مجلة جامعة الانبار للعلوم القانونية والسياسية

اسم المقال: الأساس المقدس للسلطة في الفكر السياسي الإسلامي
اسم الكاتب: م. أنس غنام جبارة
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/488
تاريخ الاسترداد: 2026/11/01 09:26 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الانبار للعلوم القانونية والسياسية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

الأساس المقدس للسلطة في الفكر السياسي الإسلامي

م. أنس غنام جبارة
جامعة الأنبار
كلية القانون والعلوم السياسية

ABSTRACT

The main objective of this paper is devoted to analyzing the Islamic political reality in order to prove the invalidity of the claim of theocracy of the ruling system in Islam, through a dissociation between the political power and its holder after prophet era. That association was the distinctive feature of the circular political thought throughout the past periods of history. Thus, if Muslims are asked to obey their rulers as far as they instruct people to do good and prohibit doing forbidden actions, they do so as an act of obedience to God to gain its pleasure. But this worshiping nature should be devoted to the creator not the created. As a result, the Muslim ruler would never escape questioning if he falls behind in his ruling. If Muslims seek reward from God through obeying their rulers, they seek that same reward when they disobey their rulers should those rulers ask for doing forbidden actions or prohibit doing good actions. This is the major difference between the ruling system in Islam and the theocratic ruling system.

الملخص:

إن موضوع الدراسة في هذا البحث، ينصرف إلى تحليل الواقع السياسي الإسلامي والهدف من ذلك إثبات بطلان دعوى ثيوقراطية نظام الحكم في الإسلام، من خلال فك الربط بين السلطة السياسية بعد العهد النبوي وبين القائمين عليها، ذلك الربط الذي لم يسلم منه الفكر السياسي الوضعي في حقب ماضية من التاريخ، وبالتالي فإن كان المسلمون مأمورون بطاعة حكامهم ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، فإنهم يتقربون إلى الله بطاعتهم هذه ويبتغون مرضاته، إلا أن هذا الطابع التعبدي ينصرف إلى الخالق دون المخلوق، وبالتالي فإن الحاكم المسلم لن يكون بمنأى من المساءَلة عن كل تقصير في حكمه، فإن كان المسلمون يبتغون الأجر والثواب بطاعة حكامهم، فإنهم يبتغون الأجر نفسه بمعصيتهم إن أمروا بمنكر أو نهوا عن معروف، وهذا هو

الفيصل بين نظام الحكم في الإسلام وأنظمة الحكم الثيوقراطية.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .... وبعد فقد كان لظاهرة تقديس السلطة السياسية الحاكمة في الفكر السياسي الوضعي، الأثر البالغ في نشأة قسم من الفرق الإسلامية التي ظهرت على امتداد التاريخ الإسلامي، وهذا ما يمكن استخلاصه من دراسة تلك الفرق وتحليل مواقفها، بشقيها الموالي للسلطة السياسية الحاكمة والمعارض لها، خاصة في عصريها الأموي والعباسي، ومن جانب آخر كان للممارسات التي انتهجها النظام السياسي الرسمي للدولة الإسلامية، خاصة في فترات ضعفه بهدف كسب الموالين أو قمع المعارضين، الأثر البالغ في تشضية اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، على نحو تباعدت فيه الآراء وتشعبت به المواقف بالرغم من الاتفاق على القواعد والأصول التي أرساها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهو ما أدى إلى بلورة مواقف عقائدية ذات مردودات سياسية شديدة التباين. ومما لا شك فيه أن البحث في أساس السلطة السياسية في الإسلام يستلزم من الباحث دراسة الموضوع من ثلاثة محاور:

المحور الأول: يتعلق بالفكر السياسي الإسلامي الذي نشأ على امتداد العصور الإسلامية مؤثرا ومتأثرا في الحياة السياسية للمسلمين.

المحور الثاني: يتعلق بالنظام السياسي الرسمي للدولة الإسلامية، على امتداد عصورها، بما يحتويه من تعدد في أنماط الحكم وتباين في ممارسة السلطة.

المحور الثالث: يتعلق بقواعد الحكم في الإسلام التي أرستها آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والتي استنبطها فقهاء المسلمين على اختلاف مدارسهم الفقهية، وهذا المحور يشكل المعيار الأساسي لتقييم المؤسسة الرسمية للدولة الإسلامية من جهة، وهو بمثابة الإطار النظري للفكر السياسي الإسلامي من جهة أخرى.

وموضوع الدراسة في هذا البحث، ينصرف إلى تحليل الواقع السياسي الإسلامي الذي حددت معالمه المحاور الثلاثة سالفة الذكر، والهدف من هذه الدراسة إثبات بطلان دعوى ثيوقراطية نظام الحكم في الإسلام، من خلال فك الربط بين السلطة السياسية بعد العهد النبوي وبين القائمين عليها، ذلك الربط الذي لم يسلم منه الفكر السياسي الوضعي في حقب ماضية من التاريخ، وبالتالي فإن كان المسلمون مأمورون بطاعة حكامهم ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، فإنهم يتقربون إلى الله بطاعتهم هذه ويبتغون مرضاته، إلا أن هذا

الطابع التعبدي ينصرف إلى الخالق دون المخلوق، وبالتالي فإن الحاكم المسلم لن يكون بمنأى من المساءَلة عن كل تقصير في حكمه، فإن كان المسلمون يبتغون الأجر والثواب بطاعة حكامهم، فإنهم يبتغون الأجر نفسه بمعصيتهم إن أمروا بمنكر أو نهوا عن معروف، وهذا هو الفيصل بين نظام الحكم في الإسلام وأنظمة الحكم الثيوقراطية.

إلا أنه وبالرغم من ذلك فإن تجربة المسلمين في الحكم لم تخلُ من ممارسات لا تنطبق مع القواعد التي أرساها الكتاب والسنة، تلك الممارسات التي يمكن رصدها بوضوح في نتاج الفكر السياسي الإسلامي، الذي عاصر نشأة الفرق الدينية على اختلافها، وللتعرف على الجذور التاريخية لظاهرة تقديس السلطة السياسية وتأثر الفكر السياسي الإسلامي بهذه الظاهرة، لابد من إعطاء نبذة عن تطور الفكر الثيوقراطي قبل الإسلام، وهو موضوع الدراسة في المبحث الأول من هذه الدراسة فيما سيكون المبحث الثاني مخصصا لتحديد مدى تأثر المسلمين بهذا الفكر.

المبحث الأول
التطور التاريخي للفكر الثيوقراطي قبل الإسلام

على الرغم من حداثة البناء النظري للفكر الثيوقراطي، فإن التأصيل التاريخي لهذا الفكر ضارب الجذور في القدم، وعلى قدر تعلق الأمر بموضوع البحث، فإن الدراسة ستنصرف إلى تبيان التطور التاريخي للفكر الثيوقراطي، قبل الإسلام للوقوف على أهم آثاره التي أسهمت بدورها في تحديد اتجاه جانب من الفكر السياسي الإسلامي، وذلك في ثلاثة مطالب أساسية.

المطلب الأول: الثيوقراطية الوثنية

وهذا النوع من النظم يقوم على أساس الإشراك بالله، وذلك بتأليه الحكام وعبادتهم[□]، وهو ما يتقاطع مع الدين الإسلامي الذي يقوم على توحيد الله وإخلاص العبادة له، ومن ثم فلا مجال للقول بتأثر الفكر السياسي الإسلامي بهذا النوع من الثيوقراطية[□].

المطلب الثاني: لثيوقراطية في الديانة اليهودية

لقد أبانت لنا الدراسات التاريخية، التي تشهد على صحتها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، أن اليهود من بني إسرائيل قد مرت عليهم أزمنة انحسرت فيها دعوة التوحيد التي جاء بها موسى عليه السلام، إذ أدخل بنو إسرائيل بعض الممارسات الوثنية التي كانت معروفة لدى الأمم الأخرى، وبالتحديد احتكار رئيس القبيلة أو زعيم القوم السلطة المستبدة على أفراد القبيلة، إذ كان ينظر إليه كالأب والقائد والملك، وتجسد هذا

الاحتكار في انفراده في وضع القانون وتفسير كلام الله، مدعيا أنه وبمساعدة الكهنة يحكم بإرادة الرب[□] على النحو الذي وصفت فيه الدولة اليهودية بالثيوقراطية، إشارة إلى احتكار طبقة الكهنوت الحاكمة إرادة الإله.

ويبدو أن الطبقة الحاكمة في بني إسرائيل كانت تمارس (تلفيقا عقائديا)؛ لتبرير السلطة السياسية الحاكمة، مستندة إلى الاختيار الإلهي لبعض ملوك بني إسرائيل في حقبة زمنية ماضية، وهذا ما تشهد به نصوص القرآن الكريم، فقد اختار الله لهم طالوت ملكا عليهم، بعد أن طلبوا ذلك من نبيهم الذي يعيش بين ظهرانيهم، قال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً﴾[□]، فأخبرهم نبيهم ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً﴾[□]، ثم جاء بعد طالوت داود، وكان نبيا اختاره قومه ملكا عليهم لشجاعته، ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾[□]، وبالتالي فقد ترسخ في أذهان أحبار بني إسرائيل أن الله قد اختار بشكل مباشر طالوت، فيما كان اختيار النبي داود عليه السلام ملكا عليهم بشكل غير مباشر، بعد أن أرشد بني إسرائيل لاختياره، وهيأ الأحداث المناسبة لذلك[□]. ولعل هذا الفكر هو الذي تأثر به آباء الكنيسة في الديانة النصرانية بعد بعثة نبي الله عيسى عليه السلام، في الترويج لفكرة الحق الإلهي المباشر وغير المباشر في الحكم.

