الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
وزارة التعليم العالي والبحـث العلمـــي

جامعة الحاج لخضر- باتنـــة-
كلية العلوم الاجتماعية
والعلوم الإسلامية

قسم الشريعـــــة
شعبة: السياسة الشرعية
الدراسات العليـــا

نظـام الخلافـــة
في الفكـر الإسلامـي المعاصـر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في السياسة الشرعية

الجـــزء الأول

إعداد الطالب:
صالـــح سمصـــار

إشراف الدكتور:
أحمـــد بن محمـــد

أعضاء اللجنة	الرتبـــــة	الجامعة الأصلية	الصـــــفة
منصور كافـــي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيـــــسا
أحمد بن محمد	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة	مشـرفا ومقـررا
محمود بوترعة	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة	عضوا منـــاقشا
سمير فرقاني	أستاذ محاضر ب	جامعة الأمير قسنطينة	عضوا منـــاقشا

السنة الجامعية: 1430-1431هـ/2009-2010م

شكـــــر وتقــديــــر

اΣمد ! الذي بنعمته تتم الصاΣات

أتقدم بشكري وتقديري الكبيرين :

- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]

فإليكم Pيعا ألف شكر وشكر ، وألف تقدير وتقدير

قال تعاБ: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم، إن ا! تعملون بصير﴾ [illegible]

[illegible]

[illegible] 05 [illegible] 2010

إهـــــداء وتذكيـــــــر

- إليك أيها الجيل الرسالي المنشود لهذه الأمة، الجيل الذي يسعى إلى إعادة بعث نظام الخلافة الإسلامية لتحقيق الخلافة الثانية على منهاج النبوة كما بشرنا بذلك رسول الله، ويؤمن أن ذلك فريضة شرعية وضرورة حضارية وإنقاذ للإنسانية.
- إلى كل علمائنا الأجلاء من كل المذاهب القدامى والمعاصرين، وكل الحركات الإسلامية والمجهودات الفردية والمؤسساتية التي تؤمن بالإسلام بديلا حضاريا من خلال المساهمة في بناء حضارة إسلامية عالمية ثانية، اجتماعيا وتربويا واقتصاديا وإبداعيا ويكون نظام الخلافة الإسلامية هو وجهها السياسي..
- إلى كل باحث ساهم ويساهم ضمن الفكر الإسلامي الحديث أو المعاصر أو الجديد في هندسة هذا المشروع سواء في شكل خلافة إسلامية أو ولايات متحدة إسلامية أو جامعة إسلامية، أو إحدى المنظمات الأممية الإسلامية، أو دولة إسلامية عالمية، أو حاكمية إلهية عالمية، أو حضارة إسلامية عالمية ثانية، فلا ضير لأن المبادئ ثابتة والأشكال متغيرة والآليات متجددة، والغرب المؤسساتي اليوم إنما كان في عصر النهضة خواطر وتصورات ثم مجهودات فردية وجماعية.
- إلى كل الحيارى أو المستبعدين أو المشككين لإمكانية قيام نظام الخلافة الإسلامية ولو بعد حين، لا تخافوا، لا تشكوا، لا تنهزموا أمام فلسفة النظم الغربية أو جبروت النظم الاستبدادية فمبادئ نظام الخلافة من الإسلام والإسلام باق إلى قيام الساعة، وهذه الأمة لن تموت إذ جعل الله فيها الوحي، وأجيال من البشر هم الذين يذهبون ويتعاقبون فسرعان ما سيقول التاريخ عنا: كانوا...
- فإلى كل هؤلاء وهؤلاء وهؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع وأقول إن المقومات أكثر من المعوقات، والمبشرات أكثر من المثبطات والسبل في تكاملها تؤدي نفس المآلات.
- "إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا" "ولينصرن الله من ينصره"، أفلا يكون وعد الله لنا في القرآن بالمعية والنصر والدفاع والتأييد والاستخلاف والتمكين في الأرض جديرا بأن يشحذ هممنا ويحرك عزائمنا، ويملأ صدورنا ثقة بالمستقبل وإيمانا بأن الدور في العالم لنا لا علينا ولو بعد حين، وأن قوانين الله في كتبه الثلاثة: المسطور والمنظور والمستور زاد لنا، فنظام الخلافة ليس رسالتي لوحدي بل هو رسالة جيلي والأجيال التي تأتي من بعدنا ولو طال الزمن قرن أو أكثر بل هو رسالة الأمة بجميع أجيالها في الماضي والحاضر والمستقبل.

أخوكم الطالب الباحث: صالح سمصار، جامعة باتنة، الجزائر

يوم: 18 جمادى الثانية 1431هـ الموافق لـ 01 جوان 2010

مقدمـــة

بســم اللــه الرحمــن الرحيــم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات..

توطئـــة:

- لقد خلق الله الإنسان وكرمه في البر والبحر ورزقه من الطيبات وأكمل عليـه نعمـه وأعظم نعمة هي الإسلام في صورته النهائية كما ورد في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، منهج حياة بأكملها للفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة، اقتصاديا وسياسـيا وتربويا وقضائيا وحضاريا، ومن هذه الشمولية والواقعية للإسلام أنه شمل العقيدة التي تحدد رؤية الإنسان حول الله والكون والحياة...، ويشمل النظم المختلفة التي تنبثق مـن تلك القضية وتحكم حياة البشر الفردية والاجتماعية والأمميـة، ومـن ذلـك النظـام الاجتماعي وأسسه ومقوماته والنظام الاقتصادي بمبادئه وموارده والنظـام السياسـي ومبادئه وخصائصه، والنظام الدولي وعلاقاته وارتباطاته، وكل ذلك تحقيقـا لشـمولية الإسلام لمختلف نواحي الحياة وتحقيقه لمبدأ العالميـة المتجـاوزة للزمـان والمكـان والإنسان إلى قيام الساعة.
- ومن هنا كانت المسألة السياسية متمثلة في نظام الخلافة الإسلامية أو ما يسمى بنظـام الحكم الإسلامي، من أهم الجوانب التي عني بها الإسـلام لحمايـة دعوتـه ونشـرها وتبليغها إلى العالم وحماية المجتمع الناشئ في إطاره واسـتقرار أوضـاعه وتطبيـق شرائعه وتنفيذ حدوده، وبالتالي تحقيق الهدف المنشود وهو بنـاء الحيـاة والحضـارة الطيبة والشهود على الأمم في الدنيا ودخول الجنة يوم القيامة.
- لقد كانت السيرة النبوية نموذجا عمليا لتأسيس نظام سياسي إسلامي تجلت فيه المبادئ الثابتة والآليات المتجددة حسب معطيات ذلك الزمان، ومن الإعجاز النبوي في السـنة أن حدد مراحل كبرى ستقع في تاريخ الأمة الإسلامية من خلافة راشدة علـى منهـاج النبوة ثم ملك عاض، ثم ملك جبري ثم خلافة راشدة على منهاج النبوة ثم سكت.

- فكان الخلفاء الراشدون على هديه السياسي ثم جاءت المراحل المتتالية لنظام الخلافـة متفاوتة القرب والبعد من المبادئ العامة لذلك النظام السياسي النموذجي، ومـع ذلـك كانت الفتوحات وكان الإبداع وكان خط الحضارة الإسلامية متواصلا حتى اجتمعت من عوامل السقوط ما جعل المسلمين يسقطون وبقي نظام الخلافة ثابتا بمبادئه في حاجـة إلى جيل جديد ينبني على مقاسه وينطلق من جديد في التأسيس لنظام الخلافة الإسلامية الثانية على منهاج النبوة: وذلك من خلال وعيهم بنظرية نظام الخلافـة ثـم التبصـر بمساره ومصيره ثم محاولة التجديد في شكله وآلياته ومبادئه وذلك:

- تحقيقا لأمر الله في الشرع السياسي من خلال تطبيق المبادئ السياسية الـواردة فـي القرآن من شورى وعدل ومساواة وطاعة في معروف وحريـة وتكافـل اجتمـاعي ومحاسبة للحاكم وسيادة للقانون الإلهي وعدم الفصل بين الدين والدول.
- وإنقاذا للعالم والإنسانية من نظم الحضارة الغربية التي انفلتت مـن تنـوير الـوحي الصحيح فأظهرت الفساد في البر والبحر بما كسبت أيديهم لأنهم طغـوا فـي الـبلاد فأكثروا فيها الفساد
- وتصحيحا لمسار منحنى تاريخ الأمة الإسلامية الذي كان في تصاعد وتواصـل ثـم سقط سقوطا منحنيا منذ مدة وسقوطا حرا منذ 1924م فلا بد من إعادة بعـث خـط منحى الحضارة من جديد مع تجديد في الشكل والآليات.

لكل ذلك تخمرت في ذهني فكرة البحث في موضوع نظام الخلافة الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر فكان العنوان: **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر**.

أولا: إشكالية الموضوع:

على ضوء ما سبق وانطلاقا من أن المسلمين كلما فهموا الإسلام بـذلك الشـمول وعملوا به كان لهم التمكين والعزة كما تحقق ذلك عبر التاريخ الإسلامي في أكثر من ألف سنة منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والعهد الأموي والعباسي والعثماني.

ولكن أتى على الأمة الإسلامية حين من الدهر تأزمت حلقات من أجيالهـا فكريـا وغابت المفاهيم الصحيحة حتى صار الإسلام ونظمه كأنه شعائر خمسة فقط...

وسقطت الخلافة الإسلامية وتداعت عليها الأمم الأخرى كما تتداعى الأكلـة إلـى قصعتها، وكان التداعي اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وفلسفيا، ومن رحمة الله أن هذه الأمة لا تتعرض للاستئصال الحضاري وإنما تعرض للتخلف والوهن لأن الإسلام صالح لكـل زمان ومكان والمسلمون ليسوا صالحين لكل زمان ومكان والله سبحانه وتعالى يبعث لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها، فكانت الحركات الإصلاحية التي يقودها المصـلحون مـن زمن لآخر، وظهر مفكرون مسلمون وعلماء وباحثون وكلهم في مسار إعادة بناء الأمة.

ولذلك تساءلت كثيرا ولا زلت:

- كيف تناول الفكر الإسلامي المعاصر نظام الخلافة الإسلامية في نظريته ثم في مساره ومصيره، وكيف تصور أشكاله الجديدة وإعادة صياغة مبادئه الثابتة وآلياته المتجددة؟
- وما مدى مساهمة الفكر الإسلامي المعاصر بكل جهوده الفردية ومذاهبه الكبرى مـن سنة وشيعة وإباضية في إرساء معالم نظرية جديدة في السياسة الشرعية تتماشى مـع آفاق المستقبل ومعطيات العصر بعيدا عن كـوابح الماضـي وتصـوراته التقليديـة المحدودة؟
- وكيف تكون إذن هذه النظرية تنظيرا وتأسيسا لنظام الخلافة الإسلامية العالمية الثانية على منهاج النبوة التي نصبو إليها ولو تحققت بعد قرن أو أكثر من الـزمن ويكـون ذلك تحقيقا للخلافة الثانية على منهاج النبوة كما بشرنا بذلك رسول الله سواء تحقـق ذلك في شكل ولايات متحدة إسلامية أو جامعة إسلامية أو منظمة أممية إسـلامية أو وحدة إسلامية أو هيئة أمم متحدة إسلامية أو حضارة إسلامية عالمية ثانية أو ...؟

وذلك لأن الفكر السياسي الإسلامي القديم لم يكن كله نتاج فقه خالص بل محاولـة التكيف مع سلطة زمنية قاهرة من جهة ولأن الفكر السياسي الغربي صاغ نظما سياسـية ففصل الأخلاق عن السياسة والدين عن الدولة فشقي الإنسان وظهر الفساد في البر والبحر من جهة أخرى.

وتبعا لذلك ذهبت ترد إلى خاطري أسئلة جزئية:

- كيف تناول الفكر الإسلامي المعاصر معنى نظام الخلافة وحكم إقامته وطـرق تولية الخليفة وسلطات الخليفة وحقوقه وطرق انتهاء وإنهاء عقد الخلافة بينه وبين الأمة؟
- ما دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة وحراسة نظام الخلافة وهم يؤدون واجب التوعية السياسية و واجب الممارسة السياسية و واجب المعارضة السياسية؟
- كيف تتبع الفكر الإسلامي المعاصر مسار نظام الخلافة في المراحل السـابقة وكيـف حال مصيره ببيان أسباب سقوط الخلافة بدقة لأن التـاريخ سـنن والسـنن للعبـرة المستقبلية؟
- ثم كيف تصور الفكر الإسلامي المعاصر الأشكال الجديدة لنظام الخلافة الإسـلامية؟ أهي في شكل خلافة إسلامية أم ولايات متحدة إسلامية أم وحدة إسـلامية أم جامعـة إسلامية أم هيئات أممية إسلامية أم حاكمية إلهية أم حكومة إسلامية عالمية أم ولايـة فقيه عالمي أم منظمة المؤتمر الإسلامي أم حضارة إسلامية عالمية أم...؟
- وكيف يتم تجديد صياغة مبادئ نظام الخلافة مع إسقاط مفاهيمها على واقع المسـلمين المعاصر وكيف تتم المأسسة لاستثمار منجم الشرع السياسي فـي عـلاج معضـلاتنا السياسية اليوم؟
- وما هي الآليات المتبعة في مأسسة مبادئ نظام الخلافة الثابتة؟
- ويبقى سؤال آخر مطروحا كيف يتم بعث نظام الخلافة من جديد لأن الفكر الإسلامي المعاصر طريق إصلاح الواقع الإسلامي المعاصر ولو بعد حين.

ثانيا:أسباب بحث الموضوع وأهميته:

ولقد دفعني إلى البحث في هذا الموضوع دوافع ذاتية أخرى موضوعية:

أ- دوافع ذاتية: كنت منذ مدة طويلة أبحث في الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر والجديد وأبحث في النظم القانونية الغربية، وفي الفلسفات المختلفة وتوصلت عـن بحـث معمق إلى تفوق الإسلام ومبادئ نظمه، ولكن أنظر إلى واقع الأمة الإسلامية فأجد الخلافة الإسلامية سقطت فهي أمة تملك رسالة معجزة وهي عاجزة!

1- فكنت دائما أفكر في كيفية المساهمة في بناء الأمة الإسلامية من خلال اختصـاص السياسة الشرعية.

2- وكنت أبحث في كيفية الكشف عن معالم مرحلة الخلافة الثانية على منهاج النبـوة الواردة في الحديث ولاحظت أن المراحل الثلاثة الأولى الواردة في الحـديث قـد تحققت فعلا (خلافة راشدة، ملك عاض، ملك جبري) وبقيت مرحلة أخرى كما ذكر الحديث ذلك.

3- أؤمن إيمانا جازما أنه يجب على كل مسلم أن يساهم في إقامة شرع الله في الأرض من خلال المساهمة في إقامة نظام الخلافة الإسلامية لأن الحكم الإسلامي جـزء من شرائع الإسلام، بل الكثير من فرائض الإسلام يتعلق أداؤهـا بوجـود الحكـم الإسلامي، وقد ذهب علماؤنا إلى وجوب إقامة نظام الخلافة.

ب- أسباب موضوعية:

1- موضوع نظام الخلافة هو لب السياسة الشرعية الدستورية، والسياسـة الشـرعية الدستورية جوهر السياسة الشرعية العامة لأن إقامة السياسة الشرعية الدسـتورية هو الطريق إلى إقامة السياسة الشرعية المالية والسياسة الشـرعية الجنائيـة فـي الأمة.

2- في الوقت الذي يعتبر الإسلام دينا عالميا يتجاوز في الصلاحية الزمـان والمكـان والإنسان نجد العولمة الغربية تطرح نفسها وتلغي الخصوصيات الإسلامية وغيرها في العالم.

3- البون الشاسع بين السياسة الشرعية الحقيقية والسياسة الممارسة في واقع المسلمين المعاصر إذ عجزت النظم السياسية المستوردة في العالم الإسـلامي عـن إنجـاز التنمية المطلوبة أو صيانة الاستقلال الوطني أو تحقيق العدل الاجتماعي أو تعميق الأصالة الحضارية فأصبح نظام الخلافة الإسلامية بمبادئه الثابتة وآلياته المتجـددة هو الحل الوحيد للعالم الإسلامي بل وللإنسانية كلها.

4- فكرة نهاية التاريخ التي نادى بها فلاسفة الغرب أمثال فوكوياما التي مفادها نهايـة الإبداع والتقدم في تاريخ البشرية عند النقطة التي توصل إليها الغرب الآن في كل مجال، وأن القيم الديمقراطية الغربية ليس بعدها قيم ولا قبلها قيم، في حـين نجـد الإسلام هو الدين الذي ارتضاه الله للإنسانية كلها وإلى قيام الساعة وفيه كـل قـيم الحق والخير والعدل والسلام والاعتراف بالآخر، فهو الحل للإنسـانية كلهـا لأن الإنسان والإنسانية على مستوى البيضة الأرضية يتجرع آلام ومضـايقات الـنظم الغربية القائمة على غير قيم الحق والخير والسلام، فظهر الفساد في البر والبحر، ولا حل للإنسانية إلا بعودة الأمة الإسلامية إلى أداء رسالتها ومن صور ذلك إقامة نظام الخلافة الإسلامية العالمي كما كان ذلك لأكثر من ألف سنة خلت.

5- زهد الكثير في بحث الموضوع لأسباب مختلفة رغبا ورهبا رغم أن موضوع نظام الخلافة والسعي لإعادة بعثه من أكبر واجبات الأمة كلها وهو فريضـة شـرعية وضرورة حضارية.

ثالثا: أهداف بحث الموضوع:

بناء على الأسباب السابقة كنت أبحث في الموضوع لتحقيق أهداف منها:

أ- محاولة المساهمة في بناء نظام الخلافة الإسلامية الثانية على منهاج النبوة من خـلال بحث موضوعها وإعادة طرحه طرحا جديدا.

ب- بيان حقيقة وهي أن الإسلام منهج حياة متكامل، دين ودولةن مجتمع وحضارة ولكـن أكثر الناس لا يعلمون أو ينكرون.

ج- محاولة استخلاص نظرية الفكر الإسلامي المعاصر في نظام الخلافـة لتكـون حـلا لوضع الأمة الإسلامية، وبديلا للإنسانية عـن عولمـة الغـرب التـي تلغـي كـل الخصوصيات السياسية في العالم.

د- أهدف إلى تتبع دقيق للفكر الإسلامي المعاصر كيف وماذا قال في جميـع جزئيـات نظام الخلافة بدءا من التعريف والحكم وكيفية التولية والسلطات والحقوق وإنهاء عقد

الخلافة وانتهائه، ثم تتبع المسار والمصير وصولا إلى الأشكال والمبـادئ والآليـات وتتبع ذلك كله لدى السنة والشيعة والخوارج والإباضية.

ه- وفعلا لقد وجدت والحمد لله للفكر الإسلامي المعاصر كما معرفيا في ذلك أعتقد أنـه يصلح أرضية أساسية تجاه بناء نظرية سياسية جديدة في السياسة الشرعية.

وعليه فلقد كنت أهدف إلى تتبع وبيان كيفية صياغة نظام الخلافة الإسـلامية فـي جميع جزئياته بما يتناسب مع التقسيمات الحديثة ويتواءم مع الفكر الإنساني السائد وينسجم مع فكرنا الإسلامي الأصيل في قواعده وأصوله كالمبادئ الثابتة مـن شـورى وعـدل ومساواة ومساءلة للحاكم... مع مراعاة تغير الأشكال وتجدد الآليات.

رابعا: الأطر الهندسية لبحث الموضوع:

تفكرت مليا في كيفية تشييد صرح هذا الموضوع، فوجدت فيه من خلال العنـوان محاور ثلاثة كبرى، نظام الخلافة بكل جزئياته، الفكر الإسلامي بكل مذاهبـه المعاصـر والمعاصرة تنبني على ما قبلها وبالتالي تشكلت هندسة بناء صرح الموضوع في ذهنـي من خلال أطر ثلاثة حددتها وهي الإطار الموضوعي (نظام الخلافة) والإطـار الفكـري (الفكر الإسلامي)، الإطار الزمني (المعاصر).

أ- الإطار الموضوعي (نظام الخلافة):

1- بحثت نظام الخلافة وهو النظام السياسي الإسلامي دون غيره من النظم الأخـرى كالاقتصادي والاجتماعي والتربوي والقضائي فالإسلام فيه مبادئ نظم الحياة كلها.

2- بحثت نظام الخلافة بهذا الاسم بالضبط لأنني توصلت إلى هذا الاسـم المؤصـل لنظام الحكم في الإسلام وأدلة ذلك من القرآن ومن السنة من أقوال العلماء، فنظام الخلافة هو الاسم الحقيقي وهو بذلك يختلف عن مفهومين:

- ليس هو صورة تاريخية بشرية الممارسة وقد سقطت وكفى.
- ليس هو المصطلحات الأخرى: مثل نظام الحكـم، النظـام السياسـي، الأحكـام السلطانية... وإن كان كل ذلك من معانيه ولا مشاحة في الاصطلاح.

3- عبارة نظام الخلافة اقتضت أن أبحث النظام كله بهذا الإطلاق لجزئياته بما في ذلك النظرية والتطبيق والتجديد المنشود

أي تناولت مفهوم نظام الخلافة وحكم إقامته وطرق تولية منصب الخلافة وشروط ذلك وسلطات الخليفة المختلفة وحقوقه وكيفية إنهاء وانتهاء عقد الخلافة بين الخليفة والأمة، ثم مسار نظام الخلافة عبر المراحل ثم مصيره بالسقوط وما دور العلماء في التوعية والممارسة والمعارضة السياسية، وبعد ذلك كيف يتم تجديده في شكل نظام الخلافة والطرح الجديد لمبادئه والآليات التي تصلح لتطبيقه الآن فصاعدا.

4- موضوع نظام الخلافة الإسلامية يكون على مستوى الأمة الإسلامية بجميع دولها فليس هو الدولة الإسلامية وإنما هي جزء ومرحلة في الوصول إلى نظام الخلافة العام.

ب- الإطار الفكري (في الفكر الإسلامي):

1- تناولت نظام الخلافة من خلال الفكر الإسلامي بالضبط واستبعدت في ذلك الدراسات التي درست نظام الخلافة لغرض أو لآخر وهي: الفكر الإستسلامي (الانهزامي) والفكر العلماني والفكر الاستشراقي والفكر التغريبي والفكر الغربي المنحاز، أي تناولت بالضبط آراء المفكرين الإسلاميين أولئك الربانيين الرساليين الذين يتحدثون و يكتبون بحس رسالي ساعين إلى إعادة بعث نظام الخلافة، أولئك الذين يؤمنون بما يكتبون وعايشوا ما كتبوه، مع هؤلاء فقط تحاورت في هذا البحث ونقلت عنهم كثيرا مما قالوا.

2- وفي أعماق الفكر الإسلامي ركزت على المذهب السني وتناولت المذاهب الكبرى للفكر الإسلامي من غير إقصاء فتناولت نظام الخلافة في الفكر السياسي السني القديم والمعاصر، وفي الفكر السياسي الشيعي لدى الفرقة الإثني عشرية القديم والجديد، وفي الفكر السياسي للخوارج قديما والإباضية.

3- تناولت نظام الخلافة في الفكر الإسلامي باعتبار الموضوع والاتجاهات سواء الكبرى أو داخل المذهب الواحد وأدرج تحته المفكرون كقولنا المبادئ عنوان

وتحته آراؤهم بتسلسل وبذلك جمعت بين طريقة الموضوع والشخص معا وسـبب ذلك أنني وجدت لكل واحد منهم تفصيلا في الموضوع الواحد، وأضع مثلا واحدا منهم فرعا وتحته مجموعة أرقام وتجلى ذلك بوضوح في الباب الثاني.

4- الإكثار من الفقرات دون تعليق، فتجدني هيكلت الموضوع حسـب الموضـوعات ولكن في العمق تناولته بطريق الأشخاص وذلك لأنني استقرأت ما قاله كل واحـد منهم فأجده كثيرا لذلك أضع له جزئيته لوحده في الخطة.

وبالنسبة لتناولي آراء مدارس الفكر السياسي الإسلامي الكبرى فذلك للاعتبـارات التالية:

- الاتجاهات الكبرى من سنة وشيعة وخوارج قديما وإباضية الآن تمثـل الفكـر الإسلامي بصفة عامة وموضوعي الذي أبحثه في الفكر الإسلامي بهذا الإطـلاق ودراسة الفكر الإسلامي ينبغي أن نتجرد فيه من نزعات مذهبية أو أهواء شخصية أو ميول عصبية لنستفيد من كنوز تراثنا الإسلامي كله ولنعطي للعـالم الصـورة المشرقة عن الإسلام وحضارته وقيمه لدى العلماء الربـانيين الرسـاليين الكبـار المتمثلة في الرحمة والمحبة والتسامح والاختلاف في الفروع والاتفاق في الأصول وكثرة الأغصان إنما تدل على قوة الساق.

- إنتاج الفكر السياسي لمدارس الفكر الإسلامي يحتاج إلى زيادة إمعان ودراسـة متأملة ومعتدلة لنصل إلى الحق في شكل نتائج توحد ولا تفرق وتجمع ولا تشـتت وتبني ولا تهدم.

- الكثير من الآراء السياسية في إطار نظام الخلافة لدى الفرق الأخرى وجـدتها تتوافق مع هذا العصر مثل رأي الخوارج في الانتخابات الحرة، ورأيهم في شرط القرشية وتولية المرأة بعض المناصب.

وهكذا آراء أخرى لدى الشيعة ولدى الإباضية كمناداتهم الآن بالخروج من ولايـة الفقيه إلى ولاية الأمة وذلك ما يتوافق مع فكرنا السياسي السني.

- السنة هم السواد الأعظم والمركزي في الأمة الإسلامية وركزت عليها في بحثي أما الشيعة الإثنى عشرية فلأنهم الفرقة الشيعية التي جددت في الفكـر السياسـي

الإسلامي المعاصر ونظرية ولاية الفقيه والدستور الإيراني نموذجان من تجديدهم وذلك خلافا للزيدية وغيرها من فرقهم.

وبالنسبة للخوارج تناولت من آرائهم القديمة ما يتماشى مع العصر المعاصر فـي نظام الخلافة مثل الانتخاب الحر.

وأما الإباضية فإنهم متواجدون الآن ولهم فكرهم السياسي كمدرسة إسلامية خلافـا للخوارج إذ انقرضوا.

جـ- الإطار الزمني (المعاصر):

أ- ركزت على الفكر الإسلامي المعاصر وذهبت أتتبع نصوصه ومفكريـه فـي كـل جزئية من فصول البحث كله.

ب- وأخذت أيضا بالفكر الإسلامي القديم متى دعت الضرورة إلى ذلك خاصة الفصـل الأول لأنه تأسيس مفاهيمي وأحكام شرعية في قضايا كبرى بحثهـا علماؤهـا فـي القرون الأولى ومع ذلك حتى وإن تناولتُ القديم لضرورة علمية فإنني ألحقه أو أسبقه بآراء المفكرين المسلمين المعاصرين، ومعيار أخذي بالفكر السياسي الإسلامي القديم والمعاصر لدى المدارس الكبرى هو ما يلي:

1- الفكر الإسلامي القديم والمعاصر متكاملان ويشكلان من حيث الإسلامية مدرسـة واحدة على اختلاف في أجيال متعاقبة وقضايا متجددة في كل قرن والذي يعنيني هنا نظام الخلافة باعتباره القضية الكبرى التي تناولها الفكر الإسلامي دائما وهي كيفية إقامة ودراسة نظام الخلافة بدءا من بدايات مراحل الخلافة الإسلامية حتى ضعفها وعجزها وسقوطها في 1924م.

- نظام الخلافة ليس تجربة تاريخية إسلامية زالت وكفى بل نموذج مستمر لنظام حكم له مبادئ ثابتة إلى قيام الساعة وآليات متجددة حسب المأسسة التي تصـلح لكل زمان ومكان وإنسان وذلك ما يقتضي تتبع الفكر الإسلامي لهذا الموضـوع دائما.

- بعض القضايا التي لها علاقة بالتأصيل النصي قرآنا وسنة وفهما لهمـا مثـل نظام الخلافة لابد فيها من العودة إلى العلماء الأوائل الذين فهموا القرآن والسـنة وأسسوا الأسس الأولى للمدارس الكبرى في الفكر السياسـي والفقـه السياسـي الإسلاميين...

2- ومعيار المعاصرة الذي وضعته تبعا لسعة الموضوع فإني بدأت مـن الأفغـاني حتى2010 لذلك اعتبرت من المعاصرة ما هو حديث ومعاصر وجديد.

الحديث من 1800 إلى 1924

والمعاصر من 1924 إلى 1979

الجديد من 1980 إلى هذه اللحظة.

ورغم اختلاف المفكرين المسلمين في تقسيم المراحل الزمنيـة اطلعـت عليهـا ولكنني وضعت هذا التقسيم ومعياري هو سعة الموضوع الكبيرة وتنـاولي لآراء المذاهب الإسلامية.

3- ومعيار المعاصرة هذا تناولته من خـلال الموضـوع لـدى السـنة والشـيعة والخوارج.

4- ومن المعاصرة أيضا أن أخذت من الفكر الغربي المعاصر الموضوعي منه فقط لا المنحاز.

- فيما يتعلق بالمقارنة بين نظام الخلافة وغيره من النظم في شكل نظـام الخلافـة المنشود وفي الآليات لأن الغرب طورها وهي خلاف للمبادئ مما تركه الله للعقـل البشري كي يجتهد فيه والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها ولو كانـت حكمة سياسية.

- لمحاولة الجمع بين الأصالة المصطلحاتية والتميز الفكري الإسلامي عن الغربـي من جهة ومن جهة أخرى أركز على المصطلحات الواردة في الفكـر الدسـتوري المعاصر لتقريب الفهم ولذلك أضع مثلا "الولاية العامة (الانتخاب)"

رابعا: الإطار الإجرائي.

وأنا استخلص بتوفيق الله أبواب وفصول هذا البحث من خلال الأطر السابقة: بمـا فيها الإطار الموضوعي والإطار الفكري والإطـار الزمنـي فـإنني التزمـت بـبعض الإجراءات أثناء وضع لبنات البناء في صرح البحث.

أ- لقد استكثرت من النصوص في ثنايا البحث وكـان اسـتكثاري أمـرا مقصـودا، واستكثرت سواء من حيث عدد آراء المفكرين المسلمين في العنصر الواحد أو من حجم فقراتهم من غير تعليق مطول مني على فقـراتهم، وذلـك لأننـي حاولـت الاتصال المباشر بأفكارهم فلم أرد التحدث نيابة عنهم ولذلك سيجد القـارئ مـادة كثيرة من أقوالهم الأصلية التي تشكل أسس اتجاهاتهم في كل مـا يتعلـق بنظـام الخلافة من حيث المفهوم والنشأة والمسار والمصير والأشكال الجديـدة والمبـادئ والآليات.

ب- من الباحثين من يأتي بفقرات ويربط بينها بأحرف ومنهم من يأتي بفقرات ويعلـق قبلها أو بعدها أما بحثي هذا كنت أجيء بالفقرة وأسبقها بعنوان أضعه مـن خـلال فهمي الخاص لما يريده المفكر بعد تأمل عميق للفقرة ثم أضع الفقرة مباشرة وأحيانا أعلق تعليقا عاما قبل الفقرات كلها أو بعدها فيما بينها رابطا ربطا واحدا فيما بينها.

ج- حاولت من باب ترتيب أفكار هؤلاء المفكرين أن أرقمها وأرتبها واذكر المؤلـف قبل الفقرة وسبب ذلك هو كثرة المادة العلمية لهؤلاء في الجزئية الواحدة.

د- في الفصول التي كانت فكرا معاصرا خالصا ليس فيه قديم مثل شكل نظام الخلافة مثلا أو الآليات أو السيادة أجد للمفكر الواحد رأيين أو أكثر وحيـث رأيتهـا تخـدم الموضوع أخذت بها كلها مع أدلتها.

ومثال ذلك أن تجد مفكرا يرى أن شكل نظام الخلافة يتجدد في صورة نظـام خلافـة ويرى أيضا أنه يتجدد في صورة ولايات متحدة إسلامية وأعتبره في كلا الاتجاهين فكان لبعضهم مذهبان فكريان سياسيان. ولذلك كنت أقرأ للمفكرين المعاصرين أفقيا وعموديا وانظر إلى أفكارهم من كل مكان.

ه- رأي الباحث: كنت أعبر عن آرائي في البحث بالعبارات التالية "وعليه فالخلاصـة والترجيح، وأرى كباحث، والرأي المستخاص، وعليه فإن، وفي المحصلة "

خامسا: الدراسات السابقة في الموضوع:

الدراسات التي وجدتها في الموضوع من قبل نوعين وكلاهما غير كاف:

أ- **دراسات الفكر السياسي الإسلامي القديم:** لم تكن كافية الآن في تقـديم معـالم نظـام الخلافة كنظام سياسي متماشيا مع العصر المعاصر، وما يتصف به من تغيـر آليـات الحياة ووسائلها وهيكلتها الجغرافية وظهور النظم الغربية والفلسفات وذلك يعـود لمـا اتصف به الفكر الإسلامي القديم من:

1- هيمنة الأحكام الشرعية على التنظيم البشري فلم يكن الاهتمام بالسياسة والاقتصـاد ونظم الحياة المختلفة كما كان الاهتمام بفقه العبادات وفقه الأسرة مفصـلا وفيـه شروح الشروح.

2- تأثر الأحكام الفقهية بالأوضاع والأشخاص في حالات الضـرورة وفقـه إمامـة الضرورة.

3- عدم مأسسة الأحكام الشرعية لتكون هناك آليات ممارسة.

4- عدم استثمار الآليات الإخبارية فلم يبحثوا سنن الظـواهر التاريخيـة والسياسـية فيكتبون مثلا عن الطغيان والترف أنهما كبيرتان يذكرهما القرآن ولا يبحثون فـي أسبابهما وفي كيفية مواجهتهما.

وكتاب واحد مثل الأحكام السلطانية للماوردي في جانب التأصيل مهم ولكـن فـي جانب المأسسة ومواجهة المعضلات الإدارية والسياسية اليوم لا يرسـم خريطـة السـير لمؤسسة عصرية ولو كالبريد والمواصلات أو إدارة بنك مثلا.

ب- **دراسات الفكر الإسلامي المعاصر**: فهي أيضا إما آراء فردية في شكل حـوارات أو مقالات مقتضبة وجزئية ومذهبية وطائفية في عناصر محددة كالشورى فقط ويكـون تناولها تقليدي كإيراد آيات وأحاديث فقط كمدح للشورى مـن غيـر ذكـر آلياتهـا ومأسستها، وكذلك الحديث عن الانتخابات، وهكذا فهـي دراسـات أغلبهـا وصـفية

سطحية تحاكي النموذج الغربي عن طريق المقارنات أو المقاربـات أو المقارعـات فاتصفت بالعموم والبعد الفقهي والموقف الدفاعي.

ومن المراجع التي وجدتها ذات علاقة بالموضوع في الفكر الإسلامي المعاصر:

1- فقه الخلافة للباحث الكبير: عبد الرزاق السنهوري: ترجمة نادية السنهوري وتوفيق محمد الشاوي وترجما جزءا صغيرا منه فقط، ومع أهمية الكتاب إلا أنه:

- طرح شكلا واحدا فقط من أشكال نظام الخلافة وهو منظمة إسـلامية عالميـة وتحقق ذلك فعلا فيما بعد في شكل منظمة المؤتمر الإسلامي
- تناول الموضوع في الفكر السياسي السني فقط.
- معظم آراء الفكر الإسلامي المعاصر في نظام الخلافة ظهرت بعد كتابه الـذي ألف في العشرينات من القرن العشرين أما الفكر السياسي الشيعي مثل ولاية الفقيـه تبلور في الثمانينات

2- النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية وهو دراسة مقارنة وطـرح شـكلا واحدا من أشكال نظام الخلافة وهو الولايات المتحدة الإسلامية وجهـده لـم يكـن تأصيليا في نظام الخلافة بقدر ما كان مقارنة واستنتاجا نتائج قانونية وشرعية ومع ذلك نقلت عنه الملحق (1) المتعلق بتجديد مؤسسات نظام الخلافة.

- أما أن أجد دراسة تحاول أن تحيط بكل المحاور الكبرى والجزئية لنظام الخلافـة الإسلامية من أجل وضع اللبنات الأولى صوب التأسيس لنظرية جديدة ومعاصـرة للسياسة الشرعية بالتركيز على لبها الذي هو نظام الخلافة ، ويتم في ذلك التعرض لمفهومها وحكمها وطرق التولية وشروط الخليفة والسـلطات والحقـوق وانتهـاء وانهاء عقد الخلافة والمسار والمصير والأشكال الجديدة والمبادئ بترتيـب جديـد والآليات من جديد.... ومع مراعاة المذاهب الإسلامية المختلفة فـي ذلـك قـديما وحديثا مع التركيز على ما هو معاصر، فذلك ما لم أجده تماما في كل ما اطلعـت عليه، فتناول الموضوع على إطلاقه في كل الجزئيات ولدى أغلب المـذاهب مـع المزج بين معاصر وحديث وقديم فإنه ليس سهلا إلا على من سهله الله عليه وهـو

أشبه ما يكون بطرح نظرية جديدة فذهبت متوكلا على الله وجمعت في ذلـك مـا تيسر، وفي بداية طريق البحث قيل لي أنه لا يوجد نظام خلافة في الفكر الإسلامي المعاصر ومع ذلك توكلت على الله وذهبت انحت من صخر والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

سادسا: مصادر ومراجع الموضوع:

في الحقيقة أن نظام الخلافة الإسلامية هو لب السياسة الشرعية ومباحـث السياسـة الشرعية في كتب المؤلفين المحدثين والمعاصرين وحتى القدامى مبثوثة تحـت عنـاوين مختلفة بأسماء مختلفة.

أ- **في الفكر القديم:** نجدها في أغلب المعارف والعلوم الإسلامية من فقه وحديث وعلم كلام وتاريخ وأصول الفقه وسيرة.

1- في التفسير: ما تعلق بتفسير الآيات المشرعة لمبادئ نظام الخلافة كالشـورى والعدل والطاعة في المعروف...

2- في الفقه: تناثرت الأحكام السياسية الشرعية في أبواب الإمامة فـي الصـلاة وصلاة الجمعة والوكالة والزواج والجهاد والجنايات وغيرها.

3- وفي علم الكلام: نجدها في أبواب الإمامة والفرق الإسلامية.

4- في كتب الحديث: نجدها في أبواب الجماعة والإمارة.

5- في كتب التاريخ نجدها في سير الخلفاء والمغازي والسير.

6- في كتب أصول الفقه نجدها في مباحث الحاكم والأمـر والعمـوم والاجتهـاد والمصلحة المرسلة والإستصحاب.

ب- **في الفكر الحديث والمعاصر**: نجدها متفرقة تحت عناوين مختلفة بمسميات شتى

1- تارة باسم الفكر الإسلامي

2- وتارة باسم مقارعة العلمانية وبيان خصائص الإسلام

3- وتارة مقارنات مع الفكر الغربي.

4- وتارة باسم الحضارة الإسلامية المنشودة.

5- وتارة باسم النظم الإسلامية المختلفة للحياة.

وعليه فالباحث في نظام الخلافة بكل جزئياته ومبادئه وآلياته بـالتركيز علـى الفكـر الإسلامي المعاصر وحتى القديم متى دعت الضرورة، ومن خلال فكر السنة والشيعة والخوارج والإباضية، محاولة في صياغة بحث منهجي سعيا إلى إعادة صياغة ميسرة لنظرية السياسة الشرعية الدستورية فالأمر يقتضي العودة إلـى عشـرات المؤلفـات القديمة والحديثة والمعاصرة والجديدة، لذلك اعتمدت ما استطعت على كتب مصـادر ومراجع منها:

- القرآن الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية.
- محاولة استقراء ومسح شامل ما استطعت لما يتعلق بجزئيات وكليات نظام الخلافـة في الفكر الإسلامي سواء الحديث أو المعاصر أو الجديد من جمال الدين الأفغاني، إلى هذه اللحظة لدى السنة والشيعة...
- بعض جهات الفكر الإسلامي القديم، مثل الشهرستاني والبغدادي وابن حزم والأشعري وابن خلدون وابن الأثير والجويني وابن القيم وابن تيمية وأبو حامد الغزالي...

سابعا: صعوبات البحث في الموضوع:

وأنا أبحث الموضوع واجهتني صعوبات منها:

أ- اكتشفت سعة الموضوع، فهو نظام الخلافة في الفكر الإسـلامي المعاصـر، وهـي محاور مفتوحة، نظام الخلافة بكل جزئياته النظرية والفكر الإسلامي بكـل مدارسـه والمعاصر، فالمعاصرة بالضرورة مبنية على ما هو حديث وما هو قديم.

وهذه السعة تستدعي مدة زمنية أكبر، وحجما أكبر في الخطة والمراجع، وجهدا أكبر وقبل كل ذلك تستدعي توفيقا أكبر وأكثر من الله العلي القدير العزيز الحكـيم العلـيم الخبير.

ب- الطرح في مثل هذا الموضوع يقتضي الإطلاع الواسع أو التخصص فـي الفكـر السياسي والفقه السياسي القديمين، إضافة إلى القانون الدستوري المعاصـر وآلياتـه والفلسفات السياسية الغربية الحديثة.

أ- وبقدر وعي الإنسان لهذه الثلاثية يستطيع صياغة معالم نظام خلافة كنظـام سياسـي يكون حلا للعالم الإسلامي وينقذ العالم ويصلح للتطبيق في هذا القرن وما بعده متـى نضجت أجيال الأمة.

ب- اختلاف الاصطلاح في الدراسات القانونية والسياسية العصـرية عـن اصـطلاح السياسية الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي القديم من حيـث الألفـاظ والصـيغة والمدلولات فإن باحثا في تجديد نظام الخلافة من حيث الشكل والآليات ليجد صـعوبة في ذلك.

ج- تناثر أحكام الدراسة في جانبها التأصيلي القديم على أغلب العلوم الإسلامية مـن فقه وحديث وعلم كلام وتاريخ وأصول الفقه... الخ

أما في جانب التجديد وإعادة صياغة أساس عام لنظرية جديدة للسياسة الشرعية في جانبها الدستوري من خلال نظام الخلافة فإن ما هو مدون الآن مبثوث في كتب وأبحـاث وبرامج غير مختصة في السياسة الشرعية فيجد الباحث نفسـه مضـطرا ليقـرأ الفكـر الإسلامي المعاصر كله وفي كل المذاهب وهذا ليس سهلا.

ثامنا: مناهج بحث الموضوع:

وأنا أبحث الموضوع من البداية إلى النهاية وجدتني قد استخدمت مناهج شتى:

أ- **المنهج الاستنباطي**: في استخراج بعض الأحكام من الآيات في الفصل الأول مثـل: شروط الخليفة، ووجوب الخلافة، وحقوق الخليفة...

ب- **المنهج المقارن:** إذ أقارن بين الاتجاهات المختلفة في الفقه الإسلامي وأصـل إلـى خلاصة وترجيح مثل: الشروط المختلف فيها لتولي المنصب كالنسب، ومـن جهـة أخرى أقارن بعض الآليات القديمة التي عرفها الفكر الإسلامي مـع آليـات الفكـر الغربي مثل البيعة والانتخاب.

ج- **المنهج التاريخي**: من خلال التتبع الدقيق لمسار ومصير نظام الخلافـة بمراحلـه السابقة.

د- **المنهج التحليلي والتركيبي**: في صياغة الاتجاهات المختلفة فـي تصـور أشـكال الخلافة ووضع جداول، واستنتاج تواريخ وأرقام.

ه- **المنهج الاستشـرافي**: من أجل استشراف مرحلة الخلافة الإسلامية الثانية الراشـدة على منهج النبوة التي بشرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم باحثا عـن شـكلها وآلياتها وخصائصها وإطارها المكاني والزماني وعن المعوقات والمقومات والسبل.

تاسعا: خطة بحث الموضوع:

بناء على مناهج البحث السابقة ذهبت أرسم خطة لبحثي وتجلى ذلـك فـي بـابين وأربعة فصول وتحت كل فصل مباحث ومطالب وفروع وجزئيات أولا، ثانيا...

وكان البحث في جزأين: الجزء الأول للباب الأول والجزء الثاني للباب الثاني.

أ- **الباب الأول بعنوان: نظام الخلافة: التعريف والمسار والمصير**:

تناولت فيه نظام الخلافة نظرية وتطبيقا وذلك من خلال فصلين:

1- **الفصل الأول**: **التعريف بنظام الخلافة**، طرحت فيه المباحث العامة لنظرية الخلافة في السياسة الشرعية ولكن أخذت باتجاهات أغلب المذاهب الإسـلامية مـن سـنة وشيعة وخوارج وإباضية كما أخذت بالاعتبار الجدة والقدم في الفكر الإسلامي من خلال تلك المباحث ولا يخلو فصل أو مبحث في كل البحث من الفكـر الإسـلامي المعاصر، ومن ذلك:

- **المبحث الأول: مفهوم نظام الخلافة وحكم إقامته شرعا.**
- **المبحث الثاني: شروط الخليفة وطرق توليته.**
- **المبحث الثالث: سلطات الخليفة وحقوقه.**
- **المبحث الرابع: تحديد مدة الرئاسة وكيفية إنهاء و انتهاء عقد الخلافة**.

2- **الفصل الثاني: نظام الخلافة من قبل: المسار والمصير:** وتناولت ذلك أولا كـدليل عملي على تطبيق نظام الخلافة من قبل وأنه ليس فكرة مثاليـة وثانيـا لأن نظريـة مباحث نظام الخلافة تشكلت من خلال التطبيق العملي في ألف سنة وظهـور الفـرق والآراء وبالتالي مجموعها يشكل معالم نظرية عامة في نظام الخلافة باعتباره لـب السياسة الشرعية.

- **المبحث الأول: مسار نظام الخلافة:** وضعت تقسيما جديدا لمراحلهـا اسـتخرجته مـن الحديث النبوي، فقسمتها إلى أربعة مراحل: مرحلة الخلافة الأولى الراشـدة علـى منهاج النبوة، ثم مرحلة الملك العاض ثم مرحلة الملك الجبري ثم مرحلة الخلافـة الثانية على منهاج النبوة وهي المرحلة التي أهدف من خلال البحـث إلـى رسـم معالمها بصفة عامة والتأسيس النظري لها.
- **المبحث الثاني: مصير نظام الخلافة:** بينت فيه تقييم مرحلة الخلافـة العثمانيـة كـآخر مرحلة قبل سقوط الخلافة الإسلامية من قبل، وتتبعت الإطار الزمني لسقوطها متى بدأ وكيف ثم بحثت أسباب سقوطها الداخلية والخارجية والإداريـة والسياسـية ... وتناولت رأي المدرسة الحضارية في ذلك لأنها بحثت المسألة بعمق ولأن الخلافـة هي الوجه السياسي للحضارة الإسلامية.
- **المبحث الثالث: دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة نظام الخلافة وحراسته:**

بينت فيه واجب العلماء فـي التوعـية السـياسية وفي الممارسة السياسية وفـي المعارضة السياسية.

ب- الباب الثاني بعنوان: تجديد نظام الخلافة: الأشكال والمبادئ والآليات:

تتبعت فيه ونحن نستعد ونعمل لإقامة الخلافة الثانية على منهج النبوة ولـو بعـد حين، كيف تناول الفكر الإسلامي المعاصر أشكال ومبادئ نظام الخلافة وآلياتها وذلك من خلال فصلين.

