص 413.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج19، ص443 وما بعدها.
- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر (ت852هـ)، **لسان الميزان**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ-2002م، ج5، من ص 563 إلى ص 565.

[18] ابن قيم الجوزية (691-751 هـ)، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق نايف بن احمد الحمد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، ط1، سنة النشر: 1428هـ دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ص 29.

د. أحمد بوعشرين

((المُعاقَدَة: المُعاهَدة وَالْمِيثَاقُ)، (وَيُقَالُ: عَهِدْتُ إِلى فلانٍ فِي كَذَا وَكَذَا، وتأْويله أَلزمته ذَلِكَ، فإِذا قُلْتَ: عَاقَدْتُهُ أَو عَقَدْتُ عَلَيْهِ فتأْويله أَنك أَلزمته ذَلِكَ بِاسْتِيثَاقٍ. وَالْمُعَاقَدَةُ: الْمُعَاهَدَةُ. وَعَاقَدَهُ: عهده. وَتَعَاقَدَ الْقَوْمُ: تَعَاهَدُوا))[19]، و(تعاقدوا: تعاهدوا)[20]، و(تعاقد القوم: تعاهدوا)[21]، و(تعاقد معه على أمر: تعاهد، اتفق معه عليه)[22]، ولأن التعاقد يكون بناء على عقد وهو مضمون التعاقد، فالعقد لغة: (الضمان والعهد)[23] وهو (اتفاق بين طرفين يلتزم بموجب كل منهما تنفيذ ماجاء فيه)[24].

يتبين إذن ان كل التعاريف المرتبطة بالتعاقد تدور حول العهد والميثاق والاتفاق، والتعاقد إذن لغة هو اتفاق وتعاهد والتزام باستيثاق.

وأما اصطلاحا فهو مرتبط بالمعنى الاصطلاحي للعقد، إذ يمكن القول أن للعقد من الناحية الاصطلاحية معنيين، معنى عام، وهو (كل ما عزم المرء على فعله، سواء صدر بإرادة منفردة كالوقف والإبراء والطلاق واليمين، أم احتاج إلى إرادتين في إنشائه كالبيع والإيجار والتوكيل والرهن، أي أن هذا المعنى يتناول الالتزام مطلقاً، سواء من شخص واحد أو من شخصين، ويشمل حينئذ ما يسمى في المعنى الضيق أو الخاص عقداً، كما يشمل ما يسمى تصرفاً أو التزاماً. فالعقد بالمعنى العام ينتظم جميع الالتزامات الشرعية، وهو بهذا المعنى

---

[19] ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، م3، ص 297.

[20] الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص 300.

[21] شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ص 614.

[22] مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م2، ص 1527.

[23] الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص 300.

[24] مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م2، ص 1527.

يرادف كلمة الالتزام.)[25]، ومعنى خاص وهو (ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله)[26]، (والإيجاب أو القبول: هو الفعل الدال على الرضا بالتعاقد. والتقييد بكونه على وجه مشروع لإخراج الارتباط على وجه غير مشروع، كالاتفاق على قتل فلان، أو إتلاف محصوله الزراعي، أو سرقة ماله، أو الزواج بالأقارب المحارم، فكل ذلك غير مشروع لا أثر له في محل العقد.)[27].

وعليه يمكن اعتبار التعاقد هو اتفاق وتعاهد و التزام باستيثاق، تكون أرضيته عقدا على وجه مشروع شرعا، تلتزم أطراف هذا العقد بمضامينه.

ت-دلالة الاختيار

أما دلالة الاختيار ففي التعريف اللغوي (الاختيار: الاصطفاء)[28] ، و(اختاره: انتقاه واصطفاه)[29]، و(اختار الشيء على غيره: خاره، فضله عليه، واختار الطريق الأفضل: توجه إليه بمحض إرادته، اختار

[25] الزحيلي وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر للطباعة والنشر، ج4، ط2، 1405هـ-1985م، ص80.

[26] الزحيلي وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر للطباعة والنشر، ج4، ط2، 1405هـ-1985م، ص81.

[27] الزحيلي وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر للطباعة والنشر، ج4، ط2، 1405هـ-1985م، ص81.

[28] ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، م4، ص 266.

[29] شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ص 264.

الشعب ممثليه/نوابه، انتخبهم)[30] ، واصطلاحا فيمكن اعتبار الاختيار (هو القصد إلى أمر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر)[31].

ث-دلالة الحر

لغة (الحُرُّ: نقيض العبد)[32] و(خلاف العبد)[33] و(الحُرَّة نقيض الأَمَةُ)[34]، والحرية هي (الخلوص من الشوائب أو الرق)[35]. أما اصطلاحا فتعريف مصطلح الحر مرتبط ارتباطا وثيقا بمصطلح الاختيار، فلا يمكن أن يكون الإنسان في وضعية اختيار وفق إرادته ما لم يكن حرا، إذ (لا يمكن الفصل بين الحرية والاختيار، بل إن الاختيار هو محور الحرية، إذ لايمكن إطلاق وصف الحرية على إنسان ما، إذا لم يكن مختارا أصالة، وإلا انتفت الحرية)[36]، ويعرفها الكواكبي[37] بكونها (أن يكون الإنسان مختارا في قوله وفعله

---

[30] مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م1، ص 711.

[31] البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (ت 730هـ)، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1997م، ص 538.

[32] ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، م4، ص 181.

[33] الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص 374.

[34] ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، م4، ص 181.

[35] شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ص 165.

[36] الخزرجي نضير، **التعددية والحرية في المنظور الإسلامي، دراسة مقارنة**، ط1، 1432هـ-2011م، بيت العلم للنابهين، بيروت، مكتبة دار علوم القرآن، كربلاء، العراق، ص 188.

[37] الكواكبي عبد الرحمن (1270هـ-1320هـ)، انظر ترجمته:

- عمارة محمد، **عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، دار الشروق، القاهر، مصر، ط2، 1408هـ-1988م، من ص 13 إلى ص 43.

لايعترضه مانع ظالم)[38] ، وقول الكواكبي بالمانع الظالم، يفترض يقينا وجود مانع عادل قد يعترض حرية الإنسان، وهذا المانع الظالم هو ما يقيد حريته، حتى لا تتعدى حدودا وتلحق ضررا بنفسه، أو بمحيطه مجتمعا وطبيعة، ذلك أن اختيار الإنسان وبالتالي حريته، مقيدان بعدم إضرارهما بالآخرين، وبمحيطه مجتمعا وطبيعة وبيئة، فالسفيه مثلا يحجر على ماله درءا لأن يضر به، وهو مانستشفه في ثنايا التعريف الذي سرده الطاهر بن عاشور[39]، حيث اعتبر أن أحد معاني الحرية (هي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة، تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر)[40] ويفسر قوله بالأصالة قائلا: (وقولي "بالأصالة" لإخراج نحو تصرف السفيه سفها ماليا في ماله، وتصرف الزوجين فيما تتعلق به حقوق الزوجية، وتصرف المتعاقدين بحسب ما تعاقدا عليه)[41].

---

[38] الكواكبي عبد الرحمن (ت1320ه)، **أم القرى للسيد الفراتي**، المطبعة المصرية بالأزهر، 1350ه-1931م، ص28.

[39] ابن عاشور محمد الطاهر ولد بتونس بتاريخ 1296ه-1879م، وتوفي سنة 1394ه. انظر ترجمته:

- ابن خوجة محمد الحبيب، **محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**، ج1، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1425ه-2004م، من ص 153 إلى ص 172.
- الزمرلي الصادق، **أعلام تونسيون**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1986م، من ص 361 إلى ص 367.
- الخضر حسين محمد (ت1377ه)، **تونس وجامع الزيتونة**، دار النوادر، لبنان، ط1، 1431ه-2010م، من ص 135 إلى ص 139.

[40] ابن عاشور الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة 2011، ص227.

[41] ابن عاشور الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة 2011، ص227.

د. أحمد بوعشرين

وفي خلاصة فالحرية في نظرنا اصطلاحا هي الحالة التي تمنح للمرء القدرة على الاختيار والترجيح دون أن يمنعه مانع يحد من اختياره وتصرفه، ما لم يكن هذا التصرف لا يلحق ضررا ذاتيا متعلقا بنفسه، أو ضررا بمحيطه سواء كان هذا المحيط أناسا آخرين أو الطبيعة.

وفي تركيب لدلالة عنوان البحث، فهي استشراف تجديدي للفكر السياسي الإسلامي بما هو عملية إعمال النظر في إشكالاته التاريخية والمعاصرة بغية الوصول إلى تأسيس شرعي ينطلق من أصول المرجعية الإسلامية، للمفاهيم المرتبطة بالتعاقد والاختيار والرضا والحرية والعهد والميثاق.

مقدمة

1- الإشكالية

هل فعلا ينحصر الفكر السياسي الإسلامي الذي يستمد منطلقاته من أصول الإسلام الثابتة، فيما أفضتا إليه أطروحة الغلبة وأطروحة التغلب (كما سيأتي بيان مضامينها لاحقا)، من تبرير للظلم والاستبداد ومخاصمة كل دعوات التحرر والحرية والكرامة والعدالة؟.

أليس ثمة طريق آخر للتأسيس لفكر سياسي إسلامي، ينتصر لأطروحة التعاقد الاختياري الحر، من حيث سريان مبادئ التداول الفعلي على السلطة، وإعمال المحاسبة لكل من له سلطة فعلية، وكفالة الحقوق والحريات لكل أفراد المجتمع وفق ضوابط السياسة الشرعية؟.

أليس الإكراه ضررا يفقد الإنسان تحت وطأته، حريته في الاختيار والتقرير ويفقده أمر الشورى والعدل؟

أليست الضرورة مقيدة زماناً ومكاناً وظروفاً، ومطلوب تجاوزها حتى لا تتأبد، وتتأبد بفعلها كل تداعياتها السلبية على حرية الإنسان وكرامته وكل حقوقه الشرعية؟

د. أحمد بوعشرين

إننا بحاجة إلى تأسيس فكري للتعاقد الذي له أصوله الدينية الثابتة، لأنه نقيض الإكراه، والإكراه ليس موجبًا للمحاسبة لا في الدنيا ولا في الآخرة، بما أنه ينتج عنه كسب لا اختياري.

2- أهداف البحث

تأسيسا على هذه الأسئلة الإشكالية، نأمل من هذه الدراسة أن نحقق المرامي التالية:

1- الإسهام في تحرير مجمل التراث السياسي الإسلامي من سياقاته التاريخية التي أسست لفقه الغلبة أو التغلب من خلال فهم الواقع، وإنتاج سياسة شرعية تجلب الحق والعدل للناس.

2- مناقشة ودحض لمجمل الأطروحات الفكرية الإسلامية المعاصرة، التي أفضت إلى تخاصم مع سمو إرادة الأمة.

3- الإسهام في التأسيس لهذا الفكر السياسي الإسلامي التحرري والتعاقدي، من خلال استدعاء النصوص الثابتة قرآنا وسنة، ومجمل النصوص التراثية، التي انتصرت لفكرة التعاقد الاختياري الحر.

3- أهمية الدراسة

تتمثل أهمية هذه الدراسة في كونها تسهم في التأسيس لفكرة التعاقد الاختياري الحر من داخل المرجعية الإسلامية نصوصا ثابتة وتراثا فكريا، انطلاقا من مبدأ إسلامي أساسي ترتكز عليه وهو مبدأ الرضا، ذلك أن الرضا بالشيء رضا بما يتولد عنه، وهو شرط في أي اختيار حر ديناً ودنياً، وينتفي معه الإكراه الذي

هو ضرر، ومن القواعد الفقهية المعتمدة شرعا، قاعدة لا ضرر ولاضرار، وقاعدة الضرر يزال شرعا[42]، فقدر هذه الأمة لن يكون محصورا بين تيار تبرير الغلبة وتيار فرض التغلب.

4- أسباب الاختيار: الدافع لاختيار الموضوع

اختيار موضوع التعاقد في الفكر السياسي الإسلامي أملته في نظرنا الاعتبارات التالية:

1) اعتبار هيمنة الحكم الاستبدادي في أغلب أقطار الأمة، يقتضي الإجابة عن سؤال إطار التداول السلمي.
2) اعتبار التوظيف الاستبدادي لفهم معين للدين قصد إضفاء الشرعية السياسية، مما يفرض سؤال تحرير الدين من توظيف هذا الفهم المضفي لشرعية الاستبداد، حتى يكون مكلفا لهذا الأخير لا مبررا له.
3) اعتبار الاحتكاك مع العالم الآخر الذي سادت فيه الديمقراطية، وكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمجتمعية، مما يفرض سؤال الإطار المناسب لها من داخل أقطار الأمة.
4) ثم اعتبار ما كشف عنه ربيع الثورات (الربيع العربي)، من صعود لافت لفكر يتسلح بفهم ضيق ومعين لجزء من فتاوى وأدبيات تراثية وتعمل على تنزيلها كما هي في واقع الحال (دار الحرب- دار الإسلام، دولة الخلافة، البيعة،...)، ومن توظيف فاضح لأدبيات فقه الغلبة

[42] الزرقا أحمد بن الشيخ محمد (ت 1375هـ)، **شرح القواعد الفقهية**، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ-1989م، من ص 165 إلى ص 183.

السلطاني (الطاعة للأمير، الفتنة، المروق من الدين، الخروج عن الجماعة...)، لتبرير التسلط والاستبداد.

5- الدراسات السابقة

يمكن اعتبار أغلب الدراسات والأدبيات في الفكر الإسلامي التي ناقشت موضوع التعاقد السياسي، كتابات تناولته فقط على الهامش دون التركيز على أهميته ومحوريته، ذلك أن أغلبها تمحور حول المحاور التالية:

-الدفاع على وجوب الخلافة ردا على كتابات فكرية أيدت فكرة عدم وجوب نصب الخلافة، وأبرزها كتاب علي عبد الرزاق (الإسلام وأصول الحكم)، ويمكن ذكر بعض هذه الكتابات ذات الطبيعة الدفاعية مثل كتاب رشيد رضا (الخلافة أو الإمامة العظمى)، كتاب (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة) للشيخ مصطفى صبري، رسائل حسن البنا؛

- الدفاع على فكرة السياسة جزء من الدين ولا فصل بين الدين والسياسة، وتركز هذا النقاش بين مفكرين علمانيين ومفكرين إسلاميين، نذكر هنا على سبيل المثال كتاب (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية) للدكتور محمد عمارة، وكتاب (من فقه الدولة في الإسلام) للدكتور يوسف القرضاوي، وكتابات أخرى؛

- التنظير لنظام الحكم في الإسلام ومقارنته مع أنظمة حكم معاصرة، من خلال كتابات غالت في الدفاع عن نظام الحكم في الإسلام، فكفرت بما راكمته الخبرة الإنسانية من آليات ديموقراطية ومؤسسات تعكس الإرادة الشعبية، ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال كتاب أبو الأعلى المودودي (الخلافة والملك)، وكتاب (الديمقراطية في الميزان) لسعيد عبد العظيم وكتابات أخرى؛

د. أحمد بوعشرين

-التنظير لنظام الحكم في الإسلام ومقارنته مع أنظمة حكم معاصرة، من خلال كتابات أخرى حاولت أن تجري تقاربا بين ما راكمته التجربة الإنسانية في مجال الديمقراطية والاستشارة الشعبية، وبين المنظور الإسلامي للدولة التي تجسد إرادة الأمة، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر كتابات فهمي هويدي كتاب (الإسلام والديمقراطية)، كتابات راشد الغنوشي كتاب (الحريات العامة في الدولة الإسلامية)، وكتابات أخرى.

في مجمل هذه الكتابات وغيرها، كان النقاش في تقديرنا منصبا حول الدفاع عن شمولية الدين للسياسة، بحيث يظهر للباحثين أن رواد الفكر السياسي الإسلامي في جبهة متراصة في مواجهة طروحات (تبخيس) عظمة الإسلام وشموليته، في حين وقع إغفال لنقاش من داخل الفكر الإسلامي بسبب التنظير للدولة من وجهة نظر محددة، حيث تبين أن ليس ثمة انسجام تام بين هذه الطروحات الفكرية في تصورها للدولة المنشودة إسلاميا لكونها تضمنت:

- من يدافع بقوة على فكرة سمو الحاكمية؛
- من يدافع على فكرة سمو الإرادة الشعبية او إرادة الأمة؛
- من أسس تنظيره السياسي على فكرة الدولة المتغلبة، التي تصادر إرادة الأمة والمجتمع وتتغلب عليها بالشوكة والقوة، مرتكزا على مفهوم (الاضطرار) الذي تمتنع معه أية فكرة إصلاحية؛

وبالتالي وجب في نظرنا الاشتغال على نقاش الفكر السياسي الإسلامي من داخله وترجيح أطروحاته الأقرب إلى جوهر الإسلام ومقاصده الكلية، وهو ديدن هذه الدراسة من خلال محاولة إسهامية في التأسيس لفكر سياسي إسلامي تعاقدي وتحرري لا يخاصم إرادة الأمة ولا يخاصم شريعتها.

6- خطة البحث

سنقسم هذا البحث إلى تمهيد و مقدمة ثم مدخل تاريخي وبابين وخاتمة

د. أحمد بوعشرين

الباب الأول: تطور فكرة التعاقد في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

الفصل الأول: الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وهاجس الدفاع عن الخلافة وشمولية الدين

المبحث الأول: الدفاع عن فكرة وجوب الخلافة سياقاتها وأهم الكتابات حولها

سنتطرف في هذا المبحث إلى سياق الكتابات الدفاعية عن وجوب الخلافة خصوصا بعد سقوط الخلافة العثمانية، وبروز كتابات تؤيد فكرة عدم وجوب الخلافة، وسيتبين إذن من خلال هذه الكتابات وكتابات أخرى، أن التركيز في جلها انصب حول الدفاع على وجوب الخلافة في مقابل من عمل فكريا على تقويض هذه الفكرة أمثال علي عبد الرزاق وآخرون.

المبحث الثاني: من الدفاع عن وجوب الخلافة إلى الدفاع عن شمولية الدين

إذا كان النقاش مع سقوط الخلافة العثمانية قد تركز حول وجوب الخلافة، فإن حقبة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية ستعرف نقاشا محتدما حول موضوعات من مثيل علاقة الدين بالسياسة والحاكمية، سيتطرق هذا المبحث إلى الكتابات التي تميزت في بداياتها بطابعها الردي على شبهات حول الدولة من منظور إسلامي.

الفصل الثاني: الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بين تيار سمو إرادة الأمة وتيار سمو الحاكمية

المبحث الأول: الكتابات التأسيسية لتيار رفض الديمقراطية بكافة أشكالها

سيتطرق هذا المبحث إلى حقبة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية، حيث ستعرف هذه الحقبة، ميلاد فكر إسلامي شمولي رافض لنموذج الدولة الذي استقر عليه الفكر السياسي الغربي، ومؤسسا نظرته

للدولة بناء على مفهوم الحاكمية، وسنخصص في هذا المبحث حيزا لعرض أهم الأفكار التي تعتبر من أهم ما تأسس عليه هذا الفكر حيث رفض بموجبه مفاهيم الديمقراطية وكل ما يتعلق بها.

المبحث الثاني: كتابات متصالحة مع سمو إرادة الأمة ومتشبثة بثوابتها

سنبين أنه كانت ثمة محاولات واعدة لمفكرين إسلاميين، في توسل فكر إسلامي راشد ينهل من الخبرة الإنسانية، ويتشبث بالأصول الإسلامية الكبرى المقررة قرآنا وسنة، ويتحرر من عقدة الانبهار بكل ما أنتجه الفكر السياسي الغربي دون تمحيص ولا انتقاد لبعض من أطروحاته المتعلقة بمفهوم الدولة، سننقف على أهم خلاصة من هذا التطور الذي عرفه النقاش من داخل الفكر السياسي الإسلامي، وهي أن الكتابات التي ركزت على مبدأ الحاكمية، محوراً أساسياً تدور حوله خصائص الدولة في المنظور الإسلامي، جعلها ترفض مفهوم الديمقراطية لكونه غير مفصول عن فلسفته العلمانية بحسبها، ولكونه ثانيا يناقض مبدأ الحاكمية لله، لكنها في نظرنا لم تفصل هذه الكتابات، بين تحقيق مناط مبدأ الحاكمية لله باعتبار الشرع مصدرا للقانون يتقيد به التشريع، وبين القانون بتفصيلاته واجتهاداته البشرية، ووضعت مبدأ الحاكمية في تقابل ندي تعسفي مع مفهوم الإرادة العامة للأمة، دون إفراغ الجهد في إيجاد توليفة مثلى وراشدة، لا تلغي الإرادة العامة ولا تلغي الشرع من مصدرية التشريع.

الباب الثاني: في الأصول التأسيسية للتعاقد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي

الفصل الأول: النصوص التأسيسية من القرآن والسنة (سيرة النبي صلى الله عليه وسلم)

المبحث الأول: في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من القرآن

د. أحمد بوعشرين

سنعمل على استدعاء استقرائي للنصوص القرآنية التي أسست لمبدأ التعاقد الحر، وذلك للتأكيد على أن شرط الرضا لا يتحقق إلا بالاختيار الحر.

المبحث الثاني: في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من خلال السنة في السيرة النبوية

سنقف في هذا المبحث على محطات من السيرة النبوية التي أسست لمبدأ التعاقد، وخصوصا محطة بيعة العقبة الأولى والثانية، ثم محطة وضع صحيفة المدينة، وسنخلص من خلال هذه المحطات، وبعد عرض ومناقشة متون هذه النصوص المتعلقة ببيعة العقبة الأولى والثانية، وبنود صحيفة المدينة، واستدعاء بعض الكتابات المعاصرة التي سلطت الضوء على هذه المحطات المهمة في السيرة النبوية، إلى أنها كانت لبنات أساسية لتأسيس الأمة التي ستبني دولتها بالمدينة، وأن الاعتقاد ليس شرطا في المواطنة.

الفصل الثاني: في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسى من التراث الفكري الإسلامي

المبحث الأول: في مناقشة أطروحة إمامة الغلبة

في هذا المبحث، سنستدعي مجمل أقوال الفقهاء والمتكلمين التي دافعت عن إمامة الغلبة وبررت شرعيتها، وسنبين أنها مرتبطة بسياقاتها التاريخية، وسندفع تلك الشبهة التي تقول بأن الفكر السياسي الإسلامي هو (فكر سلطاني) بامتياز.

المبحث الثاني: في رجحان أطروحة التعاقد الاختياري

د. أحمد بوعشرين

في هذا المبحث سنبرهن على رجحان أطروحة التعاقد الاختياري، وأن جل فقهاء السلف هم مع الاختيار الطوعي والحر للإمام الحاكم، وسنستدعي لذلك العديد من أقوالهم في هذا الأمر إما صراحة او في معرض حديثهم عن السياسة الشرعية.

7- منهجية البحث

ستقوم هذه الدراسة على المناهج الرئيسة المستخدمة في علم الفكر الإسلامي وهي:

1- المنهج الاستقرائي، الذي يعني بتقرير أمر كلي بتتبع جزئياته أو أغلب جزئياته؛

2- المنهج الاستنباطي، الذي يعني باستخراج المعاني وإظهارها من خلال النصوص والمعاني المختلفة؛

3- المنهج التحليلي، الذي يعني بتحليل ما تم استقراءه من النصوص والآراء والأفكار.

أما معالم هذا المنهج المعتمد في هذه الدراسة من حيث مضمونها فنلخصها في التالي:

1- تحرير الفقه السياسي الإسلامي من قيوده التاريخية والتعامل معه باعتباره إنتاج بشري يخضع للنسبية؛

2- اعتماد الخبرة الإنسانية الموافقة للمقاصد الإسلامية الكلية، باعتبارها مشتركا إنسانيا؛

3- الاشتغال على نموذج سياسي قياسي راشد مبني على المعايير التالية:

الأول: اعتماد أساس التعاقد الاختياري، انطلاقا من مبدأ نبذ الإكراه الذي هو مبدأ إسلامي أصيل؛

الثاني: اعتماد سمو إرادة الأمة وتمثل الدولة المنشودة لها؛ انطلاقا من مبدأ الأمة هي الأصل وأنها لاحقة على الدولة كما سنبين من خلال هذه الدراسة؛

الثالث: اعتماد سد ذرائع كل ما يلغي، أو يصادر مبدأ سمو هذه الإرادة الشعبية العامة.

د. أحمد بوعشرين

مدخل تاريخي موجز[43]

إن التذكير بالسياق التاريخي جزء أساسي من محاولة الفهم التي نروم، ولئن كان التذكير هو في جانبه المنهجي المتركز على المنعطفات الكبرى التي عرفها مسار أمتنا، ويمكن إيجازها كالتالي:

أ- بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، تميزت الخلافة الراشدة بأنها كانت وفية لمجتمع النبوة في ركائزها وسماتها، بالشكل الذي يمكن اعتباره أول نموذج بشري لا نبوي أخلص للنموذج النبوي، عدلا وصونا للحقوق والحريات، وسيادة للمرجعية الإسلامية العليا، فكانت بحق نموذجا راشدا ومخلصا للنموذج الأصلي في قيمه وثوابته.

ب- ثم يأتي المنعطف الأول الذي ستعرفه الأمة الإسلامية والمتمثل في صعود الأمويين إلى سدة الحكم، وتخليهم عن ثابت الاختيار الشوري للخليفة، وتحويله إلى ثابت الحكم الوراثي، وكان بحق تحولا نوعيا سيحدث أول انشقاق في المنظومة المجتمعية بين المجتمع ونخبته العالمة والدولة.

ت- وليبدأ حكم مختلف عن النموذج الأصلي النبوي، أو النموذج القياسي الراشدي، فيكون التحول الثاني هو التخلي عن مبدأ العدل، ولقد ظلت مسيرة التدين رغم ما حدث على مستوى المجتمع، سائرة في مستواها المعهود من التزام بالدين عقيدة ومنهجا وسلوكا، والفضل طبعا يعود إلى دور العلماء الريادي والدعوي والتربوي والتعليمي، الذين حموا الرصيد الثقافي والتربوي والعقدي والعلمي، واستمر عطاؤهم العلمي، ولذلك لا غرابة في أن يكون العصر الأموي والعباسي، عصر الأئمة المجتهدين بامتياز، ذلك أن الشرخ الذي أحدث على مستوى العلاقة بين الدولة والأمة، جعل الأمة وطليعتها الحية من

[43] بوعشرين أحمد، **في الحاجة إلى فقه استئناف حياة إسلامية قويمة**، دراسة نشرت بموقع الإسلام اليوم بتاريخ الاثنين 30 جمادى الآخرة 1433 الموافق 21 مايو 2012.

د. أحمد بوعشرين

العلماء المخلصين، تنعزل عن الوسط السلطوي كشكل من أشكال الإنكار، وتنصرف بذلك إلى أولويات أخرى، متمثلة في ضمان استمرارية وحماية الرصيد العلمي، اعتباراً منها لمآلات هذه الأولويات بالنسبة للأجيال القادمة من الأمة، ولنترك العلامة ابن خلدون[44] يصف لنا هذه التحولات التي طرأت من خلافة راشدة إلى ملك متغلب ننقلها بتصرف: (فلما استُحضر رسول الله ﷺ، استخلف أبا بكر رضي الله عنه على الصلاة، إذ هي من أمور الدين، وارتضاه الناس للخلافة، وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة، ولم يجر للملك ذكر، لما أنه مظنة للباطل ونحلة[45] يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين، فقام بذلك أبو بكر رضي الله عنه ما شاء الله متبعاً سنن صاحبه، وقاتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام، ثم عهد إلى عمر رضي الله عنه، فاقتفى أثره وقاتل الأمم فغلبهم، وأذن للعرب ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه، وانتزعوه منهم، ثم صارت إلى عثمان بن عفان، ثم إلى علي رضي الله عنهما، والكل متبرئون من الملك، منكبُّون عن طرقه، وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب، فقد كانوا أبعد

---

[44] ابن خلدون عبد الرحمن، ولد بتونس سنة 732هـ، وله من المؤلفات أشهرها: مؤلف (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) الذي تضمن مقدمت الشهيرة بمقدمة بن خلدون، توفي رحم الله سنة 808هـ، انظر ترجمته:

- بن خلدون عبد الرحمن (ت808هـ)، **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا لعبد الرحمن بن خلدون**، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، طبعة 1979م، من ص4 وما بعدها.
- السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (831 هـ-902هـ)، **الضوء اللامع لأل القرن التاسع**، ج4، دار الجيل بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م، من ص 145 إلى ص 149.

[45] نِحلة: دينا وتدينا، انظر:

- ابن منظور، **لسان العرب**، م11، ص650.

الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه[46] الذي ألفوه.)[47]. ثم بعد أن يعضد ذلك بأمثلة من حياة بعض الصحابة، يسترسل في موضع آخر في الحديث عن بداية الانحراف عن النموذج الراشدي قائلا : (فلما تدرجت البداوة والغضاضة[48] إلى نهايتها، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر، كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه[49] الاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق)[50].

فأول انحراف كان على مستوى التخلي عن مبدأ الشورى، وتحصيل حاصله إلغاء البيعة الطوعية وحصول التغلب، رغم عدم خروجه في البداية عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق على حد تعبير ابن خلدون، ولكن سيكون إعلاناً عن بدايات التراجعات عن تمثل النموذج الأصلي، يقول ابن خلدون في موضع آخر من مقدمته مسترسلا مسلسل (انقلاب الخلافة إلى الملك)على حد تعبيره قائلا: (فقد رأيت

---

[46] الشظف: الشدة والضيق، انظر:

- شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ص 483.

[47] ابن خلدون عبد الرحمن (732-808هـ)، **مقدمة بن خلدون**، دار يعرب دمشق، ط1، 1425هـ-2004م، ج1، ص 383-384.

[48] الغضاضة: الذِّلة والمنقصة، انظر:

- شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ص 654.

[49] رَفَهٌ من مصدر: رَفَهَ، رَفَهَ رَفْهًا، ورُفُوهًا: أصَابَ نَعمةً وسَعَةً من الرزق، انظر:

- شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المصدر نفسه**، ص 362-363.

[50] ابن خلدون، **مقدمة بن خلدون**، ج1، ص 385-386

كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا، ثم انقلب عصبية وسيفا، وهكذا كان الأمر لعهد معاويةﷺ ومروان[51]، وابنه عبد الملك[52]، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد[53]، وبعض ولده ثم ذهبت

---

[51] ابن الحكم مروان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف الملك أبو عبد الملك القرشي الأموي، توفي سنة 65هـ، انظر ترجمته:

- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، **تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك**، دار المعارف بمصر، 1971م، ط2 منقحة، ج5، من ص 530 إلى ص 535.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج3، ص 376 وما بعدها.
- ابن كثير الدمشقي (المتوفى سنة 774هـ)، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، ط8، 1410هـ-1991م، ج8، من ص 257 إلى ص 260.

[52] ابن مروان عبد الملك بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، أبو الوليد، الخليفة الأموي، ولد سنة 26هـ، وتوفي سنة 86هـ، انظر:

- ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت571هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، طبعة 1415هـ-1995م، ج37، من ص 110 إلى ص 167
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 247 وما بعدها.
- السيوطي جلال الدين (849 هـ-911 هـ)، **تاريخ الخلفاء**، ط2، 1434هـ-2013م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، من ص 354 إلى ص 365.

[53] الرشيد هارون ، توفي سنة 193هـ، انظر:

- الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك**، ج8، من ص 342 إلى ص 364.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج9، ص 286 وما بعدها.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج10، من ص 213 إلى ص 222.
- السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، من ص 456 إلى ص 472.

معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ)، ثم يختم بخلاصة بليغة قائلا:

(فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك، حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة والله مقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار)[54]. هكذا بدت سلسلة التراجعات من خلافة راشدة تلتزم بالإسلام تنصيباً وسياسةً عادلةً، إلى ملك ملتبس بالخلافة ملتزم بالإسلام سياسةً دون تنصيب، فكان بداية للانحراف نحو الملك البحت، حيث (ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها) على حد تعبير ابن خلدون.

ث–ويمكن تسجيل خصائص هذه المرحلة بخلاصة في التالي:

1- وحدة المرجعية العليا، ومعها وحدة الأمة السياسية (الخلافة ثم الدولة السلطانية).

2-استمرار دور العلماء الريادي، في التوجيه والدعوة والإفتاء والاجتهاد والتعليم.

4- التخلي على ثابت الشورى، والتحول إلى الحكم الوراثي، دون أن ننكر بعض المحاولات التي كانت تظهر أحيانا لتصحيح هذا الانحراف، ولعل أبرز مثال على ذلك هو فترة حكم الخليفة الأموي عمر بن

عبد العزيز[55]، الذي أعاد العمل بالشورى وبايعه الناس عن طواعية، وقام برد المظالم وإقامة العدل

---

[54] ابن خلدون، **مقدمة بن خلدون**،ج1، ص 388-389.

[55] ابن عبد العزيز عمر، الخليفة الأموي، توفي سنة 101ه وعمره 39 سنة ونصف، انظر ترجمته:

- محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت 230ه)، **كتاب الطبقات الكبير**، مكتب الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1421ه-2001م، ج7، من ص 324 إلى ص 397.
- بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج45، من ص 126 إلى ص 274.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج20، ص 97 وما بعدها.

وعزل بعض الولاة الظالمين[56].

ج- مع ملابسات التحولات الداخلية التي عرفتها الخلافة العثمانية في آخر أيامها (صعود الكمالية[57])، سنكون أمام منعطف أكثر ضخامة من منعطف التخلي على ثابت الشورى والتحول إلى الحكم الوراثي،

وهو الانقلاب الذي حصل على مستوى ضرب وحدة الأمة، بانهيار الخلافة مع مخطط سايكس بيكو[58]، وحلول الدولة القطرية التجزيئية، وسريان المشاريع التغريبية ذات التأثير الاستعماري في دول العالم

- السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، من ص 374 إلى ص 398.

[56] للمزيد من التفصيل يرجى الرجوع إلى:

- ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج (510هـ-597)، **سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ-1984م، ص65 وما بعدها.
- ابن كثير، **البداية و النهاية**، ج9، ص 184.

[57] المقصود صعود تيار مصطفى كمال أتاتورك (1298هـ-1357هـ، 1881م- 1938م) إلى سدة الحكم العثماني سنة 1923م وألغى الخلافة العثمانية، للمزيد حول الموضوع انظر:

- البازعي سعد بن عبد الرحمن وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م1، ط2، 1419هـ-1999م، ، الرياض، ص 115.
- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **المصدر نفسه**، م6، من ص 246 إلى ص 249.
- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **المصدر نفسه**، م16، ص 90.

[58] نسبة إلى اتفاقية سايكس بيكو التي عقدت سنة 1916 بين فرنسا وبريطانيا وهي الاتفاقية التي قسمت المشرق العربي باستثناء شبه الجزيرة العربية إلى مناطق تسيطر عليها بريطانيا وفرنسا أو تحت نفوذها، وسميت سايكس بيكو نسبة إلى أسماء محرري وثيقة الاتفاقية وهما: مارك سايكس وهو ممثل بريطانيا، وفرانسوا جورج بيكو وهو ممثل فرنسا، انظر المزيد:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **المصدر نفسه**، م 12، ص 95.

الإسلامي القطرية، وعلى مستوى شتى مناحي الحياة العامة التشريعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، وليتوج هذا الانقلاب، بزرع الكيان الصهيوني[59] في قلب جسم الأمة الإسلامية، لنكون أمام نازلة كبرى (جديدة وفريدة).

ح- سيوازي هذه التحولات العميقة التي طرأت على العالم الإسلامي، نقاش فكري محتدم بين التيار المناخ على وحدة الأمة والخلافة، والتيار الذي زكى هذا الانقلاب ودافع عن ضرورة إبعاد الدين عن ساحة الحكم والسياسة والدولة، وسوف نستعرض لاحقا مجريات هذا النقاش الذي عرفته المرحلة آنذاك.

خ- وسيكون لذلك تأثير على الفكر السياسي الإسلامي، من حيث الأجوبة على النوازل المتفرعة على نازلة غياب وحدة الأمة والمرجعية، بين تيارات فكرية منها:

- من استحضر ما وقع من تحولات، ومع ذلك ظل يقاوم فكرياً كل مفاهيم إرادة الخضوع للأمر الواقع.

---

[59] المقصود به الاحتلال الإسرائيلي لأراضي فلسطين منذ 1948 بدعم من بريطانيا، وأقام كيانه المسمى "دولة إسرائيل"، ويحسب على الصهيونية وهي حركة استعمارية أسبغت على اليهود صفة القومية والانتماء العرقي، ونادت بحل لما أسمته المشكلة اليهودية وعارضت اندماج اليهود في أوطانهم الأصلية، ودفعتهم للهجرة إلى فلسطين زاعمة أن لهم فيها حقوق تاريخية ودينية، وتلاقت مطامع الصهيونية بإقامة الاستعمار في إقامة دولة يهودية في فلسطين فكانت ماسمي بدولة إسرائيل التي أقامتها الصهيونية مدعومة من القوى العالمية على أرض فلسطين في 1948م، انظر بالتفصيل:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **المصدر نفسه**، م 15، ص 183.
- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **المصدر نفسه**، م1، ص 755.