المطلب الثالث: الثيوقراطية في الديانة النصرانية

لقد كان لتشتت اليهود بعد الأسر البابلي على يد نبوخذ نصر في القرن السادس قبل الميلاد الأثر البالغ في تصدع الكيان الثقافي لبني إسرائيل، إذ ضاعت منهم أصول التوراة واللغة العبرية، ومن ثم بدأ ما يسمى بفترة (الانحراف عن الدين الذي جاء به موسى عليه السلام).

ففي هذه الفترة، أخذ اليهود في ابتداع كيان ديني جديد يقوم على الاعتقاد بظهور نبي من نسل داود عليه السلام، ينقذ اليهود من الشتات، ويؤسس مملكة الرب المختارة في الأرض الموعودة، التي سيستقر فيها الشعب المختار (اليهود)، لذا على هذا الشعب الانتظار وعدم الاختلاط ببقية الأمم، تلك العقيدة التي عرفت بالعقيدة المسيانية[□]. فما أن ظهر نبي الله عيسى عليه السلام، وعلم اليهود أنه من نسل داود عليه السلام، ظنوه منقذهم وملكهم الإلهي المرتقب، لكن المسيح فاجأهم بأمور عدة، فهو لم يبعث بعقيدتهم المسيانية التي ابتدعوها وحافظوا عليها، ولم يبعث بالتوارة فقط، لذا اصطدموا معه وحاولوا توريطه سياسيا مع السلطة الرومانية الوثنية في ذلك الوقت.

إذ جاء في الإنجيل «فراقبوه –أي الكهنة اليهود– وأرسلوا جواسيس يتراءَون أنهم أبرار لكي يمسكوه بكلمة حتى يسلموه إلى حكم الوالي وسلطانه فسألوه قائلين: يا معلم... أيجوز لنا أن نعطي جزية لقيصر أم لا؟ فشعر بمكرهم، وقال لهم: لماذا تجربونني؟ أروني دينارا، لمن الصورة

والكتابة؟ فأجابوه وقالوا: لقيصر، فقال لهم: أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فلم يقدروا أن يمسكوه بكلمة»[□].

ومما لا شك فيه أن دعوة الأنبياء كلهم بما فيهم عيسى عليه السلام، تقوم على توحيد الله وعدم الإشراك به، ومن ثم فلا مجال إلى اجتزاء مقولة (أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، لاستخراج حكم قطعي يتضمن تنصيف السيادة بين الله وقيصر، كما ادعى علماء اللاهوت ذلك فيما بعد[□□].

وتحت ضغط اليهود سرعان ما أعلن تلاميذ عيسى عليه السلام بعد رفعه أن المنقذ هو المسيح، وسوف يعود مرة أخرى ليملأ الأرض عدلاً[□□].

وبينما كان اليهود يتطلعون لبناء كيان سياسي يلم شعثهم على يد منقذهم الإلهي المزعوم، راح قسم من آباء الكنيسة[□□] يدعونهم إلى الالتزام بطاعة قوانين الدولة الرومانية الوثنية؛ لأن مصادمتها يعد خروجا عن (الترتيبات الإلهية)، وهو اتجاه مضاد لرسالة السيد المسيح، ولد نتيجة تصور خاطئ للعلاقة بين الدين والدولة[□□].

وقد ساعد على مثل هذا الطرح ظروف الاضطهاد التي مر بها قسم من تلاميذ المسيح، وكان ذلك بمثابة البذور الأولى للفلسفة العلمانية في الفكر السياسي الوضعي[□□]، فهل مر الفكر السياسي الإسلامي بمخاض مشابه لما تقدم؟ إن الإجابة على هذا السؤال تمكننا من معرفة أحد الأبعاد السياسية المهمة لمفهوم الحاكمية في الإسلام، وهو موضوع الدراسة في المبحث الثاني.

المبحث الثاني
الدولة الثيوقراطية في الفكر السياسي الإسلامي

على الرغم من أن فترة نزول الوحي على النبي محمد ﷺ، تعد أهم مرحلة من مراحل تكوين الدولة الإسلامية، وذلك لما خُصّت به هذه المرحلة من وجود النبي ﷺ بين ظهراني المسلمين، كونه المبلغ لشرائع الإسلام، فإن المراحل الأخرى التي مرت بها الدولة الإسلامية الفتية بما احتوته من صراع بين قوى متباينة في الرؤى والأهداف، على قدر من الأهمية لا يمكن لأي باحث أن يغفل عنه عند رصد القواعد أو الأسس التي يبنى عليها النظام السياسي الإسلامي. ولمعرفة أساس السلطة في الدولة الإسلامية، لابد من نظرة تحليلية للواقع السياسي للنظام الحاكم في العهد النبوي والخلافة الراشدة ابتداء، ثم العهد الأموي فالعباسي.

المطلب الأول: أساس السلطة في العهد النبوي والخلافة الراشدة (1-40هـ/610-661م)

لقد قامت الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة بعد ترتيبات سياسية بارعة قام بها النبي محمد ﷺ، تمثلت في بيعة[*] العقبة الأولى[□□]، والثانية[□□]، وقد كانت البيعة

الثانية بمثابة حجر الأساس للدولة الإسلامية الأولى[□□].

وما أن هاجر النبي محمد ﷺ إلى المدينة المنورة حتى استقبله أهلها، ودانوا له بالطاعة، وأنزلوه المنزلة التي تلاشى معها المنصب الذي كان عبد الله بن أُبي يتطلع إليه في رئاسة شؤون الأوس والخزرج وحلفائهم من اليهود الساكنين في مدينة يثرب[□□]، فما حاجة أهل يثرب لرئيس يحكمهم والنبي بين ظهرانيهم. وعندها مارس عليه الصلاة والسلام طيلة حياته الولاية السياسية[□□] على سكان مدينة يثرب، فكان يدير شؤونهم الداخلية والخارجية، ويقود الجيوش ويعقد المعاهدات ويستقبل الوفود ويرسل السفراء ويوزع الأموال، ويعين الولاة والقضاة بتوجيه من الوحي أحيانا، وبمشورة المسلمين أحيانا أخرى[*]، إلا أن هذه الولاية السياسية تدخل ضمن النبوة «ولا يصح أن يوصف الرسول بجانب النبوة بالإمامة»، أي الرئاسة[□□].

والإقرار بهذه الولاية هو من مستلزمات التصديق بنبوته ﷺ أولا، ومن ضروريات الوفاء ببيعتي العقبة ثانيا، أكدت ذلك صحيفة المدينة التي سميت لاحقا (دستور المدينة)[□□].

وإزاء ذلك، يمكن القول أن الدولة الإسلامية الأولى قد نشأت على عاملين اثنين هما:

1. عامل غيبي اعتقادي، يقوم على توحيد الله ﷻ من خلال طاعة أوامره، ومنها أمره بإقامة مجتمع إسلامي مستقل تسوسه حاكمية الله تعالى، وذلك باتباع نبيه محمد ﷺ[□□]، واجتناب نواهيه، ومنها نهيه ﷻ المسلمين عن معصية الرسول ﷺ[□□]، ونهيه عن ذوبان المجتمع الإسلامي في مجتمعات الأمم الأخرى، وقد اكتسب هذا العامل أهمية خاصة في حياة الرسول ﷺ، وذلك لأنه المبلغ الوحيد لكل مسائل الإيمان الغيبية فضلا عن كونه نبيا مطاعا.
2. عامل تعاقدي، ويتمثل بعقد البيعة الذي أبرمه المسلمون مع النبي ﷺ[□□]، لذا لا مجال لوصف النظام السياسي الإسلامي في عهد النبوة بالثيوقراطي[□□]، وذلك لأن النبي محمد ﷺ كان دائما وأبدا يصف نفسه بأنه عبد الله ورسوله، ومبلغ رسالته، ومن ثم فلا يصح وصف حكمه بالحكم المطلق، لأن حكمه للدولة الإسلامية طيلة حياته كان مقيدا بشرع الله، وهو ما لا يتسق مع مقومات الدولة الثيوقراطية، التي تفترض صلات غيبية مزعومة بين الخالق والمخلوق لتبرير شرعية السلطة المطلقة للحكام.

ويؤيد ذلك أن الخلفاء الراشدين الذين جاءوا بعد ذلك ساروا على نهج النبوة، ولم تكن لهم سلطة التعديل والتبديل لشرع الله، وهم من باب أولى لم تكن لهم سلطة مطلقة في

حكم المسلمين، إذ بني النظام السياسي لدولة الخلافة بعد وفاة النبي محمد ﷺ على:

1. الأسس والقواعد التي استنبطها المسلمون من القرآن والسنة والإجماع والقياس[□□].
2. العامل التعاقدي، ممثلا بعقد البيعة الذي يتجدد بتجدد الحاكم، وبه يلتزم المسلمون بطاعة حاكمهم شريطة أن يحكمهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وعند ذلك، لا يصح وصف النظام السياسي الإسلامي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة بأنه قائم على أساس ثيوقراطي؛ لأن الفكر الثيوقراطي (الوضعي) لم يولد أساسا إلا لتبرير احتكار فرد أو مجموعة من الأفراد سلطة التشريع على ما تشتهي أنفسهم متسترين خلف الإرادة الإلهية المباشرة وغير المباشرة، جاعلين من أنفسهم نوابا للإله وممثلين عنه –تعالى الله عما يصفون.