1- **الفصل الأول: تصور أشكال نظام الخلافة:** وتناولت ذلك في الفكر السياسـي السـني والفكر السياسي الشيعي وتتبعت فيه بدقة وبمسح شامل لمـا اسـتطعت مـن الفكـر الإسلامي المعاصر فيما يتعلق بالشكل الجديد المرجو لنظام الخلافة لأنه لا تكفـي الصورة التقليدية في شكل دولة واحدة وتناولت ذلك من خلال:

- **المبحث الأول: العلاقة بين شكل نظام الخلافة المتغير ومبادئها الثابتة وآلياتها المتجددة.**
- **المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في التصور النظري لشكل نظـام الخلافـة فـي الفـكر السياسي السـني:** وتناولت في ذلك الاتجاهات التي توصلت إليها وهي اتجـاه دعـاة الخلافة الإسلامية واتجاه دعاة الولايات المتحدة الإسلامية واتجـاه دعـاة الجامعـة

الإسلامية واتجاه دعاة منظمات أممية إسلامية واتجاه دعاة الوحدة الإسلامية واتجاه دعاة الحاكمية الإلهية واتجاه دعاة منظمة المؤتمر الإسلامي واتجاه دعاة الحضـارة الإسلامية الثانية.

- **المبحث الثالث:** تناولت فيه تاريخ ظهور وتطور أشكال نظام الإمامة لدى الشيعة ثـم قمت بتحديد هذه الأشكال وخصوصات ذلك فيجدول وبينت أسباب جهل الكثيـر مـن المسلمين بالفكر السياسي الشيعي المعاصر ثم بينت ماذا يقع في إيران هذه الأيام.

2- **الفصل الثاني: مبادئ نظام الخلافة وآلياتها:** تناولت فيه مسألة الفهم الجديد لمبادئ نظام الخلافة وقضية المبادئ التي لا يزال موضوعها فتيا في الفكـر الإسـلامي، لأنني أعتقد بأنه لا يكفي تصور شكل جديد لنظام الخلافة ما لم ندقق فـي كيفيـة طرح جديد للمبادئ الثابتة ونبحث في مختلف الآليات التي توصـل إليهـا الفكـر الإنساني أو الإسلامي... ولذلك قمت بطرح جديد للمبادئ واستقراء معمق للآليات.

- **المبحث الأول: مصدر السيادة في نظام الخلافة** وتناولتها سـواء فـي الفـكر السـني أو الشيعي وبينت أن السيادة لله في صورة الشريعة الإسلامية بممارسة الأمة المسلمة.
- **المبحث الثاني: المبادئ الثابتة:** بينت مفهومها وخصائصها وعددها ثـم قسـمتها إلـى نظرية وتطبيقية وذكرتها بما فيها النظرية وهـي: الشـورى والعـدل والمسـاواة والحرية، والتطبيقية وهي: سيادة القانون الإلهي والسـلطة لا تطلـب ومسـؤولية الحاكم، وعدم الفصل بين الدين والدولة ومبدأ الأخوة والتكافل الاجتمـاعي ومبـدأ الاستعانة بأهل القوة والأمانة ومبدأ المرجعية العليا للشريعة ومبدأ تصرف الحـاكم منوط بالمصلحة ومبدأ الأمة بالمفهوم السياسي ومبدأ القيادة السياسية.
- **المبحث الثالث: الآليات المتجددة لنظام الخلافة:** بينت فيه معنـى الآليـات وخصائصـها وعلاقتها بالمبادئ ونشأتها في الفكر الإسلامي وتطورها في الفكر الغربي، ثم نماذج رئيسية من الآليات وهي الدستور، والمجالس النيابية، والتعددية الحزبية، والانتخاب والمعارضة السياسية والثقافة المدنية والسياسية.
- **وفي الأخير مصادر البحث ومراجعه، وملاحقه الثلاثة، وفهارسه الخمسة، وخاتمـة البحـث، وتوصيات للباحثين من بعدي، وملخص البحث بثلاث لغات.**

- بالنسبة لمصادر البحث ومراجعه تناولتها في جدول.
- بالنسبة للفهارس الخمسة هي: فهرس الآيات وفهرس الأحاديث، وفهـرس الجـداول والأشكال، وفهرس الأعلام، وفهرس الموضوعات.
- بالنسبة لفهرس الأعلام، فإن معياري هو كل عالم أو مفكر ساهم فـي إقامـة نظـام الخلافة أو يسعى إلى ذلك بالقول في الفكر الإسلامي، فنقلت أقوالهم. كما اعتبرت من الأعلام الذين كانت لهم ممارسات سياسية في واقع المسـلمين المعاصـر وورد ذكـر مساهمتهم في البحث.
- بالنسبة لفهرس الموضوعات حاولت تماشيا مع حجم البحث الكبير أن أدخـل تقنيـة تساعد القارئ على معرفة مضمون البحث بسهولة وذلك من خلال اعتمادي لفهرسين في الموضوعات: فهرس مجمل للموضوعات، وفهرس مفصل للموضوعات.
- بالنسبة لملخصات البحث: من جهة تناولته بثلاث لغات: عربية وفرنسية وإنجليزيـة، ومن جهة أخرى أدخلت أيضا تقنية الملخص المجمل والملخـص المفصـل تيسـيرا للطريق أمام القارئ.

- ولا بد أن أبين هنا أن هذا الجهد المتواضع مجرد محاولة مني لاستقراء ما يتعلـق بنظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر، وبحثا عن كيفية التأسيس لنظرية جديـدة في السياسة الشرعية الدستورية لعلها تكون زادا للأجيال الحاضـرة واللاحقـة فـي توضيح مشروع الخلافة الإسلامية الثانية على منهاج النبوة.

وإني لأبدي وأؤكد تقديري لكل علماء الأمة ومفكريها من جميع المـذاهب، ولقـد تعلمت منهم كثيرا خلال هذا البحث، وإني لأستسمحهم جميعا سواء أولئك الذين لم أعطهم حقهم من الدراسة، أو قالوا في نظام الخلافة ولم أنقل عنهم، أو لم أفهم ما قالوا، أو وظفت كلامهم في غير ما يقصدون.

ولا أدعي غنى هذا الجهد المتواضع جدا، وإنما هو مجـرد محاولـة فـي شـكل أكاديمي أسأل الله أن يجعله علما نافعا وعملا متقبلا وصدقة جارية أسجلها قبل أن أرحل عن هذا الكوكب ﴿**والآخرة خير وأبقى**﴾ سورة الأعلى (17).

ربنـا تقبـل منـا إنـك أنـت السميـع العليـم

صالح سمصار، جامعة الحاج لخضر- باتنة، الجزائر
ليلة الجمعة: 27 جمادى الثانية 1431هـ
الموافق لـ10 جوان 2010

البـ ـ ـاب الأول

نظام الخلافة: التعريف والمسار والمصير

الفصل الأول: التعريـف بنظـ ـام الخـلافـ ـ ـة

الفصل الثاني: نظام الخلافة من قبل: المسار والمصير

الفصل الأول

التعريـف بنظـام الخلافـــة

المبحث الأول: مفهوم نظام الخلافة وحكم إقامته

المبحث الثاني: شروط الخليفة وطرق توليته

المبحث الثالث: سلطات الخليفة وحقوقه

المبحث الرابع: تحديد مدة الرئاسة وكيفية انتهاء عقد الخلافة

المبحث الأول: مفهوم نظام الخلافة وحكم إقامته:

المطلب الأول: مفهوم نظام الخلافة

إذا ما تأملنا الفكر السياسي الإسلامي القديم والمعاصر بل وحتى الفكـر السياسـي الغربي، وبعد التحليل والاستنتاج فإننا نجد أن نظام الخلافة الإسلامية كنمط حكم إسلامي متميز ومتفرد من أعلى طراز مقارنة مع النظم السياسية الحديثة، سواء من حيث نظريته أو من حيث المبادئ ومن حيث المرونة المأسساتية ودور الأمة والرقابة...الخ.

فكان حريا بنا أن نأخذ صورة جلية عن نظام الخلافة الإسلامية كنظام سياسي من حيث المفهوم وحكم إقامته شرعا وكيفية تولي السلطة، واختصاصات الخليفـة وحقوقـه وكيفية انتهاء العقد السياسي وإنهاؤه، وما دور العلماء والأمة في ذلك إضافة إلى المبادئ الثابتة والأشكال المتصورة الآن والآليات المتجددة ...الخ، بما يشكل في المجموع صورة عامة عن نظام الخلافة الإسلامية، نظرية ومسارا ومصيرا وتجديدا.

فنظام الخلافة الإسلامية سواء سمي خلافة أو إمامة أو رئاسة أو إمارة أو غير ذلك من الأسماء فهو أصل من أصول الحكم في الإسلام، ونظام نيابي رئاسي متكامل مسـتنده القرآن والسنة الصحيحة وإجماع صحابة رسول الله –صلى الله عليه وسلم-.

ولم يتفق هؤلاء جميعا على مجرد مبادئ عامة مجردة أو قواعد أصولية نظريـة يمكن تطبيقها في ظل أي نظام آخر في أي زمان أو أي مكان، وإنما اتفقت هذه المصادر جميعا على تطبيق هذا النظام بأسسه وأركانه وخصائصه وقواعده، وقد طبق فعلا تطبيقا صحيحا في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة خاصة، فهو فن من فنون الحكم متميز وقـائم بذاته لا ينكر ولا يجحد.

وهو أول نظام نيابي ورئاسي عرفته البشرية إذ تتوفر فيه جميع أركان وخصائص النظام الرئاسي، إذا اعتبرنا النظام الرئاسي نموذجا في الفكر السياسي الغربـي الحـديث والمعاصر.

ولا يعيب نظام الخلافة الإسلامية كفن من فنون الحكم أن حدثت أخطاء كبيرة فـي تطبيقه في مراحل زمنية مختلفة، لأن العيب ليس في النظام وإنما هـو فـيمن انحرفـوا بالنظام عن طريقه المستقيم، وخرجوا به عن الجادة لأهداف شخصية أوعرقيـة الباعـث

إليها حب السيطرة وشهوة الحكم، لأن الإسلام بما فيه نظامه السياسي صالح لكل زمـان ومكان والمسلمون ليسوا بالضرورة صالحين في كل زمان ومكان.

وعليه فقيام نظام الخلافة الإسلامية في عصرنا نظريا وعمليا ليس أمرا مستحيلا، متى بنيت الأجيال المؤهلة لذلك، بل ممكن وهو الحل ليس فقط للعـالم الإسـلامي بـل للإنسانية كلها

معـنى الخلافـة:

الخلافة لغة: هي مصدر[1] من (خلف)، فنقول: استخلف فلان فلانا أي جعله مكانه ونيابة عنه، قال تعالى: ﴿**وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**﴾.[2]

والخليفة فعيل أي الذي يخلفه من بعده بمعنى فاعل أي يخلـف مـن كـان قبلـه والخليفة: السلطان الأعظم.

وجرى العرف على أن اسم الخليفة يطلق على كل من قام بأمر المسلمين منذ صدر الإسلام حتى نهاية الخلافة العثمانية.

اصطلاحا: لقد أخذ نظام الخلافة الإسلامية حيزا كبيرا من تعـاريف العلمـاء المسـلمين ورجال الفكر السياسي الإسلامي القديم والحديث والمعاصر.

1- أبو الفضل أحمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، لبنان، 1956، ص100.
2- سورة الأعراف، الآية 142.

الفرع الأول: مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي القديم:

1. قال الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».[1]
2. وتناول القلقشندي الخلافة قائلا: «ثم أطلقت في العرف العام على الزعامة العظمى وهي الولاية على كافة الأمة والقيام بأمورها والنهوض بأعبائها».[2]
3. وذهب عضد الدين الإيجي إلى أنها: «هي خلافة في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة».[3]
4. ويقول ابن حزم: «إن لفظ الإمام إذا أطلق فإنه لا ينصرف إلى صاحب الإمامة الكبرى أو العامة، أما إذا أريدت الإشارة إلى أي من المعاني الخاصة فلابد من إضافة اللفظ إلى ما يدل على ذلك، وأيضا إذا أطلق لفظ الإمامة فإنه لا يفهم منه إلا المعنى الشامل».[4]
5. أما التفتازاني فإنه يقول: «إن الإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا وخلافة عن النبي –صلى الله عليه وسلم- في إقامة وحفظ حوزة الله بحيث يجب اتباع الخليفة على الأمة كافة».[5]
6. وذهب ابن خلدون إلى أن: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا».[6]

1- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك، مكتبة ابن قتيبة، ط1، 1309هـ-1919م، ص 3.
2- أحمد بن عبد الله القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، مطبوعات الكويت، 1964، ج1/8، ص60.
3- عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام، مطبعة العلوم، مصر، ط1، 1987، ج8، ص 345.
4- أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة القاهرة، 1321هـ، ج4، ص 90.
5- سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، تحقيق: كلود سلامة، دار إحياء التراث العربي، دمشق، 1974، ص 58.
6- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، مطبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط7، 1967، ص 338.

الفرع الثاني: معنى الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر.

تناول المعاصرون مسألة نظام الخلافة الإسلامية بالتعريف ومن هذه التعاريف:

- الشيخ مصطفى صبري: «الخلافة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في تنفيذ ما أتى به من شريعة الإسلام».[1]
- عبد القادر عودة: «وهي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وعرفت بأنها خلافة الرسول -صلى الله عليه وسلم- في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب أتباعه على كافة الأمة».[2]
- محمد رشيد رضا: «الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد هو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا».[3]
- صفي لؤي: يعطي الخلافة معنى الدولة الإسلامية فيقول: «بأنها البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية».[4]
- د. صادق شايف نعمان: «الخلافة رياسة عامة تتمثل في إقامة الدين وسياسة الدنيا به لشخص واحد من الأشخاص خلافة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-».[5]
- عبد الكريم زيدان: «فمن البديهي أن نجد في أحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها ما يتعلق بالدولة ونظام الحكم فيها، كمبدأ الشورى ومسؤولية الحكام ووجوب طاعتهم في المعروف وأحكام السلم والحرب والمعاهدات إلى غير ذلك من الأحكام المتعلقة بالدولة وشؤونها، وفي السنة النبوية تتكرر ألفاظ الأمير، الإمام، السلطان، وهذه ألفاظ تعني من بيدهم السلطة والحكم أي الحكومة، والحكومة عنصر مهم من عناصر

1- محمود الخالدي: معالم الخلافة في الفكر السياسي، 1984، ص26.
2- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار المختار الإسلامي، ط3، 1970، ص104.
3- محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، د.ط، 1992، ص 17.
4- صفي لؤي: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، سورية، 2001، ص 127.
5- صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2004، ص15.

الدولة، وهذه النصوص يلزم تطبيقها... وتنفيذها يعني إقامة دولة حسب المفاهيم التي جاءت بها الشريعة».[1]

الفرع الثالث: خلاصة مفهوم نظام الخلافة:

أولا: تحليل واستنتاج.

وأرى الاكتفاء بهذه المجموعة من التعاريف من الفكر السياسي الإسـلامي القـديم ومن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

ونلاحظ أنها تعاريف متقاربة في ألفاظها تشكل في مجموعها معالم مفهوم نظـام الخلافة الإسلامية كنظام متميز، ولابد من تسجيل الملاحظات التالية بعد النظر في هـذه التعاريف كلها:

1- في الفكر السياسي الإسلامي العام فإن اصطلاح الخليفة أو الإمـام، أو الأميـر أو... اصطلاح واحد دال على رئاسة الدولة في الإسلام على مسـتوى الدولـة أو علـى مستوى الأمة بأكملها.

2- هناك فرق بين الإمامة والخلافة في نظر الشيعة يرجع إلى معنى الإمامة عند الشيعة، ذلك أن لقب الإمام عندهم يعني صاحب الحق الشرعي وأنه الشخص الجدير بإسـناد زمام الأمور إليه، ولا يشترط أن يكون مهيمنا على مقاليد الحكم بالفعل.[2]

أما عند أهل السنة فإن من يخلف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القيام علـى أمور الدين والدنيا هو الخليفة.[3] وهذا يعني أنه صاحب السلطة بالفعل وأنه الشخص الذي تقلد زمام الأمور.

3- معنى الخلافة الإسلامية كنظام سياسي لا يعني الملك العضوض وما وقع فيه من ظلم واستبداد، فكلمة خلافة وخليفة ليست مجرد لقب يطلق على حاكم، وإنما هـي صـفة يتصف بها الحاكم الذي يخلف رسول الله في حكم المسلمين بالكتاب والسنة.

1- عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنار، الكويت، 1965، ص50.
2- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 353.
3- أبو يعلى الفراء محمد بن الحسين: الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة أنصـار السـنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1930، ص11.

4- العلاقة بين اصطلاح الخلافة الإسلامية والدولة الإسلامية متقارب أحيانا ومتكامل، فالدولة الإسلامية هي لبنة في بناء جدار نظام الخلافة لأنه يطبق على مستوى الأمة الإسلامية بجميع دولها أما الدولة الإسلامية فهي تطبيق الإسلام ونظامه السياسي في دولة واحدة.

5- الخلافة الإسلامية كنموذج حكم متميز فهو منصب رئيس جميع الدول الإسلامية وتنتخبه الأمة –خليفة المسلمين- الذي يخلف الرسول في حكم المسلمين وله عليهم الولاية العامة والطاعة العامة وله حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم شريعة الله وحدوده ويصون الإسلام ويعمل على نشره.

كما له حق القيام على دنياهم لأن الخليفة هو الحاكم الأعلى للدولة والمشرف على شؤونها؛ فهو الحاكم السياسي الذي يطبق الجانب الدنيوي من جوانب السلطة إلى جانب تطبيقه الجانب الديني، فيكفل لهم العدالة الاجتماعية والعدالة الاقتصادية بكافة معانيها ويوفر الأمن بجميع أسبابه وأنواعه، وسيأتي بحول الله بيان ذلك في سلطات الخليفة وحقوقه.

6- الإسلام حرص على مضمون النظام السياسي ومبادئه ومنطلقاته أكثر من حرصه على شكله وصورته وآليات سيره، فالمبادئ الجوهرية والقواعد الرئيسية هي التي تعطي لنظام الحكم خصائصه ومميزاته، لذلك نجد في القرآن الكريم وفي السنة تحديدا لهذه المبادئ العامة كالشورى والعدالة والمساواة والحرية وتركا للمجال واسعا أمام الاجتهاد والقياس والمصالح المرسلة والاستصحاب وفق السياسة الشرعية خلافا لما نجده من تفصيل في فقه العبادات والأسرة.

ولعل هذا ما ذهب إليه الشيخ عبد الوهاب خلاف بقوله: «المرتكزات العليا للحكم تراعي فيه كل أمة ما يلائم حالها وتقتضيه مصالحها».[1]

1- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، 1350هـ، ص 11.

ثانيا: الخلاصة النهائية

وعليه فنظام الخلافة لا أقصد به الخلافة كظاهرة تاريخية مرت بمجموعة من المراحل ثم سقطت كما جرى ذلك في أذهان الكثير، كلا بل أقصد بالخلافة نظام الحكم الإسلامي في جوهره، وكلما عدنا إلى القرآن والسنة والفكر الإسلامي السياسي القديم والمعاصر نجد مصداق هذا، ونجد من الأدلة ما يؤكد ذلك في القرآن والسنة وأقوال المفكرين المسلمين المعاصرين مثل صفي لؤي وعبد الرزاق السنهوري ويحي اسماعيل وأبو الأعلى المودودي.

1- القـــــرآن:

- القرآن يربط مفهوم الخلافة ومهمة الاستخلاف بالأمة والجماعة قبل ربطها بفرد، بينما يستخدم القرآن لفظ "خليفة" في موضع واحد للإشارة إلى الدور المعهود إلى داوود عليه السلام: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ**﴾.[1]

- (نجده يستخدم المصطلح نفسه في موضعين آخرين للدلالة على مهمة الجماعة أو الأمة بكاملها وذلك ما يعني أن القضية قضية نظام حكم بأكمله وعلى مستوى الأمة وليس الأمر مجرد وظيفة تنفيذية مجسدة في شخص تزول بزواله) [2].

قال تعالى: ﴿**وَعَدَ اللهُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾،[3] وقال أيضا: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِني جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾.[4]

1- فربط القرآن الكريم الخلافة بالجماعة والأمة له دلالات على طبيعة النظام ذاته وأنه نموذج حكم.

2- الخلافة هي مهمة الأمة الإسلامية أصالة، ومهمة القيادة المنتخبة نيابة، ويتأكد ذلك باستعراض نصوص القرآن التكليفية للأمة.

1- سورة ص، الآية: 26.
2- صفي لؤي: العقيدة والسياسة،دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص117.
3- سورة النور، الآية: 55.
4- سورة البقرة، الآية 30.

3- مهمة الشهود على الناس وإقامة الحجة عليهم من خلال الالتزام الكامل بتعاليم السماء هي مهمة الأمة الإسلامية بعد رحيل الرسول الكريم عليه صلوات الله وسلامه، وليست مهمة فرد فذ، فالأمة هي الخليفة لرسول الله في حفظ الدين وسياسة الدنيا، والقائد الذي تختاره الأمة لتولي السلطة السياسية هو نائب عن الأمة في تدبير شؤونها، وآيات ذلك كثيرة تؤكد أن الأمة هي محل التكليف، ومسؤولة ومكلفة بمهمة الشهود.

أ- التكليف للأمة: في قوله تعالى:

﴿يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصبْرِ وَالصلاةِ إن اللهَ مَعَ الصابِرِينَ﴾.[1]

﴿يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلكُمْ تَتقُونَ﴾.[2]

﴿يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِما أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنْ الأَرْضِ﴾.[3]

﴿يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا اتقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِبَا إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.[4]

﴿يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا لا تَتخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً﴾.[5]

﴿يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ وَأُوْلِي الأَمرِ مِنْكُمْ فَإنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدوهُ إلَى اللهِ وَالرسُولِ إنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.[6]

ب- تحميل الأمة مسؤوليتها:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى الناسِ وَيَكُونَ الرسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾.[7]

2- السنة:

في حديث أخرجه الإمام أحمد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الخلافة بهذا الاصطلاح، خلافة على منهاج النبوة وفي ذلك عبرتان من جهة تأصيل للاسم، ومن جهة أكد في الحديث نفسه وجود خلافة على منهاج النبوة بعد الملك العاض والملك الجبري.

1- سورة البقرة، الآية: 153.
2- سورة البقرة، الآية: 183.
3- سورة البقرة، الآية: 267.
4- سورة البقرة، الآية: 278.
5- سورة آل عمران، الآية: 118.
6- سورة النساء، الآية: 59.
7- سورة البقرة، الآية: 143.

"حدثنا سليمان بن داوود الطيالسي، حدثني داود بن ابراهيم الواسطي، حدثني حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير قال: كنا قعودا في المسجد مع رسول الله صـلى الله عليـه وسلم وكان بشير رجلا يكف حديثه، فجاء أبو ثعلبة الخشني فقال: يا بشير بن سعد أتحفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمراء؟ فقال حذيفة: أنا أحفظ خطبته فجلـس أبو ثعلبة فقال حذيفة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها ثم تكون ملكا عاضا فيكون ما شاء الله ان يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعهـا إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت. قال حبيب فلما قام عمر بـن عبد العزيز وكان النعمان بن بشير في صحابته فكتبت إليه بهذا الحديث أذكره إياه فقلت له إني أرجو أن يكون أمير المؤمنين يعني عمر بعد الملك العاض..." [1]

3- نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر:

في هذه الخلاصة بعد التحليل والترجيح وجدت من الفكر الإسلامي المعاصر مـا يؤيد ذلك.

- ذهب الدكتور عبد الرزاق السنهوري إلى استخلاص خصائص الخلافة الراشدة (الحكومة الإسلامية الكاملة كما يسميها المترجمان عنه وهما نادية السـنهوري وتوفيق الشاوي تقريبا منهما للمصطلح) واعتبرها ثلاثة:

«نستخلص من ذلك أن حكومة الخلافة الراشدة تتميز عن الحكومات الأخرى بالخصائص الثلاثة الآتية:

أ- أن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيويـة والدينية.

ب- أن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.

ج- أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي.

1- أحمد بن حنبل: المسند، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، ط3، دار المعارف، مصر، 1949.

ومتى اجتمعت هذه الخصائص في الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة شرعية مهما يكن شكلها واستحقت أن توصف بأنها خلافة راشدة».[1]

- أبو الأعلى المودودي: بداية ينطلق من فكرة الحاكمية، ويرى أنها نوعان: حاكمية الله القانونية، والحاكمية السياسية وهي أيضا لله ولكن مكن الإنسان من ذلك في الأرض، بتحمله الأمانة، وهذه الحاكمية أو السلطة السياسية يراها على النحو التالي:

د-تتمثل في حمل أمانة السلطة وجميع الصلاحيات التي تتبع ذلك وهذا لكون الخلافة لجميع المسلمين من ذرية آدم وفقا للوعد الإلهي المتضمن استخلاف البشر في الأرض، ووفقا لهذا التصور فالإنسان ليسا وريثا لأحد أو خليفة لغير الله، وهذا ما يجعله مستحقا للخلافة بجدارة لكونه حاملا للأمانة التي تحدثت عنها الآية.[2]

ه-«تتمثل في ممارسة صلاحيات الخلافة مع التسليم بحاكمية الله العليا»،[3] وإذا كان الإنسان حاكما لهذه الأرض فإن هذا الحكم ليس ذاتيا أصليا، وإنما هو عبارة عن تفويض ممنوح له، وهذا ما جعل القرآن يعبر عن هذه السلطة المفوضة بلفظ الأمانة.[4]

وعليه فلدى المودودي مفهومان للخلافة خاص وعام:

الخاص: فالدولة التي تكون بموجب مفهوم الخلافة الإلهية عبارة عن خلافة إنسانية تحت السلطان الرباني تهدف إلى تحقيق المشيئة الإلهية وذلك بالإقتداء بها، دون تجاوز للحدود الإلهية.

1- أ.د عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: توفيق الشاوي ونادية السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 80.
2- أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، ترجمة أحمد إدريس، شركة الشهاب، الجزائر، سنة 1988، ص09.
3- أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط3، 1978، ص210.
4- المرجع نفسه، ص220.

العـام: هي نيابة عن الله لجميع البشر تهدف إلى تعمير هذه الأرض رغبة في تشـريف المستخلفين.[1]

- يحي إسماعيل: «الخلافة نظام إسلامي متميز تعددت أشكاله وتعاريفـه، فالإمامـة أو الخلافة أو السلطان أو الملك أو الإمارة على اختلاف مدلولاتها ترمي في الشرع إلى معنى واحد هو قيادة الأمة وحكمها».[2]
- محمد عابد الجابري: لا توجد أية ثغرات دستورية في نظام الخلافة، فهو نظـام شرعي مستمد مـن أدلـة شـرعية، وهـو نظـام عملـي، طبِّـق فـي الماضـي، ويمكـن تطبيقـه فـي الحاضر بكل يسر وسهولة، وسيطبق– بإذنه تعالى- فـي المستقبل، والله سبحانه وتعـالى وعدنا بذلك، ووعده حق، والرسول ﷺ بشَّرنا بعودة نظام الخلافة لقولـه: "... ثم تكون خلافة على منهاج النبوة" [3]

وعليه فمحصلة المحصلة هنا في صورة نهائية أن اصطلاح نظام الخلافة الإسلامية: أولا هو الاصطلاح الحقيقي، ثانيا نظام الخلافة نموذج حكم إسلامي متميز ولـيس حقبـة تاريخية مضت وكفى.

ومن الأدلة التي أعتمد عليها في هذا ما يلي:

- القرآن ربط مهمة الاستخلاف بالأمة وليس بالشخص أو بزمن مضى، والقرآن معجزة ويخاطب الأجيال حتى قيام الساعة فما يأمر به أو يعد به أو ينهى عنه كل ذلك بـاق إلى قيام الساعة والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص جيل معين.
- الله وعد بتحقق الاستخلاف للأمة الإسلامية متى تحققت شروطه وذكـر ذلـك بلغـة الجمع مخاطبا الأمة لما يستقبل من الزمان، قال تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُـوا مِـنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي**

1- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية، ترجمة عاصم الحداد، ضمن مجموعة نظريـة الإسـلام وهديه، دار الفكر، بيروت، سنة 1976، ص15.
2- يحي إسماعيل: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، ص255.
3- محمد عابد الجابري: نظام الخلافة؛ أحكام شرعية لا ثغرات فيها، مجلة الوعي، ع200،2003، عن الموقع: www.al.waie.org

ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.[1]

في هذه الآية وعد مستقبلي بلغة التأكيد للأمة الإسلامية بثلاثة أمور وتحديد لشروط تحقق ذلك.

أما الأمور الثلاثة فهي:

4- الوعد بالاستخلاف كما استخلف الذين من قبل، ومن صور ذلك إقامة نظام الخلافة.

5- الوعد بالتمكين لدينه في الأرض.

6- الوعد باستبدال الخوف أمنا، والخوف أنواع أمني واقتصادي وسياسي وحضاري...

أما تحقق ذلك فقد ربطه الله بثلاثة شروط:

7- عبادة الله، والعبادة معناها كامل ومن ذلك تطبيق النظام السياسي الإسلامي فهو عبادة، والعبادة تكون على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة اقتصاديا وسياسيا وقضائيا وعلميا وإبداعيا... فالحياة كلها عبادة.

8- عدم الشرك بالله، والشرك أيضا أنواع يكون في الشعائر وفي الاقتصاد والسياسة والتشريع...

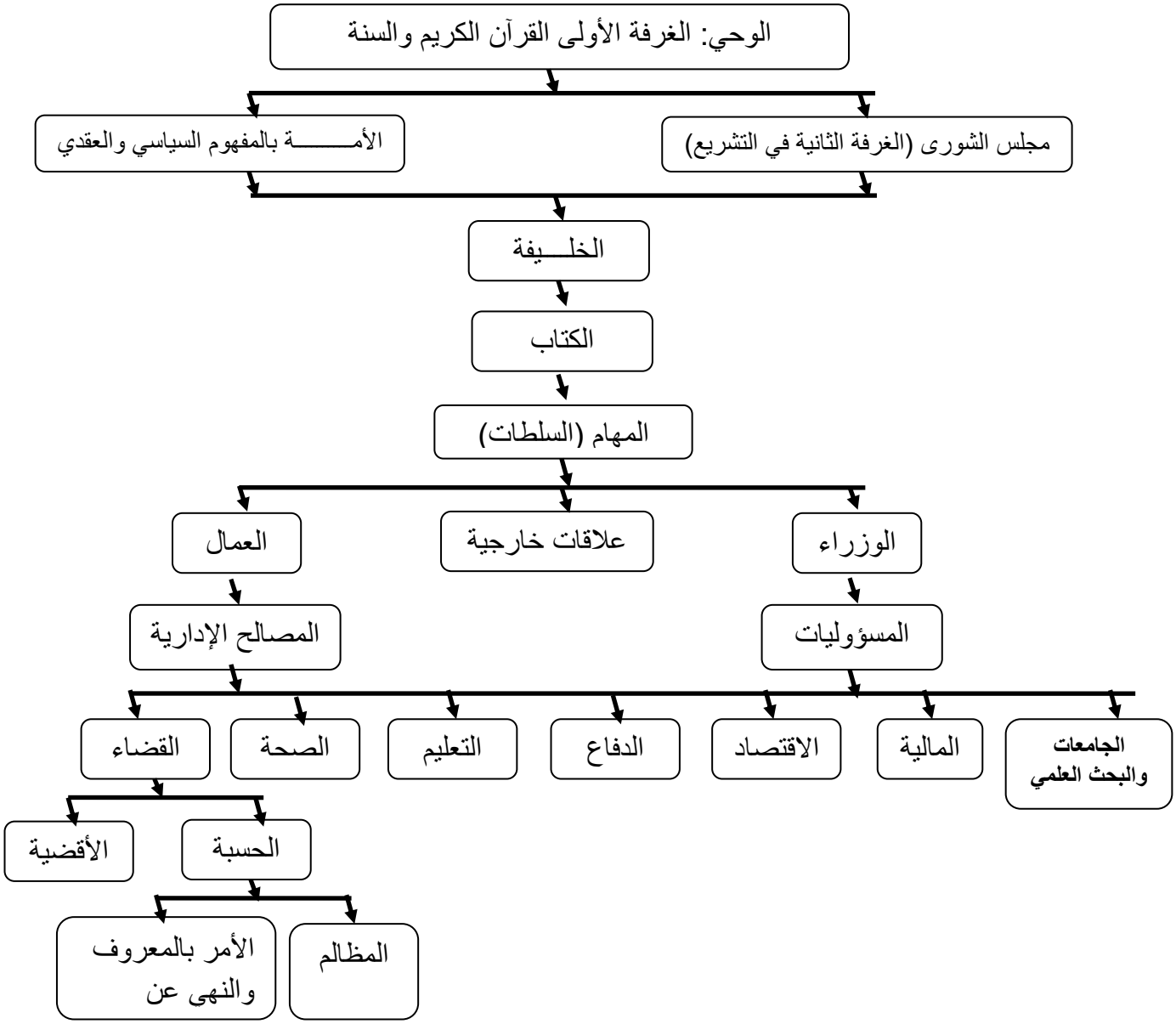
9- عدم الكفر بالله سواء كفر الجحود أو كفر الإسلام كمنهج حياة بما فيه النظم المختلفة، والكفر هو الجحود والتمرد وعدم الشكر.

- رسول الله حدد في حديث رواه أحمد سبق ذكره من قبل أن الأمة الإسلامية ستمر في خطها المستقبلي بخلافة راشدة ثم ملك عاض ثم ملك جبري ثم خلافة على منهاج النبوة ثم سكت فهو نوع من الوعد بخلافة راشدة جديدة كما وعد القرآن بذلك وحدد شروط الاستخلاف كما بينته من قبل.

وبالتالي ففي إطار هذين الوعدين في القرآن والسنة حاولت تحديد مفهوم نظام الخلافة ولهذه الخلافة الراشدة الموعودة ولو بعد حين أعد بحثي هذا ولأكتب في كل ما يتعلق بنظام الخلافة ما استطعت.

1- سورة النور، الآية: 54.

مخطط يبين مفهوم نظام الخلافة كنظام سياسي لابد فيه من مؤسسات وآليات



المطلب الثاني: حكم إقامة نظام الخلافة

نظام الخلافة الإسلامية ليس متعلقا فقط بأحكام منصب رئاسة الدولـة، بـل هـي نظرية عامة تتبنى المبادئ والأصول التعاقدية الشرعية في الأمـة... فأحكـام قانونيـة ودستورية كثيرة تحكم علاقة الخليفة بالأمة، والحاكم بالمحكومين، وهذه الأحكام لها آثارها في الواقع.

فعقد الخلافة عقد له خصائصه وشروطه وأركانه على غرار سائر العقود الأخرى، بل يعتبر أساس العقود الأخرى، فالنظام الاجتماعي الإسـلامي أحـد دعـائم الحضـارة الإسلامية يقوم على تناسق وتكامل وشمول وكل الخصائص الربانية التي تجعلـه نظامـا متميزا فريدا في أشكاله ومضامينه، قائم على فقهٍ جمع الدين والدنيا، السلطان بالمحراب.

ومن هنا نلاحظ السبق الطويل للفقه السياسي الإسلامي، وخاصة في مسائل العقـد السياسي للفكر السياسي الغربي في نظريته حول العقد الاجتماعي التي يعتز بها مفكـرو الغرب أنها من تراثهم السياسي وإبداعهم، فكانت تلك الاقتباسات لتوماس الإكـويني مـن واقع البيئة الاجتماعية والسياسية في الأندلس، ومن فكر فيلسوفنا الكبير ابن رشد، إضافة إلى أمثال ابن خلدون الذي هو أحد مفكري الحضارة الإسلامية، عاش قريبا من عصـر النهضة الأوربية وتعتبر أفكاره ونظرياته في الاجتماع والسياسة في محتواهـا وفعاليتهـا حديثة.[1]

ومن هذا المنطلق كان لزاما أن نبين بعض مقتضيات عقد الخلافة ومن ذلك: **حكم إقامة نظام الخلافة بهذا التعاقد، ووحدة الخلافة وتعددها، وطرق اختيار الخليفة، وكيفية انتهاء مهامه، وما هي سلطاته وصلاحياته**.

والعقد السياسي بخصائصه وأركانه وشروطه المستوحاة من الشـريعة الإسـلامية يعبر بوضوح عن شخصية الأمة الإسلامية وإرادتها المحترمة وحريتها المصونة، وأفضل ما يوجد في سائر العقود الوضعية من محاسن وأفضل ما تميزت به من صفات جميعهـا واشتمل عليها العقد الإسلامي مع خلاف من حيث الغاية والهدف.

1- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، في الفقه السياسي الإسلامي، رسالة مقدمة لنيل شـهادة الماجستير في الفقه، إشراف: فخري أبو صفية ، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1993، ص166.

فهل في الشريعة الإسلامية ما يوجب أن تكون هناك خلافة إسلامية؟ وما دليل ذلك؟

أم أن الأمر جائز فقط؟ أم لا وجوب لذلك ولا جواز، وليس في الإسلام سياسة ولا حكم؟

الفرع الأول: مذهب الوجوب

أولا: القائلون به : يذهب أهل السنة والشيعة والمعتزلة إلى وجوب إقامة نظام الخلافة الإسلامية، ولكن اختلفوا في أساس الوجوب هل هو الشرع أم هو العقل أم هما معا؟

ونجد في هذا المذهب علماء كثيرين منهم السنة والشيعة والمعتزلة من أمثال: ابن تيمية، الجويني، الماوردي، ابن حزم، الإمام أحمد، الشوكاني، الإيجي، وأبو حامد الغزالي، وابن خلدون، والقرطبي، والكاظمي...الخ.

ثانيا: أساس الوجوب شرعي أو عقلي، وأدلتهم: فالقائلون بوجوب الخلافة كثيرون، إنهم الجمهور، ولكنهم وإن كانوا قد اتفقوا على وجوب نصب الإمام إلا أنهم قد اختلفوا في الطريق إلى معرفة هذا الوجوب.

فقال أكثرهم وهم السنة وأهل المعتزلة والزيدية إن أساس الوجوب هو الشرع، وقال البعض هو العقل وهم المعتزلة والشيعة.

1/ فالذين اعتبروا سندها الشرع: استدلوا من القرآن والسنة والإجماع والعقل الذي يرونه مدعما للنص:

أ/ القرآن: ذهب بعض العلماء إلى أن القرآن الكريم قد أوجب إقامة الخلافة الإسلامية، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبكَ لِلْمَلائِكَةِ إني جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾.[1]

1- سورة البقرة الآية: 30.

يقول القرطبي: إن هذه الآية «أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع لتجتمع به الكلمة وتنفذ به أحكام الخليفة، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة».[1]

- قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾.[2]

يقول الماوردي في تعليقه على هذه الآية: «جاء الشرع بتفويض وليه في الدين... ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرون علينا».[3]

ووجه الدلالة أيضا أن الله سبحانه تعالى «أوجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم وهذا الأمر لا يتحقق إلا بنصب رئيس للدولة أو أمير عام وهو بدوره يختار من يساعده في إدارة شؤون البلاد وتدبير شؤون العباد».[4]

- آيات أخرى كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ**﴾.[5]

ب/ السنة النبوية: استند العلماء في وجوب الخلافة الإسلامية إلى أحاديث كثيرة منها:

- عن عبد الله بن عمر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم».[6]

ويعلق ابن تيمية على ذلك بقوله: «فأوجب -صلى الله عليه وسلم- تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع».[7]

ويعلق الشوكاني بقوله: «... وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ويحتاجون لدفع التظالم وفصل

1- أبو عبد الله محمد بن احمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الشعب، القاهرة، 1970، ج1، ص 264.
2- سورة النساء، الآية 59.
3- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية مرجع سابق، ص 03.
4- د. عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1984م.
5- سورة ص، الآية: 26.
6- الإمام أحمد بن حنبل: المسند، طباعة المكتب الإسلامي، بيروت، 1985، ج5، ص 232.
7- ابن تيمية تقي الدين: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة، بيروت، 1980، ص 185.

التخاصم أولى وأحرى، وفي ذلك دليل لقول من قال "إنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام"».[1]

- قوله -صلى الله عليه وسلم-: «من مات ولم يعرف إمـام زمانـه مـات ميتـة جاهلية».[2]

يقول الخيالي: «فإن وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلـق الوجوب».[3]

- وأحاديث كثيرة تشير كلها إلى منصب الخلافة وأهميته وما يجب على الرعية تجاهله وما يجب عليه هو، وهو ما يقتضي وجوب منصب الخلافة.
- ويتأكد ذلك بالسنة الفعلية للرسول -صلى الله عليه وسـلم-، وهـي قطعيـة الثبوت وقطعية الدلالة على وجوب الخلافة الإسلامية وذلك بتأسيسه للدولـة الإسلامية بالمدينة وتوليه لسلطة الحكم.

كما يتأكد ذلك من أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يترك المدينة في غـزوة من غزواته أو في حج دون أن يستخلف من يحل محله في المدينة، فدل ذلك على أنه لـم يترك المجتمع المسلم فوضى بلا قيادة.

ج/ الإجمـــاع: المتعارف عليه أن الإجماع مصدر للحكـم الشـرعي، ولا ينعقـد إلا بالاستناد إلى دليل شرعي، وحين ينعقد الإجماع فلا ينقل الدليل معه، بل يصح وهو حجة في ذاته من غير بحث عن الدليل، واعتبر من ثمة دليلا شرعيا متفقا عليه وأحد مصـادر الشريعة.

ولقد أجمع الصحابة على بيعة أبي بكر الصديق وحتى من بعده لم يتـرك الأمـر فوضى من غير خليفة -في عهد الصحابة- وبما أن الإجماع دليل شرعي لذلك اعتبـروا ثبوت وجوب الخلافة بالشرع.

وذهب إلى هذا الفكر السياسي الإسلامي القديم وحتى المعاصر.

1- الشوكاني أحمد بن علي: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار الفكر، بيروت، 1982، ج8، ص 256.
2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، ج1، ص 277.
3- أحمد بن موسى -الشهير بالخيالي-: حاشية على شرح التفتازاني للعقائد النسفية، المطبعة العثمانية، ط1، 1308هـ، ص 101.

1- أشار القرطبي في استدلالاته على وجوب الخلافة إلى المحاورة التي دارت تحت سقيفة بني ساعدة عقب وفاة الرسول وقبل دفنه، وقال: «لو كان نصب الإمام غير واجب لما ساغت هذه المناظرة بين الأنصار من جهة والمهاجرين من جهة أخرى، ولقال قائل: إنها ليست بواجبة لا في قريش ولا في غيرها فما لتنازعكم وجه في أمر ليس بواجب».[1]

2- ذهب ابن خلدون إلى وجوب الخلافة بالإجماع فقال: «إن وجوب نصب الإمام عرف في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله قد بادروا عند وفاته إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر بعد ذلك، ولم يترك الناس فوضى في عصر من العصور، واستقر ذلك إجماعا على وجوب الخلافة».[2]

3- يلحق بذلك أيضا ضرورة موجبة للخلافة مثل دفع الضرر والفوضى وتنفيذ الواجبات الشرعية التي تقتضي وجود قيادة وخلافة تقوم وتأمر بذلك.

ومن ذلك قول الإمام الغزالي: «إن الدين والسلطان توأمان الدين أساس والسلطان حارس».[3]

وذهب ابن تيمية إلى فرضية الخلافة بالشرع، بل إنه أوجب اتخاذها دينا وقربة يتقرب بها إلى الله، لأنه إضافة إلى إيراده أحاديث شريفة كثيرة في وجوب مناصحة أولي الأمر، أشار إلى ما أوجبه الله علينا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبعد أن نوه بما أوجبه الشارع من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد والحدود، قال: «إن ذلك لا يتم إلا بإمارة، ومن هنا وجب اتخاذها دينيا وقربة يتقرب بها الله إلى الله سبحانه»[4].

1- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ص 50.
2- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 171.
3- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة التراث العربي، دار الأمانة، بيروت، لبنان، ط1، 1969، ص 106.
4- ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 172.

2/ الذين اعتبروا سندها العقل: وهم المعتزلة والشيعة:

1- فمنهم المعتزلة الذين قالوا بوجوب نصب الإمام عقلا على الخلق: ووجه ذلـك أن «نصبه يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا،وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة ومن قدمائهم الجاحظ وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم الكعبي».[1]

قال الماوردي: «قالت طائفة: وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضيعين».[2]

ومنهم الشيعة[3] الذين قالوا بوجوب الإمامة عقلا لا على الخلق بل على الرب فهم:

أولا: الإسماعيلية الذين يقولون بأنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسـول والإمـام، فوجب على الله تعالى أن لا يخلي العالم من المعصوم "الإمام".

ثانيا: الشيعة الإثني عشرية: الذين ردوا على الفريق الأول بأنه لا حاجة في معرفـة الله إلى المعصوم ولكن يجب على الله تعالى نصب الإمام المعصوم ليكـون لطفـا فـي أداء الواجبات العقلية، واجتناب القبائح العقلية، وليكون حافظا للدين من الزيادة والنقصان.

ثالثا: بعض قدماء الشيعة الذين ذهبوا إلى أنه يجب على الله نصب الإمام ليعلمهم أحـوال الأغذية والأدوية ويعرفهم السموم المهلكة ويعلمهم الحرف والصناعات».[4]

وفي هذا اللطف الذي برروا به موقفهم:

- يقول محمد الموسوي الكاظمي: «وهو ما يكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية لا بنحو يؤدي إلى الإلجاء، واللطف واجب على الله لأنه الحكـيم اللطيـف، فإن ضرورة الحاجة إلى الأنبياء هي بعينها جارية في أوصيائهم وخلفائهم».[5]

1- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، ط2، ص 426.
2- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 5.
3- ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 172.
4- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، مرجع سابق، ص 427.
5- محمد الموسوي: أصول المعارف، طبعة صيدا، 1370هـ، 1950، ص 82.

- ويقول محمد رضا المظفر: «نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ويجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة كما نعتقـد أنهـا كالنبوة لطف من الله فلا بد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه: من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في النشأتين... والدليل الذي يوجـب إرسال الرسل وبعض الأنبياء هو نفسه يوجب أيضا نصب الإمام بعد الرسول، وعليه فلا يجوز أن يخلو عصر من إمام مفروض الطاعة منصوب من الله تعالى سواء كان حاضرا أم غائبا عن أعين الناس».[1]

3/ وهناك من قال بوجوبها ولكن بالشرع والعقل معا: كبعض المعتزلة ومن المعاصرين عبد الوهاب خلاف.

والمحصلة النهائية في وجوب الخلافة ما يلي:

1- لقد اتفق أهل السنة وجمهور الفرق الإسلامية ذهبوا جميعا إلى وجوب عقد الخلافة:

- قال ابن حزم: «لقد اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميـع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها الرسول -صلى الله عليه وسلم- حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض إمام».[2]

2- إنما الاختلاف في أساس الوجوب أهو الشرع أم العقل:

قال ابن خلدون: «إن نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه بالشرع وإجماع الصـحابة والتابعين لأن أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بادروا عند وفاته إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمرهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام.

وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه».[3]

1- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، مطبوعات النجاح، القاهرة، مصر، ط2، ص 49.
2- أبو محمد علي بن حزم: المحلى بالآثار، مكتبة المثنى، بغداد، ط1، 1321هـ، ص27.
3- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 339.

3- فجمهور المسلمين يرى أن نصب الخليفة على الأمة واجب بالشرع، ومستندهم:

أولا: إجماع الصحابة على تولية خليفة حتى أنهم قدموا أمر البيعة على دفن رسول الله.

ثانيا: ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثالثا: أن فيه جلبا للمنافع ودفعا للمضار وهذا واجب بالإجماع.