- ومن استحضر ما وقع من تحولات، لكنه خضع وبرر لبقاء الحال على ما هو عليه والتسليم به.
- ومن لم يستحضر ما وقع من تحولات، وظل في خصومة دائمة مع واقع الحال رفضاً له جملةً وتفصيلاً، والتنظير لتغييره.

لنكون في المحصلة أمام طامتين كبيرتين يعيشهما الفكر السياسي الإسلامي في نظرنا، تجعله ضيقًا في آفاقه وتطلعاته:

الطامة الأولى: متعلقة بكون جزء من دارسيه، نصبوا سهامهم البحثية والدراسية والاستنباطية نحو النصوص التي تنتصر لأطروحة فقه الغلبة السلطاني، وخلاصة ما أفضت إليه هذه الأطروحة التاريخية، أن ليس في الإمكان أفضل من القبول بالتغلب بالقوة، وأن أي محاولة للتخلص منه ستجر على الأمة الويلات.

الطامة الثانية: هي متعلقة بكون جزء آخر من الدارسين للتراث السياسي الإسلامي، لم يروا في هذا التراث سوى النصوص التي تفضي إلى التغلب، فالتبست لديهم مفاهيم التحرر مع هذه النزعة التغلبية، وأضحت هذه المفاهيم لديهم، تناقض تمامًا ما يعتبرونه واجبًا شرعيًّا في (إعلاء كلمة الله وتحكيم شريعته) ولو بهذا التغلب.

لقد أسسوا لتقابل تعسفي قاتل، بين إرادة الأمة، و(حاكمية مفهوم معين للشريعة) ذاتها، وكان من نتائج ذلك أن ترسخ لديهم الاقتناع بضرورة (حشد العدد والعدة)، من أجل تغليب فكرتهم المغلوطة بانتهاج نهج التغلب.

الباب الأول: تطور فكرة التعاقد في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

لقد كان للمنعطفات التاريخية الكبرى التي عرفتها الأمة الإسلامية، والتي توفق ابن خلدون في توصيفها كما بينا سابقا[60]، أثر بالغ على بنية الفكر السياسي الإسلامي ونظرته إلى أسئلة شرعية الخلافة وآثارها مخالفة

[60] انظر المدخل التاريخي الموجز من هذه الدراسة، من ص 20 إلى ص 27.

أو مطابقة، وهو ما يدل أن أمر الخلافة كان أمرا عظيما عند المسلمين، كما أكده الشهرستاني[61] إذ اعتبر أن (أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان)[62].

ومع المنعطف الثاني الذي عرفته الأمة الإسلامية بانهيار الخلافة العثمانية، وما نتج عنه من حلول الدولة القطرية التجزيئية، وسريان المشاريع التغريبية ذات التأثير الاستعماري في دول العالم الإسلامي القطرية، سينتقل النقاش من مستواه بين تيارات فكرية من داخل الأمة، مسلمة كلها بوجوب الخلافة ومختلفة فقط في موضوعات شرعية الإمام وآثار تلك الشرعية عمليا، إلى مستوى نقاش بين تيار مدافع عن وجوب هذه الخلافة، وتيار يضرب أصلا في هذا الوجوب، وهذا النقاش تفرعت عنه نقاشات أخرى

---

[61] الشهرستاني الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف، صنف كتبا منها، كتاب (نهاية الإقدام)، وكتاب (الملل والنحل)، توفي رحمه الله سنة 548هـ، انظر ترجمته:

- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1398هـ-1978م، م4، من ص 273 إلى ص 275.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج20، ص286 وما بعدها.
- ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي (ت1089هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1406هـ-1986م، م6، ص 246-247.

[62] الشهرستاني (ت 548هـ)، **الملل والنحل**، دار الكتب العلمية بيروت، ط2، 1413هـ-1992م، ج1، ص 13.

هي من تبعاته ومستلزماته، وهو ما سنعمل على عرضه في هذا الباب مع رصد تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، في جوابه على هذه الأسئلة والنوازل المعاصرة.[63]

من أجل ذلك قسمت هذا الباب إلى فصلين، الفصل الأول حول الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وهاجس الدفاع عن الخلافة وشمولية الدين، والفصل الثاني حول الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بين تيار سمو إرادة الأمة وسمو الحاكمية وجعلت لكل فصل مبحثين، وختمت الباب بخلاصات.

الفصل الأول: الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وهاجس الدفاع عن الخلافة وشمولية الدين

المبحث الأول: الدفاع عن فكرة وجوب الخلافة سياقاتها وأهم الكتابات حولها

يمكن اعتبار أن بداية الكتابات المعاصرة التي اشتغلت على التأسيس لمفهوم الدولة من منظور إسلامي، كانت منذ لحظات نهاية الخلافة العثمانية، حيث اهتمت أساسا بالدفاع عن فكرة وجوب الخلافة/الإمامة/ الدولة في الإسلام، ردا على الكتابات التي أيدت فكرة عدم وجوب نصب الخلافة، والتي تمثلت أبرزها فيما خطه علي عبد

الرزاق[64]، وما دافع عنه فرح أنطون[65]. سنحاول التركيز على مجمل الأفكار المدافعة على انتفاء وجوب الخلافة في الإسلام، من خلال تسليطنا الضوء على الأفكار الجوهرية التي أتى بها علي عبد الرزاق، وكذا

[63] مع الإشارة أننا اكتفينا فقط بالمفكرين العرب والمسلمين وليس المستشرقين.

[64] عبد الرزاق علي (1305هـ-1386هـ، 1888م-1966م)، مفكر مصري حصل على إجازة من الأزهر عام 1911م، عين قاضيا بإحدى المحاكم الشرعية بمصر، ألف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) سنة 1334هـ-1924م، انظر التعريف ب:

د. أحمد بوعشرين

فرح أنطون، اللذان يعدان من المفكرين المؤسسين في تلك الفترة لفكرة علمنة الدولة أو فصل السلطة الزمنية على الروحية، وتسليطنا الضوء لها بكل أمانة، لا يعني بالبتة أننا متفقون مع ما تضمنته من مزاعم وحجج، وإنما هي الأمانة العلمية، التي تقتضي عرض الأفكار كما هي، بخلفية الإحاطة بالنقاش الفكري الذي كان دائرا حينها حول الخلافة، وإلقاء نظرة شاملة على مجمل أفكار تلك المرحلة المهمة من تاريخ الأمة الإسلامية. ثم بعدها سنستعرض الكتابات التي تصدت لهذه الأفكار، سواء من خلال المناظرات التي تمت بين محمد عبده[66] وفرح انطون، أو ما خطه رشيد رضا[67] في كتابه الخلافة العظمى، أو من خلال كتابات لاحقة سارت على نفس النهج الدفاعي لوجوب الخلافة.

– البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص 90.

[65] أنطون فرح (1874م-1922م)، باحث وصحفي وروائي، ولد وتعلم في طرابلس الشام وانتقل إلى الاسكندرية سنة 1897م، فأصدر مجلة الجامعة، انظر التعريف به:

– الكيالي عبد الوهاب بمساعدة فريق عمل، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1985، ج4، ص489.

[66] عبده محمد (1266هـ – 1323هـ / 1849م – 1905م)، محمد عبده بن حسن خير الله، أحد رجال الفكر الإسلامي النابغين في مصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، عالم من علماء الأزهر ومفتي الديار المصرية، انظر التعريف به:

– البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص107.

[67] رضا محمد رشيد (1282هـ-1354هـ، 1865م- 1935م)، محمد رشيد بن علي رضا شمس الدين بن محمد بن بهاء الدين، أحد رجال الإصلاح والفكر الإسلامي بالعالم العربي، وصاحب جريدة المنار التي أصدرها سنة 1898م، انظر التعريف به:

– البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م22، ص368-369.

د. أحمد بوعشرين

المطلب الأول: مجمل أفكار علي عبد الرزاق من خلال كتاب الإسلام وأصول الحكم

أ- نقض فكرة وجوب الخلافة

انطلاقا من اقتناعه بأن الإسلام لا دولة فيه ولا سياسة، أورد علي عبد الرزاق مجموعة ملاحظات نقدية، تمحورت حول نقضه لفكرة وجوب الخلافة، إذ يناقش في كتابه، الأدلة الشرعية من القرآن والسنة والإجماع، التي يستدل بها الفقهاء المدافعون عن وجوب الخلافة، محاولا إدحاضها، يقول في معرض مناقشته المدافعين عن وجوب نصب الإمام: (لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن 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 التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلا على وجوب الإمامة، لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وإنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا، ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم، قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم، فانصرفوا عنه إلى ما رأيت، من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى)[68].

ب- مصدر شرعية الخلافة

وبعد أن يستعرض تعريف الخلافة عند المسلمين قائلا: (فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم من المؤمنين له، عليه الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حق القيام على

[68] عبد الرزاق علي، **الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط3، م1925-1344هـ، مطبعة مصر، ص 13-14.

دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضا، وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمن سما إلى مقامه، فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر، عليهم أن يحترموه لإضافته إلى رسول الله، ولأنه القائم على دين الله، والمهيمن عليه والأمين على حفظه، والدين عند المسلمين هو أعز ما يعرفون في هذا الكون، فمن ولى أمره فقد ولى أعز شيء في الحياة وأشرفه)[69]، يتساءل علي عبد الرزاق مع أصحاب هذا التعريف للخلافة، التي جُعل منها بحسبه مكانة عظيمة عندهم، عن مصدر شرعية وقوة هذه الخلافة: (قد كان واجبا إذا أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أنى جاءته؟ ومن الذي حباه بها؟ وأفاضها عليه؟)[70]، ليعرض بعدها مذاهب أهل الرأي من المسلمين في مسألة شرعية الخلافة، إذ اعتبر أن ثمة مذهبين للمسلمين في الجواب عن مسألة مصدر شرعية الخليفة، مذهب ينتصر لفكرة أن الخليفة سلطان الله في الأرض، وبالتالي شرعيته مقدسة، ومذهب ينتصر لفكرة أن مصدر شرعيته البيعة، أي موافقة الأمة للإمامة حيث يقول: ((على أن الذي يستقرئ عبارات القوم المتصلة بهذا الموضوع، يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنتاج، أن للمسلمين في ذلك مذهبين: المذهب الأول أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته، ذلك رأي تجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين)، (وهناك مذهب ثان قد نزع إليه بعض العلماء وتحدثوا به، ذلك هو أن

[69] عبد الرزاق علي، **المصدر نفسه**، ص 3.

[70] عبد الرزاق علي، **المصدر نفسه**، ص 6.

الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة فهي مصدر قوته وهي التي تختاره لهذا المقام))[71]، لكنه يخلص بشكل انطباعي في نظرنا، إلى أن المذهب الأول هو الذي شاع بين المسلمين فيقول: (وجملة القول أن استمداد الخليفة لسلطانه من الله تعالى مذهب جار على الألسنة، فاش بين المسلمين)[72]، وإنما هذا الحكم الانطباعي في نظرنا مرده، إلى كون علي عبد الرزاق لم يميز بين موضوعين متكاملين لا متضادين، أما الموضوع الأول فيدور حول سؤالي "من يحكم؟ وكيف يحكم؟"، وأما الموضوع الثاني فيدور حول سؤال بم يحكم؟، فكون الخليفة يستمد سلطته من الأمة، وهو موضوع سؤالي "من يحكم؟ وكيف يحكم؟" لايتناقض والتزامه بالحكم بمقتضيات الشريعة ومقاصدها، وهو موضوع سؤال "بم يحكم؟".

ت- دفاعه عن كون (الدين رسالة لا حكم، ودين لا دولة)

عمل علي عبد الرزاق على استدعاء كل الحجج التي يدعي أنها شرعية، للانتصار لفكرة انتفاء الحكم والدولة في الإسلام، وهي من مقدماته الأساسية لنقضه لوجوب الخلافة، يقول في معرض دحضه لمن يعتبر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان حاكما أو أسس دولة سياسية (ترى من هذا أنه ليس القرآن هو وحده الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، وليست السنة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة

[71] عبد الرزاق علي، **الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، من ص 6 إلى ص 10

[72] عبد الرزاق علي، **المصدر نفسه**، ص 9

وطبيعتها. إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم. هيهات هيهات، لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ولا شيء من نزعات السياسة، ولا أغراض الملوك والأمراء)[73].

تبين من خلال عرض أهم أفكار علي عبد الرزاق، أن فكره كان اللبنة الأم للتيار الفكري الذي سيؤسس أطروحته الناقضة للتيار الإسلامي المدافع عن وجوب الخلافة وضرورة وصل الإسلام بالسياسة والحكم، وذلك من خلال دحضة لفكرة الخلافة، واعتباره أن رسالة الإسلام خالية حسب ادعائه من أية نزعة سياسية، تجعله قادراً أن يكون مرجعا للحكم والدولة.

وجريا على نفس ادعاء انتفاء وجود دولة في الإسلام، كان فرح أنطون قد أسس لهذه الفكرة من قبل، من خلال ما خطه في كتابه (ابن رشد وفلسفته)، وهو ما سنعرضه في الفرع الثاني من هذا المبحث.

المطلب الثاني: مجمل أفكار فرح أنطون من خلال كتابه ابن رشد وفلسفته

التصور الذي حكم علي عبد الرزاق في نظرته لعدم وجوب الخلافة، ودعوى فصل السلطة الدينية على المدنية، هو ذاته الذي سنجده في أطروحات فرح أنطون سابقا، وهو تصور مرده في نظرنا إلى تلك العملية الإسقاطية القسرية لحقل مفاهيمي بالكامل وهو الحقل المفاهيمي الغربي، على حقل آخر مغاير له من حيث التربة الفلسفية والسياق التاريخي والفضاء القيمي، وهو الحقل المفاهيمي الإسلامي الذي يرتكز

[73] عبد الرزاق علي، **المصدر نفسه**، ص 80.

بالأساس على مفهوم شمولية الإسلام لكافة مجالات الحياة من جهة، وعلى مفهوم استمداد سلطة الحاكم من إرادة الأمة من جهة أخرى، وسنرى ذلك لاحقا في الفصل الثاني من الباب الثاني، المتعلق بالنصوص التأسيسية للتعاقد من التراث الفكري الإسلامي.

أ- فصل السلطة المدنية عن الدينية

أورد فرح أنطون، في كتابه (بن رشد وفلسفته) محورا خاصاً حول الفصل بين السلطتين المدنية والدينية، حيث عدد دواعي هذا الفصل في: (أولا: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية، ثانيا: الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، ثالثا: ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الأمور الدنيوية، رابعا: ضعف الأمة واستمرار ضعفها نتيجة جمعها بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، خامسا استحالة الوحدة الدينية)[74].

ب- دحض فكرة استمداد سلطة الحاكم في الإسلام من الشعب

وفي معرض مناقشاته مع الأستاذ محمد عبده، حول قضية مصدر سلطة الحاكم، خصوصا في المقارنة بين رؤساء الدين المسيحي الذين حسب محمد عبده، يدعون استمداد سلطتهم من الله، بخلاف سلطة الحكام في التصور الإسلامي المستمدة من إرادة الشعب، يقول فرح أنطون: (وإن قيل أن هذا القول يصدق في رؤساء الدين المسيحي، ولا يصدق في رؤساء الدين الإسلامي، لأن سلطة هؤلاء الرؤساء غير مستمدة من الله فقط بل مستمدة من الشعب بالمبايعة، فجوابنا على ذلك أن المبايعة هي عبارة عن انتخاب، والبابوات والبطاركة والأساقفة لا يولون الرئاسة إلا بالانتخاب أيضا، وما من فرق بين الفريقين سوى أن

[74] أنطون فرح، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، نصوص الفكر العربي الحديث، دار االفارابي بيروت، ط1، 1988، من ص 247 إلى ص 260.

انتخاب الخليفة في الإسلام راجع إلى الشعب، لا إلى فريق من الخاصة في الشعب كما هو في النصرانية، بل أن النصرانية نفسها تعول على الشعب في هذا الانتخاب كما تصنع عند انتخاب بطاركة[75] المشرق، ونحن نجل هذه الطريقة-طريقة انتخاب الشعب-كل الإجلال لأن الشعب يجب أن يكون مصدر السلطة والسلطان، وإن كره هذا القول حضرة الكاتب الذي نشر في هذا العام في مجلة الشرق مقالة في هذا الموضوع، ذلك لأن الإنسانية المبنية على السلطة المدنية-لا تجد دعامة غير دعامة الشعب تبني عليها حكومتها لتقييد الحكام، وإنقاذ الأمم من بلاء الفساد والفوضى، الذي كان عاما في الحكومات المطلقة)، ثم يخلص إلى كون القول بأن سلطة الخليفة مستمدة من الشعب قول لا يحل المشكلة، لأن القول مفصول على الفعل، وذلك بقوله: (فمن كل ذلك يتضح أن القول بأن سلطة الرئيس في الإسلام مستمدة من الشعب خلافا لسلطة الرئيس في النصرانية، لأنها مستمدة من الله، قول لا يحل هذه المشكلة. إذ ليست العمدة في القول بل في الفعل، والفعل قد دل على أن الرئاسة العليا متروكة لهوى الشعب بلا رابط يربطه، ولهوى الحاكم بلا شكيمة[76] تشكمه، ولذلك كان لابد من إضافة سلطة إلى سلطة الحاكم موازنة مع سلطة الشعب. فوضعت لهذا السبب مع سلطة الحاكم سلطة الله، وصار من يعصي الخليفة بمثابة من يعصي الله والرسول صلى الله عليه وسلم. وعلى ذلك رجعت السلطة الإسلامية الدينية إلى الاستمداد من الله،

[75] البطريك هو رئيس الأساقفة في الكنائس الأرثودوكسية والكاثوليكية، انظر تعريفه:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م4، ص464.

[76] الشكيمة: الانتصار من الظلم، انظر:

- الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص 1127.

لكبح جماح الشعب وإضعاف سلطته، ولولا ذلك لما قامت لها قائمة) ليعزز أنطون فرح موقفه بضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية حيث يقول: (وبناء على ذلك فمتى كان الدين في الأمة مفصولا عن السلطة المدنية، فليكن رئيس هذه السلطة (أي الملك) كما يشاء (مسلما أو مسيحيا أو بوذيا أو وثنيا)، فإن ذلك لايؤثر في أحكام الدولة إذ السلطة والإرادة للأمة لا له، وبخلاف ذلك[77] متى كانت السلطة المدنية مقرونة بالسلطة الدينية)[78].

نلاحظ إذن، كيف انتقل فرح أنطون من تأكيد الفرق الحاصل بين نظام البابوات الكنسي، الذي يتأسس على فكرة سلطة الكنيسة المستمدة من الله، وبين نظام الحكم في التصور الإسلامي، الذي يتأسس على فكرة السلطة للأمة من حيث اختيار من يحكمها، ومحاسبته على أساس مدى التزامه بما ألزمته الأمة به من حماية بيضة الإسلام، وحفظ الأموال والأنفس والأعراض وإقامة العدل، إلى استدعاء تعسفي لما سماها بسلطة الله االموازنة لسلطة الحاكم، وهو أمر لايوجد له في نظرنا أي مستند نظري، وإنما يلتزم الحاكم في النظام السياسي الإسلامي ببنوذ العقد الذي يربطه بالأمة، ومن أساسياته حفظ الدين. وسنفصل ذلك لاحقا، حين الحديث عن التأسيس لفكرة التعاقد الاختياري الحر في التصور الإسلامي، في الباب الثاني من هذا البحث.

---

[77] المقصود: أي أنه يؤثر في أحكام الدولة متى كانت السلطة المدنية مقرونة بالسلطة الدينية، حسب قول أنطون فرح.

[78] أنطون فرح، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده و فرح انطون**، من ص 263 إلى ص 267.

ت- فكرة استحالة الوحدة على أساس الدين والانتصار لفكرة الوحدة على أساس الوطنية

وانسجاما مع نظرة فرح أنطون، في ضرورة فصل السلطتين الدينية و المدنية، يؤكد على أن أساس وحدة الدولة التي هي مصدر قوتها هو الوطنية، وأن أي وحدة تتم على أساس الدين فإنما تؤول إلى الضعف والفشل، فالبناء على الوحدة الدينية على حد تعبيره كالبناء على الهباء، ويفضي بحسبه إلى الشقاق الديني، إذ أن إقامة العدل والمساواة المطلقة، لا يمكن بحسبه أن يتم في ظل حكومة دينية، بل في ظل حكومة مدنية، يقول فرح أنطون بهذا الصدد: (وهذا السوس[79] هو الشقاق الديني الذي لا يخف ولا يبطل، إلا متى أقيم ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر، وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها، لأن الحكومة المدنية لا تفضل ابنا على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد، إلا إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة، وأما الحكومات الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة، يطلب شيئا فوق طاقتها)، ويعزز أطروحته باستحالة الوحدة على أساس الدين بمثال تاريخي، حيث يعتبر ان دولة بني العباس[80] سقطت لعجزها عن حفظ وحدتها بالدين، يقول: (إن السبب الأكبر الذي سقطت

---

[79] السوس جمع مفرده سوسة نوع من الحشرات من فصيلة العنكبوتيات يأكل الحبّ والخشب وغيرهما، "نخر السوس الخشبة"، سوِسَ الحَبُّ والخشبُ وغيرُهما: وقع فيه السُّوس، نخِر، بلى وتفتَّت. والمقصود مجازا أن الشقاق الديني مثل السوس ينخر جسم الأمة، انظر:

- مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م2، ص 1133.

[80] المقصود هنا الدولة العباسية التي قامت بعد سقوط الدولة الأموية على يد العباسيين وهي أسرة تنتمي إلى العباس عم الرسولﷺ، ودام حكمهم قرابة 508 عاما من 132هـ- 750 م إلى 656هـ-1258م، انظر:

من أجله دولة بني عباس بعد عزها ومجدها، إنما هو عجزها عن حفظ وحدتها بالدين، وعدم مقدرتها على الالتجاء إلى وحدة أخرى تحفظ بها نفسها، بالرغم من كل ما صنعه الخليفة العظيم المأمون في هذا السبيل)، ويخلص في الأخير أن بناء الوحدة على أساس الوطنية هو البناء السليم والمعافى بحسبه، يقول بهذا الصدد: (أما اليوم فقد ارتقت الإنسانية عن هذا المطلب (يقصد مطلب الوحدة الدينية)، وصار لها هم آخر، فإنها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية وغير الدموية، أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء، ولذلك تركت الدين للأسباب التي ذكرناها سابقا، وصارت تطلب الوحدة من طريق الوطنية)[81].

واستدعاؤه لنموذج دولة بني العباس، للاستدلال على استحالة الوحدة على أساس الإسلام (وليس الدين دون تحديد)، هو استدعاء في غير محله لأن نموذج بني العباس لايمكن في نظرنا اعتباره النموذج السياسي الإسلامي الراشد، في حين لدينا نموذج الخلافة الراشدة وقبله النموذج النبوي.

بعدما عرضنا مواقف كل من علي عبد الرزاق وفرح أنطون، باعتبارهما من أهم من انتقد نظام الخلافة وطعنا في مشروعيتها، وفي إمكانية أن يحكم الإسلام وأن تكون له دولة، وأن يكون عامل وحدة للأمة، سنستعرض فيما تبقى من هذا المبحث الأول، ردود العلماء المسلمين على ادعاءات هذه الكتابات دفاعا عن مشروعية الخلافة وعن وجوبها، وسوف نبدأ بالعلماء الذين عاصروا فترتها، وبالأخص رشيد رضا ومحمد عبده، ثم نستتبع ذلك بردود لاحقة لبعض العلماء والمفكرين الذين أتوا من بعدهما.

– البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص 75-76-77.

[81] أنطون فرح، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون**، من ص 251 إلى ص 257.

المطلب الثالث: ردود محمد عبده و رشيد رضا

أ- محمد عبده و قضية فصل السلطة الدينية عن المدنية

في حديثه عن دعوى فصل السلطة الدينية عن المدنية، أنكر الشيخ محمد عبده وجود سلطة دينية في الإسلام، (فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه)[82]، ودعا في كتابه إلى ضرورة عدم الخلط بين الخليفة عند المسلمين، والسلطان الإلهي بالمفهوم الكنسي الذي له الحق في التشريع باسم الله، ولا حق لأحد بمعارضته لأنه متحدث عن الله حسب الفهم الكنسي، يقول مدحضا ذلك: (ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج ثيوقراطي[83]، أي سلطان إلهي فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن مادام مؤمنا أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه)[84]، بخلاف الخليفة عند المسلمين حسب الشيخ محمد عبده (الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو

---

[82] عبده محمد، **الإسلام بين العلم و المدنية**، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص 86.

[83] أصل المصطلح بالإنجليزية Theocracy :ويعني مذهب يقوم على تعليل السلطة السياسية لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطي الذي يستند إلى فكرة دينية، ومنها نظرية الحق الإلهي التي تعتبر الحاكم بمثابة ظل الله في الأرض أو مفوض السماء، انظر المزيد حول تعريف الثيوقراطية:

- الكيالي عبد الوهاب بمساعدة فريق عمل، **موسوعة السياسة**، ج1، ص 928-929.

[84] عبده محمد، **الإسلام بين العلم و المدنية**، ص 87.

مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسيري الكتاب والسنة، نعم شرط فيه أن يكون مجتهداً أي أن يكون من العلم باللغة العربية وما معها — مما تقدم ذكره —، بحيث يتيسر له أن يفهم من الكتاب والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام، حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معا)[85]، فالخليفة مطاع وطاعته مشروطة بمدى انقياده للشريعة وسيره على نهجها، يقول محمد عبده بهذا الصدد: ((ثم هو مطاع ما دام على المحجة، ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه)، (فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه))[86]، ولعله يقصد بالأمة أهل الشورى الذين ارتضتهم أن ينوبوا عنها ممن هم أهل لذلك في تنصيب الحاكم أومحاسبته أو حتى عزله.

وفي معرض مناقشته لمن يدعي أن الخلافة في الإسلام قرنت بين السلطتين الدينية والمدنية في شخص الإمام، يقول:((ثم هم يهمون فيما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون أن معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين، وهو واضع أحكامه وهو منفذها، والإيمان آلة في يده يتصرف بها في القلوب بالإخضاع وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلا متاع، ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه، وقد عهدوا أن سلطان الدين عندهم كان يحارب

[85] عبده محمد، **المصدر نفسه**، ص 86.

[86] عبده محمد، **المصدر نفسه**، ص 86-87.

العلم، ويحمي حقيقة الجهل، فلا يتيسر للدين الإسلامي أن يأخذ بالتسامح مع العلم ما دام من أصوله أن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين، وقد تبين لك أن هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الإسلام، وعلمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم)، (يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريق نظره))[87].

ويعد كتاب رشيد رضا (**الخلافة**) محاولة للدحض العلمي لأطروحة نفي وجوب الخلافة، حيث بسط الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، ويمكن إجمال أهم أفكار كتاب رشيد رضا المتعلقة بدحضه الضمني على حجج نفي وجوب الخلافة في ما يلي:

ب-رشيد رضا في وجوب نصب الإمام

أورد رشيد رضا مجمل الأدلة الشرعية على وجوب الخلافة الذي هو من وجوب نصب الخليفة، حيث يقول: (أجمع سلف الأمة وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أي توليته على

[87] عبده محمد، **المصدر نفسه**، ص 87-88.

الأمة، واجب على المسلمين شرعا لا عقلا فقط، كما قال بعض المعتزلة، واستدلوا بأمور لخصها السعد[88] في متن المقاصد[89]، بقوله: لنا وجوه؛ الأول الإجماع، وبين في الشرح أن المراد إجماع الصحابة، قال وهو العمدة، حتى قدموه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم ، الثاني أنه لا يتم الواجب إلا به ما وجب من إقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام، الثالث ان فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعا، الرابع وجوب طاعته، ومعرفته بالكتاب والسنة، وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه)[90]، ثم يكمل معقبا على الذين ينفون وجود أية أدلة شرعية من الكتاب والسنة لوجوب الخلافة بقوله: (ومعنى الأخير أن ما أجمعوا عليه من وجوب طاعته في المعروف شرعا، ووجوب معرفته بالكتاب والسنة، وكونها من أهم شروطه يقتضي أن نصبه واجب شرعا، وقد أطال السعد في شرح المقاصد في

---

[88] التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين (712هـ-792هـ)، انظر ترجمته في:

- التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين ، **شرح المقاصد**، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، دار عالم الكتب، ط2، 1419هـ-1998م، من ص 73 إلى ص 130.
- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر (ت852هـ)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق سالم الكرنكوي الألماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج4، ص 350.
- الشوكاني محمد بن علي (ت1250هـ)، ، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دار الكتاب الإسلامي للنشر، القاهرة، مصر ج2، من ص 303 إلى ص 305.

[89] المقصود كتاب شرح المقاصد للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين بأجزاءه الخمسة.

[90] رضا محمد رشيد (1282هـ/ 1865م-1354هـ/ 1935م)، **الخلافة**، طبعة 2015، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ص 14-15.

بيان هذه الوجوه، وما اعترض به بعض المبتدعة المخالفون عليها، والجواب عنها. وقد غفل هو وأمثاله عن الاستدلال على نصب الإمام بالأحاديث الصحيحة الواردة في التزام جماعة المسلمين وإمامهم، وفي بعضها التصريح بأن (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)[91] ، وسيأتي حديث حذيفة المتفق عليه، وفيه قوله ﷺ له:(تلزم جماعة المسلمين وإمامهم)[92])[93].

ت-رشيد رضا والارتباط العضوي لوحدة الأمة بوحدة الإمام

يعتبر رشيد رضا ان وحدة الإمامة من وحدة الأمة، وإنما بحسبه لما انهارت الخلافة تفرقت الشعوب الإسلامية، بفعل العصبية المذهبية والعرقية، وتمزق نسيجها الوحدوي، بسبب خضوعها للأجنبي، وبروز أفكار لدى بعض من نخبها، تضرب في وحدة الأمة، وتشكك في شمولية الإسلام وفي قدرته على توحيد الأمة، بل تجعله مناقضا للوحدة ومشجعا على العصبية الدينية، وبالتالي تشجع على تمزق نسيجها الاجتماعي الوحدوي يقول بهذا الصدد:

---

[91] مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (204هـ-261هـ)، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1427هـ-2006م، م2، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، الحديث رقم 1851، ص 898، والحديث مروي عن نافع مولى بن عمر.

[92] مسلم أبو الحسين، **المصدر نفسه**، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، الحديث رقم 1847، ص 896، الحديث رواه عن حذيفة بن اليمان ﷺ.

[93] رضا محمد رشيد، **الخلافة**، ص 14-15.

(وحدة الإمام تتبع وحدة الأمة، وقد مزقت العصبية المذهبية والجنسية الشعوب الإسلامية، بعد توحيد الإسلام إياها بالإيمان برب واحد وإله واحد وكتاب واحد، والخضوع لحكم شرعي واحد، وتلقي الدين والآداب وغيرها بلسان واحد، فأنى يكون لها اليوم إمام واحد، وهي ليست أمة واحدة)[94]، وبعد استعراضه لحال شعوب الأمة وتمزق وحدتها، بفعل عصبيتها القومية والمذهبية أو خضوعها للأجنبي، يخلص مؤكدا على ذلك الارتباط العضوي والتبعي لوحدة الإمام بوحدة الأمة قائلا: (وصفوة القول: إن الشعوب الإسلامية المقهورة بحكم الأجانب ليس لها من أمرها إلا ما يجود به عليها الأجانب القاهرون لها، ولا يمكنها ان تساعد على وحدة الأمة، التي تتوقف عليها وحدة الإمامة، إلا من طريق بث الدعوة وبذل المال، وإن الشعوب لا مطمع الآن بجمع كلمتها، بترك التعصب لمذاهبها ولجنسيتها، وإيجاد خلافة صحيحة قوية توحد حكومتها)[95].

ولعل قوله ينسجم تماما مع ما صار عليه جمهور فقهاء الأمة من السلف، من حيث حرصهم على استمرار الخلافة، التي بها توحدت الأمة، وحُميت بيضة الإسلام وثغور البلاد الإسلامية، وحُفظت الأعراض والاموال والأنفس، ولهذا لا غرابة أن نجد ترجيحاتهم كانت تميل بقوة إلى حفظ وحدة الخلافة، وتحريم تعددها، بل والقبول بها وإن كانت شرعيتها منقوصة من حيث طريقة تنصيبها، وهو ما سنراه لاحقا في مبحث إمامة الغلبة في الباب الثاني من هذا البحث.

ث- رشيد رضا وقضية فصل السلطة الدينية عن المدنية

[94] رضا محمد رشيد، **الخلافة**، ص 53.

[95] رضا محمد رشيد، **المصدر نفسه**، ص 58.

د. أحمد بوعشرين

دافع محمد رشيد رضا عن مدنية دولة الخلافة، وأن وجود خليفة بمقتضى الواجب الديني، لا يجعله مستبدا باسم الدين مادامت سلطته مقيدة، فبعد أن بين أن رسول الله ﷺ رغم عصمته المرتبطة بتبليغ الدين وإقامته، كان ينزل عن رأيه فيما هو دون الوحي المنزل عليه إلى رأي بعض الصحابة رضي الله عنهم، في قول رشيد رضا: (فطاعة الرسول ثم طاعة أولي الأمر من الأمة، تبع لطاعة الله التي أوجبها للمصلحة تنفيذًا للشريعة، على أن الرسول معصوم في تبليغ الدين وإقامته، وقد جعله الله أسوة حسنة لأمته، وكان الصحابة على هذا يراجعون النبي ﷺ فيما يقوله برأيه في المصالح العامة، كالحرب والسلم، ويبدون آراءهم، وكان يرجع عن رأيه إلى رأي الواحد منهم إذا تبين له أنه الصواب) يتساءل قائلا: (وإذا كان هذا شأن الرسول — ﷺ — فهل يكون للخلفاء والأمراء مهما عظم شأنهم أن يحاسبوا الناس على قلوبهم، أو يسيطروا عليهم في فهمهم للدين أو عملهم به، وربما كان فيهم من هم أعلم به منهم؟)، ليخلص في جوابه أن الخليفة ليس بمعصوم لأن طاعته مشروعة ومقيدة بمدى التزامه بطاعته للشرع، يقول: (كلاّ إن الخليفة في الإسلام ليس إلا رئيس الحكومة المقيدة، لا سيطرة ولا رقابة له على أرواح الناس وقلوبهم، وإنما هو منفذ للشرع وطاعته محصورة في ذلك، فهي طاعة للشرع لا له نفسه)[96].

فالخليفة ليس بالمعصوم، وليس من حقه احتكار تفسير النصوص، وطاعته من طاعة الله، ومشروطة بعدم اعوجاجه على طريق الحق والعدل.

استعرضنا ما كتبه حينها رشيد رضا ومحمد عبده على من أنكروا وجوب الخلافة في الإسلام، وسيتبين لنا من خلال ما سنعرضه من نصوص تأسيسية من الكتاب والسنة لمبدأ التعاقد الاختياري الحر في الباب الثاني من هذا البحث، أن خيط الدفاع عن مدنية الحاكم الإسلامي، وعن نسبية سياسته

[96] رضا محمد رشيد، **الخلافة**، ص 118.

وحكمه، ونبذ تقديسه، وتقييد سلطته، هو الخيط الناظم لمجمل الفكر الإسلامي سابقا ولاحقا، وهو ما سيتأكد لنا من خلال استكمال عرضنا لردود لاحقة على نفس طروحات علي عبد الرزاق وغيره ممن أنكروا وجوب الخلافة في الإسلام.

المطلب الرابع: ردود لاحقة دفاعا عن فكرة وجوب الخلافة

أ- ردود العلامة الطاهر بن عاشور

1- رده على سؤال الخلافة ومصدر قوتها

يعتبر الطاهر بن عاشور أن تقسيم علي عبد الرزاق لآراء العلماء حول مصدر قوة الخلافة إلى مذهبين، مع إطالته في بسط رأي المذهب الأول القائل بأن الخلافة تستمد قوتها من الله، هو محض وهم، ذلك أنه (لم يقل أحد من علماء الإسلام أن الخليفة يستمد قوته من الله تعالى، ومنهم من يرى مصدر قوته هي الأمة، وهذا الكلام الذي أطال به هنا بعيد عن التحقيق، اشتبه عليه الحقيقة بالمجاز، والحقائق العلمية بالمعاني الشعرية، والمبالغات في المدح والغلو فيه، فجعل مستنده في إثبات المذهب الأول، نحو قولهم للخليفة ظل الله في الأرض ونحوه من الأبيات التي ذكرها وديباجات التأليف التي سردها. هذا ولم يقل أحد من علماء الإسلام أن الخليفة يستمد قوته من الله تعالى، وإنما أطبقت كلمتهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأحد الأمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما العهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحا، ولا يخفى أن كلا الطريقين راجع للأمة لأن وكيل الوكيل وكيل)[97].

[97] ابن عاشور الطاهر، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، المطبعة السلفية، القاهرة 1344هـ، ص4.

وهو ما نبهنا إليه في تعليقنا السابق على قول علي عبد الرزاق الذي اعتبرناه انطباعيا، وغير مبني على أسس متينة في ترجيحه للمذهب الثاني واعتباره هو المشاع بين المسلمين.