بينما الحاكم المسلم يجب أن يكون عبدا مربوبا لله، خاضعا له بما أمر به أو نهى عنه، وقد نفت آيات القرآن الكريم أية سلطة قاهرة للنبي محمد ﷺ[□□]، ومن باب أولى أن لا تكون هذه السلطة لأحد من الخلفاء من بعده، فالحاكم في الإسلام ليس (كالبابا) في الكنيسة الكاثوليكية، يملك حق التشريع في العقائد وحق العصمة من الخطأ وحق الغفران أو العقاب وإصدار اللعنة[□□]، فإن كانت تلك السلطات قد استخدمت من آباء الكنيسة في ظروف معينة تحت ادعاء أنهم صفوة الرب وخلفاؤه، فإنها أسفرت عن تنظير الفكر الثيوقراطي في الديانة النصرانية، وهو ما لم يحدث في الإسلام.

كما أن السلطة في الإسلام ليست من قبيل السلطة (المشخصة)، المرتبطة بشخص الحاكم، بحيث لا يشارك ولا ينازع في حكمه استنادا إلى قداسته، كما هو الحال في الفكر الثيوقراطي، بل إن الحاكم المسلم مسؤول أمام رعيته عن طريقة حكمه في الدنيا، فضلا عن مسؤوليته أمام الله في الآخرة، ولكن هل استمر الوضع على هذا الحال في العهد الأموي؟ هذا ما سنعرفه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: أساس السلطة في العهد الأموي (40–132هـ/ 661–750م)

لقد بني النظام السياسي الإسلامي في العهد الأموي بعد أزمة سياسية مرت بها الأمة الإسلامية، تمثلت في فتن واضطرابات داخلية، أحدثتها حركات سياسية وفرق دينية معارضة لأسلوب الحكم[□□]. وبالرغم من تأثر النظام السياسي للدولة الأموية بالأسس والقواعد التي أرستها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وما ورثه المسلمون من خبرة سياسية، ناتجة عن الإدارة الناجحة لمؤسسات الدولة في العهد الراشدي، فإن النظام السياسي الجديد قد حاد عن المنهج النبوي الذي سارت عليه الخلافة الراشدة[□□].

إذ لم ينجُ هذا العصر في بعض فتراته بفعل انتشار الحركات الباطنية والمذاهب الفكرية المنحرفة من أن تُلصق (الوصاية الدينية) لبعض الحكام ولبعض رموز التيارات المعارضة للنظام السياسي على حد سواء، وقد تضافرت ثلاثة عوامل أساسية في تحديد أبعاد الفكر السياسي السائد في هذا العصر، بما في ذلك الموقف من نظام الحكم، وهذه العوامل هي:

1. بروز الاتجاه القبلي كقوة فاعلة ومؤثرة في الساحة السياسية، تنامت بشكل متسارع، خاصة في المدة المحصورة بين قتل الخليفتين الراشدين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ﷺ[□□]، وهو ما دفع الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان ﷺ إلى انتهاج سياسة مركزية في إدارة الدولة الإسلامية لوضع حد أمام طغيان القبيلة، ودفع خطر الفوضى التي باتت تهدد الكيان السياسي للمسلمين.
2. التيار الإسلامي العام الحامل للمبادئ والقيم الإسلامية الذي اتخذ من العهد النبوي والخلافة الراشدة مثالا يحتذى به، ويمثل هذا التيار جمهور فقهاء الصحابة وأبناءهم، والجيل الأول من التابعين الذين عاصروا الفترة الذهبية الأولى للإسلام، وقد اتخذ هذا التيار موقف الحياد المؤقت إزاء الأحداث الجسام التي وقعت زمن الخليفة الراشد علي بن أبي طالب ﷺ[□□]، ولطالما دعا هذا التيار إلى ضرورة ترشيد الخلافة الأموية عن طريق الشورى[□□].
3. تيار الفرق والحركات المعارضة، ممثلة بالشيعة والخوارج، وقد كان لهذا العامل الدور الرئيسي في توظيف النصوص المقدسة من القرآن الكريم والسنة النبوية لأغراض سياسية واتخاذها أسسا عقائدية لمعارضة نظام الحكم الأموي[□□]، وعلى قدر غلوها في هذا التوظيف لغرض المعارضة، كانت ردة الفعل تتمثل في ظهور فرق وحركات دينية أخرى متقاطعة مع سابقتها، ممثلة بالمرجئة والجبرية، أدى ذلك إلى انحراف في فهم الأسس التي قامت عليها الدولة الإسلامية الأولى، وكان من تبعات هذا الانحراف إضفاء نوع من القداسة على رأس نظام الحكم القائم أو المنشود.

فقد كان ظهور الفرق والحركات الدينية المناوئة للنظام السياسي الأموي، كالشيعة والخوارج وغيرهم[□□]، ينبئ عن صراع فكري مرير بين الخلافة، وهي المؤسسة الرسمية للدولة، وبين المعارضة على اختلافها، إذ عدّ الخوارج أغلب الحكام الأمويين كفاراً

ارتدوا عن الإسلام، وبالتالي يجب على المسلمين مقاتلتهم والخروج عليهم، فيما عدّ الشيعة الخلفاء الأمويين مغتصبين للخلافة من أهل بيت النبوة بغير حق، وبالتالي نادوا بضرورة السعي لنصرة الثورات التي تدعو بالخلافة لأئمة الشيعة.

وكونت هذه الدعاوى واقعاً سياسيا أضعف سيطرة الخلافة، وهدّد بتقويض مقوماتها، فقد كان النظام السياسي الأموي يواجه تهمة الاستيلاء على السلطة بغير شورى من المسلمين، وإدخال الوراثة طريقا دستوريا لانتقال السلطة[□□]. وهو ما يستلزم الاستعانة بكل ما يمكن أن يقرر شرعية النظام السياسي الحاكم، وإذا كانت أغلب الحركات الثورية المعارضة للحكم الأموي تدعو إلى العمل بالكتاب والسنة والعودة إلى الشورى الإسلامية، فإن النظام السياسي الحاكم في أحيان كثيرة – خاصة في فترات ضعفه–[□□] قد حاول الاستعانة بوسائل عدة لتقرير الشرعية الإسلامية على النظام الحاكم، ثم لزوم السمع والطاعة على المسلمين من جهة، والرد على الخصوم وإبطال دعاويهم من جهة أخرى.

وكانت المفاهيم الإسلامية السائدة في المجتمع المسلم والمستنبطة من الكتاب والسنة من أهم هذه الوسائل، إذ لم يدخر النظام السياسي الأموي جهدا في التركيز على بعض المفاهيم كالجماعة والوحدة والسمع والطاعة وتجنب الفتن[□□]، وذلك عن طريق تذكير الناس بأحاديث الرسول ﷺ، ومنها:

1. «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[□□].
2. «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني»[□□].
3. من خلع يدا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[□□].
4. «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[□□].
5. «فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[□□].
6. «من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[□□].
7. من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»[□□].
8. «من رأى من أميره شيئا فكرهه، فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[□□].

إذ لم يتوان فقهاء المسلمين ورواة الحديث من وعض الناس وتذكيرهم بهذه

المفاهيم، خاصة في أوقات الثورات والاضطرابات[□□]، ورغم الدلالة الصريحة لهذه الأحاديث وتقبل المسلمين لها، كونها تشريعا ملزما للمسلمين، إلا أن محاولة بعض الحكام الأمويين إسقاط مضمون هذه الأحاديث على الواقع السياسي الذي كان سائدا في ذلك الوقت يوحي إلى وجود غرض سياسي يتمثل في محاولة إيجاد قاعدة يستندون عليها في إضفاء الشرعية على النظام السياسي القائم، وينفي عنهم شبهة الكفر والفسوق واغتصاب السلطة.

ففي الوقت الذي كانت فيه الخلافة الراشدة تقوم على أساس ارتكازي هو بمثابة الهدف الأساسي لها، ويتمثل في حث الناس على طاعة الله ورسوله، كان هذا الأساس يضمن طاعة المسلمين لولاة أمرهم، دون الحاجة لإيجاد تبريرات تثبت شرعية السلطة، بينما أصبح الأساس ألارتكازي لمؤسسة الخلافة عند قسم من حكام بني أمية يقوم على حث الناس على طاعة ولاة الأمر كهدف أساسي يضمن دوام سير الخلافة في مواجهة تعاظم خطر المعارضة ممثلة بالشيعة والخوارج وغيرهم.