- وفريق من المسلمين ذهبوا إلى أنه واجب بالعقل محتجين بـأن كـل جماعـة لا تستغني عن قوة تحمي قوانينها وتدير شؤون أفرادها وبأن وجود الحـاكم الـوازع ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري.

- وهناك من يرى وجوبها بالشرع والعقل معا: مثل بعض المعتزلة.

قال الشيخ عبد الوهاب خلاف:

«والنظر الصحيح أن هاذين الرأيين يمكن التوفيق بينهما لأنه لا مـانع أن تكـون توليـة الخليفة مما يقضي به العقل لتنفيذ القوانين وحماية الأفراد، وقـد قـرره الشـرع تأييـدا لمقتضى العقل فيكون العقل والشرع متوافقين على إيجاب تولية الخليفة».

غير أن العقل قاض بوجود الوازع المطلق والشرع داع إلى مثـل أعلـى ووازع خاص يستمد سلطانه من بيعة الأمة لا من القهر، فمقتضى الشرع أكمل فرد من أفراد ما يقتضيه العقل. [1]

4- **إقامة الخلافة:** فرض كفاية إذا أقام بها من هو أهل لها سقط فرضها عـن البـاقين كإلقاء السلام والجهاد وطلب العلم.

قال ابن خلدون : «وإذا تقرر أن هذا المنصب واجب بالإجماع فهو من فـروض الكفايـة وذلك راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعـا طاعته لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنْكُمْ**﴾[2]». [3]

1- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 53.

2- سورة النساء، الآية 59.

3- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 342.

الفرع الثاني: مذهب الجواز

أولا: القائلون به وآراؤهم: ذهبت فئة من المعتزلة على رأسها أبو بكر الأصم وأخـرى من الخوارج وهم النجدات إلى أن إقامة الخلافة من المباحات والمبنية على التخيير، فهي حق للناس تابع لحالتهم فإن أنصف بعضهم بعضا وطبق الشرع أجزأهم ذلك واستغنوا عن الخليفة وإن احتاجوا إليه ولوه. وآراؤهم هذه نتجت عن تشـددهم وغلـوهم فـي الـدين وفرارهم من الدنيا.

ومن كلام النجدات والقددية: «إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس فإن تعـاونوا أو تناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه اسـتغنوا عـن الإمام ومتابعته.[1]

ثانيا : مناقشتهم: لقد أبان ابن خلدون: السبب الحقيقي لهذه الفرقة، فقال: «والذي حملهـم على هذا المذهب إنما هو الفرار من الملك ومذاهبه من الاستطالة والتقلـب والاسـتمتاع بالدنيا...»

ثم رد عليهم فقال: «اعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ولا شك أن هذه مفاسـد محظـورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسيم الدين والذب عنه وأوجـب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك.[2]

1- أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ط 1934، تحقيق ألفرد جيوم، أكسفورد، بريطانيا، ط 1934، ص481.

2- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، فصل 26، ص 192.

المطلب الثالث: وحدة منصب الخلافة وتعددها

لا خلاف بين علماء الإسلام الأولين والمحدثين والمعاصرين أن الإسلام قـد أقـام أمته على الوحدة واعتبرها من ألزم الفرائض الواجبة على المسلمين، وتضافرت الأدلـة الشرعية على تأكيدها والنهي عن الفرقة والانقسام.

ووحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتحقق على النحو الذي يوجبه الشرع إلا فـي ظل وحدة الخلافة أي في ظل نظام خلافة يمثل الأمة الإسلامية كلها ولو بشكل فدرالي.

وثابت كذلك بيقين وجوب تعيين خليفة للمسلمين:

ولكن هل قول العلماء في تعريفهم للخلافة أنها رئاسة عامة ما يفيد جـواز تعـدد الخلفاء أو عدمه؟

أي: هل مبدأ الوحدة السياسية والسلطة المركزية هي الأصل الذي لا يجوز العدول عنـه مهما كانت الظروف والدواعي؟ أم يجيز الإسلام قيام دويلات مستقلة بعضها عن بعـض مع خضوع الجميع لشريعة واحدة؟

حيث نستقرئ الفكر السياسي الإسلامي نجد للعلماء في ذلك مـذهبين: مـذهب لا يجيز التعدد مهما كانت الظروف والأحوال، ومذهب آخر يجيز ذلك ولكن بضوابط.

الفرع الأول: مذهب عدم جواز التعدد.

أولا: القائلون به: ذهب جمهور العلماء منهم: ابن حزم وأبو يعلى والقاضي عبـد الجبار والإيجي والجرجاني والنووي والماوردي والشافعي والجويني في رأي له، ومـن الشيعة الإمامية والإسماعيلية : ذهبوا إلى أنه لا يحل أن يكون للمسلمين في جميع أرجاء المعمورة إلا دولة واحدة وحاكم واحد مهما تباعدت الأقطار.

ثانيا: نماذج من فكرهم: قال ابن حزم: «ثم اتفق من ذكرنا ممـن يـرى فـرض الإمامة على أنه لا يجوز كون إمامين في وقت واحد فـي العـالم ولا يجـوز إلا إمـام واحد».[1]

1- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج4، ص88.

قال الماوردي: «إن عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقـد إمامتهمـا لأنـه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان».[1]

قال النووي: «إذا بويع لخليفة بعد خليفة فبيعة الأول صحيحة يجـب الوفـاء بهـا ويحرم عليه طلبها وسواء عقدوا للثاني عالمين بعقد الأول أم جاهلين وسواء كانا في بلدين أو بلد... هذا هو الصواب الذي عليه أصحابنا وجماهير العلماء واتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد سواء اتسعت رقعة الإسلام أم لا».[2]

وقال الشافعي : «أجمع المسلمون على أن يكون الخليفة واحدا والقاضي واحدا والأميـر واحدا والإمام».[3]

ثالثا: أدلتهم ولجمهور العلماء في مذهبهم هذا أدل كثيرة من القرآن والسنة:

منها قوله تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾.[4]

ومن السنة قوله -صلى الله عليه وسلم-: «لا يحل لثلاثة نفر أن يكونـوا بـأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم».[5]

الفرع الثاني: مذهب جواز التعدد بشروط

أولا: القائلون به: منهم علماء من السابقين ومن المعاصرين:

- أجازوا تعدد الخلافة في شكل استثنائي من أصل الوحدة العام وهذا الجـواز ربطـوه بشروط.
- وذهب إلى هذا بعض من الجمهور كالجويني والبغدادي والأشعري إلى جانب الزيدية والصنعاني.

ومن شروط جواز تعدد الخلافة استثناءا في رأيهم ما يلي:

1- اتساع الخطة وانتشار الإسلام في أقطار متباينة.

1- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص09.
2- النووي: شرح صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، ج4، ص 509.
3- الإمام الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص419.
4- سورة آل عمران، الآية 30.
5- الحديث سبق تخريجه.

2- خلو الزمان من خليفة في زمن وفترة انفصل شطر من الخطة عن شـطر وصـعب نصب إمام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد جميعهم.

3- وقوع قوم من الناس مكانا من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام يسبب ولوج خطة من ديار الكفر بين خطة الإسلام فلا ينبغي تركهم مهملين.

ثانيا: نماذج من فكرهم :قال الجويني: «ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطـط والمخالف غير جائز وقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمـامين شسوع النوى فالاحتمال في ذلك محال وهو خارج عن القواطع».[1]

قال الجرجاني: «إن العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار بحيث لا يسع الواحـد تدبيره فهو محل اجتهاد».[2]

يقول الدكتور الريس: «والذي تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الإمامة قد يكون في بعض الأحوال والعصور أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح شؤونها إلى مضـاعفة قواها بازدياد قوات وحداتها التي تتألف منها، بينما تكون وحدة الحكومـة والإدارة مـع اختلاف طبائع وحاجات الأقطار والشعوب مؤدية إلى عكس هذه الأمـور فينـتج عنهـا الإهمال والاضطراب والاستقلال.

وإنما الذي يجب إذا أجيز التعدد بحسب ما تمليه مصالح الشعوب فقط لا مصـالح الأفراد أو الأسر أن تتحقق الوحدة في الأهداف والغايات، ومن أهم الأهداف أن تقف الأمة كلها صفا واحدا أمام الأعداء».[3]

ثالثا: معيار الجواز:معيار هذا المذهب: هو معالجة الواقع وتقدير المصلحة العليـا للأمة حتى في الحالات الاستثنائية.

1- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، القاهرة، مصـر، 1950، ص 321.

2- علي بن محمد الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، مطبعة السعادة، مصر، ج8، ص353.

3- د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط6، 1976، ص 246.

ومعيار الأحداث السياسية والوقائع التاريخية التي مـرت بهـا الأمـة والخلافـة الإسلامية والتي كثيرا ما زعزعت كيانها وفرضت عليها سياسة القبول بـالأمر الواقـع مثل: الدويلات والإمارات التي نشأت مستقلة منفصلة.

الفرع الثالث: المحصلة والترجيح: الأصل هو الوحدة والتعدد استثناء تاريخي

قال السنهوري: «الراجح إذا في الفقه الإسلامي هو وحـدة الرئاسـة والحكومـة (الخلافة) حفاظا على وحدة الأمة، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ في نظري يراعى فيـه ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع مع المحافظة على مبدأ الوحدة الذي لا جدال فيه».[1]

قال الشيخ محمد رشيد رضا[2]: «إن جمهور المسلمين أجمعـوا علـى أن تعـدد الإمامة الإسلامية غير جائز ومقتضاه أن الحكومة الإسلامية التي تتعدد للضرورة وتعذر في إتباع ترك الجماعة هي حكومة ضرورة تعتبر مؤقتة وتنفذ أحكامها ولكـن لا تكـون مساوية للأولى... ولكن لم يختلف اثنان في أنها للضرورة فإذا زالت وجبت الوحدة».

1- د.عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص174.
2- محمد رشيد رضا: الخلافة مرجع سابق، ص 58.

المبحث الثاني: شروط الخليفة وطرق توليته

تمهيد:

1- من المعروف أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يستخلف ولم يعهد بأمر الخلافة إلى أحد من بعده، كما أنه لم يترك للمسلمين صيغة محددة يلتزمونها في طريقة اختيار الخليفة يحدد لهم فيها من يحق له الدخول ساحة الاقتراع والترشيح والانتخاب ومن لا يحق له ذلك، والعدد المطلوب فيمن يتولون إبرام العقد مع المرشح لمنصب الخلافة ومواصفات أهل العقد والحل ومواصفات الإمام إلى غير ذلك من المسائل التفصيلية في مسألة نظام الخلافة.

واكتفى -صلى الله عليه وسلم- بما تضمنه القرآن الكريم والسنة المطهرة من مبادئ وقواعد عامة تحدد للمسلمين جوهر النظام الذي يقوم عليه الحكم الراشد وأفضل السبل المؤدية لذلك بصورة كان يدركها جميع الصحابة رضوان الله عليهم.

وترك لأهل الاجتهاد بعد ذلك أن يجتهدوا في استنباط القواعد والأحكام التفصيلية التي تضبط سير اختيار الخليفة بما يناسب الحالة الزمانية والوضع المكاني والظروف الاجتماعية والسياسية المنظورة لكل جيل، وهذا يعتبر من أبرز مظاهر المرونة في النظام السياسي الإسلامي.[1]

2- وعندما نظر علماء الفقه السياسي الإسلامي في طبيعة عقد الخلافة وجدوا أنها عقد يقوم على أركان أساسية هي: طرفا العقد وهما: الشخص المرشح لمنصب الخلافة من جهة والأمة من جهة أخرى ومحل وصيغة ورضا تام من جانب الأطراف المتبايعة.

فإن قبل الخليفة بمنصب الإمامة والتزم أن يحكم الأمة بالإسلام وفقا لأحكامه وتشريعاته والتزمت الأمة بالطاعة والانقياد وما لم يخل بما التزم به فإذا أخل أو حاد عن ذلك فلا طاعة له عليها.

3- ومن هذا المنطلق ذهب العلماء في اجتهاد كبير لبيان وتحديد شروط الخليفة من جهة وطرق توليته من جهة أخرى.

1- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص70.

المطلب الأول: شروط تولي منصب الخليفة في نظام الخلافة

النظام الإسلامي في الحكم وضع شروطا ومواصفات فيمن يتولى الخلافة وفـيمن يولى الاختيار له، وإذا كانت طرق التولية كما سنعرف اجتهادية لا تخضع لنظام ثابت أو شكل موحد وإنما لقواعد وضوابط عامة فكذاك مسألة شروط الخليفة.

ومن أسباب ذلك:

1- إن شروط ومواصفات الخليفة كانت تخضع لمقاييس فلسفية اجتماعية قبل أن تأخذ الطابع الشرعي الواجب الاتباع.

فمن حيث الفكر الفلسفي وضع الفارابي في المدينة الفاضلة في شـروط الـرئيس شروطا لا تختلف عنها شروط صاغها الفقهاء وأهل الكلام فيما بعد حيـث اشـترط «أن يكون عاقلا عالما متتبعا لسنن الأولين مجتهدا جيد النصيحة والإرشاد بالقول وأن يكون له جودة ببدنه في مباشرة أعمال الحرب».[1]

ومن حيث العوامل الاجتماعية كانت بعض المقاييس الشخصية مثل السـبق فـي الإسلام والهجرة والجهاد والتبشير بالجنة.

2- ثم إن الصياغة الفقهية والتي لم تعد مجرد تصور للواقع الاجتماعي والسياسـي إلـى أصولها الشرعية، وذلك الرد لم يكن محل اتفاق: فاعتمد البعض النص كالشيعة وابن حزم في شرط القرشية، واعتمد البعض الإجماع كالجويني والفراء في اشتراط العقل والبلـوغ والحرية والعدالة، واعتمد البعض المصلحة كالغزالي.

قال الغزالي: «إن الشروط التي تدعى للإمامة لابد من دليل يدل عليها إمـا نـص صاحب الشرع، وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها ولم يـرد الـنص مـن الشرائط في شيء إلا في النسب أما ما عداه فإنما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة فـي مقصود الإمامة إليها، فهذا كما شرطنا: العقل والحرية وسلامة الحواس والهداية والنجـدة والورع، فإن هذه الأمور لو قدر عدمها لم ينتظم أمر الإمامة بحال من الأحوال».[2]

1- أبو النصر محمد الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكيـة، بيـروت، ط1، 1959، ص 188.

2- أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الكتـب الثقافيـة، الكويـت، 1964، ص216.

المتأمل في الشروط التي وضعها العلماء يجد أنهـا انقسـمت وتنوعـت حسـب الاعتبارات:

2- فهناك شروط حسب المذاهب الإسلامية من سنة وشيعة وخوارج.[1]

3- وهناك شروط لازمة وشروط كمال.[2]

4- وهناك شروط ظاهرة وشروط متفق فيها جسمية وأخلاقية وشروط مختلف فيها كالعلم والحكمة والكفاءة.[3]

ومراعاة للفكر الإسلامي عامة فإنني أتناول شروط الخليفة عند السنة وفيها شروط أساسية انعقادية وهي أيضا قسمان أخلاقية وجسمية، وشروط كمالية، ثم عند الشيعة ثـم عند الخوارج:

أ/ الشروط الأساسية اللازمة للانعقاد: هي التي إذا تخلف منها شرط واحد كانت مانعـة من انعقاد الإمامة وإذا طرأ ما يخرمها أو أحدها بعد انعقاد الإمامة كانت مانعة مـن دوام الإمامة واستمرارها وهي الإسلام والعدالة والحرية والذكورة والتكليف (العقل والبلـوغ) والسلامة النفسية والجسمية، واعتبرتها أيضا قسمان:

1- شروط أخلاقية وهي الإسلام والعدالة والحرية.

2- شروط جسمية هي الذكورة والتكليف والسلامة النفسية والجسمية.

ب/ شروط الكمال: هي التي كان الأصل فـي اشـتراطها مراعـاة المصـلحة العامـة ومقتضيات الحال، ولذلك قد تقتضي المصلحة العامة في بعض الأحيان الزيادة فيها، كمـا قد تقتضي النقصان، وذلك بالنظر إلى ظروف الناس وأحوالهم وما وصلوا إليه من تطور في ظروف المعيشة وإضافة إلى كونها كمالية فهي أيضا مختلف فيها.

ولقد كان اختياري لهذا التقسيم بمراعاتي لأمرين:

1- جعلته تقسيما مزيجا بين تقسيمات الآخرين.

2- بما أن بحثي يتعلق بالفكر الإسلامي المعاصر بمذاهبه من سنة وشيعة.

1- انظر: يحي السيد الصباحي: الخلافة الإسلامية، ص 884 وما بعدها.
2- انظر: صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 120 وما بعدها.
3- انظر: السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص 111 وما بعدها.

لذلك تناولت الأمر بكيفية تأخذ بكل مذهب.

الفرع الأول: شروط الخليفة عند أهل السنة.

استندوا إلى الكتاب والسنة والمصلحة بصفة عامة، قال الشهيد عبد القادر عـودة: «هذه هي الشروط التي يجب أن تتوفر في الإمام الأعظم أو الخليفة وليس ثمة ما يمنع من اشتراط شروط أخرى إذا اقتضتها المصلحة العامة، فيجوز مثلا أن يشترط في الإمـام أن يكون قد بلغ سنا معينة، ويجوز أن يشترط فيه الحصول على درجـات علميـة معينـة، ويجوز أن يشترط فيه أي شرط آخر إذا دعت إلى ذلك الشـرط مصـلحة الجماعـة أو اقتضته ظروف الحياة التي تتغير بمرور الأيام».[1]

أولا: شروط أساسية انعقادية: وهي أيضا قسمان؛ أخلاقية وجسمية.

1- الشروط الأخلاقية:

1/**الإسـلام:** أجمع العلماء على أن صفة الإسلام تعتبر الشرط الأساسي الذي لا يجـوز التخلي عنه أو المساومة فيه، وهذا أمر في الحقيقة يعتبر من البديهيات.

لذلك فليس غريبا أن يغفله تماما بعض من ذكر شروطها مثل الماوردي وابن حزم والجويني والكمال بن الهمام والإيجي والجرجاني وابن خلدون وغيرهم على اعتبـار أن المسألة مفروغ منها ولا ضرورة للجدل فيها.

قال تعالى: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**﴾.[2]

وأولوا الأمر من المؤمنين، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُـولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾.[3]

قال النووي: «ولقد انعقد إجماع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنـه لو طرأ عليه الكفر انعزل».[4]

1- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص 145.
2- سورة النساء، الآية 141.
3- سورة النساء، الآية 59.
4- النووي: شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصـية، ج12، ص 229.

قال الدكتور يحي السيد الصباحي: «على المسلمين الطاعة لأولي الأمر منهم دون غيرهم لأن الدولة الإسلامية تقوم أساسا على خاصية الإيمان، وتستند إلى قيم الإسلام ومبادئه باعتباره عقيدة وشريعة ونظام حياة، ولأن رئاسة الدولة الإسلامية تعني الريادة والقيادة والقدوة لذا وجب بضرورة اللزوم أن يكون الإسلام الشرط الأول من شروط هذه الرئاسة».[1]

قال عبد الرزاق السنهوري: «فالإسلام علاقة سياسية كما هو رابطة دينية لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلما».[2]

وقال الأستاذ محمد أسد: «إن رئاسة الدولة لا يمكن أن توسد إلا إلى شخص يؤمن بهذه الشريعة وبالمصدر الإلهي الذي جاءت من عنده، أي أن يكون مسلما، إذا من المستحيل أن تكون دولة إسلامية بالمعنى الصحيح ما لم يتول زمامها أشخاص يتوقع منهم أن يخضعوا باختيار وإخلاص إلى تعاليم الإسلام الحنيف».[3]

والمحصلة: فقد قرر فقهاء المسلمين عدم جواز البيعة للكافر بأي حال من الأحوال حتى في حالة القهر والغلبة مثل الاستكبار، وأن عقدها له بعض المسلمين فإنه يجب على المسلمين مقاومته ومقاتلته والعمل على إزالته ولكن: «إذا حكم الكافر على المسلمين لقوة شوكته وسلطانه وضعف المسلمين وعجزهم عن إزالته فإن موقف المسلمين من أحكامه يتحدد كالتالي:

1- إذا حكم المسلمين بشريعة الإسلام أو ما يوافقها ولا يصطدم معها: وفي هذه الصورة فإن كل ما يصدر من جهته من أحكام أو عقود أو قوانين فإنها تصدر صحيحة للضرورة الملحة، وعلى الأمة تلقيها بالقبول والتسليم، درءا للضرر المتوقع من عدم قبولها.

2- إذا حكم المسلمين بشريعة الإسلام في بعض شؤون حياتهم، وحكم بالقوانين الوضعية التي لا تنسجم مع نصوص الشرع في بعضها الآخر: في هذه الحالة فإن أحكامه

1- د. يحيى السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، دار الفكر العربي، ط 1، 1413هـ-1993م، ص 383.

2- د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص 123.

3- محمد أسد، منهج الحكم في الإسلام: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 1964، ص 52.

المستمدة من شريعة الإسلام تصدر صحيحة، والمسلمون ملزمون بها، وأما ما كان مخالفا للشريعة الإسلامية فيحرم على المسلمين العمل بها، ولا يحل لهم الامتثال لها، أو العمل بمؤداها خاصة إذا أحلت حراما أو حرمت حلالا.

3- أن يستبدل بشريعة الإسلام جملة شريعة وضعية، ففي مثل هذه الصورة لا يحل للمسلمين بأي حال من الأحوال الإذعان لهذه الشريعة الوضعية لاسيما التي تحل حراما أو تحرم حلالا، ويلزمهم الاحتكام إلى فقهائهم وعلمائهم، وإن أكرهوا على شيء من ذلك فإن المرجع في تحديد قدر الإكراه المعتبر لشرعا هم الفقهاء والعلماء، فمتى تحقق الإكراه على مسألة ما أو أمر ما وأفتى العلماء بجواز فعله أو اتباعه وكان مما يعذر صاحبه بإكراهه عليه، فعل مدة قيام الإكراه وتحققه وعند زواله فإنه لا يحل لأحد الإقدام على الأمر المكره عليه، وليس من سبيل أمام مثل هذه الأوضاع الكافرة التي لا تحكم بشرع الله إلا الانقضاض عليها لتحل محلها سلطة إسلامية تقيم شرع الله وتحكم كتابه وسنة نبيه».[1]

2/ العدالـــة: العدالة شرط أساسي تنعقد بموجبه الخلافة، وتبطل بانتفائها، مع التأكيد على أن الفسق درجات، فيه الهين اليسير يكون التغاضي عنه أولى، وفيه الفسق الكبير الواضح واجتنابه واجب، كما أن هناك فسق لا تتعدى دائرته الخليفة ذاته، وفسق تتعدى آثاره إلى السياسة العامة ومصالح الرعية.

وذهب الدكتور صادق شايف نعمان إلى أن المستند في شرط العدالة من القرآن والسنة هو قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾،[2] ووجه الاستدلال قوله تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾، وغير العدل وهو الفاسق ظالم لنفسه، فلا يصح توليته لعهد الإمامة الذي حرمه الله عليه، فقال العلامة الجصاص في كتابه أحكام القرآن: «فيثبت بدلالة هذه الآية بطلان

1- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 169.
2- سورة البقرة، الآية 124.

إمامة الفاسق، وأنه لا يكون خليفة وأن من نصب نفسه في هذه المنصب وهو فاسـق لـم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته».[1]

وقال -صلى الله عليه وسلم-: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتحاضون على الخير أو ليسحتنكم الله جميعا بعذاب أو ليؤمرن عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فـلا يستجاب لكم».[2]

وشرار الناس هم العصاة والفسقة الذين ظهرت معصيتهم، واعتبر رسـول الله – صلى الله عليه وسلم- حالة تسلط الأشرار على المسلمين مظهرا مـن مظـاهر العقوبـة الإلهية على الأمة لتفريطها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فدل الحديث على عدم جواز تولية غير العدل من الظلمة والفسقة.

وبدون تحقق شرط العدالة في المرشح لمنصب الخلافة لا تنعقد له بيعة وإن طـرأ عليه ما يخرم هذا الشرط بعد توليته انعزل بمجرد ذلك على رأي البعض كـأبي حامـد عندما قال: «وإذا اختل هذا والعياذ بالله لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة».[3]

«وعند الشافعي أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأميـر، وأصـل المسألة عنده أن الفاسق ليس من أهل الولاية».[4]

يعزل إذا أمن قيام الفتنة من جانبه وإلا نظر إلى أخف الضررين في ذلك فيتحمـل لاتقاء الأشد.

قال الدكتور محمد مصطفى الزحيلي: «العدالة لغة التوسط، واصطلاحا: ملكة فـي النفس تمنع صاحبها من ارتكاب الكبائر والرذائل ومن الإصرار على الصغائر».[5]

قال الماوردي: «أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا للمآثم بعيدا عن الريب مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمـروءة مثلـه فـي دينـه ودنياه».[6]

1- الجصاص: أحكام القرآن،مطبعة لاهور، باكستان، ط1، ج1، ص 70.
2- أحمد: المسند، مرجع سابق، ج5، ص 390.
3- أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص 187.
4- التفتازيني: شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص 488.
5- ابن أبي الدم الحموي: أدب القضاء، تحقيق الدكتور وهبة الزحيلي، ص 22.
6- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 84.

وقال الأستاذ عبد القادر عودة: «تعني الورع والتقوى والأمانة وخشية الله، والعبرة في ذلك بالظاهر، لأن علم الغيوب وما في القلوب مما ينفرد به المولى جل شأنه، والعدالة شرط في الإمامة، ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه لفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها».[1]

وقال الدكتور يحيى السيد الصباحي: «والرأي عندي أن العدالة شرط لصحة الولاية عند انعقادها، وشرط لاستدامتها لاستدامتها، لأن الإمام هو رأس الدولة الإسلامية، فإذا فسد الرأس فسد الجسد كله، ولكن الإمام الفاسق إذا تولى بالقهر أو التغلب أو فسق بعد اختياره واستمر بالتغلب فإنه يبقى بحكم الضرورة ومنعا من الفتنة لأن الضرورات تبيح المحظورات، وتزول هذه الإباحة بزوال الضرورة، وعندئذ يتعين الخروج عليه وعزله».[2]

وقال الدكتور محمد يوسف موسى في مقدار العدالة: «لا يشترط أن يكون بلغ من العدالة مرتبة الورع، بل يكفي أن لا يكون فاسقا مستهترا، وأن يكون حريصا على أن يوصل كلا إلى ما له من حقوق».[3]

3/ الحريـــة:

اشتراط الحرية أمر مهم من الناحية الدستورية إذا تجاوزنا مفهوم الحرية الذي ذكرته النظرية التقليدية:

إذا انطلقنا من أن معنى الحرية الواسع يعني التحرر الكامل من كل قيد داخلي وخارجي ومن كل ضغط وتوجيه غالبا ما يفرض من الدولة القوية الغالبة على الدولة الضعيفة أو ما يسمى في الفقه الدستوري الحديث بالتبعية وصورها المتعددة.

خاصة شرط الحرية والسيادة على مستوى الدولة إذا تصورنا شكلا من أشكال الخلافة الجديدة في نظام كونفدرالي مثلا: وتكون الدولة شخصا معنويا في الاتحاد يمثلها شخص طبيعي هو الرئيس المنتخب من طرفها.

1- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص 119.
2- د. يحيى السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 390.
3- د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ط2، 1964، ص 33، ص 151.

الحرية التي قصدها الفقهاء المسلمون الأوائل التي تكون على مستوى الفرد وتكون من العبودية والرق فلا خلاف في أشراطها وإنما جرى الخلاف فقط هل هي شرط صحة أو شرط كمال. وذلك لورود الأحاديث التي تفيد صراحة تجويز خلافة العبد كقوله -صلى الله عليه وسلم-: « لو استعمل عليكم عبد أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا».[1]

ما أخرجه مسلم عن أبي ذر -رضي الله عنه- قال: «إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبدا مجدع الأطراف».[2]

فالذي قال أنه شرط كمال احتج بهذه الأحاديث والذي قال أنه شرط صحة حمل الأحاديث على غير الإمامة العظمى.

والحق في ذلك ربما ما ذهب إليه النووي «إذا تغلب وكان ذا شوكة وأتباع جازت إمامته ولا يجوز ابتداء عقد الولاية له مع الاختيار بل شرطها الحرية».[3]

قال الماوردي: «لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم وانعقاد الولاية».[4]

أما شرط الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر: فإنني وجدت توسيعا لمفهوم الحرية المطلوبة لأن الحرية بمعناها القديم وأوانها لا مبرر لاشتراطها الآن لأن وضعها قد زال.

قال الدكتور يحي السيد الصباحي: «وهذا الشرط محل إجماع إلا أنه أصبح غير ذي موضوع في الوقت الراهن بعد أن ألغي الرق».[5]

قال الدكتور كامل ليلة عن الدولة المقيدة الحرية والسيادة:

«هي التي لا تتمتع بالاختصاصات الأساسي للدولة وذلك نتيجة خضوعها لدولة أجنبية عنها أو تبعيتها لهيئة دولية تقوم بمشاطرتها بعض الاختصاصات، وتوصف الدولة

1- أخرجه البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي "سترون بعدي أمورا تنكرونها"، ج9، ص59.
وأخرجه مسلم، كتاب الإمارة، ج4، ص 502.
2- وأخرجه مسلم: كتاب الإمارة، ج4، ص 503.
3- النووي: شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ج4، ص503.
4- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 83-84.
5- د. يحي السيد الصباح: النظام الرئاسي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 386.

الخاضعة لنفوذ أجنبي بأنها ناقصة الأهلية وغالبا ما تكون مقيدة الحريـة فـي شـؤونها الدستورية وشؤونها الداخلية خاصة بسبب تدخل دولة أجنبيـة أو أكثـر فـي شـؤونها المختلفة».[1]

يقول الدكتور صادق شايف نعمان: «الإمام المطلوب فيه أن يكون معظما محترما مهابا عند رعاياه ليتم له غرض الإمامة ومقصود الزعامة، فإذا زال عارض الرق (العبد) جاز له أن يلي من الولايات والأحكام ما يجوز لغيره من الأحرار ومنها رئاسـة دولـة إسلامية».[2]

وهكذا نفهم الحرية بمعناها الواسع على مستوى الفرد والدولة حديثا مهما كان شكل الخلافة ضروريا لأن الدولة الإسلامية الواحدة في إطار نظام الخلافـة الكونفـدرالي أو الخليفة العام لمسلمين في إطار المجتمع الدولي لابد من فرض الاحترام وفـرض الهيبـة وذلك يتأتى بالحرية الكاملة التي تكون طريقا إلى السيادة الكاملة.

1- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص 164.
2- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 196.

2- الشروط الجسمية:

1- الذكـــورة:

لقد اتفقت آراء الفقهاء والعلماء قديما وحديثا على عدم جواز تقلد المـرأة منصـب الخلافة ولا يعرف بين المسلمين من أجاز ذلك في مذهب أهل السنة.

ولكن مع التأكيد أن هذا المنع لم يشمل الحقوق السياسية الأخرى التابعة للحكم مثل حق الانتخاب وحق الترشح للبرلمان وتولي القضاء والوزارة أو ما يعبر عنه بالولايـات العامة التي تختص بفصل الخصومات وسن التشريعات.

وذهب إلى ذلك من القدامى الطبرى والحنفية.

ومن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر السادة العلماء: البهي الخولي ومصـطفى السباعي وعبد القادر عودة ورشيد رضا ومحمود شلتوت ومحمد يوسف موسى وغيرهم.

قال الجويني: «وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما وإن اختلفوا في جـواز كونها قاضية».[1]

أما المعاصرون:

قال الدكتور السباعي عن منصب الخلافة: «إنه ليس من صورة زخرفيـة للزينـة والتوقيع وإنما قائد المجتمع ورأسه المفكر وله وظائف خطيرة، فهو الذي يعلـن الحـرب ويقود الجيش... ومما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي والعاطفي».[2]

وقال يحي السيد الصباحي: «ولا تحرم المرأة في الدولة الإسلامية وفـي مجـال الحقوق السياسية من حقها تولي جميع المناصب والوظائف العامة فيما عدا رئاسة الدولـة في النظام الرئاسي الإسلامي -الخلافة-».[3]

وقال د.عبد الكريم زيدان: «والواقع خير شاهد فإن المرأة تعجز عـن النهـوض بمهام رئاسة الدولة وهي كثيرة وجسيمة، وأمامك دول العالم فـي الماضـي والحاضـر فأمسك قلما وأحص عدد النساء اللائي تولين رئاسة الدولة وعدد الرجـال الـذين تولـوا

1- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 426.
2- د. مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، دار العروبة، القاهرة، مصر، 1961، ص39.
3- د. يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 387.

رئاسة الدولة ثم قارن بين العددين ترى ضآلة نسبتهن إلى نسبتهم في ولاية رئاسة الـدول مما يدل على أن الناس بتجربتهم يعرفون أن رئاسة الدولة لا يصلح لها إلا الرجـال وأن من صار منهن في هذا المنصب كان نادرا ولظروف استثنائية».[1]

وقال الدكتور عبد القادر أبو فارس: «إن الرجل أقوى وأثبت جنانا وأعدل نظـرة وأشد حزما من المرأة فهي تتمتع بعاطفة جياشة تأخذ عليها كل مأخذ إذا ما انفعلـت فـي حزن أو فرح أو غضب».[2]

وقال الدكتور صابر طعيمة: «وإذا اهتدى الناس قديما وحديثا بمحض عقولهم بناء على التجارب التي تعتبر مدارس كبيرة للفهم والعبر فإن القوم في الغرب مـع ادعـائهم التساوي المطلق في الحقوق بين الرجل والمرأة وقد أغفلوا من حسابهم جملة من القضايا البديهية وولوا النساء مناصب عليا وتبقى مسألة رئاسة المرأة للدولة عندهم حـدثا نـادرا وربما يقع نتيجة لضغوط الحركات الماسونية ودعاة تحرير المرأة ليس إلا».[3]

وسند العلماء قديما وحديثا: الأحاديث التي جاءت في السنة النبوية لأنه لـيس فـي القرآن نص صريح قاطع في المنع أو الجواز:

ومن هذه الأحاديث:

ما أخرجه البخاري والترمذي والنسائي وأحمد عن أبي بكر أنه لما علم رسول الله بموت كسرى قال: «من استخلفوا؟ قالوا: ابنته (بوران) قال: لن يفلح قوم ولـوا أمـرهم امرأة».[4]

قال الدكتور صادق شايف نعمان: وجه الاستدلال من الحديث أن الرسول -صـلى الله عليه وسلم- حذر من إسناد منصب الرئاسة العظمى إلى امرأة وهذا إذا راعينا مناسبة الحديث».[5]

إضافة إلى الحديث الصحيح: «النساء ناقصات عقل ودين» والإمام مطلوب منه أن يكون كامل العقل وكامل الدين في شروط التكليف.

1- د. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة الإسلامية، مؤسسة دار الرسالة، ط4، 1990، ص24.
2- د. عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص183.
3- د. صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، عالم الكتب، ط1، 1984، ص315.
4- أخرجه البخاري: كتاب الفتن، ص70.
5- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص195.

ولكن هنا قد تتبادر للذهن ثلاث تساؤلات أجيب عنها:

الأول: قد تكون المرأة من الكفاءة والعلم والتجريب ما تفوق به الرجل فلماذا لا تصلح لذلك المنصب؟

الثاني: إن ظروف العصر قد تحسنت وأداء الواجبات قد تيسر فيكفي لرئيسة الدولة أن تباشر وظيفتها من خلال مؤسسات الدولة وأجهزتها المتطورة والتقارير اليومية.

الثالث: ألا يحمل هذا الحديث على اليهود والنصارى فقط؟

أما الجواب:

- بالنسبة للتساؤل الأول فجوابه: أن القدرة من أهم الشروط المطلوبة في منصب خطير كالخلافة وشرط القدرة يستحيل توفره في النساء عقليا ونفسيا وجسديا لذلك المنصب وقد أكد القرافي والشاطبي على شرط القدرة.

قال الإمام القرافي: «إن أساس كل ولاية في الإسلام هو القدرة على أدائها ممن هو من أهل القيام بالمصلحة».[1]

- قال الشاطبي: «فمن كان قادرا على الولاية فهو مطالب بإقامتها ومن لا يقدر عليها مطالب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها».[2]

- بالنسبة للتساؤل الثاني فجوابه: إن بعض مفكري العصر قد احتاطوا لتولي المرأة بعض الوظائف الأخرى لاعتبارات اجتماعية وثقافية ذكروها كما أن بعضهم قد منع المرأة مطلقا من مزاولة أي عمل له صلة بالسياسة وميادينها فما بالك بمنصب الخلافة:

يقول الأستاذ البهي الخولي محتاطا: «إننا إذا قررنا من حقوق المرأة السياسية فلبيان الحكم الشرعي فقط أما مزاولته والأخذ به فإن المجتمع عندنا لم يتهيأ بعد وحين تشيع الثقافة بين الرجال والنساء ويرتفع مستوى الخلق ويتطور العرف والوعي وتوجد المرأة الفاضلة المنشودة فلا حرج أن تباشر ما قرر لها الإسلام من حقوق».[3]

1- القرافي: الفروق، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1976، ج2، ص197.

2- الشاطبي: الموافقات، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة محمد علي، مصر، 1986، ج1، ص77.

3- د. البهي الخولي: المرأة بين البيت والمجتمع، مكتبة دار العروبة، القاهرة ، مصر، ص 40.

يقول الأستاذ السباعي: «إذا كان الإسلام لم يحرم على المرأة ما ذكرنا من تلك الحقوق السياسية، فإن ظروف المجتمع تحول دون استعمال حق العضوية في البرلمان إذ أن واجبها الأول أن تكون أما وربة بيت، فرعاية الأسرة توجب على المرأة أن تتفرغ لها.

واختلاط المرأة بالأجانب في الإسلام وخاصة الخلوة مع الأجنبي وكشف المرأة بغير ما سمح الله بكشفه وهو الوجه واليدان محرم في الإسلام، وسفر المرأة وحدها خارج بلادتها دون أن يكون محرم لا يبيحه الإسلام فهذه الأمور الأربعة تجعل من العسير إن لم يكن من المستحيل أن تمارس النيابة في ظلها».[1] فكيف بالخلافة.

- بالنسبة للتساؤل الثالث فجوابه: «فإن حديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" يفيد النهي الجازم عن تولية المرأة رئاسة الدولة لا عن التعبير بـ: لن يفيد التأبيد وهو سالفة في نفي الفلاح عن من يوليها وهو قرينة على النهي الجازم فيكون النهي قد جاء مقرونا بقرينة طلب الترك طلبا جازما فكانت تولية المرأة حراما».[2]

وكذلك ما انتهى إليه فقهاء المسلمين من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إذ أن لفظ الحديث عام يتجاوز الحديث الذي روي بسببه إلى كل زمان ومكان وهذا موجب لفظ الحديث لا يخرج عنه إلا بقرينة قاطعة».[3]

أما الحديث الآخر «النساء ناقصات عقل ودين»[4] فإنه لا يدل على المنع ولا يشير إليه إلا من بعيد.

والخلاصة: لا خلاف بين المفكرين المسلمين المعاصرين في عدم جواز تولي المرأة منصب الخلافة.

2- **التكليف:**

التفكير في قضايا الأمة محليا وعالميا وتحدى الأزمات المختلفة وتفويت الفرص على الأعداء والطامعين والتستر من رميتهم مهمة لا يقدر عليها إلا العاقل البالغ. أي أن يكون من المكلفين المخاطبين، والبلوغ والعقل شرطان للتكليف.

1- د. السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، مرجع سابق، ص154.
2- د. عبد المجيد الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ط1، 1980، ص25.
3- د. صلاح الدين الدبوس: الخليفة توليته وعزله، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص274.
4- أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، فتح الباري، ج1، ص321.

ويقوم هذا الشرط على ركنين هما البلوغ والعقل فلا تنعقـد الخلافـة لصـبي ولا لمجنون أو ذي العاهات العقلية الأخرى مما تحدث عنها الطب الحديث وكشفها وهي قائمة معتبرة أغفلها الأولون لعدم تطور أبحاث الطب آنذاك والمعرفة العلمية الدقيقـة للكـائن البشري وأمراضه.

3- البلوغ: إن اعتبار معيار السن مع بداهة أمره فهو يعتبر من الناحية الدسـتورية لـه قيمة كبيرة. قال الدكتور السنهوري: «إن القاصر عاجز طبيعيا وقانونيا حتى عن إدارة شؤونه الخاصة، وهذا الشرط الذي يبدو لأول وهلة أنه من البديهيات له فـي نظرنـا أهمية كبرى فهو يدل على أن روح نظام الخلافة الصحيحة لا تتفق مع نظام الملكيـة الوراثية التي تجعل وراثة العرش في بعض الأحيان لقاصر. إن البلوغ كباقي شـروط الخلافة الصحيحة شرط ضروري لدى الرئيس المنتخب أو المعين بمعرفـة الـرئيس السابق مما يميز هذا التعيين عن الوراثة».[1]

ويبدو أن الفقهاء عندما لم يحددوا سنا معينا ومحددا لتولي الخلافة اجتهـدوا فـي جعل معيار البلوغ كحد أدنى لها وهم بذلك تركوا تقديرها للناخبين وللظروف. فقد تدعوا الظروف إلى تفضيل الشاب الشجاع على الشيخ المتردد وبذلك كان فقهاؤنا أوسع صـدرا وأكثر تسامحا من واضعي الدساتير اليوم والذين يحددون سنا معينة لا يجوز النزول عنها بأي حال من الأحوال».[2]

وعليه: فالبلوغ شرط، ولا تنعقد ولاية الصبي وذلك:

أولا: لأنه لا مسؤولية له على نفسه فكيف يكون مسؤولا على الشعب.

ثانيا: لأنه ممن لا تشملهم دائرة التكاليف الشرعية، ولا يتناولهم خطاب الله إلى المكلفـين والخليفة إنما يقوم بأمور شرعية قد خوطب بها المكلفون من الله فكيف ينتدب لرعاية هذه الأمور والقيام بما أعفاه الشارع ابتداء لعدم قدرته على استيعابها وعجزه عـن أدائها لاعتبارات شتى الغائب منها أضعاف ما قد يتكشف لنا.

1- د. السنهوري: مرجع سابق، ص 122.

2- د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار النفائس، ط2، 1988، ص72.

ثالثا: مما يشترط في الخليفة أن يكون عدلا كامل العقل والدين والصبي ليس بعدل لعـدم اكتماله لا في عقله ولا في دينه.

ولكن الأمة اليوم تعاني في قادتها من الصبينة السياسية والمراهقة الفكرية.

4- العقـل: وهذا شرط لا خلاف فيه، بل ليس العقل بل الذكاء والفطنة أيضا صفات تقتضيها المسؤوليات لذلك نجد رأيا رائعا للمودودي في ذلك لم أجده حتى فـي الفكـر المعاصر:

«ولا يكفي فيه العقل الذي يتعلق بالتكليف من علمه بالمدركات الضـرورية حتـى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدا عن السهو والغفلة يتوصل بذكائه إلى إيضـاح مـا أشكل وفصل ما أعضل».[1]

وهكذا فالمجنون ما ينطبق على الصبي من أحكام هي منطبقة عليه لافتقـاره إلـى شرط التكليف وهو العقل والقلم رفع عنهما معا:

5- فلا تنعقد له الخلافة أصلا.

6- أما إذا زال عقله بعد توليته (نظر إلى حاله لأن زوال العقل إما أن يكون عارضـا كالإغماء فهذا مرض قليل اللبث سريع الزوال وإما أن يكون لازما كالجنون والعته.

فأما إذا كان مازال به عقله هو الضرب الأول فإنه لا يمنع من الابتداء فـي عقـد الإمامة كما لا يمنع من دوامها ولا يقدح في كمالها.

وأما إذا كان مازال به عقله هو الجنون والعته فإن أطبق عليه الجنون فلا تنعقد له ويمنع من دوامها وإذا طرأ الإمام بعد انعقادها له انخلع.

وإن كان الجنون يتخلله إفاقة فاختلف في ذلك: فإن كانت فترة الجنون أطول مـن الإفاقة فحكمه لا تنعقد له وإن طرأ عليه بعد انعقادها خرج منها)

«وإن كان زمن الإفاقة أطول كان ذلك مانعا من عقد الخلافة في الابتداء واختلـف في استدامتها له».[2]

1- الماوردي: الأحكام السلطانة، مرجع سابق، ص 83، 65، 17، 18.

2- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 193.
وانظر: الأحكام السلطانية للماوردي: ص 65 بتصرف.

وعليه «فشرط التكليف مجمع عليه ولم يخالفه أحد سـوى الشـيعة لاعتقـادهم أن الإمامة تثبت بالنص على من تتولاها من إمام سابق وبناء على ذلك الاعتقاد الخاطئ فقـد جوزوا أن ينص الإمام القائم على ابن له سواء كان دون البلوغ أو جنينا في بطن أمه».[1]

قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النـائم حتـى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل».[2]

3- السلامة النفسية الجسمية:

فالخليفة نفس وجسم، وإذا كان للبنية الجسدية اعتبار في تولي الخلافة فإن الكفايـة النفسية لا تقل أهمية عنها، بل هي أولى لأن الجسد إذا فقد المعاني النفسية التي تعبر عن حياته أو موته تحول إلى جثة هامدة أو خشبة مسندة لا تصلح إلا للزينة والتربـع علـى كرسي العرش، كما هو لسان حالنا اليوم وقد غاب نظام الخلافة.

لذلك اشترط الفقه السياسي القديم والمعاصر السلامة النفسية والجسمية واعتبروهـا شرط انعقاد وأسماه آخرون الأهلية السياسية. لذلك وحسب حاجة الأمة الإسلامية اليوم إلى خليفة كفء نفسيا مؤهل سياسيا وسليم بدنيا، أبدأ بالكفاءة النفسية:

أ- السلامة النفسية ويسميها آخرون الأهلية السياسية:

ولقد عبروا عنها: بالحكمة والرأي والشجاعة...الخ

وهي في الحقيقة ما يمكن أن يعبر عنه المهارة الدبلوماسـية والقـدرة والكفـاءة الإدارية والعسكرية.

قال د. شايف نعمان: «والأهلية السياسية تعني أن يكون الخليفة على قدر كبير من حصافة الرأي وحسن التدبير في أمور السياسة والإدارة والحرب وأن يكون على معرفـة تامة بأحوال الناس ومراتبهم ومراكز القوى المتصارعة على الساحة أيا كان نوعها سواء كانت دينية أو سياسية أو مزيجا من هذا وذاك».

ثم استطرد مؤكدا أثر ذلك في الميدان فقال:

1- عبد العال عطوة: نظام الحكم في الإسلام (مذكرات)، مطبعة استنسل، 1980، ص94.
وكذلك أنظر د.صادق شايف نعمان، مرجع سابق، ص 197.

2- رواه الترميذي: سنن الترميذي، المكتبة السلفية، 1384هـ ج2، ص 438.
رواه البخاري بلفظ مختلف: فتح الباري، مكتبة الكليات الأزهرية، جزء 2، ص 59.

«وأن يتمتع بالإضافة إلى ذلك بنفاذ بصيرة وقوة قريحة وسرعة بديهة ورجاحـة العقل يميز به بين الخير والشر فيعرف خير الخيرين وشر الشرين».[1]

قال السنهوري: «الحكمة تختلف عن العلم فهي سداد في الرأي وفطنة في الـذهن وواضح أنه لا يوجد مقياس ظاهر لتوفر هذا الشرط كما هو الحال لشرط العلم وتكتسـب الحكمة غالبا بالتجربة والخبرة مما يؤدي إلى أن يعرف الشخص بالحكمة بناء على نـوع من الشرة العامة».[2]

وقال الماوردي: «الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح والشـجاعة والنصرة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو».[3]

وهذا ما تطلبه الوظيفة السياسية للخليفة، وبما أنه يمثل القيادة العسكرية للأمة كذلك فالشجاعة والإقدام في حقه واجبة لأن الخليفة في زمن الحرب والمعضلات السياسية.