2- الطاهر بن عاشور ومسألة وجوب الخلافة

يعقب الطاهر بن عاشور في الرد على علي عبد الرزاق حول مسألة إنكار لوجوب الخلافة، بحجة انتفاء دليل شرعي قاطع بوجوبها من الكتاب والسنة، حيث يقول: ((أطال المؤلف في هذا الباب الترديد والتشكيك في أن الكتاب والسنة لا دليل فيهما على وجوب نصب الخليفة)، (فإن كان ينحو بذلك إلى مذهب الخوارج[98] من إنكار وجوب نصب الأمراء، فليذكر أن الأدلة غير منحصرة في الكتاب والسنة فإن الإجماع المتواتر وتظاهر الظواهر الشرعية، هي دلائل قاطعة تربو على دلائل الكتاب والسنة إن كانت ظنية، وقد تواتر بعث النبي ﷺ الأمراء والقضاة للبلدان النائية وأمر بالسمع والطاعة، بل وأمر القرآن بذلك أيضا، فحصل من مجموع ذلك ما أوجب إجماع الأمة من عهد الصحابة رضي الله عنهم وإطاعته المسلمون في سائر الأقطار، ولم ينكر بيعته أحد وإنما خرج من خرج إما للارتداد عن الدين، وإما لمنع دفع الزكاة، ولم يغفل علماء الإسلام عن هذه القضية))[99].

3- الطاهر بن عاشور ومسألة علاقة الإسلام بالسياسة و الحكم

[98] فرقة من المسلمين ظهرت في فترة خلافة علي رضي الله عنه، وثارت عليه رافضة قبوله بالتحكيم في نزاعه مع معاوية حول قضية القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه، إذ على إثر ذلك تفرق المسلمون بعد واقعة التحكيم إلى ثلاث أقسام، قسم مع معاوية ﷺ، وقسم ظل على بيعته لعلي ﷺ، وقسم نقم على الخليفة علي ﷺ، لرضاه بالتحكيم وهم من سموا بالخوارج، انظر القصة باختصار:

– البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص 550-551.

[99] ابن عاشور الطاهر، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، ص5.

د. أحمد بوعشرين

وفي رده على ادعاء علي عبد الرزاق أن الإسلام هو (رسالة لا حكم ودين لا دولة)، يقول الطاهر بن عاشور: (وقوله-يعني علي عبد الرزاق-في طالعها أن الرسول ﷺ لم يكن له ملك ولا قام بتأسيس مملكة، ثم نحن نسائله هل كانت الأمة في زمن النبوة ذات نظام وحكومة أم كانت فوضى؟ فإن اختار الأول فإما أن تكون حكومة الأمة يومئذ بيد النبي ﷺ أو بيد غيره، فإن كانت بيد النبي ﷺ فقد ثبتت أن الحكومة المقارنة للرسالة وبطل ما أسسه المؤلف وأعلاه ورجعنا إلى اعتبار المسميات دون الأسماء وهو الصواب والرشد، وإن فرضت بيد غير النبي، فالتاريخ ينفي إثباتها، والعقل يقتضي أن وجود الرسالة معها يصير عبثاً، وإن اختار أن الأمة يومئذ باقية على الفوضى، فما تنفع الرسالة هذه قيمة لكلامه في هاته الصحائف، فإن قال أنها زعامة وقتية لا تثبت لأحد بعد الرسول، فقد رجع لقول بعض عرب الردة وبعض الخوارج وقد أبطلناه)[100].

ركز الطاهر بن عاشور أيضا في كتابه (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم) على دحض ما حاول أن يثبته علي عبد الرزاق في كتابه من انتفاء علاقة الوصل بين السلطة الدينية والمدنية في الإسلام، وأن لا وجود للسياسة في الدين، يقول الطاهر بن عاشور في معرض دحضه لذلك: (وقد بناه - يقصد علي عبد الرزاق في دفاعه عن فكرة أن إمارة المسلمين ليس لها مقام ديني- على ما توهمه من أن الدين شيء يختص بالنفوذ الروحي، ولذلك قال أن زعامة النبي ﷺ دينية، وقال أن زعامة من بعده ليست دينية، لأن الزعامة الدينية انقضت بوفاة النبي ﷺ، وكل هذا خطأ قد بيناه فيما تقدم، وقد ادعى أن اتفاق الصحابة على إقامة زعيم للأمة هو رأي سياسي، ومن علم شدة تعلق الصحابة بالدين ورفضهم كلما لا تعلق له بالدين، علم أنهم ما أجمعوا على إقامة الخليفة إلا لعلمهم أنه أمر مرتبط بإقامة الدين أتم ارتباط، إذ لا

[100] ابن عاشور الطاهر، **المصدر نفسه**، ص 19.

انفكاك بين الدين والحكومة في الإسلام كما قدمناه، وأما اختلافهم في تعيين الخليفة من هو؟ فذلك أمر من لوازم كل انتخاب، ولكن المهم هو أنهم لما عينوا أبا بكر ﷺ لم يخالف فيه أحد وأجمع عليه المسلمون، إلا الذين خرجوا من ربقة الإسلام)[101]. وهذا التمييز الذي أقام الطاهر بن عاشور بين موضوع وجوب إقامة الخلافة، وبين احتمال أن يقع خلاف حول شكل إقامتها أو من يصلح لها، هو تمييز في رأينا في غاية الأهمية، إذ يزيل الخلط الذي قد يحصل في نقاش موضوع الخلافة ووجوبها، إذ الخلاف حول من يصلح للخلافة لايكون دليلا حول عدم وجوب إقامتها وحفظها.

ب- ردود مصطفى صبري[102]

[101] ابن عاشور الطاهر، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، ص 26-27.

[102] صبري مصطفى، هو من العلماء الأتراك الذين عاشوا لحظة انهيار الخلافة العثمانية، عين في سن الثانية والعشرين مدرسا بجامع السلطان محمد الفاتح، غادر الأستانة حيث حصل على شهادة العالمية فرارا من الكماليين قبيل استيلاءهم عليها في 1923م، ظل يتنقل بين بلدان مصر والحجاز ولبنان ورومانيا واليونان، ثم استقر بمصر، وتوفي بها رحمه الله سنة1373هـ-1954م، انظر:

- حلمي مصطفى، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، دار ابن الجوزي، ط1، 2005، مصر، من ص 38 إلى ص 42.

د. أحمد بوعشرين

للأستاذ مصطفى صبري ردود على كتاب علي عبد الرزاق، (وقد اقتصر مصطفى صبري في رده على مضمون كتاب (الإسلام وأصول الحكم) على تفنيد دعويين كل منهما مصادم للبداهة: أولهما: زعم علي عبد الرزاق أن الرسول ﷺ لم تكن له حكومة، فكأنه لم يكن يأمر ولا ينهى أو لم يكن مطاعا في أمره ونهيه، الثانية: كانت لأبي بكر حكومة لكنها حكومة لا دينية، أي حكومة زمنية لا صلة لها بالدين)[103].

واما الدعوى الأولى التي يدعي من خلالها علي عبد الرزاق أن محاربات الرسول ﷺ لم تكن من أجل دعوة الدين، بل من أجل تثبيت الملك، حيث يقول: (دعوة الدين دعوته إلى الله تعالى، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا بالبيان وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب وتطهير العقائد، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلا حمل الناس على الإيمان بحد السيف، ولا غزا قوما في سبيل الإقناع بدينه، وذلك هو نفس المبدأ الذي يقرره النبي ﷺ فيما كان يبلغ من كتاب الله)، وبعد أن يعدد الآيات الدالة على نبذ الإكراه، ومحاولة منه لإظهار دليله على كون محاربات الرسول ﷺ كانت فقط من أجل تثبيت الملك وتوسيعه، وليس من أجل تثبيت الدين، يقول علي عبد الرزاق: (تلك مبادئ صريحة في أن رسالة النبي ﷺ ، كرسالة إخوانه من قبل، إنما تعتمد على الإقناع والوعظ، وما كان لها أن تعتمد على القوة والبطش، وإذا كان ﷺ قد لجأ إلى القوة والرهبة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية ولا تقوم حكومة إلا على السيف

– حسين محمد، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج2، مكتبة الآداب بالجماميز، ط2، 1388هـ-1968م، من ص 327 على ص 331.

[103] حلمي مصطفى، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، ص 88.

وبحكم القهر والغلبة)[104]، يقول مصطفى صبري رداً على هذه الدعوى محاولاً إبراز التناقضات في هذه الدعوى: (في أي جانب توجد هذه السلطة اللازمة للنبي والتي تجعله قادراً على المحاربة لتأييد زعامته الدينية، عند فصل الدين عن السياسة بعد عهد النبي؟ أ في جانب الدين؟ ام في جانب السياسة؟ أم في الجانبين معا؟ ثم نقول لا محل للشق الأخير، لكونه مثل وجود حكومتين في مملكة واحدة، فتعين تجريد أحد الجانبين من السلطة، التي تجعل الجانب الموجودة هي فيه قادرا على الحرب، ولا يتصور أن يكون ذلك الجانب المجرد جانب السياسة، لعدم إمكان السياسة بدون سلطة حتى إن السياسة هي السلطة بعينها، وكذا الحكومة، فلابد أن يكون المجرد من السلطة جانب الدين عند فصله عن الحكومة السياسية، وفيه ما قلنا فيما سبق من إلقاء الدين في حضيض العجز والمذلة بناء على أن القوة تدور مع السلطة وهو ظاهر، ففي تجويز فصل الدين عن السياسة والسلطة التي تلازمها، تجريد الدين من القوة وإطلاق يد الحكومة المفصولة عن الدين من التقيد بقيود الدين، فكل حكومة مقيدة بالقيود الدينية فهي ممتزجة بالدين غير مفصولة عنه)[105]

فأما الدعوى الثانية التي تقول بأن حكومة أبي بكر رضي الله عنه كانت حكومة لا دينية، حيث اعتبر علي عبد الرزاق في كتابه، أن الزعامة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم هي زعامات لا دينية، قائلا: (زعامة النبي صلى الله عليه وسلم كانت كما قلنا زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير، وقد انتهت الرسالة بموته صلى الله عليه وسلم فانتهت الزعامة أيضا، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في

[104] عبد الرزاق علي، **الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ص 52-53.

[105] صبري مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 1401هـ-1981م، ص 373-374.

رسالته، فإن كان ولا بد من زعامة بين أتباع النبي ﷺ بعد وفاته، فإنما تلك زعامة جديدة غير التي عرفناها لرسول الله ﷺ ، طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديد، ليس متصلا بالرسالة ولا قائما على الدين، هو إذن نوع لا ديني)[106] ، يقول مصطفى صبري ردا على هذه الدعوى: ((كان غاية في الإغراب ادعاء أن يكون رئيس حكومة المسلمين الذي جرت العادة في صدر الإسلام على كونه هو إمامهم أيضا في الصلوات الخمس، والذي كان تعيينه بعد رسول الله ﷺ في شخص أبي بكر رضي الله عنه مستدلا من استخلافه في مرض موته لأن يصلي بالناس نيابة عنه، والذي قال رضي الله تعالى عنه في خطبته للناس بعد مبايعته: (أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)[107])، (غاية في الغرابة والشذوذ ادعاء أن يكون رئيس حكومة كهذا رئيس حكومة لا دينية، فهل رأيتم أو سمعتم حكومة زمنية لا علاقة لها بالدين تدور رئاستها مع الإمامة في الصلاة))[108].

يتبين إذن من خلال هذه الكتابات، أن التركيز في جلها انصب حول الدفاع على وجوب الخلافة، في مقابل من عمل فكرياً على تقويض هذه الفكرة أمثال علي عبد الرزاق وآخرون[109].

---

[106] عبد الرزاق علي، **الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ص 90.

[107] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج5، ص 248.

[108] صبري مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ص 374.

[109] للمزيد من التفصيل حول النقاشات التي دارت إبان تلك المرحلة من سقوط الخلافة يرجى الرجوع إلى كتاب **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا**، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، حزيران (يونيو) 1996، من ص 5 إلى ص 46.

وفي نظرنا فالدفاع الحاد الذي جرى على وجوب الخلافة، والتصدي حينها لكل الدعوات الناقضة لهذا الوجوب، عكس فعلا تلك المقاومة العامة لعلماء الأمة ونخبتها لهذه الدعوات، مقابل التراجع الفعلي لحضور الخلافة العثمانية على أرض الواقع، فالمقاومة الفكرية العامة التي تحفظ صحة فكرة وجوب الخلافة من التبديد، كانت ضمن أولويات علماء الأمة حتى وإن شهدت الأمة حينها أفول الخلافة واقعا.

وإذا كان النقاش مع سقوط الخلافة العثمانية قد تركز حول وجوب الخلافة، فإن حقبة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية ستعرف نقاشاً محتدماً حول موضوعات من مثيل علاقة الدين بالسياسة والحاكمية، وقراءة التاريخ الإسلامي، وهو نقاش مرتبط ضمنيا بنقاشات المرحلة السابقة إبان سقوط الخلافة ومتفرع عنها، إذ سرعان ما اتسعت دائرة موضوعات النقاش الحاد حول مشروعية الخلافة، وشمولية الإسلام في أن يمتد إلى مجالات الشأن العام، ولعل ذلك نتيجة الأثر الذي تركته كتابات علي عبد الرزاق وغيره من الناقضين لوجوب الخلافة والمدافعين عن فصل الدين عن السياسة، ولقد بيننا سابقا أن خلفية هذه الأفكار، مرتبطة بالتصور القياسي الخاطىء بين حقلين مفاهميين مختلفين لمفاهيم الدين والسياسة والسلطة، سنحاول رصد وعرض آثار تلك الكتابات وموضوعات النقاش الذي أثارته، تفريعا للنقاش الأم حول وجوب الخلافة وفصل السلطة الدينية عن المدنية، وذلك في المبحث الثاني.

المبحث الثاني: من الدفاع عن وجوب الخلافة إلى الدفاع عن شمولية الدين

تركز هذا النقاش أساسا في مصر بين مفكرين علمانيين وعلماء ومشايخ إسلاميين، ويمكن أن نستدعي هنا بالأساس المناظرة الشهيرة التي حصلت بين الدكتور فرج فودة[110]، والدكتور أحمد خلف الله[111]،

[110] فودة فرج، مفكر مصري (1945م-1992م)، انظر التعريف به:

د. أحمد بوعشرين

باعتبارهما من رواد الفكر العلماني، ودعاة ومشايخ أمثال، الشيخ محمد الغزالي[112]، والدكتور محمد عمارة[113]، والمستشار مأمون الهضيبي[114].

والمناظرة الثانية التي تمت بين الدكتور فؤاد زكريا[115] والمستشار سالم البهنساوي[116]، ومن أجل تركيز أبرز النقاط التي تعكس حدة النقاش حول هذه الموضوعات، سنحاول أن نلخص آراء الطرفين.

- فودة فرج، **نكون أو لا نكون**، دار المعاريف، القاهرة، 1992، من ص 3 إلى ص 11.
- محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، مركز الإعلام العربي، ط1، 1412هـ-1992م، ص 20-21.

[111] خلف الله محمد أحمد من مواليد 1916م وتوفي سنة 1997م، انظر التعريف به:

- محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 18-19.
- خلف الله محمد أحمد، **مفاهيم قرآنية**، سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 79، يوليوز 1984، ص 171.

[112] الغزالي محمد أحمد السقا من شيوخ الأزهر (1917م-1996م)، انظر نبذة تعريفية عنه:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م 17، ص 107.

[113] عمارة محمد مفكر إسلامي مؤلف ومحقق مصري ولد في 8 دجنبر 1931م، انظر نبذة تعريفية عنه:

- محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 16-17.

[114] محمد مأمون حسن إسماعيل الهضيبي (1921م-2004م)، مرشد سابق لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، انظر انظر نبذة تعريفية عنه:

- محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 15.

[115] زكريا فؤاد حسن أستاذ جامعي مصري متخصص في الفلسفة (1927م-2010م)، انظر نبذة تعريفية عنه:

المطلب الأول آراء الدكتور فرج فودة في المناظرة الأولى

يمكن تلخيص آراء الدكتور فرج فودة من خلال هذه المناظرة في النقاط التالية:

أ- فشل تجربة الدولة الدينية تاريخيا

انطلاقا من اقتناعه بانتفاء أن يكون للدين الإسلامي تصور في المجال السياسي، حيث يحاول أن يظهر الفرق بين الإسلام والدولة بما يعزز أطروحته بضرورة فصل الدين عن السياسة والدولة حيث يقول: (الإسلام آلدين في أعلى عليين، أما الدولة فهي كيان سياسي وكيان اقتصادي وكيان اجتماعي يلزمه برنامج تفصيلي يحدد أسلوب الحكم)[117]، يثير الدكتور فرج فودة، المعروف بمناهضته الفكرية للمشاريع السياسية التي تعتمد مرجعية الإسلام، مسألة التجربة التاريخية الإسلامية، ليؤكد على أن تجربة الحكم في ظل الإسلام كانت في غالبية القرون التي مضت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم تعكس نموذج الدولة الدينية، ليتساءل خلال مداخلته بالمناظرة قائلا: (بعد الخلافة الراشدة كان حكم الخلافة الأموية أكثر من تسعين سنة، أين الفترة

- حمدي سليم، **المفكر المصري الدكتور فؤاد زكريا، عاش مناضلا ومات مناضلا من أجل سلطة العقل**، جريدة الشرق الأوسط، العدد 11430، ليوم 28 ربيع الأول 1431هـ، 15 مارس 2010م.

[116] البهنساوي سالم علي، مفكر إسلامي مصري (1932م-2006م)، انظر نبذة تعريفية عنه:

- الجرادي حسين، **المستشار سالم البهنساوي أنموذجا..في الذكرى الثالثة لرحيله**، مجلة الوعي الإسلامي من إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، العدد 523، ربيع الأول 1430هـ-مارس 2009م، ص 84-85.

[117] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 54.

التي حكم فيها بالدين الصحيح؟ سنتان ونصف لعمر بن عبد العزيز، الدولة العباسية أكثر من ثلاثمائة سنة، تسعة شهور في عهد الخليفة المهتدي العباسي[118]، وهكذا دواليك)[119].

والسؤال في نظرنا تفاعلا مع هذا القول، هل تحقق نموذج الدولة فعليا وفق التصور الإسلامي، أم ظل حبيس نظرية لم تتحقق واقعا؟، وإذا كان الإقرار بتحقق نموذج الدولة وفق التصور الإسلامي في الخلافة الراشدة قبله في العهد النبوي، أليس ذلك يؤكد على صحة فكرة الدولة، وإمكانية وجودها فعليا، وفق التصور الإسلامي، الذي لا يفصل بين السياسة والدين، ويجعل من إمكانية وجود دولة ونظام سياسيين إسلاميين إمكانية محققة؟

ب- دفاعه عن ضرورة تنزيه الدين عن السياسة

وانطلاقا من قراءته للتجربة التاريخية الإسلامية إبان فترات الخلافة، يعتبر الدكتور فرج فودة أن إقحام الدين في السياسة من شأنه أن يحط من قيمة الدين الذي حسب تصوره عليه أن يكون بعيدا عن السياسة ومنزها عنها بقوله: (إننا نحن الذين ندعو للدولة المدنية نتزه الإسلام عن ممارسات السياسة)[120].

---

[118] ابن الواثق أبو إسحاق محمد المهتدي بالله هو الخليفة العباسي الرابع عشر بويع بالخلافة لسنة 255هـ وتوفي سنة 256هـ. للمزيد حول سيرته انظر:

- ابن العمراني محمد بن علي بن محمد (ت580هـ)، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419هـ-1999م، من ص 133 إلى ص 136.
- السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، من ص 560 إلى ص 563.

[119] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 55.

[120] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 57.

وإذا كان المقصود بالسياسة مفهومها الحربائي، الذي يجعلها فنا لإدارة الممكن بدون بوصلة قيمية، فتنزيهها في نظرنا عن قيم الدين واجب، أما إذا كانت السياسة وفق المنظور الإسلامي هي سياسة الحق، الذي تدور حيثما دارت موازين الحق، وليس حيثما دارت موازين القوى، فزواجها بالدين يكون زواجا شرعيا تتغذى بقيمه ويتقوى حضوره بفعاليتها وشهودها.

ولعل دعوى التنزيه التي دافع عنها فرج فودة، كانت متسلحة بمفهوم السياسة الحربائي وليس بمفهوم السياسة الشرعية المنشودة كما بينا.

ت- تهديد الدولة الدينية لوحدة الوطن

وسيراً على نفس الحجج التي احتج بها الدكتور فرح أنطون، دحضا لفكرة الوحدة على أساس الدين، وانتصارا لفكرة الوحدة على أساس الوطن، يدافع الدكتور فرج فودة على ذات التوجه، بحجة ان وحدة الوطن تأبى الحكم الديني قائلا: (هذا الوطن وحضارة الإنسان تأبى الحكم الديني الآن، مهما قلتم في النسب 95%، 90%، لا يقبل منا أحد أن ينقسم هذا الوطن وأن يشعر فريق من المواطنين قل أو كثر بالخوف من أن يحكم بعقيدة الآخرين ويشعر فريق آخر بالزهو لحكم عقيدته. هذا الوطن سيظل متماسكا ونحن أنصار الدولة المدنية التي لا تعرف هوية سوى المواطنة)[121].

وسوف نرى لاحقا في الباب الثاني حين حديثنا عن النصوص التأسيسية الإسلامية لمفهوم التعاقد، أن التصور الإسلامي للدولة يتأسس على مفهوم المواطنة التي لا تشترط الاعتقاد، مما يجعل التقابل الندي بين المواطنة والدولة في التصور الإسلامي، تقابلا تعسفيا وغير حقيقي.

المطلب الثاني عرض آراء الدكتور محمد خلف الله في المناظرة الأولى

[121] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 57.

بعد أن يبسط تعريفه للدولة الدينية وفق نظرية الحق الإلهي باعتبارها كما يقول:(الدولة التي يستمد الملك أو الحاكم فيها سلطته من الله)[122]، وبعد أن يقوم بمقارنة بين وظيفة النبي ووظيفة الملك، وذلك أن (الملك يحكم الناس والنبي يحكم بين الناس)[123]، ينتقل الدكتور خلف الله إلى التدليل على أطروحة انتفاء فكرة الحكم في الإسلام من خلال بسط آراءه التي نجملها في التالي:

أ- وظيفة النبي ﷺ دعوة الناس إلى الله لا حكمهم

إذ حسب قول الدكتور خلف الله: (أن النبي ﷺ وهو يستمد سلطته من الله سبحانه وتعالى فقد ظل القرآن الكريم ينعته بأنه رسول الله وليس رئيس دولة، وحينما قال القرآن في آخر ما نزل الآية التي ذكرها المستشار الهضيبي: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣﴾[124]، لم يقل القرآن اليوم أقمت لكم دولتكم، لأن النبي ﷺ هو رسول الله إلى الناس، ونجد في القرآن الكريم مسئولية النبي ﷺ لم يحددها على أنها سلطة، بقدر ما حددها على أنه داعية إلى الله)[125]، ثم يخلص في آخر مرافعته بأن وظيفة النبي ﷺ هي دعوة الناس إلى الله بقوله: (إذن النبي له سلطة ولكنها سلطة محددة، ومحددة بالدعوة الإسلامية، ﴿ هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ

---

[122] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 41.

[123] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 41.

[124] **سورة المائدة**، مقطع من الآية 3.

[125] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 42-43.

لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ۝٢﴾[126]، لم يذكر القرآن الكريم عن النبي ﷺ إلا أنه رسول الله ﷺ ، ولم يذكر عن وظيفته إلا أنها الدعوة إلى الله وهداية الناس، أي بناء المجتمع وليس حكم الناس كما يفعل الملوك)[127].

وهل نستطيع في نظرنا أن ننكر قيادة النبي ﷺ للمعارك، وتوزيعه لمهام تدبيرية للشأن العام على أصحابه، ووضعه لصحيفة المدينة، وعقده لاتفاقيات ومعاهدات مع قبائل مجاورة، باعتبار هذه التصرفات هي تصرفات تدبيرية لشؤون المجتمع؟ وهل الدعوة إلى الله تتناقض مع هذه التصرفات التدبيرية؟ وإنما نقول أن الدعوة إلى الله هي غاية دونها تنظيم وتدبير وقيادة للأمة، فلا تناقض في تقديرنا بين الدعوة وبين وجود دولة يقودها صاحب هذه الدعوة ﷺ.

ب- الخلافة هي اختيار الناس لا اختيار الله

وبنفس المنطق يحاول الدكتور خلف الله أن يبرهن على أن الخلافة ما بعد وفاة الرسول ﷺ ليست أمرا دينيا محضا بل هي أمر مدني، بقوله: ((حينما نأتي إلى الخلافة الإسلامية نجد ان هناك فرقا بين النبوة والرسالة وبين الخلافة، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يختار النبي الرسول، أما في الخلافة فالمسلمون أو العرب المسلمون هم الذين اختاروا أبا بكر رضي الله عنه خليفة، ولم يكن هناك نص بكيفية قيام الخلافة وبناء الدولة وكيف يكون هناك رئيس دولة وكيف يكون هناك أعوان لرئيس الدولة؟)، (إذن الخلافة اختيار الناس وليست اختيار الله، فالله لم يختر أبا بكر خليفة ولم يختر عمر خليفة، وإنما الذين اختاروه هم

[126] **سورة الجمعة**، الآية 2.

[127] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 43.

الناس في سقيفة بني ساعدة[128]، وإذا كان اختيار الناس هو الذي يحقق الدولة المدنية واختيار الله هو الذي يحقق الدولة الدينية. فالواضح من تعاليم القرآن أن الخلافة على هذا الأساس هي خلافة مدنية))[129]، وهي خلاصة تتفق مع ما ذهب إلى أغلب فقهاء الأمة السلف، باعتبار تنصيب الخليفة هي من الأمور المخولة إلى نظر الخلق، وليست من الأمور التوقيفية، وسيأتي ذكر وتفصيل ذلك في الباب الثاني.

ت- النبي صلى الله عليه وسلم رئيس دولة ليس بنص إلهي

وانسجاما مع أطروحة نفي أي سلطة للنبي صلى الله عليه وسلم مستمدة من الله عدا سلطة الدعوة، يستطرد توضيحا لهذه النقطة معتبرا أن السلطة السياسية للرسول صلى الله عليه وسلم إنما استمدها من الناس وليس من الله قائلا: (أنا قلت أنه لم يرد في القرآن الكريم نص واحد يشير إلى أن السلطة التي منحها الله للرسول صلى الله عليه وسلم كانت سلطة مما تعطى للملوك، ولم أنف أن يكون رئيس دولة لأنه جاز أن يكون رئيس دولة ليس بنص من الله)[130]. وإذا كانت هذه السلطة السياسية للرسول صلى الله عليه وسلم، استمدها من الناس وليس من الله بحسب قول الدكتور أحمد خلف الله، فكيف حصل له صلى الله عليه وسلم هذا القبول من الناس ليستمد سلطته السياسية منهم؟ أليس هذا الاستمداد من مستلزمات الإيمان برسالته النبوية؟ إن سلطة النبي صلى الله عليه وسلم السياسية لا تنفصل عن مكانته النبوية وعن مستلزمات الإيمان به، وبالتالي لا فصل في نظرنا

---

[128] ابن هشام عبد الملك، المتوفى سنة 213 او 218 هـ، **السيرة النبوية**، دار الكتاب العربي بيروت، ط3، 1410هـ-1990م، ج4، انظر واقعة سقيفة بني ساعدة من ص 308 إلى ص 312.

[129] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 43-44.

[130] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 74.

بين كونه داعيا إلى الله وكونه قائدا وحاكما، فمستلزمات الإيمان بنبوته، هو القبول به قائدا وزعيما على رأس السلطة السياسية الإسلامية في العهد النبوي. سنعرض لمجمل آراء المدافعين عن مشروعية الخلافة الإسلامية ومدنيتها وشمولية الدين للسياسة، والتي تضمنتها هذه المناظرة، وتعكس فعلا حدة النقاش حول موضوعات علاقة الدين بالسياسة التي شهدتها ثمانينات القرن الماضي.

المطلب الثالث عرض ردود الشيخ الغزالي في المناظرة الأولى

أ-الرسول صلى الله عليه وسلم نبياً وحاكماً

تعقيبا على الآراء التي جردت النبي صلى الله عليه وسلم من صفة رئيس الدولة، وحصرت سلطته فقط في التبليغ والدعوة، مما يقوض بالأساس في نظرنا فكرة شمولية الدين للسياسة، حاول الغزالي أن يبين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان نبياً مبلغاً ورئيس دولة وقائد جيش وقائماً على أمور الناس قيادة وتدبيرا، حيث يقول في معرض تعقيبه: ((النبي عندنا كان رئيس دولة، وكان قائد جيش، وكان واضع خطط وكان قاضياً، وقام بكل ما يمكن أن يكون من صفات الحاكم)، (إن صاحب الرسالة ظل ثلاثا وعشرين سنة يعمل، كان داعية فعلا في مكة ولكنه كان في مكة يكون الجند ويكون الرجال ويكون النفوس، فلما ذهب إلى المدينة أقام الدولة ثم بدأ يقود بنفسه الجيوش، ويقضي بنفسه بين الناس، فماذا تكون شئون الدولة؟ أو ماذا تكون الحكومة إلا هذا التصرف؟))[131]، وهو ماذهبنا إليه في تعليقنا على ما جاء في كلام الدكتور خلف الله سابقا.

ب- وجوب إقامة الحكم الإسلامي لا يعني قداسة الحاكم

[131] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 61-62.

ويميز الغزالي بين الوجوب الشرعي لإقامة الخلافة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين نسبية من يحكم، إذ وجوب الخلافة لا يعني قداسة الحاكم، يقول الغزالي بهذا الصدد: (إن الخلفاء الذين جاءوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما جاءوا تنفيذا لأن الإسلام يأمر بإقامة الحكم، وقد كانوا باختيار شعبي حر لأن الإسلام لم يرد فيه نص على استخلاف أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما ترك هذا للناس وترك للناس أن يختاروا حاكمهم، فكان أول حاكم يتحدث عن وظيفته يقول: (وليت عليكم ولست بخيركم، إن رأيتم خيرا فأعينوني، إن رأيتم شرا فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم)[132])[133].

ت- كفالة حقوق الأقلية الدينية في الحكم الإسلامي الراشد

ثم يحاول أن يدفع شبهة من الشبه المثارة حول الحكم الإسلامي، وهي المتعلقة باضطهاد الأقليات غير المسلمة، وهي شبهة رأيناها مع ما أوردناه سابقا من آراء للدكتور فرح أنطون و الدكتور فرج فودة، ضاربا المثال بحالة أقلية الأقباط[134] بمصر قائلا: ((الأقباط الذين يعيشون بيننا أسعد أقلية في العالم، وقد نالوا كل ما يريدون من حظوظ الدنيا والآخرة في ظل الحكم الإسلامي وباسم الإسلام، الذي وضع في صدر الدستور الحالي، وباسم الشريعة الإسلامية التي وضعت في صدر الدستور الحالي، بهذا الاسم استطاع الأقباط أن يكونوا من الأقوياء ومن الأغنياء، وأن ينتقلوا من هنا ليكون منهم رئيس وزراء)، (إن هذه

---

[132] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج5، ص 248.

[133] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 62-63.

[134] أقباط: اسم يشير إلى بعض سكان مصر القدامى، كما تدل كلمة أقباط على أعضاء الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مصر الحديثة، للمزيد من التعريف انظر:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م2، ص 409-410.

المعاملة إنما هي من مواريث الإسلام، إنما هي مما فهمناه من ديننا وكتابنا ومن سنة نبينا جعلنا المواطنة هي ذمتنا والوفاء لها جعلناه الخلق العالي))[135]، يريد الغزالي بقوله أن الإسلام عدل كله وليس فيه ظلم لأحد ولا تمييز في حقوق الإنسان والمواطنة على أساس العقيدة، ولعله يستلهم قوله من المنهج النبوي في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، كما سيأتي تفصيله في الباب الثاني من هذه الدراسة.

المطلب الرابع عرض ردود الدكتور محمد عمارة في المناظرة الأولى

أ- بين السلطة الدينية والمدنية في النظام الإسلامي تمييز لا فصل

أشار الدكتور محمد عمارة في مداخلته، وهو بدوره من المدافعين عن مشروعية الدولة في الإسلام ووجوبها، إلى ملاحظة ذات أهمية في نقاش المرافعة بين الطرف الذي يتبنى ضرورة فصل الديني السياسي، والطرف الذي يدافع عن ضرورة الوصل، إذ أنه نبه إلى أن علاقة الدين بالسياسة في الإسلام هي علاقة تمييز لا فصل، ويؤصل لذلك من خلال وثيقة دستور المدينة التي وضعها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر إلى المدينة، في قوله:

(والدستور الذي وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم للمدينة نجد أن هناك تمييزا بين هذه السلطة الدينية، التي هي سلطة البلاغ عن الله سبحانه وتعالى، وبين سلطة الدولة المدنية الإسلامية المحكومة بإطار الشريعة الإسلامية)[136]، كما استدعى واقعة بيعة العقبة[137]، ليبين أن الدولة في الإسلام تأسست على مبدأ

---

[135] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 65.

[136] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 82.

[137] ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، انظر واقعة بيعة العقبة الأولى والثانية من ص 79 إلى ص96.

الاختيار الحر لا على أساس التعيين الإلهي، يقول في معرض مداخلته بهذه المناظرة: (ورسول الله صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة، وهو يؤسس الدولة قال لهم اختاروا اثني عشر نقيبا، وأسست الدولة بالاختيار والانتخاب، وشاركت المرأة في هذا الانتخاب قبل أربعة عشر قرنا)[138].

وهي لفتة عجيبة من الدكتور محمد عمارة الذي اعتبر ان علاقة الدين بالسياسة في التصور الإسلامي هي علاقة تمييز، وليست علاقة خصومة وفصل، فالفصل يعني الطلاق التام الذي يجعل من السياسة مفصولة عن قيم توجهها، في حين أن التمييز في نظرنا يبقي على علاقة الصلة القيمية بين الدين والسياسة، ويميز بينهما حتى لا يقع التمييز بين مواطني الدولة الإسلامية على أساس اعتقادي.

ب- الدولة واجب مدني بدون إقامته يستحيل إقامة الواجب الديني

وفي حديثه عن وجوب الدولة في الإسلام، يؤكد الدكتور محمد عمارة أن إقامة الدولة في الإسلام هو صمام أمان إقامة الدين، فهذا الأخير موقوف على إقامتها، (فإذا كانت السنة النبوية هي التجسيد والتطبيق للبلاغ القرآني، إذن إسلامنا علمنا أن محمد صلى الله عليه وسلم أقام الدولة، وأن الدولة واجب مدني بدون إقامته يستحيل إقامة الواجب الديني، لأن كل الفروض الدينية لا يمكن أن تقام، وخاصة الفروض الاجتماعية)[139].

ويبدو أن ثمة خلط حاصل عند الطرف الذي يرفض فكرة إقامة الإسلام لدولة، ومفاد هذا الخلط أن الحديث في شرعية الخلافة ذو شقين، فالأول مرتبط بوجوب إقامتها وهو أمر ظل مسلما به لدى

[138] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 83.

[139] محسن خالد، **المصدر نفسه**، ص 50.

المسلمين وعلماءها الأجلاء، لأن إقامتها من إقامة الدين، والشق الثاني مرتبط بطريقة تنصيب الخليفة، وهو أمر ترك لنظر الأمة مع أهل الاجتهاد من داخلها، وهو مانبه له في مداخلته في هذه المناظرة الدكتور مأمون الهضيبي.

المطلب الخامس عرض ردود الدكتور مأمون الهضيبي في المناظرة الأولى

أ- الاختلاف بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن حول وجوب خلافته بل حول كيفية اختيار من يخلف؟

الدكتور مأمون الهضيبي لفت الانتباه إلى ملاحظة مفادها أن الاختلاف لم يكن حول وجوب الخلافة أم لا؟، بل حول طريقة اختيار من يكون في منصب الخليفة؟، وهي ملاحظة قد ترفع اللبس حول طبيعة الاختلاف القائم في موضوع وجوب الخلافة، يقول الدكتور مأمون الهضيبي بهذا الصدد: (حين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، حدث اختلاف، ولكن اختلاف حول ماذا؟ حول وجوب أن يكون هناك رئيس للدولة أم اختلاف حول كيفية اختياره؟ ومن الشخص المختار؟ ولم يحدث اختلاف لحظة واحدة على ضرورة أن يكون هناك رئيس دولة)[140].

ب- ضد الدولة الدينية التي تنطق باسم الحق الإلهي ومع الدولة المدنية الملتزمة بالأصول والاحكام الإسلامية

وسيرا على نفس منحى إزالة اللبس في موضوع العلاقة الجدلية بين ما هو ديني وما هو مدني[141]، يؤكد الدكتور مأمون الهضيبي أن اختيار الحاكم في الدولة الإسلامية هو الأصل، وأن مدنية الدولة في الإسلام

---

[140] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 67-68.

[141] المقصود بالديني ما هو مطلق والمدني ما هو نسبي.