إلا أنه ومن جهة أخرى، حاول البعض أن يلفق تهمة استعانة الأمويين بالفكر الجبري وبفكر المرجئة لتبرير شرعية نظام الحكم ملصقا هذه التهمة بالعهد الأموي في ادعاء جانب الصواب، ولخطورة هذه الدعوى وانتشارها على نحو واسع في الكتب والبحوث العصرية، يرى الباحث ضرورة كشف زيفها والرد عليها، وكما يلي:

1. تهمة الاستعانة بالفكر الجبري:

يعد الإيمان بالقدر خيره وشره أحد مراتب الإيمان، وجمهور فقهاء المسلمين اتفقوا على أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وخلق له قدرة ومشيئة، إلا أن مشيئة الإنسان متعلقة بمشيئة الله، بمعنى أن أفعال العباد هي من خلق الله وكسب العباد، وبذلك يكون الإنسان مسؤولا عن أعماله من طاعة ومعصية ومحاسبا عليها.

إلا أن فهما مغايرا لهذا المعتقد برز لدى فرقة من الناس، عرفوا بالجبرية، إذ جاءوا بأفكار متطرفة غالت في نفي الإرادة والاختيار عن الإنسان، وهذا الفكر هو على النقيض من فكر آخر لا يقل عن الجبرية تطرفا تزعمته جماعة عرفت بالقدرية، والذين زعموا أن مشيئة الإنسان وقدرته غير متعلقة بمشيئة وقدرة الله، وهذا يعني إنكار علم الله بأفعال الإنسان إلا بعد وقوعها، وهذان الفكران مخالفان لما دلت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وما أقره جمهور علماء المسلمين[□□].

وقد ادعى البعض أن النظام السياسي الأموي منذ معاوية بن أبي سفيان ﷺ قد تبنى الفكر الجبري لتبرير شرعية السلطة وكسب

الطاعة، وكان الكتاب المستشرقون من ابرز مروجي هذه الدعوى[□□] التي عدها قسم من الكتاب العرب المعاصرين من المسلمات التاريخية ! !

غير أن التحقيق في الموضوع يسفر للباحث بطلان هذه الدعوى، التي تقوم على استنتاجات متحصلة من مجموعة من الخطب[□□] والقصائد[□□] التي قيلت في ذلك العصر، دون الإشارة إلى ما يوثق هذه الدعوى من الناحية التاريخية، إذ لم يرد في أي مرجع تاريخي معتمد ما يؤيد هذا الادعاء، كما أن كتب السير والتراجم لم تشر إلى تبني أحد من الخلفاء الأمويين للفكر الجبري، إذ لو وقع ذلك لما غفل عنه من كتب في مباحث الإمامة والسياسة من فقهاء المسلمين، بل إن الباحث يجد أن العصر الأموي كان الأقرب إلى عصر النبوة، وبغض النظر عما اعترى النظام السياسي الأموي في فترات ضعفه (الاستثنائية) من انحراف عن مبدأ الشورى والعدل في توزيع الأموال بين المسلمين، فإنه ومع ذلك كان ذلك العصر يعد الأقل انحرافا قياسا إلى العصر العباسي، والذي أراه والله أعلم أن هذه الدعوى ما هي إلا محاولة لتشويه النظام السياسي الأموي بشكل خاص، ونظام الحكم في الإسلام بشكل عام، افتراها المستشرقون وأطنب في ترديدها قسم من (المستغربين) عن هويتهم[□□].

2. تهمة الاستعانة بفكر المرجئة:

يتحقق الإيمان في العقيدة الإسلامية بإقرار القلب وقول اللسان وعمل الجوارح، ومثلما يزيد الإيمان بالطاعة فإنه ينقص بالمعصية، وهذا ما دلت عليه آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهو ما اتفق عليه جمهور علماء المسلمين[□□].

إلا أن الخلافة الأموية قد واجهت فرقة إسلامية قدمت مفهوما مغايرا للإيمان، وهي فرقة الخوارج[*]، إذ زعمت هذه الفرقة أن الإيمان كل لا يتبعض، ولا يتجزأ، فإذا ذهب جزؤه ذهب كله فلا يصح أن يقال مثلا نصف مؤمن أو ربع مؤمن، إذ جعلوا الأعمال شرطا في بقاء الإيمان، وبالتالي فقد كفروا أهل المعاصي لمعاصيهم[□□]، وكفروا كلا من عثمان وعلي وطلحة والزبير ومعاوية ﷺ، لقتال بعضهم بعضا، ثم كفروا خلفاء بني أمية لظلمهم ومعاصيهم، وعبر الخوارج عن رأيهم بالثورات المتتالية طوال العهد الأموي[□□].

وإزاء إفراط الخوارج في تكفير أهل المعاصي ظهرت فرقة تعرف باسم المرجئة، اتخذت من مسائل الإيمان والكفر موضوعا لها، إلا أنها في مقابل إفراط الخوارج فرّطت في مستلزمات الإيمان، إذ بنى المرجئة اعتقادهم على قاعدة لا يضر مع الإيمان ذنب، كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة، فكانوا لا يرون تفسيق عصاة المسلمين، ولا تكفيرهم، إذ فهموا الإيمان

على أنه تصديق في القلب وإقرار باللسان، أما الأعمال فليست داخلة فيه[□□]، وبالتالي يكون مؤمنا كل من نطق بالشهادتين، وأقر بما جاءت به الشريعة، وإن لم يأت بشيء من الواجبات أو وقع في أنواع المحرمات[□□].

وقد انبرى فقهاء المسلمين في التصدي لبدعة الإرجاء كما تصدوا من قبل لبدعة الخوارج، كونهما يمثلان انحرافا عن المنهج الذي أرسى قواعده فهم سلف الأمة من الصحابة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، إلا أن قسما من الكتاب المعاصرين ذهب إلى القول «بأن فكرة الإرجاء قامت نتيجة اتفاق بين الخلافة الأموية وقسم من الفقهاء في ظروف معينة، ومن منطلقات وأهداف مختلفة»[□□]،وأن الهدف السياسي لهذا المذهب كان التهوين من أعمال بني أمية، لأن المرجئة «كانوا يرون في حكومة بني أمية حكومة شرعية»[□□]، لكن الغريب في هذه الدعوى أنها لم تُبنَ على أي دليل قاطع في صورة نص أو وثيقة أو واقعة تاريخية تؤيد صحة هذا الادعاء الجارف، بل إن الأدلة تشير إلى بطلان هذا الزعم، وذلك لأن قادة المرجئة قد نهضوا لمحاربة بني أمية واشتركوا في قسم من الثورات[□□]،وبالتالي فإن الباحث يرى أن هذه الدعوى قد بنيت على استنتاجات متحصلة من فروض وظنون جانبت الصواب إذ لم يثبت من الناحية التاريخية أن أحدا من خلفاء بني أمية قد ساير الأسس الفكرية للمرجئة[□□]، رغم الانحراف الذي اعترى مؤسسة الخلافة في فترات محددة من حكم بني أمية[□□].

ويستنتج من حالة الصدام والعداء التي سادت بين قادة المرجئة والحكم الأموي أن فكر المرجئة لم يكن يهدف إلى تبرير شرعية النظام السياسي الأموي، بل كان يمثل اتجاها معينا في فهم الإيمان والقدر،وأسماء الله وصفاته وتفسير مقتضياتها،على نحو خالفوا فيه جمهور العلماء من أهل السنة والجماعة[□□].

المطلب الثالث: أساس السلطة في العهد العباسي

132-656هـ/750-1258م

لقد كان انتقال الخلافة إلى العباسيين مؤشرا على تغير في موازين القوى الفاعلة في تحديد مسار المؤسسة الرسمية للدولة الإسلامية، ويمكن ملاحظة ذلك بالتمعن في خصائص الحكم العباسي، وهي:

1. بينما كان الحكم الأموي يقوم على العنصر العربي، وذلك نتيجة الروح القبلية التي سادت في ذلك العهد، كان الحكم العباسي يقوم على غير العرب، وخصوصا طبقة الموالي من العجم[□□].

وبالتالي فليس من المستغرب أن تنقل هذه الطبقة الموروثات المحلية من التقاليد الساسانية في الحكم التي كانت سائدة لديهم، كتعظيم الملوك والمباهاة في مظاهر الملك والحكم المركزي الذي يخول الحاكم سلطات مطلقة ومستبدة، فأخذت فئة الكتاب –وكان جلهم من طبقة الموالي– وهم الموظفون العاملون في مؤسسات الدولة الإسلامية بالنمو مشيدين (بيروقراطية إدارية) عرفت فيما بعد بالشعوبية[□□].

إذ سعت جاهدة إلى تذويب القيم والمبادئ الإسلامية التي رسخت في المجتمع العربي منذ تأسيس الدولة الإسلامية، وقد تصدى فقهاء المسلمين لهذه الطبقة بالتأكيد على مبدأ الشورى وتقييد الحاكم بالشرع ووجوب العدل ونبذ الظلم، مما أثار صراعا فكريا، انتصر فيه التيار الإسلامي فيما بعد[□□].

2. سيطرة الروح الدينية في إثبات حق العباسيين في الحكم إذ سادت أجواء تختلف تماما عن تلك التي سادت إبان انتقال الخلافة إلى الأمويين، فقد تم ترويج فكرة وراثة العباسيين لحكم الرسول ﷺ، عن طريق عمه العباس بن عبد المطلب ﷺ، وبذلك قطفوا ثمار الدعوة المنظمة ضد الأمويين، والتي لاقت إسنادا من بعض القوى المعارضة للحكم وخاصةً من الشيعة، إذ روج العباسيون إلى أن الحكم سيكون لآل بيت رسول الله ﷺ[□□]، وأملت هذه الدعاية على الرعية طاعة تلقائية للحكم العباسي.