قال السنهوري: «يقود الجيش فيلزم أن يكون له مزايا القائد العسكري، فلا بـد أن يكون يقضا جريئا في الدفاع عن ثغور الإسلام، مسارعا لرد هجمات أعدائه، فيجـب ألا يهاب الحرب متى كان خوضها لازما، فهو مسؤول عن أمـن المسـلمين فـي الـداخل والخارج، فيجب أن يقوم بهذا الواجب المزدوج بكل ثبات».[4]

وهكذا فمما شرطه العلماء في الخليفة أن يكون مؤهلا سياسيا حتى يصلح ويقـدر تولي منصب الخلافة لأن طبيعة منصب الخليفة يقتضي أن يكون الخليفة ناضجا سياسيا، فالمنصب سياسي ديني معا لا انفصام بين هذين الشقين ولا غنى لأحدهما عن الآخر.

ب- السلامة الجسدية:

والمقصود بها الكفاية الجسمية من سلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الـرأي والعمل بالنسبة للقدامى فقد ذهب جمهور أهل السنة والجماعة[5] إلـى اشـتراط سـلامة

1- د. شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 204.
2- د. السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص 128-129.
3- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 06.
4- د. السنهوري: مرجع سابق، ص129.
5- على سبيل المثال: أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص4، 16، أبو يعلى الفـراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص23-24، ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج2، ص32.

الأعضاء والحواس في الإمام لضمان استطاعة قيامه بأعباء الخلافة، حيث يرون أن كـل ما يؤثر فقده من الأعضاء والحواس في الرأي والعمل والتدبير تشترط السلامة منه.

فسلامة الحواس تعني: سلامة العقل والبصر والسمع والنطق، فـلا تنعقـد إمامـة المجنون ولا الأعمى ولا الأصم ولا الأخرس.

وأما سلامة الأعضاء تعني: سلامتها من النقص الذي يمنع من اسـتيفاء الحركـة وسرع النهوض كفقد اليدين والرجلين فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلـك فـي تمـام عمله.

وإن كان الفقد مما يشين المنظر فقط كفقده أحد هذه الأعضاء فشرط كمـال فقـط. ويلحق بفقد الأعضاء المنع من التصرف بالقهر، مثل الأسر والرق قديما لفقدان الحرية.

والفكر الإسلامي المعاصر تناول كذلك هذه السلامة:

ذهب الدكتور يحي السيد الصباحي إلى اعتبار شبه الأسر الذي عبر عنه الماوردي قديما، ففي الوقت الحاضر هو السجن، فقال: «ونرى أن شبه الأسر في الوقت الحاضـر ليس هو الرق وإنما هو السجن أو أي قيد من القيود التي ترد على الحرية، مثـل الأخـذ كرهينة خاصة بعد انتشار الإرهاب الدولي في هذه الأيام وكذلك الاعتقـال ومـا شـابه ذلك».[1]

ذهب الدكتور أحمد عبد الله مفتاح أن سلامة الحواس والأعضاء يمكن دمجه فـي شرط الكفاية، وذلك بناء على أن بعض القدامى ذهب إلى أن اشتراط سلامة الحواس دون سلامة الأعضاء اعتمادا على دخول سلامة الأعضاء في شرط الكفاية فقـال: «وأرى أن شرط سلامة الأعضاء والحواس يمكن دمجه في شرط الكفاية لأن مناط وجوبهما واحـد وهو ضمان القدرة على القيام بأعباء الإمامة، أما ما ذهب إليه ابن حزم فـإن اشـتراطه للكفاءة يدل على أنه ينظر للأمر في ضوء القدر الذي تتحقق به تلك القدرة، لأنه بدونها لا يتحقق ما أقيم الإمام من أجله».[2]

1- د. يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 391.
2- د. أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار التوزيع والنشـر الإسـلامية، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص107.

ذهب الدكتور عبد العزيز عزت الخياط إلى وجوب تحكيم معيار في معرفة مقدار ما يعيب في الحواس والأعضاء فقال: «والذي أذهب إليه أن مسألة نقـص الحـواس أو الأعضاء أو التصرف مسألة لابد من اعتبارها من شروط أهلية الإمام إلا أن مقـدار مـا يمنع من عقد الإمامة ابتداء أو من استمرارها يحتاج إلى تحكيم معيار يختلـف بـاختلاف الأحوال والأعراف ويقتضي مراعاة الظروف التي تم فيها النقصان».[1]

ثانيا: شـروط كماليـــة

أ- العلم والاجتهاد: إن منصب الخلافة الإسلامية هو الذي يقـود أمـة "إقـرأ" يتطلـب استجماع بعض الفنون والمعارف وإحاطة معتبرة بالثقافة العامـة السياسـية والقانونيـة والتاريخية والعسكرية خاصة، فلا يتصور مطلقا رئيس للدولة الإسلامية أو خليفة يمثـل الأمة الإسلامية وهي صاحبة رسالة حضارية عملاقة بنيت على العلم والعرفـان علـى درجة بسيطة من العلم والثقافة فكيف تهابها الأمم وتحترمها الدول؟

ولقد اشترط العلماء قديما وحديثا أيضا العلم كشرط للخليفة على خلاف بينهم، أهو العلم الذي يبلغ درجة الاجتهاد أم يجوز أن يكون مقلدا؟ كما اختلفوا هل هو العلم الشرعي فقط أم هي العلوم كلها علوم الدين والدنيا؟

أولا: ذهب فريق من العلماء إلى أن شرط العلم مع الاجتهاد متفـق عليـه ومـنهم: الغزالي والشاطبي والجرجاني وابن خلدون والماوردي والفراء.

فقال الشاطبي: «نقل العلماء الاتفاق أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبـة الاجتهاد».[2]

وقال ابن خلدون: «فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذا لأحكـام الله إذا كان عالما بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها».[3]

وعللوا هذا الوجوب بجملة اعتبارات:

1- د. عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القـاهرة مصر، ط2، 1425هـ-2004م، ص 162.
2- الشاطبي: الاعتصام، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، 1990، ج2، ص 126.
3- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص193.

فقال الجرجاني: «ليقوم بأمور الدين متمكنا من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الخصومات ودفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط».[1]

ثانيا: هناك فريق آخر من العلماء لا يشترطون مرتبة الاجتهاد لكونه لم يصح فيه نـص واحد وإن اعتبر شرطا فعلى سبيل الأفضلية والاستحسان وكذلك لتعذر شرط الاجتهاد في كثير من الأحيان، ومنهم: ابن الهمام والشهرستاني والجويني.

فقال الشهرستاني: «ومالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك حتى جوزوا أن يكـون الإمام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد ولكن يجب أن يكون معه من أهل الاجتهـاد فيراجعه في الأحكام ويستفتي منه في الحلال والحرام».[2]

وقال الكمال ابن الهمام: «وقيل لا يشترط الاجتهاد في الإمام ولا الشجاعة لنـدرة اجتماع هذه الأمور في واحد».[3]

والرأي الوسط الراجح في ذلك كان للفكر الإسلامي المعاصر، وهو اشتراط قـدر مناسب من العلم والاجتهاد حتى يفهم الآراء المطروحة بين يديه ويستطيع علـى الأقـل الترجيح عند تعدد وجهات النظر.

فالخليفة ليس بالجاهل جهلا مطلقا وليس بالمجتهد المتعذر وجوده، فهـو متوسـط الحال في المعرفة والعلم.

قال محمد الصديق خان: «وأرى أن شرط الاجتهاد لم يرد نص يوجبه والإجمـاع على وجوبه ليس قطعي الثبوت لوجود المخالفين، كما أن أغلب القائلين بوجوب الاجتهـاد إنما يستندون للمصلحة التي طلبت الإمامة لها».[4]

قال الدكتور السنهوري: «ومن ثم كانت المصلحة هي الأصل الشـرعي لوجـوب الاجتهاد، وعلى هذا الأساس فإذا أمكن تحقق المصلحة بقدر أقل من العلم كان هذا القـدر

1- علي بن محمد الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، مرجع سابق، ج8، ص349.
2- الشهرستاني: الملل والنحل، مكتبة المثنى، بغداد، العراق، ج1، ص160.
3- الكمال ابن همام: المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، مطبعة السفارة التجاريـة، القـاهرة، ط1، ص 277.
4- محمد صديق خان: إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، المطبعة الشاهجانية، ط 1294هـ، ص71.

هو الواجب خاصة أن القائلين بوجوب الاجتهاد إنما يقصدون الاجتهاد المطلق نظـرا لأن تصنيف المجتهدين لم يعرفه إلا الفقهاء الآخرون».[1]

ولا يخفى ما في اشتراط الاجتهاد المطلق من حرج ومشقة وبصفة خاصـة فـي العصر الحديث الذي أصبح التخصص فيه سمة مميزة لسائر الدراسات.

قال الدكتور صادق شايف نعمان: «أما إذا خلت الساحة من المجتهدين ولـم يبـق ممن يعتقد بتنصيبه سكون الدهماء واستتباب الأمور وإخماد الفتن سوى بعـض المقلـدين فإنه من غير المتصور أن نقول بالانتظار حتى ظهور المجتهد، بل الواجب المبادرة إلـى عقد البيعة لأصلح الموجودين من قبل أن تتحرك الفتن وتثور».[2]

وعليه فليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهدا، فيكفي أن تكون لـه معرفـة كافية بالشرع فإذا عرضت مسألة جديدة تقتضي الاجتهاد استعان بآراء مجتهدي زمانه.

أما التساؤل الثاني: هل الشرط هو العلم الشرعي فقط أم علوم الدين والدنيا معا.

فذهب القدامى إلى أنه العلم الشرعي، فوجب على الخليفة أن يكون عالما بالأحكام الشرعية ومنهم الماوردي والفراء وابن حزم...

ومجمل ذلك:

1- المعرفة بكتاب الله بما تضمنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وعموما وخصوصا ومجملا ومفسرا.[3]

2- علمه بسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من أقواله وأفعاله وطرق مجيئها فـي التواتر والآحاد والصحة والفساد وما كان عن سبب أو إطلاق.[4]

3- علمه بأقاويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتتبع الإجماع ويجتهد رأيه مـع الاختلاف.[5]

1- الدكتور عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص 126.
2- د. صادق نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص203.
3- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص61.
4- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص66.
5- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص61.

4- علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها حتى يجد طريقا إلى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق والباطل.[1]

فإذا ما تحقق العلم بهذه المسالك في شخص يجوز له مزاولة مهنة القضاء والتصدر للفتيا، فهؤلاء ذهبوا إلى درجة الاجتهاد في العلم الشرعي ومنهم من أجاز التقليد.

أما الفكر الإسلامي المعاصر: فأعطى بعض المفكرين المسلمين للعلم معناه الواسع ليشمل علوم الدين وعلوم الدنيا ومرتبة الاجتهاد ليست شرطا في ذلك، أي لابد من خبـرة واسعة وثقافة عامة في الشرع وفي السياسة والقانون والتاريخ والحـرب مـع مراعـاة التخصص.

قال عبد القادر عودة: «الدول وأخبارها وبالقوانين الدوليـة والمعاهـدات العامـة والشؤون السياسية والعلاقات الدولية على اختلاف أنواعها».[2]

قال د. سيد الصباحي: «الرئيس في نظام الخلافة الإسلامية أي الخليفة له سـلطات تنفيذية واسعة لحماية الدين ولتحقيق مصالح الأمة في الدنيا فلا بد أن يكون إلى جانب العلم الديني متمتعا بثقافة واسعة وعلى صلة وثيقة بعلوم العصر ومتطلباته لكي يقـوم بواجباتـه على أكمل وجه خاصة بعد أن تطورت العلوم وتشابكت المصالح واتسعت الرقعة وتكـاثف السكان وتعددت المشاكل وكثرت الأزمات وكثـرت التهديـدات العسـكرية والمنـاورات السياسية والمؤامرات العدوانية التي تستهدف إضعاف المسلمين والقضاء على الإسلام».[3]

قال الشيخ محمد رشيد رضا: «يجب أن يكون الإمام ومستشاروه من أهـل الحـل والعقد الذين هم أساس إمامته وأعمدة حكومته على علم بـالقوانين الدوليـة والمعاهـدات الجماعية والثنائية والظروف السياسية والعسكرية للبلاد المجاورة للدولة الإسلامية والذين لهم علاقات سياسية أو تجارية معها وأن يكون على علم بما يمكن أن يسـتفاد مـنهم أو يخشى من جانبهم.»[4]

1- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص66.
2- أ. عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص199.
3- د. يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 289.
4- د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص113.

ومن حجج الشيخ في ذلك: أن أبا بكر عالم بأنساب العرب، وعمر كان يعين ولاته وهم أصحاب الدراية والفقه والسياسة معا مثل: معاوية والمغيرة وعمر بن العاص.

قال الدكتور السنهوري: «من الواضح أن فقهاءنا عندما تكلموا عن شرط العلم كان ذهنهم يتجه إلى الاجتهاد أي إلى علم الفقه الإسلامي ويظهر أنهم لم يفكروا في الفـروع الأخرى من المعرفة التي أصبحت تقتضيها اليوم ضرورات المدنيـة المعقـدة وتطـور العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية وغيرها».[1]

وعليه نخلص إلى أنه لابد للخليفة أن يكون على علـم بقـوانين الله فـي الكتـاب المسطر والكتاب المنظور والكتاب المستور وأن يجمع بين الشرع السياسـي والسياسـة الشرعية لتكون سياسته على هدى من الله.

ب- النسب "القرشية":

ومعنى القرشية أنه يشترط في الخليفة أن يتصل نسبه بقريش.

وقبل بيان رأي الفكر الإسلامي المعاصر في هذا الشرط لابد من بيان موقع الفكر الإسلامي المعاصر في هذه المسألة بالنسبة للفكر الإسلامي القديم لأن هذا الشرط محـل اختلاف كبير بين الفرق الإسلامية قديما.

فقد اختلفت أولا حول النص الوارد بخصوص قريش من حيث ثبوته ومن حيـث عدم ثبوته. ثم اختلف القائلون بثبوته حول مدلوله وإفادة معناه أهو يدل على أمر الدين أم أمر الخلافة، ثم اختلف القائلون بأنه يدل على أمر الخلافة حول المراد الشرعي منه أهـو إخبار أم إيجاب.

ثم اختلف القائلون بأنه إيجاب حول علة مجيئه وحكمة الشارع منه أهـو تشـريع زمني خاص أم تشريع أبدي عام.

وأسباب ذلك الاختلاف كله في الحقيقة سببان:

1- النصوص الشرعية التي أوردت بأن الخلافة في قريش.

2- العوامل التاريخية والاجتماعية التي ساهمت في تمييز هـذه القبيلـة واحـتلال مكانتها المرموقة.

1- د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص113.

7- فقد وجد الفقهاء أنفسهم في معالجة هذه القضية أمام أمور تبدو متناقضة، فهناك نصوص تؤكد المكانة الأدبية لقريش، وهناك من تؤكد أن التفاضل الحقيقي بين القبائل والشعوب هو التقوى لا غيره وهناك واقع تاريخي جعل من القضية القبلية ونتائج القرابة والأعراف والتقاليد عوامل مؤثرة في قضية شروط الخلافة وهذا الشرط واحد منها.

8- وعليه أطرح هنا تساؤلان وأحاول الإجابة عنهما، لبيان حقيقة هذا الشرط وموقع وموقف الفكر الإسلامي المعاصر منه:

1- هل النسب القرشي شرط انعقادي أساسي في عقد الخلافة أم لا؟

2- حتى الذين ذهبوا إلى اشتراطه هل هو اشتراط دائم مؤبد إلى قيام الساعة أم أنه شرط لزمن ووضع محددين؟

أولا: ففي الجواب على الإشكال الأول: ذهب الفقهاء مذهبين.

المذهب الأول: مذهب القائلين بوجود شرط القرشية

وهم جمهور أهل السنة، جميع الشيعة وبعض المعتزلة وجميع المرجئة حيث ذهبوا إلى وجوب كون الإمام من قريش.

أدلتهم: استدلوا على مذهبهم هذا بما وصل إليهم من أحاديث صحيحة وبالإجماع.

السنة:

1- جاء في مسند أبي داوود وعن أبي برزة أنه قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «الأئمة من قريش».[1]

2- ما رواه البخاري عن ابن عمر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان».[2]

1- مسند أبي داوود: مطبعة دار المعارف النظامية في الهند، حيدر أباد، ط7، 1321هـ، حديث رقم: 926، الجزء الرابع، ص125.

2- صحيح البخاري، ج16، ص 334.

3- ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم».[1]

ووجه الدلالة من تلك الأحاديث أن الإمامة محصورة في قريش وأن رسول الله قد خصها بها وبناء عليه فلا يجوز صرفها عنها كما أنها لا تنعقد لغيرها.

الإجماع: استدل القائلون باشتراط القرشية بإجماع الصحابة في يوم السقيفة على وجـوب انحصار الإمامة في قريش وعدم جوازها في غيرها وذلك عندما طالب الأنصار أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين فأقنعهم أبو بكر رضي الله عنه بما ثبت عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن الأئمة من قريش وأن الإمامة لا تجوز في غيرهم فما كان مـن أمـر الأنصار إلا أن أذعنوا لقوله إقرارا منهم على أن هذا الأمر خاص بقريش وأنه ليس مـن حقهم منازعتهم فيما ثبت وتقرر لهم».[2]

فذهبوا إلى أن الإجماع قد تناقلته الثقات من المحدثين وتلقاه الفقهاء بـالقبول كمـا تلقوا غيره من الأحكام الشرعية الأخرى.

ومن أقوالهم: قال ابن تيمية «قد ثبت اختصاص قريش بحكم شرعي وهو كون الإمامـة فيهم دون غيرهم».[3]

- قال البغدادي : «قال أصحابنا إن الشرع قدر بتخصيص قريش بالإمامة ودلت على أن قريشا لا تخلوا ممن يصلح للإمامة، فلا يجوز إقامة الإمامة ما كان من غيـرهم وقـد نص الشافعي على هذا في بعض كتبه وكذلك زرقان عن أبي حنيفة».[4]

1- صحيح مسلم بشرح النووي، ج12، ص199.
2- ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، مرجع سابق، ج4، ص 108.
3- ابن تيمية تقي الدين: منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، ط حجر، 1303هـ، ص 200.
4- البغدادي عبد القادر بن طاهر: أصول الدين، مطبعة أسطنبول، تركيا، 1928، ص 275.

- وقال الإمام مالك: «الإمامة لا تكون إلا في قريش».[1]

- وقال النسفي: «ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه».[2]

- قال عضد الدين الإيجي مبينا خصائص قريش: «إنهم -أي قريش- أشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم».[3]

- وقال الدهلوي مبينا مكانة قريش: «والسبب المقتضي لهذا أن الحق الذي أظهره الله على لسان نبيه -صلى الله عليه وسلم- إنما جاء بلسان قريش وفي عاداتهم. وكان أكثر ما تعين من المقادير والحدود من هو عندهم وكان المعد بكثير من الأحكام ما هو فيهم فهم أقوم به وأكثر الناس تمسكا به.

وأيضا فإن قريش قوم النبي -صلى الله عليه وسلم- وحزبه ولا فخر لهم إلا بعلو دين محمد، وقد اجتمعت فيهم حمية دينية وحمية نسبية فكانوا مضنة القيام بالشرائع.

وأيضا يجب أن يكون الخليفة ممن لا يستنكف الناس من طاعته لجلالة نسبه وحسبه فإن من لا نسب له يراه الناس حقيرا ذليلا، وأن يكون ممن عرف منهم الرياسات والشرف ومارس قومه جمع الرجال ونصب القتال وأن يكون قومه أوفياء يحمونه وينصرونه، ولم تجتمع هذه الأمور إلا في قريش».[4]

المذهب الثاني: ذهبوا إلى القول بأن حق الإمامة يستوي فيه القرشي مع غير القرشي سواء بسواء إذا توافرت فيه الكفاءة وأهلية الزعامة، بل ذهبوا إلى أنه شرط أفضلية تنعقد الإمامة بتخلفه.

5- وهم ابن خلدون وابن حجر العسقلاني والجويني من القدامى، وأغلب الفكر الإسلامي المعاصر مع هذا المذهب، منهم: الشيخ أبو زهرة، الدكتور ضياء الدين الريس،

1- ابن عربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، 1974، ص 50.
2- التفتزاني: شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص 185-186.
3- عضد الدين الإيجي: المواقف، مرجع سابق، ج8، ص350.
4- الدهولي شاه ولي الله: حجة الله البالغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1990، ج2، ص 397.

الدكتور عبد الحميد متولي، الشيخ عبد الوهاب خلاف، الدكتور عبد العزيز عزت الخياط، الدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح، الدكتور أحمد عبد الله مفتاح والدكتور صـادق شـايف نعمان... وكثير غيرهم.

أدلتهـ ـم:

1- ما رواه الطبري عن عمر بن الخطاب أنه لما طعن قيل له: لو استخلفت. قال: مـن أستخلف؟ لو كان عبيدة بن الجراح حيا لاستخلفته، فإن سألني ربي، قلت: سمعت نبيك - صلى الله عليه وسلم- يقول: إنه أمين هذه الأمة ولو كان سالما مولى أبـي حنيفـة حيـا استخلفته، فإن سألني ربي، قلت: سمعت نبيك -صلى الله عليه وسلم- يقـول: إن سـالما شديد الحب لله».[1]

6- ويروى عنه أيضا أنه قال: «إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته، فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل».[2]

7- وفي هذا دلالة ظاهرة على أن عمر بن الخطاب لم يكن ممن يرى ضـرورة كـون الإمام من قريش، فهو يرى صحة تولية غير القرشي فإذا كان ينوي تولية سالم مولى أبي حنيفة أو معاذ بن جبل كلاهما من خارج قريش. إذ أن الأول من فـارس والثـاني مـن الأنصار ولا نسب له في قريش، ولو لم تكن تولية غير القرشي غير جائزة لما ذهب عمر إلى ذلك القول.

2- قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».[3]

3- قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتـاب الله فاسمعوا وأطيعوا».[4]

1- محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المكتبة التجاريـة، القـاهرة، ط 1939، ج4، ص 227. ج4، ص 277.

2- ابن حجر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج16، ص 236.

3- صحيح البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ج27، ص 142.

4- صحيح مسلم: شرح النووي، ج12، ص45.

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أوجب علينا السمع والطاعة للعبد خاصة الحبشي وهو ليس بقرشي، والسمع والطاعة له فرع صحة توليته، فدل هذا على عدم اشتراط القرشية في الإمام وغيره من سائر الولاة.

4- مناقشتهم لأحاديث المذهب الأول المشترطة للقرشية ذلك، فتبين بصفة عامة:

- اتضح أن لفظ الأمر الوارد في بعض تلك الأحاديث مثل : «إن هذا الأمر في قريش» وحديث «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي اثنان» المراد منه ليس أمر الخلافة وإنما أمر الدين لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- كانت معظم أحاديثه تدور حول هذا الدين ومستقبله وقرب الناس منه وبعدهم عنه ولم يثبت عنه أنه وعد أحدا من الناس أو قبيلة من القبائل بتسليمهم زمام الأمر أو أوصى لأحد بعده بالخلافة بل الذي ثبت عنه العكس من ذلك.

5- والوصية من الرسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالخلافة لأحد أو لقوم فيه تناقض كبير مع قواعد الدين ومبادئه السامية التي جاءت تحمل معاني المساواة بين الناس وأن ليس هناك من قيمة يتفاضلون بها سوى قيمة التقوى، والتقوى أمر خفي محله القلب لا يعلمه أحد إلا الله قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾.[1]

- ومن أقوالهم:

8- إن اشتراط اللقب القريشي قد روعي فيه جملة اعتبارات ومصالح ومقاصد متغيرة حسب التقلبات السياسية واضطراب الأحوال. لذلك نجد ابن خلدون مثلا من القدامى في تحليله يقرر أن الأحكام كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها.

قال ابن خلدون فيما توصل إليه كنتيجة « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لرفع التنازع وإذا علمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة علمنا إن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية

1- سورة الحجرات، الآية 13.

هي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة».[1]

ويؤكد على ذلك فيقول «وإذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر على التبرر بوصلة النبي -صلى الله عليه وسلم- كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وإذا سيرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والعرقية بوجودها لصاحب المنصب فتكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها ولو جعل الأمر في غير قريش لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم والشارع محذر من ذلك».[2]

9- ذهب الشيخ ضياء الدين الريس إلى أن العصبية في العصر الحديث تعوض بمصطلح آخر فقال: «فيلزم أن يكون الشرط الآن هو أن القائم بأمور المسلمين يجب أن يكون متبوعا من الكثرة الغالبة للجماعة ليكون مطاعا مرضيا عنه. ذا قوة مستمدة من الإدارة العامة ونفوذ ويترتب على وجوده حصول الوحدة وتنتفي دواعي الخلاف وهذه الميزات لا يمكن أن تظهر في هذا العصر إلا بطرق الانتخاب أو الاختيار. فلم يعد الاجتماع اليوم أو القانون الوجودي كما يسميه ابن خلدون هو الرابطة القبلية وإنما هو الرابطة السياسية والاجتماعية التي تكون الغاية منها السعي إلى تحقيق مبادئ معينة اعتنقها أفراد الجماعة عن فهم واقتناع لأنهم يرون أنها تؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة».[3]

10- ويذهب الخالدي إلى أن اشتراط القرشية فيه غاية المشقة في هذا العصر، فاشتراطه يلزم الأمة بما يلي:

11- فقال: «حفظ سلسلة هذا النسب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها حتى تتمكن الأمة من إقامة الغرض بنصب خليفة قرشي ولكان الشرع قد بين ذلك والمسلمون اليوم لا

1- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 195.
2- المرجع نفسه، ص196.
3- ضياء الدين الريس: النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص302.

يعرفون نسب قرشي من الناس، وهذا قد اتفق المتكلمون على أن التكليف لا يكون بمقدور العبد فعله وهذا ما يجعله من شروط الأفضلية بيقين».[1]

12- وذهب الدكتور عبد الكريم زيدان إلى أن تغير الواقع يغير هذا الشرط: «الواقع كان له تأثير على عصبية قريش وغلبتها وانقياد الآخرين لها وبالتالي غير الحكم في الوقـت الراهن لزوال العصبية وذلك النفوذ».[2]

فيفهم من كلامه أنه إذا كانت قريش قد تمكنت من تولي الحكم والاسـتمرار فيـه زهاء تسعة قرون فقد شاركها في التداول على الحكم كل من الأتراك والسلاجقة والفرس وغيرهم.

كذلك فإن قيام قريش بواجبات الخلافة وحقوقها لم يكن دائما في صـورة مشـرفة فبعد، انقطاع الخلافة الراشدة القرشية النسب عرفت الخلافة الأموية والعباسية والأندلسية القرشية الأصل كذلك صورا من الانحراف والعدول عن هذه الحقوق والواجبات تمثلـت في فسق بعضهم وتنفيذ أحكام الطاعة في حق الرعية من البعض الآخر.

13- وذهب الدكتور محمد يوسف موسى إلى ذلك بقوله: «يجب أن تـرد إلـى عللهـا والحكم لما هو معروف يتبع علته وجودا وعدما فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته».[3]

14- قال الشيخ عبد الوهاب خلاف: «ومنشأ الخلاف عدم القطع بصحة النص الـوارد في ضرورة النسب وتعارض الأدلة التي تجعل الإمامة في قريش مع الأدلة التـي تقـول بالتسوية بين جميع المسلمين وتدعو إلى إلغاء اعتبار الأنساب وإلى الاعتماد على الأعمال في التفاضل والنهي عن العصبية».[4]

15- وذهب الدكتور عبد العزيز عزت الخياط إلى ذلك بقوله:

1- محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسـلام، دار المعـارف، الإسـكندرية، مصـر، ط3، 1977، ص306.
2- عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، مرجع سابق، ص215.
3- د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص40.
4- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص55.

«ويرى بعض العلماء المحدثين أن الإسلام لما نفى فكرة العصبية غاية في التشريع وأساسا لتكون المجتمعات، أصبح من المعول عليه توفير القوة والطاعة والعلم والإسـلام والأهلية ويكفي أن ينحاز بالطريقة المشروعة وأن يحوز رضا المسلمين».[1]

16- وذهب الدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح إلى اعتبار هذا الشـرط مؤقتـا: «فشـرط القرشية وفقا لهذا التحليل كان شرطا مؤقتا أو قل شرطا مرحليـا روعـي فيـه الزمـان والمكان والتكوينات الاجتماعية للأمة الإسلامية في عصرها الأول وهدفه أن يلي الأمـر من يقدر عليه ويرتفع التنازع بين المسلمين بسبب ماله من العصبية الغالبة والقـاهرة إن لزم الأمر.

فإذا تغيرت الظروف واختلفت التكوينات الاجتماعية للمسـلمين وأصـبح شـرط القرشية شبه مستحيل لما انتهى إليه الوضع الحالي للمسلمين، وحتى إذا توفر هذا الشرط ان يكون مدعاة للوحدة وعدم الفرقة فوجب علينا اليوم أن نبحث عن الشروط التي يجـب أن تؤلف القلوب حول الحاكم وتجمع كلمة المسلمين وتحول دون الخلاف والشـقاق فـي جماعتهم».[2]

17- وقال الدكتور أحمد عبد الله مفتاح: «الرأي عندي ما انتهى إليه ابن خلدون لأن تلك العلة متفقة مع مقتضيات الإمامة وما تستلزمه من انتظام الشمل خاصة في ظـل مجتمـع قائم على العصبية أي كثرة الأتباع والمريدين وقد تجلى ذلك بوضوح في اجتماع سـقيفة بني ساعدة.

وبناء على ذلك فإنه يمكن ترجمة الشرط في ضوء ظروف العصر الحاضر بـأن القائم بأمر المسلمين يجب أن يكون متبوعا من الكثرة الغالبة للجماعـة ليكـون مطاعـا مرضيا عنه ذا قوة فيترتب على وجوده حصول الوحدة وتنتفي دواعي الاختلاف.»[3]

18- وذهب الدكتور صادق شايف نعمان إلى القول: «الذي أراه أن ما ذهب إليـه ابـن خلدون من تلمس الحكمة ومقصد الشارع في اشتراط القرشية، ووضع يده في ذلك علـى

1- د. عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، 165.
2- د. أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي، شركة الشـهاب باتنـة، الجزائر، 1991، ص90.
3- د. أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص113.

العصبية أنها هي المرادة، أم رفيه من الوجاهة وبعد النظر وعمق التفكير ما يجعلنا ننشرح لما ذهب إليه من تقرير العلة في ذلك المشتملة على المقصود من اشتراط القرشية وهي العصبية والقول باطرادها لما في هذا الفهم من مسايرة لروح التشريع الإسلامي».[1]

والخلاصة: أن ابن خلدون وضع نظرة جديدة في تفسير هذا الشرط هي موضع تأييد فكر المسلمين المعاصر، مضمونها التسليم بالحكم الشرعي الموجب للقرشية استنادا للأحاديث النبوية الواردة في ذلك، ولكن مع البحث عن علة حكم وجوب هذا الشرط حيث انتهى إلى أن العصبية القوية هي علة وجوب القرشية فلما فقدت قريش تلك العصبية انتهى ابن خلدون إلى اشتراط أن يكون القائم بأمور المسلمون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها ليستتبعوا من سواهم.

ولقد سار على ضوء ذلك الفكر المسلم المعاصر، كما بينا في رأي ضياء الدين الريس والخالدي وعبد الكريم زيدان والسنهوري ومحمد يوسف موسى وعبد العزيز عزت الخياط، وأبو المعاطي أبو الفتوح، وأحمد عبد الله مفتاح، وصادق شايف نعمان.

ومع كل ذلك يبقى شرط أفضلية: يؤكد على ذلك الشيخ رشيد رضا بقوله: «وجملة القول أن الشعوبية أوردوا شبهات كثيرة على العرب وعلى قريش وأجاب عنها العلماء كابن قتيبة وغيره ولكل قوم محامد ومساوئ ودين الله فوق كل شيء، وما صح دليله أجمعت عليه الأمة أو سوادها الأعظم في خير القرون لا نقبل رأيا ولا بحثا في نقضه وإلا لم يبق لنا شيء من ديننا وما كانت أهواء العصبية والمحاباة في الدين إلا فتنة لنا وضارة لعربنا وعجمنا إن جهل ذلك الكثير منا. وإن حكمة النبي -صلى الله عليه وسلم- في جعل خلافة نبوته في قريش منتزهة عن العصبة الجاهلية التي حرمها».[2]

وعليه فالتتبع الدقيق لهذا الشرط والنصوص الواردة فيه ومذاهب العلماء والعلة والحكم نخلص إلى أنه ليس شرط انعقاد وإنما هو شرط أفضلية مع تفسير جديد لعلة الحكم بالعصبية ولكن بمعناها الشرعي المعقول كرابطة سياسية قوية وليست عصبية ضيقة بمعناها الجاهلي.

1- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 223.

2- الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة، مرجع سابق، ص31.

ومادام الله قد اختار القرآن عربيا والرسول -صلى الله عليه وسلم- فلماذا لا يكون من الأفضل إن أمكن أن يكون خليفة المسلمين مستقبلا ناطقا بلغة القرآن.

ثالثا: أثر حالة الضرورة على شروط الخلافة عند أهل السنة والجماعة:

لا تنعقد الإمامة لغير مستجمع الشروط إلا في حالتين فقط:

أ- حالة الضرورة القصوى بالغلبة والقهر: إذا كان أمرا واقعا لا مفر منه وسيؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة الإسلامية وتعطيل أحكام الشرع وإثارة فتنة لا تطاق حيث تـدفع تلك المفاسد بإقرار اضطراري لمشروعية نصب هذا المتغلب فاقد الشروط خروجـا عن القواعد والشروط التي وضعها الفقهاء، ودليل هذه الحالة: قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُر فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِن اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾.[1]

وذهب إلى ذلك القدامى أمثال أبي حامد الغزالي وبان عابـدين والبـاقلاني، أمـا المفكرون المعاصرون فإنهم رافضون لهذه الحالة ويعتبرونها من سلبيات الفكر الإسلامي لدى القدامى [2].

ب- عدم وجود مستجمع الشروط: وقد أشار إليها ابن تيمية وهو بصدد الحديث عن تولية القضاء حيث يقول: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضـرورة إذا كـان أصـلح الموجودين، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لابـد لهم منه من أمور الولايات ونحوها فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».[3]

والحالة نفسها تنطبق على الخلافة أيضا حيث يكون الموجود غير مستجمع الشرط فتعقد له اضطرارا وفي الوقت نفسه يجب على المسلمين العمل على إعـداد الصـالحين المستجمعين لشروط منصب الخلافة.

1- سورة المائدة: الآية 03.

2- أنظر أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار التوزيع والنشر الإسـلامية، القاهرة مصر، ط1، 2003، ص114.

3- ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق: طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة، مصر، 1969، ص33.

* يطلق عليها أيضا الجعفرية نسبة إلى الإمام جعفر الصادق، وتقول بإمامة اثني عشر إماما إبتداء من الإمام علي بن أبي طالب وانتهاء بالإمام محمد المنتظر، ولكن الإمام الخميني بنظام ولاية الفقيه أدخـل تعـديلا وتجديدا.

الفرع الثاني: شروط تولي منصب الإمامة –الخليفة– عند الشيعة الاثني عشرية*:

• لقد اقتضى الأمر أن أفصل شروط الإمام لدى الشيعة بفرع مستقل وذلك لأنهم جـددوا تجديدا كثيرا في النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة فجددوا نظريا بنظام ولاية الفقيـه وجددوا عمليا بتدوين دستور الجمهورية وإقامة الجمهورية الإسلامية ذاتها في الميدان.

• وقبل بيان نظرية ولاية الفقيه وكيف كانت تجديدا وتجاوزا لفكرة الغيبة وانتظار الإمام المهدي وتحريم إقامة الدولة الإسلامية... وتحديد شروط الإمام في ولاية الفقيه كما حددها الدستور الإيراني لأنه كما سنعرف فيما بعد لقد تراجع الفكر الشيعي عن نظرية الإمامـة الغيبية التي كانت تحرم إقامة الدولة الإسلامية أو الثورة أو ممارسة أي نشاط سياسي إلا بقيام الإمام المعصوم ولذلك انسحب الشيعة من المسرح السياسي وانعزلوا نهائيا.

ثم قال بنظرية النيابة العامة التي طوروها بعد ذلك بقرون إلى نظرية ولاية الفقيـه التي تختلف عن النظرية الإمامية وتجيز إقامة الدولة بدون اشتراط العصمة أو الـنص أو السلالة العلوية الحسينية في الإمام المعاصر وهو ما أدى بنهضة الشـيعة فـي العصـر الحديث وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران الآن.

فقبل ذلك لابد من بيان شروط الإمام عند الشيعة الإمامية قبل ولاية الفقيه:

أولا: شروط الإمام في الفكر السياسي الشيعي القديم:

الإمامة (الخلافة) عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد به.

يقول الإمام محمد رضا المظفر: «ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل المربين مهما علموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة، كما نعتقـد أنهـا كالنبوة لطف من الله تعالى فلابد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة وفي النشأتين».[1]

شـروط الإمـــام:

- العصمـــة
- العلم الغيبي اللدني

1- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 449.

- الأفضلية على الناس بالكمال
- التعيين بالنص
- يكون من الإثني عشرية.

1- العصمة: من جميع الرذائل والفواحش من الطفولة حتى الموت.

والعصمة في اصطلاح متكلمي الشيعة: هي لطف إلهي بالمعصوم فيمتنع عن فعله من القبيح اختيارا فلا يقدم على المعصية.[1]

وقال آخر: «الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذي يحصـل من الله في حقه. وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجـه القهر أي أنه لا يكون له حينئذ داع إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع القدرة عليهما».[2]

ويقول الإمام المظفر: «الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائـل والفواحش ما ظهر منها وما بطن من الطفولة إلى الموت عمدا وسهوا كما يجب أن يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان لأن الأئمة حفظة الشرع والقوامون عليه حالهم فـي ذلك حال النبي والدليل الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقـد بعصمة الأئمة بلا فرق».[3]

والشيعة قد سلموا بعصمة الأئمة معتمدين على مسلّمة قوامها الإجماع على عصمة الأنبياء، واعتبروا النبوة لطفا خاصا والإمامة لطفا عاما لدوام وطول زمنها لذلك لا تكون عصمة الإمام أقل أولوية من عصمة الرسول لأن انتفاء العام أكثر شرا من انتفاء الخاص وضرر انتفاء العام لطوله ودوام زمنه أشد ضررا من انتفاء الخاص.

1- عبد الجبار القاضي: المغني في أبواب التوحيـد والعـدل، وزارة الثقافـة، القـاهرة، ط1، ج20/13، ج 20/15.
2- الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص97.
3- محمد رضا المظفر: مرجع سابق، ص 449.

«ولقد بالغ الشيعة في العصمة والمنزلة التي يحصل الإمـام: إذ أن للإمـام عنـد الشيعة مقاما محمودا ودرجة رفيعة وخلافة تكوينية تخضع لولايتهـا وسـيطرتها جميـع ذرات الكون.. وهو مقام لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل».[1]

- قصد الشيعة القدامى من العصمة في تحقيق أمرين:

1-إثبات أن الإمامة تكون بالنص لا بالتعيين من معصوم يؤمن وقوعه في الخطأ فيكون تعيين الإمام مهمة النبي المعصوم وعليه يثبت أن الإمامة ليست من المصالح الدنيوية التي تفوض إلى الأمة بل هي ركن الدين ولا يجوز للنبي إغفالها أو تفويضها للأمة.

2-إبطال من سبق عليا بالإمامة في مقام الخلافة باعتبار هؤلاء الأئمة لم يكونـوا ممـن اتصفوا بالعصمة والكمال فهم بهذا الاعتبار غير مؤهلين لإشغال منصب الخلافة.

2-**الأفضلية على كل الناس بصفات الكمال:** من الشجاعة والكرم والعفة والصدق والعدل والتدبير والحكمة.

قال الإمام المظفر: «نعتقد أن الإمام كالنبي يجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال من شجاعة وكرم وعفة وصدق وعدل وتدبير وعقل وحكمة وخلق والـدليل فـي النبي هو نفسه في الإمام».[2]

3- العلم الغيبي اللدني: يقترن مفهوم العصمة عند الشيعة بمفهوم النور المحمدي الـذي يحل في الأئمة، وهو يلتحم ويلتقي بما يسميه الشيعة بالعلم الغيبي الخاص بالإمـام الـذي تربطه بالعصمة ارتباطا وثيقا، ويجعل من الإمام المصدر الحقيقـي للمعرفـة، والأئمـة محيطون بعلم كل شيء بفعل النور الإلهي الموجود فيهم، ولذلك رفض الشيعة الإجمـاع والقياس وتمسكوا بعلم الإمام، فالأئمة عندهم «كانوا قبل هذا العـالم أنـوارا فجعلهـم الله بعرشه محدقين وجعل لهم في المنزلة والزلفى ما لا يعلمه أحد إلا الله».[3]

1- الخميني (آية الله العظمى روح الله الموسوي): الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنـان، 1985، ص 52. والكتاب مجموعة من محاضرات ألقاها على طلاب العلوم الدينية في النجف سنة 1969، عندما نفي من إيران إلى العراق.

2- محمد رضا المظفر: العقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 450.

3- الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 52.

قال المظهر: «أما علمه فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من النبي أو من الإمام من قبله إذا استجد شيء لابد أن يعلمه عن طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله فيه. كل ذلك دون الحاجة إلى البراهين العقلية ودون الحاجة إلى تلقينـات المعلمين».[1]

4- التعيين بالنص: وهم الاثني عشرية: فالعصمة من الخطأ عند الشيعة الإثني عشـرية تشمل الأئمة الاثنى عشر ابتداء من الإمام علي بن أبي طالب حتى الإمام محمد (المحتجب المنتظر) ولا تمتد العصمة إلى من سواهم.

والإمام المحتجب المنتظر هو أبو القاسم محمد بن الحسين بن علي العسكري الذي ولد عام 256هـ وصار إماما للخلق وهو ابن خمس سنين يوم رحل والده إلـى الرفيـق الأعلى، وقد اختفى وهو صبي ولا يزال حيا وسيظهر في اليوم الموعود والمعروف مـن الله وحده وانتظار هذا المنقذ المصلح لا يسقط تكليفا ولا يؤجل عملا.[2]

ثانيا: شروط الإمام في الفكر السياسي الشيعي المعاصر

ينسجم الدستور الإيراني مع نظرية ولاية الفقيه باعتبارها جوهر الفلسفة السياسـية المعاصرة للشيعة الاثني عشرية كما شرحها الإمام الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية، فقد نصت المادة الخامسة من الدستور الإيراني على:

«تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي (عجل الله فرجه) في جمهورية إيران الإسلامية للفقيه العادل، التقي، العارف بالعصر، الشجاع، المدير والمـدبر، الـذي تعرفه أكثر الجماهير، وتتقبل قيادته وفي حالة عدم إحراز أي فقيه لهذه الأكثرية فإن القائد أو مجلس القيادة المركب من الفقهاء جامعي الشرائط يتحمل هذه المسؤولية وفقـا للمـادة 107».[3]

ونصت المادة السابعة بعد المائة في الدستور:

1- محمد رضا المظفر: العقائد الإمامية، مرجع سابق، ص 450.
2- المرجع نفسه، ص 739.
3- الدستور الإيراني: المادة الخامسة. اعتمدت النسخة الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ترجمة وتحقيق: علي أنصاريان، منشورات المركز الثقافي للجمهورية الإسلامية بدمشق، 1985.

«إذا عرفت وقبلت الأكثرية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط المذكورة في المادة الخامسة من هذا الدستور كما هو حـادث بالنسـبة للمرجـع الديني الكبير قائد الثورة الإسلامية آية الله العظمى الخميني تكون لهذا القائد ولاية الأمـر وكافة المسؤوليات الناشئة عنها.

وفي غير هذه الحالة فإن خبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثـون ويتشـاورون حول كافة الذين لهم صلاحية المرجعية والقيادة.

فإذا وجدوا أن مرجعا واحدا يملك ميزة خاصة للقيادة فإنهم يعرفونه باعتباره قائدا للشعب وإلا فإنهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم أعضاء فـي مجلس القيادة ويعرفونهم بالشعب».[1]

وعليه فعودة إلى نظرية ولاية الفقيه وإلى الدستور الإيرانـي الآن فـإن شـروط الخليفة هي: [2]

1- الفقيه
2- العادل
3- التقي
4- العارف بالعصر
5- الشجاع
6- المدير المدبر
7- تعرفه أكثر الجماهير
8- تتقبل الجماهير قيادته
9- الذكورة

ويقول الدكتور محمد عبد الكريم عتوم في تعليق على تلك الشروط:

«يجمع فقهاء ومفكري الشيعة المعاصرين على وجوب توفر شرطين أساسيين في الفقيه الولي هي العدالة والعلم وهناك شروط أخرى ينبغي أن يتصف بهـا بحكـم كونـه حاكما، فيجب أن يكون أعرف الناس بسياسة تدبير الأمة وإدارة شؤونها ومتميزا بصفات

1- الدستور الإيراني: المادة السابعة بعد المئة.
2- المرجع نفسه.

كالشجاعة والخلق الحسن وأن يكون قدوة لغيره من المسلمين إضافة إلى شرط الـذكورة الذي هو بديهي بالنسبة للحاكم المسلم».[1]

ونلاحظ هنا في مسألة الشروط في الفكر الشيعي المعاصر كيف ضـبطوا حتـى آليات تحديد الشروط:

ففي شرط العدالة مثلا: يستدل على استقامة الفقيه من خلال الممارسـة وبشـهادة عدلين اثنين والسيرة الحسنة.

وقد لخص الشيخ جعفر السبحاني استنادا إلى مقولة الإمام علي شروط الإمام: «أن يكون إماما عفيفا، عالما، ورعا، عارفا بالقضاء والسنة... قال الإمام علي: أن لا يكـون الإمام بخيلا فتكون أموال المسلمين مهمته ولا جاهلا فيضلهم ولا جافيا فيقطعهم بجفائـه ولا حائفا للدول فيتخذ قوما دون قوم ولا مرتشيا في الحكم فيذهب بالحقوق ولا المعطـل للسنة فتهلك الأمة».[2]

الفرع الثالث: شروط الإمام -الخليفة- عند الخوارج والإباضية:

أولا: الفرق بين الإباضية والخوارج (الاتفاق والاختلاف)

فكما اتفقت الأباضية مع الخوارج في مفهوم الخروج السياسي وقولهم بالإمامة الحرة من غير قريش والإيمان قول وعمل وأن الله لا يخلف وعيده كما لا يخلف وعـده[3] ،إلا إنها افترقت عنها في نقاط عدة منها:

1- عدم استحلال دماء المسلمين وأموالهم وذراريهم بخلاف الخوارج ويظهر ذلـك فـي سيرهم[4].

2- الاباضية يجيزون المناكحة بينهم وبين سائر الموحدين والخوارج على عكسهم .

1- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1980، ص99.

2- الشيخ جعفر السبحاني: معالم الحكومة الإسلامية، قم، جامعة المدرسين بقم، إيران، 1401هـ، ص274.