تتحدد بهذا الأصل الذي ينزع صفة القداسة على كل من ينتصب رئيسا للدولة، يقول الدكتور مأمون الهضيبي: ((رئيس الدولة يختار بالسلطة من الشعب بإرادة الشعب، وهي دولة مدنية ونحن ضد الدولة الدينية إطلاقا، ونحن أشد اعدائها، بمعنى أن الدولة التي تدعي أنها تنطق باسم الحق الإلهي، ولا أحد يستطيع أن يعارضها في قراراتها، نحن نقول بدولة مدنية). (حكومة مدنية تلتزم في سياستها وفيما تقرره بالأصول والأحكام الإسلامية))[142]، ولقد سبق أن أكدنا على هذا الرأي خلال الفصل الأول من هذا الباب الأول.

المطلب السادس عرض لآراء الدكتور فؤاد زكريا في المناظرة الثانية

نعرض إذن مجمل أفكار الدكتور فؤاد زكريا وهو من المعارضين لفكرة شمول الدين لنبين رأيه في فصل الدين عن السياسة، من خلال هذه المناظرة التي جمعته مع المستشار سالم البهنساوي، والتي سبق أن دونها في العديد من مؤلفاته المعروفة (الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، وغيرها).

أ- اتركوا السياسة للبشر ولا داعي لحكومة إسلامية

انسجاما مع فكرته المعارضة للدعوة إلى شمول الإسلام، يعتبر الدكتور فؤاد زكريا أن السياسة عموما تركت لاجتهادات الناس دون تعلقها بالإسلام، (ما تأكد أن الإسلام ترك ما يتعلق بشؤون البشر للبشر،

[142] محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 68.

لأن الحقيقة لو أخذت هذا المبدأ وعممته، فسأقول أن السياسة من شئون البشر بنص اتركوا السياسة للبشر، ولا داعي للحكومة الإسلامية)[143].

وإذا كان تعليقنا على ضرورة فصل السياسة عن الدين عند فرج فودة بدعوى تنزيه الدين عن السياسة، قد اعتمد على كون السياسة لابد لها من بوصلة قيمية وأخلاقية حتى تكون سياسة الحق وليست سياسة القوة، وأن هذه البوصلة تجد ضالتها لامحالة في الإسلام، فإن التعليق نفسه يسري على حجة فؤاد زكريا في دعواه بفصل الدين عن السياسة بحجة أنها تركت لاجتهادات البشر، إذ البوصلة القيمية في هذه الاجتهادات لازم، حتى يتبين رشدها من غيها وحقها من باطلها وحسنها من قبيحها وصوابها من خطأها.

ب- المشكل بين الدعوة إلى شمولية الدين ومعارضتها

اعتبر الدكتور فؤاد زكريا خلال هذه المناظرة أن المشكل في حقيقته ليس بين الإسلام والعلمانية، بل بين الدعوة إلى شمول الدين والدعوة المعارضة لها (فليس الإسلام موضوعا للنقاش هنا وليس موضوعا للدفاع، وإنما الذي يثير هذه المشكلة بأكملها في الأيام التي نعيشها، هو أنه توجد جماعات إسلامية تنادي بالتطبيق الشامل للإسلام على كافة جوانب الحياة، وهذه جماعات تزيد وتنتشر ويزداد عددها وتكون تلك الظاهرة المشهورة التي يطلق عليها الصحوة الإسلامية، فالنقاش هو في واقع الأمر بين تلك الدعوة

[143] البهنساوي سالم، **الإسلام لا العلمانية مناظرة مع الدكتور فؤاد زكريا**، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 1412هـ-1992م، ص49.

إلى شمول الإسلام، وبين رأي آخر يعارض هذه الدعوة)[144]، وأحسب أن فؤاد زكريا صدق في ما قال، إذ فعلا الاعتراض الحقيقي عند دعاة فصل الدين عن السياسة وانتفاء وجوب الخلافة-وفؤاد زكريا منهم-، هو في فكرة شمولية الدين (الإسلام) لكافة جوانب الحياة، لأن الإسلام الذي على أساس مرجعيته أرسي نموذج دولة المدينة في العهد النبوي، ونموذج الخلافة الراشدة، كان حاضرا في كافة مناحي الحياة المجتمعية من حيث التوجيه والتشريع وتدبير العلاقات المجتمعية، وبالتالي فالقول بشموليته هو جوهر الاعتراض عند دعاة فصل الدين عن السياسة، وهو ما يعكس في تقديرنا طبيعة النقاش الذي احتدم في هذه الحقبة، إذ انتقل النقاش من مستوى الدفاع عن وجوب الخلافة، وما استتبعه من حجج وموضوعات متعلقة به، إلى مستوى الدفاع عن شمولية الدين وما استتبعه من موضوعات حجاجية مرتبطة به.

لقد حاولنا من خلال رصدنا لتطور الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة، أن ننقل هواجس هذا الفكر في تلك المرحلة، ويمكن إجمال أهم التحديات التي واجهته آنذاك فيما يلي:

1. **المرافعة بالحجة من أجل الدفاع على شمولية الدين؛**
2. **المرافعة بالحجة من أجل التأكيد على وحدة الأمة بالإسلام؛**
3. **المرافعة بالحجة من أجل رفع اللبس على شبهة علاقة التخاصم بين الديني والمدني في التصور الإسلامي.**

فهل استمر الفكر السياسي الإسلامي المعاصر محدودا فقط بهذه التحديات الثلاث التي ذكرنا؟

[144] البهنساوي سالم، **الإسلام لا العلمانية مناظرة مع الدكتور فؤاد زكريا**، ص 40.

د. أحمد بوعشرين

استكمالا لعملية رصد تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، سنعرض في الفصل الثاني التحديات الجديدة التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، والمرتبطة بالجواب على إشكالية الديمقراطية وعلاقتها بسؤال الحاكمية للشريعة.

الفصل الثاني: الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بين تيار سمو إرادة الأمة وتيار سمو الحاكمية

المبحث الأول: الكتابات التأسيسية لتيار رفض الديمقراطية بكافة أشكالها

سيتطرق هذا المبحث إلى حقبة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية، حيث ستعرف هذه الحقبة ميلاد فكر إسلامي شمولي رافض لنموذج الدولة الذي استقر عليه الفكر السياسي الغربي، ومؤسسا نظرته للدولة بناء على المفهوم (الملتبس) للحاكمية، لأنه يربطها بفلسفتها العلمانية، وسنخصص في هذا المبحث حيزا لعرض أهم أفكار هذا التيار، ونود بالمناسبة أن نشير إلى ملاحظة ذات أهمية، مفادها أننا حين نستعرض بعض المؤسسين لأفكار هذا التيار من مثيل أبو الأعلى المودودي[145] وسيد قطب[146]، فلا يعني البتة أننا نُحَمِّلُ هذين المفكرين مستنتجات وأفهام وتأويلات ما كتبا بخصوص الموضوعات المتعلقة بالحاكمية

[145] المودودي أبو الأعلى، أو أبو العلاء المودودي، مفكر إسلامي من الهند ومؤسس الجماعة الإسلامية في الهند (1321هـ-1399هـ،1903م-1979م)، انظر نبذة تعريفية عن:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م24، ص 372.

[146] قطب سيد، إبراهيم حسين الشاربي، أديب ومفكر إسلامي مصري (1324هـ-1906،1385م-1966م)، انظر نبذة تعريفية عن:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م13، ص 370.

والديمقراطية، هذه التأويلات التي ستتعمق من خلال كتابات مفكرين لاحقين، ليتأسس بذلك تيار واضح المعالم في مواقفه من مسألتي الديمقراطية والحاكمية.

المطلب الأول: أبو الأعلى المودودي ومفهوم الحاكمية وموقفه من الديمقراطية

أ- المودودي ومفهوم الحاكمية

يفسر المودودي الحاكمية بكونها أقرب إلى النظرية الثيوقراطية في قوله: (أن تكون الحاكمية فيها خالصة لله وحده إلى حد يتفق مع النظرية الثيوقراطية (اللاهوتية)، إلا أن سبيل الدولة في تنفيذ هذه النظرية يختلف عن الثيوقراطية (اللاهوتية) المعروفة، فبدلا من اختصاص طبقة متميزة من الكهنة أو الشيوخ وغيرهم بالخلافة عن الله وتركيز كافة سلطات الحل والعقد في يديها-كما هو معهود في السلطات اللاهوتية- نجد أن خلافة الله في الدولة الإسلامية من حظ المؤمنين أجمعين (الذين عاهدوا الله عهدا واعيا صادرا عن إرادتهم على أن يخضعوا لحكمه ويذعنوا له) داخل حدود الدولة كلها، وأن سلطات الحل والعقد النهائية في يديهم على نحو جماعي)[147]، وهي من الخصائص التسع للدولة الإسلامية التي ذكرها المودودي[148].

---

[147] المودودي أبو الأعلى، **الخلافة والملك**، تعريب أحمد ادريس، ط1، 1398هـ-1978م، دار القلم الكويت، ص 34.

[148] أولها ان هذه الدولة تتأسس بعهد واع من شعب حر لايحني رأسه برضى منه لرب العالمين، ثانيها أن تكون الحاكمية فيها خالصة لله وحده، ثالثها أن تتكون الحكومة أوتتعير أو تسير برأي الشعب... وأن ينضبط هوى الشعب ويستقيم بقانون الله ورسوله، رابعها هي دولة فكرية يدير أمورها من يؤمنون بأفكارها ومبادئها، خامسها هي دولة تقوم على أساس المبدأ فحسب لا على أساس عصبيات اللون أو الجنس أو اللغة أو الحدود الجغرافية، سادسها الروح الحقيقية لهذه الدولة هي اتباع الاخلاق، سابعها ان هذه الدولة ليست مهمتها الضبط والربط وإقرار النظم وحفظ الحدود فحسب، ينبغي ان تكون مهمتها الامر بالمعروف وتحقيق العدل الاجتماعي وإزكاء الخير والنهي عن المنكر، ثامنها القيم الأساسية

وحين يعتبر أبو الأعلى المودودي مفهوم الحاكمية أقرب إلى النظرية الثيوقراطية الكنسية، ويستخدم تعبير "خلافة الله" على الخلافة في الدولة الإسلامية، فإنه في نظرنا يزيد مفهوم الحاكمية التباسا، يقدس من خلاله موقع الخليفة، ويعزز أقوال المناوئين الرافضين لفكرة الدولة الإسلامية بكونها دولة دينية، وهو أمر نعتبره مخالفا لما آل إليه الفكر الإسلامي المعتدل كما بيناه في أقوال علماء معاصرين في الفصل الأول، وسنبينه أكثر في المبحث الثاني لهذا الفصل، ومن خلال استعراضنا لأقوال فقهاء الأمة السلف في الباب الثاني من هذا البحث.

والحاكمية بهذا المعنى الذي عند المودودي، تفضي إلى فرضه تعريفاً خاصاً للديمقراطية، فكيف يعرف الديمقراطية؟ وما موقفه من الديمقراطية الغربية؟.

ب- المودودي ومفهوم الديمقراطية

يقيد أبو الأعلى المودودي مفهومه للديمقراطية بضوابط وقيود، بما يحفظ مفهومه للحاكمية الإلهية في نظام الدولة الإسلامية، فالديمقراطية حسب المودودي ليست مفتوحة على سيادة كل ما قد تقرره وتشرعه الإرادة الشعبية الحرة، بل هي مقيدة بحدود التشريع الإلهي، وعلى هذا الأساس يعتبرها لاعلاقة لها بالإسلام، يقول المودودي في كتابه النظرية السياسية بعد جرده التأسيسي لخصائص الدولة الإسلامية العاكسة للحاكمية الإلهية: (كل من نظر إلى هذه الخصائص التي ذكرناها آنفا، علم لأول وهلة أنها ليست

لهذه الدولة هي المساواة في الحقوق والمنزلات والفرص وتنفيذ القانون...، تاسعها لقد أقيم بين الفرد والدولة في هذا النظام توازن لا هو يجعل الدولة سلطانا مطلق اليد...ومن جانب آخر ربط الفرد بضوابط الأخلاق وفرض عليه طاعة الحكومة التي تسير وفق قانون الله وشرعته...للتفصيل انظر أبو الأعلى المودودي، **المصدر نفسه**، من ص 33 إلى ص 36.

د. أحمد بوعشرين

ديمقراطية (Democracy)، فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم، تكون السلطة فيه للشعب جميعا، فلا تغير فيه القوانين ولا تبدل إلا برأي الجمهور، ولا تُسَنُّ إلا حسب ما توحي إليه عقولهم. فلا يتغير فيه القانون إلا ما ارتضته أنفسهم، وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدستور، هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الإسلام في شيء)[149].

وإذن فبحسب مفهوم المودودي للديمقراطية، فهي مرفوضة شرعاً لكونها قد تأتي مقتضياتها الخاضعة لمنطق الأغلبية بما يتناقض مع مقتضيات التشريع الإلهي، وهو نفس المنحى الذي سار عليه سيد قطب كما سنرى، فما هو مفهوم سيد قطب للحاكمية وما مفهومه وموقفه من الديمقراطية؟.

المطلب الثاني: سيد قطب ومفهومه للحاكمية وموقفه من الديمقراطية

أ- سيد قطب ومفهوم الحاكمية

في شرحه لمعنى شهادة أن لا إله إلا الله، يستدعي سيد قطب مفهوم الحاكمية الإلهية ضمنيا، ويتشابه في ذلك في شرحه مع مفهوم أبي الأعلى المودودي للحاكمية صراحة، من حيث كونها اختصاصا إلهيا خالصا بالتشريع للبشر، التي لا يجوز حسب هذا المفهوم التعدي عليها أو تجاوزها إلى تشريعات بشرية، يقول سيد قطب:

[149] المودودي أبو الأعلى، **نظرية الإسلام السياسية**، دار الفكر، 1387هـ-1967م، ص 29-30.

د. أحمد بوعشرين

(والقاعدة النظرية التي يقوم عليها الإسلام، على مدار التاريخ البشري، هي قاعدة (شهادة أن لاإله إلا الله) أي إفراد الله سبحانه بالألوهية، والربوبية، والقوامة، والسلطان؛ إفراده بها اعتقاداً في الضمير، وعبادة في الشعائر، وشريعة في واقع الحياة)[150].

وسيتضح اكثر مفهومه للحاكمية، حين نستعرض مفهومه للديمقراطية، إذ يفهم من كلامه أن هذه الأخيرة في وضع ندي تعارضي مع الشريعة، فما مفهومه للديمقراطية؟

ب-سيد قطب ومفهوم الديمقراطية

ربطا بحديثه عن توحيد الألوهية والربوبية وضرورة إفراد الله سبحانه بهما دون غيره، يقيم سيد قطب تقابلا نديا بين من يفرد الله سبحانه وتعالى في ألوهيته وربوبيته، وبين من يتخذ بعضهم بعضا أربابا، وعلى هذا الأساس ينتقد الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية، إذ بحسبه تفضي إلى اتخاذ أرباب من دون الله، يقول سيد قطب بهذا الصدد: (إن الناس في جميع النظم الأرضية يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله، يقع هذا في أرقى الديمقراطيات، كما يقع في أحط الديكتاتوريات[151] سواء)[152]، وفي معرض بسطه لمفهوم

---

[150] قطب سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة 1399هـ-1979م، بيروت، ص48.

[151] الديكتاتورية، كلمة لاتينية Dictatura، وهي ذات أصل روماني، وتدل على حالة سياسية معينة تصبح فيها جميع السلطات بيد شخص واحد، يمارسها حسب مشيئته، انظر نبذة تعريفية عنها:

- الكيالي بمساعدة فريق عمل، **موسوعة السياسة**، ج2، من ص 684 إلى ص 686.

د. أحمد بوعشرين

الجاهلية، يعتبر سيد قطب أنها هي الرجوع بالحكم والتشريع إلى أهواء البشر، ولو كان تشريعا لأغلبية برلمانية، يقول سيد قطب: (يشرع فرد لجماعة فإذا هي جاهلية، لأن هواه هو القانون، أو رأيه هو القانون، لا فرق إلا في العبارات، وتشرع طبقة لسائر الطبقات فإذا هي جاهلية، لأن مصالح تلك الطبقة هي القانون-أو رأي الأغلبية البرلمانية هو القانون-فلا فرق إلا في العبارات، ويشرع ممثلو جميع الطبقات وجميع القطاعات في الأمة لأنفسهم فإذا هي جاهلية، لأن أهواء الناس الذين لا يتجردون أبدا من الأهواء، ولأن جهل الناس الذين لا يتجردون أبدا من الجهل هو القانون، أو لأن رأي الشعب هو القانون-فلا فرق إلا في العبارات)[153].

المطلب الثالث: وضوح تيار الرفض المطلق للديمقراطية ومخاصمتها لسمو الحاكمية مع كتابات لاحقة

تأسيسا على فهم معين لما خطه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب في حديثها عن الحاكمية وموقفها من الديمقراطية، بدأت تنمو أفكار وليدة تقعد جذريا لموقف الرفض المطلق للديمقراطية، وجعلت هذه الأخيرة في موقع العداء الندي مع الحاكمية، ونورد هنا نماذج من كتابات تعد مؤسسة للفهم المقعد لهذا الموقف.

أ- كتاب الديمقراطية في الميزان نموذجا

[152] قطب سيد، **في ظلال القرآن**، الطبعة الشرعية الثانية والثلاثون 1423هـ-2003م، دار الشروق، القاهرة، ج3، ص 407.

[153] قطب سيد، **في ظلال القرآن**، ج6، ص 891.

د. أحمد بوعشرين

خُصص مجمل أفكار هذا الكتاب للتدليل على رفض الديمقراطية لكونها تصادم الشرع، (الديمقراطية وفق تعريفها تعني حكم الشعب نفسه بنفسه لنفسه، وأنّ الشعب هو مصدر السلطات سواء كانت تشريعية أو قانونية أو تنفيذية، فالديمقراطية عبارة عن نظام للحكم يقوم على أساس أنّ الشعب هو مصدر السلطات، وعلى إعطائه حق تشريع الأنظمة والقوانين، وهذه مصادمة واضحة بين الشرع والعقل والواقع في آن واحد، وذلك لأنّ التشريع حق لله وحده والسلطة التشريعية لا بد من الرجوع بها لكتاب الله ولسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم)[154]، وبناء على هذا الموقف، يرفض كل تبعات ومخلفات هذه الديمقراطية، من مثيل التعددية الحزبية (وهذه الأحزاب بدعة منكرة، وهي أثر من آثار الاستعمار أحدثها المستعمرون ليفرقوا بين أبناء الأمة الواحدة وليجعلوا أبناء الوطن الواحد شيعاً وأحزاباً بعد ذلك)[155] ، والتداول السلمي على السلطة (الحاكم أو الخليفة يحكم مدة حياته طالما كان قائما بشئون الحكم محسنا في هذا التطبيق، وقد اخترناه وفق هذه الضوابط والشروط التي سردناها، وليس من أسباب

العزل أن يمكث مدة الخمس سنوات فقط، كما هو الحال في النظام الديمقراطي ثم يعزل بعدها)[156]، مشاركة المرأة (ومن أبشع ما استخدموه قضية المرأة، فقد حدث يوما أن هيأ الممولون الفرص لعمل المرأة لإخراجها من بيتها ثم جعلوا لها قضية، وكانت هذه القضية في مبدأ الأمر أنهم جعلوها تعمل نفس الساعات التي يعملها الرجل ولكن بنصف الأجر، وبدأت قضية مساواة المرأة بالرجل في الأجر وحدثت المطالبة،

[154] عبد العظيم سعيد، **الديمقراطية في الميزان**، دار الفرقان لنشر وتوزيع التراث الإسلامي، ط2، 1410هـ-1990م، ص 41.

[155] عبد العظيم سعيد، **المصدر نفسه**، ص 90.

[156] عبد العظيم سعيد، **الديمقراطية في الميزان**، ص 67.

ولم تحدث الاستجابة فقيل لها اسلكي السبيل الذي يؤدي بك إلى غايتك، تظاهري واضربي، فتظاهرت المرأة وأضربت وكانت هذه خطوة على الطريق وفي هذه المرة أيضا لم يستمع لها أحد، ولما كان الشيطان فقيه في الشر، وكذلك أتباعه يقودون الإنسان إلى حتفه وهو يظن أنه يحسن الصنع، وينتقلون به خطوة خطوة ويعملون ليل نهار دون كلل أو ملل، فاستدرجوا المرأة وقالوا لها لابد وأن تحولي قضيتك إلى قضية سياسية، ولابد ان تحصلي على حق الانتخاب ثم حق دخول البرلمان، فتحولت القضية من مطالبة بالمساواة مع الرجل في الأجر، إلى مطالبة بالمساواة مع الرجل في الحقوق السياسية)[157].

ب-كتاب نقض الديمقراطية نموذجا

في هذا الكتاب تم استدعاء الأسس التي تنبني عليها الديمقراطية، لنقضها عقلا وشرعا، وهذه الأسس كما جاءت في الكتاب هي: (أولا: العقل هو الحاكم من جهة ترتب الثواب والعقاب، ثانيا: قداسة الرأي الذي تصدره الإرادة العامة للأمة)[158]، وبعد مناقشته لسؤال قدرة العقل على إصدار حكم معين، يخلص إلى أن العقل لا يمكن أن يصدر حكما على الأفعال من جهة المدح والذم عليها قائلا: (ومن هنا لا يجوز للعقل أن يصدر حكمه على الأفعال بالمدح والذم، لأنه لا يتأتى له إصدار هذا الحكم، ويستحيل عليه ذلك)[159]، وإذن حسب منطق تحليله واحتجاجه، فلا قداسة للرأي الذي تصدره الإرادة العامة للأمة،

---

[157] عبد العظيم سعيد، **المصدر نفسه**، ص 63.

[158] الخالدي محمود، **نقض النظام الديمقراطي**، دار الجيل بيروت، مكتبة المحتسب عمان، ط1، 1404هـ-1984م، ص 32.

[159] الخالدي محمود، **المصدر نفسه**، ص 38.

حيث يعتبر إرجاع سلطة سن القوانين لها من نتائج العقيدة الرأسمالية[160] التي تفصل الدين عن الواقع، (إن العقيدة الرأسمالية التي يؤمن بها الناس في أوروبا وأمريكا وكثير من شعوب الأرض، تقرر حين تعالج مشاكل الحياة، بفصل الدين عن الواقع، وإرجاع سلطة سن القوانين إلى الإرادة العامة للبشر، أي إلى العقل، وتجعل حكم الأغلبية دلالة على الحرية)[161]، وعلى أساس هذه العقيدة نشأت فكرة سيادة الأمة وانعكست في النظام الديمقراطي، وجعلت سلطتها مطلقة، (فالمقصود بسيادة الأمة، أن الأمة لها وحدها حق ممارسة الإرادة، والمسير لها في الحكم على الأشياء والأفعال، في صورة سن القوانين لتنظيم الحياة وفق ما يمليه العقل)[162]، كما تم تخصيص حيز مهم من ثنايا الكتاب لنقض الديمقراطية من الناحية الشرعية فهي حسب تعريفه، تعني حكم الأغلبية بينما شرعا حكم الأغلبية ليس معيارا للصواب (إذا ما أردنا أن ننظر إلى النصوص الشرعية التي تضمنت بيان الحكم الشرعي في النزول عند رأي الأكثرية، نرى أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانا للحق والباطل، لذا كانت السيادة للشرع لا للشعب)[163].

ت-كتابات لاحقة مغالية في نظرتها للحاكمية

[160] الرأسمالية: نظام اقتصادي يتميز بنمط من الإنتاج يرتكز على تقسيم المجتمع إلى طبقتين أساسيتين: مالكي وسائل الإنتاج، وطبقة لاتملك الثروة ولكن تملك قوة عملها تضطر لبيعها لتأمين عيشها، انظر المزيد من التعريف بالرأسمالية:

- الكيالي بمساعدة فريق عمل، **موسوعة السياسة**، ج2، من ص 788 إلى ص 795.

[161] الخالدي محمود، **نقض النظام الديمقراطي**، ص 23.

[162] الخالدي محمود، **المصدر نفسه**، ص 30.

[163] الخالدي محمود، **المصدر نفسه**، ص 130-131.

د. أحمد بوعشرين

تعد أفكار محمد عبد السلام فرج في كتاب الفريضة الغائبة[164] ومصطفى شكري[165]، نموذجا لذروة المغالاة في الموقف من الديمقراطية، وفي المخاصمة الندية بين مفهوم الإرادة الشعبية ومفهوم الحاكمية، بل نستطيع أن نقول أن نظرتها لمفهوم الحاكمية أسست لتبرير التغيير بالعنف، وإخضاع الجميع لهذه الحاكمية التي يتبنونها[166]، ولعل تلك الكتابات كان لها وقع فعلي وميداني، ولازالت تعتبر مصدر إلهام لكل التيارات العنيفة التي تكفر الواقع وتفرض عليه تصنيفا تعسفيا، بناء على الولاء العقدي، وعلى القبول بالحاكمية بالمفهوم الذي أسست له تلك الكتابات، والملاحظ أنها على قلتها، اعتمدت قياسات لفتاوى تراثية مع جعل سياقاتها تتشابه مع سياقات راهن هذه الكتابات[167]، خصوصا كتاب الفتاوى لابن تيمية[168].

---

[164] فرج عبد السلام، من مؤسسي جماعة الجهاد بمصر (1954م-1982م)، **الجهاد الفريضة الغائبة**، مطبوع إلكتروني، كتب سنة 1981، بدون دار نشر. http://www.alwahabiyah.com/file/Occation/vijename/T-K55-ar.pdf

ولقد سرد الدكتور محمد عمارة نص الكتاب بتحقيق منه، انظر:

- عمارة محمد، **الفريضة الغائبة جذور وحوارات دراسات ونصوص**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، يناير 2009م، من ص 79 إلى ص 142.

[165] شكري مصطفى، من مؤسسي ما سمي بجماعة التكفير والهجرة بمصر، (1942م-1978م)، انظر: حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999، ص 64.

[166] للتفصيل انظر: حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص 63-64.

[167] فرج عبد السلام، **الجهاد الفريضة الغائبة**، ص 14-15، وأيضا:

- محمد عمارة، **الفريضة الغائبة جذور وحوارات دراسات ونصوص**، ص 85-86-87-88.

يلاحظ على التيار الفكري الذي يرفض الديمقراطية ما يلي:

- أن كتاباته سارت في نفس اتجاه كتابات بعض العلمانيين الذين يربطون تعسفا الديمقراطية بالعلمانية، ولا يعتبرونها آلية من الآليات التي أبدعها الفكر البشري لتعبير الإرادة الشعبية ومأسستها؛
- هذا التيار الفكري الإسلامي غلب الفهم الملتبس حول الدولة في المنظور الإسلامي باعتبارها حسب هذا الفهم دولة دينية وليست مدنية، إذ تمت صياغة فكرة الحاكمية ووضعها في وضع الندية مع الإرادة الشعبية، وعدم إفراغ الجهد في توليفة مثلى وراشدة، جعل التباس دينية الدولة في الإسلام يغلب على مدنيتها وعلى نسبية السياسة المتبعة فيها؛
- وبناء على هذا الفهم الملتبس الذي ذكرناه للحاكمية، سارت الكتابات تؤسس لتيار يخاصم الإرادة العامة للأمة؛
- من مفارقات هذا التيار الذي يرفض الديمقراطية، أنه جمع بين تيارين متناقضين بخصوص الموقف من الحاكم الظالم، بين من يجوز الخروج عليه[169]، وبين من يجعله محرما[170].

---

[168] فرج عبد السلام، **الجهاد، الفريضة الغائبة**، ص 9-10-11، وأيضا:

- عمارة محمد، **الفريضة الغائبة جذور وحوارات دراسات ونصوص**، ص 91-92-93.

[169] فرج عبد السلام، **الجهاد، الفريضة الغائبة**، ص 11، انظر أيضا:

- عمارة محمد، **الفريضة الغائبة جذور وحوارات دراسات ونصوص**، ص 87.

[170] عبد العظيم سعيد، **الديمقراطية في الميزان**، ص 65.

د. أحمد بوعشرين

توازت نشأة هذا التيار مع محاولات فكرية واعدة، تحاول أن تجد توليفة اجتهادية بين القبول بعطاءات الخبرة الإنسانية في تحرر الأمة من ربق الاستبداد وبين ثوابت الأمة، بحيث لم ترفض تجليات الديمقراطية في مجملها باعتبارها أداة من أدوات حفظ إرادة الأمة من المصادرة، ولم تقبل بها كليا، هذه المحاولات سنستعرضها في المبحث الثاني من هذا الفصل.

المبحث الثاني: كتابات متصالحة مع سمو إرادة الأمة ومتشبثة بثوابتها

كانت ثمة محاولات واعدة لمفكرين إسلاميين، في توسل فكر إسلامي راشد ينهل من الخبرة الإنسانية ويتشبث بالأصول الإسلامية الكبرى المقررة قرآنا وسنة، ويتحرر من عقدة الانبهار بكل ما أنتجه الفكر السياسي الغربي دون تمحيص ولا انتقاد لبعض من أطروحاته المتعلقة بمفهوم الدولة، سنحاول أن نستدعي أهم هذه الكتابات.

المطلب الأول كتابات تبنت الديمقراطية بنفس نقدي

في كتابه (الإسلام والديمقراطية)، وفي مناقشته لطريقة التعامل مع الديمقراطية وموقف بعضهم منها توجسًا من أنها كما يقول فهمي هويدي[171]: (رمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب

[171] هويدي محمود فهمي عبد الرزاق مفكر إسلامي مصري ولد في 29 غشت 1937م، انظر نبذة تعريفية عنه:

- هويدي فهمي، **الإسلام في الصين**، سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 43، يوليوز 1984، ص 213.

د. أحمد بوعشرين

والمسلمين)[172]، يورد أربع ملاحظات في علاقتها بالآخر ننقلها بتصرف:(الملاحظة الأولى: تتعلق بمبدأ الانطلاق من الاحتكام إلى المرجعية الغربية، واعتبارها المصدر الذي يقاس به معيار الصلاح والاستقامة لعموم أبناء الجنس البشري، والجهة المختصة بإصدار واعتماد شهادات حسن السير والسلوك لدول العالم الثالث، وهو مبدأ اعتبرته مستحقًا للتحفظ والحذر والمراجعة، ... الملاحظة الثانية: يلخصها السؤال التالي: هل يجوز لنا نقد الديمقراطية الغربية كما ينقدها أبناؤها بصوت عال الآن؟ أم أنه مطلوب منا فقط أن نسلم بها كما (أنزلت)، ونحفظها كنشيد نردده صباح مساء؟ ذلك أنّ التطور الهائل في وسائل الاتصال وقدرتها الفائقة على التأثير، يثيران جدلًا متصلًا في أوروبا خاصة حول جدوى الأحزاب السياسية، ودور التلفزيون في تشكيل الوعي وربما تزييفه، الأمر الذي أصبح يمكّن من اصطناع رأي عام، قد يعبر عن مصالح معينة، ولا يعكس حقيقة رغبات الناس وميولهم، وهو تطور يشكك في صدقية الحديث عن سيادة الشعب مثلًا، ويستدعي إعادة النظر في العديد من سمات الآلية الديمقراطية. الملاحظة الثالثة: وثيقة الصلة بسابقتها، وتتمثل في سؤال آخر هو هل يتعين علينا أن نطبق النموذج الغربي للديمقراطية بشكله المتبع في بلاده رغم الاختلاف المحتمل بين طبيعة المجتمعات وتركيبتها؟ ... الملاحظة الرابعة: هي أننا نواجه مفارقة لافتة للنظر في التعامل مع مسألة الديمقراطية، حيث نعيش في ظل ازدواجية مثيرة يجري في ظلها

[172] هويدي فهمي، **الإسلام والديمقراطية**، ط1، 1413هـ - 1993م، مركز الاهرام للترجمة والنشر، ص 98.

القبول بالديمقراطية على المستوى الوطني أو القطري، بينما يتم الانقلاب على الديمقراطية في المحيط الدولي)[173].

بينما يرى راشد الغنوشي[174] أن الديمقراطية يمكن تبيئتها وفق القيم الحضارية للأمة، ذلك أنه يعتقد في انتقاده لتعريف الديمقراطية (حكم الشعب)، بأنه بالرغم من استحالة تجسيد هذا التعريف عمليا، نظرا لأن الديمقراطية هي في حقيقة الأمر كما عرفها هو حكم النخبة باسم الشعب، فإنها تظل عامل توازن وسلاح فعال لدرء مفسدة الاستبداد (ويبقى للمصطلح-ويقصد في معرض حديثه مصطلح الديمقراطية- في كل الأحوال حدان: 1-نظام حكومة، 2- مجموعة مؤسسات، مهماتها إنجاح حاجتين أساسيتين: القدرة على سبر الإرادة الحقيقية لأكثرية الشعب في من يمثلها وكيف سيحكمها، وهذا يعني حرية تشكيل الأحزاب، وحق الانتخابات والتصويت الحر، -توفير الطرق الكفيلة بضمان قيام النواب المنتخبين بأداء ما أراده الناخبون فعلا، والقدرة على استبدالهم عند الإخلال بذلك الواجب، مما يعني إيجاد وسائل لمراقبة الحكومة وتداول السلطة بطرق سلمية منظمة، وذلك ولا شك أعظم ثمار الديمقراطية وجوهرها)[175]، وفي معرض انتقاده

---

[173] هويدي فهمي، **الإسلام والديمقراطية**، ص 101-102.

[174] الغنوشي راشد: مفكر إسلامي تونسي وزعيم حركة النهضة التونسية ولد في 22 يونيو 1941م، انظر نبذة تعريفية عنه:

- الغنوشي راشد، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، طبعة بدون تاريخ، ص 348-349-350.

[175] الغنوشي راشد، **الحريات في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، آب/ أغسطس 1993، ص85.

د. أحمد بوعشرين

للمفارقات التي أتت بها الديمقراطية في صورتها الغربية، نبه راشد الغنوشي إلى تلك المفارقة التي تضع أعرق الأنظمة تطبيقا للديمقراطية في شعوبها، أوحشها وأفتكها على شعوب أخرى استعمارا ونهبا وتقتيلا، وهي مفارقة تبين أن مجال تطبيق الديمقراطية يضيق ويتقيد في الحدود القومية لذلك البلد المنعوت ب(الديمقراطي)، يقول بهذا الصدد: (ومهما اتسع نطاق المشاركة الشعبية فإنه لن يتعدى النطاق القومي، الأمر الذي يجعل الديمقراطية مرتبطة-لا محالة-بفكرة القومية أو العنصرية، وحرياتها وحقوقها لا تتجاوز في أفضل الحالات نطاق الشعب بل الطبقة المهيمنة. فلا عجب أن تجد أعرق الديمقراطيات المعاصرة أوغلها في الوحشية والاستبداد بالشعوب الأخرى)[176]، لكنه يوازن بين مصلحة إشاعة الديمقراطية، ومفسدة حلول الاستبداد والتسلط في غيابها، فتغلب موازنته إشاعة الديمقراطية وتبني نظامها، يقول بهذا الصدد: (نعم يمكن أن يعمل الجهاز الديمقراطي بنجاح في كبح جماح الاستبداد والرق المعاصر، لو تهيأت له فلسفة وقيم إنسانية صالحة تعترف بأبعاد الإنسان كلها، ومنها بعده الروحي والخلقي من حيث حاجته الدائمة إلى الخالق، وعدم قدرته على الاستقلال عنه إلا بالتفريط في إنسانيته وسموه)[177]، إن تبني النظام الديمقراطي بهذا المعنى يكون أفضل من القبول بالاستبداد والتسلط، لأن (النظام الديمقراطي على ما هو عليه في الغرب يبقى في غياب النظام الإسلامي الديمقراطي أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري، كما أنه يبقى إطارا صالحا لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها، واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه، حتى وإن يكن ذلك لحساب الدكتاتورية، فإن حرية منقوصة

[176] الغنوشي راشد، **المصدر نفسه**، ص 85.

[177] الغنوشي راشد، **المصدر نفسه**، ص 87.

أو منفلتة خير من الاستبداد، وإن مجتمعا محكوما بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم)[178]، ليخلص في الأخير إلى كون الديمقراطية هي آلية مشاعية يمكن تبيئتها وتطبيقها في إطار القيم المجتمعية والحضارية في قوله: (ويمكن أن تتم تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية، إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثا إنسانيا أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلا والقومية العنصرية، وأولية قيم الربح واللذة، والسيطرة والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأقلية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها)[179]، والغنوشي بهذا الرأي يدحض حتمية الربط العضوي للديمقراطية بالعلمانية، إذا اعتبرنا أن الديمقراطية مجرد آليات لتحقيق مناط السلطة للأمة، وهي آليات عابرة للجغرافيا وليست مرتبطة بقيم العلمانية.

في نفس المنحى الذي سار عليه راشد الغنوشي في ترجيحه لمصلحة الإقرار بالديمقراطية، أكد الدكتور

[178] الغنوشي راشد، **المصدر نفسه**، ص 87.

[179] الغنوشي راشد، **الحريات في الدولة الإسلامية**، ص 88.