إلا أن خيبة الأمل التي لحقت بالشيعة إزاء فشلهم في نقل الخلافة إلى البيت العلوي قادتهم إلى معارضة الحكم العباسي فيما بعد بالأسلوب نفسه الذي اتبع في معارضة الحكم الأموي، مما دفع قسما من الحكام العباسيين إلى مجابهة المعارضة الشيعية بالتمسك بالأسس نفسها التي قامت عليها الدعوة العباسية قبيل انتقال الحكم إلى بني العباس، وبالتالي كان الفريقان يبحثان عن أساس مقدس في نفوس المسلمين، يضفي الشرعية عليه[□□].

فقد قاد العباسيون قبل توليهم السلطة، حملة للدعاية السياسية تروج لحقهم في ولاية أمر المسلمين، بدلا من بني أمية، وبعد نجاحهم في تولي السلطة كان لابد لهم من إثبات شرعية ذلك، إذ تحول هدف الدعاية من حشد الأتباع والمناصرين إلى طلب الانقياد والدعم التام للنظام السياسي الجديد، ومن بين الوسائل المستخدمة بغية تحقيق هذا الهدف:

1. الاستعانة بفكرة الوصية:

إذ روج أنصار الدعوة العباسية وصية زعموا فيها أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية[*] قد تنازل عن الإمامة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس ﷺ، وبذلك يمكن كسب تأييد المعارضة الشيعية من خلال تأصيل حق العباسيين في الإمامة عن طريق وراثتهم السيادة من إحدى الجماعات العلوية المهمة آنذاك بما تحتويه من معاني مقدسة لشخص القائم بالإمامة في نفوس هذه الجماعات[□□].

2. الاستعانة بفكرة الورثة:

إذ وردت في خطب قسم من الخلفاء العباسيين إشارات إلى أنهم الأحق بوراثة النبي محمدﷺ، لأن الله جعل العم بمنزلة الأب إذ كان العباس بن عبد المطلب ﷺ الوحيد حيا من بين أعمام الرسول ﷺ عند وفاته[□□]. كما أكد العباسيون على أنهم لن يسلموا الراية إلا إلى عيسى بن مريم ﷺ[□□].

3. كما استعان العباسيون بصلة القرابة التي تربطهم بالنبي محمد ﷺ لإضفاء طابع القداسة والشرف على الخليفة، بغية كسب الاحترام والتقدير في نفوس المسلمين وهي الوسيلة نفسها التي استخدمتها حركة التشيع ضدهم[□□].

4. الاهتمام الكبير ببعض الشكليات التي تدل على ميراث الرسول ﷺ مضيفين بذلك مزيدا من القداسة والمهابة على شخص الخليفة في نفوس الرعية ومن قبيل ذلك، ارتداء بردة النبي ﷺ وحمل القضيب والخاتم في المواكب الرسمية والأعياد والاحتفاظ بمصحف عثمان بن عفان ﷺ توكيدا لسلطة الخليفة الدينية[□□]، وكذلك التسمي ببعض الأسماء والألقاب ذات الدلالة على الدعم الإلهي للسلطة والتي تنم عن شخصية ملحمية وتوحي بالتسديد الإلهي ومن قبيل ذلك المهدي والهادي والأمين والمأمون والمعتصم بالله والواثق بالله..الخ[□□].

5. ظهور بعض الفرق الدينية التي تدعم وجود العباسيين في سدة الحكم، ومن أبرزها الراوندية، إذ زعمت هذه الفرقة أن الإمامة قد ثبتت بالنص للعباس بن عبد المطلب ﷺ رداً على دعوى الشيعة بأحقية علي بن أبي طالب ﷺ بالخلافة.

ويمكن القول أن كل الوسائل سالفة الذكر قد أعطت الخلفاء العباسيين طابعا غير تقليدي وكأن «هؤلاء فازوا برعاية سماوية خاصة»[□□]، وهذا ما أضفى عليهم قداسة مصطنعة أدت إلى إحداث تأثير كبير على قناعات الأفراد ومواقفهم واتجاهاتهم الفكرية إزاء السلطة[□□].

الخاتمة

إن صفوة القول في البحث، أن النظام السياسي للدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي محمد ﷺ كانت بعيدة كل البعد عن الأنظمة الثيوقراطية، فهذه الأخيرة تقوم على إسباغ الطابع الإلهي على الحكام ومن ثم تقديسهم من أجل إطلاق سلطاتهم على محكوميهم، تحت زعم أنهم يستمدون سلطاتهم من الله بدوافع شتى في مقدمتها تحقيق مطامع طبقة أو فئة معينة، وهذا ما لا يتفق مع الإسلام شكلا ومضمونا، وذلك للأسباب التالية:

1. أن الإسلام هو دين التوحيد، الذي يقوم على إفراد الله في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، وهذا يعني تفرد الله الواحد بالخلق والإرادة والتدبير والعزة والسلطان، والعبادة والتقديس ومن ثم الخضوع له في كل ما أمر به أو نهى عنه، ومن مقتضى تفرد الله بما تقدم الكفر بالطاغوت، والطاغوت هو كل ما يعبد من دون الله فردا كان أو جماعة أو طبقة[□□].
2. يجب أن يكون الحاكم المسلم مربوبا لله وخاضعا له، وليس له أن ينسب إلى نفسه الطبيعة الإلهية أو أن يدعي أن ذاته مقدسة وأن له سلطة مطلقة، إذ أنه يمارس عمله في حراسة الدين وسياسة الدنيا بجلب المصالح للمسلمين ودفع المفاسد عنهم[□□]، وفق منهج الله الذي ليس له أن يحيد عنه، وهذا ما لا يتسق مع النظرية الثيوقراطية في الحكم.
3. لا يمكن للحاكم المسلم أن يدعي العصمة من الخطأ، فهذه منزلة ليست لأحد سوى الأنبياء، وبالتالي لا يمكن للحاكم المسلم أن يدعي سداد الرأي في كل حالة بحجة المعونة الإلهية أو الاختيار الإلهي، وبالتالي فلا مجال للقول بإطلاق سلطته، فهو عبد لله وخاضع لشرعه فسلطته محكومة وهو مستخلف على رعيته ومن ثم لا يمكن له أن ينأى بنفسه من الرقابة والمحاسبة.
4. إن سلطة الحاكم في الإسلام بعيدة كل البعد عن (السلطة المشخصة)، التي ترتبط بشخص الحاكم ولا تنفصل عنه حتى تصبح ملكا وحقا مطلقا له لا ينازعه ولا يشاركه فيه أحد استنادا إلى قداسته أو كهانته أو عصمته بل إن سلطة الحاكم المسلم لا تعدو أن تكون وظيفة يؤديها ويحاسب عند التقصير فيها.
5. تعد الشريعة الإسلامية الأساس الذي يستمد منه النظام السياسي الإسلامي شرعيته ، ومع ما يمتاز به هذا الأساس من مكانة مقدسة في نفوس المسلمين ، إلا أن هذه (القداسة) لا يمكن أن تنصرف بأي حال

من الأحوال إلى القائمين على السلطة لتجعل منهم فوق مستوى الشبهات كما هو الحال في أنظمة الحكم الثيوقراطية ، وبالتالي فإن نفي الصفة الثيوقراطية لنظام الحكم لا يعني بالمرة إنكار الأساس المقدس للسلطة ، ذلك الأساس الذي يعد الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يستطيع المسلمون أن يعطوا وصف (الشرعية) على أسلوب الحكم طالما تقيد الحاكم بهذا الأساس (القرآن الكريم والسنة النبوية) كما يستطيعون في الوقت نفسه أن يسلبوه هذه الصفة كلما تحلل من هذا القيد.

6. إن الدين الإسلامي يتقاطع مع دعوى اتخاذ فرد أو جماعة أو طبقة واسطة بين الخالق والمخلوقين، لأن ذلك يعد شركا بالله، ومن ثم لا يمكن للحاكم المسلم أن يدعي أن له حق التشريع في العقائد الدينية وحق العصمة من الخطأ، كما لا يوجد في الإسلام مجمع أو هيئة لها مثل هذه السلطة في شؤون العقيدة كما هو الحال بالنسبة للمجمع المقدس أو مجمع الكرادلة في الكنيسة الكاثوليكية، التي تبنت الأساس المقدس للسلطة، كما أنه لا يوجد في الإسلام سلطة حاكمة على وجه الأرض تملك في شؤون الآخرة سلطة الغفران أو الثواب أو سلطة العقاب أو إصدار اللعنة، كما هو الحال في المذهب الكاثوليكي، والإسلام لا يعرف طبقة رجال الدين ذات الطبيعة الإلهية المقدسة التي يلبسون أنفسهم بها، والتي لا تصح مزاولة الشعائر الدينية إلا بحضورهم ولا هؤلاء الذين يعملون منهم كوسطاء بين الخلق والخالق، وإنما الإسلام يعرف العلماء في الدين وهؤلاء مهما سما قدرهم لا يملكون حقا على رقاب الناس بإسم الدين وإنما يملكون فقط –إن كانوا حكاما– تنفيذ أحكام الدين وحماية العقيدة من عبث العابثين[□□].