3- علي يحي معمر: الاباضية بين الفرق الإسلامية، وزارة التراث والثقافة، سـلطنة عمـان، ج2، 1993، ص183

4- سالم بن هلال الخروصي: الفكر السياسي عند الإباضية والزيدية، العربية للطباعة والنشر،القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص56.

وبسبب هذين الفرقين كان للاباضية مع الخوارج ملامح ابتدأت ببراءة الإمام عبد الله بـن اباض من نافع بن الأزرق وانتهاءا بالحروب بينهم فـي المشـرق والمغـرب حتـى أن الخوارج لم يعد لهم وجود على الساحة الإنسانية بسبب عزلتهم الدينية وتكفيرهم أهل الملة وامتشاقهم السيف ولجوئهم إلى العنف.

ثانيا: مبادئ الاباضية السياسية: ومنها شروط التولية السياسية وطرقها وإنهاؤها.

تمهيد: لا شك أن تلك الفترة التي سبقت ظهور المذهب الاباضي كفكر منظم فـي منتصف القرن الأول الهجري كانت غنية بالأحداث التي ساعدت علـى بلـورة مبادئـه وأعطت الصورة الواضحة على خطوطه السياسية نتيجة صلته بحركاته المعارضة سـلبا أو إيجابا كما أن حكمه على تلك الأحدث من زواياها المختلفة وتجربته التي خاضها بعـد ظهوره في المشرق والمغرب سياسة وفكرا أسهمت في التعرف على الملامح الاباضـية والتي نجملها في التالي:

- **المبادئ السياسة الاباضية الكبرى[1]:**

وهذه المبادئ تتوزع على المباحث القادمة في كل ما يتعلق بشروط الخليفـة وطـرق توليته والخروج على الخليفة ...وإنما أريدها هنا مجملة مضبوطة مدققة:

أ- عقد الإمامة فريضة بفرض الله –الأمر والنهي- والقيام بالعدل واخذ الحقـوق مـن مواضعها، ووضعها في مواضعها.

ب- رئاسة الدولة الإسلامية (الخلافة) ليست مقصورة على قـريش أو العـرب وإنمـا يراعى فيها كفاءة مطلقة فإن تساوت الكفاءات كانت القريشية أو العروبة مرجحا.

ت- الإمام يختار عن طريق الشورى وباتفاق أغلبية أهل الحل والعقد.

ث- الإمام هو المسئول عن تصرفات ولاته،ويستحسن له أن يستشير أهل الحل والعقـد من أهل كل منطقة في تولية العمال عليهم وعزلهم عنهم.

ج- لا يحل الخروج على الإمام العادل .

1- علي يحي معمر: الاباضية مذهب إسلامي معتدل، مطابع النهضة الاباضية، ج2، ص52.

ح- الخروج على الإمام الجائر إذا غلب على الظن نجاحه ويستحسن البقاء تحت الحكـم الظالم إذا غلب على الظن عدم النجاح الخروج أو خيف أن يؤدي إلى مضرة تلحق المسلمين أو تضعف قوتهم .

خ- الحاكم الجائر يطالب أولا بالعدل فإن لم يستجب طولب باعتزال أمور لمسلمين فإن لم يستجب جاز القيام عليه وعزله بالقوة ولو أدى ذلك إلى قتله إذا كان ذلك لا يؤدي إلى فتنة أكبر.

د- يجوز أن تتعدد الإمامات في ا لأمة المسلمة إذا اتسعت رقعتها وبعدة أطراف الـبلاد منها أو قطع بين أجزائها عدو بحيث يعسر حكمها بنظـام واحـد أو يكـون سـببا لانهيارها وتشتت قواها وتعطل مصالح الناس فيها.

ذ- لا يجوز الاعتداء على دولة مسلمة قائمة داخل حدودها إلا رد العدوان.

ر- لحكم الدار في نظر الاباضية أربع صور كما يلي:-

أ) الدار دار إسلام ومعسكر السلطان معسكر إسلام وذلك عندما يكون الـوطن مسـلما والأمة مسلمة والدولة مسلمة.

ب) الدار دار إسلام ومعسكر السلطان معسكر إسلام إلا أنه معسكر بغي وظلم وذلـك عندما يكون الوطن مسلما والأمة مسلمة والدولة مسـلمة لكنهـا لا تـنهج المـنهج الإسلامي في الحكم سواء كانت من الاباضية أو مخالفيهم، أقول هذا المبدأ قد يستغل في غير موضعه عن قصد أو غير قصد إذ يلتبس على الناس فهم المنهج الإسلامي كما أن الظروف اليوم تحتم إعادة النظر في جزيئته الأخيرة بما يتوافق مع مقتضيات الساحة.

ج) الدار دار إسلام ومعسكر السلطان معسكر كفر وشرك ،وذلك عندما يكون الـوطن مسلما والأمة مسلمة والحاكم دولة مستعمرة مشركة كتابية أو غير كتابية.

د) الدار دار كفر ومعسكر السلطان معسكر كفر، وذلك عندما يكون الوطن للمشـركين تسكنه امة مشركة وتتولى الحكم فيه دولة مشركة.

ثالثا: شروط تولي منصب الخلافة لدى الخوارج

اتفق الخوارج مع كل الفرق القائلة باختيار الخليفة بشروط أربعة هي:

أ- العلم ب-العدالة ج- الكفاية د- السلامة البدنية

واختلف الخوارج عن غيرهم في شرطي الذكورة والنسب القرشي.

أ/ بالنسبة لشرط الذكورة جوز بعض الخوارج إمامة النساء إذا خرجن على مخالفيهن وقمن بأمر الرعية، ومن هؤلاء: شبيب بن يزيد الشيباني وقد نادى أتباع شبيب بزوجته أم غزالة إمامة بعده وبلغ من جرأة أم غزالة هذه وشجاعتها أن فر الحجاج بن يوسف الثقفي منها في إحدى المعارك.[1] فعيره البجلي بقوله:

أسد علي وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر

ب- بالنسبة لشرط النسب القرشي: فقد ذهب الخوارج وبعض المعتزلة إلى نفي القرشية ورأوا أن الخلافة حق لكل مسلم كفء على أن يكون ذا عصبية يستمدها من نفسه أو من جنسه.

ودليلهم في ذلك حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى».[2]

ونرى في النهاية أن الفكر الإسلامي المعاصر يتوافق مع الخوارج في عدم اشتراط القرشية في الانعقاد.

1- د. عمار طالبي، آراء الخوارج، المكتب المصري الحديث، 1971، ص 129.
2- أخرجه أحمد (23536)، والبيهقي في الشعب، (5137).

المطلب الثاني: طرق تولية الخليفة (طرق انعقاد الخلافة)

إن طرق انعقاد عقد الخلافة بين الأمة والخليفة، حين نستقرئ الفقه السياسي الإسلامي فهي على تباينها وتعددها إلى جانب خضوعها لاعتبارات سياسية وتاريخية فإنها تقوم كذلك على قواعد وموازين ودلت عليها النصوص تأكيدا ونفيا.

إذا كان الفقه السني له نظرته المميزة في أساليب التعيين والعقد التي اتسمت بخاصيتين:

إحداهما: مراعاة النصوص الثابتة من الكتاب والسنة التي تحدد الإطار الكلي العام فقط للنظام السياسي الإسلامي كالشورى مثلا إضافة إلى السوابق التاريخية للخلافة الراشدة.

الثانية: مراعاة المصلحة العليا للأمة في حالات الضرورة والموازنة بين المفاسد والمصالح التي يقتضيها الواقع والمستجدات وفقا لمقاصد الشريعة.

فإن الفقه الشيعي القديم والمعاصر له نظرة متميزة أيضا ومختلفة.

وفي جميع الحالات سيظل طريق الانتخاب بالاختيار والرضا النموذج العالي والأسلوب الأمثل للوصول إلى الحكم.

أما باقي الطرق والأساليب السنية منها والشيعية وغيرها حتى وإن جاءت لتعالج واقعا بلغ من الانحراف والرداءة السياسية مبلغا كبيرا أو لتبريره يقوم على المحاباة والمجاملة أو الخوف والاستسلام فإنها ستبقى استثناءات وعوارض تخرج عن قاعدة الحكم الإسلامي المنشود.

وسنجد أن الفكر المسلم المعاصر يكاد يجمع كله على طريق الانتخاب "البيعة".

ولتجلية وبيان الأمر أتناول الاتجاهين:

- **الأول:** تولية الخليفة عند جمهور السنة
- **الثاني:** تولية الخليفة عند الشيعة والخوارج.

الفرع الأول: طرق تولية الخليفة في الفكر السياسي السني (الجمهور)

علماء السنة لم يتفقوا على طريق واحد في تعيين الخليفة وتوليته وإن كـان الكـل يسعى إلى الرضا والاختيار الحر والشورى الواسعة، ولكن ظـروف الأمـة السياسـية والتاريخية وعدم وجود ما يمنع من اتخاذ بعض الأشكال في الحكم وتسيير مقاليده جعلت هذه الطرق تتنوع وتتعدد في كتب الفقه السياسي الإسلامي وذلك ما يؤكد واقعيـة الفقـه الإسلامي وسعته وشموليته:

- فالماوردي وأبو يعلى في الأحكام السلطانية يريان أن الاختيار والعهـد طريقـان لتولية الخليفة.[1]
- وذهب بعضهم إلى اعتبار القوة والغلبة طريقا من التولية.[2]
- وذهب بعضهم إلى اعتبار العهد والنص من قبل عليه[3]
- وذهب بعضهم كابن حزم إلى ثلاثة طرق (النص والدعوة للنفس وطريق الثقة).

أولا: طريق البيعة العامة (الانتخاب):

الخليفة المسلم لا يكون شرعيا إلا باتفاق ورضا المسلمين به، والبيعة تعتبر تعبيرا صادقا وحقيقيا عن الإرادة العامة للأمة في اختيار خليفتها.

ونظرا لكثرة الأحكام الواردة في البيعة السياسية مما جرت عليه عـادة المـؤلفين والمفكرين في ذكر معنى البيعة في اللغة والاصطلاح السياسي وعن أصـل مشـروعية البيعة من الكتاب والسنة والسوابق التاريخية في السيرة النبوية والخلافة الراشـدة وعـن صفة عقد البيعة وألفاظها وشروط انعقادها وإجراءات تنفيذها. فإنني أكتفي بذكر مـا أراه متماشيا مع طبيعة الموضوع ومع الفكر الإسلامي المعاصر.

ذلك لأن مصطلح ومفهوم البيعة دلت عليه النصوص القرآنية والسنة النبوية فـي ناحيتها العملية خاصة على أنها الترجمان الحي والتعبير الصادق والشكل الواضح لإثبات

1- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص4.
أبو يعلى: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص7.

2- الرملي شمس الدين بن شهاب: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مطبعة بولاق، مصر، 1292هـ، ج7، ص120.

3- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص9.

حق الأمة في تنصيب الخليفة مما يقتضي الوفاء بالعهد والميثاق والتسليم من جهة الأمـة ومن ينوبها في عملية الاختيار مع الاحتفاظ بحق المحاسبة والمناصـحة عنـد العـدول والانحراف عن بنود الميثاق وعن القيام بالواجبات في حفظ سياسة الدنيا.

- **معنى البيعة:** في لغة العرب لها معان ثلاثة: الانتخاب، إعلان الطاعة والتعاقد.

قال ابن منظور: «الانتخاب، الاختيار والانتقاء ومنه النخبة وهم الجماعـة تختـار مـن الرجال».

وقال: «البيعة المبايعة والطاعة، وبايعته من البيع والبيعة جميعا والتبايع مثله».[1]

أما في الاصطلاح السياسي: فلقد عبر المفكرون المسلمون بمسميات مختلفة عن البيعـة، تارة بالانتخاب وتارة بالاختيار وتارة بالبيعة العامة.

- ذهب السنهوري إلى أن البيعة هي الانتخاب.
- وذهب الماوردي والفراء إلى أنها الاختيار.

قال الماوردي: «أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة وببيعتهم تنعقد الخلافة».[2]

- وفي الفكر الإسلامي المعاصر يكاد يطلق عليها مفهوم الانتخاب.

وعليه: فمفهوم البيعة دلت النصوص القرآنية والسنة النبوية في ناحيتهـا العمليـة خاصة على أنها الترجمان الحي والتعبير الصادق والشكل الواضح لإثبات حق الأمة فـي تنصيب الخليفة مما يقتضي الوفاء بالعهد والميثاق والتسليم من جهة الأمة ومن ينوبها في عملية الاختيار مع الاحتفاظ بحق المحاسبة والمناصحة عند العدول والانحراف عن بنـود الميثاق وعن القيام بالواجبات في حفظ سياسة الدنيا.

مشروعية البيعة: البيعة كوسيلة للوصول إلى الحكم ليست من نوافل الأعمال وفضـائلها بل هي ركن أساسي يستمد مشروعيته من الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين وهـي فرض على المسلمين جميعا رجالا ونساء.

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة نخب، مادة بيع، المجلد الأول، ص 299. العمود الثاني.
2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 15.

القـرآن الكريـــم:

قال تعالى: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا**﴾.[1]

وكان ذلك في بيعة الرضوان التي وردت في غزوة الحديبية عندما بلغ رسـول الله -صلى الله عليه وسلم- أن كفار قريش قتلوا عثمان مبعوثه إليهم فقال: «لا نبـرح حتـى نناجز القوم».[2]

وعندئذ دعا رسول الله أصحابه إلى البيعة فبايعوه.

فجاء القرآن بعد ذلك مقرا لفعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وموثقا له بل ارتفـع ببيعته إلى أعلى ذروة ليجعل تلك البيعة بيعة مع الله. ثم نهى عن كل ما يؤدي إلى التهاون بها أو التنصل منها.

فقال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُـثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾.[3]

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِي إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُن وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهن وَأَرْجُلِهن وَلَا يَعْصِـينَكَ فِـي مَعْـرُوفٍ فَبَايِعْهُن**﴾.[4]

فما تضمنته الآية أنه تمت التزامان متبادلة بين طرفين متبايعين وهما رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من جهة والمؤمنات من جهة أخرى، والبيعة السياسية ليست بعيدة من هذه.

وهذا يفيد أن النص القرآني قد منح المرأة حق البيعة شأنها شأن الرجل الذي مـنح هذا الحق وسميت بيعة النساء.

من السنة: جاءت أحاديث كثيرة تؤكد فرضيتها وخطورة التنكب عنها وعدم الوفاء بهـا ومن ذلك:

1- سورة الفتح، الآية 18.
2- سيرة ابن هشام: ج3، ص 364.
3- سورة الفتح، الآية 10.
4- سورة الممتحنة، الآية 12.

- قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر».[1]
- وكذلك ما رواه البخاري عن عبادة الصامت قال: «بايعنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم».[2]

فهذه الأحاديث تدل مجتمعة على:

- تحرص على البيعة وجعل الوفاء بالبيعة من الواجبات.
- إن الشرع قد توعد ناكث البيعة بالوعيد الشديد وفي أحاديث أخرى ذم الشارع من مات وليس في عنقه بيعة.
- والبيعة تبعا لذلك بيد المسلمين وهي حقهم وهم الذين يبايعون وببيعتهم تنعقد الخلافة، فلا يجوز للحاكم أن يتجاوز حق الأمة في إمضاء الخلافة.

ولقد فهم المسلمون الأوائل معنى البيعة جيدا في حياتهم السياسية أحسن تطبيق واستمرت البيعة على الصورة التي سنها رسول الله كلاما مصحوبا بالمصافحة للرجال وكلاما دون المصافحة للنساء (في زمن الخلفاء الراشدين وفي بعض خلفاء بني أمية حتى جاء الحجاج بن يوسف الثقفي فابتدع بدعة إلزام أهل العراق بالأيمان المغلظة على الوفاء وعدم الخروج على الخليفة الأموي وإن نكثوا أيمانهم فنساؤهم طوالق وعبيدهم أحرار وأيمانهم هدر واستمرت هذه الأيمان في خلافة بني أمية وبني العباس مما حمل الإمام مالك أيام حكم العباسيين على الإفتاء بسقوط يمين المكره فأثر ذلك على نفوذ الولاة والأمراء مما عرضه للأذى والمحنة.[3]

وستظل بيعات العقبة الثلاث وحادثة السقيفة وبيعة عمر وبيعة عثمان وبيعة علي أمثلة رائعة وصورا صادقة عن معنى البيعة النبوية الشرعية الموصلة إلى الحكم.

1- رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، ج4، ص 512.
2- أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، ج16، ص 317.
3- د. عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 307.

لذلك اهتم الفقهاء والعلماء قديما وحديثا بدراسة هذه البيعات النموذجية واستخراج الفوائد والأحكام الدستورية منها وهي كثيرة جدا.

التكييف الفقهي للبيعة: "الانتخاب"

ولقد تناول الفكر الإسلامي المعاصر البيعة "الانتخاب" باعتبارها الطريق الشرعي الكامل المتكامل المؤهل في تعيين الخليفة:

فنجدهم يركزون على البيعة ويهملون ما كان من طرق من باب الضرورة جائزة لحالات استثنائية.

وتناولوا البيعة من حيث طريقة التولية ومن حيث التجديد في آلياتها وكيفياتها وآثارها القانونية.

1- قال الدكتور ضياء الدين الريس: «حسبنا أن البيعة عقد حقيقي تضمن ثلاث أركان: الخليفة، العامة ومحل العقد. فالعقد الذي حدث مرتين عند العقبة وقامت على أسسه الدولة الإسلامية هو عقد تاريخي تم فيه الاتفاق بين إرادات إنسانية حرة وأفكار واعية ناضجة من أجل تحقيق رسالة سامية».[1]

2- ولو نتتبع الفقهاء والمفكرين في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر[2] فإننا ندرك أن الموجب لعقد الإمامة هو الأمة باعتبارها صاحبة المصلحة الأولى والكبرى فيه وذلك للأوجه التالية:

أ- وجوب نصب الإمام يقع على عاتق الأمة بحيث إذا لم تقم به أو تتقاعس عنه فإن الإثم يلحقها جميعا شعبا وعلماء وحكاما، خلافا للماوردي من القدماء الذي جعل الإثم محصورا في طائفتين فقط هما: أهل الاختيار "العقد والحل" والمؤهلون للخلافة وذلك لأن أهل الاختيار يستمدون سلطانهم من سلطان الأمة بحيث لو لم توافق الأمة على من وقع عليهم الاختيار فإن بيعته لا تنعقد بمجرد إبرام أهل الاختيار العقد له. فكأن الماوردي يتحدث عن الأمة عندما تكون واعية وتتحرك إذا اختلت المشروعية والشرعية ولكن الأمة ليست واعية دائما.

1- د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 31.
2- أنظر: د.صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص121.

ب- الأمة هي صاحبة الحق الأول والأخير في اختيار الخليفة كما سأبين إن شاء الله ومن حقها وحدها أن تقوم بعزل الإمام إذا رأت منه ما يستوجب العزل.

ت- الأمة صاحبة المصلحة الأولى في نصب الخليفة إذ به يتحقق حراسة دينها ورعاية مصالحها وحفظ كيانها.

ث- طبيعة عقد البيعة تقتضي أن تقوم البيعة بطلب من جانب الأمة أولا ممثلة في أهل العقد والحل ثم تكون استجابة الإمام لطلب الأمة ثانيا.

وهكذا تتحدد أطراف العقد من أول وهلة ترى الأمة فيها حاجتها إلى نصب الإمام، تأخذ الأمة فيه مركز الطرف الأول أو الموجب ويكون الإمام هو الطرف الثاني أو القابل، وبهذا يكون فقهاء الإسلام قد سبقوا الفقه القانوني والفقه السياسي الغربي بعدة قرون في بيان العلاقة بين رئيس الدولة أو الخليفة الأعلى وبقية أفراد الأمة بأنها علاقة عقد بينهم وبينه.

وعليه:

أ- نلاحظ السبق التاريخي للفقه السياسي الإسلامي للفقه السياسي الغربي.

ب- تفوق النظرية الإسلامية على النظرية الغربية لأن العقد الذي تحدث عنه الفكر الإسلامي عقد حقيقي معلوم الوجود شرعيا وتاريخيا فهو ثابت في وقت قيام الخلافة الراشدة و نسعى لبعثه الآن.

أما العقود التي تحدث عنها فقهاء الغرب أمثال روسو ولوك وهوبز فهي عقود خيالية تاريخيا لا رصيد لها في الواقع على وجه الخصوص العقد الاجتماعي الذي تخيل جان جاك روسو حدوثه في العصور القديمة ولم يقم أي دليل تاريخي على وجود مثل ذلك العقد.[1]

1- عبد الخالق النواري: العلاقات الدولية والنظم القضائية، ط1، 1984، ص 14.
د. زكي محمد: الفكر السياسي العربي الإسلامي ماضيه وحاضره، ط1، 1970، ص 27.

إجراءات سير وشرعية عملية الانتخاب "نظام الانتخاب"

بينت من قبل الانتخاب "البيعة" كطريق شرعي مؤصل بـالقرآن والسـنة القوليـة والفعلية، وبالتعريف الإسلامي الراشدي لكيفية تولية الخليفة المسلم في تعاقد بينـه وبـين الأمة.

ولكن لابد من بيان كيفية وإجراءات ممارسة ذلك في الميدان "أي لابد من وضـع نظام انتخاب عام يراعى في كل انتخاب" ويتضح ذلك بتوضيح النقاط التالية:

- مراحل انتخاب الخليفة.
- هيئة العقد والحل.
- الأثر القانوني للبيعة.
- مكان الانتخاب.
- حالات الفاضل والمفضول.

1- مراحل انتخاب الخليفة: لقد وجدت أراء كثيرة، فهناك من قال مرحلة واحدة؛ بيعـة خاطئة وكفر. وهناك من قال مرحلتان: مرحلة الترشيح ومرحلة الاستفتاء، وهناك من قال أكثر من ذلك.

وعليه: فهي مرحلتان إجمالا وأربعة تفصيلا:

المرحلة الأولى: مرحلة الاختيار "الترشيح": وهي التي يقوم فيها أهل العقد والحل بالبحث والتنقيب عمن يصلح لمنصب الخلافة ممن هو أهل لها ومن يتوفر فيه أكبـر قـدر مـن شروطها، في حالة فقدان كامل الشروط مستفرغين في ذلك قصارى جهدهم في اكتشـافه واختياره من بين مجموع الأمة وإن اختلف أهل العقد والحل حول اثنـين أو أكثـر مـن المترشحين لمنصب الخلافة اعتبر مرشحا من وقع اختيار غالبية أهـل الاختيـار عليـه "جمهور أهل الحل والعقد" وهذا يقترب في العصر الحـديث مـن أسـلوب المـؤتمرات والمجالس النيابية ومجالس الأمة وتسمى البيعة الخاصة.

المرحلة الثانية: مرحلة العرض:

فإذا ما استقر رأي أهل الاختيار على أصلح الموجودين من أهل الخلافـة قـاموا بعرضها عليه أو عليهم إن كانوا عددا فإن قبلوا بتولي منصب الخلافة عاد أهـل العقـد والحل إلى الأمة لأخذ رأيها لأن الخلافة عقد لا بد من رضا الطرفين والأمة هي الأصل.

المرحلة الثالثة: مرحلة الاستفتاء العام أو البيعة العامة

وهي المرحلة التي تلي مرحلة العرض مباشرة، وفي هذه المرحلـة يعلـن عـن المرشحين وتكون الحملة الانتخابية بصدق وأدلة لتقف الأمة على حقيقته وليتسنى لهـا أن تقول رأيها فيه إما بالموافقة وإما بالرفض وتوافق على من تريد.

وفي هذه المرحلة لا يشترط موافقة كل الأمة لأن ذلك يكاد يستحيل وإنما يكفي في ذلك رضا الأغلبية به أي جمهور الأمة.

ولا يصح القول إن هذا الأمر لأهل الاختيار وحدهم يبتون فيه من دون أخذ موافقة الأمة ونيل رضاها لأنه بموجب رضا الأمة به فإنها ستنطوي تحـت حكمـه وسـلطانه وستعطيه قيادة نفسها ومقاد أمرها فبالأمة يقوم حكمه وعليها يكون سلطانه ولذلك كـان لا يكفي اختيار من أوكلت الأمة إليه اختياره لأن وكالة أهل الاختيار ترشيحية فحسب.

فهم بالنظر إلى مكانتهم العلمية والاجتماعية والسياسية أوكلت الأمة إليهم ترشـيح من يرونه صالحا لمنصب الخلافة، والأمة بعد ذلك هي التي تقرر موافقتها عليه أو عـدم موافقتها، فإذا ما وافقت الأمة عليه أو غالبيتها وأظهرت رضاها به أوكلـت إلـى هيئـة الناخبين إبرام عقد البيعة له، وهنالك فقط تكون بيعتهم له شرعية.

المرحلة الرابعة: مرحلة إبرام العقد

ويقوم به أهل الحل والعقد باعتبارهم انتخبتهم الأمة ليقوموا بأمورها. فإذا وافقـت الأمة على من وقع عليه اختيار أهل العقد والحل قام أهل الاختيار هؤلاء بعد ذلك بـإبرام العقد له وتكون البيعة شرعية نهائية وتسمى البيعة الخاصة ويتحقق العقد بمباشـرة أهـل العقد والحل كلهم جميعا له أو بمباشرة بعضهم له أو يقوم أحدهم فيبرم العقـد بحضـور وشهادة الآخرين ويصير بذلك الخليفة شرعيا.[1]

1- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 121.

2- **هيئة العقد والحـل:** هم أهل العقد والحل على تعبير الماوردي والفراء.[1] أو فضلاء الأمة.[2] كما يسميهم ابن حزم. أو أهل الاجتهاد والعدالة كما يسـميهم البغـدادي.[3] أو العلماء أو الرؤساء ووجوه الناس كما يسميهم النووي. أو أهـل الاختيـار فـي تعبيـر الآخرين.

أ- معنى أهل العقد والحل: هم هيئة منتخبة من قبل مجموع الأمة ينوبـون عنهـا فـي البحث والتنقيب عمن يصلح لمنصب الخلافة ممن تتوفر فيهم شروطها من المسلمين.[4]

قولنا: **هيئة منتخبة من قبل الأمة** إبعادا للذين لم يشملهم الانتخاب، أو الذين يعينهم الحكام لمصالحهم، فإن أولئك لا يمثلون الهيئة الشرعية للعقد والحل، وممارستهم لهذا الحـق لا يعتبر شرعيا، لأن الحق للأمة وحدها تنتخب هذه الهيئة وتنتخب الحاكم.

قولنا: **من مجموع الأمة**: فذلك إبعاد للطائفية والتعصبات المذهبية التي توجد في بعـض الأمم فتستأثر فئة معينة بتعيين هيئة الناخبين وبالتالي تملي تلك الفئة شخصا رئيسا للأمة.

ب- أهميتها ومهامها: مهمة لدرجة قصوى ويتجلى ذلك في:

1- بحث ودراسة من يصلح للخلافة وتتبع العملية حتى نهاية صيغة العقد بينه وبـين الأمة لأن الجماهير في الأمة قد تجهل وتقل عدالة وعلما وحكمة في الاختيار فلابد من هذه الهيئة متصفة بشروط جلية من علم وحكمة وعدالة.

2- ممارسة دور الرقابة في أعمال الخليفة لحماية مبدأ الشرعية والمشروعية.

قال السنهوري: «فإن وجود هذه الهيئة ضروري لكي يتمكن الرئيس مـن القيـام بواجباته بطريقة صالحة مطابقة للشريعة، فمن الواجب إذن على فقهاء هـذا العصـر ألا يكتفوا بعبارة "أهل الحل والعقد" كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة أو إيجـاد الوسيلة العملية لكي يمكن لكل شعب إسلامي أن يعين الأشخاص الـذين يكونـون هـذه

1- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 184.
2- ابن حزم: الملل والنحل، مرجع سابق، ص
3- البغدادي عبد القاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميـد، دار المعرفـة، بيـروت، 1975.
4- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 123.

الجماعة التي يقع على عاتقها واجبات جوهرية سواء في انتخاب الرئيس أو في مباشـرته مسؤولياته بأن تتولى الرقابة على أعماله.[1]

ج- **شروط الأهلية في هيئة العقد والحل**:

إن المهمة المنوطة بهذه الهيئة، اختيار الخليفة والمراقبة على أعمالـه تسـتلزم أن يكون أفرادها على مستوى عال من الصلاح والخبرة والفهم لمختلـف العلـوم النفسـية والاجتماعية والإدارية والشرعية... ليتسنى لهم بذلك التوصل إلى الشخص الذي يكون في القمة ويراقبونه حتى يبقى في القمة لأنه ليس الصعب الوصول إلى القمة ولكن الصـعب هو البقاء في القمة كما تقول الحكمة.

لذلك اشترط العلماء في هذه الهيئة العدالة والعلم والحكمة:

وبتعبير العصر والفقه والدستوري نقول: إنها عبارة عن الأخلاق الشرعية الفاضلة والعلم بأحكام بهذا المنصب في الدين، والثقافة والخبرة السياسـيتين، لأن رأي الأمـي لا يؤخذ به.[2]

1- **العدالـــة:** يخيل إلينا أن الطريق العملي لتحديد من تتوفر فيهم هو استعمال القـرائن المبنية على المبادئ الإسلامية العامة، فكل مسلم مفروض فيه أنـه عـدل حتـى يثبـت العكس.[3]

وفي نظر الفقهاء يكون ثبات العكس بصدور أحكام قضـائية علـى درجـة مـن الخطورة يترتب عليها سقوط صفة العدالة مثل الحدود، وأضافوا إلى ذلك طائفتين:

أ- المجربة عليهم شهادة الزور لدى القضاة

ب- الذي تكرر اتهامه فأصبح محلا للشبهات.

2- **العلـــم:** يضيف السنهوري أيضا: يمكن التحقق منه بسهولة باشتراط تقديم ما يثبـت اجتياز الشخص مرحلة معنية من مراحل التعليم، وما أكثر العلوم التي تساهم في ذلك الآن مثل العلوم السياسية والإسلامية والنفسية والاجتماعية والإدارية.[4]

1- د.عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 120.
2- د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 223.
3- السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص، 120.
4- المرجع نفسه، ص 121.

3- **الحكمـة:** وتعني درجة معينة من الخبرة بأحوال الناس والاحتكاك بالرأي العام وعلى ذلك يرجع لهذا الرأي العام نفسه ليختار من توفرت فيهم الشروط الأخرى السـابقة مـن يكون منهم أكثر خبرة ونفوذا.

د- العدد المطلوب في الأغلبية:

رغم أننا حددنا في مراحل تعيين الخليفة أن أهل العقـد والحـل يقومـون بـدور الترشيح ودراسة الملفات والاتصال الأولي في المرحلتين الأولى والثانية، ثم يبقى الفصل لرأي الأمة وبعد ذلك في النهاية فإن صياغة العقد تقوم به هيئة العقد والحل بعد موافقـة الأمة واختيارها المترشح للخلافة.

ولكن نلاحظ حين نستقرئ الفقه السياسي القديم أن هناك من يكتفي ببيعة أهل العقد والحل، ويجعلها بيعة انعقاد وبيعة الأمة يعتبرها كمالية فهي مجرد بيعة طاعة.

وأن المسألة خلافية، سأوضحها إنشاء الله في المبحث القادم تحت عنـوان الأثـر القانوني للبيعة هل الخليفة يتولى منصبه ببيعة الخاصة أو بيعة العامة أو بيعة الأغلبية.

فهذا الرأي الأول القائل ببيعة الخاصة أنها بيعة انعقـاد يخلطـون بـين الترشـح والانتخاب "الولاية" حتى يبدو بعضها في منتهى الغرابة بأن أي عدد كاف لتعيين الخليفـة والصواب أنه يكفي للترشح فقط، وبعض الفقهاء يحدد العدد بخمسة والآخر يحددها بثلاثة وهناك من يكتفي بناخب واحد.

قال السنهوري: «... وظاهر أنه طبقا لرأي أمثال هؤلاء لا يكون الأمـر انتخابـا حقيقيا إذ أن أقوالهم تؤدي إلى القول بشرعية الخلافة الناقصة غير الراشدة وهي خلافـة من جاءوا بعد عصر الخلفاء الراشدين عن طريق التغلب والسيطرة أو الوارثـة وذلـك بإعطائها أساسا انتخابيا صوريا بالزعم بأنهم عينوا بطريقة انتخابية صورية عن طريـق تقليل عدد الناخبين إذ لا يعجز كل متغلب أو مسيطر أن يجد له ناخبا واحدا ولا خمسـة يؤيدونه».[1]

1- السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 122.

ومن حجج هؤلاء:

1) هذه بيعة خاصة انعقادية والأخرى عامة للطاعة وهذا حصر لحق الانتخـاب فـي طائفة هي أهل العقد والحل وإقصاء لرأي الأمة والأغلبية.
2) الذي قاله الماوردي يقوم على تفسير خاطئ لحادثة تاريخية من أن عمر اختار أبا بكر... فإن انتخاب أبي بكر تم في اليوم الموالي ليوم السقيفة وليس بمجرد مبايعة عمر له.
3) حتى سائر الخلفاء الراشدين إنما كانوا يرشحون ولا يعينون أو يبايعون كما فعل أبـو بكر لعمر فهو ترشيح وكما فعل عمر للستة فهو ترشيح فقط والأمة انتخبت بعد ذلك.

وعليه فالصحيح كما ذهب إليه السنهوري هو «إن الخليفة وهو ممثل الأمة يجـب أن تستند سلطته على عقد صحيح مبني على موافقة جمهور الأمة».[1]

3) الأغلبية المطلوبة في الانتخاب:

لقد انقسم الفقهاء والمفكرون المسلمون قديما وحديثا حول نوع البيعة التي يتولى بها الخليفة المسلم منصبه فذهب فريق إلى أن الخليفة يتولى منصبه عن طريق بيعة أهل العقد والحل "الخاصة"، بينما ذهب فريق آخر إلى أن الخليفة يتولى منصبه عن طريـق بيعـة العامة، وذهب فريق ثالث إلى أن تولي الخليفة منصبة عن طريق بيعة أغلبية المسـلمين، والرأي الثالث هو الراجح وبيان ذلك كالتالي:

الاتجاه الأول: القائلون بأن الخلافة تنعقد عن طريق بيعة أهل العقـد والحـل: ومـنهم: الماوردي، والجويني والخطيب الشربيني، ومحمد عبده.

قال الماوردي: «فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبر فيهم ثلاثـة أحـدها العدالـة الجامعة لشروطها والثاني العالم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامـة علـى الشروط المعتبرة فيها والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيـار مـن هـو للإمامـة أصلح».[2]

1- السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 122.
2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 06.

قال الجويني: «شروط أهل الاختيار: العلم والرأي والحكمة والذكورة... إن النساء لا مدخل لهن في عقد الإمامة ولا تعلق له بالعوام والذين لا يعدون من العلماء».[1]

وقال الخطيب الشربيني أن «الإمامة تنعقد بثلاثة طرق، الأولى بيعة أهـل الحـل والعقد من العلماء ووجوه الناس المتيسر اجتماعهم».

أدلتهم: استدل القائلون بانعقاد الخلافة بأهل الحل والعقد بأدلة هي:

أدلتهـ ـم:

استدل القائلون[2] بأن الخلافة تنعقد عن طريق البيعة الخاصة (بيعة أهـل العقـد والحل) بما يلي:

1- قال تعالى: ﴿**يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنْكُمْ**﴾.[3]

قال الشيخ محمد رشيد رضا نقلا عن أستاذه محمد: «أما أولوا الأمر فقد اختلـف فيهم فقال بعضهم هم الأمراء وبعضهم أطلقهم في الحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم وغفلوا "منكم" وقال بعضهم: إنهم العلماء، وقالت الشيعة إنهم الأئمة المعصومون». ثم قال: «إنه فكر-أي محمد عبده- في المسألة من زمن بعيد فانتهى به الفكر إلى أن المـراد بـأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم في الحاجات والمصالح العامـة فهـؤلاء إذا اتفقوا على أمر وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة فإذا اتفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أوجبوا عليه».[4]

فنستنتج من كلام محمد عبده ما يلي:

- أن أولي الأمر هم أهل الحل والعقد وهم فئة تتكون من هذه الأصـناف السـتة التـي حددها.

1- الجويني: غياث الأمم في اجتياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مطبعة الشؤون الدينية، قطر، ص81.
2-انظر: محمود بوترعة: إشكاليات الحكم في الفكر الدستوري الإسلامي، فإنه وضـح هـذه الأدلـة بشـكل مقارن،ص 281 .
3- سورة النساء، الآية 59.
4- محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيـروت، ط2، 1973، ج5، ص 180.

- أضاف محمد رشيد رضا إلى الأصناف الستة التي ذكرها محمد عبده ما يلي: رؤساء الجيش والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها وطاعتهم، حينئذ هي طاعة أولي الأمر.

هذه الأصناف إذا اتفقوا على أمر أصبح واجبا على الأمة تنفيذه ونحـن نعلـم أن نصب وانتخاب الخليفة من أكبر الأمور.

2- **بيعتا أبي بكر وعثمان:** قال الإمام الشوكاني: «إن الصحابة لما اسـتخلفوا أبـا بكـر انعقدت له الخلافة بإجماع الحاضرين».[1]

وقال الشربيني: «تنعقد الإمامة بثلاثة طرق، الأولى: بيعة أهل الحل والعقد، كمـا جعل عمر الخلافة شورى بين الستة: علي والزبير وعثمان وطلحة وعبد الرحمـان بـن عوف وسعد بن أبي وقاص».[2]

عدد أهل الحل والعقد الذين تكفي بيعتهم: اختلفوا في بيان العدد الذي يمكن قيامهم بالبيعة من أهل الحل والعقد، فمنهم من لم يشترط عددا معينا ومنهم من طلب عددا كحد أدنى لا يمكن أن تنعقد إلا به وللأسف الشديد تم في ذلك تقزيم الأمة فمنهم مـن اشـترط حتـى شخص واحدا أو اثنان أو ثلاثة أو ستة....

-الرأي الأول: تنعقد ببيعة رجل واحد، وهو قول أبي الحسن الأشعري وإمام الحرمين في رأي له.

- الرأي الثاني: تنعقد الخلافة ببيعة رجلين، وهو قول سليمان بن جبير الزيدي وطائفـة من المعتزلة قياسا على عقد الزواج.

- الرأي الثالث: تنعقد بيعة ثلاثة وقيل ستة، وهو قول عبد الجبار المعتزلي.

- الرأي الرابع: تنعقد ببيعة عدد لا يقل عن أربعين رجلا وهو أقل عدد تصح به الصلاة عند الشافعي.

- الرأي الخـامس: تنعقد بأي عدد من الذين تيسـر اجتمـاعهم وهـو رأي المـاوردي والشربيني والشوكاني والقلقشندي كما ذكر ذلك إمام الحرمين.

1- الشوكاني محمد بن علي: إرشاد الفحول، دار الفكر، بيروت ط1، 1992، ج1، ص 161.
2- الشربيني: الخطيب محمد، مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت، ص 55.

- **الرأي السادس:** تنعقد بمن تحصل ببيعتهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، وهو رأي الإمام أحمد وإمام الحرمين.

- **الرأي السابع:** تنعقد بأربعة من رجال أهل الحل والعقد قياسا على عدد شهود الزنا.

وآراء أخرى كثيرة.

1)قال الماوردي في الأحكام السلطانية[1]:

اختلف العلماء في عدد من تنعقد الإمامة منهم على مذاهب شتى:

- فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عامـا والتسليم بإمامته إجماعا وذلك لأن بيعة أبي بكر الصديق كانت باختيار من حضـرها ولم ينتظر غائب عنها.
- وقالت طائفة أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقـدها، أو يعقـدها أحدهم بأربعة، وذلك استدلالا بأمرين: أحدهما أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها وهم عمر بن الخطاب وأبـو عبيـدة بـن الجراح وأسيد بن خضير وبشير بن سعد وسالم مولى أبي حنيفة رضي الله عنهم.
والثاني: أن عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضى الخمسـة وهو قول الفقهاء المتكلمين من أهل البصرة.
- وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.
- وقالت طائفة أخرى تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليهما أمـدد يـدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بايع ابن أخيه فلا يختلـف عليك اثنان، ولأنه حكم واحد نافذ.

2)ما يترتب على البيعة الخاصة "الأثر القانوني":

استنتاجا من أقوال الباحثين الذين عرضنا آراءهم في البيعة الخاصة « يترتب عليها تولي الشخص المبايع منصب الخلافة.

1 - أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص5.

لذلك فإنهم سموا هذه البيعة باسم بيعة الانعقاد، بينما سموا بيعة عامة أفراد الأمـة باسم بيعة الطاعة، بمعنى أن من تمت بيعته من أهل الحل والعقد لم يبـق للأمـة سـوى إعلانها الخضوع لهذا الشخص وتنفيذ ما يصدر عنه من أوامر ونواه»[1]

3)مناقشة أدلة هذا الرأي وتعقيب:

- **مناقشة استدلال الإمام محمد عبده بالآية رقم 59 من سورة النساء.**

لم يظهر للإمام رأي يقول فيه صراحة أن أولي الأمر هم الذين يبـايعون الإمـام ولكنه جعل الطاعة حقا لكل ذي مسؤولية، وبالتالي إذا قام هؤلاء بمبايعة الخليفة أو رئيس الدولة وجب على الذين آمنوا طاعة هذا القرار وعدم منازعته، ولكن الثابت من نص الآية 59 كلها هو أنها تعالج وضعا يكون فيه نزاع بين أولي الأمر وأفراد الأمة فيما صدر من أولي الأمر مما لا يتوافق مع الشرع، وهنا يكون الأمر سواء من أولي الأمر أو من أفراد الأمة بالرجوع إلى حكم الله ورسوله أي القضايا الإدارية التي تكون الدولة طرفا فيها.

فالآية تعالج مثل هذا الوضع وتعطي للأمة حق منازعة أولي الأمر وفق القضـاء الإداري وبالتالي يمكن القول بأن أهل الحل والعقد إذا أصدروا أمرا بمبايعة أحدهم مـثلا فللأمة حق البيعة أو الاعتراض.

وبالنسبة لمناقشة الاستدلال بسابقتي بيعة أبي بكر وعثمان:

4) الشوكاني استند إلى بيعة أبي بكر:

- أبو بكر لم ينتخب بمبايعة عمر له، بل انتخب في اليوم التالي ليوم السقيفة حينما بايعـه فعلا جميع الصحابة.
- إن هذه الطريقة من البيعة لا يدل عليها نص من القرآن أو من السنة الصحيحة.
- إن بيعة الخليفة حق للأمة الإسلامية وممارسة البيعة دون مشورة غصب.
- عمر بن الخطاب خالف الطريقة التي تمت بها بيعة أبي بكر الصديق وذلك عندما عهد إلى ستة أشخاص لتولية خليفة من بعده وكذلك عندما أرسل وفودا لطلب البيعة بعد وفاة أبي بكر مع أن أبا بكر عهد له بالخلافة.

1 - محمود بوترعة: إشكاليات الحكم في الفكر الدستوري الإسلامي، اطروحة دكتوراه، شريعة وقانون، إشراف احمد بن محمد، 2005/2004، ص 280.

5) الشربيني استند إلى عهد عمر بن الخطاب للأشخاص الستة:

- إن اقتراح عمر بن الخطاب للستة كان مجرد ترشيح ولم يكن عقدا للبيعة لأحدهم بدليل أن اقتراح عمر لم ينفذ لعدم اتفاق الستة على اختيار أحدهم.
- الأمة هي التي اختارت وبايعت وذلك بعد موافقة الخمسة على قيام عبد الرحمان بن عوف بإجراء اتصال مع أفراد الأمة من مختلف الأعمار والفئات لمبايعة أحد الستة.
- وحتى عندما بايع الصحابة عثمان أعلن عبد الرحمان بن عوف بيعته أيضا.

- **وبالنسبة لمنافشة الذين اختلفوا في العدد:**

- لم يثبت أي نص شرعي من قرآن أو سنة في تحديد العدد المختلف فيه.
- معظم القائلين بالعدد قاموا بقياس مع الفارق فقاسوا الخلافة على العدد في صلاة الجماعة أو على العدد في شهود الزنا أو على العدد في شهود عقد النكاح... فهو قياس تعيين الخليفة على أحكام نظم أخرى كالزواج أو الإجراءات القضائية رغم اختلاف هذه النظم في طبيعتها عن نظام الحكم فهو قياس مع الفارق، فالقاضي أو الولي هما صاحبا الولاية المقررة في القضاء أو التزويج بينما الناخب الذي يعطي صوته لا يملك وحده دون غيره من الناخبين تعيين الخليفة.[1]

الخلاصة: القائلون بانعقاد الخلافة بأهل الحل والعقد فقط دون الرجوع إلى الأمة:

1) أنصار هذا الاتجاه لا يوجد دليل صريح صحيح من قرآن أو سنة يؤكد ويشرع ذلك.
2) السوابق التاريخية التي استندوا إليها لم تكن بيعة الخليفة إنما كانت مجرد ترشيح والأمة هي التي انتخبت.
3) أنصار هذا الاتجاه يحصرون حق الانتخاب في فئة محدودة فقط من الأمة وهم أهل العقد والحل ويحرمون بقية أفراد الأمة من حق الانتخاب.

4) مكان الانتخاب: يقع الانتخاب للخلافة العظمى في جميع أنحاء العالم الإسلامي وليس للناخبين الذين يقيمون في العاصمة مقر الخلافة أو في أي قطر معين من الأقطار

1- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص 121.

الإسلامية أي امتياز قانوني ولكن قد تكون لهم أولوية تمكنهم من أن يكونوا أول من يبـدأ الانتخاب.[1]

5) أما في حالات انتخاب المفضول مع وجود الأفضل: قد ينتخب حاكم غيـر مسـتوف للشروط في الوقت الذي يوجد فيه من هو أفضل منه في استيفاء الشروط فكيف عالج الفقه الإسلامي هذه الظاهرة السياسية؟

المتفق عليه عند علماء السنة أن الأصل أن يتعين للخلافة أفضل أهل العصر مـع جواز ترك تولية المفضول عند الضرورة، ومثال الأفضـل الخلفـاء الأربعـة ومثـال المفضول معاوية.

فالخلاصة في ذلك هي وجوب إمامة الأفضل وأن جواز إمامة المفضول لـيس إلا استثناء تمليه الضرورة القصوى، وهذا ما ذهب إليه الإمام الجويني والباقلاني.

1- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص 121.

دور الوعي السياسي والثقافة الحديثة في الاختيار والانتخاب:

فوعي الرعية السياسي له دور كبير في حسن الاختيار، والتوفيق في ذلك مرده هذا الوعي العام المستنير المهذب الذي يعرف كيف يميز بين الصالح والطالح بين الفاضل والمفضول فليس للناس «إلا الظاهر من السلوك لذلك فإن الأمة قد تنخدع بشخص من الأشخاص وترى فيه الرجل السياسي القادر على رعاية شؤون المسلمين فإذا ما تولى رئاسة الدولة ظهر عجزه وقصوره حتى عن القدرة من إعطاء الرأي أو اتخاذ قرار، فمن هنا تبرز أهمية الوعي السياسي لدى جمهور الأمة الإسلامية لتميز بين المرشحين لرئاسة الدولة فلا تنطلي على الأمة حرارة الدعاية الانتخابية ولا ما يقدم من مشروعات ولا ما يمتاز به شخص من نيله أعلى الدرجات».[1]

6- ظهور الأفضل بعد الانتخاب:

إذا انتخب خليفة على أنه هو الأفضل من غيره ولكن يظهر شخص آخر بعد ذلك يفضله:

في هذه الحالة أجمع الفقهاء على ما قاله الماوردي: «عقد البيعة يكون قد انعقد نهائيا مع الذي وقع عليه الاختيار أولا ولا يجوز العدول عنه إلى من هو في الأحكام السلطانية أفضل منه».[2] إذا ظهر فيما بعد.