د. أحمد بوعشرين

يوسف القرضاوي[180] على هذا الترجيح، باعتباره الديمقراطية الآن هي من أنجح الوسائل التي أبدعتها البشرية للتصدي للاستبداد والتسلط، يقول القرضاوي بهذا الصدد:(وميزة الديمقراطية أنها اهتدت خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين، من الأباطرة والملوك والأمراء إلى صيغ ووسائل، تعتبر إلى اليوم أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين، وإن لم تخل من بعض المآخذ والنواقص التي لا يكاد يخلو منها عمل بشري، ولا حجر على البشرية وعلى مفكريها وقادتها، أن تفكر في صيغ وأساليب أخرى، لعلها تهتدي إلى ماهو أوفى و أمثل، ولكن إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق في واقع الناس، نرى لزاما علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه السلاطين العالين في الأرض)[181]، وفي محاولة منه لرفع اللبس على الخصومة بين مفهوم الحاكمية الإلهية والإرادة الشعبية، اعتبر القرضاوي أن جوهر الديمقراطية لا تتعارض مع جوهر الإسلام، وأن الإقرار بالديمقراطية لا يعني رفض حاكمية الله للبشر، لأن نقيض الديمقراطية ليس هو حكم الله وإنما حكم الدكتاتورية المتسلطة (فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون

---

[180] القرضاوي يوسف: من مواليد مصر 1926م، من العلماء المسلمين المعاصرين خريجي الأزهر الشريف ورئيس سابق للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، انظر:

- القرضاوي يوسف، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، سلسلة كتاب الأمة، العدد2، 1402هـ، غلاف ظهر الكتاب.

[181] القرضاوي يوسف، **من فقه الدولة في الإسلام مكانتها معالمها طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، دار الشروق، ط3، 1422هـ-2001م، ص 137.

بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الدكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبروت)[182].

المطلب الثاني: كتابات تبنت مقاربة مقارنة نقدية لبعض المفاهيم في الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي (التعددية، الحرية، العقد الاجتماعي)

ولقد سار على نفس النهج التحرري من عقدة المرجع القياسي الغربي، المرفوق بانتقادات لبعض معالم نموذج الدولة في الفكر الغربي، مفكرون إسلاميون معاصرون، فالباحث في قضايا الفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة، اشتغل على سؤال التعددية في كتابه (التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية)، إذ اعتبر أن التعددية الموزونة بميزان الوسطية هي التي تكون في إطار جوامع موحدة، (ففي القوميات والأجناس تعددية يتحدث عنها القرآن الكريم باعتبارها (آية) من آيات الله في الاجتماع الإنساني، فيقول ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾[183]، وهي تعددية في إطار جامع الإنسان، وفي الشعوب والقبائل هناك تعددية تثمر التمايز، الذي يدعو القرآن إلى توظيفه في إقامة علاقات التعارف بين الفرقاء المتمايزين، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾[184]، فتعددية التمايز إلى شعوب وقبائل، قائمة في إطار جوامع

---

[182] القرضاوي يوسف، **المصدر نفسه**، ص 139.

[183] **سورة الروم**، الآية 22.

[184] **سورة الحجرات**، الآية 13.

التعارف بين بني الإنسان)[185]، ويربط محمد عمارة مفهوم التعددية في التصور الإسلامي، بخاصية تجعلها مستمرة وحية وهي خاصية التدافع بدل خاصية النفي والصراع اللذان تميزت بهما الحضارة الغربية، يقول في موضع آخر: (وبدلا من (الصراع) سبيلا لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، زكى الإسلام (سبيل التدافع)، الذي لا يتغيا (نفي الآخر)، وإنما تعديل موقفه من المعايير الإسلامية الجامعة والضابطة والحاكمة، فهو حراك لا إهلاك، وتعديل في المواقع والمواقف لا نفي و إلغاء للآخرين)[186]، ثم يبين المقارنة في كيفية التعامل مع التعددية في الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية (وعندما يحتفل الغرب في برشلونة[187] سنة 1992 بالدورة الأولمبية[188]، إحياء للذكرى خمسمائة عام على إبادة المسلمين في الأندلس، ثم يتبع ذلك بمجزرة إبادتهم في البلقان[189]، فإنه يعلمنا أن رفضه للتعددية ليس بالصفحة التي طواها تطور التاريخ، ففارق بين حضارة لا تريد للآخر الديني وجودا على خريطة أوطانها، وبين حضارة حافظت وتحافظ على وجود الآخر الديني حفاظها على الشعائر الدينية التي تتقرب بالحفاظ عليها إلى الله سبحانه وتعالى وتنفذ

---

[185] عمارة محمد، **التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، أكتوبر 1997، ص 6.

[186] عمارة محمد، **المصدر نفسه**، ص 19.

[187] مدينة إسبانية عاصمة إقليم كاتالونيا بإسبانيا.

[188] المقصود الألعاب الأولمبية التي احتضنتها برشلونة سنة 1992.

[189] البلقان: شبه جزيرة البلقان، هي منطقة ثقافية وجغرافية تقع في الجزء الجنوبي من قارة أوروبا وتضم كل من بلدان ألبانيا، البوسنة والهرسك، بلغاريا، الجبل الأسود، كوسوفو، كرواتيا، رومانيا، مقدونيا، واليونان، سلوفانيا، صربيا، جزء من أراضي تركية، انظر:

- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م5، ص 94-95-96.

به سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل لقد تجاوزت في ذلك مستوى الحفاظ على وجود الآخر، إلى حيث تستطيع أن تقرأ أسماء أعلام الأقليات الدينية في تراجم وزراء دول الإسلام على مر التاريخ)[190].

بينما نحا أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد منحى إقامة مقارنة بين مفهوم العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي، ومفهوم عقد البيعة في الفكر الإسلامي، وعدد خمس مقارنات ننقلها بتصرف[191]: (1- نقلت نظريات العقد الاجتماعي السيادة من الكنيسة وأمراء الإقطاع إلى الملك، ثم نقلت بعد ذلك إلى الشعب، فجاء فكرة السيادة بنت بيئتها، أما السلطة العامة في الدولة الإسلامية فمصدرها الشعب أيضا، ولكن في حدود الشريعة التي لها السيادة على الحاكم والمحكوم؛

2-عقد البيعة لا ينشأ دولة، فالدولة الإسلامية لا يرجع أصلها إلى عقد اجتماعي مثل الدولة الغربية، التي أنشأها العقد، وإنما الإرادة الإلهية هي التي اقتضت أن يكون للمسلمين دولة؛

3-الرئاسة العامة لا تنعقد إلا بالاختيار والاتفاق والرضا عن طريق عقد البيعة، فعقد البيعة منشأ سلطة ولا يؤسس دولة، ثم إنه أي عقد البيعة يتجدد بتجدد الحاكم، أما العقد الاجتماعي فيحصل مرة وينتج آثاره إلى الأبد؛

4-يقر العقد الاجتماعي أنظمة الحكم الديمقراطية والأرستقراطية والديكتاتورية، لكن الإسلام يرفض إطلاق حرية التشريع وممثليه، ويقيدها بالآداب والأخلاق الواردة بالكتاب والسنة، كما يرفض النظام الطبقي

---

[190] عمارة محمد، **التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، ص 25-26.

[191] عبد الجواد أحمد فؤاد عبد المجيد، **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية**، 1998، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ص 347-348-349.

الأرستقراطي لأنه لا يتحيز لطبقة من طبقات الشعب دون أخرى، بل الجميع على قدم المساواة. ويرفض أيضا النظام الديكتاتوري الذي يهدر كرامة وحقوق الإنسان من أجل مجد وسيطرة الدولة؛

5-لقد أفرز العقد الاجتماعي أنظمة أخرى للحكم مثل النظام الرئاسي، الذي يختلف عنه النظام الإسلامي أيضا بعدم سماحه لرئيس الدولة بالاستبداد نتيجة استقلاله عن السلطة التشريعية واعتماده على ثقة الشعب فيه، ومن جهة أخرى يختلف عن النظام البرلماني عندما تحاول السلطة التشريعية أن تستبد بالسلطة...ويبتعد أيضا عن عيوب نظام الحكم المركزي، فهو لا يركز السلطة في يد الحكومة المركزية، ولكنه يضع اختصاصات واسعة في يد الحكومات المحلية وتكون تحت الإشراف المباشر لرئيس الدولة في نفس الوقت).

في حين سلطت الدكتورة هبة رؤوف عزة[192] الضوء على جدلية نشأة الأمة ونشأة الدولة، وعلى المفاهيم المرتبطة بهما، فبينما اعتبرت أن نشأة القومية في الغرب قد سبقتها نشأة الدولة، كان الأمر معكوسا

[192] عزة هبة رؤوف، ولدت يوم 1965/06/25، مدرسة العلوم السياسية في جامعة القاهرة، ومحاضرة زائرة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، انظر التعريف:

- الشوبكي عمرو، **الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي (مصر، المغرب، لبنان، البحرين، الجزائر، سورية، الأردن)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، أغسطس 2014، ص 261.
- السعداوي نوال، هبة رؤوف عزة، **المرأة والدين والأخلاق**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ-2000م، ص2.

في التجربة الإسلامية النبوية، حيث نشأة الأمة محمد لنشأة الدولة، تقول بهذا الصدد هبة رؤوف عزة: ((إذا كانت القومية في الغرب قد تزامنت مع نشأة الدولة، وتبعت تكون الدولة، فكانت الأخيرة هي التي خلقت الوعي بالقومية، فإن الخبرة الإسلامية الأولى كانت مناقضة، ففي البدئ قامت الجماعة، وهذه شهدت تطورات لاحقة كي تنضج نموها وتحقق أشكالا ثقافية مميزة)، (المسألة إذا، أن السلطة السياسية-الدولة-جاءت كتدبير لاحق لوجود الجماعة، وتطورت السلطة السياسية من مفهوم الخلافة في أيام الخلفاء الراشدين، لتنشأ دولة ذات مؤسسات ترتبط بها فئات اجتماعية ذات مصالح ثابتة في أيام الأمويين والعباسيين والدول اللاحقة، صحيح أن الدولة صارت كيانا صلبا ذا ثقل يجثم فوق المجتمع وتمتعت تدريجيا باستقلالية، وأمسكت بجميع خيوط السلطة في المجتمع وهيمنت عليه، لكنها (أي الدولة) بقيت دوما بحاجة إلى تبرير نفسها أمام المجتمع، فعلى الرغم من أهميتها بقيت الأولوية في المجتمع الإسلامي للجماعة/الأمة وأهدافها التاريخية))[193].

وهو نفس المنحى الذي ذهب إليه الدكتور ساجر الجبوري الذي انتقد فكرة العقد الاجتماعي في الفكر الغربي، حيث اعتبر (أن فكرة العقد غير متصورة لعدم إمكان الحصول على رضا جميع الأفراد، والرضا أساس في صحة العقود والإكراه)، ذلك كما بين مسترسلا انتقاده لنظرية العقد الاجتماعي قائلا: (أن النظرية تفيد أن الإنسان انتقل من حياة الفطرة إلى الحياة الجماعية بواسطة العقد، وهذا يعني أن العقد هو الذي أنشأ الجماعة، والمعروف أن العقد يكتسب قوت الإلزامية من الجماعة، فهي التي تحميه وتضمنه،

[193] عزة هبة رؤوف، **نحو عمران جديد**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015 بيروت، ص 125-126.

وعليه فليس من المتصور أن العقد الذي يحتاج إلى حماية الجماعة هو الذي أنشأ الجماعة أو السلطة)[194]، وهو مايعزز فكرة أن الأمة سبقت الدولة وأنشأتها في التصور الإسلامي، كما سنرى ذلك في الباب الثاني من هذا البحث.

فيما قام الدكتور عبد المجيد النجار[195]، بانتقاد مفهوم الحرية في الفكر الغربي اعتمادا على منشأها ومرجعيتها، وقارنها بمفهومها في الفكر الإسلامي، مناقشا ذلك الادعاء الواسع حول الحرية الدينية في الحضارة الغربية الذي يقول: (أن الحرية الدينية في هذه الحضارة لا تضاهيها في الثقافات والحضارات الأخرى أية حرية دينية، وكثيرا ما يتم ذلك من خلال المقارنة مع وضع هذه الحرية في الإسلام، ليقع الانتهاء من ذلك إلى الحكم بتفوق ما هو موجود في الغرب في هذا الشأن عما جاء الإسلام به، وقد يقع الانتهاء إلى نفي أية حرية دينية فيه)[196]، حيث يخلص في هذه المقارنة إلى أن مفهوم الحرية الدينية في الفكر الإسلامي يرتكز على مرجعية ثابتة: (إن المرجعية المؤسسة للحرية الدينية في الإسلام، والموجهة لمساراتها، والضامنة لصيرورتها، هي إذن مرجعية تضرب بجذورها في تعاليم الدين نفسه، فالدين هو المؤسس للحرية الدينية

---

[194] الجبوري ساجر، **العقد السياسي في الإسلام، بحث مقارن مع العقد في الفقه المدني**، مجلة العلوم القانونية، عدد 22، 2007م، جامعة بغداد، ص 14.

[195] النجار عبد المجيد، مفكر تونسي ولد سنة 1945 بتونس، انظر نبذة تعريفية عنه:

- النجار عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008م، ص294-295.

[196] النجار عبد المجيد، **الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها**، مطبوع عن منظمة المؤتمر الإسلامي- مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة التاسعة عشرة، 1430هـ-2009م، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص6.

تكليفا إيمانيا وتفصيلا تشريعيا، فيكون الإخلال بها إخلالا بالدين في مقتضياته الإيمانية والتشريعية، وهي بذلك كله تكتسب وضعا من القوة الذاتية تكون به ثابتة على مر الزمن، لا ينالها تبديل ولا تغيير ولا انتقاص، إذ الدين لا يناله شيء من ذلك، كما أنها تكتسب به قوة نفسية في تحملها، إيمانا وسلوكا، إذ يعتبر ذلك التحمل طاعة لله تعالى تقرب منه، والإخلال بها عصيانا يبعد عنه)[197]، في حين يعتبر أن مرجعية الحرية الدينية في الفكر الغربي مرجعية ظرفية، لأنها جاءت نتيجة لأحداث تاريخية معينة وحلا لمشكلات تلك الأحداث، (لقد كانت الحرية الدينية إذن في الفكر الغربي نتيجة لأحداث تاريخية معينة، وحلا لمشكلات تلك الأحداث، وذلك حينما توازنت قوى متصارعة، ولم يكن لأي منها قدرة على الحسم لصالحها، فرُئي أن هذه الحرية هي الحل لصالح الجميع، وهكذا كان منشأ الحرية منشأ ظرفيا، ومرجعيتها مرجعية ظرفية لا علاقة لها بالمبدئية المثالية العلوية الدائمة، وهو ما سيفضي حتما إلى الوضع الذي استقرت به الحرية في أذهان الأوروبيين، وهو الوضع الذي تتصف فيه الحرية بالظرفية لا بالدوام، وبالوضعية لا بالعلوية الإيمانية ولا حتى الخلقية، واقترنت فيه بالمصلحة لا بالخيرية الذاتية)[198]

خلاصات الباب الأول

بعد هذه الجولة لنماذج من أهم الكتابات التي تعكس تطور الفكر السياسي الإسلامي في اتجاه التحرر من القيود التاريخية، ومن عقدة صحة الفكرة الغربية برمتها، يمكن إجمال أهم الخلاصات فيما يلي:

[197] النجار عبد المجيد، **المصدر نفسه**، ص8.

[198] النجار عبد المجيد، **الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها و ضوابطها**، ص10-11.

1. إبان سقوط الخلافة العثمانية، تركز النقاش على مستوى الدفاع عن وجوب الخلافة، وما استتبعه من حجج وموضوعات متعلقة به، ثم انتقل إلى مستوى الدفاع عن شمولية الدين وما استتبعه من موضوعات حجاجية مرتبطة به؛
2. تميزت الكتابات اللاحقة بانتقادها العقلاني للديمقراطية الغربية وكل تبعاتها دون أن ترفضها أو تكفر العمل بها؛
3. تحررت هذه الكتابات من قيود بعض من تراث الفكر الإسلامي، المرتبط بتبرير القبول بالاستبداد والقهر مقابل رفض الديمقراطية؛
4. انتصرت هذه الكتابات لمفهوم سمو الإرادة الشعبية، وحاولت أن ترفع اللبس الحاصل في مخاصمة إرادة الأمة لمفهوم الحاكمية؛
5. تشبثت هذه الكتابات بعطاءات الحضارة الإسلامية في قبولها بالتعدد واستيعابها للأقليات الدينية، واعتبارها حضارة للعالمين عموما وليس للمسلمين فقط.
6. في المقابل فالكتابات التي ركزت على مبدأ الحاكمية محورا أساسيا تدور حوله خصائص الدولة في المنظور الإسلامي، جعلها ترفض مفهوم الديمقراطية لكونه غير مفصول عن فلسفته العلمانية بحسبها، ولكونه ثانيا يناقض مبدأ الحاكمية لله، لكنها في نظرنا لم تفصل هذه الكتابات بين تحقيق مناط مبدأ الحاكمية لله باعتبار الشرع مصدرا للقانون يتقيد به التشريع، وبين القانون بتفصيلاته واجتهاداته البشرية، ووضعت مبدأ الحاكمية في تقابل ندي تعسفي مع مفهوم الإرادة العامة للأمة، دون إفراغ الجهد في إيجاد توليفة مثلى وراشدة لا تلغي الإرادة العامة، ولا تلغي الشرع من مصدرية التشريع.

د. أحمد بوعشرين

فهل هذا الخلاف الذي اعتمل ولازال يعتمل داخل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر فيما يخص التصور الإسلامي للدولة، والموقف من الديمقراطية ومفهوم الحاكمية، هو خلاف عارض ليس له أصول تاريخية؟ أم هو استمرار لما دار قديما من حديث في كتب الفقه السياسي الإسلامي حول مفهوم الخلافة ووجوبها والطريق الصحيح والشرعي في تنصيبها؟

وهل لفكرة التعاقد الحر نصوص تأسيسية متينة تجعلها هي الأصل في الفكر السياسي الإسلامي؟

وهل فعلا تراث الأمة في الفكر السياسي الإسلامي تراثا تعاقديا أم تراثا تطغى عليه فكرة التغلب وإلغاء إرادة الأمة؟

تلك أسئلة فرش لفصول ومباحث الباب الثاني.

الباب الثاني: في الأصول التأسيسية للتعاقد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي

هل فكرة التعاقد السياسي فكرة إسلامية أصيلة أم هي فكرة طارئة واستثنائية؟، بمعنى هل لها تأصيل شرعي من حيث نصوص الوحي قرآنا وسنة صحيحة؟، وكيف يمكن أن نبين أصالتها؟، أليس الإكراه الذي هو منبوذ شرعا كما سنبينه لاحقا هو نقيض التعاقد، وبالتالي فالتعاقد هو المطلوب تحصيله شرعا؟، كيف أصل فقهاء الأمة السلف لمبدأ التعاقد؟، وكيف بنوا على أساسه مواقفهم من مسألة

الشرعية السياسية للحاكم؟، وهل وجود فتاوى لبعضهم تبرر لإمامة الغلبة، يعني عدم اقتناعهم بأصالة فكرة التعاقد السياسي؟.

سنشتغل في هذا الباب على مقاربة هذه الإشكاليات بغية الإسهام في تقديم أجوبة فكرية تأصيلية حولها، وذلك من خلال ما يلي:

1. استدعاء استقرائي للنصوص القرآنية التي أسست لمبدأ التعاقد الحر، وذلك للتأكيد على أن شرط الرضا لا يتحقق إلا بالاختيار الحر؛
2. الوقوف على أهم محطات من السيرة النبوية التي أسست لمبدأ التعاقد في تصرفات النبي ﷺ؛
3. استدعاء مجمل أقوال فقهاء الأمة السلف التي أسست فقهيا لموضوع الشرعية السياسية للحاكم، مع الوقوف على المشترك في هذه الأقوال الذي اتفق عليه جمهور فقهاء الأمة بخصوص مسألة الشرعية السياسية.

من أجل ذلك قسمنا هذا الباب إلى فصلين، الفصل الأول حول النصوص التأسيسية للتعاقد من القرآن والسنة النبوية من سيرة النبي ﷺ، والفصل الثاني حول النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من التراث الفكري الإسلامي، وجعلت لكل فصل مبحثين، وختمت الباب بخلاصات.

الفصل الأول: النصوص التأسيسية من القرآن والسنة (سيرة النبي ﷺ)

المبحث الأول: في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من القرآن

سنستدعي الآيات القرآنية التي دعت إلى نفي الإكراه وكذا التي حثت على الوفاء بالعهود، ووجه الدلالة في نظرنا في استدعائنا لهذه الآيات أن التعاقد الحر مرتبط ارتباطا وثيقا بشرطين أساسيين لتحققه:

د. أحمد بوعشرين

أولها شرط الحرية، والحرية منافية للإكراه، وحيثما وجد الإكراه غابت الحرية، ولهذا شدد القرآن على نفي الإكراه، لأنه مناف للاختيار الحر والمسؤول، وسنرى ذلك من خلال استعراضنا للآيات التي شددت على نفي الإكراه؛

ثانيها شرط الوفاء في الالتزام بمضمون التعاقد، إذ بدون وفاء يصبح التعاقد هشا غير قابل لنفاذ مضامينه وبنوده، ولهذا جُعل الوفاء بالعهود والعقود، من أوصاف المؤمنين كما سنرى في استعراضنا للآيات المتعلقة بموضوع الوفاء بالعهود.

ومن خلال استعراضنا الاستقرائي للنصوص القرآنية تفسيرا وفهما، التي أسست لمبدأ التعاقد الحر المرتبط بالشرطين السالفي الذكر، سنلحظ أنه من أشد ما شدد عليه القرآن هو:

1. نفي الإكراه باعتباره مناقض لحرية الاختيار؛
2. الوفاء بالعهود والعقود.

1- آيات نفي الإكراه

يمكن أن نقسم الآيات التي أشارت إلى موضوع الإكراه أو الحرية إلى نوعين:

النوع الأول آيات أشارت صراحة إلى هذا النفي التشديدي للإكراه وهي:

1. قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦﴾[199]،

[199] سورة البقرة، الآية 256.

قال ابن كثير[200] في معرض تفسيره لهذه الآية: (أي: لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه)[201].

[200] ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي الشافعي، ولد بإحدى القرى ببصرى بسوريا سنة 700هـ، وتوفي رحمه الله بدمشق سنة 774هـ، انظر ترجمته:

- ابن كثير (700-774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ج1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 1420هـ-1999م، من ص 13 إلى ص 17.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج1، ص3.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، **طبقات الحفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ-1983م، ص 533-534.
- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م1، ص 67-68.
- الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص320.

[201] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص 682.

وقال الطبري[202]: (ومعنى قوله: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾، لا يكره أحد في دين الإسلام عليه، وإنما أدخلت الألف واللام في الدين تعريفا للدين الذي عنى الله بقوله لا إكراه فيه، وأنه هو الإسلام)[203]، ويفسرها الطاهر بن عاشور بقوله: (ونفي الإكراه خبر في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام ، أي: لا تكرهوا أحدا على اتباع الإسلام قسرا، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصا، وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكن من النظر، وبالاختيار)[204].

---

[202] الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، ولد في آخر سنة 224هـ أو آخر سنة 225هـ بمنطقة طبرستان (شمال إيران)، وسميت طبرستان نسبة إلى الطبر وهو الفأس بالفارسية، ويذكر لما افتتحت وابتدئ ببنائها، كانت أرضا ذات شجر فالتمسوا مايقطعون به الشجر فجاؤوهم بالطبر أي الفأس فسميت بلاد الطبر أي بلاد الفأس، وتوفي ودفن رحمه الله ببغداد سنة 310هـ، انظر ترجمته:

- الطبري (224هـ-310هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، مصر، ط1، 1422هـ-2001م، ج1، مقدمة التحقيق، من ص 11 إلى ص 61.
- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج2، ص 212-213-214
- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م4، ص 53-54.

[203] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج4، ص 555.

[204] ابن عاشور محمد الطاهر (1296هـ-1394هـ)، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، طبعة 1984، ج3، ص 26.

2. وقوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ٢٨﴾[205]، يقول ابن كثير في معرض تفسيره لهذا المقطع من الآية: (يقول تعالى مخبرا عن نوح ما رد على قومه في ذلك: ﴿ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي﴾ أي: على يقين وأمر جلي ، ونبوة صادقة ، وهي الرحمة العظيمة من الله به وبهم ، فعميت عليكم (أي : خفيت عليكم ، فلم تهتدوا إليها ، ولا عرفتم قدرها ، بل بادرتم إلى تكذيبها وردها أنلزمكموها، أي : نغصبكم بقبولها وأنتم لها كارهون)[206]، ويقول الطاهر بن عاشور: (فقوله : ﴿أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي﴾ إلى آخره. معناه إن كنت ذا برهان واضح، ومتصفا برحمة الله بالرسالة بالهدى فلم تظهر لكم الحجة ولا دلائل الهدى، فهل ألزمكم أنا وأتباعي بها، أي بالإذعان إليها والتصديق بها إن أنتم تكرهون قبولها، وهذا تعريض بأنهم لو تأملوا تأملا بريئا من الكراهية والعداوة لعلموا صدق دعوته)، ويسترسل قائلا: (والاستفهام في أنلزمكموها إنكاري، أي لا نكرهكم على قبولها، فعلق الإلزام بضمير البينة أو الرحمة. والمراد تعليقه بقبولها بدلالة القرينة)[207] .

3. وقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩﴾[208]، يفسرها ابن كثير قائلا: (أي: تلزمهم وتلجئهم، حتى يكونوا

---

[205] **سورة هود**، الآية 28.

[206] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج4، ص 317.

[207] ابن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ج13، ص 50-51.

[208] **سورة يونس**، الآية 99.

مؤمنين، أي : ليس ذلك عليك ولا إليك)[209]، وقال رشيد رضا صاحب المنار: (﴿ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾، أي إن هذا ليس في استطاعتك أيها الرسول، ولا من وظائف الرسالة التي بعثت بها أنت وسائر الرسل ﴿إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾[210]، ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۚ ﴾[211]، وهذه أول آية نزلت في أن الدين لا يكون بالإكراه أي لا يمكن للبشر ولا يستطاع، ثم نزل عند التنفيذ ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ أي لا يجوز ولا يصح به)[212]، ويقول الطاهر بن عاشور في معرض تفسيره لمقطع هذه الآية: (والاستفهام في ﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ﴾ إنكاري، فنزل ﷺ لحرصه على إيمان أهل مكة وحثيث سعيه لذلك بكل وسيلة صالحة منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان حتى ترتب على ذلك التنزيل إنكاره عليه)[213].

النوع الثاني: آيات قرآنية أشارت ضمنا إلى هذا النفي التشديدي للإكراه وهي:

1- قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ٢٢﴾[214]، يقول الطبري في معرض تفسيره لهذه الآية: (يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: (فذكر) يا محمد عبادي بآياتي، وعظهم بحججي وبلغهم رسالتي) إنما أنت مذكر)، يقول: إنما أرسلتك إليهم مذكرا لتذكرهم

---

[209] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج4، ص 298.

[210] **سورة الشورى**، الآية 48.

[211] **سورة ق**، الآية 45.

[212] رضا محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم**، مطبعة المنار بمصر، ط1، 1349هـ، ج11، ص 484.

[213] ابن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ج11، ص 293.

[214] **سورة الغاشية**، الآيات 21-22.

نعمتي عندهم، وتعرفهم اللازم لهم، وتعظهم، وقوله: لست عليهم بمسيطر (يقول : لست عليهم بمسلط ، ولا أنت بجبار تحملهم على ما تريد)[215]، وفي تحرير التنوير يقول الطاهر بن عاشور تفسيرا لهذه الآية: (أي أنت مذكر لست وكيلا على تحصيل تذكرهم فلا تتحرج من عدم تذكرهم، فأنت غير مقصر في تذكيرهم، وهذا تطمين لنفسه الزكية)، ويضيف في موضع آخر(ونفي كونه مصيطرا عليهم خبر مستعمل في غير الإخبار، لأن النبي ﷺ يعلم أنه لم يكلف بإكراههم على الإيمان، فالخبر بهذا النفي مستعمل كناية عن التطمين برفع التبعة عنه من جراء استمرار أكثرهم على الكفر)[216].

2- وقوله تعالى: ﴿نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَقُولُونَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴿٤٥﴾﴾[217]، قال الطبري: (يقول تعالى ذكره: نحن يا محمد أعلم بما يقول هؤلاء المشركون بالله من فريتهم على الله، وتكذيبهم بآياته، وإنكارهم قدرة الله على البعث بعد الموت، وما أنت عليهم بجبار يقول: وما أنت عليهم بمسلط)[218]، ويقول الطاهر بن عاشور: (وقوله: وما أنت عليهم بجبار تطمين للرسول ﷺ بأنه غير مسئول عن عدم اهتدائهم، لأنه إنما بعث داعيا وهاديا، وليس مبعوثا لإرغامهم على الإيمان، والجبار مشتق من جبره على الأمر بمعنى أكرهه)[219].

---

[215] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 24، ص 340.

[216] ابن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ج30، ص 306-307.

[217] **سورة ق**، آية 45.

[218] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 21، ص 477

[219] ابن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ج26، ص 333.

2- آيات الوفاء بالعقود والعهود

1. قوله تعالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ١﴾[220]، قال ابن كثير: (قوله تعالى أوفوا بالعقود، قال ابن عباس ومجاهد وغير واحد: يعني بالعقود: العهود. وحكى ابن جرير الإجماع على ذلك قال: والعهود ما كانوا يتعاهدون عليه من الحلف وغيره)[221].

أما البغوي[222] فيقول تفسيرا لهذه الآية: (قوله تعالى:﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾، أي

---

[220] **سورة المائدة**، الآية 1.

[221] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج3، ص 7.

[222] البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء الشافعي، ولد سنة 433هـ أو 436هـ، وكنية البغوي نسبة إلى بلدة بخراسان (إقليم خراسان يوجد بين عدة دول وهي إيران وتركمانستان وأوزبكستان وطاجيكستان والواقعة في القارة الآسيوية)، يقال لها "بغ" و"بغشور"، وتوفي رحمه الله سنة 516هـ بخراسان، انظر ترجمته:

- البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود (ت516هـ)، **تفسير البغوي معالم التنزيل**، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1409هـ-1989م، م1، من ص 15 إلى ص 22.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م2، ص 136-137.
- الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد (ت748هـ)، **تذكرة الحفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، ج4، ص 37-38.
- السيوطي جلال الدين (ت911هـ)، **طبقات المفسرين**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، 1431هـ-2010م، دار النوادر، الكويت، ص 49-50.

بالعهود، قال الزجاج[223]: هي أوكد العهود ، يقال : عاقدت فلانا وعقدت عليه أي : ألزمته ذلك باستيثاق)[224]. وقال البيضاوي[225]: (﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾، الوفاء هو القيام بمقتضى العهد وكذلك الإيفاء والعقد العهد الموثق)[226].

---

[223] الزجاج أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري البغدادي، وكان نحوي زمانه، عاش في القرن الثالث الهجري، وفترة من أول القرن الرابع الهجري، مات سنة 311هـ، مصنف كتاب معاني القرآن، غلب عليه الزجاج لأنه كان أول حياته يحترف خراطة الزجاج، انظر ترجمته:

- الزجاج أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري (ت311هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، شرح وتحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، ج1، عالم الكتب، ط1، 1408هـ-1988م، من ص5 إلى ص17.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م1، ص 49-50.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج14، ص 360 وما بعدها.

[224] البغوي، **تفسير البغوي معالم التنزيل**، م3، ص5.

[225] البيضاوي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي (ت691هـ)، من قرية يقال لها البيضا قرب شيراز ببلاد فارس، كان عالما بعلوم كثيرة، وله تصانيف في علوم عدة، منها "مختصر الكشاف" المعروف ب"تفسير القاضي"، و"مختصر الوسيط" في الفقه المعروف ب "الغاية"، انظر ترجمته في:

- البيضاوي (ت691هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، من ص 9 إلى ص 11.
- السبكي تاج الدين (771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1383هـ-1964م،ج8، ص 157-158.
- الأسنوي عبد الرحيم (جمال الدين) (ت772هـ)، **طبقات الشافعية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ-1987م، ج1، ص 136.

2. قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ۝٩﴾[227]، قال الطبري في معرض تفسيره لهذه الآية: (قول تعالى ذكره :﴿والذين هم لأماناتهم﴾ (التي ائتمنوا عليها (وعهدهم) وهو عقودهم التي عاقدوا الناس (راعون) يقول : حافظون لا يضيعون ، ولكنهم يوفون بذلك كله)[228]، أما الطاهر بن عاشور فيفسرها قائلا: (﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾، هذه صفة أخرى من جلائل صفات المؤمنين تنحل إلى فضيلتين هما : فضيلة أداء الأمانة التي يؤتمنون عليها وفضيلة الوفاء بالعهد. فالأمانة تكون غالبا من النفائس التي يخشى صاحبها عليها التلف فيجعلها عند من يظن فيه حفظها، وفي الغالب يكون ذلك على انفراد بين المؤتمن والأمين، فهي لنفاستها قد تغري الأمين عليها بأن لا يردها وبأن يجحدها ربها، ولكون دفعها في الغالب عرِيًّا عن الإشهاد تبعث محبتها الأمين على التمسك بها وعدم ردها، فلذلك جعل الله ردها من شعب الإيمان)، ويسترسل في تفسيره للآية بتعريفه للعهد قائلا: (والعهد: التزام بين اثنين أو أكثر على شيء يعامل كل واحد من الجانبين الآخر به. وسمي عهدا لأنهم يتحالفان بعهد الله، أي: بأن يكون الله رقيبا عليهما في ذلك لا يفيتهم المؤاخذة على تخلفه)[229]؛

3. قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ۝٣٤﴾[230]، يقول ابن كثير في معرض تفسير هذه

---

[226] البيضاوي (ت691هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج2، ص113.

[227] **سورة المؤمنون**، الآية 8.

[228] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 17، ص 13.

[229] ابن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ج18، ص 15-16.

[230] **سورة الإسراء**، الآية 34.

الآية: (وقوله تعالى : وأوفوا بالعهد (أي الذي تعاهدون عليه الناس والعقود التي تعاملونهم بها فإن العهد والعقد كل منهما يسأل صاحبه عنه ﴿إن العهد كان مسئولا﴾، أي عنه)[231]،

من خلال هذه الجولة في تفاسير نصوص قرآنية متعلقة بموضوعي الإكراه والتعاقد يمكن إجمال أهم خلاصات هذه التفاسير فيما يلي:

1. أن شرط الرضا لايتحقق إلا بالاختيار الحر؛
2. أن من أشد ما شدد عليه القرآن هو نفي الإكراه باعتباره مناقضا لحرية الاختيار؛
3. أن سلطة الإلزام على فعل لا تلتقي مع سلطة الإكراه، فالإلزام يكون مع الاختيار الحر لا مع الإكراه؛
4. ثمة ربط تنافي عجيب في بعض الآيات مع تفاسيرها التي ذكرنا بين إرادة الإلزام وبين الإكراه على هذا الإلزام، إذ الإلزام ولو كان يعني سلطة وجوب، فهذه السلطة لا تكون إلا باقتناع بهذا الوجوب بالحجج.

ونخلص إذن من خلال هذا الاستدعاء الاستقرائي لهذه النصوص مع تفاسيرها، أن الأصل في أي إلزام كيفما كان هو الرضا، والرضا لا يتحقق إلا بحرية الاختيار، ولذلك كانت الحرية سابقة على أي التزام أو خضوع طوعي بمقتضياته.

[231] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج5، ص 74.

د. أحمد بوعشرين

المبحث الثاني: في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من خلال السنة في السيرة النبوية

سنقف في هذا المبحث على محطات من السيرة النبوية حيث كانت تصرفات النبي ﷺ فيها مؤسسة لمبدأ التعاقد الحر، وهي كالتالي:

محطتي بيعة العقبة الأولى والثانية؛ محطة الهجرة إلى وضع صحيفة المدينة؛ محطة المشورة للخروج لمعركة بدر.

محطتي بيعة العقبة الأولى والثانية: تأسيس للأمة التي ستصنع دولتها

كانت بيعة العقبة الأولى بيعة على الإيمان بالله والالتزام بهذا الدين، ولقد تمت بعد أن التقى رسول الله ﷺ بستة نفر من أهل يثرب[232]، في موسم الحج في العام العاشر من النبوة، ودعاهم إلى الإسلام

[232] يثرب هي المدينة المنورة، وسميت من قبل يثرب نسبة إلى اسم من سكنها عند تفرق ذرية نوح عليه السلام بعد الطوفان وهو يثرب بن عبيل بن عوص بن أرم بن سام بن نوح عليه السلام، للتفصيل في قصة أخبار سكانها، انظر: - السمهودي، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، ج1، ص 125.

فأسلموا، (لما لقيهم رسول الله ﷺ، قال لهم: ممن أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج[233] قال ﷺ: أمن موالي يهود؟، قالوا نعم، قال ﷺ: (أفلا تجلسون أكلمكم؟ قالوا بلى. فجلسوا معه، فدعاهم رسول الله ﷺ إلى الله عز وجل، وعرض عليهم الإسلام، وتلا عليهم القرآن، وكان مما صنع الله لهم في الإسلام أن يهودا كانوا معهم ببلادهم، وكانوا أهل كتاب وعلم، وكانت الأوس والخزرج أهل شرك، وأصحاب أوثان، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالت اليهود: إن نبيا مبعوث الآن قد أظل زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد وإرم. فلما كلم رسول الله ﷺ أولئك النفر، ودعاهم إلى الله عز وجل، قال بعضهم لبعض: يا قوم اعلموا والله أن هذا الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه، فأجابوه لما دعاهم إلى الله عز وجل، وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، وقالوا له: إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، وعسى الله عز وجل أن يجمعهم الله بك، وسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم عليك فلا رجل أعز منك)[234].