وبالتالي.. يجب على الباحث في هذا الموضوع أن يميز بين النصوص الشرعية المستخلصة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وشروحات الفقهاء، وبين الفكر السياسي الإسلامي، فهذا الأخير ما هو إلا محصلة محاولات المسلمين في تفسير النظام السياسي الخاضعين له، كما هو كائن، أو كما يجب أن يكون، ومن ثم على الباحث أن ينظر بتجرد إلى التاريخ السياسي للمسلمين، ومن ثم يجب أن تحلل التجارب السياسية التي مروا بها منذ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى في ضوء النصوص المقدسة وليس العكس.

ومن جهة أخرى، يجب أن لا يغيب عن الباحثين في هذا الموضوع ما علق في أذهان المسلمين من تصورات وهمية للسلطة الحاكمة بعد عصر الخلافة الراشدة، بسبب حالات

الجور والظلم التي اعترت فترات معينة من الحكم، وبسبب التفسير المجتزأ لبعض الخطب السياسية[□□]، والمراسلات التي جرت بين قسم من الخلفاء المسلمين وبين ولاتهم في الأقاليم وبعض القصائد الشعرية التي قيلت من قسم من الشعراء تمجيدا وتعظيما ومهابة للحكام طلبا لحضوة في الجاه والمال أو مخافة بطشهم وطغيانهم، والتي دفعت مجتمعة إلى القول بأن الإسلام دين يدعو إلى الحكم الثيوقراطي وهذا ما يرفضه الباحث جملة وتفصيلا لتقاطعه مع أصل من أصول الدين الإسلامي الذي يستلزم التسليم بحاكمية الله،والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا به والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

الهوامش

(1) ينظر للتفصيل في ذلك على سبيل المثال لا الحصر: د. علي غالب خضير العاني، والدكتور نوري لطيف: القانون الدستوري، بلات: 17-18.

(2) إلا أنه ومع ذلك يمكن القول أن بعض الفرق التي انشقت عن المسلمين بانحرافات عقائدية واستطاعت أن تؤسس لنفسها كيانا سياسيا مستقلا أوجدت لنفسها نظاما ثيوقراطيا وثنيا، استمر لسنوات طويلة وعلى سبيل المثال لا الحصر الدولة العبيدية في مصر سنة 358هـ/ 968م، إذ كان النظام السياسي لهذه الدولة يقوم على أساس تأليه وعبادة الحاكم بأمر الله العبيدي، ينظر: د. فاروق عمر فوزي: نشأة الحركات الدينية السياسة في الإسلام، دراسة تاريخية، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1999: 214-216.

(3) ينظر: د. التيجاني عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1995: 116.

(4) سورة البقرة: من الآية246.

(5) سورة البقرة: من الآية247.

(6) سورة البقرة: من الآية251.

(7) ينظر: د. صبحي عبده سعيد: شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، مركز جامعة القاهرة للطباعة والنشر، القاهرة، 1999: 26.

(8) ينظر: د. التيجاني عبد القادر محمد: المصدر السابق: 189.

(9) ينظر: إنجيل لوقا: الإصحاح الخامس عشر، أشار له د. التيجاني عبد القادر حمد: المصدر السابق: 192.

(10) ينظر: أنس غنام جبارة: نظرية السيادة في الفكر السياسي الوضعي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، المجلد الثالث، العدد الحادي عشر، جامعة الأنبار، 2008: 489-491.

(11) ينظر: د. التيجاني عبد القادر حمد: المصدر السابق: 199.

(12) ومن أبرزهم القديس بولص، وإليه ينسب تغيير دين المسيح، ينظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406هـ: 29/1 وما بعدها.

(13) ينظر: د. التيجاني عبد القادر حمد: المصدر السابق: 302.

(14) ولا يخفى على الباحث عظم النقلة التي أحدثتها الفلسفة العلمانية في الفكر السياسي عند النصارى، في إقرار النظرة الوضعية للسيادة التي حسمت الصراع على نحو هيمنت فيه الفلسفة المادية للحياة في المجتمعات الغربية التي نفضت من يدها المعتقدات الغيبية مستبدلة الشرعية الديموقراطية بالشرعية الدينية، تلك النظرة التي ألهمت منظري مدرسة العقد الاجتماعي في وقت لاحق.

(*) عرفت بهذا الاسم تشبيها لها بعقد البيع، فكل صفقة بيع لغة هي بيعة.

(15) وتمت في مكة قبل الهجرة حوالي سنة 621م، وكان مضمونها «أن لا نشرك بالله شيئا، ولا نسرق ولا نزني ولا نقتل أولادنا ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف»، صحيح مسلم، باب

الحدود والكفارات ، الحديث رقم (1709)، وللتفصيل، ينظر: د. علي محمد محمد الصلابي: السيرة النبوية، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 2005م: 415/1.

(16) وتمت في مكة قبل الهجرة، حوالي سنة 622م، وكان مضمونها أن يلتزم المسلمون في المدينة المنورة بأن «يمنعوه وأهله مما يمنعون منه أنفسهم وأهليهم وأولادهم، وعليهم أن يحاربوا معه الأسود والأحمر، وأن ينصروه على القريب والبعيد، وشرط لهم الوفاء بذلك والجنة»،الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (15836)، وقال فيه شعيب الأرنؤط (حديث حسن) ، ينظر نص البيعة في: أحمد بن حنبل: المسند: مؤسسة قرطبة، القاهرة ، بلا ت .

(17) وهذه البيعة، بمثابة عقد ذا صبغة اجتماعية، ومدلول سياسي، على نحو يمكن تسميته بالعقد الاجتماعي، وهو عقد صحيح من الناحية التاريخية، وليس مجرد افتراض خيالي لمجتمع مثالي، كالذي صاغته مدرسة العقد الاجتماعي في مطلع القرن السابع عشر الميلادي، ولم يتنازل فيه المسلمون عن كل حقوقهم للإرادة العامة، كما قال روسو، وقد كان النبي محمد ﷺ طرفا في هذا العقد، وليس كما قال هوبز بأن الحاكم ليس طرفا في العقد، ولم يتنازل المسلمون في هذا العقد عن جزء من حقوقهم مقابل التزام الحاكم بحفظ النظام وحمايتهم من المخاطر كما قال لوك، بل كان عقدا جدد فيه المسلمون البيعة الأولى بما تتضمنه من طاعة نبيهم وعدم معصيته في معروف والتزامهم بحمايته والقتال معه لنشر الدعوة الإسلامية في أرجاء المعمورة، وتحويل الناس من عبادة المخلوق إلى عبادة الخالق بإقرار حاكمية الله تعالى في الدولة الإسلامية المنشودة على نحو يخضع فيه الحاكم والمحكوم لشرع الله تعالى، فهذا العقد يخلو من العلاقة النفعية المادية المجردة – إن صح التعبير – بين أطراف العقد كالتي جاءت بها مدرسة العقد الاجتماعي.

(18) ينظر: صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم، بحث في السيرة النبوية، دار التدمرية للنشر والتوزيع، بلات: 162.

(19) يفضل الباحث استخدام الولاية السياسية بدلا من السلطة ، خاصة في العهد النبوي والخلافة الراشدة ، وذلك لأن الولاية تتضمن القدرة على تدبير أمور الرعية بالنصح والرفق، بينما يتضمن مصطلح السلطة على معنى القهر والجبر والتسلط، فضلا عن كون (الولاية) من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، فاستعمال هذا المصطلح يعطي نوعا من الذاتية والاستقلالية للفكر السياسي الإسلامي، ينظر: د. فؤاد عبد المنعم أحمد: شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، دار الوطن، الرياض، بلات: 98.

(*) وتعد هذه الوظائف من صلب اختصاص رئيس الهيئة التنفيذية في الدولة الحديثة.

(20) وإلى هذا الرأي يذهب شيخ الإسلام ابن تيمية معللا ذلك بأن النبي ﷺ لم تجب طاعته على الناس لكونه إماما، بل لكونه رسول الله إلى الناس، وهذا المعنى ثابت له حيا وميتا، ينظر في ذلك: د. فؤاد عبد المنعم أحمد: المصدر السابق: 149، وينظر للاطلاع على خلاف هذا الرأي لغرض المقارنة بين الرأيين كلا من د. هاشم يحيى الملاح: حكومة الرسول ﷺ دراسة تاريخية دستورية مقارنة، منشورات المجمع العلمي، مطبعة المجمع العلمي، 2002م: 53، ود. صبحي عبده سعيد: المصدر السابق: 31.

(21) ينظر: ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، بلا ت: 564.

(22) قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (سورة آل عمران: الآية132).

(23) قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ (سورة الأحزاب: من الآية36).

(24) ينظر: د. هاشم يحيى الملاح: المصدر السابق: 86.