7- الانتخاب في حالة التساوي في الأفضلية:

إذا ظهر ملفان لشخصين متساويين في الأهلية والفضل تماما وعدد الأصوات، فالحل الوحيد أن يقرع بينهما ويختار من أصابته القرعة منهما كما ذهب إلى ذلك الماوردي.

وكمحصلة في هذا توصل السنهوري إلى نتيجتين هما:

- أن البيعة عقد حقيقي غرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة، ومن هنا نستنتج:

1- أنه لابد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر وهو أمر متفق عليه.

1- د. الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 308.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 05.

2- أن ما يعيب رضى الناخبين خاصة الإكراه يجعل الانتخاب باطلا لا أثر له.

- أن المرشح للرئاسة "الخلافة" حتى ولو كان أصلح الناس لها لا يكتسب الولاية إلا بمقتضى الانتخاب ولا تكفي الأهلية الذاتية.
- مادام الخليفة المنتخب قد اكتسب الولاية من الانتخاب الذي هو عقد حقيقي بينه وبين الأمة، فإن معنى ذلك أن سلطته يستمدها من الأمة.[1]

الاتجاه الثاني: القائلون بأن بيعة العامة هي أساس تولية منصب الخلافة:

ذكرهم: منهم كثير من الباحثين قديما وحديثا وأغلب الفكر الإسلامي المعاصر مثل: أبو حامد الغزالي، وابن تيمية، محمد المبارك، حسن الترابي، سليمان الطماوي، د. عبد الحميد متولي، محمد رشيد رشا، د. ظافر القاسمي، د. البياتي منير حميد.

ذهب محمد المبارك أن بيعة الخليفة تمر بمرحلتين هما: مبايعة أهل الحل والعقد وهذه اعتبرها ترشيحا والثانية بيعة جمهور المسلمين.[2]

ذهب ابن تيمية إلى أن الخلافة تنعقد ببيعة أغلبية أفراد الأمة فقال: «لا ريب أن الإجماع المعتبر في الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين ولو اعتبر ذلك لم تنعقد الإمامة».

واعتبر أبو حامد الغزالي بيعة أهل الحل والعقد مجرد ترشيح ولا يترتب عليها تولي الخلافة إلا بانتخاب الأكثرية فقال: «لو لم يبايع غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز به غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان»[4].

وقال محمود بوترعة:«استنتج الباحثون المسلمون نوعين من البيعة، أحدهما بيعة أفراد قلائل من الأمة سموها بيعة الخاصة، والثاني بيعة عامة الأمة سموها بيعة العامة».[5]

1- السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 128.
2- محمد المبارك: آراء ابن تيمية في الدولة ، دار الفكر، بيروت، ط3، 1970، ص 279.
4- نقلا عن الريس: النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 178
5- محمود بوترعة: إشكاليات الحكم في الفكر الدستوري الإسلامي، مرجع سابق، ص275.

أدلتهم: أورد أصحاب هذا الاتجاه أدلة منها:

1- قال الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «عليكم بالسواد الأعظم ومن شذ شذ في النار».[1]

2- لقد اعتبر محمد المبارك أن السوابق العملية لاختيار الخلفاء الراشدين تعتبر دليلا شرعيا على أن بيعة العامة هي الطريقة الشرعية لتولي منصب الخلافة. فقال: «ويستخرج من الطريقة التي اختير بها أبو بكر الخليفة الأول ثم الطريقة التي اختير بها من بعده من الخلفاء الثلاثة مبدأين:

المبدأ الأول: اختيار جمهور أهل الحل والعقد وأصحاب الرأي في المجتمع لمن يرونه مناسبا لمنصب الخلافة ومبايعتهم له وترشيحه من طرف الخليفة القائم بالحكم.

المبدأ الثاني: بيعة جمهور المسلمين للخليفة المرشح ورضاهم به».[2]

3- الطماوي رأى نفس الرأي فبعد عرضه لطرق تولية الخلفاء الراشدون علق فقال: «أيا كانت الطريقة التي اتبعت في اختيار الخلفاء الثلاثة الأوائل فإنها تلتقي حول معنى واحد أصيل وهو أن الخليفة لا يشغل المنصب إلا بعد بيعة عامة من المسلمين لا يكره عليها أحد، بل تتم على محض اختيار المسلمين».[3]

وقال مؤكدا على أن دور أهل الحل والعقد هو مجرد الترشيح: «إن الفقهاء الذين درسوا هذا الموضوع متفقون على ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد، ولكن كلامهم غير واضح فيما يتعلق بالأثر القانوني المترتب عن هذه الخطوة غير أن المتأمل في كلامهم لا بد وأن ينتهي إلى أن اختيار الخليفة لا يمكن أن يكون تاما إلا بموافقة باقي المسلمين»[4].

1- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم.
2- محمد المبارك: آراء ابن تيمية في الدولة مرجع سابق، ص 279.
3- د. الطماوي سليمان محمد: السلطات الثلاث، دار الفكر العربي، 1969، ص 429.
4- وراجع في هذا الاتجاه من المعاصرين أيضا إلى جانب الطماوي قديما:
- د. البياتي منير حميد: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص 319-323.
- د. متولي عبد الحميد: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، ص 344.
- محمد رشيد رضا: الخلافة الإسلامية، ص 21.

الأثر القانوني لبيعة العامة:

- باستقراء وتأمل هذه الأقوال السابقة يتبين أن بيعة العامة يترتب عليها تولي الشـخص المبايع منصب الخلافة رسميا وليس مثل البيعة الخاصة التي هي مجرد ترشيح.
- إذا كانت البيعة الخاصة مجرد وترشيح بالتعبير المعاصر، فإن بيعة العامة هـي مـا يطلق عليها في هذا العصر الانتخاب والاستفتاء الحقيقي.

النسبة: نسبة الأصوات العامة التي تنعقد ببيعتها الخلافة

إذا كانت بيعة العامة هي التي ترتب اكتساب الشخص المنتخب مشـروعية تـولي منصب خلافة المسلمين، ولكن القائلين بهذه البيعة اختلفوا في نسبة الأصوات التي يترتب عنها ذلك الأثر القانوني.

هل هي الأمة كلها أم الأغلبية فيها؟ أم بعضها من غير تحديد لهذا البعض؟

الرأي الأول: تنعقد الخلافة بإجماع المسلمين على بيعة الشخص المرشح لها. ومنهم: أبـو بكر الأصم من المعتزلة مثلا.

الرأي الثاني: تنعقد الخلافة بوجود شوكة قوية مؤيدة للشخص المترشح (البعض)، ومنهم الجويني والخالدي.

قال الجويني: «فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر البيعة حصول الاتباع والانتصـار والأشياع الذين تحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة[1] ... فلو فرض رجل عظيم القدر رفيع المنصب ثم صدرت منه بيعة لصالح لها سرا وتأكدت الإمامة بهذا السبب بالشـوكة العظمى فلست أرى إبطال الإمامة والحالة هذه قطعا... ولكن المسألة مضـنونة مجتهـد فيها، ومعظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع الخالية من مدارك اليقين».[2]

- د. ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الحياة الدستورية)، دار النفائس، بيروت، ط5، 1985. ص 60.
- حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص 61.

1- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصـرية، ط1، 1950، ج2، ص 460.

2- إمام الحرمين الجويني: غياث الأمم في اجتياث الظلم، مرجع سابق، ص 87.

فقد أكد الجويني أن مسائل الخلافة لا توجد بشأنها أدلة قطعية ولذلك فهي اجتهادية، وبين أن البيعة التي تنعقد بها الخلافة لا يتولاها عدد معين من أفراد الأمة أو الأمة كلها بل تنعقد ببيعة من تكون لهم شوكة.

الرأي الثالث: تنعقد الخلافة بالأغلبية

وهو رأي المعاصرين ومنهم: المودودي، محمد رشيد رضا، الطماوي...

6)قال المودودي: «إن كل فرد من أفراد هذا المجتمع، يعني المجتمع الإسلامي، خليفة ولا يجوز لطائفة أو فرد من أفرادها أن ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطرا عليهم.

إن الإسلام لم يضع لهذا الغرض، يعني البيعة أو الانتخاب، طريقا محددا، ومن الممكن أن نختار له مختلف الطرق والمناهج، على حسب أحوال المسلمين، وحاجاتهم بشرط أن نتمكن بهذه الطرق من معرفة الذين يحوزون ثقة جمهور الأمة».[1]

ومما نفهم من قول المودودي هو:

- طريقة اختيار الخليفة لا تقتصر على الطرق التقليدية للبيعة المعروفة في الفكر الإسلامي، بل يكمن اختيار الطرق المناسبة لمعرفة من توافق عليه أغلبية الأمة.
- الخليفة يتولى منصبه بناء على بيعة جمهور المسلمين وليس فردا أو طائفة منهم.

7)قال الطماوي: «إن عملية اختيار الخليفة تتناول ثلاث فئات من الناس هم: المرشحون للخلافة وأهل الاختيار وعامة المسلمين».[2]

8)وقال في موطن آخر: «وأيا كانت الطريقة التي اتبعت في اختيار الخلفاء الثلاثة الأوائل تلتقي حول معنى واحد وأصلي هو: أن الخليفة لا يشغل المنصب إلا بعد بيعة عامة من المسلمين لا يكره عليها أحد، بل تتم على محض اختيار المسلمين»[3]

الخلاصة والترجيح:

1- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، دار الفكر، دمشق، ط2، 1970، ص 55.
2- د. سلمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 442.
3- المرجع نفسه، ص 429.

لقد تبين أن بيعة الخاصة التي يقوم بها أهل الحل والعقد ليست طريقا مؤصلا بالنصوص ولم تكن طريقا لعقد خلافة الخلفاء الراشدين، إنما كانت مجرد ترشيح تتبعه بيعة العامة من الصحابة والأئمة.

وتبين أن بيعة العامة هي الأصل التي لها الأثر القانوني في اكتساب الخليفة للشرعية الإسلامية في منصبه وثبت ذلك بالنصوص وبسيرة الخلفاء الراشدين السياسية.

ولكن هنا في بيعة العامة المرجحة اختلف الباحثون أيضا بشأنها على ثلاثة آراء: **أحدهما** يشترط الإجماع وقد اعترض عليه، **والثاني** اشترط أصحابه شوكة ظاهرة قاهرة مؤيدة المترشح وهو معترض عليه أيضا لضعف أدلته، أما **الثالث** وهو القائل ببيعة أغلبية (أكثرية) أفراد الأمة، وهذا هو الرأي الراجح، فالطريق الصحيح هو انتخاب الأمة بالأغلبية أي بيعة العامة بالأغلبية. وكل الآيات الداعية إلى الشورى والعدل، وكل الأحاديث الداعية إلى الجماعة... كلها أدلة يمكن الاستدلال بها هنا وهي كثيرة.

ثانيا: طريق البيعة الخاصة (الاستخلاف)

التولية للخلافة عن طريق الاستخلاف على شاكلة ما قام به أبو بكر في استخلافه لعمر أو ما قام به عمر للستة في الفكر السياسي لدى القدامى يعتبر طريقا للتولية، ولكن الفكر الإسلامي المعاصر لا يرى ذلك فلا بد من إحاطة بمعنى الاستخلاف وشروطه والفرق بينه وبين التوريث وما أثره القانوني.

تعريف الاستخلاف:

لغة: ترد كلمة العهد والاستخلاف بمعنى واحد.

اصطلاحا: قال عبد الرزاق السنهوري: «الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف ومن يختاره، ولكنه لا يصبح لازما ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة».[1]

وقال الدكتور عبد العزيز عزت الخياط: «والعهد في معنى الاستخلاف وهو أن يوصي من بعده».[2]

1- د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 138.

2- د. عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 199.

وفي الحقيقة أن الاستخلاف هو يعين الخليفة القائم شرعا للمسلمين من يخلفه نصا أو إشارة عن طريق الاقتراح.

مستندها التاريخي: يذهب القائلون بمشروعيته بالسابقتين التاريخيين، إلى ما فعله الشيخان في عهدهما لما أحسا بدنو أجليهما فقد رأى كل منهما أن يعهد بالخلافة إلى غيـره ممـن استحسنه المسلمون ورضوا به.

قال الماوردي: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجمـاع علـى جوازه ووقع الاتفاق على صحته عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما:

1- أحدهما: أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمـر رضـي الله عنـه فأثبـت المسلمون إمامته بعهده.

2- الثاني: أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخـولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقادا لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها».[1]

وهذان الدليلان هما جل ما عند القائلين بجواز انعقاد الإمامة بالاستخلاف واعتبروا ذلك إجماعا، قال الإمام الجويني: «وأصل تولية العهد ثابت قطعا مستند إلى إجماع حملة الشريعة...».[2]

كما تولى الماوردي وأبو يعلى الفراء ذكر الصورة الثانية وهي صورة عهد عمـر للستة.[3]

شروط صحة عقد الاستخلاف:

ذهب السنهوري إلى استنتاج مجموعة شروط[4] يجـب أن تتـوفر فـي الخليفـة المتصرف وفي الشخص الذي تم استخلافه.

1- شروط الخليفة المتصرف:

1- الماوردي: مرجع سابق، ص 11.
2- الجويني: غياث الأمم في اجتياث الظلم: مرجع سابق، ص 134.
3- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 10.
4- د. السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 134.

- يجب أن يكون الخليفة الشرعي الصحيح المباشر فعلا، لأن الاستخلاف عمل يقوم به بمقتضى ولايته الفعلية الصحيحة لا بمقتضى ولاية احتماله أو ولاية فاسدة أو ناقصة.
- يجب أن يكون الباعث للخليفة على هذا التعيين هو الصالح العام فقط ككل الأعمال أو التصرفات التي يقوم بها أثناء ولايته العامة.

2- شروط الشخص المختار:

أ- يجب أن تتوفر فيه شروط الأهلية للخلافة في وقت الاستخلاف.

ب- يجب أن لا يكون المستخلف ابن الخليفة المعين أو أباه لأن وجود القرابة بينهما يثير الشك في الباعث.

ت- يجب أن يكون المستخلف عالما وراضيا بهذا الاستخلاف قبل وفاة المستخلف له.

الفرق بين عقد الاستخلاف وعقد التوريث:[1]

1- في الاستخلاف الحقيقي لا يستطيع الخليفة المتصرف أن يختار من يخلفه من بين أقاربه (الأقربين) كالابن والأب في حين أن الاستخلاف الصوري يخفي في الواقع وراثة ولا يستفيد منه عادة إلا هؤلاء الأقارب المقربون بالذات.

2- في نظام الاستخلاف الحقيقي يجب أن يتوفر فيمن يستخلفه وقت اختياره شروط الأهلية اللازمة لتولي الخلافة ولكن في حالة التوريث لا يشترط ذلك فيجوز مثلا أن يكون المستخلف قاصرا ما دام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة في أسرة معينة.

3- في نظام الاستخلاف الحقيقي يقع فعلا اختيار وتراعى فيه المصلحة العامة، وفي النظام الوراثي لا يقع التعيين إلا صوريا، والحقيقة أن الاختيار يتقرر مبدئيا بناء على عرف متبع في الأسرة الحاكمة أو على تقاليد سياسية توجب تعيين شخص من أفراد الأسرة الحاكمة لمصلحة هذه الأسرة نفسها لا للصالح العام.

نلاحظ أن السنهوري قسم الاستخلاف إلى قسمين: استخلاف حقيقي واستخلاف صوري.

1- أنظر: د. السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق،ص 130.

الاستخلاف الحقيقي: ويقصد به ذلك الذي توفرت فيه الشروط الكاملـة وكـان بالتـالي ترشيحا حقيقيا للشخص مثل استخلاف أبي بكر لعمر.

الاستخلاف الصوري: ويقصد به ذلك التوريث للحكم تحت شعار الاستخلاف مثل: تعيين يزيد بواسطة أبيه معاوية.

قال السنهوري: «فالحالة الأولى هي التي تكون اختيارا حقيقيا واستخلافا بـالمعنى القانوني، أما في الحالة الثانية فاستخلاف صوري والحقيقة أنها كانت وراثة».[1]

الأثر القانوني المترتب عن الاستخلاف:

اختلف الباحثون المسلمون قديما وحديثا حول الأثر القانوني المترتب عن العهـد، فذهب البعض إلى أن الاستخلاف هو طريق يتولى بموجبه الشخص المستخلف منصـب الخلافة من غير حاجة إلى بيعة العامة وهو عقد لازم عندهم لا يجوز الرجوع فيه سـواء كان هذا الرجوع فيه من الخليفة العاهد أو المعهود له.

وذهب البعض الآخر إلى أن الاستخلاف لا يترتب عنه أي أثر قـانوني بـل هـو مجرد ترشيح من الإمام الشرعي القائم لم يقصد به سوى صرف أنظار أهـل الاختيـار والأمة إلى هذا الشخص المستخلف وأنه أولى بالبيعة من غيره.

وتبقى البيعة العامة "الانتخاب" هو الطريق الوحيد لتولي الخلافة ويكون الخليفـة بذلك معينا في منصبه بطريقة دستورية مع احترام مبدأ الشرعية والمشروعية.

الاتجاه الأول:

ذهب إلى هذا الرأي: الماوردي وأبو يعلى وابن حزم، ومحمد رشيد رضا، ومحمـد أبـو زهرة، وضياء الدين الريس.

قال الماوردي: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجمـاع علـى جوازه ووقع الاتفاق على صحته»[2]

وقال أبو يعلى: «ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده».[3]

1- د. السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 130.
2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 11.
3- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 25.

وقال ابن حزم: «لم يختلفوا في أن عقد الإمامة يصح بعهد الإمام الميت إذا قصد فيه حسن الاختيار للأمة عند موته».[1]

وقال الدكتور ضياء الدين الريس: «ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان النص أو الاختيار، وإذا كانت الإمامة تنعقد أيضا بولاية العهد، أي أن يعهد الإمام إلى شخص بعينه أو يحدد صفاته ليخلفه بعد وفاته... فإن هذه الخطة ليست طريقا جديدا لثبوت الإمامة بل هي في الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين للوسيلة الثانية وهي الاختيار».[2]

وقال الشيخ محمد أبو زهرة مؤكدا على شروط الاستخلاف وأن الذي يعطي لعقد الاستخلاف قيمته الشرعية هو مراعاة تلك الشروط وتجنب الأهواء والطمع فقال: «وجماهير المسلمين على أن للخليفة أن يختار بين ذوي الأهلية ولا مانع من أن يعهد عن بعده إذا كان اختياره لا مدخل للهوى فيه وإلى هذا ذهب الإمام مالك وأحمد بن حنبل».[3]

أدلتهم:

1) استدلوا باستخلاف أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب ورأوا أن الإجماع قد انعقد على ذلك، ذهب الماوردي «إن أبا بكر عهد بها إلى عمر فأثبت المسلمون إمامته بعده».[4]

2) استدلوا باستخلاف عمر للستة من أهل الشورى وانعقد الإجماع على ذلك، وذهب الماوردي «أن عمر عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وخرج باقي الصحابة منها، فصار العهد بها إجماعا في انعقاد الإمامة».[5]

3) استدلوا بالقياس: «استخلف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على جيش مؤتة زيد بن حارثة وقال: فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، وإذا فعل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة».[6]

مناقشة أدلة الاتجاه الأول:

3- بالنسبة لمجرد استدلالهم بعهد أبي بكر إلى عمر:

1- ابن حزم: الفصل في الملل، مرجع سابق، ج4، ص 129.
2- د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 235.
3- الشيخ محمد أبو زهرة: أحمد بن حنبل، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ط2، 1977، ص 150.
4- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 11.
5- المرجع نفسه، ص 11.
6- المرجع نفسه، ص 15.

1)أن أبا بكر لم يستخلف بإرادته المنفردة وإنما بتفويض من المسلمين.

2)تولية الخلافة أمر يخص أفراد الأمة وليس الخليفة.

3)أبو بكر استخلف عمر خوفا من الفتنة.

ويؤكد هذا حوار جرى بين أبي بكر والمسلمين هذا نصه: «لما ثقل أبو بكر واستبان له من نفسه جمع إليه الناس فقال :إنه نزل بي ما ترون ولا أضنني إلا ميتا لما بي، وقد أطلق الله إيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي ورد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم... فقاموا في ذلك وخلوا عليه فلم تستقم لهم فرجعوا إليه فقالوا: رأينا يا خليفة رسول الله الرأي رأيك قال: فلعلكم تختلفون؟ قالوا: لا ... قال فعليكم عهد الله على الرضا؟ قالوا: نعم قال: فأمهلوني حتى أنظر لله ولدينه ولعباده».[1]

4- بالنسبة لقولهم بوقوع الإجماع على صحة استخلاف أبي بكر لعمر:

4)فالمتعارف أن الإجماع له مستند وهو دليل شرعي أما الإجماع على صحة استخلاف أبي بكر لعمر فقام على المصلحة وهو الانتقال السلمي للسلطة والإجماع المستند إلى المصلحة لا يكون دليلا أبديا بل يبقى مادامت المصلحة تقتضيه.

5- بالنسبة لاستدلالهم باستخلاف عمر لأهل الشورى:

5)لقد تمت بيعة عثمان عن طريق عامة الناس من أفراد الأمة.

6) عمر بن الخطاب ذاته قال: «لا بيعة إلا عن مشورة».[2]

6- بالنسبة لاستدلالهم بالقياس:

7)بقد قاسوا تعيين الخليفة على تعيين قائد حرب مؤتة وهو قياس مع الفارق وهو غير صحيح لأن تعيين الخليفة يعود على عامة المسلمين وليس من صلاحيات الخليفة القائم.

والخلاصة:

بالتأمل للأدلة السابقة ومناقشتها يتبين أن القائلين بالأثر القانوني لمجرد الاستخلاف فتصبح الخلافة بذلك منعقدة للشخص دون العودة إلى انتخاب الأمة فهو غير صحيح بل

1- جمال الدين أبو الفرج: سيرة عمر بن الخطاب، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص48.
2- ابن كثير عماد الدين: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1977، ج5، ص246.

اعتبر أن الاستخلاف هو أيضا مجرد ترشيح فقط من الخليفة السابق، فهو صورة من صور البيعة الخاصة التي لا تنعقد الخلافة بها.

الاتجاه الثاني: القائلون به الخوارج والمعتزلة وبعض السنة والفكر الإسلامي المعاصر.

ذهبوا إلى أن الاستخلاف لا ينتج عنه أي أثر قانوني ما لم تصحبه بيعة العامة، ونجد الفكر الإسلامي المعاصر كله مع هذا الرأي.

ومنهم: ابن تيمية ومحمد يوسف موسى والسنهوري، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والدكتور ضياء الدين الريس والدكتور البياتي وأبو الأعلى المودودي والدكتور محمد الخالدي والدكتور صادق شايف نعمان والدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح...

قال الدكتور عبد الرزاق السنهوري: «أما المذهب الذي نرجحه والذي سبق أن أشرنا إليه بمقتضاه أن الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص ولا يحرم الناخبين من حريتهم في إقراره أو رفضهن أي أن الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره ولكنه لا يصبح لازما ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة، وهذا الرأي أقوم منطقا من السابق».[1]

وقال الدكتور محمد يوسف: «وهكذا نرى من دراسة الوقائع التي تمت بها تولية كل من الخلفاء الراشدين الأربعة دراسة تحليلية أن تولية الخليفة لا تتم إلا بالبيعة عن رضا واختيار، وأن عهد الخليفة السابق ليس إلا ترشيحا لمن يراه أهلا للخلافة، فإن وافقت الأمة على ترشيحه بايعوه وإلا كان لهم أن يبايعوا غيره».[2]

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف: «وقد ذكر العلماء أن الإمام كما يصير إماما بالبيعة يصير إماما بالاستخلاف وبولاية العهد وهذا القول ظاهره ليس صوابا... فالعهد والاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما كما أن لها الحق في الإشراف على سياسيته في عهد إمامته ولها الحق في عزله إذا لم يقم بما عاهدوهم عليه في بيعته».[3]

1- د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 138.
2- د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 70.
3- الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 55.

وقال أبو الأعلى المودودي: «انتخاب رئيس الدولة الإسلامية متوقف على رضـا عامـة المسلمين ولا يحق لأحد أن يسلط نفسه على رؤوسهم بالقسر والإكراه».[1]

وقال الدكتور الخالدي: «الاستخلاف لا يعتبر طريقة شرعية لنصب الخليفة لأن الشرع لم يأمر إلا بإتباع طريقة واحدة وهي اختيار المسلمين بالبيعة لأن الخلافة عقد بين المسلمين والخليفة».[2]

وقال الدكتور صادق شايف نعمان: «وبالنظر إلى طبيعة العهد وواقع أدلته ووجهة نظـر كل من المذهبين يترجح لدي ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني من أن العهد ما هو إلا عبارة عن ترشيح يتقدم به الخليفة القائم لمن يعتقد فيه أهلية القيام بأعباء منصب الخلافـة من أهل الإمامة يكتسب المعهود إليه بموجب هذا العقد حقا أدبيا في التقدم على غيره تجاه هيئة الناخبين في مرحلة الاختيار».[3]

وقال الدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح: «فهذا الرأي في الفقه فـي جـواز أن يسـتخلف الخليفة من يخلفه في منصبه استمده الفقه الذي قال به من تصرف أبي بكر رضي الله عنه لعمر بن الخطاب وجعل هذا التصرف قاعدة عامة في حين أنـه خصوصـية لا يصـح القياس عليها».[4]

أدلتهم: استدل هذا الاتجاه بأدلة من القرآن والسنة والإجماع.

- **من القرآن:**

أ- آيات في سور متفرقة توجب على المسلمين تنفيذ الأحكام الشرعية وإذا كانت الأمـة هي المخاطبة المسؤولة على ذلك فإنه وجب عليها اختيار الخليفة الذي يقوم بـذلك نيابـة عنها: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾.[5]

وقال: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾.[6]

1- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والدستور والقانون، مرجع سابق، ص 283.
2- د. محمود الخالدي: البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ص 168.
3- د. صادق شايف نعمان:، الخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 166.
4- د. أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص 155.
5- سورة النساء، الآية 58.
6- سورة المائدة، الآية 38.

ب- ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾[1] وتعيين الخليفة من أكبر أمور المسلمين يستحق ويستوجب الشورى.

- **من السنة:** وردت أحاديث كثيرة تؤكد أن الخليفة يتولى منصبه عن طريق بيعة الأمة، وذلك يقتضي بالضرورة النهي عن تولي الخلافة يغير ذلك مثل توليها الاستخلاف أو القهر.

ومن ذلك:

قوله -صلى الله عليه وسلم-: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد شق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه».[2]

فهذا الحديث يخاطب عامة المسلمين ويأمرهم بقتل من يريد تفريق اتفاقهم على رجل واحد، ويفيد أن المسلمين إذا اتفقوا على اختيار رجل واحد واستخلف الخليفة القائم رجلا آخر حق لهم قتله وهذا معنى جلي من الحديث وذلك يوحي بضرورة الإبقاء على ما اتفق عليه المسلمون وبالتالي فمن حق المسلمين جميعا تولية الخليفة.

وقريب من هذا قوله -صلى الله عليه وسلم-: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا بيعة الأول فالأول».[3]

ج- من الاجتهاد: استدل القائلون بأن الاستخلاف ليس طريقا لانعقاد الخلافة بما يلي:

الاجماع الحقيقي الذي تم ليس على التولية بالاستخلاف وإنما على أن البيعة هي أساس انعقادها والعودة إلى تولية الخلفاء الراشدين وكيف بايعتهم الأمة كلها لدليل على ذلك.

ما صدر عن أبي بكر لعمر وعن عمر للستة كان مجرد ترشيح وليس عقدا للخلافة ولا إعطاء للشرعية.

السنة العلمية تؤكد أحقية العامة بالبيعة ولم تجعل ذلك للخليفة القائم فيستخلف من شاء ومن ذلك أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لم يكتف في بيعة العقبة الثانية ببيعة

1- سورة الشورى، الآية 38.
2- رواه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع.
3- صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكره عن بني إسرائيل.

البعض من أهل يثرب بل طلب بيعتهم جميعا بما فيهم المرأتان اللتان حضرتا عقد البيعة وذلك دلالة على أن البيعة حق للجميع خاصة وعامة رجالا ونساء.

الخلاصة والترجيح:

فرغم أن الفكر السياسي القديم أراد الاستخلاف كطريق لتعيين الخليفة وذهبوا إلى جواز ذلك إلا أن الفكر الإسلامي المعاصر ومعهم آراء الخوارج والمعتزلة من القدامى ذهبوا إلى أن الاستخلاف ليس طريقا لذلك وليس من دليل مقنع في ذلك.

بل العهد والاستخلاف مجرد ترشيح فقط كأنه ضمن البيعة الخاصة التي ذهب الرأي الراجح أنها ليست طريقا لتولية منصب الخلافة.

وفي جميع الحالات تبقى الطريقة المتفق عليها المبنية على الأدلة لتولية الخلافة هي بيعة العامة والخاصة معا والعامة هي الأصل والخاصة ترشيح يسبقها.

كيف يمكن أن تختار الأمة الخليفة في العصر الحاضر حين ينعقد العزم على اختيار خليفة ولو طال الأمد؟

الجواب:

ذهب الدكتور رشدي عليان «يمكن أن يتم اختيار الخليفة بإحدى طريقتين:

الأولى: وهي الانتخاب الحر المباشر.

الثاني: وهي الانتخاب غير المباشر، فيقوم المجلس النيابي المنتخب باختيار الخليفة».[1]

ولكنني ألاحظ أنه عكس المرحلتين، وأجد الدكتور الصباحي يرتبهما ترتيبا آخر.

فيقول الدكتور السيد الصباحي: «والرأي عندي أن اختيار الخلافة في العصر الحاضر يحسن أن يكون عن طريق الانتخاب الحر المباشر وبترشيح من المجلس النيابي المنتخب من الشعب الذي يرشح شخصين على الأقل ممن تتوافر فيهم شروط الخلافة ويعرضهم على الشعب في الانتخاب العام الحر المباشر المذكور الذي يشترك فيه كل من لهم حق الانتخاب من الرجال والنساء، واشتراطي لترشيح المجلس النيابي للمرشحين للخلافة هو لمراقبة توافر شروط الخلافة في المرشح لها، وعدم ترك الأمر

1- د. رشدي عليان: الإسلام والخلافة، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1977، ص 64.

لكل من هب ودب ليرشح نفسه لمنصب رئيس الدولة الإسلامية كما أن الانتخاب العام الحر المباشر هو الطريق الديمقراطي الصحيح لاختيار الخليفة».[1]

طرق استثنائية تمت بها تولية الخلافة:

لقد خلصنا من قيل إلى أن الطريق الصحيح الذي تنتج عنه الآثار القانونية بإضفاء طابع الشرعي الدستورية على تولي منصب الخلافة الإسلامية هو الانتخاب من خلال بيعة العامة.

وبينا ما يؤكد ذلك من نصوص شرعية وإجماع الصحابة واجتهادات العلماء قديما وحديثا خاصة الفكر الإسلامي المعاصر الذي أجمع على ذلك. لكن هناك طرق استثنائية تمت بها تولية الخلافة في بعض مراحل التاريخ الإسلامي لابد من بيانها، فما المقصود بالطرق الاستثنائية ولماذا كانت استثنائية؟

هذه الطرق هي:

1- التولية عن طريق التوريث.

2- والتولية عن طريق التغلب والاستيلاء

3- والتولية عن طريق تزوير الانتخابات

أما لماذا اعتبرتها استثنائية فبناء على ما يلي:

أولا: لأنها ليست شرعية على الرأي الراجح ولا يوجد ما يؤيدها من نصوص شرعية أو إجماع علماء أو مبادئ عامة.

ثانيا: أجازها بعض العلماء في حينها بناء على الضرورة القصوى فقط وفقط.

ثالثا: ليست هي الأصل في نظام الخلافة الإسلامية، وفي تطبيقات الخلافة الراشدة وإنما ظهرت في بعض مفاصل التاريخ الإسلامي.

ولذلك فالأمة الإسلامية اليوم تعاني من الأنظمة المالكة فلا بد من بيان هذا الأمر رغم ورغم.

ثالثا: طريق التولية بالتوريث:

1- د. السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 481.

معناها: أن يرث الابن عن أبيه منصب الخلافة والتحكم بمصير الأمة ومستقبلها كما يرث منه التركة من أشياء مختلفة.

قلنا من قبل أن الخلافة لا تورث، وإنما تتم بالبيعة فإن الإسلام ليس فيه ما يجعل الخلافة الإسلامية وراثية تقتصر في نسل رجل معين تكون لأبنائه وأحفاده أو في بيت أو في أسرة أو في قبيلة أو في حزب معين يحكم البلاد لا تخرج عنه وإلا وقع من الفتن والفوضى ما لا تحمد عقباه، ولكن وقع في التاريخ الإسلامي أن تحولت الخلافة إلى ملك وتحولت البيعة إلى وراثة واحتكار السلطة السياسية.

1- فكيف واجه الفقه الإسلامية هذه الظاهرة وكيف كان موقف الفكر الإسلامية المعاصر منها.

الأثر القانوني للتولية عن طريق التوريث:

اختلف الباحثون المسلمون في ذلك على رأيين:

الأول: قالوا بجواز ذلك، ولكن في حالة الضرورة فقط فتكون خلافة شرعية.

الثاني: ذهبوا إلى أنها طريق باطل وبالتالي فهي خلافة باطلة ناقصة.

ذهب البعض إلى أنه يجوز للخليفة القائم أن يعمد إلى من ينسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود إليه على صفات الإمام لأن الإمامة لا تنعقد بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين والتهمة تنتفى عنه، ولقد أيد الماوردي هذا الرأي ولم يشترط عهد المسلمين له بل أجاز للخليفة الإنفراد بعقدها لولده ولوالده فغلب حكم المنصب على حكم النسب ولم يجعل للتهمة طريقا على أمانته ولا سبيلا على معارضته كعهده إلى غير ولده ووالده.[1]

أما البعض الآخر فذهب على أنه لا يجوز له أن ينفرد بعقد البيعة لولده ولا لوالده لأن في ذلك تزكية له تجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم، وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا لولد ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه، ولذلك اشترط هؤلاء لانعقاد البيعة ولزومها رضى أهل الاختيار لبيعته.[2]

الرأي الأول: ومنهم ابن خلدون والماوردي، محمد فتحي عثمان...

1- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 11.
2- المرجع نفسه، ص 12.

قال ابن خلدون محاولا إيجاد مخرج لعمل معاوية من خـلال نظريـة العصـبية المشهورة حيث يقول: «والذي دعى إليه معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل القلب منهم فآثره بذلك وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على اتفاق واجتماع الأهـواء، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومـه فهـو أمـر طبيعـي سـاقته العصـبية بطبيعتها».[1]

كما بين أن العصبية القومية تؤدي بالضرورة إلى الملك كـأمر طبيعـي تقتضـيه قوانين العمران ثم فرق بين نوعين من الملك: ملك وجهته الحق، وملك وجهته الباطـل، واعتبر أن الأول لا يذمه الشارع لأنه ملك يعمل للحق والصلاح، أما الثاني فهو المـذموم إذ يعمل للظلم والبغي، وخلافة معاوية ومن بعده من النوع الأول.

«ففي عهده صار الأمر إلى ملك وبقيت معاني الخلافة حاضرة، ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا ثم كان الأمر كذلك في عهد مـروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا».[2]

واعتبر محمد فتحي عثمان أن ما وقع في عهد معاوية من توريث للخلافة تطـور طبيعي من النظام القبلي ولا تمنعه الشريعة بنص صريح، «فأكد أنه لم تكن هناك مؤامرة من الفقهاء والخلفاء ضد معلوم من الدين بالضرورة ضلعت في أمة الإسـلام بالسـكوت واشتركت سلبيا في التجربة، وإنما كان تطورا طبيعيا من النظام القبلي تستدعيه احتياجات الدولة الكبيرة وتزينها التجارب العالمية المعروفة –يقصد عند الفرس والروم حينها- ولا تقطع الشريعة عليه الطريقة بنص صريح».[3]

ذهب محب الدين الخطيب إلى أن العبرة بالواقع العملي وليس بشعارات الخلافـة والملك، «فإن الخلافة والملك والإمارة عناوين اصطلاحية تتكيف في التـاريخ باعتبـار

1- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 210.
2- المرجع نفسه، ص 208.
3- محمد فتحي عثمان: الفكر الإسلامي والتطور، الدار الكويتية، ط2، 1969، ص 128.

مدلولها العملي والعبرة إنما بسيرة المرء وعمله، ومعاوية قد ولي الشـام فـي الخلافـة الراشدة مدة عشرين سنة ثم اضطلع بمهمة الإسلام كلها عشرين سنة أخرى في الـوطن الإسلامي الأكبر بعد بيعة الحسن بن علي له وكان في الحالتين قواما بالعدل محسنا إلـى الناس من كل الطبقات يكرم أهل المواهب ويساعدهم على تنمية مواهبهم ويسـع بحلمـه جهل الجاهلين فيعالج بذلك نقائصهم».[1]

أدلتهـ ـم: في الحقيقة بتأملنا للأقوال السابقة يمكن استقراء أدلتهم في القول بجواز تولية الخلافة بالتوريث بما يلي:

- **ابن خلدون:**

- ذهب إلى أنه اتفاق أهل الحل والعقد من بني أمية يومئذ على ما قام به معاوية.
- اعتبر أن معاوية آثر ابنه يزيد بالخلافة وهو بذلك عدل عن الفاضل إلى المفضول.
- في عهد معاوية سار الأمر إلى ملك ولكن بقيت معاني الخلافة حاضرة في الميدان.

- **محمد فتحي عثمان:**

- اعتبر أن نظام التوريث لا تقطع الشريعة عليه الطريق بنص صريح.
- ما وقع من تحويل الخلافة إلى ملك ليس مؤامرة من الفقهاء والخلفاء ضد معلـوم مـن الدين بالضرورة.

3) محب الدين الخطيب:

- الخلافة والملك والإمارة عناوين والعبرة بسيرة المرء وعمله.
- السيرة الحسنة لمعاوية رضي الله عنه، بأنه كان خلال أربعين سنة من الحكم قبل توليه الخلافة وبعدها، أي من كونه واليا على الشام إلى كونه خليفة دمشق، فقد كان في الحالتين قواما بالعدل محسنا إلى الناس من كل الطبقات.

مناقشة أدلتهم:

1)مناقشة أدلة ابن خلدون:

1- محب الدين الخطيب: على هامش كتاب العواصم من القواصم لابن العربي، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار الجيل، بيروت، ط2، ص 222.

I. المتعارف على أهل العقد والحل كما حدد العلماء شروطهم أنهم هيئة انتخابيـة مـن الأمة وليست من فئة «بني أمية» فقط.

وأيضا لماذا اعتبر العلماء بيعة العامة هي الأصل في مشروعية الخلافة لأن بيعـة الخاصة "أهل الحل والعقد" قد تكون على مقاس الرئيس القائم.

II. قوله بأن معاوية عدل عن الفاضل إلى المفضول في تعيينه لابنه يزيد، فمـا تـذكره بعض كتب التاريخ أن يزيد لم يكن في مستوى معاوية -رضي الله عنه-.

III. في عهد معاوية صار الأمر ملكا وبقيت معاني الخلافة، ولكن بعد ذلك بـزمن لـيس بعيدا تحولت الخلافة إلى ملك بحت وزالت كل معاني الخلافة وبالتـالي فـإن بدايـة الطريق تؤدي إلى نهايته عادة ومسيرة الألف ميل بالخطوة الواحدة والعياذ بالله مـن السنة السيئة.

منافشة أدلة فتحي عثمان:

1- اعتبر أن نظام التوريث لا تقطع عليه الشريعة الطريق بنص صـريح، فهـذا قـول مخالف لآيات الشورى وكمبدأ إسلامي في الحياة السياسية.

ولقد فصلت تلك الأدلة في الأثر القانوني للتولية بالبيعة.

ولقد حدد العلماء حكم الشورى ومجالها... انطلاقا من القرآن والسنة.

2- تحويل الخلافة إلى ملك لم يكن مؤامرة من الخلفاء والفقهاء ضد معلوم مـن الـدين بالضرورة.

ولكن ما ثبت من آيات وأحاديث في هذا المجال أليست معلوما من الدين الضرورة في مجال الشرع السياسي.

منافشة محب الدين الخطيب:

1- قوله الخلافة والملك والإمارة عناوين والعبرة بسيرة المرء، لكن القرآن ذكر الخلافـة والاستخلاف في معرض الوجوب والمدح.

وذكر النظام الملكي واعتبره عند غير الأنبياء إفساد في الأرض وجعل أعزة أهلهـا أذلة، وكذلك يفعلون... أي عادة، أما طالوت كان ملكا فذلك معنى آخر.

2- استدلاله بالسيرة الحسنة لمعاوية رضي الله عنه غير كاف لأن تلك سـيرة صـحابي جليل، أما الحكم الإسلامي فهو فكرة أراده الله شوريا، ومهما كان اجتهاد الإنسان فإنه لا يخالف نصا صريح ثابتا قطعا.

الخلاصة والترجيح: إن أدلتهم كانت أدلة تبريرية لواقع معين وليست أدلة تأصيلية لأمر ومرتبطة بعالم الأشخاص أكثر من عالم الأفكار، واستنتاجات تتعـارض صـراحة مـع نصوص ثابتة.

الرأي الثاني وهم الأكثرية: ذهبوا إلى أنه لا يجوز للخليفة أن ينفرد بعقد البيعة لولده ولا لوالده، لأن ذلك تزكية له تجري مجرى الشهادة، وهو لا يجوز له أن يشهد لوالد ولا لولد ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه، ولذلك اشـترط هـؤلاء البيعة ولزومها.

ومنهم من المعاصرين: سيد قطب، المودودي، السنهوري، البدوي، خالص جلـي، عبد الله النفيسي، الدكتور عبد القادر أبو فارس... الخ.

2- قال السنهوري: «إن تعيين يزيد قصد به مصالح الأسرة الأموية بجعل الخلافة ملكا وراثيا فيها، استخلاف صوري والحقيقة أنها كانت وراثة وتنقل إلى المستخلف عيـوب ولاية من استخلفه بسبب عدم صحة استيلائه على الحكم».[1]

وقال في نظام الاستخلاف الحقيقي يجب أن يتوفر فيمن يستخلف وقـت اختيـاره شروط الأهلية اللازمة للخلافة ولكن في حالة التوريث لا يشترط ذلك.

«وفي نظام الاستخلاف الحقيقي يقع فعلا اختيار وتراعى فيه المصلحة العامة وفي النظام الوراثي لا يقع التعيين غلا صوريا والاختيار يتقرر مبدئيا بناء على عرف متبع في الأسرة الحاكمة، أو على تقاليد سياسية توجب تعيين شخص من أفراد الأسـرة الحاكمـة لمصلحة هذه الأسرة نفسها لا للصالح العام».

3- شدد سيد قطب وأبو الأعلى المودودي على مرحلة تحويل الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض مع تمام الحكم الأسري.[2]

1- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص 130

2- المصدر نفسه، ص 131.

4- اعتبر الشيخ أبو الحسن الندوي تلك المرحلة بداية فصل الدين عن السياسة عمليـا حيث تولى الحكم من لم يعد له تربية دينية وخلقية عميقة متينة.[1]

ولم يستثني من هذا الحكم الذي طبقه بني أمية وبني العباس سوى الخليفة الراشـد عمر بن عبد العزيز وهو استثناء يشاركه به كل الذين حددوا بداية الانحراف بقيام الملـك الوراثي العضوض.[2]

5- واعتبر الدكتور خالص جلبي تسلم بني أمية الحكم كارثة حلت بالإسلام.[3]

6- ووصف الأستاذ احميدة النيفر: «الانقلاب الأموي بأنه جعل السياسي يتحكم بالديني والفكري وأصبح الهرم مقلوبا».[4]

7- ويرى الأستاذ عبد الله النفيسي أن أخطر انحراف وقعت فيه تلـك الفتـرة تحـول مؤسسة الحكم إلى شأن عائلي وراثي.[5]

8- وقال الدكتور عبد الله أبو فارس: «فشل هذه الطريقة وعقمها وأنها سببت كثيرا من المشكلات والمآسي والآلام وأدت إلى قطع الأرحام بالاختصام ومزقت أواصر المحبة بين الناس والأقارب فسفكوا دماء بعضهم، بل كانت هذه الطريقة من أهـم الأسـباب المؤدية إلى انهيار دولة بني أمية ثم تبعتها دولة بني العباس».[6]

أدلتهم: هي أدلة البيعة العامة والخاصة، من القرآن والسنة والإجماع.

الخلاصة والترجيح:

- إن هذه الطريقة وهذا الأسلوب سيبقى استثناء من قاعدة الشورى والعدل اللذين هما أساس نظام الحكم الإسلامي ودعاماته لا يجوز للأمة الاستمرار فيه إذا وجدت إلى ذلك سـبيلا ومخرجا يعصمها من الفتن والمحن وذلك بترجيح الحد الأساس من ضمان نجاح التغيير.

1- المودودي: الخلافة والملك، مرجع سابق، ص 123.
2- الندوي أبو الحسن أبو الحسن علي الحسني: ماذا خسر المسلمون بانحطـاط المسـلمين، دار الأنصـار، الكويت 1980، ص147.
3- جلبي خالص: النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ-1984م، ص 30.
4- احميدة النيفر: مجلة شراع الكلمة، 21/15، عدد 7، 1404هـ1984م.
5- عبد الله النفيسي: عندما يحكم الإسلام، دار الراية للنشر، تونس، د.ت، ص 15.
6- عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 257.

- ثم إذا كانت هذه المعالجات الفقهية كحكم البعض بجوازها، إذا كانت تصلح لواقع قـد ولى ومضى وصار من أخبار التاريخ وكانت فتاوى ترقيعية استثنائية فإنها لا تصـلح أن تكون منطلقات دستورية جديدة لعودة نظام الخلافة الإسلامية مـن جديـد. وعليـه فالتولية بالتوريث كان استثناء لا يجوز القياس عليه. ولا يجوز تولية الخليفة لأن ذلـك مخالفة صريحة لنصوص القرآن في الشورى والعدل والمساواة.

1- مخالفة لنصوص السنة القولية.

2- ممارسات السنة الفعلية.

3- الخلفاء الراشدين.

- قال الدكتور صادق شايف نعمان:

«وننتهي من هذه المناقشات إلى تقرير بطلان مذهب القائلين بانعقاد الإمامة عن طريـق الإرث والذي يقضي بأن يرث الابن من أبيه منصب رئاسة الدولة -الخلافـة- والـتحكم بمصير الأمة ومستقبلها كما يرث منه الدواب والضياع، ويكفي لرفض هذا اللـون مـن ضروب الحكم ونبذ كل ما نسجت حوله من مذاهب ونظريات مـا جـرى علـى الأمـة الإسلامية من ويلات ونكبات وقهر وإذلال واستعباد ردحا من الزمن».[1]

وقال في موطن آخر: «وهذا اللون من ضروب الحكم هو الذي لا يقره الإسلام ولا يعترف به».[2]

والخلاصة: إن التولية بالتوريث هو نموذج فرعوني ملكي خطير يدعي فيهـا الفراعنـة المستبدون العصمة في الرأي رغم أنهم يفسدون القرى ويذلون الأعزة. وصف القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿**إِن الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾[3]

وقوله تعالى: ﴿**مَا أُرِيكُمْ إِلا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلا سَبِيلَ الرَّشَادِ**﴾ [4] نظرية فرعون.

1- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، المرجع السابق، ص177.
2- المرجع نفسه، ص177.
3- سورة النمل، الآية 34.
4- سورة غافر، الآية 29.

رابعا: طريق التولية بالتغلب (الانقلاب):

معنى ذلك: عرفها الماوردي: أن يستولي الأمير بالقوة على بـلاد يقلـده الخليفـة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتـدبير والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين.[1]

فالأصل هو وحدة العالم الإسلامي في نظام الخلافة الذي تسير به في إطار جميـع الأقاليم ولكن قد يقع الاستيلاء والانفصال في بعض المناطق كحالات استثنائية.

كما ظهر ذلك النوع في العصر العباسي الثاني بعد تفكك الدولة الإسلامية كنتيجـة لضعف الخليفة مما يؤدي إلى استبداد الكثير من الولاة والأمراء فانقلبوا من ولاة وعمـال لدى الخليفة إلى ملوك وسلاطين كل في حدود ولايته.

وكما يسمى ذلك الآن بالانقلابات واغتصاب السلطة.

الأثر القانوني للتولية بالاستيلاء والانقلاب:

وهنا يطرح السؤال:

ما الحكم لو استولى ذو شوكة بانقلاب أحمر عن طريق القهـر والغلبـة وأمسـك بمقاليد الحكم وزمام السلطة وكان من القوة بحيث لا تستطيع الأمة زحزحته عن كرسـي الحكم.

الرأي الأول: ذهب عامة أهل السنة والجماعة إلى القول بانعقاد إمامته ضرورة فقط ومنهم جمهور العلماء مثل: مالك، وأحمد والشافعي، والدهلوي.

ومن المعاصرين: الدكتور الريس والدكتور علي جريشة والدكتور توفيق الشاوي.

الرأي الثاني: ذهب المعتزلة والخوارج وبعض الحنفية إلى أنه لا تنعقد خلافته أصلا. لأن انعقاد الخلافة لابد فيه من البيعة التي لا يشوبها شيء من الإكراه أو القهر ليصدق عليـه صفة الإمام "الخليفة" ولأن البيعة التي يبنى عليها صرح الإمامة عقد مراضاة واختيـار لا يدخله إكراه ولا إجبار.

1- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص27.

وبيان ذلك:

الرأي الاول: القائلون بانعقاد خلافة إمامة المتغلب ضرورة

فقرروا أنه إذا تغلب متغلب على أمر المسلمين سواء كان مستوفيا شروط الإمامـة وأقام الناس على العدل والحق فارتضاه الناس وبايعوه فإنه يصير إماما ولو افتقد بعـض الشروط.

أ- وقال الدكتور صادق شايف نعمان: «في حالة الضرورة تجـاوز العلمـاء معظـم الشروط المطلوبة في الإمام لعدم قدرتهم على تنصيب الحائز عليها أو إقصاء فاقدها سوى شرط الإسلام فإنهم مجمعون على أنه إذا استولى كافر على مقاليد الحكـم أو طرأ عليه الكفر بعد توليه فإن إمامته لا تنعقد وتجب على الأمـة الخـروج عليـه ومقاتلته مهما كانت التضحيات في سبيل ذلك لأن جميع المفاسد والمضار التي قـد يتصور حدوثها من جراء الخروج عليه إذا قسناها بمفسدة الكفر فإنها لا ترقى إليها إذ ليس بعد مفسدة الكفر مفسدة كما أنه ليس بعد الكفر ذنب».[1]

ب- قال ابن نافع: «كان مالك يعتبر في عصره المثل الأعلى للإمام عمـر بـن عبـد العزيز ولم يكن اختياره بطريق الشورى ولكنه بعد ذلك أقام العدل ورد المظالم فكان إماما حقا».[2]

ج- قال ولي الله الدهلوي الحنفي: «وتنعقد الخلافة بوجوه منها: استيلاء رجـل جـامع للشروط على الناس وتسلطه عليهم كسائر الخلفاء بعد خلافة النبوة، ثم إن اسـتولى من لم يجمع الشروط لا ينبغي أن يبادروا إلى المخالفة لأن فعله لا يتصور غالبا إلا بحروب ومضايقات وفيها المفسدة أشد ما يرجى من المصلحة».[3]

د- قال الدكتور ضياء الدين الريس: «وإما أن يجدوا أن الأوفق أن يكسبوا هذا النظـام القائم بالفعل صفة قانونية وينظروا إلى الأمور نظرة واقعية حتى يمكن أن ينقذوا ما يمكن أو ما يجب إنقاذه من أوجه نشاط الجماعة وتصرفاتها متـى تجـيء موافقـة

1- د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية، المرجع السابق، ص179.
2- ابن الجوزي: المناقب، ص176.
3- ولي الله الدهلوي الحنفي: حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج2، ص399.

للشرع وتجنبوا خطورة التورط في الحكم بانعدام الجماعة أو فنائها كوحدة سياسية، ولكن مع الإعلان في نفس الوقت بأن هذه حالة ضرورة وأن هذا الاعتراف لـيس اعترافا بالأمر بعد وقوعه وأنه لا ينشئ مبدأ ولا يقرر قاعدة وأنه اعتراف موقوف لا يبقى إلا ببقاء حالة الاضطرار وأن الواجب أن يعمل على وضع حد لهذه الحالـة وإنهاء حالة الاضطرار، وقد وازن الفقهاء بين الأمرين فوجدوا أن الثاني هو أخـف الاثنين ضررا وكعادتهم فإنهم يتحملون الشر الأقل من أجل دفع الشر الأكثر فـإنهم قرروا هذا الأمر الثاني أي انعقاد إمامة المتغلب».[1]

ه- وقال الدكتور علي جريشة: «فالأصل أنها لا تجوز لأنهـا خـروج علـى قاعـدة التراضي ولذا حبذ الفقهاء التخلص منها كلما كان ممكنا وإذا جازت فإنما تجوز كما يجوز أكل الميتة ولحم الخنزير إذا ألحت الضرورة في ذلك، والضـرورات تبـيح المحظورات. لكن الضرورة تقدر بقدرها وتقف عند حدها فكلما أمكن إنهاؤها كـان بقاؤها إثما حتى لا تظل الولاية كرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها».[2]

دليلهم:

للجمهور فيما ذهبوا إليه من القول بانعقاد إمامة المتغلب مبرران: واقعي وشرعي:

أ- المبرر الواقعي: أفتوا بذلك لتفادي ما قد يترتب عن عدم القول بـذلك مـن وجـوب مقاومة المتغلب ومقاتلته مع الإمام الأول إن وجد فيكون ذلك طريقا لسفك الدماء وتخريب العمران وإفساد المعيشة، وبذلك قد تفقد الأمة كل مقومات حياتها وهـذا أكبـر الضـرر والحديث يقول: «**لا ضرر ولا ضرار**».

ولا سبيل إلى رفع هذا الضرر إلا بالقول بانعقاد إمامة المتغلـب دفعـا للضـرر المتوقع فكأنه القول بانعقاد خلافته من باب ارتكاب أخف الضررين لاتقاء أشدهما.

ب- المبرر الشرعي: وهو أننا إذا لم نقل بانعقاد إمامة المتغلب لترتب على ذلـك فسـاد أحكامه وعقوده وبطلان تولياته وعدم اكتساب ولاته وقضاته الشرعية التـي يمارسـون

1- ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 348.
2- د. علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط3، 1986، ص215.

بموجبها مناصبهم القضائية والولائية وبناء على ذلك تفسد كل عقود الولاة الذين يعيـنهم المتغلب وأحكامهم وأنكحتهم...الخ.

وفي ذلك أكبر الضرر على الأمة إذ تكون الأمة كلها قد أقـدمت علـى الحـرام ووقعت فيه.

فكان القول بانعقاد خلافته ضرورة لتفادي مثل هذه الاحتمالات التي قد تنشأ مـن عدم القول بانعقادها.[1]

الرأي الثاني:

وهم المعتزلة والخوارج وبعض الحنفية ذهبوا إلى أن خلافة المتغلب لا تنعقد أصلا لأن بيعة الإمامة عقد مراضاة واختيار لا إكراه ولا إجبار فيه.[2]

وأدلتهم في ذلك هي كل أدلة البيعة العامة والخاصة.

الخلاصة والترجيح:

من خلال تتبع آراء العلماء القدامى والمعاصرين في هذه المسألة يتبين ما يلي:

- خلافة المتغلب بانقلاب الأصل فيها أنها لا تجوز شرعا ولا تنعقـد انطلاقـا مـن مبـدأ الشورى والبيعة العامة.
- الرأيان معا متفقان على ذلك.
- غير أن الرأي الأول أجاز انعقاد خلافة المتغلب كحالة استثنائية من باب الضرورة فقط.
- ولكن ما يجب تأكيده هو:
  - إن حالة الضرورة التي تنعقد بها إمامة المتغلب حالة تقديرية تخضع لتقدير العلماء.
  - فمتى قرر العلماء حالة من الحالات أنها ضرورة فعلا قيل بخروج الأمة عـن إثـم التسليم والانقياد للمتغلب لأن الأصل في إمامة المتغلب أنها غير شرعية وأن التسـليم بها باطل والطاعة لها غير واجبة.

1- أنظر: القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، مرجع سابق، ج1، ص51.
2- انظر: د.فؤاد محمد النادي: طرق اختيار الخليفة، ط1، 1980، ص 66.

- فإذا دانت الأمة لوضع قهري في أي شكل من الأشكال ولم تتحقق الضرورة الشرعية التي تعذر الأمة معها فإن الأمة كلها تكون آثمة وواقعة في مخالفة أمر ربها وأمر نبيها.

قال تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾.[1]

وقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ، كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾.[2]

وقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».[3]

- فإذا قامت الضرورة فعلا قبل بانعقاد إمامته وطاعته حتى لا نحكم بفساد حياة المسلمين.
- وعلى الأمة مع ذلك أن تعد نفسها لتصل إلى مستوى القدرة على التغيير، فإذا ما زالت حالة الضرورة أو نقصت عن الحد المضروب لها زال عذر الأمة ووجب التغيير ووجب عليها أن تقوم وتنتفض على الحكم القهري وتعمل على إزالته وعزل الإمام المتغلب والإتيان بغيره عن طريق الاختيار والبيعة العامة».[4]
- قال الغنوشي: «أسبغ جمهور علماء السنة وهم غالبية النخبة على أنظمة الحكم التي أعقبت الخلافة مباشرة ثوب الشرعية على اعتبار أنها حكم الأمر الواقع القائم على الغلبة والقوة وذلك مقابل احترامها للشريعة وإفساحها مجال الإصلاح الاجتماعي أمام العلماء بنوع من تقاسم السلطة بين العلماء والحكام وكانت القسمة ثمرة لتجارب مريرة من الفتن أقنعت العلماء بقبول دولة الأمر الواقع والتفرغ لإصلاح المجتمع، مما أفسح المجال رغم سلبيات هذا الخيار أمام قيام مجتمعات إسلامية أهلية تفيض بالتجارة والصناعة والثقافة وبأسمى ضروب التقدم العلمي والرقي الحضاري...»[5]

1- سورة الزخرف، الآية 54.
2- سورة المائدة، الآية 78-79.
3- رواه مسلم في صحيحه، ج2، ص 22.
4- د. صادق شايف نعمان: مرجع سابق، ص 182.
5- راشد الغنوشي: الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، ط1، 2003، ص 27.

الفرع الثاني: طرق تولية الإمام في الفكر السياسي الشيعي

قبل التعرض لكيفية تعيين الإمام في الفكر السياسي الشيعي المعاصر لابد من بيان كيفية ذلك لدى الفكر الشيعي القديم.

أولا: تولية الإمام "تعيينه" في الفكر السياسي الشيعي القديم:

من المتعارف عليه أن مذهب الشيعة خاصة الانثي عشرية يقـوم علـى أصـول أساسية هي التوحيد والنبوة والمعاد والعدل الإلهي والإمامة. فكيف يتم تعيين الإمام؟

1/ الإمامة قضية من أصول الدين "العقيدة"

يتفق جمهور الشيعة على أن الإمامة هي أهم أصول التشيع وبها يتميـز المسـلم الشيعي عن غيره، وهي أصل من أصول الدين ولا يتم الإيمان عند الشيعة الاثني عشرية مثلا إلا بالاعتقاد بالإمامة وهي من جهة: الإمامة مع المعرفـة بصـفات الله والتصـديق بالعدل والحكمة والتصديق بالنبوة والتصديق بالمعاد تشكل قواعد الإيمان.

ومن جهة أخرى الاعتقاد بالأصلية مع الصلاة والزكاة والصـوم والحـج تكـون فرائض الإسلام الخمس فالإمامة عند الشيعة الاثني عشرية مثلا منصب إلهـي يتولاهـا رجل ينوب عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- تجتمع له الرئاسة الزمنية والدينية وهـو عالم بما يصلح للناس في شؤون الدين والدنيا ولا يخطئ في عمله وعلمـه، فالسـلطات بكاملها تنحصر بالإمام فهو وحده يعين القضاة، والولاة وقادة الجيش وأئمة الصلاة وجباة الأموال وسائر الأمور الأخرى، فهي ليست قضية فقهية تخضع للشورى والاختيار بل هي كما يقول الشهر مستاني: «ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامـة وينتصـب الإمـام بنصبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين الذي لا يجوز للرسـل علـيهم الصـلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله».[1]

وتمجيدهم ووضعهم في أعلى المراتب وأقدس المقامات: قال به فقهاء الشيعة قديما وحديثا مثل: الخميني.

1- الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 146.

قال الإمام الخميني: «إن لأئمتنا مقاما ساميا وخلافة تكوينية تخضع لها جميع ذرات الكون».[1]

وقال الإمام الخميني يؤكد تفضيلهم على الأنبياء: «إن لأئمتنا مقاما ساميا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل».[2]

وفي كشف الأسرار تكثر الأبواب والعناوين من هذا القبيل: مثل «الإمامة إحدى أصول الدين» و باب «الإمامة صنو النبوة». وهو بهذه الأقاويل اختـرق حتـى إجماع الشيعة القائلين بأفضلية الأئمة على سائر الأنبياء ما عدا أولوا العزم من الرسل.

الكليني في كتابه الحجة يبوب بعض فصول كتابه "الحجة عند الشيعة" بعناوين تسمح بهالة القداسة والعلو. من ذلك فصل "الأئمة يعلمون ما في الغيب" و فصل "الأئمة يعلمون ما كان وما يكون وما لو كان كيف يكون"».[3]

وفي كتابه: الكافي يذكر تحت عناوين: «طاعة الأئمة فرض» وأن «الأئمة شهداء الله على خلقه» وأنهم «ولاة أمر الله» وأن «الأئمة خلفاء الله تعالى في أرضه» وأنهم «نور الله عز وجل» وأن «الله جعلهم أركان الأرض أن تميد بأهلها» وأن «الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين».[4]

ومن هنا نجدهم يقولون بالنص على وجوب الإمامة مطلقا وعلى إمامة علي بن أبي طالب، وعلى ذريته من بعده ويعتمدون في ذلك كما يقول ابن خلدون على «نصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة».[5]

ومن هنا فهذه الفرقة من الشيعة لا يعترفون ضمنيا بالنتائج التي انتهى إليها اجتماع المسلمين من مهاجرين وأنصار في سقيفة بني ساعده والذي أسفر عن اختيار أبي بكر

1- الإمام الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 52.
2- المرجع نفسه، ص 53.
3- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي في أصول الدين، مطبعة طهران الإسلامية، 1968، ج8، ص 50.
4- أنظر: محب الدين الخطيب: الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية، مطبوعة المدينة المنورة، ص 60.
5- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 140.

الصديق خليفة للمسلمين بعد وفاة رسول الله ولا لعمر أو عثمان من بعده، بـل يعتبـرون ذلك خروجا عن النص في الولاية الثابت لعلي وأبنائه ظلما وعدوانا،[1] فسموا بالرافضة.

2/ الإمامة تقوم على النص والوصية:

يعتقد الشيعة الإمامية أن الله قد أمر رسوله بأن ينص على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خليفة للمسلمين بعده بقوله تعالى ﴿**يَا أَيهَا الرسُولُ بَلغْ مَا أُنزلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبكَ وَإِنْ لَـمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنْ الناسِ إن اللهَ لا يَهْدِي القَوْمَ الكَافِرِينَ**﴾.[2]

أما سبب عدم تطرق القرآن الكريم بصورة صريحة لإمامة علي بعد الرسول فهـو خشية أن يصاب القرآن بعد الرسول بالتحريف ولهذا ألمح القـرآن إلـى ذلـك بصـورة موجزة.[3]

ويعتقد الشيعة الإثنى عشرية أيضا بإمامة أحد عشر إماما من ولـد الإمـام علـي «ظاهرا مشهورا أو غائبا مستورا» ولا تكون الإمامة إلا في الأعقـاب ولا تكـون فـي أخوين بعد الحسن والحسين فلا تجوز في أخ ولا عم وغيرهما من القرابات.

ويروى عن الإمام جعفر الصادق قوله «لا تجتمع الإمامة في أخوين بعد الحسـن والحسين إنما هي في الأعقاب أو أعقاب الأعقاب».[4]

وإذا كانت الشيعة في عهد علي والحسن والحسين فرقة واحدة لكن بعد وفاة الإمام الحسين بن علي حدث أول انقسام في صفوف الشيعة إذ قالت جماعة بإمامة علـي بـن الحسين بينما قالت جماعة بإمامة محمد بن الحنفية إماما رابعـا لهـم وعـرف هـؤلاء بالكيسانية.

وبعد وفاة الإمام علي بن الحسين قالت الشيعة الإمامية بإمامة محمد الباقر في حين قالت جماعة بإمامة زيد بن علي واشتمر هؤلاء بالزيدية.

1- د. مسعود طيبي: الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين، دار هومة، ط1، 2007م.

2- المائدة، الآية 67.

3- الخميني (آية الله العظمى روح الله الموسوي)،: كشف الأسرار، المطبعة الإسلامية، طهران، 1941، ص 306.

4- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي في أصول الدين، مرجع سابق، ج 1، ص286.

وبعد وفاة الإمام محمد الباقر اتفقت الإمامية على إمامة ابنه جعفر الصادق وبعـد وفاة جعفر الصادق قالت أكثرية الشيعة الإمامية بإمامة ابنه موسى الكاظم في حين قـال ابنهم بإمامة ابنه عبد الله الملقب باسماعيل واشتهر هؤلاء بالإسماعيلية.

وبعد وفاة موسى الكاظم قالت الشيعة الإمامية بإمامة ولده علي الرضـا باسـتثناء بعض الذين توقفوا بالإمامة عند الإمام موسى الكاظم وسموا بالواقفية.

وأطلق على الفرقة التي استمرت بالإمامة إلى الإمام الثاني عشر وهـو المهـدي المنتظر الشيعة الإمامية أو الشيعة الإثنى عشرية بسبب قولهم بإمامة اثنى عشر إماما كما سموا الجعفرية لأخذهم بالمذهب الفقهي الجعفري نسبة لإمامهم جعفر الصادق وهذه أكبر الفرق وهي التي قامت بالتجديد في الفكر السياسي الشيعي فيما بعد بولاية الفقيه.

وأرتب هؤلاء والأئمة الإثنى عشر لهذه الفرقة هم علـى التـوالي، واختـرت أن أصوغهم بجدول للتدقيق والبيان:

الرقم	الإمـــام	الميـلاد	الوفـاة
01	الإمام علي بن أبي طالب	32 ق.هـ	40 هـ
02	الحسن بن علي	03 هـ	50 هـ
03	الحسين بن علي	04 هـ	61 هـ
04	علي بن الحسين بن علي (زين العابدين)	38 هـ	94 هـ
05	محمد بن علي بن الحسين «الباقر»	57 هـ	114 هـ
06	الإمام جعفر بن محمد «الصادق»	83 هـ	148 هـ
07	موسى بن جعفر الصادق «الكاظم»	128 هـ	183 هـ
08	علي بن موسى «الرضا»	153 هـ	203 هـ
09	محمد بن علي «الجواد»	195 هـ	220 هـ
10	علي بن محمد «الهادي»	214 هـ	254 هـ
11	الحسن بن علي «العسكري»	232 هـ	260 هـ
12	محمد بن الحسين «المهدي المنتظر»	255 هـ	اختفى

ومصطلح الشيعة الإثنى عشرية مختص بمن قال بإمامة هؤلاء على هذا الترتيب فمن زاد أو أنقص أو غير في الترتيب[1] فليس من هذه الفرقة.

والمتتبع لهؤلاء الأئمة يلاحظ أنهم ومنذ استشهاد الحسين بن علي في كربلاء قد آثروا السلم فاعتزلوا الإمامة السياسية وتمسكوا بالإمامة الروحية.

أدلتهم: ولبيان أدلة الشيعة في ذلك لابد من طرح التساؤلات التالية:

1- ما هي الأدلة النقلية والعقلية على وجوب نصب الإمام بصفة عامة؟

2- ما هي أدلة ثبوت أولوية إمامة علي؟

3- ما هي أدلة ثبوت إمامة الأئمة الإثنى عشر؟

1) الأدلة النقلية والعقلية على وجوب نصب الإمام بصفة عامة

أ- الأدلة النقلية في النص على الإمام:

يعتقد الشيعة أنه لا يصح أن يكون اختيار الإمام من قبل جمهور المسلمين بل بالتعيين والوصية ويستدلون بآيات من القرآن الكريم على ذلك ولكنها آيات في صيغة العموم المطلق لا يفيد هذا الوجوب قوله تعالى: ﴿**وَرَبكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالى عَماُ يُشْرِكُونَ**﴾.[2] فالله هو الذي يختار من يشاء للنبوة والإمامة.

كما استندوا على تفسير عدد من الآيات الأخرى كقوله تعالى: ﴿**يَقُولُونَ هَلْ لَنا مِنْ الأَمرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إن الأَمْرَ كُلهُ لِلهِ**﴾.[3] ولقد نحا الشيعة خاصة الاثنى عشرية في تفسيرهم لهذه الآيات نحوا يؤدي إلى دعم وجهة نظرهم.

ب- الأدلة العقلية:

1. إن الإمامة استمرار للنبوة ولكل من النبي والإمام الرئاسة العامة فوجب أن يكون النص على الإمام كالنص على النبي.

1- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثني عشرية، مرجع سابق، ص46

2- سورة القصص، الآية: 68.

3- سورة آل عمران، الآية: 154.

2. لو تركت الإمامة لاختيار الناس فإن ذلك يؤدي إلى اختلافهم وانتشار الفتن والنزاعات وبما أن الله لا يحب الفساد فقد وجب عليه أن ينص على الإمام رحمة بعباده.
فـ «الإمامة أجل قدرا وأعظم شأنا وأعلى مكانا وأبعد غورا من أن يبلغهـا النـاس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا إماما باختيارهم».[1]
3. بما أن الإمامة ركن من أركان الدين فإنه لا يجوز إسناد أمر الإمامة إلى المكلفين، فما دامت التكاليف الشرعية لا تتم إلا بنصب الإمام فلا يجوز أن يكون نصـب الإمـام واجبا على الناس، وكان الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذا خرج في غزوة يعين من يقوم مقامه في المدينة وكان يفعل ذلك في السرايا والجيوش ولم يترك ذلك لاختيـار الرعية فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن تصور أن يترك تعيين الإمام مع ماله مـن علاقة وثيقة بالشرائع والأحكام لأهل الإسلام كافة.[2]
4. وذهب أحد مفكري الشيعة الإمامية إلى أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لـو أراد قضية الإمامة بأن تكون شورية لقام بتهيئة وتوعية الجيل الطليعي لذلك، ورسول الله لم يقم لهم بهذه التهيئة ولو قام بها لانعكست في الأحاديث المأثورة عنه وبالتالي ففـي هذا الموضوع لم يبن رسول الله ممارساته الفعلية على أساس الشورى هذا بالإضـافة إلى أن كيفية نقل الخلافة من أبي بكر إلى عمر بن الخطاب يـدل علـى أن فلسـفة الشورى كانت مستبعدة من ذهن الخليفة وكما فعل عمر عندما قال: «والله لـو كـان سالم مولى أبي حذيفة حيا ما جعلتها شورى».[3]

2) الأدلة على إمامة علي بن أبي طالب:

استدل الشيعة على إثبات أحقية الإمام علي بالإمامة بآيات مـن القـرآن الكـريم وأحاديث من السنة.

1)**أدلتهم من القرآن الكريم**: أوّلوا كثيرا من الآيات للاستدلال على إمامة علي بـن أبـي طالب وعلى فضله منها:

1- محمد حسن المظفر: الشيعة والإمامة، دار المهاجرين، بيروت، 1365 هـ، 168.
2- المرجع نفسه، ص 167.
3- أنظر: محمد باقر الصدر: بحث حول الولاية، دار التعارف، بيروت، ط3، 1981، من ص 25 إلى 39.

أ- قال تعالى: ﴿**إِنَمَا وَلِيكُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالذِينَ آمَنُوا الذِينَ يُقِيمُونَ الصلاةَ وَيُؤْتُونَ الزكـاةَ وَهُـمْ رَاكِعُونَ**﴾.[1] ويذهبون في التفسير إلى أنها من أوضح الدلائل على صحة إمامة علي بعـد النبي.[2]

ب- قال تعالى: ﴿**يَا أَيهَا الرسُولُ بَلغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلغْـتَ رِسَـالَتُهُ وَاللـهُ يَعْصِمُكَ مِنْ الناس**﴾.[3] ويفسرونها بأن الله تعالى لما أوصى إلى النبي أن يستخلف عليا كان يخشى أن يشق ذلك على جماعة من أصحابه فأنزل الله هذه الآية تشجيعا له على القيـام بما أمره به.[4]

ت- قال تعالى: ﴿**وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ**﴾.[5] وقد ورد أن الرسول -صلى الله عليه وسـلم- قد جمع قومه بعد نزول هذه الآية وطلب منهم مؤازرته في أمر الـدعوة بحيـث يكـون الشخص المؤازر له أخا ووصيا وخليفة له وقد نهض الإمام علي وأعلن مؤازرته للرسول -صلى الله عليه وسلم- فأعلن الرسول عليا أخاه وخليفته ووصيه وطلب من قومه السمع له والطاعة، ويرى الشيعة أن هذا يشكل نصا صريحا على إمامة علي بن أبي طالب.[6]

ث- قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ حَاجكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ العِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبنَاءَنَا وَأَبنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُم نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الكَاذِبِينَ**﴾.[7] وقد ذكر أن أسباب نزول هذه الآية أن وفدا من أهل نجران قدم على رسول الله -صلى الله عليه وسـلم- فناقشـوه وساءلوه فنزلت في حقهم هذه الآية فلما أصبحوا قدم الرسول ومعه فاطمة وعلي والحسن والحسين ولما رأوا هؤلاء مع الرسول رفضوه المباهلة، ويستدل الشيعة علـى أن قولـه

1- سورة المائدة ، الآية 55.
2- الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، 1389هـ، ج6، ص 574.
3- سورة المائدة، الآية 67.
4- أنظر: الطويسي أبو جعفر محمد بن الحسن: تفسير التبيان، المطبعة العلمية، النجـف، ط1، 1957، ج3، ص574.
5- سورة الشعراء، الآية 214.
6- أنظر: الزنجاني ابراهيم الموسوي: عقائد الإمامة الإثنى عشرية، مؤسسة الوفاء، بيـروت، 1982، ج1، ص92.
7- سورة آل عمران، الآية 61.

تعالى: «أبناءنا» إشارة للحسن والحسين وقوله «نساءنا» إشارة إلى فاطمة أما قوله أنفسنا فهو إشارة إلى الإمام علي بحيث جعله الله نفس محمد -صلى الله عليه وسلم- وفي ذلك دلالة على علو مرتبة الإمام علي، وعندما تقابل الرسول مع أهل نجران أعلنوا إسلامهم.[1]

ب- أدلتهم من السنة على إمامة علي بن أبي طالب:

أحاديث منها: حديث المنزلة وحديث الغدير وحديث راية خيبر، حديث النور، حديث الطائر، حديث المؤاخاة، حديث الجنة، حديث كسر الأصنام.

1) **حديث المنزلة:** ويسمى حديث الاستخلاف ذكروا أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما خرج إلى تبوك استخلف عليا في المدينة على أهله فقال علي للرسول -صلى الله عليه وسلم-: أتخلفني في النساء والصبيان؟ فرد النبي: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا إنه لا نبي بعدي، وهو حديث صحيح بلغ حد التواتر عند السنة والشيعة وقد فسر الشيعة،[2] هذا الحديث على أنه نص صريح من الرسول على خلافة علي وإمامته.

2) **حديث الغدير:** بعد أن أدى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حجة الوداع وأثناء عودته مكث في مكان يدعى: غدير خم، وقد أشار سليم بن قيس للحديث بقوله: «سمعت أبا سعيد الخدري يقول: إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- دعا الناس، بغدير خم فأمر بما كان تحت الشجرة من شوك فقام وكان ذلك يوم الخميس ثم دعا الناس إليه، وأخذ بضبع علي بن أبي طالب حتى نظرت إلى بياض إبطيه فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعادي من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله، فقال أبو سعيد فلم ينزل حتى نزلت هذه الآية "اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم

1- أنظر: اليعقوبي أحمد أبي يعقوب: المكتبة المرتضوية، النجف، 1958، ج2، ص 66.
2- البخاري: صحيح البخاري، ج2، ص 198، باب فضائل علي. رواه مسلم، صحيح مسلم، ج2، ص 323. أحمد مسند الإمام أحمد، ج1 ص331.

الإسلام دينا"» فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: الله أكبر على إتمام الدين وإتمـام النعمة ورضا الرب برسالتي، وبولاية علي بعدي».[1]

وقد اعتبر أئمة الشيعة ومؤرخوهم على مر العصور هذا الحديث إعلانا بينا علـى إمامة علي بن أبي طالب وتزداد أهمية هذا الحديث من حيث كونه حديثا صـحيحا لـدى السنة أيضا.

3) حديث راية خيبر: روي عن عبد الله بن بريدة، قال: سمعت أبي يقـول: «حاصـرنا خيبر وأخذ اللواء أبو بكر فانصرف ولم يفتح له، ثم أخذه عمر من الغد فرجع ولم يفـتح له، وأصاب الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله: «لأدفعن الراية غدا إلى رجل يحبـه الله ورسوله ويحب الله ورسوله، ليس بجبان ولا فرار يفتحها الله على يديه».[2]

ولقد فسر الشيعة هذا الحديث على أنه دليل صريح أن على بن أبي طالـب أولـى بالإمامة وهذا الحديث أيضا رواه البخاري ومسلم.

ج- أدلة الإمامية الإثنى عشرية على ثبوت إثنى عشر إماما:

1) دليلهم النقلي: حديث يروونه، فقد ذكر سليم بن قيس أن عليا سأل رسـول الله عـن الأوصياء فقال: «كلهم هاد مهتد لا يضرهم كيد من كادهم ولا خذلان من خذلهم، والقرآن معهم، فقلت يا رسول الله سمهم لي فقال: ابني هذا، ووضع يده على رأس الحسين ثم ابن له على اسمي، اسمه محمد، باقر علمي، وخازن وصيي له وسيولد علي في حياتك فأقرئه مني السلام... ثم يستمر إلى نهاية الإثنى عشر إماما، من ولدك يا أخي فقلت يا نبـي الله سمهم، فسماهم رجلا رجلا، منهم مهدي هذه الأمة الذي يملأ الأرض قسطا كمـا ملئـت جورا».[3]

2) دليلهم العقلي: من أدلتهم العقلية في ذلك ما ذهب إليه السيد محمد باقر الحكيم تحـت عنوان: "الإمامة في أهل البيت" فطرح سؤالا وحاول الإجابة عنه: «إذا سلمنا بضـرورة استمرار خط الإمامة بعد الرسالة الخاتمة فلماذا كان خط الإمامة مستمرا في خصـوص

1- سليم، أبو صادق سليم بن قيس (ت 90 هـ): كتاب سليم بن قيس أو السقيفة، المطبعة الحيدرية، النجـف، بلا تاريخ، ص 202. (رواه البخاري ومسلم كذلك).
2- المرجع نفسه، ص 122، رواه البخاري ومسلم.
3- المرجع نفسه، ص 202.

أهل البيت عليهم السلام. هل أن القضية مجرد قضية تشريف وتكريم لرسول الله فجعلـت الإمامة في أهله وأسرته أو أن هناك شيئا آخر أهم وأعظم وأوسـع مـن ذلـك بالنسـبة لاستمرار الإمامة في أهل البيت؟» ثم يجيب ليؤكد بداية أن الإمامة في الذرية سـنة كمـا كان في تاريخ الأنبياء من قبل، ويبين أن الأمر يتعدى ذلك «بل إن وراء ذلك أمور أخرى ذات أبعاد غيبية وتاريخية ورسالية وإنسانية، تقتضي ذلك».

أ- البعد الغيبي: «ومن ثم فيمكن أن نفترض في أهل البيـت كمـا ورد فـي النصـوص والروايات عن النبي -صلى الله عليه وعن أهل البيت عليهم السلام- وجود أسرار غيبية ترتبط بجعل الإمامة بأهل البيت لها تأثير في حركة الإنسان وتكامل هذه الحركة».

ب- البعد التاريخي: «فإذا كانت هذه الظاهرة تاريخية في الرسالات الإلهية وهي أن تكون الوصاية في أقرباء النبي القائد فلماذا تختلف الرسالة الإسلامية بعد فرض ضرورة الإمامة واستمرارها عن هذه الظاهرة التاريخية التي هي جوهر كل الرسالات الإلهية».

ج- **البعد الرسالي:** «فلا بد من وجود الإمامة لتحمل هذه الأعباء الثقيلة بعده ولكن تحمل هذه الأعباء الثقيلة يحتاج إلى إعداد كامل يتناسب مع طبيعة وحجم هذه الأعباء الضـخمة التي سوف يتحملها هؤلاء الأئمة بعد النبي -صلى الله عليه وسلم-، وعملية الإعداد هـذه التي يراد انجازها إنما يمكن أن تتم في داخل البيت الرسالي بصورة أفضل وأكمـل مـن انجازها في خارج البيت الرسالي».

د- **البعد الإجتماعي:** «إن تكامل المجتمع الإنساني بصورة عامة يقوم على تكامل الأسرة والعائلة والقبيلة، وإن الإسلام يرى أهمية تكامل الأسرة وارتباطها وامتدادها التاريخي في القبيلة والعشيرة وإن ذلك هو الطريق الأفضل لتكامل المجتمع الإنساني بصورة عامة إذا أردنا تنظيم هذا المجتمع بصورة صحيحة».[1]

وقال الشهيد باقر الصدر: «في تاريخ العمل الربـاني علـى الأرض نلاحـظ أن الوصاية كانت تعطى غالبا لأشخاص يرتبطون بالرسول القائد ارتباطا نسـبيا أو لذريتـه وأبنائه».

1- محمد باقر الحكيم: عنوان المقال: الإمامة في أهل البيت، رسالة الثقلين، مجلة إسلامية جامعة، الجمهورية الإسلامية في إيران، العدد السادس والثلاثون، شوال ذو القعدة، 1421هـ-2001م.

وقال: «فاختيار الوصي كان يتم عادة من بين الأفراد الذين انحدروا من صـاحب الرسالة ولم يروا النور إلا في كنفه في إطار تربيته».[1]

وقال: «والإمامة ظاهرة ربانية ثابتة على مر التاريخ وقد اتخذت شكلين:

أحدهما: شكل النبوة التابعة لرسالة يخلف النبي الرسول أنبياء وغيـر مرسـلين يكلفـون بحماية الرسالة القائمة ومواصلة حملها، وهم أئمة بمعنى أوصياء على الرسـالة وليسـوا أصحاب رسالة.

الآخـر: هو الوصاية بدون نبوة وهذا هو الشكل الذي اتخذه رسول الله -صلى الله عليـه وسلم- بأمر من الله تعالى فعين أوصياءه الإثنى عشر من أئمة أهل البيت ونـص علـى وصيه المباشر بعده علي بن أبي طالب في أعظم ملأ من المسلمين».

- الثورة على يد الأنبياء لإعادة مجتمع التوحيد.
- الوصاية على الثورة ممثلة في الإمام.
- المرجعية بوصفها المرحلة الثالثة من خط الشهادة، بدأت من يوم الغيبة الكبرى للإمـام الثاني عشر.

والمتتبع لحياة هؤلاء الأئمة، ومنذ استشهاد الحسين بن علي في كربلاء قد آثـروا السلم فاعتزلوا الإمامة السياسية وتمسكوا بالإمامة الروحية.

ومن الملاحظ أن الشيعة كانوا مؤيدين للدعوة العباسية إلا أن الخلفـاء العباسـيين اضطهدوا الشيعة وحاربوهم اعتبارا لهم أنهم خطر يهدد الدولة العباسية فقمعـوا ثـورات الزيديين والحسينيين بصورة قاسية، وأغلب أئمة الشيعة الإمامية مـاتوا مسـمومين فـي سجون العباسيين رغم الطابع المسالم للإمامية الإثنى عشرية الذي كان له أكبر الأثر فـي انتشار هذا المذهب.

وبعد سقوط بغداد اعتنق البويهيون المذهب الإثنى عشري وساهموا فـي تأسـيس مركز شيعي وهو النجف الأشرف، وتأسست لهم بعض التقاليد إذ أمر معز الدولة البويهي سنة 352 هـ بإقامة التعازي وعقد المناحات في عاشوراء في ذكرى استشهاد الحسين بن علي ولا تزال هذه العادة متوارثة إلى الآن.

1- محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1990، ص 139.

وفي العصر البويهي انتشر المذهب الإثنى عشري واتضحت ملامحه في الحـديث والفقه وعلم الكلام، وظهر أشهر مفكري هذا المذهب: مثل الكلينـي والشـيخ الصـدوق ومحمد الطوسي والشيخ المفيد وظهرت لهم إمارة شيعية في هذه المرحلة فـي النـواحي المحيطة بالحلة التي كانت ولاية شيعية كاملة.[1]

وبظهور السلاجقة ومذهبهم السني أدى إلى انكماش المذهب الإثنى عشري.

وفي سنة 672 هـ تمكن المفكر الشيعي الطوسي من اقنـاع هولاكـو باعتنـاق المذهب الإثنى عشري مما أدى إلى انتعاش هذا المذهب من جديد.

«وبقيت الشيعة الإمامية بين مد وجزر حتى مطلع القرن العاشر عندما تمكن صفي الدين أحد أحفاد الإمام موسى الكاظم الإمام السابع للشيعة من الإحاطة بـالأمراء الـذين كانوا يحكمون إيران وأقام الدولة الصفوية وقد جعلت هذه الدولة المذهب الإثنى عشـري مذهبا رسميا لها ولاقت هذه الدولة تعاطفا من الشيعة في البحرين وجبل عامل في سوريا، وفي عهد هذه الدولة اكتسب مذهب الشيعة الإمامية على يـد الفيلسـوف صـدر الـدين الشيرازي بعدا فلسفيا وشهرة متميزة».[2]

مناقشة أدلتهم:

بقد ناقش علماء السنة والجماعة أدلتهم في تولية الإمام بـالنص والتعيـين وفـي عصمة الإمام وفي الغيبة الكبرى والذي يهمنا هنا هو تولية الإمام بالنص والتعيين:

أولا: أدلتهم النقلية على وجوب نصب الإمام كلها آيات وردت على سبيل العموم لا توجد آية تؤكد ما ذهبوا إليه.

أدلتهم العقلية على أن الإمامة منصوص عليها، لا تصلح للاستدلال على النصـية على الإمامة بقدر ما هي أدلة عقلية على وجوب تواجد منصب الإمامة -الخلافـة- فـي الأمة ليكون خلافة عن النبي.

ثانيا: أدلتهم على أولوية إمامة علي بن أبي طالب:

أ- الآيات التي استدلوا بها أولوها تأويلا لماذا هموا إليه.

1- انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، القاهرة، 1302 هـ، ج8، ص 149.

2- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإثنى عشرية، مرجع سابق.ص 61

ب- الأحاديث التي استدلوا بها في ذلك كحديث الغدير وحديث المنزلة وحـديث رايـة خيبر ليس فيها ما يؤكد أو يوجب خلافة علي.

ثالثا: أدلتهم على ثبوت اثنى عشر إماما:

ت-حديث واحد ولم يثبت لدى علماء السنة

- قال الإمام الشهرستاني: «كل ما تذكره الإمامية من سوء القول في الصحابة رضي الله عنهم وافتراء الأحاديث على الرسول صلوات الله عليـه وسـلم لا يصـلح أن نشحن بها الكتب أو يجري بها القلم».[1]
- وقال في مسألة تعيين علي بالنص «لو ود نص على إمام بعينـه لكانـت الأمـة بأسرهم مكلفين بطاعته... والخبر لو كان متواترا لكان كل مكلف يجد من نفسـه العلم بوجوب الطاعة له وإلا لزمه دينا كما لزمته الصلوات الخمس دينا ولما جاز إلى غيره ببيعة إجماعا، ومن المحال من حيث العادة أن يسمع الجم الغفير كلامـا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته».[2]
- وقال التفتزاني: «فلا يتصور في حق أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد».[3]
- وقال إمام الحرمين الجويني: «فنعلم قطعا بطلان هذه الدعوى فإن مثل هذا الأمـر العظيم لا يكتم في مستقر العادة كما لا يتكتم تولية رسول الله -صـلى الله عليـه وسلم- معاذا إلى اليمين وزيدا وأسامة بن زيد وعقد الولاية لهم وتفويض الجيوش إليهم واجتباء الأخرجة إلى بعضهم وكما لم يخف تولية أبي بكر وعمـر وجعـل الأمر شورى بينهم ولو جوزنا انكتام هذه الأمور الظاهرة لم نأمن مـن أن يكـون القرآن عورض ثم كتمت معارضته».[4]

1- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 487.
2- المرجع نفسه، ص 480.
3- التفتزاني: شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص 183.
4- الجويني: الإرشاد، مرجع سابق، ص 420، 421.

- وقال فتحي الدريني: «إذا سلمنا أن الخليفة أو الحاكم قد جاء إلى سدة الحكـم مـن خلال نص مقدس فمؤدى ذلك حرمان الأمة من الممارسات الشورية واعتداء على حقوقها وإرادتها لأن الحاكم على هذا الاعتبار تفترض فيه كـل معـاني القداسـة والعصمة كونه اختارته العناية الربانية والبركات القدسية وفي هذا مشابهة كبيـرة لنظرية الحق الإلهي للملوك التي حكمت بها الكنيسة الأباطرة المبـاركون رقـاب الجماهير فذاقت الشعوب في أجوائها كـل أنـواع الضـيق الفكـري والإرهـاب السياسي».[1]
- قال ابن حزم: «وعمدة هذه الطوائف كلها فـي الاحتجـاج أحاديـث موضـوعة مكذوبة».[2]
- وقال ابن خلدون: «إنهم يؤيدون مذهبهم بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعـون أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة».[3]
- وقال ابن تيمية: «أهل السنة تقول الإمام الحق ليس معصـوما ولا يجـب علـى الإنسان أن يقاتل معه كل من خرج عن طاعته ولا أن يطيعه الإنسان فيما يعلم أنه معصية».[4]

ثانيا: تولية الإمام في الفكر السياسي الشيعي المعاصر «نظرية ولاية الفقيه»

بغض النظر عن مبادئ الفكر السياسي الشيعي القديم: النص على الإمام والعصمة وجوب عصمة الإمام والتقية في الظروف الصعبة والمهدي المنتظر، وحتى لدى الفكـر السياسي السني لقد اقتصرت دراسات الباحثين في الفكر السياسي حتى عهد قريب علـى دراسة الخلافة الإسلامية منذ عهد الخلفاء الراشدين مرورا بـالحكم الأمـوي والعباسـي

1- انظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مطبعة الرسـالة، بيـروت، ط1، 1982، ص 342.
2- ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، مرجع سابق، ج4، ص 96.
3- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، فصل 27، ص 164.
4- ابن تيمية: منهاج السنة، مرجع سابق، ج1، ص 5.
- الأستاذ محمد المبارك: آراء ابن تيمية في الدولة، مرجع سابق، ص 93.

والعثماني فتناولت دراسات هؤلاء الباحثين أنماط الحكم الإسلامي التي قامت وكذلك آراء بعض المفكرين المسلمين السياسيين إضافة إلى دراسة الآراء السياسة للفرق الإسلامية.

ولقد كانت النظرية السياسة المعاصرة للشيعة المتمثلة في ولاية الفقيه تجديدا في الفكر السياسي الإسلامي عامة وفي الفكر السياسي الشيعي الإمامي خاصة، رغم أن العوامل الفاعلة في البيئة السياسية داخل إيران والعالم الإسلامي والعوامل المؤثرة في الحياة السياسة الدولية جعلت الباحثين يتناولون النظرية السياسية الجديدة للشيعة الإمامية التي تقوم على أساس ولاية الفقيه العدل على نحو غير متعادل حيث انقسم الباحثون بين مؤيد مغال وبين ناقد رافض، لكن في جميع الحالات المهم هو أن الفكر السياسي الإسلامي الشيعي المعاصر قد فرض نفسه على الباحثين داخل العالم الإسلامي وخارجه.

لذلك:

ث- إلى أي حد وصل تأزم الفكر السياسي الشيعي القديم فكان ميلاد نظرية ولاية الفقيه؟

ج- وما معنى ولاية الفقيه؟

ح- وما مراحل تطورها؟

خ- وكيف تتم تولية الإمام من خلالها؟

الأزمة السياسة الشيعية فكريا وواقعيا طريق إلى ميلاد نظرية ولاية الفقيه:

إن ظهور ولاية الفقيه في هذا العصر يعبر عن مدى تفاقم الأزمة السياسية على مستوى الفكر والواقع الشيعي، ومدى بلوغها درجة اليأس والحيرة من جراء امتداد زمن الغيبة الكبرى للإمام المعصوم (الثاني عشر) أو الإمام المهدي المنتظر الذي لا يزال لم يعد إلى الآن، فقد سبب لهم القول والاعتقاد بمبدأ الغائب المنتظر أزمة فكرية وسياسية خانقة لا بد للخروج منها، وهو ما نلتمسه أكثر وضوحا في فكر الإمام الخميني خاصة من خلال كتابه الحكومة الإسلامية، ذلك أنه أحد كبار زعماء الثورة الإيرانية المعاصرة التي أطاحت بالحكم الفردي الاستبدادي للشاه.

فقد عبر عن مدى تذمره وشعوره بالمسؤولية اتجاه هذه الأزمة أحسن تعبير إذ يقول: «اليوم في عهد الغيبة لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة فما هو الرأي؟ هل نترك أحكام الإسلام معطلة؟ أم نرغب بأنفسنا عن الإسلام أم نقول أن الإسلام

جاء ليحكم الناس فترتين من الزمن فحسب ليهملهم بعد ذلك؟ أو نقول أن الإسلام قد أهمل أمور تنظيم الدول؟ ونحن نعلم أن عدم وجود الحكومة يعني ضياع ثغور المسلمين وانتهاكها ويعني تخاذلنا عن حقنا وعن أرضنا. هل يسمح بذلك في ديننا؟ أليست الحكومة ضرورة من ضرورات الحياة».[1]

وبعد صياغته لتلك التساؤلات التي عبر بها عن حيرته، وقد كان يهدف من ورائها إلى إيقاظ شعور الأمة الشيعية والإسلامية عامة بمسؤولياتها كما يهدف بطريقة غير مباشرة إلى توجيه النقد واللوم الشديد لقدماء الشيعة ومنظري المذهب الشيعي الذين قيدوا أنفسهم بقيود لا مخرج لهم منها، بتقريرهم مثل هذا المبدأ الذي منعهم من ممارسة السياسة في الواقع وهو مبدأ الغيبة الكبرى لذلك ينتهي إلى أخذ القرار التالي وهو: «بالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الإمام حال غيبته إلا أن خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلا إياه للحكم في الناس، وهذه الخصائص التي هي عبارة عن الحكم بالقانون والعدالة موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر، فإذا أجمعوا أمرهم في ميسورهم، أوجدوا وكونوا حكومة عالمية عادلة منقطعة النظير».[2]

ونمط الحكم الذي يتصوره آية الله الخميني القائم على مبدأ ولاية الفقيه هو نفس النمط الذي سار عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذ يقول: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي -صلى الله عليه وسلم- منهم ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا».[3]

ويعمد الإمام الخميني في تبرير موقفه الاجتهادي في الإمامة بمنظور هذا العصر محاولا غرس فكرة ولاية الفقيه كمبدأ شيعي جديد في الساحة السياسة، لكنه بديهي في تراثنا الإسلامي أغفلته المجامع العلمية إلى أن أصبح في نظره بعيدا عن الأذهان إلى درجة اضطرارنا إلى إثباته بالبرهان حيث يقول: «ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة قد لا تحتاج إلى برهان بمعنى أن من عرف الإسلام أحكاما وعقائد يرى بداهتها، ولكن وضع

1- آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 48.
2- المرجع نفسه، ص 48.
3- المرجع نفسه، ص 49.