---

[233] قبيلة قحطانية (من قحطان أحد أبناء عاد الذي هو من ذرية نوح عليه السلام) استقرت بيثرب وهي فرع من قبائل الأزد اليمنية التي خرجت من اليمن بعد خراب سد مأرب الذي بني في عهد ملك أسرة سبأ لليمن، للتفصيل انظر:

- السمهودي نور الدين علي بن احمد (ت911 ه)، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، ج1، دار الكتب العلمية، لبنان، طبعة 1374ه-1955م، من ص 132 إلى ص 173.
- شاكر محمود (ت 1436ه)، **التاريخ الإسلامي**، ج1، المكتب الإسلامي، بيروت، ط8، 1421ه-2000م، من ص79 إلى ص 86.

[234] الصوياني محمد، **كتاب السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة قراءة جديدة**، ج1، ط1 الخاصة بمكتبة العبيكان 1424ه-2004م، ص 232.

وكان ذلك اللقاء ممهدا لبيعة العقبة الأولى التي تمت في العام الموالي في موسم الحج وقد حضرها اثنا عشر رجلا، (التقى هؤلاء برسول الله صلى الله عليه وسلم عند العقبة بمنى فبايعوه بيعة النساء، أي وفق بيعتهن التي نزلت بعد الحديبية[235]، روى البخاري[236] عن عبادة بن الصامت[237] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (تعالوا بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين

[235] المقصود محطة صلح الحديبية وهو الصلح الذي عقدته قريش مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ذلك في السنة السادسة بعد الهجرة النبوية، ومن مقتضياته إقامة هدنة لمدة عشر سنين بين المسلمين وقريش، على أنه من اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قريش من غير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريش ممن مع محمد صلى الله عليه وسلم لم يردوه إليهم، وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه...انظر الرواية كاملة في: ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج3، من ص 255 إلى ص 273.

[236] البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه ولد سنة 194هـ ببخارى (إحدى مدن أوزبكستان حاليا)، وتوفي سنة 256هـ، انظر ترجمته:

- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج12، ص 391 وما بعدها.
- الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج2، ص 104-105.
- العسقلاني بن حجر (ت852هـ)، **هدي الساري مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار الرسالة العلمية، ط1، 1434هـ-2013م، ج2، من ص 527 إلى ص 558.

[237] ابن الصامت عبادة بن قيس بن أصرم بن فهر بن ثعلبة بن غنم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج توفي سنة 34 هـ وكان ممن شهد بيعة العقبة الأولى، انظر ترجمته:

- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص 5 وما بعدها.
- العسقلاني بن حجر (ت 852هـ)، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1995م، ج3، ص 505-506-507.

أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفي منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا، فهو له كفارة، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله، فأمره إلى الله؛ إن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه). قال: فبايعته، وفي نسخة: فبايعناه على ذلك)[238]. في موسم الحج الثاني عشر من النبوة أتى بضع وسبعون نفرا من أهل يثرب، وكان لقاءهم برسول الله ﷺ، هذا اللقاء الذي ننقل بعض أطواره بتصرف من كتاب الرحيق المختوم، فيما يرويه كعب بن مالك الأنصاري[239] حيث يقول: (خرجنا إلى الحج، وواعدنا رسول الله ﷺ بالعقبة من أوسط أيام التشريق، فلما فرغنا من الحج، وكانت الليلة التي واعدنا رسول الله ﷺ لها، ومعنا عبد الله بن عمرو بن حَرَام أبو جابر[240]، سيد من

---

[238] المباركفوري صفي الرحمن، **الرحيق المختوم**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إدارة الشؤون الإسلامية دولة قطر، 1428هـ-2007م، ص 143-144. والرواية في صحيح البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، انظر: - البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (194هـ-256هـ)، **صحيح البخاري**، دار بن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1423هـ-2002م، كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلى النبي ﷺ بمكة، وبيعة العقبة، الحديث صحيح عند البخاري رواه عن عبادة بن الصامت ﷺ، الحديث رقم 3892، ص 953.

[239] ابن مالك كعب بن أبي كعب ﷺ، توفي سنة 50 هـ، شاعر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه، وأحد الثلاثة الذين خلفوا فتاب الله عليهم، انظر ترجمته:

- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص 523 وما بعدها.
- العسقلاني بن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج5، ص456-457-458.

[240] ابن عمرو عبد الله بن حرام ﷺ، أبو جابر أحد النقباء ليلة العقبة، شهد بدرا واستشهد يوم أحد، توفي سنة 3هـ، انظر ترجمته:

- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج1، ص 324 وما بعدها.
- العسقلاني بن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج4، ص 162-163.

د. أحمد بوعشرين

ساداتنا، وشريف من أشرافنا، أخذناه معنا، وكنا نكتم من معنا من قومنا من المشركين أمرنا، فكلمناه وقلنا له: يا أبا جابر، إنك سيد من ساداتنا، وشريف من أشرافنا، وإنا نرغب بك عما أنت فيه أن تكون حطبا للنار غدًا. ثم دعوناه إلى الإسلام، وأخبرناه بميعاد رسول الله ﷺ إيانا العقبة، قال: فأسلم وشهد معنا العقبة وكان نقيبًا. قال كعب: فنمنا تلك الليلة مع قومنا في رحالنا حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله ﷺ، نتسلل تسلل القَطَا[241]، مستخفين، حتى اجتمعنا في الشِّعْب عند العقبة، ونحن ثلاثة وسبعون رجلًا، وامرأتان من نسائنا، نُسَيْبَة بنت كعب أم عُمَارة[242] من بني مازن بن النجار، وأسماء بنت عمرو أم منيع من بني سلمة[243]، فاجتمعنا في الشعب ننتظر رسول الله ﷺ

---

[241] القَطَا من فعل قطا، قطواً: ثقل مشيه، انظر:

- الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص 1325.
- شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ص 748.

[242] بنت كعب أم عمارة نسيبة بن عمرو بن عوف بن مبذول، رضي الله عنها، شهدت ليلة العقبة، وشهدت أحدا والحديبية ويوم حنين ويوم اليمامة، انظر ترجمتها:

- بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج10، من 383 إلى ص 387.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص 278 وما بعدها.
- العسقلاني بن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج8، ص 441.

[243] بنت عمرو أسماء بن عدي بن نابي بن عمرو بن سواد بن غنم بن كعب ابن سلمة شهدة العقبة هي وأم عمارة، انظر:

- ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج10، ص 379-380.
- العسقلاني بن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج8، ص 14.

حتى جاءنا، ومعه عمه: العباس بن عبد المطلب، وهو يومئذ على دين قومه، إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه، ويتوثق له، وكان أول متكلم... قال: يا معشر الخزرج، وكان العرب يسمون الأنصار خزرجًا، خزرجها وأوسها كليهما، إن محمدًا منا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه، فهو في عز من قومه ومنعة في بلده، وإنه قد أبي إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه، ومانعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مُسْلِمُوه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه، فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده، قال كعب: فقلنا له: (قد سمعنا ما قلت، فتكلم يا رسول الله، فخذ لنفسك ولربك ما أحببت)،...وألقى رسول الله ﷺ بعد ذلك بيانه، ثم تمت البيعة، وقد روى ذلك الإمام أحمد عن جابر[244] مفصلًا. قال جابر: قلنا: يا رسول الله، علام نبايعك؟ قال: على السمع والطاعة في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر

[244] ابن عبد الله جابر بن عمرو بن حرام بن كعب بن غنم بن سلمة، شهد هو وأبوه رضي الله عنهما العقبة، توفي سنة 78هـ، انظر ترجمته:

- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج3، ص 189 وما بعدها.
- العسقلاني بن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج1، ص 546-547.

بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى أن تقوموا في الله، لا تأخذكم في الله لومة لائم، وعلى أن تنصرونى إذا قدمت إليكم، وتمنعونى مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم، ولكم الجنة)[245]

هكذا كانت بنود هذه البيعة التي شكلت اللبنة الأساس لبناء الأمة في المدينة، ستكتمل بلبنات أخرى منها بناء المسجد النبوي ثم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ستكون اللبنة الأساس للدولة التي ستحتضنها هذه الأمة.

المحطة الثالثة صحيفة المدينة: تتويج للتعاقد الأم في بيعتي العقبة وتوسيع لدائرة الأمة حيث الاعتقاد ليس شرطا في المواطنة وحيث لا فصل بين الدين والدولة بل وصل وتمييز

ينبغي الإشارة هنا أن صحيفة المدينة هي تتويج للتعاقد الأم الذي أسسته بيعتي العقبة الأولى والثانية، والتي هي المؤسسة للأمة (غالبية القاعدة الاجتماعية) التي ستبني دولتها بالمدينة، لكن رغم ذلك فقد ضمت هذه الصحيفة التزامات من الرسول صلى الله عليه وسلم، توسيعا لدائرة استيعاب الأمة لمختلف مكونات المدينة من غير المسلمين.

---

[245] المباركفوري صفي الرحمن، **الرحيق المختوم**، ص 147-148-149، والحديث رواه الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، انظر:

- ابن حنبل أحمد (164هـ-241هـ)، **مسند الإمام أحمد**، ج23، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، سعيد اللحام، الحديث رقم 14653، ص 22، وقال مخرجه حديث صحيح.

د. أحمد بوعشرين

حين تأسست أمة الدين والعقيدة من أهل يثرب، وتعاهدوا على أن يحموا رسول الله ﷺ وينصروه وهو بين أظهرهم، وأن يلتزموا بتعاليم الدين فلا يشركون بالله شيئًا، ولا يسرقون، ولا يزنون، ولا يقتلون أولادهم، ولا يأتون ببهتان يفترونه بين أيديهم وأرجلهم، ولا يعصون الرسول ﷺ في معروف، كان ذلك بمثابة التأسيس للمرجعية العليا التي ستنبني عليها دولة المدينة، وهي الدولة التي وإن أقرت بأن لا فصل بين الدين والدولة على اعتبار انبناء هذه الدولة على مرجعية عليا التأمت حولها (غالبية القاعدة الاجتماعية) بالمدينة، فهي أقرت أيضا بوجوب التمييز بين أمة الدين (الأنصار والمهاجرين) وبين أمة الحضارة، أي بالاعتراف بالتنوع من داخل بنية القاعدة الاجتماعية العامة للمدينة، وصحيفة المدينة حسمت هذا الأمر بالاعتراف بمواطنة أهل الكتاب في ظل دولة الإسلام، إن النظر في بنود صحيفة المدينة يؤكد أن دولة المدينة لم تعتبر (أحادية الاعتقاد) شرطا في المواطنة، تقول بعض بنودها:

(إن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، وكذلك لغير بنى عوف من اليهود؛

وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم؛

وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة؛

وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم؛

وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه؛

وإن النصر للمظلوم؛

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين؛

وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة؛

وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل؛ وإلى محمد رسول الله ﷺ؛ إنه لا تجار قريش ولا من نصرها؛ وإن بينهم النصر على من دَهَم يثرب، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم؛ وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم.)[246]

هكذا اعتبرت وثيقة صحيفة المدينة أن ساكنة المدينة من المسلمين واليهود هم (أمة الحضارة) التي تحتضنها الدولة الإسلامية، ولهم حقوق كما لهم واجبات كما أكدت الصحيفة، فهم ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، ويتناصرون بينهم نصرة للمظلوم وحماية هذه الصحيفة، ويتناصحون فيما بينهم، وأن لا حماية لظالم أو آثم، وبالتالي تنتفي بذلك صفة الدولة الدينية التي لا لون في مواطنتها إلا لون ديني واحد وما عداه في درجة ثانية أو ثالثة من درجات المواطنة، على صفة الدولة الإسلامية بالمدينة.

المحطة الرابعة الخروج لمعركة بدر

حيث أصر رسول الله ﷺ أن يأخذ المشورة من الأنصار في قرار الخروج لملاقاة قافلة أبي سفيان، وإصراره ناجم لكونه ﷺ قد التزم معهم أن ينصروه وهو بالمدينة (وعلى أن تنصروني إذا قدمت إليكم)، أما وهو خارج على المدينة فثمة أمر جديد في بنود التعاقد الذي كان في بيعة العقبة الثانية، (يقول أنس بن مالك رضي الله عنه: إن رسول الله ﷺ شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان، فتكلم أبو بكر فأعرض عنه، ثم تكلم عمر فأعرض عنه، فقال سعد بن عبادة: (إيانا يريد رسول الله ﷺ؟

---

[246] المباركفوري صفي الرحمن، **الرحيق المختوم**، ص 192-193، انظر أيضا:

- ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، ص 143-144-145-146.

والذي نفسي بيده لو أمرتنا أن نخيضها البحار لأخضناها ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد[247] لفعلنا). فندب رسول الله ﷺ الناس، فانطلقوا)[248]

وفي الرحيق المختوم:

(فأحب رسول الله ﷺ أن يعرف رأي قادة الأنصار، لأنهم كانوا يمثلون أغلبية الجيش، ولأن ثقل المعركة سيدور على كواهلهم، مع أن نصوص العقبة لم تكن تلزمهم بالقتال خارج ديارهم، فقال بعد سماع كلام هؤلاء القادة الثلاثة: (أشيروا عليّ أيها الناس) وإنما يريد الأنصار، وفطن إلى ذلك قائد الأنصار وحامل لوائهم سعد بن معاذ. فقال: والله، ولكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال:أجل. قال: فقد آمنا بك، فصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخُضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدًا، إنا لصُبرُ في الحرب، صُدَّق في اللقاء، ولعل الله يريك منا ما تَقَرّ به عينك، فسِرْ بنا على بركة الله. وفي رواية أن سعد بن معاذ قال لرسول الله ﷺ: لعلك تخشى أن تكون الأنصار ترى حقًا عليها ألا تنصرك إلا في ديارهم، وإني أقول عن الأنصار وأجيب عنهم: فاظعن حيث شئت، وصِلْ حَبْل من شئت، واقطع حبل من شئت، وخذ من أموالنا ما شئت، وأعطنا ما شئت، وما أخذت منا كان أحب إلينا مما تركت، وما أمرت فيه من أمر فأمرنا تبع لأمرك، فو الله لئن سرت حتى تبلغ البرك من غِمْدان لنَسيرنَّ معك، ووالله لئن استعرضت بنا هذا البحر فخضته

---

[247] الغماد هو موضع باليمن، انظر معناه في:

- ابن منظور، **لسان العرب**، م3، ص327.

[248] الصوياني محمد، **السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة قراءة جديدة**، ص 58-59.

لخضناه معك. فَسُرَّ رسول الله ﷺ بقول سعد، ونشطه ذلك، ثم قال: (سيروا وأبشروا، فإن الله تعالى قد وعدني إحدى الطائفتين، والله لكأني الآن أنظر إلى مصارع القوم))[249]

يمكن إجمال أهم خلاصات هذا المبحث في التالي:

1. أن مسيرة ومنهج النبي ﷺ في التغيير والتصحيح والإصلاح، كانت تعتمد على مبدأ الاختيار الطوعي للدين أولا دون إكراه، وعلى مبدأ التعاقد المؤسس على المعاهدة مع المخالف في المرجعية العقدية؛

2. وأن الأصل في تبليغ الرسالة وإقناع الناس بها هو الحوار، وأن هذا الإقناع في إطار الحوار إذا ما نجح في جو تسوده الحرية دون صد أو عرقلة لها، فسيكون مآل الرسالة الإسلامية الانتشار والفتح المدني السلمي كما وقع في واقعة الهجرة إلى المدينة؛

3. وأن الأصل في بناء الدولة، باعتبارها إطارا تنظيميا للتعايش، يكون ببناء الأمة التي تحتضن هذه الدولة وتصنعها وفق إرادتها؛

4. وأن هذه الأمة أمتان أمة العقيدة والدين، التي على أساسها تتأسس المرجعية العليا للدولة، وأمة الحضارة التي هي أوسع من أمة الدين والعقيدة المؤطرة من داخل هذه الدولة في إطار مبدأ المواطنة؛

---

[249] المباركفوري صفي الرحمن، **الرحيق المختوم**، ص 209.

والرواية أيضا عند: ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، ص 258.

وأن هذه المواطنة لا تشترط الاعتقاد في اكتسابها، بقدر ما تشترط الالتزام بمقتضيات العقد الذي يجمع بين أبناء الوطن.

الفصل الثاني: في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من التراث الفكري الإسلامي

ذُكر في الكتب القديمة أقوال ومواقف العديد من علماء الأمة تاريخيا، بما يعزز خلاصة شبه الإجماع على رجحان طريق الاختيار بالرضا في تولية الحاكم، إضافة إلى مواقف أئمة المذاهب الفقهية المعروفة، بما في ذلك موقف الإمام أحمد بن حنبل[250]، الذي وإن وقع تصنيفه ضمن رواد أطروحة إمامة الغلبة، فهو يعتبر من الذين لا ينكرون ضرورة توفر عنصر الرضا في اختيار الإمام، لكن استثناء يرفض الخروج عمن تغلب بالسيف، ليس قبولا بشرعيته بقدر ما هي موازنات لمصلحة حقن الدماء، واستمرار وحدة الأمة وحماية بيضتها بوحدة الإمام.

[250] ابن حنبل أحمد بن محمد بن هلال الشيباني المروزي، أحد أئمة المذاهب الأربعة، توفي سنة 241هـ، عن سن يناهز 77 سنة، انظر ترجمته:

- ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج1، من ص 4 إلى ص 21.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج11، ص 177 وما بعدها.
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج2، من ص 27 إلى ص 63.

د. أحمد بوعشرين

المبحث الأول في مناقشة أطروحة إمامة الغلبة

في هذا المبحث ذكرت مجمل أقوال الفقهاء والمتكلمين التي دافعت عن إمامة الغلبة وبررت شرعيتها، وسنبين انها مرتبطة بسياقاتها التاريخية، وأن أصحابها كانوا مع مبدأ الاختيار الطوعي للإمام، لكن أخذت أقوالهم التي كانت عبارة عن فتاوى لحظية لكيفية التعامل مع واقعة إمامة الغلبة أو إمارة الاستيلاء، وكأنها هي أقوالهم المبدئية، وسندفع تلك الشبهة التي تقول بأن الفكر السياسي الإسلامي هو (فكر سلطاني) بامتياز.

المطلب الأول: عن السياق التاريخي لبروز تيار إمامة الغلبة

بعد صعود الأمويين إلى السلطة، وحصول وقائع فتنوية سالت خلالها دماء مسلمين، بدأ يتشكل اقتناع راسخ في مجمل الفقه السياسي الإسلامي، بضرورة العمل على درء مفسدة فتنة الثورة على الظلم، لما تؤول إليه من فتن وسفك للدماء، وهو ما نتلمسه من خلال ما جاء في كتاب (شرح أصول السنة)، تبريرا للموقف الصارم لأحمد بن حنبل من الخروج على الإمام: (الخروج على الأئمة يحصل به مفاسد كثيرة، فيحصل به فتن وقتل واضطهاد لأهل الخير، ويحصل به إذلال لأهل الدين ولأهل الإيمان، ولأهل العلم، ولأهل العمل الصالح، وقد جُرّب ذلك في العصور الأولى. فالذين خرجوا على الحجاج[251] في ولايته كـ ابن

[251] ابن يوسف الحجاج الثقافي، كان واليا على الحجاز ثم على العراق في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، عرف بحصاره لابن الزبير بالكعبة ورميه إياه بالمنجنيق، دامت ولايته على العراق عشرون سنة، توفي سنة 95هـ، انظر:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م2، من ص 29 إلى ص 54.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 343 وما بعدها.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، من ص 117 إلى ص 139.

الأشعث[252] لما أن خلع بيعة أمير المؤمنين عبد الملك[253]، وخلع طاعة والي العراق الذي هو الحجاج، واجتمع معه خلق كثير حتى أن منهم كثيراً من علماء التابعين في ذلك الوقت، فماذا حصل؟ حصل أنه لما انتصر عليهم الحجاج أخذوا وقتل بذلك خلق كثير، وكان من آخرهم سعيد بن جبير[254] رحمه الله. كذلك أيضاً: الفارس أو المقاتل الفاتح العظيم الذي هو قتيبة بن مسلم[255]، لما خلع طاعة سليمان بن عبد الملك[256]، حصل أنه قوتل حتى قتل، وقال ابن كثير: إنه ينطبق عليه الحديث: (من مات وليس في عنقه بيعة مات

---

[252] ابن الأشعث عبد الرحمن بن محمد بن قيس الكندي، بعثه الحجاج على سجستان (محافظة توجد بإيران حاليا)، وثار على الحجاج وحصل بين جيوشهما حروبا، وانتهى وقد ألقى نفسه من قصر خراب بعد أن كانوا يحملونه مقيدا إلى العراق حيث الحجاج فهلك سنة 84هـ، انظر قصته:
- الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك**، ج6، من ص 389 إلى ص 393.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 183 وما بعدها.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، من ص 53 إلى ص 55.

[253] ابن مروان عبد الملك بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، أبو الوليد، الخليفة الأموي، ولد سنة 26هـ، وتوفي سنة 86هـ، سبقت ترجمته.

[254] ابن جبير سعيد بن هشام، أبو عبد الله الأسدي الوالبي الإمام الحافظ المفسر الشهيد، قتله الحجاج بن يوسف الثقفي وجده في الكعبة وناسا، فسار بهم إلى العراق، فقتلهم عن غير شيء تعلق عليهم به إلا العبادة، وكان استشهاده رحمه الله سنة 95هـ، انظر ترجمته وقصة استشهاده:
- ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج8، من ص 374 إلى ص 385.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م2، من ص 371 إلى ص 374.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 321 وما بعدها.

[255] ابن مسلم قتيبة بن عمرو بن حصين بن ربيعة الباهلي، الأمير أبو حفص، ولي خراسان عشر سنين، ولما علم بوفاة الخليفة الوليد بن عبد الملك، نزع الطاعة عن أخيه الخليفة سليمان بن عبد الملك، فاختلف عليه جيشه، وقتله بعض من فرسانه سنة 96هـ وعاش 48 سنة، انظر:
- الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك**، ج6، من ص 506 إلى ص 522.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م4، من ص 86 إلى ص 91.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 410 وما بعدها.

[256] ابن عبد الملك سليمان بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية الخليفة الأموي، بويع بعد أخيه الوليد سنة 96هـ، وتوفي سنة 99هـ، انظر ترجمته:
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج5، ص 111 وما بعدها.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م2، من ص 420 إلى ص 427.
- السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، من ص 370 إلى ص 373.

ميتة جاهلية)[257]، ولكن يترحم عليه، لأنه كان له جهد في الجهاد، وفتح الكثير من بلاد السند[258] وما وراء النهر[259]. وهكذا ابن المهلب[260] لما خلع أيضا الطاعة، وحاول أن يستبد بالأمر حصلت فتنة، وهكذا في آخر عهد بني أمية خرج زيد بن علي بن الحسين[261]، وحاول أن يتم له الأمر فقُتل، وقُتل من معه واضطهدوا.

---

[257] حديث في **صحيح مسلم**، سبق تخريجه في الباب الأول من هذا البحث، الحديث رقم 1851، ص 898.

[258] بلاد السند: تقع شرقي إيران على ساحل بحر الهند، عبارة عن دلتا نهر السند العظيم، التي تعتبر المدخل لقارة الهند، للمزيد من التفصيل، انظر:

- شاكر محمود (ت1436هـ)، **موسوعة الفتوحات الإسلامية**، دار أسامة للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2002، من ص 184 إلى ص 188.
- البازعي وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، م13، ص 136-137.

[259] بلاد ما وراء النهر، تقع ما وراء النهر الواقع شمال حدود خراسان المعروف بأكسوس، وأشهر مدن بلاد ما وراء النهر: سمرقند، و بخارى، و كاشان، انظر المزيد حول التعريف بها:

- شاكر محمود، **موسوعة الفتوحات الإسلامية**، ص 149 وما بعدها.
- نصار حسين محمد بمعية فريق عمل، **الموسوعة العربية الميسرة**، م2،المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط3، 2009، ص 748.

[260] ابن المهلب يزيد بن أبي صفرة الأزدي، ولي المشرق بعد أبيه، ثم ولي البصرة لسليمان بن عبد الملك، ثم عزله عمر بن عبد العزيز، وطلبه عمر وسجنه، توفي سنة 102هـ، انظر قصته:

- الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك**، ج6، ص 564-565.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م6، من ص 278 إلى ص 309.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 503 وما بعدها.

[261] ابن علي زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو الحسين الهاشمي العلوي المدني، قتل شهيدا رحمه الله سنة 122هـ، انظر قصته:

- ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج19، من ص 450 إلى ص 480.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م5، ص 122-123.
- الذهبي، **سير ألأعلام النبلاء**، ج5، ص 389.

وكذلك في خلافة المنصور[262] خرج اثنان من العلويين وهما: محمد بن عبد الله بن حسن[263]، وأخوه إبراهيم[264]، وكل منهما بايعه خلق كثير ثم قتلوا)[265]. وعلى أساس هذا الاقتناع، كانت مجمل أقوال الفقهاء

---

[262] المنصور الخليفة، أبو جعفر عبد الله بن محمد بن علي الهاشمي العباسي المنصور، ولد سنة 95هـ، وتوفي سنة 158هـ، انظر ترجمته:

- الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك**، ج8، من ص 59 إلى ص 108.
- ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج32، من ص 298 إلى ص 348.
- الذهبي **سير أعلام النبلاء**، ج7، ص 83.
- السيوطي، **تاريخ الخلفاء للسيوطي**، من ص 422 إلى ص 439.

[263] ابن عبد الله محمد بن حسن بن السيد الحسن بن علي بن أبي طالب، الهاشمي الحسني المدني الأمير، مات شهيدا رحمه الله على يد جيش أبي جعفر المنصور عند احجار الزيت وهو موضع قرب المدينة المنورة، وكان ذلك سنة 145هـ، انظر قصته:

- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج6، ص 210 وما بعدها.
- الذهبي (ت748هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، م3، ص591.
- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج3، ص242-243-244.

[264] ابن عبد الله ابراهيم بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الذي خرج بالبصرة زمن خروج أخيه محمد بن عبد الله بالمدينة، ومات شهيدا مقتولا أيضا على يد جيش أبي جعفر المنصور، وكان ذلك سنة 145هـ، انظر قصته:

- ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج7، من ص 538 إلى ص 540.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج6، ص 218 وما بعدها.
- الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص 48.

[265] الجبرين عبد الله بن عبد الرحمن ، **شرح أصول السنة لإمام أهل السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (164هـ-241هـ)**، مكتبة دار المسير، الرياض، ط2، 1420هـ، ص 100-101.

د. أحمد بوعشرين

حول الإمامة تحاول أن تجمع بين التأكيد على أسس الشرعية السياسية، وبين مراعاة السياق في إصدار فتاوى تجنب الدعوة إلى الثورة على الظلم والاستبداد. وبالتالي فتلك الأقوال الفقهية حينما أجازت إمامة الغلبة، لم تجزها لشرعيتها بل لوجود إكراه بالقبول بها اضطرارا مع قوة شوكتها وضعف مقاومتها، مع تغليب مستمر لتوقع فشل أية انتفاضة ضدها، استحضارا لفشل ثورات وانتفاضات سابقة، وسنعرض ونناقش مجمل هذه الأقوال في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: في مناقشة أطروحة إمامة الغلبة

الماوردي[266] بالرغم من كونه يعرف الإمامة تعريفا جامعا مانعا بكونها: (عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار)[267]، فهو أجاز القبول بإمارة الاستيلاء التي يعرفها قائلا: (وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين؛ ليخرج من الفساد

---

[266] الماوردي علي بن محمد بن حبيب الشافعي، توفي سنة 450هـ عن سن يناهز 86 سنة، ولي القضاء ببلدان شتى، و لقب بأقضى القضاة، انظر ترجمته:

- البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب (ت463هـ)، **تاريخ بغداد مدينة السلام**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2001م، م13، ص 587.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، ص 282-283-284.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج18 ص 64 وما بعدها.
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج5، من ص 267 إلى ص 285.

[267] الماوردي علي بن محمد بن حبيب (ت 450هـ)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق الدكتور احمد مبارك البغدادي، ط1، 1409هـ-1989م، مكتبة دار بن قتيبة، الكويت، ص8.

إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية، ما لا يجوز أن يترك مختلا مخذولا ولا فاسدا معلولا، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار، ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز)[268]. لكنه رهن القبول بها بسبعة شروط قائلا: (والذي يتحفظ بتقليد المستولي

من قوانين الشرع سبعة أشياء، فيشترك في التزامها الخليفة الولي والأمير المستولي، ووجوبها في جهة المتولي أغلظ: أحدها: حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة، ليكون ما أوجبه الشرع من إقامتها محفوظا، وما تفرع عنها من الحقوق محروسا.

والثاني: ظهور الطاعة.

والثالث: اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر؛ ليكون للمسلمين يد على من سواهم.

والرابع: أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة والأحكام والأقضية فيها نافذة لا تبطل بفساد عقودها، ولا تسقط بخلل عهودها.

والخامس: أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه آخذها.

السادس: أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق؛ فإن جنب المؤمن حمى إلا من حقوق الله وحدوده.

والسابع: أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا عن محارم الله يأمر بحقه إن أطيع، ويدعو إلى طاعته إن عصي، فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وأحكام الأمة فلأجلها وجب تقليد

[268] الماوردي، **المصدر نفسه**، ص 44-45.

المستولي)[269]. والجويني[270] في كتابه غياث الأمم، يربط الاعتراف بشرعية الإمام المتغلب الذي لم يأت من غير تولية ولا عهد من إمام ولا بيعة، بمدى القدرة على مدافعته أو عدمها، يقول الجويني: (ثبوت الإمامة من غير تولية عهد من إمام، أو صدور بيعة ممن هو من أهل العقد، أو استحقاق بحكم التفرد والتوحد كما سبق – بعيد، وقد قال بعض أئمتنا إذا عسرت مدافعته، وفي استمراره على ما تصدى له توفية لحقوق الإمامة، فيتعين تقريره، وإذا تعين الأمر لم يبق للاختيار اعتبار)[271].

أما الفقيه أحمد بن حنبل، فيربط السمع والطاعة للإمام بتوفر أحد الشرطين: الأول وهو اجتماع الناس عليه ورضاهم به وهو الأصل كما قلنا، والثاني وهو قوة شوكته وغلبته، وهو الإمام المتغلب، يقول الإمام احمد بن حنبل بهذا الصدد: (والسمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين البر والفاجر، ومن ولي الخلافة واجتمع الناس

---

[269] الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص 45.

[270] الجويني عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين شيخ الشافعية، أبو المعالي، ولد في سنة 419هـ، وتوفي رحمه الله سنة 478هـ، انظر ترجمته:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، من ص 167 إلى ص 170.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص 468 وما بعدها.
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج5، من ص 165 إلى ص 222.

[271] الجويني أبو المعالي (419هـ-478هـ)، **غياث الأمم في التِياث الظُّلم**، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، طبعة 1400هـ-1979م، ص 237.

عليه ورضوا به، ومَنْ عَلِيَهُم[272] بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين)[273]، وعلى أساس هذا الاقتناع، كان موقفه الصارم بعدم جواز الخروج على الإمام الذي اجتمع عليه الناس برضاهم أو الذي صعد إلى الحكم بالتغلب، حيث يقول: (ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كانوا اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو الغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية. ولا يحل قتال السلطان، ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق)[274] ، ولعل هذه الصرامة في الموقف من الخروج تعد في رأينا من تداعيات المخلفات السلبية لثورات وانتفاضات سابقة لم تفلح في إزالة الحاكم الذي صعد من غير رضا ولا اختيار من لدن الأمة واستبداله بمن هو أهل لذلك، وإذا استحضرنا رأي ابن

[272] عَلِيَهُم: أي صَعِدَهم، انظر:

- الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص 1314.

[273] الجبرين عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح أصول السنة**، ص 95.

[274] الجبرين عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح أصول السنة**، ص 100.

تيمية[275] وهو من الفقهاء الحنابلة، سيتبين لنا أن ما ذهب إليه أحمد بن حنبل ليس هو شرعنة التغلب، بل فقط جوازه للضرورة حقنا للدماء وحماية لبيضة الإسلام ووحدة الأمة، فماذا كان موقف ابن تيمية؟

يعتبر ابن تيمية أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ولا قيام للدين إلا بها، حيث يقول: (يجب أن يعرف أن ولاية أمر النَّاسِ مِنْ أَعْظَمِ وَاجِبَاتِ الدِّينِ بَلْ لَا قيام للدين ولا للدنيا إلَّا بِهَا)[276]، ويربط شرعيتها ضمنيا بمدى التزامها بدفتر تحملات واضح لخصه في أداء الأمانات والحكم بالعدل، وهو ما يعكسه قوله في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[277] : (وَإِذَا كَانَتْ الْآيَةُ قَدْ أَوْجَبَتْ أَدَاءَ الْأَمَانَاتِ إلَى أَهْلِهَا، وَالْحُكْمَ بِالْعَدْلِ: فَهَذَانِ جِمَاعُ السِّيَاسَةِ

---

[275] ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (661هـ-728هـ)، من فقهاء القرن السابع وبداية القرن الثامن الهجري جمع بين علوم الفقه والحديث والتفسير، ولد بحران (مدينة قديمة جنوب شرق تركيا)، له مؤلفات في علوم شرعية عدة، نذكر منها، كتاب درء التعارض بين العقل والنقل، شرح العمدة، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، انظر ترجمته في:

- الذهبي شمس الدين (ت748هـ)، **ذيل تاريخ الإسلام**، دار المغني للنشر والتوزيع، من ص 324 إلى ص 330.
- الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج1، من ص 63 إلى ص 72.
- بوزيد بكر بن عبد الله بمعية فريق عمل، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام بن تيمية خلال سبعة قرون**، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط2، 1422هـ، من ص5 إلى ص35.

[276] ابن تيمية (661هـ-728هـ)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ، ص 232.

[277] سورة النساء الآيتان 58-59.

العادلة، والولاية الصالحة)[278]، ورغم أن موقفه من الإمام المتغلب يشابه موقف أحمد بن حنبل والماوردي حيث يقول: (والقدرة على سياسة الناس، إما بطاعته له وإما بقهره لهم، فمتى صار قادرًا على سياستهم بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله)[279]، لكنه في الأصل هو مع الإمام الذي يختاره المسلمون عن طواعية بمبايعتهم له، ولهذا اعتبر أن عمر ﷺ لم يَصر إماما بمجرد عهد أبي بكر له، بل صار إماما بعد مبايعة المسلمين له، يقول بهذا الصدد: (وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً، سواء كان ذلك جائزا أو غير جائز)[280]، ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: (وأما عمر فإن أبا بكر عهد إليه، وبايعه المسلمون بعد موت أبي بكر، فصار إماماً لما حصلت له القدرة والسلطان بمبايعتهم له)[281].

يتبين إذن من خلال ما عرضناه من أقوال:

1- كانت مجمل أقوال الفقهاء حول الإمامة تحاول أن تجمع بين التأكيد على أسس الشرعية السياسية، وبين مراعاة السياق في إصدار فتاوى تجنب الدعوة إلى الثورة على الظلم والاستبداد.

2- لم تجز تلك الأقوال إمامة الغلبة لشرعيتها، بل لوجود إكراه بالقبول بها اضطرارا مع قوة شوكتها وضعف مقاومتها.

---

[278] ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص 6.

[279] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج1، ط1، 1406هـ-1986م، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص 528-529.

[280] ابن تيمية، **المصدر نفسه**، ج1، ص 530.

[281] ابن تيمية، **المصدر نفسه**، ج1، ص 530.

المبحث الثاني: في رجحان أطروحة التعاقد الاختياري

في هذا المبحث سنبرهن على رجحان أطروحة التعاقد الاختياري، وأن جل فقهاء السلف هم مع الاختيار الطوعي والحر للإمام الحاكم، وسنستدعي لذلك العديد من أقوالهم في هذا الأمر إما صراحة او في معرض حديثهم عن السياسة الشرعية.

الإمام مالك[282]: لا بيعة على الخوف

دعا مالك إلى الدفاع عن الإمام العادل الذي بايعه الناس في وجه الخارجين عليه، بينما استثنى من دعوته إمام القهر والغلبة. يقول ابن العربي[283]: (وقد روى ابن القاسم[284]، عن مالك: إذا خرج على الإمام

---

[282] ابن أنس مالك، الملقب بإمام دار الهجرة أي المدينة المنورة، ولد سنة 93هـ، وتوفي سنة 179هـ، وقيل سنة 180هـ، انظر ترجمته:

- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت430هـ)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1416هـ-1996م، ج6، من ص 316 إلى ص 356.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، من ص 135 إلى ص 139.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج8، ص 48 وما بعدها.