(25) ولا يدعي الباحث السبق في هذا الرأي، فإن له سلف في أقوال كثير من الباحثين، ينظر على سبيل المثال: د.أحمد بن عبد الله بن باز: النظام السياسي والدستوري للمملكة العربية السعودية، دار الشبل للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1998م: 14، وينظر كذلك: موريس دوفرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة د. جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م: 337، إلا أنه ومع ذلك هناك من الباحثين الذين ذهبوا إلى خلاف هذا الرأي لدوافع شتى، فقسم منهم قصد وصف الإسلام بالثيوقراطية، تشويهه وغمط هديه بافتراءات كاذبة تستهدف شحن الذاكرة البشرية بنظرة عدائية نافرة من الإسلام، من خلال عد نظامه السياسي شكلا من أشكال الحكم الاستبدادي المطلق الذي ساد في أزمنة غابرة، وقد تولى كبر هذه الفرية أغلب المستشرقين ومن سار على نهجهم، ينظر:

- Macdonaald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutionnel Theory, New York, 1903, p: 59.
- T. Arnold, The Caliphate, Oxford, 1924, p: 47.

وأما القسم الآخر من الباحثين، فقد توصل باجتهاد خاطئ –من وجهة نظر الباحث على أقل تقدير– إلى أن الإسلام يؤسس حكما ثيوقراطيا، إلا أن اجتهاد هذا القسم من الباحثين كان بحسن نية الهدف منه الذود عن الإسلام أمام حملات التشويه والتشكيك، ينظر على سبيل المثال: المودودي: نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية، دار العروبة للدعوة الإسلامية، راولبندي، الهند، ط1، بلات: 26.

(26) ولا يصح القول أن نظام الخلافة في الإسلام كان نتيجة عقد اجتماعي بين المسلمين من جهة، وبين الحاكم من جهة أخرى، فعقد البيعة الذي يتجدد بتجدد الحاكم المسلم لم يكن (ليبتكر) نظام الخلافة ويحدد ضوابطها؛ لأن الخلافة واجبة بمقتضى الشرع على قول جمهور علماء المسلمين، وبالتالي فإن القواعد الشرعية هي التي حددت نظامها، وعقد البيعة الذي يلتزم المسلمون بموجبه طاعة حاكمهم شريطة أن يحكمهم بكتاب الله وسنة رسوله ما هو إلا وسيلة للقيام بهذا الواجب، فأخذ عقد البيعة حكم إقامة الخلافة، فأصبحت البيعة واجبة شرعا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، بينما يكون للعقد الاجتماعي بموجب الطرح الذي قدمته المدرسة العقدية في الفكر السياسي الوضعي الدور الرئيسي في تحديد نظام الحكم، وهذا مكمن الاختلاف بين العقدين.

(27) منها قوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (سورة الغاشية: الآية21)، وقوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾(سورة البقرة: من الآية272)، وقوله تعالى ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (سورة الغاشية: الآية22).

(28) ينظر: د. صبحي عبده سعيد: المصدر السابق: 33–34.

(29) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2004م: 93، وانظر كذلك: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1988: 163 وما بعدها.

(30) الأمر الذي دعا قسما من فقهاء المسلمين إلى أن يصفوا رئاسة الدولة بالملك بدلا من الخلافة، وذلك عملا بحديث رسول الله ﷺ (خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يُؤتي الله ملكه من يشاء)، رواه أبو داود في باب الخلفاء بهذا اللفظ برقم (4646)، قال فيه الألباني ،حديث حسن صحيح، ينظر سنن أبي داود ،حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، ط 1 ، الرياض ، بلا ت . وقد انتهت الخلافة الراشدة بتنازل الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان ﷺ بموجب الصلح الذي جرى بينهما وذلك سنة 41هـ، وقد مضت ثلاثون سنة على موت النبي ﷺ، ينظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، المصدر السابق: 453/1.

(31) ينظر: د. موفق سالم نوري: العامة والسلطة في بغداد، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر، الأردن، أربد، 2005م: 67.

(32) ينظر: عثمان بن محمد الخميس: حقبة من التاريخ، دار ابن الجوزي، الدمام، ط2، 1424هـ: 100.

(33) وقد تعددت الممارسات التي انتهجها هذا التيار للإفصاح عن موقفه من الأحداث إلا أنه يمكن وصف أغلبها باللاعنفية، ينظر في ذلك: د. عبد السلام بن برجس العبد الكريم: معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الفرقان، عجمان، ط6، بلات: 109، وانظر كذلك: أبو عبد الرحمن فوزي الأثري: الورد المقطوف في وجوب طاعة أولي الأمر بالمعروف، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2005م: 35-39.

(34) د. موفق سالم نوري: المصدر السابق: 138.

(35) ومن بين الحركات المناوئة للنظام السياسي الأموي بعض المحاولات التي قام بها قسم من الصحابة وأبنائهم ممن ينتمون إلى التيار الإسلامي العام، إذ اجتهدوا رأيهم في الخروج على نظام الحكم والمطالبة بتحكيم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، إلا أن تلك الحركات لم تلق القبول والتأييد من كبار فقهاء الصحابة والتابعين، ومن ذلك على سبيل المثال: محاولة كل من الحسين بن علي ﷺ، وعبد الله بن الزبير بن العوام ﷺ، وموقف الصحابة في المدينة المنورة ومكة المكرمة منها، ينظر في ذلك: جلال الدين السيوطي: المصدر السابق: 192-193.

(36) ينظر: خير الدين يوجه سوي: تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، دار البشير، عمان، ط1، 1993م: 60.

(37) إلا أنه وفي المقابل، كانت للنظام السياسي الأموي في أحيان أخرى صفحات مشرقة عادت فيها مؤسسة الخلافة إلى مكانتها المعهودة في نفوس المسلمين، دون الحاجة لإيجاد تبريرات مصطنعة تثبت شرعية الخلافة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، مؤسسة الخلافة في عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله، ينظر في ذلك: جلال الدين السيوطي: المصدر السابق: 121.

(38) ينظر: خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 60.

(39) صحيح البخاري، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية ، الحديث رقم (7144).

(40) صحيح البخاري، باب قوله تعالى ﴿ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ ﴾ سورة النساء (الآية 59) رقم الحديث (7137).

(41) صحيح مسلم ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة ، الحديث رقم (1851).

(42) صحيح البخاري، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية ،الحديث رقم (7142).

(43) صحيح مسلم، باب وجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول ،الحديث رقم (1842).

(44) صحيح مسلم، باب وجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول ، الحديث رقم (1844).

(45) صحيح مسلم، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع ، الحديث رقم (1852).

(46) صحيح البخاري، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية ، الحديث رقم (7143).

(47) وردت روايات تاريخية تشير إلى تأييد الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله لثورة محمد بن عبد الله وإبراهيم بن عبد الله، وأن الإمام مالك رحمه الله كان يرى رأي الخوارج، وأنه أيد ثورة محمد بن عبد الله إلا أنها روايات يصعب قبولها، لتعارضها مع ما ورد في كتبهم ورسائلهم، وللتفصيل ينظر: خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 97.

(48) ينظر: محمد بن صالح العثيمين: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 2002م: 459.

(49) ينظر على سبيل المثال لا الحصر:

- T. Arnold, Opt, Cit, p: 30.
- W. Mair, The Caliphate, p: 600.

(50) ومن ذلك على سبيل المثال استشهادهم بالخطبة المنسوبة إلى معاوية بن أبي سفيان ﷺ في المدينة المنورة، التي يقول فيها: «فاقبلونا بما فينا، فإن ما وراءنا شر لكم، وأن معروف زماننا هذا منكر زمان قد مضى، ومنكر زماننا معروف زمان لم يأت»، ينظر للتفصيل: محمد بن عبد ربه: العقد الفريد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1953: 147/4، وكذلك الخطبة المنسوبة لزياد بن أبيه، والي مدينة البصرة في العهد الأموي، التي يقول فيها «أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا»، المرجع السابق: 173/4. والخطبة المنسوبة ليزيد بن معاوية عند توليه الخلافة التي يقول فيها «الحمد لله الذي ما شاء صنع، من شاء أعطى ومن شاء منع، ومن شاء خفض ومن شاء رفع»، المرجع السابق: 153/4.

(51) ومثال ذلك قول الشاعر الفرزدق:

فالأرض لله ولاها خليفته * وصاحب الله فيها غير مغلوب

أبى الله إلا أن ملككم الذي * به ثبت الدين الشديد نصابه

ينظر: الفرزدق: ديوان الفرزدق، دار صابر، بيروت، 1960: 24/1، 89.

(52) ينظر على سبيل المثال كل من:

- د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1964م: 437/1.
- د. فاروق عمر، د. مليحة رحمة الله، د. مفيد محمد نوري: النظم الإسلامية، منشورات دار الحكمة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1987م: 27.
- د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000م: 301.
- خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 61.

(53) ينظر: محمد بن صالح العثيمين: المصدر السابق: 464.

(*) سميت بالخوارج لخروجها على الإمام الذي انعقدت عليه الجماعة، وكان أول ظهور لهذه الفرقة في زمن الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ، الذي قاتلهم في معركة النهروان، ينظر: د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة: القاهرة: ط1: 2004: 395.

(54) ينظر: محمد بن صالح العثيمين: المصدر السابق: 466.

(55) ينظر: خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 91.

(56) ينظر: محمد بن صالح العثيمين: المصدر السابق: 466.

(57) ينظر: د. صادق شايف نعمان: المصدر السابق: 284.

(58) ينظر: خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 92.

(59) ينظر: أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965: 327، 328.

(60) فقد اشترك الجعد بن درهم الذي ينسب إليه القول بالإرجاء في ثورة اليزيد بن المهلب ضد يزيد بن عبد الملك بن مروان، فيما اشترك الجهم بن صفوان ومرجئة آخرون في ثورة الحارث بن سريج ضد هشام بن عبد الملك، ينظر للتفصيل: محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986م: 200/7، 231.

(61) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: د. علي محمد محمد الصلابي: الخليفة الراشد والمصلح الكبير عمر بن عبد العزيز، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006م: 125-126.

(62) ينظر على سبيل المثال: فترة الخلافة في عهد الوليد بن يزيد بن عبد الملك وهو من أضعف خلفاء بني أمية، وأكثرهم ظلما وجورا، إلا أنه لم يثبت ما يؤكد تحالفه مع المرجئة كما زعم البعض، وللتفصيل ينظر: جلال الدين السيوطي: المصدر السابق: 233.

(63) ينظر: محمد بن صالح العثيمين: المصدر السابق: 466.

(64) ينظر: د. صبحي الصالح: النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1978م: 269.

(65) وهذا ما يفسر تركيز الفكر السياسي لطبقة الكتاب على مزايا الحاكم وشخصيته وخلقه ومكانته المركزية في المجتمع بحيث أصبح تقييم الحكم يتمحور حول شخصية الحاكم، ينظر: خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 101.

(66) ينظر: د. موفق سالم نوري: المصدر السابق: 77.

(67) ينظر: خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 63.

(68) فيما استمر التيار الإسلامي العام ممثلا بالفقهاء والمحدثين في سعيه إلى ترشيد الخلافة العباسية وفق منظور إسلامي قائم على الكتاب والسنة، وقد اتسمت العلاقة بين هذا التيار وبين مؤسسة الخلافة بالرخاء حينا، وبالصراع حينا آخر، ينظر على سبيل المثال موقف الخليفة العباسي المأمون من رموز التيار الإسلامي فيما عرف بالمحنة، عندما أظهر بدعة القول بخلق القرآن، جلال الدين السيوطي: المصدر السابق: 284.

(*) وهو من ذرية علي بن أبي طالب ﷺ، إذ كان يرأس الدعوة الهاشمية في العهد الأموي.

(69) ينظر: د. موفق سالم نوري: المصدر السابق: 132.

(70) ينظر على سبيل المثال: الرسالة التي بعث بها الخليفة المنصور إلى محمد ذو النفس الزكية عندما أعلن الأخير ثورته على العباسيين، إذ استند المنصور إلى قوله تعالى ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: 133)، إذ جعل من إسماعيل أبا ليعقوب ﷺ وهو عمه، لذلك تمسك المنصور في أن العباس بن عبد المطلب ﷺ هو بمثابة الأب للرسول ﷺ، وهو من يرث خلافته، ينظر في ذلك: محمد ماهر حماده: الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر العباسي الأول: مؤسسة الرسالة: بيروت: ط2: 1981: 132.

(71) ينظر: خير الدين يوجه سوي: المصدر السابق: 65.

(72) ينظر: د. فاروق عمر فوزي ود. مليحة رحمة الله ود. مفيد محمود نوري: المصدر السابق: 30.

(73) ينظر: د. حسن إبراهيم حسن: تأريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي في العصر العباسي الثاني: مكتبة النهضة المصرية: ط1: 1965: 249.

(74) ينظر: د. موفق سالم نوري: المصدر السابق: 137.

(75) ينظر: د. موفق سالم نوري: المصدر السابق: 136.

(76) ومع ذلك، يصعب على الباحث القول إن السلطة في النظام السياسي العباسي كانت تقوم على أساس مقدس، فبالرغم من الانحراف عن الأسس التي أرساها العهد النبوي والراشدي والتي تحدد طبيعة السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، فإنه ومع ذلك لا يمكن القول باحتكار الخلفاء العباسيين السلطة المطلقة في الحكم، فالظلم والجور الذي وقع في فترات معينة في ذلك العهد لا يعدو أن يوصف بالتعسف في ممارسة السلطة، ينظر في ذلك: د. فتحي عبد الكريم: المصدر السابق: 208، 209.

(77) ينظر في تفسير قوله تعالى ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ (سورة البقرة الآية256)، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار الفيحاء للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 1998: 417/1.

(78) ينظر في التعريف بمنصب ولي أمر المسلمين، كل من:

- أبو المعالي الجويني: الغياثي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2006م: 15.
- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بلات: 15.

(79) ينظر: د. صبحي عبده سعيد: المصدر السابق: 34-35 بتصرف.

(80) ومن ذلك على سبيل المثال خطبة الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور التي يقول فيها: (أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازن على فيئه أعمل بمشيئته وأقسمه وأعطيه بإذنه قد جعلني الله عليه قفلا إذا شاء أن يفتحني فتحني وإذا شاء أن يقفلني قفلني)، ينظر: د. ماهر حماده: المصدر السابق: 115، وعلى فرض صحة الخطبة المنسوبة لأبي جعفر المنصور، فإن ذلك لا يدعو إلى التسليم بأن هذا الخليفة كان ينادي بنظرية الحق الإلهي أو الحق الملكي المقدس، لأن هذه النظرية قيلت لتبرير السلطة المطلقة

وغير المسؤولة للملوك، ولا يعقل أن يكون هذا الخليفة قد قصد شيئا من ذلك كما أن الأحكام الشرعية للمسلمين لا تستمد من خطب وتصرفات الخليفة وإنما تستمد من مصادرها الأصلية، القرآن الكريم والسنة النبوية.

المصادر:

أولا: المصادر العربية

- القرآن الكريم
- السنن ، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني ، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، ط1 الرياض .
- صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري ، ترقيم وتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار ابن الهيثم ، ط1 ، القاهرة 2004 .
- صحيح مسلم ، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 2001 .
- المسند أحمد بن حنبل ، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بلات.

1. أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965.
2. د.أحمد بن عبد الله بن باز: النظام السياسي والدستوري للمملكة العربية السعودية، دار الشبل للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1998م.
3. أنس غنام جبارة: نظرية السيادة في الفكر السياسي الوضعي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، المجلد الثالث، العدد الحادي عشر، جامعة الأنبار، 2008.
4. القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2004م.
5. د.التيجاني عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1995.
6. ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406هـ.
7. جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1988.
8. أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بلات.

9. د.حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1964م.
10. د.حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، العصر العباسي الثاني، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1965.
11. خير الدين يوجه سوي: تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، دار البشير، عمان، ط1، 1993م.
12. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2004م.
13. د. صبحي الصالح: النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت،ط4، 1978م.
14. د.صبحي عبده سعيد: شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، مركز جامعة القاهرة للطباعة والنشر، القاهرة، 1999.
15. صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم، بحث في السيرة النبوية، دار التدمرية للنشر والتوزيع، بلات.
16. أبو عبد الرحمن فوزي الأثري: الورد المقطوف في وجوب طاعة أولي الأمر بالمعروف، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2005م.
17. د.عبد السلام بن برجس العبد الكريم: معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الفرقان، عجمان، ط6، بلات.
18. عثمان بن محمد الخميس: حقبة من التاريخ، دار ابن الجوزي، الدمام، ط2، 1424هـ.
19. د.علي غالب خضير العاني، والدكتور نوري لطيف: القانون الدستوري، بلات.
20. د.علي محمد محمد الصلابي: الخليفة الراشد والمصلح الكبير عمر بن عبد العزيز، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006م.
21. د.علي محمد محمد الصلابي: السيرة النبوية،دار ابن كثير للطباعة والنشر،دمشق،ط2، 2005م.
22. د.فاروق عمر فوزي: نشأة الحركات الدينية السياسية في الإسلام، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999.

23. د.فاروق عمر، د. مليحة رحمة الله، د. مفيد محمد نوري: النظم الإسلامية، منشورات دار الحكمة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1987م.
24. الفرزدق: ديوان الفرزدق، دار صابر، بيروت، 1960.
25. د.فؤاد عبد المنعم أحمد: شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، دار الوطن، الرياض، بلات.
26. ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، بلا ت.
27. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار الفيحاء للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 1998.
28. أبو المعالي الجويني: الغياثي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2006م.
29. محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986م.
30. محمد بن صالح العثيمين: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 2002م.
31. د.محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000م.
32. محمد بن عبد ربه: العقد الفريد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1953.
33. د.محمد ماهر حمادة: الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر العباسي الأول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981.
34. المودودي: نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية، دار العروبة للدعوة الإسلامية، راولبندي، الهند، ط1، بلات.
35. موريس دوفرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة د.جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م.
36. د.موفق سالم نوري: العامة والسلطة في بغداد، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر، الأردن، أربد، 2005م.
37. د.هاشم يحيى الملاح: حكومة الرسول ﷺ دراسة تاريخية دستورية مقارنة، منشورات المجمع العلمي، مطبعة المجمع العلمي، 2002م.

ثانيا: المصادر الأجنبية:

1.Macdonaald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutionnel Theory, New York, 1903.
2. T. Arnold, The Caliphate, Oxford, 1924.
3. W. Mair, The Caliphate.