[283] ابن العربي القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله (468هـ-543هـ)، أحد علماء أهل الأندلس، ولد سنة 468هـ، تفقه على علماء كبار مثل الغزالي، ولي قضاء اشبيلية، وله مؤلفات عديدة من مثيل، أحكام القرآن، ترتيب المسالك في شرح موطأ مالك، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، وغيرها، انظر ترجمته في:

- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (468هـ-543هـ)، **أحكام القرآن**، ق4، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 1424هـ-2003م، ص ح و ط.
- المقري أحمد بن محمد التلمساني(986هـ-1041هـ)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة 1388هـ-1968م، م2، ص 25-43.
- ابن العماد، **شذرات من ذهب في أخبار من ذهب**، م6، من ص 232 إلى ص 234.

العدل خارج وجب الدفع عنه، مثل عمر بن عبد العزيز، فأما غيره فدعه ينتقم الله من ظالم بمثله ثم ينتقم من كليهما. قال مالك: إذا بويع للإمام فقام عليه إخوانه قوتلوا إذا كان الأول عدلا، فأما هؤلاء فلا بيعة لهم إذا كان بويع لهم على الخوف.)[285] .

مذهب الإمام الشافعي[286] وثبوت شرعية الإمام بعقد أهل الحل والعقد

---

[284] ابن القاسم عبد الرحمن العتقي المصري (ت 191ه)، عالم الديار المصرية ومفتيها، صاحب الإمام مالك، انظر ترجمته:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م3، ص129-130.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج9، ص 120 وما بعدها.
- ابن فرحون المالكي (ت799ه)، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، ج1، من ص 465 إلى ص 469.

[285] ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف (468ه-543ه)، **أحكام القرآن**، ق4، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 1424ه-2003م، ص 153-154.

[286] الشافعي بن ادريس محمد بن العباس بن عثمان ، ولد بغزة، وتوفي سنة 204ه، انظر ترجمته:

- ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، من ص 204-205.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م4، من ص 163 إلى ص 169.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج10، ص5 وما بعدها.
- ابن فرحون المالكي، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ج2، من ص 156 إلى ص 161.

د. أحمد بوعشرين

ومذهب الإمام الشافعي في موقفه من شرعية الحاكم المتغلب قريب من موقف الإمام مالك، إذ يؤكد على ضرورة الدفاع عن شرعية الإمام صاحب بيعة أتى بالرضا والاختيار ولم يأت بالقهر والسيف، ويقر بإمامة المتغلب بالفعل لا بالحق، ويشدد على ان لا ينعزل الإمام صاحب البيعة بحق، إلا إذا تم قهره بالسيف فتثبت الإمامة التي أتت بعد عزله بغلبة السيف لا بالرضى والاختيار، يقول بن أبو بكر بن المنذر[287]: (إذا صحت الخلافة للإمام، وبايعه الجميع، فخرج عليه رجل ممن بايعه طائعا غير مكره ليقاتله، فعلى الناس معونة إمامهم، وقتل من خرج عليه)[288]، وهو الأمر الذي يؤكده بعض أقوال فقهاء الشافعية، حين حديثهم عن حالة الاستيلاء على الإمامة بالقوة، بدون ثبوت شرعية المتغلب بعقد أهل الحل والعقد له، فيكون القبول بها لديهم اضطراريا فقط، عند وجود فراغ قهري لمن يكون إماما حين موت الإمام، أما مع وجود الإمام الحق المبايع، فهي عندهم لا تنعقد ولا تثبت شرعيتها، يقول الشيخ شمس الدين محمد بن الخطيب

---

[287] ابن المنذر أبوبكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، وعداده في الفقهاء الشافعية، أخذ الفقه عن أصحاب الإمام الشافعي، توفي سنة 316هـ، انظر ترجمته:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م4، ص 207.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج14، ص 490 وما بعدها.
- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج1، ص 250-251.
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج8، من ص 395 إلى ص 400.

[288] ابن المنذر النيسابوري، **الإشراف على مذاهب العلماء**، م8، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة الإمارات، ط1، 1425هـ-2005م، ص236-237.

الشربيني[289]، وهو يعدد ثلاث طرق انعقاد الإمامة في شرحه لكتاب منهج الطالبين للإمام النووي الشافعي[290]، وهي عنده أولها بالبيعة، وثانيها باستخلاف الإمام: (وثالثها باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع الشروط المعتبرة في الإمامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الإمام لينتظم شمل المسلمين. أما الاستيلاء على الحي فإن كان الحي متغلبا انعقدت إمامة المتغلب عليه، وإن كان إماما ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه)[291].

[289] الشربيني شمس الدين محمد بن محمد الخطيب القاهري الشافعي، توفي سنة 977هـ، ودفن بالقاهرة، انظر ترجمته:

- الشربيني شمس الدين محمد بن الخطيب، **مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة 1421هـ-2000م، من ص64 إلى ص 67.
- نجم محمد بن محمد الغزي (ت1061هـ)، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1417-1997م، ج3، ص 72-73.
- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م10، ص 561-562.

[290] النووي أبو زكريا محيي الدين، يحيى بن شرف بن مري ابن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام الحزامي الدمشقي، ولد سنة 631هـ، وتوفي رحمه الله سنة 676هـ، انظر ترجمته:

- الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج4، من ص 174 إلى ص 176.
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج8، من ص 395 إلى ص 400.
- الشربيني شمس الدين محمد بن الخطيب، **مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج1، من ص 54 إلى ص 64.
- ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م7، من ص 618 إلى ص 621.

[291] الشربيني شمس الدين محمد بن الخطيب، **المصدر نفسه**، ج5، ص423.

د. أحمد بوعشرين

أبو حنيفة[292] وعدم تجويزه إمامة الظالم والمستولي على السلطة

ولأبي حنيفة موقف رافض لقضية الاستيلاء على السلطة ولجور الإمام، فأما قضية الاستيلاء على السلطة، فما دار بينه وبين الخليفة المنصور يؤكد أنه لم يكن ير حقا لبني العباس في الخلافة، (عن ربيع بن

[292] النعمان أبو حنيفة بن ثابت بن زوطي التيمي، عالم العراق، ولد في حياة صغار الصحابة سنة 80هـ، ورأى أنس بن مالك رضي الله عنه لما قدم عليهم الكوفة، توفي سنة 150هـ، انظر ترجمته:

- الوراق أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف (ت 380هـ)، **الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم**، المطبعة الرحمانية بمصر، 1348هـ، ص 284-285.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج6، ص 390 وما بعدها.
- ابن أبي الوفاء محيي الدين الحنفي (775هـ)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1413هـ-1993م، القاهرة، ، ج1، من ص 49 إلى ص 63.
- ابن البزاز الكردري حافظ الدين الحنفي (ت 827)، **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وأكرم**، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، سنة 1321هـ، ج1، من ص 3 إلى9.

يونس[293] حاجب الخليفة المنصور أن المنصور دعا الإمام مالك وابن أبي ذئب[294] والإمام أبي حنيفة، وقال لهم (كيف ترون هذا الأمر الذي خولني الله تعالى فيه من أمر هذه الأمة هل انا لذلك أهل؟) فقال مالك (لو لم تكن أهلا لما ولاك الله تعالى)، وقال ابن أبي ذئب: (ملك الدنيا يؤتيه الله من يشاء وملك الآخرة يؤتيه الله تعالى من يشاء لمن طلبه ووفقه الله تعالى والتوفيق منك قريب إن أطعت الله تعالى وإن عصيته فبعيد، وأن الخلافة تكون باجتماع أهل التقوى ولا تقوى لمن وليها وانت وأعوانك خارجون عن التوفيق عادلون عن الحق فإن سألت الله السلامة وتقربت إليه بالأعمال الزاكية كان ذلك وإلا فات المطلوب) قال الإمام: كنت أنا ومالك نجمع ثيابنا مخافة أن يقطر علينا من دمه، قال لأبي حنيفة: (ما تقول أنت)، فقال: (المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب إن انت نصحت نفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا

---

[293] ابن يونس الربيع الوزير، الحاجب الكبير، أبو الفضل الأموي، من موالي عثمان ﷺ، كان وزيرا وحاجبا للخليفة المنصور، توفي سنة 169هـ انظر:

- البغدادي، **تاريخ بغداد مدينة السلام**، م9، ص 403-404.
- ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج18، من ص 85 إلى ص 92.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج7، ص 335 وما بعدها.

[294] ابن أبي ذئب محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث، ولد سنة 80هـ وتوفي سنة 158هـ أو 159هـ، انظر ترجمته:

- البغدادي، **تاريخ بغداد مدينة السلام**، م3، من ص 515 إلى ص 528.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م4، ص 183.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج7، ص139 وما بعدها.

فإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه أمسك عن الحكم ستة أشهر حتى جاءه بيعة أهل اليمن))[295]، وأما موقفه من الحاكم الظالم فتجسده قولته المشهورة: (وأيما إمام غل فيئا أو جار في حكمه بطلت إمامته ولم يجز حكمه)[296].

الإمام الغزالي[297] وانتصاره لأطروحة الإمامة بالاختيار لا الإمامة بنص

للإمام أبي حامد الغزالي أيضا رأي نعتبره ضمن التيار العام لعلماء الأمة في تبني مذهب تولية الإمامة بالاختيار، مقابل المذهب المعروف عند الشيعة الإمامية[298]، الذي يتبنى عقديا مذهب تولية الإمامة بنص وحي، حيث يقول مدافعا عن مذهب تولية الإمام بالاختيار: (ونحن نقول مهما

---

[295] ابن البزاز الكردري، **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وأكرم**، ج2، ص 15-16.

[296] الكرابيسي أبو المظفر أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري الحنفي (ت570هـ)، **الفروق في الفروع في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه**، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، طبعة 2005، ص 17.

[297] الغزالي أبو حامد، ألف كتاب المستصفى، في أصول الفقه، وكتاب تهافت الفلاسفة، وكتاب المنقذ من الضلال، وكتب عديدة أخرى، توفي رحمه الله سنة 505هـ، وله 55 سنة، انظر ترجمته:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، من ص 216 إلى ص 219.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج19، ص 322 وما بعدها.
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج6، من ص 191 إلى ص 389.

[298] الشيعة الإمامية هم من شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته نصا ووصية إما جليا أو خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لاتخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، انظر التعريف:

- الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 144.

بطل النص ثبت الاختيار وقولهم ان الاختيار باطل، لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق، ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل، فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته، والذي نختاره انه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال، ومهما كان مال الى جانب مال بسببه الجماهير، ولم يخالفه الا من لا يكترث بمخالفته، فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة اذا بايع كفى اذ في موافقته الجماهير، فان لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين او ثلاثة فلابد من اتفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين وانما الغرض قيام شوكة الامام بالاتباع والاشياع)[299].

الجويني وإثبات الإمامة بالاختيار

وعلى نفس المذهب سار الإمام الجويني في إثبات شرعية الإمامة بطريق الاختيار، حيث يقول: (اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب، وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص[300]، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار، وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفات إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص، أسندناه إلى الإجماع قائلين: إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم، وتصرمت نوبهم، وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم

---

[299] الغزالي أبو حامد (450-505هـ)، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، مصر، القاهرة، 1383هـ-1964م، ص 176-177.

[300] والمقصود هو مذهب الشيعة الإمامية الذي يقول بتولية الإمامة بنص وحي، وقد سبق تعريف مقتضب لهذا المذهب.

د. أحمد بوعشرين

صفقة البيع، فأما أبو بكر ﷺ، فقد تواترت البيعة له يوم السقيفة، وكان عمر ﷺ ولي عهده، وتعين عثمان ﷺ من الستة المذكورة في الشورى بالبيعة، ولما انتهت النوبة إلى علي ﷺ طلب البيعة، فأول من بايعه طلحة، والزبير، ومن حاول بسط مقال في إيضاح استناد الأئمة الماضين إلى البيعة كان متكلفا مشتغلا بما يغني الظهور والتواتر عنه، وقد قدمنا أن الإجماع هو المعتصم الأقوى، والمتعلق الأوفى، في قواعد الشريعة، وهو الوسيلة والذريعة، إلى اعتقاد قاطع سمعي كما سبق في إثبات الإجماع تقريره.)[301].

الباقلاني[302] وترجيح طريق الاختيار

يؤكد الإمام القاضي الباقلاني على صحة طريقة الاختيار في تنصيب إمام المسلمين، وعلى فساد طريق تنصيبه بالنص، حيث يقول في معرض دحضه للمدافعين عن التنصيب بنص: (فإن قالوا: فإذا فسد النص على إمام بعينه، فكيف طريق إثبات الإمامة وبماذا يصير الإمام إماما؟ قيل لهم: إنما يصير الإمام إماما بعقد

[301] الجويني، **غياث الأمم في التِياث الظُّلم**، من ص 42 إلى ص 44.

[302] الباقلاني محمد بن الطيب بن محمد القاضي، توفي رحمه الله سنة 403هـ، انظر ترجمته:

- ابن فرحون المالكي، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ج2، ص 228-229.
- السبتي عياض بن موسى بن عياض (ت544هـ)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ط2، 1403هـ-1983م، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية بالمغرب، ج7، من ص 44 إلى ص 70.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج17، ص 190 وما بعدها.

من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن، لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه)[303].

القاضي أبو يعلى الحنبلي[304] وثبوت الخلافة بطريق الاختيار

وعلى نفس المنحى أكد القاضي أبو يعلى الحنبلي على شرعية طريق اختيار الخليفة، حيث يقول: (وطريق ثبوت الخلافة الاختيار من أهل الحل والعقد، وليس طريق ثبوتها النص)[305]، ويمضي مستدلا على شرعية طريق ثبوت الاختيار قائلا:

(والدلالة على صحة الاختيار الإشارة من النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، فروى ابن بطة بإسناده عن علي كرم الله وجهه قال: قيل يا رسول الله من تؤمر بعدك، قال إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أمينا زاهدا في الدنيا راغبا للآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قويا أمينا لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تولوها عليا تجدوه هاديا مهديا،

---

[303] الباقلاني (ت403هـ)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، ط1، 1407هـ-1987م، ص 467.

[304] ابن الفراء أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد، شيخ الحنابلة، ولد سنة 380هـ، ألف كتاب (أحكام القرآن)، و(مسائل الإيمان)، و(المعتمد)، و(المقتبس)، وكتبا أخرى، توفي رحمه الله سنة 458هـ، انظر ترجمته: -

- ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، من ص 377 إلى ص 388.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص 89 وما بعدها.
- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج3، ص8.

[305] ابن الفراء أبو يعلى الحنبلي البغدادي المتوفى عام 458هـ/1066م، **المعتمد في أصول الدين**، حققه وقدم له الدكتور وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، لبنان، طبعة 1974، ص 223.

فخبَّر عن سبيل كل واحد منهم فلو لم يجز الاختيار لم يقل إن تولوها، فدل على أنه ترك الولاية إليهم ولأن الإمامة لا تثبت إلا بإحدى طريقين إما نص أو اختيار وقد دللنا على فساد القول بالنص فصح القول بالاختيار)[306].

ابن حزم[307] ودفاعه عن وجوب الإمامة وعن صحة تنصيبها بالاختيار

دافع ابن حزم على وجوب الإمامة وجعل استمرارها من أولى الأولويات، ولعل ذلك ما جعله يعتبر أفضل طرق اختيار الإمام هو العهد من الإمام السابق إلى اللاحق في قوله: (((فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماما بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر وكما فعل أبو بكر بعمر وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع)، (والوجه الثاني إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد ان يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى

---

[306] أبو يعلى الحنبلي، **المصدر نفسه**، ص 225.

[307] ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي، ولد بقرطبة سنة 384هـ، قيل عنه كان أجمع آل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وتوفي رحمه الله سنة 456هـ، انظر ترجمته:

- بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، من ص 325 إلى ص 330.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص 184 وما بعدها.
- العسقلاني، **لسان الميزان**، ج5، من ص 488 إلى ص 495.

نفسه ولا منازع له ففرض على أتباعه الانقياد لبيعته، التزام إمامته وطاعته)، والوجه الثالث أن يُصَير الإمام عن وفاته اختيار خليفة للمسلمين إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد)))[308]

كما أنه رد على أصحاب مذهب النص الذين يعتبرون أن تنصيب الإمام هو بنص وحي، وأن الإمام الأحق بالخلافة هو علي ﷺ، بواقعة بيعة علي ﷺ لأبي بكر ﷺ، إذ يقول ابن حزم بهذا الصدد: (ووجدنا عليا ﷺ قد توقف عن البيعة لأبي بكر ﷺ ستة أشهر، فما أكرهه أبو بكر على البيعة حتى بايع طائعا مراجعا غير مكره، فكيف حل لعلي ﷺ عند هؤلاء النوكى أن يبايع طائعا رجلا وإما كافرا، وإما فاسقا جاحدا لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويعينه على أمره ويجالسه في مجالسه ويواليه إلى أن مات؟، ثم بايع بعده عمر بن الخطاب ﷺ مبادرا غير متردد ساعة فما فوقها غير مكره بل طائعا وصحبه، وأعانه على أمره وأنكحه من ابنته فاطمة رضي الله عنها، ثم أقبل إدخاله في الشورى أحد ستة رجال، فكيف حل لعلي عند هؤلاء الجهال أن يشارك بنفسه في شورى ضالة، وكفر، ويغر الأمة هذا الغرور؟)[309].

ولعل عبد القاهر البغدادي[310] قد أصاب حين أقر بأن ثمة إجماع عند أهل السنة خصوصا في صحة وشرعية طريق الاختيار.

---

[308] ابن حزم الأندلسي القرطبي (ت 456هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج5، تحقيق د. محمد ابراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت،ط2، 1416هـ-1996م، ص 16-17-18.

[309] ابن حزم، **المصدر نفسه**، ج4، ص 161-162.

[310] أبو منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر، أحد أعلام الشافعية، توفي رحمه الله سنة 429هـ، انظر ترجمته:

- ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، ص 203.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج17، ص 572 وما بعدها.
- السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج5، من ص 136 إلى ص 149.

د. أحمد بوعشرين

عبد القاهر البغدادي وإجماع أهل السنة على طريق الاختيار في تنصيب الخليفة

في معرض حديثه عن أصول أهل السنة في كتابه الفرق بين الفرق، اعتبر عبد القاهر البغدادي أن أهل السنة أجمعوا على طريق الاختيار هو الطريق الأصح والشرعي لتنصيب الخليفة، في قوله: (إن الإمامة فرض واجب على الأمة، لأجل إقامة الإمام، ينصب لهم القضاء والأمناء، ويضبط ثغورهم، ويغزى جيوشهم، ويقسم الفيء بينهم، وينتصف لمظلومهم من ظالمهم، وقالوا إن طريق عقد الإمامة في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد)[311].

خلاصات الباب الثاني

عند الباب الثاني، كانت الخلفية التي حكمتنا هي التقعيد الشرعي لفكرة التعاقد السياسي المبني على مبدأ الاختيار الحر، ولأجل ذلك:

1. أسسنا لذلك عبر استدعاء مجمل النصوص القرآنية التي تؤصل للاختيار الحر وتنبذ الإكراه، واستعرضنا أقوال مجمل المفسرين ليحصل الفهم السليم لها.
2. ثم قمنا بعرض أهم محطات سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم التي تؤسس لفكرة التعاقد واعتبرنا أن بناء الأمة سبق بناء الدولة، وهذا البناء تم منذ العهد المكي، واستكمل مع بيعتي العقبة التي أسست للأمة التي ستبني دولتها في المدينة، مرورا عبر محطة وضع صحيفة المدينة باعتبارها وثيقة دستورية مؤسسة للمواطنة الحق التي لا تشترط الاعتقاد.

---

[311] أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى سنة 429هـ-1037م، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها**، مكتبة بن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، 1409هـ-1988م، ص300.

3. ثم قمنا بقراءة لمجمل أقوال فقهاء الأمة السلف بخصوص مسألة الإمامة، لنخلص أن جمهور الفقهاء متفقون على أن الطريق الشرعي لتنصيب الإمام هو طريق الاختيار، اعتبارا لأن مسألة التنصيب هي من المصالح الاجتهادية المخولة إلى نظر الخلق، وليست من المسائل التوقيفية بنص لا اجتهاد فيها، وأن تجويزهم لإمامة المتغلب كان تجويزا اضطراريا، أملته ظروف وسياقات المرحلة، وتغليب مصلحة وحدة الأمة بوحدة خلافتها، على حساب المفاسد المتوقعة عن الثورة على الإمام المتغلب بسيفه وشوكته وقوته، وما ينتج عنه من إراقة للدماء وقتل الأبرياء، مع التأكيد أن هذا التجويز كان مشروطا بإنفاذ الشرع وحماية بيضة الإسلام.

وخلصنا إلى أن:

1. الأصل عند جمهور فقهاء الأمة من السلف اتفاقهم على شرعية طريقة تنصيب الخليفة بالاختيار، اعتبارا منهم أن مسألة تنصيب الإمام هي من المصالح الاجتهادية المخولة لنظر الخلق وليست من المسائل التوقيفية بنص التي لا اجتهاد فيها.
2. تجويز القبول بإمامة المتغلب يعتبر استثناء، لا يلغي الأصل الذي هو شرعية التنصيب بالاختيار عند جمهور الفقهاء، وهذا التجويز هو نتيجة موازنات بين (الضرر الواقع والضرر المتوقع)، أملتها السياقات التي مرت بها الأمة آنذاك، وكانت مع تغليب مصالح معتبرة متمثلة في وحدة الأمة بوحدة خلافتها، ولو لم تتوفر في صاحبها شروط الشرعية السياسية، وحماية الرصيد العلمي للأمة المتمثل في عطاءات علماءها الأجلاء، ومجهودهم العلمي المعتبر، على حساب مفاسد متوقعة متمثلة في تهديد وحدة الأمة، والدخول في مسلسل فتنة دموية لا تبقي ولا تذر.

3. هذا التجويز كان مشروطا بمدى حفظ بيضة الإسلام ووحدة الأمة، وإنفاذ أحكام الشرع في البلاد والعباد ولم يكن توقيعا على بياض لإمامة الغلبة.
4. ومن هنا يلزم التمييز بين الحكم الشرعي المؤسس لطريقة الاختيار، باعتبارها هي الطريقة الشرعية في تنصيب الإمام، وبين الفتوى الطارئة حين تعذر إعمال هذه الطريقة، نتيجة انتصاب حاكم معين عن طريق قوة السيف و الشوكة والغلبة، فالإمامة عبر التغلب لا تعد طريقا شرعيا ضمن طرق الاختيار المعتبرة عند فقهاء الأمة، وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم بعض أقوالهم التي قد تبدو متعارضة ظاهريا بخصوص مسألة الإمامة وصحة انعقادها، فمن جهة يؤسسون لما ينبغي أن تكون هذه الإمامة حتى تكون شرعية من حيث طريقة تنصيبها، ومن جهة أخرى يفتون فيما هو كائن من حيث نازلة تغلب، وقد سبق لنا أن أوردنا أمثلة لذلك في أقوال الماوردي وأبي حنيفة والجويني والباقلاني والإمام مالك وغيرهم ممن سردنا مواقفهم بخصوص مسألة الإمامة.

خاتمة وخلاصات البحث

يمكن إجمال خلاصات هذه الدراسة فيما يلي:

1- لقد كان هاجس هذه الدراسة هو دحض تلك النظرة التي تحصر الفكر السياسي الإسلامي، في ما أفضت إليه أطروحة الغلبة التي تستمد مستنداتها من فقه إمامة الغلبة التاريخي، من تبرير للظلم والاستبداد ومخاصمة كل دعوات التحرر والحرية والكرامة والعدالة، وذلك بالتماس طريق آخر للتأسيس لفكر سياسي إسلامي ينتصر لأطروحة التعاقد الاختياري الحر، حيث سريان مبادئ التداول الفعلي على السلطة، وإعمال المحاسبة لكل من له سلطة فعلية، وكفالة الحقوق والحريات لكل أفراد المجتمع.

2- من أجل ذلك قامت الدراسة باستدعاء النصوص الثابتة قرآنا التي تؤكد على أن الإكراه يشكل ضررا يفقد الإنسان تحت وطأته حريته في الاختيار والتقرير، وأنه ليس موجبًا للمحاسبة لا في الدنيا ولا في الآخرة، بما أنه ينتج عنه كسب لا اختياري.

3- كما سلطت الضوء على أبرز محطات السيرة النبوية التي تعكس الحرص على أن يكون بناء الأمة وقراراتها مبنيا على تعاقد متين يحصل به الرضا والاختيار، وأن هذا التعاقد القبلي كان مقدمة ضرورية للتأسيس لدولة المواطنة المؤسسة على قاعدة دستورية مستوعبة للتنوع والتعدد وضامنة للحقوق متمثلة في صحيفة المدينة.

4- وحرصت الدراسة أن تزيل لبسا لطالما التصق بتراث الفقه السياسي الإسلامي متمثل في أنه فقه سلطاني تبريري بامتياز، لاوجود فيه لمعنى التعاقد الاختياري الحر، فميزت بين إقرار جمهور فقهاء الأمة من السلف على أن الطريق الشرعي لتنصيب الإمام هو طريق الاختيار بمختلف أشكاله، وبين فتاواهم الظرفية بتجويز إمامة الغلبة، والمرتبطة بالسياقات التاريخية التي مرت بها الأمة، وأن طريق إمامة الغلبة يعتبر طريقا اضطراريا استثنائيا مرهونا بتقديرهم لضرورة المصالح المعتبرة وللموازنات الشرعية المتعلقة بها، ولا يعتبر طريقا شرعيا أصليا لتنصيب الإمام الحاكم.

5- بمقابل غوصها في الفكر السياسي الإسلامي التاريخي، قامت هذه الدراسة برصد لتطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وما أنتجه من أطروحات متعلقة بمقاربتها لإشكالات ومفاهيم فكرية معاصرة، من مثيل الحاكمية والديمقراطية والتعددية والدولة الإسلامية والموقف من الحاكم، وكانت الخلفية التي حكمتها في هذا الرصد، هو الوقوف على مآلاتها من حيث الاتجاهات الكبرى التي استقر عليها راهنا، والتي نجملها في اتجاهات ثلاث:

- اتجاه شمولي مخاصم لإرادة الأمة ولكل ما يجسد هذه الإرادة مما انتجه الفكر البشري (الديمقراطية، التعددية، المؤسسات البرلمانية والتشريعية...)، بحيث جعلها في مقابلة ندية مع الحاكمية.
- اتجاه يدافع عن الاستبداد ويبرر له، مستدعيا في ذلك اجتهادات وتراث فقه إمامة الغلبة دون اعتبار لسياقاتها.
- اتجاه توفيقي ينتصر لسمو إرادة الأمة، مع الاستفادة من منتجات الفكر البشري المجسد لهذا السمو، وغربلته وتبيئته، دون الوقوع في موقف ندي ومضاد لسمو الحاكمية.

6- لقد عملت هذه الدراسة على أن يكون الخيط الناظم بين رصد تطور الفكر السياسي المعاصر، ودراسة تراث الفكر السياسي الإسلامي التاريخي، هو الوقوف على تأثيرات هذا الفكر السياسي الإسلامي التاريخي على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهكذا يمكن ان نستنتج أن:

- فقه إمامة الغلبة أو القبول بالتغلب، يتكرر في نسخة بدون اعتبار لسياق من خلال أطروحة تبرير الاستبداد وتأبيد القبول به، ومن خلال أطروحة الحاكمية التي تلغي إرادة الأمة.
- فقه الاختيار الذي بيننا رجاحته، يرخي بظلاله على اتجاه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، الذي ينتصر لإرادة الأمة ويرجح القبول بالديمقراطية باعتبارها الأداة البديلة راهنا لتجسيد هذه الإرادة بشكل حر.

د. أحمد بوعشرين

الخاتمة

لاشك إذن أن حديثا حول الخلافة ووجوبها تردد كما رأينا في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وأن خلافا حول الطريق الشرعي لتنصيب الإمام الخليفة، تردد بشكل آخر لكن بعمق تصوري له خيوط ممتدة إلى الفكر السياسي الإسلامي القديم، فالحديث عن شرعية إمامة المتغلب، تردد مع سؤال موقف الإسلام من الحاكم الذي تمرد على إرادة الأمة، وانتصب حاكما رغما عنها، والحديث عن صحة وشرعية طريق الاختيار في تنصيب الإمام، وجد صداه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، عند من رجحوا القبول بالديمقراطية برغم بعض مساوءها على القبول باستبداد يلغي إرادة الأمة.

إن خلفية هذه الدراسة وديدنها كان هو الإسهام في تعزيز طريق الاختيار، وذلك بالتأسيس النظري لفكرة التعاقد السياسي الحر، التي تعتبرها فكرة إسلامية أصيلة أصالة النصوص الشرعية المؤسسة لها، وذاك ماعملنا على التقعيد الشرعي له من خلال النصوص الثابتة للوحي قرآنا وسنة نبوية صحيحة، ومن خلال شبه الإجماع الذي شهدت أقوال علماء الأمة قديما حول طريق الاختيار، ومن خلال أيضا مناصري التعاقد السياسي الحر من أهل العلم والفكر المعاصرين.

فهرس الآيات القرآنية

مسلسل	الآيـــــــــة	اسم السورة ورقم الآية
1	﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾	الغاشية، الآيات 21-22.
2	﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ ﴾	الجمعة، آية 2.
3	﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴿٤٥﴾﴾	ق، آية 45.
4	﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾	الحجرات، آية 13.
5	﴿ فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ۗ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾﴾	الشورى، آية 48.
6	﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾	الروم، آية 22.
7	﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ	المؤمنون، آية 8.

	صَلَوَٰتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾	
8	﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ﴿٣٤﴾	الإسراء، آية 34.
9	﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴿٢٨﴾	هود، الآية 28.
10	﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴿٩٩﴾	يونس، آية 99.
11	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾	المائدة، آية 1.
12	﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٣﴾	المائدة، آية 3.
13	﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾	البقرة، آية 256.

فهرس الأحاديث النبوية

مسلسل	الحديث	المصدر والتخريج
1	(تعالوا بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف...)	**صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، وبيعة العقبة، الحديث رقم 3892، ص 953، الحديث صحيح عند البخاري رواه عن عبادة بن الصامت صلى الله عليه وسلم.
2	(تلزم جماعة المسلمين وإمامهم...)	**صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، الحديث رقم 1847، ص 896، الحديث صحيح عند مسلم رواه عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه.
3	(قال جابر: قلنا: يا رسول الله ، علام نبايعك؟ قال: على السمع والطاعة في النشاط والكسل...).	**مسند الإمام أحمد** ج23، الحديث رقم 14653، ص 22، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه وقال مخرجه حديث صحيح.
4	(من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية...).	**صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، الحديث رقم 1851، ص 898، والحديث في صحيح مسلم رواه عن نافع مولى بن عمر.

فهرس المصطلحات

مسلسل	المصطلح ومعناه	المصدر
1	الأقباط: اسم يشير إلى بعض سكان مصر القدامى، كما تدل كلمة أقباط على أعضاء الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مصر الحديثة...	**الموسوعة العربية العالمية**، م2، ص 409-410.
2	البطاركة: البطريك هو رئيس الأساقفة في الكنائس الأرثودوكسية والكاثوليكية...	**الموسوعة العربية العالمية**، م4، ص464.
3	بلاد السند: تقع شرقي إيران على ساحل بحر الهند، عبارة عن دلتا نهر السند العظيم، التي تعتبر المدخل لقارة الهند.	**موسوعة الفتوحات الإسلامية**، من ص 184 إلى ص 188. **الموسوعة العربية العالمية**، م13، ص136-137.
4	بلاد ما وراء النهر، تقع ما وراء النهر الواقع شمال حدود خراسان المعروف بأكسوس، وأشهر مدن بلاد ما وراء النهر: سمرقند، وبخارى، وكاشان...	**موسوعة الفتوحات الإسلامية**، ص 149 ومابعدها. **الموسوعة العربية الميسرة**، م2، ص 748.
5	البلقان: شبه جزيرة البلقان، هي منطقة ثقافية وجغرافية تقع في الجزء الجنوبي من قارة أوروبا وتضم كل من بلدان ألبانيا، البوسنة والهرسك، بلغاريا، الجبل الأسود، كوسوفو، كرواتيا، رومانيا، مقدونيا، واليونان، سلوفانيا،	**الموسوعة العربية العالمية**، م5، ص 94-95-95.

	صربيا، جزء من أراضي تركية.	
6	ثيوقراطي: أصل المصطلح بالإنجليزية Theocracy : ويعني مذهب يقوم على تعليل السلطة السياسية لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطي الذي يستند إلى فكرة دينية، ومنها نظرية الحق الإلهي التي تعتبر الحاكم بمثابة ظل الله في الأرض أو مفوض السماء...	**موسوعة السياسة**، ج1، ص 928-929.
7	الخزرج: قبيلة قحطانية (من قحطان أحد أبناء عاد الذي هو من ذرية نوح عليه السلام) استقرت بيثرب وهي فرع من قبائل الأزد اليمنية التي خرجت من اليمن بعد خراب سد مأرب الذي بني في عهد ملك أسرة سبأ لليمن...	**التاريخ الإسلامي**، ج1، من ص79 إلى ص 86. **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، ج1، من ص 132 إلى ص 173.
8	الخوارج: فرقة من المسلمين ظهرت في فترة خلافة علي رضي الله عنه، وثارت عليه رافضة قبوله بالتحكيم في نزاعه مع معاوية حول قضية القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه...	**الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص 550-551.
9	الديكتاتورية، كلمة لاتينية Dictatura، وهي ذات أصل روماني، وتدل على حالة سياسية معينة تصبح فيها جميع السلطات بيد شخص واحد...	**موسوعة السياسة**، ج2، من ص 684 إلى ص 686.
10	دولة بني العباس: المقصود هنا الدولة العباسية التي قامت بعد سقوط الدولة الأموية على يد العباسيين وهو أسرة تنتمي إلى العباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم، ودام حكمهم قرابة 508 عاما من 132هـ- 750 م إلى 656هـ-	**الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص 75-76-77.

	1258م.	
11	الرأسمالية: نظام اقتصادي يتميز بنمط من الإنتاج يرتكز على تقسيم المجتمع إلى طبقتين أساسيتين: مالكي وسائل الإنتاج، وطبقة لاتملك الثروة ولكن تملك قوة عملها...	**موسوعة السياسة**، ج2، من ص 788 إلى ص 795.
12	رَفَهٌ: أَصَابَ نَعمةً وسَعَةً من الرزق.	**المعجم الوسيط**، ص 362-363.
13	السوس جمع مفرده سوسة نوع من الحشرات من فصيلة العنكبوتيات يأكل الحبّ والخشب وغيرهما...	**معجم اللغة العربية المعاصرة**، م2، ص 1133.
14	السياسة: لغة من ساس يسوس سوسا و(السَّوسُ: الرياسة، يقال ساسوهم سوسا...	**لسان العرب**، م 6، ص 108. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م2، ص 1133. **المعجم الوسيط**، ص 462. **القاموس المحيط**، ص 551.
15	الشظف: الشدة والضيق.	**المعجم الوسيط** ص 483.
16	الشكيمة: الانتصار من الظلم.	**القاموس المحيط**، ص 1127.
17	الشيعة الإمامية: هم من شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته نصا ووصية إما جليا أو خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لاتخرج من أولاده، وإن خرجت	**الملل والنحل**، ص 144.

	فبظلم يكون من غيره...	
18	صلح الحديبية: المقصود محطة صلح الحديبية وهو الصلح الذي عقدته قريش مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ذلك في السنة السادسة بعد الهجرة النبوية...	**سيرة بن هشام**، ج3، من ص 255 إلى ص 273.
19	عَلَيهِم: أي صَعِدَهم...	**القاموس المحيط**، ص 1314.
20	الغضاضة: الذِّلة والمنقصة.	**المعجم الوسيط**، ص 654.
21	الغماد هو موضع باليمن...	**لسان العرب**، م3، ص327.
22	القَطَا: من فعل قطا، قطواً: ثقل مشيه...	**المعجم الوسيط**، ص 748. **القاموس المحيط**، ص 1325.
23	الكمالية: نسبة إلى فترة صعود كمال أتاتورك.	**الموسوعة العربية العالمية**، م1، ص115.
24	الكيان الصهيوني: المقصود به الاحتلال الإسرائيلي لأراضي فلسطين منذ 1948 بدعم من بريطانيا، وأقام كيانه المسمى "دولة إسرائيل"، ويحسب على الصهيونية وهي حركة استعمارية أسبغت على اليهود صفة القومية والانتماء العرقي...	**الموسوعة العربية العالمية**، م 15، ص 183، و م1، ص 755.

25	مخطط سايكس بيكو: نسبة إلى اتفاقية سايكس بيكو التي عقدت سنة 1916 بين فرنسا وبريطانيا... وهي الاتفاقية التي قسمت المشرق العربي باستثناء شبه الجزيرة العربية إلى مناطق تسيطر عليها بريطانيا وفرنسا أو تحت نفوذها...	**الموسوعة العربية العالمية**، م 12، ص 95.
26	نِحلة: دينا وتدينا.	**لسان العرب** م 11 ص650.
27	يثرب: هي المدينة المنورة، وسميت من قبل يثرب نسبة إلى اسم من سكنها عند تفرق ذرية نوح عليه السلام بعد الطوفان وهو يثرب بن عبيل بن عوص بن أرم بن سام بن نوح عليه السلام...	**وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، ج1، ص 125.

فهرس الأعلام

مسلسل	الاسم	المصدر
1	أبو منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر، (ت429هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج17، ص 572 وما بعدها. – **طبقات الشافعية الكبرى**، ج5، من ص 136 إلى ص 149. – **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م3، ص 203.
2	الأصفهاني الراغب المتوفى سنة 425هـ.	– **مفردات ألفاظ القرآن**، من ص1 إلى ص 27. – **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص120 وما بعدها. – **الوافي بالوفيات**، ج13، ص 29. – **الأعلام**، ج2، ص255.
3	أنطون فرح (1874م-1922م).	– **موسوعة السياسة**، ج4، ص489.
4	الباقلاني (محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم بن الباقلاني، القاضي أبو بكر) (ت403هـ).	– **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ج2، ص 228-229. – **ترتيب المدارك وتقريب المسالك** ، ج7، من ص 44 إلى ص 70. – **سير أعلام النبلاء**، ج17، ص 190 وما بعدها.

5	البخاري (أبو عبد الله البخاري محمد بن إسماعيل) (194هـ-256هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج12، ص 391 وما بعدها. – **تذكرة الحفاظ**، ج2، ص 104-105. – **هدي الساري مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج2، من ص 527 إلى ص 558.
6	البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي الشافعي) (433هـ أو 436هـ-516هـ).	– **تفسير البغوي معالم التنزيل**، من ص 15 إلى ص 22. – **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م2، ص 136-137. – **تذكرة الحفاظ**، ج4، ص 37-38. – **طبقات المفسرين**، ص 49-50.
7	البيضاوي (ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي)(ت691هـ).	– **أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي**، ج1، من ص 9 إلى ص 11. – **طبقات الشافعية الكبرى**، ج8، ص 157-158. – **طبقات الشافعية**، ج1، ص 136.
8	ابن أبي ذئب محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن	– **تاريخ بغداد**، ج3، من ص 515 إلى ص 528.

	الحارث، ولد سنة 80هـ وتوفي سنة 158هـ أو 159هـ.	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، ص 183. – **سير أعلام النبلاء**، ج7، ص139 وما بعدها.
9	ابن الأشعث عبد الرحمن بن محمد (ت84).	– **تاريخ الرسل والملوك**، ج6، من ص 389 إلى ص 393. – **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 183 وما بعدها. – **البداية والنهاية**، ج9، من ص 53 إلى ص 55.
10	ابن أنس مالك بن مالك بن أبي عامر الأصبحي (93هـ-179هـ).	– **حلية الأولياء**، ج6، من ص 316 إلى ص 356. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، من ص 135 إلى ص 139. – **أعلام النبلاء**، ج8، ص 48.
11	بنت عمرو أسماء بن عدي رضي الله عنها.	– **كتاب الطبقات الكبير**، ج10، ص 379-380. – **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج8، ص 14.
12	بنت كعب أم عمارة نسيبة بن عمرو بن عوف بن مبذول رضي الله عنها.	– **كتاب الطبقات الكبير**، ج10، من 383 إلى ص 387. – **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص 278 وما بعدها. – **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج8، ص 441.

13	ابن البزاز (حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردري الحنفي) (ت827هـ).	– **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وأكرم**، ج1، ص1. – **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص 187-188.
14	ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية) (661هـ-728هـ).	– **ذيل تاريخ الإسلام**، من ص 324 إلى ص 330. – **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج1، من ص 63 إلى ص 72. – **الجامع لسيرة شيخ الإسلام بن تيمية خلال سبعة قرون**، من ص5 إلى ص35.
15	ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم) (384هـ-456هـ).	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، من ص 325 إلى ص 330. – **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص 184 وما بعدها. – **لسان الميزان**، ج5، من ص 488 إلى ص 495.

16	بن الحكم مروان بن أبي العاص (ت65هـ).	– **تاريخ الرسل والملوك**، ج5، من ص 530 إلى ص 535. – **سير أعلام النبلاء**، ج3، ص 376 وما بعدها. – **البداية والنهاية**، ج8، من ص 257 إلى ص 260.
17	ابن حنبل أحمد بن محمد بن هلال الشيباني المروزي (ت241هـ).	– **طبقات الحنابلة**، ج1، من ص 4 إلى ص 21. – **سير أعلام النبلاء**، ج11، ص 177 وما بعدها. – **طبقات الشافعية الكبرى**، ج2، من ص 27 إلى ص 63.
18	ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون) (732هـ-808هـ).	– **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا**، من ص4 وما بعدها. – **الضوء اللامع لأل القرن التاسع**، ج4، من ص 145 إلى ص 149.
19	بن جبير سعيد بن هشام (ت95هـ).	– **الطبقات الكبير**، ج8، من ص 374 إلى ص 385. – **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م2، من ص 371 إلى ص 374. – **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 321 وما بعدها.

20	ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي) (510هـ-597).	– **سير أعلام النبلاء**، ج21، ص365 وما بعدها. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن** ، م3، من ص 140 إلى ص 142. – **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج1، من ص 399 إلى ص 433.
21	ابن الصامت عبادة بن قيس (ت34هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص 5 وما بعدها. – **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج3، ص 505-506-507.
22	ابن الفراء أبو يعلى (محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد البغدادي الحنبلي، المعروف بالقاضي أبو يعلى) (308هـ-458هـ).	– **طبقات الحنابلة**، من ص 377 إلى ص 388. – **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص 89 وما بعدها. – **الوافي بالوفيات**، ج3، ص8.
23	ابن القاسم عبد الرحمن العتقي المصري (ت 191هـ)	– **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م3، ص129-130. – **سير أعلام النبلاء**، ج9، ص 120 وما بعدها. – **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ج1، من ص 465 إلى ص 469.

24	بن عبد العزيز عمر (أبو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص) (62هـ-101هـ).	– **الطبقات الكبير**، ج7، من ص 324 إلى ص 397. – **تاريخ مدينة دمشق**، ج45، من ص 126 إلى ص 274. – **سير أعلام النبلاء**، ج20، ص 97 وما بعدها. – **تاريخ الخلفاء**، من ص 374 إلى ص 398.
25	ابن عبد الله ابراهيم بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت145هـ).	– **كتاب الطبقات الكبير**، ج7، من ص 538 إلى ص 540. – **سير أعلام النبلاء**، ج6، ص 218 وما بعدها. – **الأعلام**، ج1، ص 48.
26	ابن عبد الله جابر بن عمروﷺ (ت78هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج3، ص 189 وما بعدها. – **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج1، ص 546-547.
27	ابن عبد الله محمد بن حسن بن السيد الحسن بن علي بن أبي طالب (ت145هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج6، ص 210 وما بعدها. – **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، م3، ص591. – **الوافي بالوفيات**، ج3، ص242-244-243.

28	بن عبد الملك سليمان بن مروان بن الحكم (99هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج5، ص 111 وما بعدها. – **وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمن**، م2، من ص 420 إلى ص 427. – **تاريخ الخلفاء**، من ص 370 إلى ص 373.
29	ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي) (468هـ-543هـ).	– **أحكام القرآن، ق1**، ص:ح و ط. – **نفح الطيب**، ج2، ص 25-43. – **شذرات من ذهب في أخبار من ذهب**، م6، من ص 232 إلى ص 234.
30	ابن عقيل (أبو الوفاء علي بن عقيل الحنبلي) (431هـ-513هـ).	– **طبقات الحنابلة**، ص 413. – **سير أعلام النبلاء**، ج19، ص443 وما بعدها. – **لسان الميزان**، ج5، من ص 563 إلى ص 565.
31	ابن علي زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب (122هـ).	– **تاريخ دمشق**، ج19، من ص 450 إلى ص 480. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م5، ص 122-123. – **سير أعلام النبلاء**، ج5، ص 389 وما بعدها.

32	ابن عمرو عبد الله بن حرام (ت3هـ)	– **سير أعلام النبلاء**، ج1، ص 324 وما بعدها. – **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج4، ص 162-163.
33	ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية) (691-751 هـ).	– **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص2،3،4. – **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج5، من ص 170 إلى ص 179. – **شذرات من ذهب في أخبار من ذهب**، م8، من ص 287 إلى ص 291.
34	ابن كثير الدمشقي (المتوفى سنة 774هـ).	– **البداية والنهاية**، ج1، ص 3. – **تفسير القرآن العظيم لابن كثير**، ج1 من ص 13 إلى ص 17. – **طبقات الحفاظ**، ص 534. – **شذرات من ذهب في أخبار من ذهب**، م1، ص 67-68. – **الأعلام**، ج1، ص320.
35	ابن مالك كعب رضي الله عنه (ت50 هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص 523 وما بعدها. – **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج5، ص456-457-458.

36	ابن مروان عبد الملك بن الحكم بن أبي العاص (26هـ-86هـ).	– **تاريخ مدينة دمشق**، ج37، من ص 110 إلى ص 167. – **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 247 وما بعدها. – **تاريخ الخلفاء**، من ص 354 إلى ص 365.
37	ابن مسلم قتيبة بن عمرو (ت96هـ).	– **تاريخ الرسل والملوك**، ج6، من ص 506 إلى ص 522. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، من ص 86 إلى ص 91. – **سير أعلام النبلاء**، ج19، ص 322 وما بعدها.
38	ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري) (630هـ-711هـ).	– **لسان العرب**، م1، ص 4. – **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج4، من ص 262 إلى ص 264. – **الأعلام**، ج7، ص108.
39	ابن المهلب يزيد بن أبي صفرة الأزدي (102هـ).	– **تاريخ الرسل والملوك**، ج6، ص 564-565. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م6، من ص 278 إلى ص 309. – **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 503 وما بعدها.

40	بن هشام عبد الملك (ت 218 هـ).	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، ص 177. – **سير أعلام النبلاء**، ج10، ص 428 وما بعدها. – **الوافي بالوفيات**، ج19، ص 142-143.
41	ابن الواثق المهتدي بالله أبو إسحاق محمد هو الخليفة العباسي الرابع عشر (ت256هـ).	– **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، من ص 133 إلى ص 136. – **تاريخ الخلفاء**، من ص 560 إلى ص 563.
42	ابن يوسف الحجاج الثقافي (ت95هـ).	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م2، من ص 29 إلى ص 54. – **سير أعلام النبلاء**، ج4، ص 343 وما بعدها. – **البداية والنهاية**، ج9، من ص 117 إلى ص 139.
43	بن يونس الربيع الوزير (ت169هـ).	– **تاريخ بغداد**، م9، ص 403-404. – **تاريخ دمشق**، ج18، من ص 85 إلى ص 92. – **سير أعلام النبلاء**، ج7، ص 335 وما بعدها.

44	البهنساوي سالم علي، مفكر إسلامي مصري (1932م-2006م).	– **المستشار سالم البهنساوي أنموذجا، في الذكرى الثالثة لرحيله**، مجلة الوعي الإسلامي، ص 84-85.
45	التفتازاني (مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني) (722هـ-792هـ).	– **شرح المقاصد**، من ص 73 إلى ص 130. – **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج4، ص 350. – **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج2، من ص 303 إلى ص 305.
46	الجويني (أبو المعالي الجويني) (419هـ-478هـ).	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، من ص 167 إلى ص 170. – **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص 468 وما بعدها. – **طبقات الشافعية الكبرى**، ج5، من ص 165 إلى ص 222.
47	خلف الله محمد أحمد من مواليد 1916م وتوفي سنة 1997م.	– **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 18-19. – **مفاهيم قرآنية**، سلسلة عالم المعرفة، عدد79، ص 171.

48	الذهبي (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي)(673هـ-748هـ).	– **سير أعلام النبلاء**، ج1، ص 9-10 وما بعدها. – **الوافي بالوفيات**، ج2، من ص114 إلى ص 118. – **طبقات الشافعية الكبرى**، ج9، من ص 100 إلى ص 124. – **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج2، من ص 110 إلى ص 112.
49	الرشيد هارون (أبو جعفر هارون بن المهدي، الرشيد)، توفي سنة 193هـ.	– **تاريخ الرسل والملوك**، ج8، من ص 342 إلى ص 364. – **سير أعلام النبلاء**، ج9، ص 286 وما بعدها. – **البداية والنهاية**، ج10، من ص 213 إلى ص 222. – **تاريخ الخلفاء**، من ص 456 إلى ص 472.
50	رضا محمد رشيد (1282هـ-1354هـ، 1865م-1935م).	– **الموسوعة العربية العالمية**، م22، ص368-369.
51	الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج البغدادي) (ت311هـ).	– **معاني القرآن و إعرابه**، ج1، من ص 5 إلى ص 17.

		– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م1، ص 49-50. – **سير أعلام النبلاء**، ج14، ص 360 وما بعدها.
52	الزرقا أحمد بن الشيخ محمد (1285هـ- 1375هـ).	– **شرح القواعد الفقهية**، من ص 17 إلى ص 29. – **العلامة المجاهد الشيخ محمد الحامد**، للأستاذ عبد الحميد طماز، ص 22-23.
53	زكريا فؤاد حسن أستاذ جامعي مصري متخصص في الفلسفة (1927م-2010م).	– **جريدة الشرق الأوسط**، العدد 11430، ليوم 15 مارس 2010م.
54	السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي) (831 هـ-902هـ).	– **الضوء اللامع لأل القرن التاسع**، ج8، من ص 2 إلى ص 32. – **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م10، ص 23-24-25. – **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج2، من ص 184 إلى ص 187.

55	السمهودي (نور الدين علي بن احمد السمهودي) والمتوفى (844هـ- 911 هـ).	– **الضوء اللامع لأل القرن التاسع**، ج5، من ص 245 إلى ص 248. – **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، ج1، ص5. – **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م10، ص 73-74. – **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج1، من ص 470 إلى ص 471.
56	الشافعي (محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان الإمام الشافعي) (ت204هـ).	– **طبقات الحنابلة**، من ص 204 على ص 205. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، من ص 163 إلى ص 169. – **سير أعلام النبلاء**، ج10، ص5 وما بعدها. – **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ج2، من ص 156 إلى ص 161.
57	شاكر محمود (أبو أسامة محمود بن شاكر بن بكري شاكر) مؤرخ سوري، ولد في حرستا شمال شرقي دمشق سنة 1351هـ/1932م، وتوفي رحم الله بالرياض سنة 1436هـ/2014م.	– **الروض الزاهر واللباب الفاخر في ترجمة العلامة الجغرافي والمؤرخ الإسلامي الشيخ محمود شاكر**، من ص 1 إلى ص 25.

58	الشربيني (شمس الدين محمد بن محمد الشربيني الخطيب القاهري الشافعي) (ت977هـ).	– **مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج1، من ص64 إلى ص 67. – **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج3، ص 72-73. – **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م10، ص 561-562.
59	الشهرستاني (الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني) (ت 548هـ).	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، من ص 273 إلى ص 275. – **سير أعلام النبلاء**، ج20، ص286 وما بعدها. – **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م6، ص 246-247.
60	الطبري (محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الطبري) (224هـ-310هـ).	– **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، من ص 11 إلى ص 61. – **الوافي بالوفيات**، ج2، ص 212-213-214 – .**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، م4، ص 53-54.
61	عبد الرزاق علي (1305هـ-1386هـ، 1888م-1966م).	– **الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص 90.

62	عبده محمد (1266هـ – 1323هـ / 1849م – 1905م).	– **الموسوعة العربية العالمية**، م16، ص107.
63	عزة هبة رؤوف ولدت يوم 1965/06/25، مدرسة العلوم السياسية في جامعة القاهرة، ومحاضرة زائرة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.	– **المرأة والدين والأخلاق**، ص2.
64	عمارة محمد مفكر إسلامي مؤلف ومحقق مصري ولد في 8 دجنبر 1931م	– **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 16-17
65	الغزالي أبو حامد (محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي أبو حامد الغزالي) (450هـ-505هـ).	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، من ص 216 إلى ص 219. – **سير أعلام النبلاء**، ج19، ص 322 وما بعدها. – **الطبقات الكبرى للشافعية**، ج6، من ص 191 إلى ص 389.
66	الغزالي محمد أحمد السقا من شيوخ الأزهر (1917م-1996م).	**الموسوعة العربية العالمية**، م 17، ص107.
67	الغنوشي راشد: مفكر إسلامي تونسي وزعيم حركة النهضة التونسية ولد في 22 يونيو 1941م.	– **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**، ص 348-349-350.
68	فودة فرج، مفكر مصري (1945م-1992م).	– **نكون أو لا نكون**، من ص 3 إلى ص 11. – **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية**

		والعلمانية، ص 20-21
69	الفيروزابادي مجد الدين محمد بن يعقوب (729هـ-817هـ).	– **القاموس المحيط**، من ص 9 إلى ص 15. – **الضوء اللامع لأل القرن التاسع**، ج10، من ص 79 إلى ص 86. – **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج2، من ص 280 إلى ص 284.
70	القرضاوي يوسف: من مواليد مصر 1926م، من العلماء المسلمين المعاصرين خريجي الأزهر الشريف ورئيس سابق للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.	– **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، سلسلة كتاب الأمة، العدد2، 1402. غلاف ظهر الكتاب.
71	قطب سيد إبراهيم حسين الشاربي، أديب ومفكر إسلامي مصري (1324هـ-1906، 1385م-1966م).	– **الموسوعة العربية العالمية**، م13، ص 370.
72	الكرابيسي (أبو المظفر أسعد بن محمد بن الحسين الكرابيسي النيسابوري الحنفي) (ت570هـ).	– **الفروق في الفروع في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه**، ص4. – **الجواهر المضية**، ج1، ص 386. – **تاج التراجم**، ص 132.

73	الكواكبي عبد الرحمن (ت 1320هـ).	– **عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، دار الشروق، القاهر، مصر، ط2، 1408هـ-1988م، من ص 13 إلى ص 43.
74	الماوردي (علي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي) (364هـ-450هـ)	– **تاريخ بغداد**، م13، ص 587. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م3، ص 282-283-284. – **سير أعلام النبلاء**، ج18 ص 64 وما بعدها. – **طبقات الشافعية الكبرى**، ج5، من ص 267 إلى ص 285.
75	مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري) (206هـ-261هـ).	– **طبقات الحنابلة**، ص 246. – **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م5، ص 194-195. – **سير أعلام النبلاء**، ج12، ص 557 وما بعدها.
76	صبري مصطفى (ت1373هـ-1954م).	**الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، من ص 38 إلى ص 42.
77	المنصور، (الخليفة أبو جعفر عبد الله بن محمد بن علي الهاشمي العباسي المنصور) (95هـ-185هـ).	– **تاريخ الرسل والملوك**، ج8، من ص 59 إلى ص 108. – **تاريخ دمشق**، ج32، من ص 298 إلى ص 348. – **سير أعلام النبلاء**، ج7، ص 83 وما بعدها. – **تاريخ الخلفاء**، من ص 422 إلى

		ص 439.
78	المودودي (أبو الأعلى المودودي او أبو العلاء المودودي)، مفكر إسلامي من الهند ومؤسس الجماعة الإسلامية في الهند (1321هـ-1399هـ،1903م-1979م).	– **الموسوعة العربية العالمية**، م24، ص 372.
79	النجار عبد المجيد، مفكر تونسي ولد سنة 1945 بتونس.	– **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص294-295.
80	النعمان أبو حنيفة بن ثابت بن زوطي التيمي (80هـ-150هـ).	– **الفهرست**، ص 284-285. – **سير أعلام النبلاء**، ج6، ص 390 وما بعدها. – **الجواهر المضية**، ج1، من ص 49 إلى ص 63. – **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة**، ج1، من ص 3 إلى9.
81	النووي (أبو زكريا محيي الدين، يحيى بن شرف النووي الدمشقي) (631هـ-676هـ).	– **تذكرة الحفاظ**، ج4، من ص 174 إلى ص 176. – **طبقات الشافعية الكبرى**، ج8، من ص 395 إلى ص 400. – **مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج1، من ص 54 إلى ص 64. – **شذرات من ذهب في أخبار من ذهب**، م7، من ص 618 إلى ص 621.

82	النيسابوري (أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري) (ت316هـ).	– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، م4، ص 207. – **سير أعلام النبلاء**، ج14، ص 490 وما بعدها. – **الوافي بالوفيات**، ج1، ص 250-251. – **طبقات الشافعية الكبرى** ، ج3، من ص 102 إلى ص 108.
83	الهضيبي (محمد مأمون حسن إسماعيل الهضيبي)(1921م-2004م).	– **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، ص 15.
84	هويدي فهمي عبد الرزاق مفكر إسلامي مصري ولد في 29 غشت 1937م.	– **الإسلام في الصين**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 43، يوليوز 1984، ص 213.

المراجع المعتمدة

1. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى سنة 429هـ-1037م، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها**، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة بن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر، 1409هـ-1988م.
2. الأسنوي جمال الدين عبد الرحيم (ت772ه)، **طبقات الشافعية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ-1987م.
3. الأصفهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت430ه)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1416هـ-1996م.
4. الأصفهاني الراغب المتوفى سنة 425هـ ، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4، 1430هـ-2009م.
5. أنطون فرح (1291هـ/1874مـ- 1340هـ/1922م)، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون**، نصوص الفكر العربي الحديث، دار االفارابي بيروت،ط1، 1988.
6. البازعي سعد بن عبد الرحمن وفريق من الأساتذة الباحثين، **الموسوعة العربية العالمية**، ط2، 1419هـ-1999م، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض.
7. الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب المتوفى سنة 403هـ، **كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، ط1، 1407هـ-1987م.
8. البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (194هـ-256ه)، **صحيح البخاري**، دار بن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1423هـ-2002م.

9. البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب (ت463هـ)، **تاريخ بغداد مدينة السلام**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2001م.

10. البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود (المتوفى-516هـ)، **تفسير البغوي معالم التنزيل**، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1409هـ-1989م.

11. البيضاوي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي (ت691هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

12. ابن أبي الوفاء محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله ابن سالم القرشي الحنفي (775هـ)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1413هـ-1993م، القاهرة.

13. ابن أبي يعلى أبو الحسين محمد (ت526هـ)، **طبقات الحنابلة**، صححها وعلق عليها أحمد عبيد، المكتبة العربية في دمشق، ط1، 1350هـ.

14. ابن البزاز حافظ الدين بن محمد بن محمد بن شهاب الكردري الحنفي (ت 827)، **مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وأكرم**، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، سنة 1321هـ.

15. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (661هـ-728هـ)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ.

16. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (661هـ-728هـ)، **منهاج السنة النبوية**، ط1، 1406هـ-1986م.

17. ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن القرشي البغدادي (510هـ-597)، **سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ-1984م.

18. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق د. محمد ابراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت،ط2، 1416هـ-1996م.

19. ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، **لسان الميزان**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ-2002م.

20. ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق سالم الكرنكوي الألماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

21. ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، **هدي الساري مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار الرسالة العلمية، ط1، 1434هـ-2013م.

22. ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ)، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1995م.

23. ابن حنبل أحمد (164هـ-241هـ)، **مسند الإمام أحمد**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، سعيد اللحام.

24. ابن خلدون عبد الرحمن (ت808هـ)، **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا لعبد الرحمن بن خلدون**، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، طبعة 1979م.

25. ابن خلدون عبد الرحمن (ت808هـ)، **مقدمة بن خلدون**، دار يعرب دمشق، ط1، 1425هـ-2004م.

26. ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمن**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1398هـ-1978م.

27. ابن خوجة محمد الحبيب ، **محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1425هـ-2004م.

28. ابن رجب الحنبلي زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي (ت759هـ)، **الذيل على طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، مصر، 1372هـ-1952م.

29. ابن سعد محمد بن منيع الزهري (ت 230هـ)، **كتاب الطبقات الكبير**، مكتب الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ-2001م.

30. ابن عاشور محمد الطاهر (1296هـ-1394هـ)، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، طبعة 1984.

31. ابن عاشور محمد الطاهر، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، المطبعة السلفية، القاهرة 1344هـ.

32. ابن عاشور الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة 2011.

33. ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (468هـ-543هـ)، **أحكام القرآن**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 1424هـ-2003م.

34. ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت571هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، طبعة 1415هـ-1995م.

35. ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي (ت1089ه)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1406ه-1986م.

36. ابن العمراني محمد بن علي بن محمد (ت580ه)، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419ه-1999م.

37. ابن الفراء أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن احمد الحنبلي البغدادي المتوفى عام 458هـ/1066م، **المعتمد في أصول الدين**، حققه وقدم له الدكتور وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، لبنان، طبعة 1974

38. ابن فرحون المالكي (ت799ه)، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر.

39. ابن قيم أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية (691-751 هـ)، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق نايف بن احمد الحمد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، سنة النشر: 1428ه.

40. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (700-774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ج1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 1420هـ-1999م.

41. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (700-774هـ)، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، ط8، 1410هـ-1991م.

42. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، **لسان العرب**، م11، دار صادر، بيروت، ط1، 1300هـ.

43. ابن هشام عبد الملك المتوفى سنة 213 أو 218 هـ، **السيرة النبوية**، دار الكتاب العربي بيروت، ط3، 1410هـ-1990م.

44. البهنساوي سالم، **الإسلام لا العلمانية مناظرة مع الدكتور فؤاد زكريا**، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت،الطبعة الأولى، 1412هـ-1992م.

45. بوزيد بكر بن عبد الله، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام بن تيمية خلال سبعة قرون**، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط2، 1422هـ.

46. التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، **شرح المقاصد**، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، دار عالم الكتب، ط2، 1419هـ-1998م.

47. الجبرين عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح أصول السنة لإمام أهل السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (164هـ-241هـ)**، مكتبة دار المسير، الرياض، ط2، 1420هـ.

48. جرار بسام، **دراسات في الفكر الإسلامي**، مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية البيرة – فلسطين، ط2، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

49. الجويني أبو المعالي (المتوفى سنة 478هـ)، **غياث الأمم في التياث الظُّلم**، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، طبعة 1400هـ-1979م.

50. حسين محمد ، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مكتبة الآداب بالجماميز، ط2، 1388هـ-1968م.

51. حسين محمد الخضر (ت1377هـ)، **تونس وجامع الزيتونة**، دار النوادر، لبنان، ط1، 1431هـ-2010م.

52. حلمي مصطفى، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، دار ابن الجوزي، ط1، 2005، مصر.

53. حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999.

54. الجبوري ساجر، **العقد السياسي في الإسلام**، بحث مقارن مع العقد في الفقه المدني، مجلة العلوم القانونية، عدد 22، 2007م، جامعة بغداد.

55. الخالدي محمود، **نقض النظام الديمقراطي**، دار الجيل بيروت، مكتبة المحتسب عمان، ط1، 1404هـ-1984م.

56. الخزرجي نضير، **التعددية والحرية في المنظور الإسلامي**، دراسة مقارنة، ط1، 1432هـ-2011م، بيت العلم للنابهين، بيروت، مكتبة دار علوم القرآن، كربلاء، العراق.

57. خلف الله محمد أحمد، **مفاهيم قرآنية**، سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 79، يوليوز 1984.

58. الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد (673هـ-748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، بيت الأفكار الدولية، طبعة 2004، لبنان.

59. الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد (ت748ه)، **تذكرة الحفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م.

60. الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد (ت748ه)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1382هـ-1963م.

61. الذهبي شمس الدين (ت748ه)، **ذيل تاريخ الإسلام**، اعتنى به مازن بن سالم باوزير، دار المغني للنشر والتوزيع.

62. رضا محمد رشيد (1282هـ/ 1865مـ-1354هـ/ 1935مـ)، **تفسير القرآن الحكيم**، مطبعة المنار بمصر، ط1، 1349هـ.

63. رضا محمد رشيد (1282هـ/ 1865مـ-1354هـ/ 1935مـ)، **الخلافة**، طبعة 2015، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر.

64. الزحيلي وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر للطباعة والنشر، ج4، ط2، 1405هـ-1985م.

65. الزرقا أحمد بن محمد (ت 1375هـ)، **شرح القواعد الفقهية**، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ-1989م.

66. الزركلي خير الدين (ت1396ه)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1986.

67. الزمرلي الصادق، **أعلام تونسيون**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1986م.

68. السبتي عياض بن موسى بن عياض (ت544ه)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ط2، 1403ه-1983م، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية بالمغرب.

69. السبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (771ه)، **طبقات الشافعية الكبرى**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1383هـ-1964م،ج8، ص 157-158.

70. السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (831 ه-902ه)، **الضوء اللامع لأل القرن التاسع**، دار الجيل بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م.

71. السعداوي نوال، هبة رؤوف عزة، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421ه-2000م.

72. السمهودي نور الدين علي بن احمد والمتوفى سنة 911 هـ، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، دار الكتب العلمية، لبنان، طبعة 1374هـ-1955م.

73. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر رحمه الله تعالى (849 هـ-911 هـ)، **تاريخ الخلفاء**، ط2، 1434هـ-2013م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

74. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، **طبقات الحفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ-1983م.

75. السيوطي جلال الدين (ت911هـ)، **طبقات المفسرين**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، 1431هـ-2010م.

76. شاكر محمود (ت1436هـ)، **موسوعة الفتوحات الإسلامية**، دار أسامة للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2002.

77. شاكر محمود (ت1436هـ)، **التاريخ الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط8، 1421هـ-2000م.

78. الشربيني شمس الدين محمد بن الخطيب، **مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة 1421هـ-2000م.

79. الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ)، الملل والنحل، دار الكتب العلمية بيروت، ط2، 1413هـ-1992م.

80. الشوبكي عمرو، **الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي (مصر، المغرب، لبنان، البحرين، الجزائر، سورية، الأردن)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، أغسطس 2014.

81. شوقي ضيف بمعية فريق عمل، **المعجم الوسيط**، ط4، 1425هـ-2004م، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية.

82. الشوكاني محمد بن علي (ت1250هـ)، ، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دار الكتاب الإسلامي للنشر، القاهرة، مصر.

83. صبري مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 1401هـ-1981م.

84. الصفدي صلاح الدين خليل بن أبيك (ت764ه)، **الوافي بالوفيات**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420ه-2000م.

85. الصوياني محمد، **كتاب السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة قراءة جديدة**، ط1 الخاصة، بمكتبة العبيكان 1424هـ-2004م.

86. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (224هـ-310هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، مصر، ط1، 1422هـ-2001م.

87. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت310ه)، **تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك**، دار المعارف بمصر، 1971م، ط2 منقحة.

88. عبد الرزاق علي، **الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط3، م1925-1344ه، مطبعة مصر.

89. عبد العظيم سعيد، **الديمقراطية في الميزان**، دار الفرقان لنشر وتوزيع التراث الإسلامي، ط2، 1410هـ-1990مـ.

90. عبد المجيد أحمد فؤاد عبد الجواد ، **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث**، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية ، 1998، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة.

91. عبده محمد، **الإسلام بين العلم والمدنية**، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

92. عزة هبة رؤوف، **نحو عمران جديد**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015 بيروت.

93. عمارة محمد، **عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، دار الشروق، القاهر، مصر، ط2، 1408هـ-1988م.

94. عمارة محمد، **الفريضة الغائبة، جذور وحوارات.. دراسات.. ونصوص**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، يناير 2009م.

95. عمارة محمد، **التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، أكتوبر 1997.

96. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي(450-505هـ)، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، مصر، القاهرة، 1383هـ-1964م.

97. الغزي نجم محمد بن محمد (ت1061هـ)، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1417-1997م.

98. الغنوشي راشد، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، طبعة بدون تاريخ.

99. الغنوشي راشد، **الحريات في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، آب/ أغسطس 1993.

100. فرج عبد السلام من مؤسسي جماعة الجهاد بمصر (1954م-1982م)، **الجهاد، الفريضة الغائبة**، مطبوع إلكتروني، كتب سنة 1981، بدون دار نشر.

101. فودة فرج، **نكون أو لا نكون**، دار المعاريف، القاهرة، 1992.

102. الفيروزابادي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ)، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر بيروت، ط 8، 1426هـ-2005م.

103. القرضاوي يوسف، **من فقه الدولة في الإسلام مكانتها معالمها طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، دار الشروق، ط3، 1422هـ-2001م.

104. قطب سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة 1399هـ-1979م، بيروت.

105. قطب سيد، **في ظلال القرآن**، الطبعة الشرعية الثانية والثلاثون 1423هـ-2003م، دار الشروق، القاهرة.

106. الكرابيسي أبو المظفر أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري الحنفي (ت570هـ)، **الفروق في الفروع في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه**، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، طبعة 2005.

107. الكواكبي عبد الرحمن، **أم القرى للسيد الفراتي (ت1320هـ)**، المطبعة المصرية بالأزهر، 1350هـ-1931م.

108. الكيالي عبد الوهاب بمساعدة فريق عمل، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1985.

109. الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت 450هـ)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق الدكتور احمد مبارك البغدادي، ط1، 1409هـ-1989م، مكتبة دار بن قتيبة، الكويت.

110. المباركفوري صفي الرحمن، **كتاب الرحيق المختوم**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إدارة الشؤون الإسلامية دولة قطر، 1428هـ-2007م.

111. مختار أحمد بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، م3، ط1، 1429هـ-2008م، عالم الكتب القاهرة.

112. مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (206هـ-261هـ)، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ** ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1427هـ-2006م.

113. محسن خالد، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والعلمانية**، مركز الإعلام العربي، ط1، 1412هـ-1992م.

114. المقري أحمد بن محمد التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة 1388هـ-1968م.

115. المودودي أبو الأعلى (1321هـ-1399هـ، 1903م-1979م)، **الخلافة والملك**، تعريب أحمد ادريس، ط1، 1398هـ-1978م، دار القلم الكويت.

116. المودودي أبو الأعلى (1321هـ-1399هـ، 1903م-1979م)، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، 1387هـ-1967م.

117. النيسابوري أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، **الإشراف على مذاهب العلماء**، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة الإمارات، ط1، 1425هـ-2005م.

118. النجار عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008م.

119. النجار عبد المجيد، **الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها**، مطبوع عن منظمة المؤتمر الإسلامي-مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة التاسعة عشرة، 1430هـ-2009م، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة.

120. نصار حسين محمد بمعية فريق عمل، **الموسوعة العربية الميسرة**، م2، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط3، 2009.

121. الوراق أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (ت 380هـ)، **الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم**، المطبعة الرحمانية بمصر 1348هـ.

122. هويدي فهمي، **الإسلام والديمقراطية**، ط1، 1413هـ-1993م، مركز الاهرام للترجمة والنشر.

123. هويدي فهمي، **الإسلام في الصين**، سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 43، يوليوز 1984.

124. **مجلة الوعي الإسلامي** من إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، العدد 523، ربيع الأول 1430هـ-مارس 2009م.

125. **جريدة الشرق الأوسط**، العدد 11430، ليوم 15 مارس 2010م.

د. أحمد بوعشرين

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء.....	ت
كلمات شكر.....	ث
خطبة البحث.....	1
تمهيد.....	3
مقدمة.....	11
مدخل تاريخي موجز.....	20
الباب الأول **تطور فكرة التعاقد في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**.....	28
الفصل الأول **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وهاجس الدفاع عن الخلافة وشمولية الدين**.....	29
المبحث الأول **الدفاع عن فكرة وجوب الخلافة سياقاتها وأهم الكتابات حولها**.....	29
المبحث الثاني **من الدفاع عن وجوب الخلافة إلى الدفاع عن شمولية الدين**.....	55
الفصل الثاني **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بين تيار سمو إرادة الأمة وتيار سمو الحاكمية**.....	70
المبحث الأول **الكتابات التأسيسية لتيار رفض الديمقراطية بكافة أشكالها**.....	70
المبحث الثاني **كتابات متصالحة مع سمو إرادة الأمة ومتشبثة بثوابتها**.....	81
خلاصات الباب الأول.....	94

الباب الثاني في الأصول التأسيسية للتعاقد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي..... 96

الفصل الأول النصوص التأسيسية من القرآن والسنة (سيرة النبي صلى الله عليه وسلم)..... 97

المبحث الأول في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من القرآن..... 97

المبحث الثاني في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من خلال السنة في السيرة النبوية..... 107

الفصل الثاني في النصوص التأسيسية لمبدأ التعاقد السياسي من التراث الفكري الإسلامي..... 118

المبحث الأول في مناقشة أطروحة إمامة الغلبة..... 119

المبحث الثاني في رجحان أطروحة التعاقد الاختياري..... 129

خلاصات الباب الثاني..... 141

خاتمة وخلاصات البحث..... 143

فهرس الآيات القرآنية..... 147

فهرس الأحاديث النبوية..... 149

فهرس المصطلحات..... 150

فهرس الأعلام..... 155

المراجع المعتمدة..... 176

فهرس الموضوعات..... 190

د. أحمد بوعشرين

نحو فكر سياسي إسلامي مؤسس للتعاقد الاختياري الحر

د. أحمد بوعشرين

الطبعة الأولى 1442هـ/2020م.
الناشر: المركز الديمقراطي العربي، برلين، ألمانيا
رقم التسجيل: VR.3383-6410.B

جميع الحقوق محفوظة