المجتمع الإسلامي ووضع مجامعنا العلمية على وجه الخصوص يضع هـذا الموضـوع بعيدا عن الأذهان، حتى لقد عاد اليوم بحاجة إلى برهان».[1]

وذهب مرتضى الشيرازي إلى القول صراحة بمبدأ الشورى الذي كان مرفوضـا لديهم في تعيين الأئمة فيقول: «إن الشورى تكون خارج تلك الـدائرة كمـا فـي زمننـا الحاضر [زمن] الغيبة الكبرى».[2]

أي أن الانفتاح على الاجتهاد والرأي العام والشورى في هذا العصر عند الشـيعة مبرره الغيبة الكبرى للإمام المعصوم أو المهدي المنتظر الذي طال انتظار عودته.

ومبدأ الشورى في نظر مرتضى الشيرازي حقيقة «لا تتجسد في شـخص واحـد انتخبته الأكثرية لأنها ستكون غير حقيقية ولا شمولية، إنما ينبغي أن تكون هناك مجموعة من المؤسسات الدستورية أو التعددية الحزبية أو الاتحادات والنقابات أو المنظمات أو مـا أشبه ذلك وهي التي تعطي للشورى مصداقية حقيقية في شتى الأبعاد».[3]

وعليه فإن «شعور الشيعة بالأزمة الخطيرة التي آل إليها مذهبهم الشيعي وشعورهم بالندم على ما فرطوا فيه نتيجة ابتعادهم عن الواقع هو المعبر عنه [بضـرورة وحتميـة] ولاية الفقيه في الفكر السياسي المعاصر لدى الشيعة وفي شخص الخميني بالذات ولـدى الكثير من أمثاله».[4]

نظرية ولاية الفقيه في إطاريها الفكري والواقعي:

التصور الشيعي السياسي يجعل كل ما لله في سياسة المجتمع وعقيدة أهله للرسول -صلى الله عليه وسلم، وبعد الرسول أصبح ما كان له للإمام وبعد غيبة الإمام فإن كل ما كان للإمام الذي هو كل ما لله وللرسول فهو للفقيه المجتهد باسـتثناء أمـرين وهمـا: أن للإمام مقاما عند الله لا يبلغه الفقهاء وأن ولاية الإمام تكوينية أما ولايـة الفقيـه فولايـة اعتبارية.

1- آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، المقدمة.

2- مرتضى الشيرازي: حوار مفتوح حول الشورى والديمقراطية، مجلة النبأ، العـدد 53، صـادرة بمركـز كربلاء للبحوث والدراسات، لندن كانون الثاني، 2001، من ص 1 إلى ص 12.

3- المرجع نفسه، ص 11.

4- د. مسعود طيبي: الجماعة في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين، مرجع سابق، ص 233.

ويمكن استنتاج البناء المنطقي لهذه النظرية كالتالي:

- أن الله هو الحاكم المطلق للكون وما فيه.
- وأن القيادة البشرية التي تتجسد بها حاكمية الله في الأرض هي النبوة.
- وأن خط الإمامة هو استمرار لخط النبوة في قيادة الأمة.
- وبناء عليه فإن المرجعية الفقهية امتداد واستمرار لخط الأئمة.[1]

ويؤكد محمد باقر الصدر أن الله وضع إلى جانب خط خلافة الإنسان على الأرض خط الشهادة الذي يمثل التدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة، وهذا التدخل الرباني هو خط الشهادة وقد صنف القرآن الكريم الشهداء إلى ثلاثة أصناف فقال: ﴿**إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء**﴾.[2]

فيقول: «والأصناف الثلاثة على ضوء هذه الآية هم النبيون والربانيون والأحبار علماء الشريعة والربانيون درجة وسطى بين النبي والعالم وهي درجة الإمام». ومن هنا يمكن القول بأن خط الشهادة، أولا: في الأنبياء وثانيا في الأئمة الذين يعتبرون امتدادا ربانيا للنبي في هذا الخط، وثالثا: في المرجعية التي تعتبر امتدادا رشيدا للنبي والإمام في خط الشهادة.[3]

دور الشهادة: يتمثل دورها المشترك بين الأنبياء والأئمة والمراجع الشيعية فيما يلي:

1) استيعاب الرسالة السماوية والحفاظ عليها.
2) الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة ومسؤولية إعطاء التوجيه بالقدر الذي يتصل بالرسالة وأحكامها ومفاهيمها.

1- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإثنى عشرية، مرجع سابق، ص 100.
2- سورة المائدة، الآية 44.
3- محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، مرجع سابق، ص 132.

3) التدخل لمقاومة الانحراف واتخاذ كل التدابير الممكنة من أجل سلامة المسيرة «فالشهيد مرجع فكري وتشريعي من الناحية الأيديولوجية وتشرف على سير الجماعة وانسجامه أيديولوجيا مع الرسالة الربانية التي يحملها ومسؤول عن التدخل لتعديل المسيرة إلى طريقها الصحيح إذا واجه انحرافا في مجال التطبيق».[1]

شروط الشهيد:

1. العدالة وهي الوسطية والاعتدال في السلوك الذي عبر عنه القرآن: «**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَاسِ**».[2]

2. العلم واستيعاب الرسالة هو استحفاظ الكتاب الذي عبر عنه القرآن «**بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ**».[3]

3. الوعي على الواقع القائم مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة: «**فَلَمَا تَوَفَيْتَنِي كُنْتَ أَنتَ الرقِيبَ**».[4]

4. الكفاءة والجدارة النفسية التي ترتبط بالحكمة والتعقل والصبر والشجاعة، «**إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَس الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الذِينَ آمَنُوا وَيَتخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ**».[5]

وهكذا نخرج من ذلك بأن الشهيد سواء كان نبيا أو إماما أو مرجعا يجب أن يكون عالما على مستوى استيعاب الرسالة وعادلا على مستوى الالتزام بها والتجرد عن الهوى في مجال حملها وبصيرا بالواقع المعاصر له وكفؤا في ملكاته وصفاته النفسية.[6]

الفرق بين النبي والإمام والمرجع:

1. النبي هو حامل الرسالة من السماء باختيار الله تعالى له للوحي، أما الإمام فهو المستودع للرسالة ربانيا، أما المرجع فهو الإنسان الذي اكتسب من خلال جهد بشري

1- محمد باقر الصدر: المرجع نفسه، ص 133.
2- سورة البقرة، الآية 143.
3- سورة المائدة، الآية 144
4- سورة المائدة، الآية 117.
5- سور آل عمران، الآية 140.
6- محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، مرجع سابق، ص 136.

ومعاناة طويلة الأمد استيعابا حيا وشاملا ومتحركا للإسلام ومصـادره وورعـا معمقـا يروض نفسه عليه حتى يصبح قوة تتحكم في كل وجوده وسلوكه ووعيا إسلاميا رشـيدا على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات ليكون شهيدا عليه.

2.النبوة والإمامة رابطتان ربانيتان بين الله والإنسان النبي أو الإنسان الإمام، ولا يمكـن اكتساب هذه الرابطة بالسعي والجهد والترويض، أما المرجعية فهي مقام يمكن اكتسـابه بالعمل الجاد المخلص لله.

3.النبي والإمام معينان من الله تعالى تعيينا شخصيا، أما المرجع فهو معين تعيينا نوعيـا أي أن الإسلام حدد الشروط العامة للمرجع وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط إلى الأمة نفسها.

أما الفرد المسلم في المذهب الشيعي، فرابطته بالنبي دينيا والرجوع إليه في أخـذ أحكام الله تعالى عنه يجعل منه مسلما،[1] ورابطته بالإمام دينيا والرجوع إليه فـي أخـذ أحكام الله تعالى عنه يجعل منه مؤمنا بالإمام، ورابطته بالمرجع على النحو المذكور يجعل منه مقلدا للمرجع.

4.النبي والإمام يجب أن يكون معصوما أي مجسدا للرسالة بقيمها وأحكامهـا فـي كـل سلوكه وأفكاره ومشاعره وغير ممارس لا بعمد ولا بجهالة أو خطأ أي ممارسة جاهلية، ولا يد أ تكون هذه النظافة المطلقة متوفرة حتى قبل تسلمه للنبـوة والإمامـة لأن النبـوة والإمامة عهد رباني إلى الشخص قال تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾.[2]

أما المرجعية فهي عهد من الله إلى الخط لا إلى الشخص لذلك يشترط فيه العدالـة وليس من الضرورة أن تبلغ إلى درجة العصمة ولا أن يكون المرجـع منصوصـا مـن الخطاب بحال من الأحوال ومن هنا كان هو بدوره بحاجة إلى شهيد. ﴿**لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾.[3]

1- انظر: الإسلام يقود الحياة: مرجع سابق، ص 138.
2- سورة البقرة، الآية 124.
3- سورة الحج، الآية 78.

5.أما من حيث الدور والمهمة، فلقد كان الناس أمة واحدة على مرحلة الفطرة ثم اختـف الناس بالأهواء والشهوات ووقع صراع في الأرض وتمزق الناس شيعا وأحزابا ومستكبرا ومستضعفا.

فكانت الثورات على يد الأنبياء لإعادة مجتمع التوحيد «والنبي الرسول هو حامـل الرسالة من السماء والإنسان المبني ربانيا لكي يبني للثورة قواعدها الصالحة ويعيد إلـى الجماعة الشروط الحقيقية لاستعادة دورها الخلافي الصالح».

وكانت الوصاية على الثورة ممثلة في الإمام والأئمة «يمتد دور النبي فـي قائـد رباني يمارس خلافة الله على الأرض وتربية الجماعة وإعدادها ويكون شهيدا في نفـس الوقت وهذا القائد الرباني هو الإمام... فالإمام كالنبي شهيد وخليفة غير أن جزءا من دور الرسول يكون قد اكتمل وهو إعطاء الرسالة والتبشير بها والبدء بالثورة الاجتماعية علـى أساسها، فالوحي ليس صاحب رسالة ولا يأتي بدين جديد بل هو المؤتمن علـى الرسـالة والثورة التي جاء بها الرسول».

وكانت المرجعية امتدادا للإمامة «فخط الشهادة يتحمل مسؤولية المرجع في زمـن الغيبية على أساس أن المرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط وهـذه المسـؤولية تفرض:

1)أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويرد عنها كيد الكائدين وشـبهات الكـافرين والمنافقين.

2)أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه مجتهدا ويكـون اجتهـاده هـو المقياس الموضوعي للأئمة من الناحية الإسلامية وتمتد مرجعيته في هـذا المجـال إلـى تحديد الطابع الإسلامي العام لا العناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسـلامي بـل للعناصر المحركة الزمنية أيضا باعتباره هو الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية».

3)أن يكون مشرفا ورقيبا على الأمة وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخل لإعادة الأمـور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلاميا وتزعزعت المبادئ العامة لخلافـة الإنسان على الأرض.

6.النبي والإمام يندمج فيها الخطان معا الخلافة والشهادة لأنهما معصومان.

أما المرجع فيقوم بدور الشهادة فقط، وإن قام بالخلافة أيضا فعلى أساس ناقص وليس عاما إلا إذا كان صاحب الحق في الخلافة قاصرا على ممارسة حقه نتيجة لنظام جبار فيتولى المرجع رعاية هذا الحق في الحدود الممكنة ويكون مسئولا عن تربية وقيادة الأمة لاجتياز هذا القصور وتسلم حقها في الخلافة العامة.

وإذا حررت الأمة نفسها فإن خط الخلافة يعود إليها فهي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله وتمارس الأمة دورها في إطار الشورى.

وهكذا فدور المرجع كشهيد على الأمة دور رباني لا يمكن التخلي عنه ودوره في إطار الخلافة للإنسان على الفرض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الأمة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية.

خلاصة نهائية في هذه الجزئية رقم 06: خط الشهادة والخلافة يندمجان في النبي والإمام ويفرقان، في وقت المرجع يكون شهيدا والأمة تقوم بالخلافة إلا إذا كانت الأمة في مرحلة لاوعي ورشد فيجتمع الخطان معا في المرجع مؤقتا حتى وعي الأمة

كيفية التولية الحقيقية لولاية الفقيه:

في فلسفة الفكر السياسي الشيعي المعاصر فإن للفقيه الولي تعيينان أولا من الله وذلك بتحديد الصفات العامة للفقيه الولي أما الاختيار فتقوم به الأمة.

وفي هذا يقول محمد باقر الصدر: «والمرجع الشهيد معين من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص أي بالشروط العامة في كل الشهداء [أي النبي والإمام] ومعين من قبل الأمة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار».[1]

فهذه الولاية التي تكون في عصر غيبة الإمام المهدي للفقهاء وهم كما يقول الخميني «متساوون في الولاية من ناحية الأهلية».[2]

لذلك لا تتم الولاية لفقيه بعينه لا بالتعيين المحض أو بالاختيار المحض بل بكليهما معا.

1- محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، مرجع سابق، ص 52.
2- الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 51.

التعيين يكون من الله بتحديد الصفات العامة للفقيه الولي، أما الاختيار فتقوم به الأمة صاحبة الرأي في من تنطبق عليه أو عليهم صفات الولي، ولذلك كانت مشكلة اختيار فقيه واحد للولاية من بين الفقهاء كلهم أهل لها قضية دنيوية بحتة يتم حلها بالرجوع للأمة.[1]

وعليه فبناء على تقليد الأمة للمرجع تم حل الإشكال لأن الفقيه الذي تعتبره الأمة المرجع العام لها في المسائل الهامة يكون هو الفقيه القائد لأن المرجعية الرشيدة هي المعبر الشرعي عن الإسلام.

وفي هذا يقول الإمام محمد باقر الصدر «والمرجع هو النائب عن الإمام...» وإذا ما تعددت المرجعيات المتكافئة من ناحية الشروط الواجب توفرها بالمرجع يعود للأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام.[2]

وبعد أن يتم اختيار المرجع الكفء للولاية فإن ولايته تشمل كافة أفراد الأمة بما فيهم الفقهاء و تكون طاعته واجبة حتى ولو اختلفوا معه، وإذا وقعت معارضة الفقهاء للفقيه الحاكم لا يحرم الفقهاء ولا المكافئين له من حقهم في الولاية فكأنها تبقى فيهم محفوظة لكنها ولاية معلقة ومحكومة لولاية من أصبحت له الولاية العامة ولا يعتبر إطلاق ولايتهم المعلقة حدا على ولايته أو قيدا لها.

وتتحدد ولاية الفقيه الحاكم بولاية الأمر إداريا وسياسيا ويبقى الفقهاء الآخرون متمتعين بولاياتهم للقضاء بين الناس وفصل الخصومات وتولي أمور القاصرين ومجالات أخرى غير السياسية.

«ويتفق مفكرو الشيعة المعاصرون على أنه إذا نهض الفقيه بتشكيل الحكومة وإقامة الدول الإسلامية فعلى الفقهاء الآخرين أن يسمعوا له ويطيعونه، أما في حالة قيام الناس بتشكيل وإقامة الدولة الإسلامية فللفقيه العادل مراقبة سلوك الحكومة ونهجها لضمان استقامتها وعدم انحرافها».[3]

1- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية المعاصرة للشيعة، مرجع سابق، ص 121.
2- محمد باقر الصدر: لمحة فقهية عن دستور الجمهورية الإيرانية الإسلامية ضمن كتاب الإسلام يقود الحياة، مرجع سابق، ص 26.
3- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسة المعاصرة للشيعة الاثني عشرية، مرجع سابق، ص 122.

«والتفتح على مبدأ الاختيار والشورى في هذا العصر عصر الغيبة الكبرى عند الشيعة سمحت للشيرازي بالامتداد نحو نقد أهل السنة الذين قيدوا الشورى لتنصيب الحكام بقبول أهل الحل والعقد دون غيرهم من المسلمين عامة مبرره في ذلك هو أن قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾.[1] لم يختص بأهل الحل والعقد وحدهم بل الآية تشمل جميع المسلمين، والأمر نفسه في الآية ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾.[2] وهو ما جعله يسأل ويجيب قائلا: «هل الاستجابة للرب خاصة بأهل الحل والعقد فقط؟ وهل الذين يقيمون الصلاة هم أهل الحل والعقد فقط؟ كلا: بل الاستجابة للرب سبحانه وإقامة الصلاة تشمل الجميع وهو ما يعنيه قوله تعالى وما تعنيه الشورى في الإسلام».[3]

وهكذا فعلى الرغم من أن فلسفة الحكم عند الشيعة قديما تقوم على أساس ميتافيزيقي النص والتعيين إلا أن الدستور الإيراني وفقا لمبدأ الفقيه تجاوز ذلك حيث تنص أكثر من مادة فيه على دور الأمة في المشاركة بالحكم من خلال المؤسسات التشريعية، والتأكيد على الانتخاب بمختلف المؤسسات مع التأكيد على أن هذه المؤسسات والمسؤولين فيها يستمدون مشروعيتهم من الفقيه الولي وهذا ما يعتبر نوعا من التقييد السياسي لا زالوا يدرسونه كإشكالية ولاية الفقيه ومبدأ الشورى في الأمة.

الفرع الثالث: تولية الخليفة لدى الخوارج والإباضية[4]

أ- **طريق تولية الخليفة في فكر الخوارج:**

ظهر تصور الخوارج للتولية في عهد علي رضي الله عنه بعد موقعة صفين ومسألة التحكيم:

فهم يرون أن التولية تكون على طريق الانتخاب العام الحر الصحيح الذي يقوم به عامة المسلمين لا فرق بينهم.

1- سورة آل عمران، الآية 159.
2- سورة الشورى، الآية 38.
3- د. مسعود طيبي: الجماعية في الحكم، ص207، نقلا عن مرتضى الشيرازي في حوار مفتوح حول الشورى والديمقراطية، مجلة النبأ، مرجع سابق.
4- أنظر الفرع الثالث من المطلب الأول من المبحث الثاني في هذا الفصل فإن فيه تفصيل رأي الإباضية

ويرجع تقريرهم مبدأ الانتخاب الحر العام إلى قواعد ومبادئ يقوم عليها فكـرهم. تحدثت عنها في شروط الخليفة كرفض نسب القرشية وحتى مبدأ الذكورة عورض عنـد بعضهم حيث رأوا جواز تولية المرأة.

فلقد رأوا أن شرط القرشية والذكورة مثلا يضيق عليهم فرص التداول على السلطة وسيطرتهم على بعض مقاليدها خاصة وقد تحرك فيهم حينهـا الطبـع السياسـي الحـاد والطموح الكبير للاستقلال بالقرار.

ورغم أن تصورهم هذا يعد من ردود الأفعال للأحداث التاريخية السياسية حينهـا أكثر من أن يكون معتمدا على الدليل الشرعي وتجارب نظام الحكم الإسلامي مع ذلك فقد اعتبر الشيخ محمد أبو زهرة أن رأيهم هذا يعد من الحكم السديد من آرائهم الأخرى التي تميزت بالتطرف والغلو والعنف السياسي.[1]

ولم يكتف الخوارج برأيهم هذا فقط بل قد حاولوا تقعيده وتأصيله وإحاطته بجملـة شروط وضوابط، فبالإضافة إلى عدم اشتراط القرشية والذكورة عند بعضهم أوجبوا على الإمام أن يباشر على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور والتبرؤ من الحكـام الظلمـة كعثمان وعلي في تصورهم، ولذلك فهم لم يبايعوا عمر بن عبد العزيز بالخلافة لأنه وإن سار على بعض شروطهم في العدل واجتناب الجور كما يبغون إلا أنه رفض التبرؤ مـن أهل بيته الظالمين.[2]

1- الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 105.
2- الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 249.

المبحث الثالث: سلطات الخليفة وحقوقه:

المطلب الأول: سلطات الخليفة

تتمثل مبايعة الأمة للخليفة بالخلافة في عقد اجتماعي ينعقد بين الأمة وبين الخليفة باعتباره رئيس الدولة ومنفذ الشريعة، فهذه المبايعة كما عبر عنها الماوردي بحـق عقـد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار.[1]

الفرع الأول: سلطات الخليفة في الفكر السياسي السني:

انطلاقا من تعريف نظام الخلافة بأنه خلافة عن النبي في حراسة الدين وسياسـة الدنيا، فبناء على ذلك نجد للخليفة اختصاصات دينية واختصاصات غير دينية.

وعودة مني إلى القرآن والسنة وإلى الفكر السياسي القديم والحـديث والمعاصـر والجديد نخلص إلى أن اختصاصات الخليفة الدينية وهي السهر على حماية الدين وحفـظ الشريعة واختصاصات غير دينية وهي سلطته التنفيذية عسكريا وإداريا وماليا، وسـلطاته القضائية واختصاصاته التشريعية حتى وإن كانت كل هذه السلطات تقوم هي أيضا علـى أساس من الدين لأن الإسلام دين ودولة مجتمع وحضارة.

أولا: سلطات (واجبات) دينية (حراسة الدين):

لقد كان النبي -صلى الله عليه وسلم- مبلغا لدين الله وأحكامه ومكملا لها ومنفـذا لذلك كله وقاضيا به، أي أنه كان إلى جانب رسالته يجمع بين سلطات الدولة الثلاث مـن تشريعية وتنفيذية وقضائية على أساس من العدل والشورى والإحسان والرحمة والمساواة والحرية كما أراد الله لهذه المبادئ أن تطبق على وجه الأرض، ثم جاءت الخلافة الراشدة بداية بأبي بكر الصديق ونهاية بالإمام علي وكان الخليفة هو رئـيس الدولـة الإسـلامية والسلطة التنفيذية لا يملك سلطة التشريع وإنما كان يملك حق الاجتهاد كسائر المجتهـدين متى استوفى شروط الاجتهاد وهي متوفرة في الخلفاء الأربعة.

فواجب الخليفة على هذا النحو هو الاجتهاد في أمور الشريعة باعتبار ذلـك مـن واجباته الدينية وأولها حفظ الدين وأن يجاهد في سبيل الله وأن يتولى القيام على شـعائر الدين والسهر على جباية الفيء والصدقات.

1- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 07.

وسأتناول الاختصاصات الدينية للخليفة كالتالي:

1. حفظ الدين وحراسة تعاليمه ونشرها:

وحفظ الدين معناه إبقاء حقائقه ومعانيه ونشرها بين الناس كما جاءت وكما أنزلت على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وسار عليها الصحابة رضوان الله عليهم ونقلوها من بعده، فلا يجوز التحريف أو التبديل في هذه الحقائق مهما كانت الظروف والأحـوال، وتقتضي ذلك المحافظة على الأصول الفكرية في العقائد والفقه والسلوك.

وبقد تعرضت هذه الأصول الفكرية إلى حملات تشويه وتحريف وتبديل فعلاها الركـام وغطاها الدخن وتنقيتها وتبسيطها وتقريبها إلى العقول والقلوب من الوظائف والواجبات المهمة.

ولذلك يكون الخليفة هو حامي حمى الـدين باعتبـار أن حفـظ الـدين هـو أول الضروريات الخمس التي يحرص عليها الإسلام وهي حفظ الدين والنفس وحفـظ النسـل وحفظ المال.[1]

وما شرعت الحدود إلا لمعاقبة وردع من تسول له نفسه أن يعتـدي علـى هـذه الضروريات الخمس التي فيها بقاء الإسلام وحياة وقيام الأمة الإسلامية دائما.

2. إقامة الجهاد والمد الحضاري والدعوة العالمية:

إن القاعدة العامة التي تحكم السياسة الخارجية للدولة الإسلامية هـي السـلم مـع المسالم والحرب مع المحارب فكما لا بد من ثقافة السلم فلا بد أيضا من ثقافة الحرب.

فالإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان لا علـى الحـرب والقتال إلا إذا أريدوا بسوء لفتنتم عن دينهم أو صدهم عن دعوتهم فحينئذ يفرض علـيهم الجهاد دفعا للشر وحماية للدعوة ويتضح هذا في قوله تعالى: ﴿**لاَّ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَـمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾.[2]

والجهاد فرض عين يلتزم به كل قادر على القتال في الحرب الدفاعية عن الإسلام وعن ديار الإسلام فإذا ألقى العدو السلاح وجنح للسلم تعين على المسلمين أن يجنحوا لها

1- محمد سالم مذكور: أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1976، ص171.
2- سورة الممتحنة، الآية 8.

لقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكلْ عَلَى اللهِ إِنهُ هُـوَ السـمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾.[1] وفي كثير من آيات القرآن وأصول الإسلام ما يعزز هذه الروح السلمية.

ولم يفرض الجهاد ويشرع القتال على أنه طريق الدعوة إلى الدين لأن الله نفى أن يكون هناك إكراه في الدين فالحجة هي طريق الدعوة إلى الإسلام وليس السيف، ولـو أن غير المسلمين كفوا عن فتنة المسلمين وتركوهم أحرارا في دعوتهم وأوطانهم مـا شـهر المسلمون سيفا ولا أقاموا حربا.[2]

فأصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا في كوكب الأرض فمن منع هذا من الحكام والملوك والطغاة وقاموا بالحجر على شعوبهم قوتلوا باتفاق المسلمين.

فلا بد من تبليغ الإسلام للناس وفق قاعدة لا إكراه في الـدين، ولكـن إن وجـدت عقبات تحول بين الحق والناس فلا بد من إزالتها بالجهاد ليتحرر الناس ثم يسمعوا الإسلام وبعدها على المستوى الفردي من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر أما على مسـتوى الدولـة فالحكم لله وكلمة الله هي العليا. قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الـدِينُ كُلـهُ لِلهِ**﴾.[3]

إن الجهاد حركة المسلمين الدائمة في العالم لإسقاط القيادات الجاهلية الضالة وإتاحة حرية الاعتقاد للإنسان حيث ما كان هذا الإنسان، إن مبرر وجود الجماعة الإسلامية فـي كل زمان ومكان ومفتاح دورها في الأرض وهدفها العقيدة وعامـل توحيـدها وعامـل توحدها وضامن ديمومتها وتطورها والمهمة المركزية لقيادتهـا... ومـا إن تفتـر روح الجهاد في نفوس المسلمين أفرادا أو جماعات قيادات وقواعد حتى تتفكك عرى وحـدتهم وتتعدد أهدافهم وتميل تجربتهم الحركية إلى التباطؤ والسكون وتتساقط مواقعهم الأماميـة وبدلا من أن يوجهوا ضرباتهم إلى القوى الجاهلية ويمتلكوا زمام المبادرة الإسـتراتيجية

1- سورة الأنفال، الآية 61.
2- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية ونظام الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 77.
3- سورة البقرة، الآية 193.

في العالم إذ بهم يتلقون الضربات من هذه القوى ويتراجعون صوب المواقع الدفاعية في الخطوط الخلفية.[1]

وبترك الجهاد تقع الهزيمة الحضارية وتضمحل الإنجازات الحضارية ويتعطل الدور القيادي للإنسانية وينحسر الإشعاع الفكري عن الوصول إلى عقول وقلوب الآخرين ويؤول الأمر إلى التدهور والسقوط والاختفاء في ميادين التوجيه والأستاذية للعالم.

ولا بد أن أؤكد على أن هذا الجهاد الذي تحدثت عنه باعتباره مما يقوم به ويشرف عليه الخليفة المسلم فهو بمعناه الكامل جهاد الكلمة وجهاد القلم، وجهاد النفس وجهاد الأعداء وجهاد الجهل فكلمة الحق أمام سلطان جائر أعظم الجهاد، والرسول أخبر الصحابة وقد عادوا من غزوة منتصرين، رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر أي جهاد النفس، والقرآن يؤكد: ﴿**وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا**﴾[2] أي بالقرآن ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾.[3] فهو جهاد باللسان وفي الميدان بالأموال والأنفس والأقلام...

ثانيا: سلطاته في سياسة الدنيا (تشريعيا وقضائيا وتنفيذيا):

تتفرع الاختصاصات غير الدينية السياسية وتتفرع تبعا لاتساع رقعة الخلافة الإسلامية كما تتطور وتختلف باختلاف العصور وحاجات الجماعة الإسلامية.

«ويقوم الخليفة بهذه الاختصاصات السياسية باعتباره نائبا عن الأمة في مباشرة هذه الاختصاصات وذلك في حدود ما أمر الله به من جعل كل أمور الحكم شورى بين المسلمين وفي حدود ما أمر الله به الحاكم من استشارة أهل الرأي في كل أمور الحكم»[4]

وعليه فاختصاصات الخليفة السياسية ثلاثة؛ اختصاصات تشريعية واختصاصات تنفيذية واختصاصات قضائية.

اختصاصات الخليفة التشريعية:

بحكم أن شريعة محمد -صلى الله عليه وسلم- كخاتم الأنبياء والمرسلين جعل الله إطارها الزماني إلى قيام الساعة وإطارها المكاني في القارات كلها وإطارها البشري

1- عماد الدين خليل، حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، ص 17.
2- سورة الفرقان، الآية 52.
3- سورة العنكبوت، الآية 69.
4- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص 198.

الإنسانية كلها بل هو نبي إلى الإنس والجن إلى قيام الساعة، وبناء على الإطار الزمـاني فحتى تصلح لكل زمان ومكان، نجد فيها ثوابت قطعية في أحكام بعض الأمـور ومجـالا مرنا في كثير من المجالات...

أي لم تأت بنصوص تفصيلية تبين حكم كل الحالات الجزئية الفرعية وإنما اكتفـت الشريعة في أغلب المجالات، كالاقتصاد والقضاء والسياسة بإيراد الأحكام الكلية والمبادئ العامة، فإذا تعرضت لحكم شرعي فنصت عليه فإنما تنص عليه لأنه يعتبر حكما كليـا أو مبدأ عاما بالنسبة لما يدخل تحته من فروع أخرى، والأحكام الكلية والمبادئ العامة التـي نصت عليها الشريعة تعتبر بحق القواعد العامة للتشريع الإسلامي والهيكل الـذي يمثـل التشريع الإسلامي والضوابط التي تحكم هذا التشريع.

ولم يكن لأولى الأمر إلا أن يحكموا فيما جد من أمور لم يكن فيها -في الشـريعة الإسلامية- إلا قواعد عامة كلية وتركت التفاصيل لكل زمان ومكان بما يناسبه.

وحق أولي الأمر في مجال التفاصيل المتروكة كما يناسب كل زمان ومكان مقيـد بأن يكون ما يصنعونه من تشريعات في هذا المجال متفقا مع نصوص الشريعة ومبادئهـا العامة وروحها التشريعية، وتقييد حقهم في التشريع على هذا الوجه يجعل حقهم محصورا في نوعين من التشريع:

1- تشريعات تنفيذية «اللوائح والقرارات والمراسيم»: (باعتبـاره رئيسـا للسـلطة التنفيذية)

وهي ما يقتضيه ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية وهذه التشريعات التنفيذية هي بمثابة اللوائح والقرارات التنفيذية التي يصدرها كل في حدود اختصاصه لضمان تنفيذ القوانين الوضعية ويمارس الخليفة وحده أو من ينوب عنه بتفويض منه سلطة إصدار هذه التشريعات التنفيذية لأنها تعتبر من أعمال التنفيذ وإن كانت في شكلها تشريعا.

2- تشريعات تنظيمية «القوانين باعتباره مجتهدا»:

وهي ما يتعلق بتنظيم المجتمع وحمايته وسد حاجاته على أساس مبادئ الشـريعة الإسلامية، ولا تكون هذه التشريعات التنظيمية إلا فيما سكتت عنه الشريعة فلم تأت فيـه بنصوص خاصة.

والتشريعات التنظيمية المذكورة هي بمثابة القـوانين التـي تصـدرها المجـالس التشريعية في الدولة الحديثة فيشارك الخليفة في هذا النوع من التشريع لا بصفته خليفـة ولكن بصفته مجتهدا، لأن السلطة التشريعية يمارسها أهل الشورى من المجتهدين لإصدار هذه التشريعات التنظيمية.

والتشريع في نظام الحكم الإسلامي: هو استنباط الأحكام الشرعية «القوانين» من القـرآن الكريم والسنة الصحيحة، لذلك انحصرت وظيفة التشريع بهذا المعنى في فئة معينة مـن المسلمين هم أهل الاجتهاد والمجتهد في أصول الفقه الإسلامي هو القادر علـى اسـتنباط الأحكام العملية من أدلتها الشرعية.

وشروط اكتساب صفة الاجتهاد والعضوية في مجلس الشورى ورأي العضوية في السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية هي:

1. **العلم بالقرآن الكريم لغة ومضمونا**: لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين فلا بـد مـن إجادة اللغة العربية إجادة تامة ليعرف معاني القرآن.

وأن يعرف المجتهد القرآن من حيث هو شريعة، فيعرف المعاني والعلل المـؤثرة في الأحكام ووجود دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام من عبـارة وإشـارة واقتضـاء ومنطوق ومفهوم وأن يعرف اللفظ العام والخاص والمشترك والمجمل والمبين والمطلـق والمقيد إلى غير ذلك من مباحث الدلالات.

وأن يكون على إحاطة بفهم أحكام القرآن المختلفة وأنها اعتقاديه وأخلاقية وعملية.

أنواع الأحكام الواردة في القرآن:

تنقسم الأحكام الواردة في القرآن إلى ثلاثة أقسام:

1) **أحكام اعتقادية:** تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده من مبادئ الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر.

2) **أحكام خلقية:** تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل ومـا يجـب أن يتخلى عنه من الرذائل.

3) **أحكام عملية:** تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وتحركات وهو ما يطلق عليه الفقه الإسلامي أو التشريع الإسلامي.

وآيات القرآن في الأحكام 500 آية وقيل تصل حتى 800 آية، وتنقسم إلى قسمين:

أولا: أحكام العبادات ويقصد بها تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه وتشمل حوالي 140 آية.

ثانيا: أحكام التنظيم التشريعي «المعاملات» قسمها الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى سبعة أقسام.[1]

أ- **أحكام الأحوال الشخصية**: وتشمل الزواج والطلاق والإرث والحجر وتشمل نحو 70 آية.

ب- **أحكام مدنية:** تتعلق بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة ومداينة وغير ذلك، وتشمل نحو 70 آية.

ت- **أحكام جنائية:** وهي التي تتعلق بما يصدر عن المكلف من جرائم وما يستحقه من عقوبات لحفظ حياة الناس وأعراضهم وحقوقهم وتشمل نحو 30 آية.

ث- **أحكام المرافعات:** وهي التي تتعلق بالقضاء والشهادة واليمين ويقصد بها تنظيم الإجراءات التي تتخذها المحاكم للنظر في حقوق الناس بما يضمن تحقيق العدل بينهم وتشمل نحو 13 آية.

ج- **أحكام دستورية:** وهي التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله ويقصد بها تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتقرير حقوق الأفراد والجماعة وتشمل نحو 10 آيات.

ح- **أحكام دولية:** وهي التي تتعلق بمعاملة الدولة الإسلامية للدول الأخرى في حال السلم والحرب وتشمل نحو 25 آية.

خ- **أحكام اقتصادية مالية:** وهي التي تقوم بتنظيم العلاقات المالية من موارد وطرق أنفاق وغيرها وتشمل نحو 10 آيات.

2. **العلم بالسنة النبوية بمعانيها لغة وشرعا**: على نحو ما تقدم من معرفة القرآن، أي معرفة السنة النبوية وأقسامها من حيث المتن من قولية وفعلية وتقريرية ومن حيث السند من متواترة ومشهورة وآحاد ومعرفة كتب الحديث ومنزلة السنة من القرآن خاصة في

1- عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، مرجع سابق، ص 32.

مجال التشريع... وطرق وصول السنة إلينا وروايتها من تواتر أو شهرة أو آحاد وحكم كل مهنا... ليعرف الصحيح من السنة وغير الصحيح والمقبول منها وغير المقبول.

3. **العلم بالناسخ والمنسوخ من الأحكام**: في القرآن والسنة عند من يقول بذلك من العلماء.

4. **العلم باللغة العربية.**

5. **العلم بأصول الفقه:** أساس التشريع خاصة الأدلة المختلف فيها مثل المصالح المرسلة والاستصحاب باعتبارها مجالات واسعة للاجتهاد.

6. **العلم بمقاصد الشريعة وعال الأحكام.**

7. **العلم بعلوم العصر**: سواء ما تعلق بالكتاب المنظور أو الكتاب المستور أو الكتاب المسطور لأن هذه الكتب الثلاثة يفسر بعضها بعضا ومصدرها واحد هو الله وهدفها واحد وهو تسيير بناء الحضارة الطيبة ودخول الجنة للإنسان.

فالمجتهدون هم الذين يتولون السلطة التشريعية التي تقوم بإصدار التشريعات التنظيمية باستنباط أحكامها عن طريق القياس والإجماع والمصالح والاستحسان والاستصحاب لاستنباط الأحكام في حالة عدم وجود نص صريح في المسألة.

والخليفة يشارك أهل الاجتهاد في سلطة التشريع المذكورة بصفته مجتهدا لا بصفته خليفة إذا توفرت فيه شروط الاجتهاد السابقة، فإذا ما انتهت بهم الشورى إلى إقرار تشريع معين استقل الخليفة بتنفيذه باعتباره صاحب السلطة التنفيذية ورئيسها.

وذهب الدكتور يحي السيد الصباحي إلى أن المجلس التشريعي في الدولة الإسلامية الحديثة لا تكون العضوية فيه بالتمثيل وكفى بل يشترط فيها الاختصاص لكل فرد حسب مقتضيات الواقع لأن رأيهم مقنن وملزم، أي يكون مجلس تشريعي وليس استشاريا.

والرأي عندي أن أهل الاجتهاد يتعين تمثيلهم بنسبة معينة في المجالس التشريعية في الدولة الإسلامية الحديثة وذلك بصفتهم أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية.

ولا أرى كما يرى البعض أن يتكون منهم مجلس استشاري تعرض عليه مشروعات القوانين قبل أن تتولى السلطة التشريعية إصدارها، ذلك رأي أهل الاجتهاد في

إطار الحكم الإسلامي ليس رأيا استشاريا وإنما هو رأي ملزم في نطاق تحملهـم لسـلطة التشريع في الدولة الإسلامية.[1]

وعليه فالخلاصة: أن الخليفة من سلطاته واختصاصاته، اختصاصه التشريعي:

1) في اللوائح والمراسيم باعتباره رئيسا للسلطة التنفيذية.
2) في القوانين باعتباره مجتهدا عالما مشاركا للمجلس التشريعي.

اختصاصات الخليفة القضائية:

في نظام الخلافة الإسلامية يتولى الخليفة السلطة القضائية في الدولة الإسلامية كما يتولاها من يعينه الخليفة في هذا المنصب، بمعنى أن الخليفة هو الـذي يختـار القضـاة فيوليهم بصفته نائبا عن الأمة وله اختصاص الإشراف عليهم وعزلهم بصفته نائبـا عـن الأمة ولا يعتبر القضاة بمجرد تعيينهم نوابا عن الخليفة وإنما يعتبرون نوابا عـن الأمـة ولذلك لا يعزلون عن عملهم بموت الخليفة أو عزله كما أن الخليفة لا يملك عزلهم بغيـر سبب يوجب العزل.[2]

وبناء على هذا الأساس يعتبر القضاة سلطة مستقلة مصـدرها الأمـة لا يتـدخل الخليفة في أعمالهم وليس في الإسلام ما ينبع من وضع نظام للسـلطة القضـائية يحـدد اختصاصاتها ويوضح إجراءات تنفيذ أحكامها ويضمن للقضاة استقلالهم وحـريتهم فـي إقامة العدل بين الناس.

لذلك «فالحكومة الإسلامية لها حق تنظيم جهات القضاء وتحديد اختصاصات كـل جهة وبيان إجراءات التقاضي وكفالة استقلال القاضي في قضائه وضمان حسـن سـير مرفق العدالة وإحاطة الأحكام بهالة من الاحترام مع العناية الكاملة بسرعة تنفيذها تنفيـذا دقيقا، وذلك لتحقيق العدالة بين الناس».[3]

ونظرة على القضاء في تاريخ الحلفاء نجد:

القضاء بمرحلتين:

1- د. يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 450.
2- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص 204.
3- د. يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 454.

الأولى: كان مرجع القضاة فيها إلى القانون الأساسي وكانت لهم مع السـلطة القضـائية سلطة التشريع، فكان الخليفة أو من يعهد إليه الخليفة بالقضاء مـن المجتهـدين يقضـون بكتاب الله والسنة الصحيحة وما استقر عليه الإجماع فإن لم يجدوا كانوا يجتهدون رأيهم.

ولم يكن تعيين القاضي مانعا للخليفة أن يقضي بنفسه، فالقاضي كان عونا للخليفـة لأن الخليفة كان يجمع بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

وأول خليفة ولى السلطة القضائية قضاة معينين هو عمر بن الخطاب، فقد ولى أبا الدرداء قضاء المدينة وولى شريحا قضاء البصرة وولى أبا موسى الأشعري قضاء الكوفة وكان هؤلاء جميعا يولون القضاء والتشريع ويدل على ذلك رسالة :

الأولى: كان مرجع القضاء فيها إلى المجتهدين وما كان لهم إلا التطبيق بالكلمة، وذلك لما دون الأئمة المجتهدون اجتهاداتهم واتخذها رجال القضاء مرجعا لهم كان عمل القضاة لا يخرج عن تطبيق ما رآه غيرهم وكانوا يقلدون المجتهدين والمفتين.

يوضح الأستاذ الخضري ما كان يقضي فيه الخليفة وما كان يقضي فيـه القضـاة بقوله: «ويظهر لنا أن قضاء القضاة في عهد الخلفاء الراشدين كان مقصورا على الفصل في الخصومات المدنية أما القصاص والحدود فكانت ترجع إلى الخلفاء وولاة الأمصـار ولأننا رأينا قضايا حكم فيها الخلفاء والأمراء بالقتل قصاصا أو جلد للسكر ولم يبلغنـا أن قاضيا ليس أميرا قضى بعقوبة منها أو نفذها، وكانت العقوبات التأديبية كالحبس لا يـأمر بها إلا الخليفة أو عامله فكانت الدائرة القضائية ضيقة».[1]

القضاء الإداري في نظام الخلافة الإسلامية «مجلس الدولة»:

وهو أهم أنواع القضاء الثلاثة: قضاء الخصومات بين النـاس وقضـاء الحسـبة وقضاء ولاية المظالم «الإداري» وهو الذي تكون الدولة طرفا فيه. وهو نوع من القضاء العالي ابتكره الإسلام لتكون سلطة أوسع ويمتزج بالرهبة، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبـار القضاة لأن الغاية منه أن يحكم كبار أصحاب النفوذ في المجتمع والولاة أنفسهم أو عمـال الدولة والموظفين، إذ اعتدوا على الناس وهذا يشبه مجلس الدولة الآن أو المحاكم العليـا

1- أ.د. محمد الخضري: محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، المجلد الأول، المطبعة النيابيـة، القـاهرة، 1370هـ، ص 458.

التي تنشأ في ظروف خاصة أو محاكم تؤلف للنظر في الشكاوى المتعلقة بأعمال رجـال الإدارة.[1]

وهكذا فلم تكن شكاوى الرعية لتؤذي الوالي أو الخليفة، بل على العكس من ذلـك فإن إشاعة هذا الأسلوب إذا سار في طريق الحق والقانون وضمانات مبدأ المشروعية في نظام الخلافة الإسلامية فإن منافعه تعود على الطرفين الراعي والرعية « فمنفعتهم منهـا قاصرة على أحوالهم وحقوقهم، ومنفعته هو أن تعمر بالعدل دولته وتصان سمعته والناس بشكواهم من أعمال الموظفين يخدمون الخليفة ويقيمون أنفسهم مفتشين متطـوعين إلـى جانب الرسميين الذين تجري عليهم الدولة أرزاقا ليرشـدوها إلـى المـوظفين الخـائنين المهملين والمعتدين».[2]

ولكن أين هي الثقافة المدنية والوعي الجماهيري الذي يؤسس لهذه الرقابة الشعبية على مبدأ المشروعية؟!!

اختصاصات الخليفة التنفيذية:

بالتعبير الدستوري المعاصر فإن الخليفة هو رئيس الدولـة الإسـلامية أو الأمـة الإسلامية وصاحب السلطة التنفيذية الذي يقوم عليها ويختص بها وحده، فمن واجبه القيام بكل الأعمال التنفيذية لحفظ الدين وإدارة شؤون الدولة في حدود الإسلام ويدخل في نطاق سياسة الدنيا في شؤون الدولة اختصاصات كثيرة منها ما يتعلق بالدفاع والأمن والعدالـة والتعليم والإعلام والصحة والنقل والاقتصاد والأخلاق والتكافل الاجتماعي...الخ ويمكـن صياغة أهم هذه الوظائف التنفيذية كالتالي:

أولا: الإشراف على إقامة العدل بين الناس ومن ذلك تنفيذ الأحكام وإقامـة الحـدود لأن إقامة الحدود تصون محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عبـاده عـن الإتـلاف والاستهلاك فإقامتها فضلا على أنها واجب على الخليفة دون غيره فالقيام بهـا أداء حـق وطاعة لله تعالى فهي كذلك الحافظة لهيبة الإمام في قلوب الرعية الصائنة لأمور الشريعة

1- د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 305.
2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 97.

من الفساد بكل أنواعه وأشكاله سواء الاجتماعي منها أو الأخلاقي أو حتى الفساد السياسي والعسكري.[1]

يقول ابن تيمية: «وكثيرا ما يوجد من فساد أمور الناس إنما هو تعطيل الحد بمال أو جاه وهذا من أكبر الأسباب التي هي فساد أهل البوادي والقرى والأمصار وأهل الحاضرة من رؤساء الناس وأعيانهم وفقرائهم وأمراء الناس ومقدميهم وجندهم وهو سبب سقوط حرمة المتولي وسقوط قدره من القلوب وانحلال أمره... ثم إن المعاصي سبب لـنقص الـرزق والخوف من العدو، فإذا أقيمت الحدود ظهرت طاعة الله ونقصـت معصـية الله تعـالى فحصل الرزق والنصر».[2]

ثانيا: المحافظة على الأمن والنظام العام داخليا وخارجيا:

إقامة الأمن والاستقرار يدفع الناس لينصرفوا في المعايش وينتشروا في الأسـفار آمنين لأن توفير الأمن وإشاعة أجواء الاستقراء ومنع سبل الإضراب والفوضى ودواعي التداخل والتجاذب مطلب عظيم وحلم كبير تسعى إلى تحقيقه الدول قديما وحديثا وأهميتـه تكمن في قواعد منها: «يأمن الناس على أرواحهم وأعراضهم وينتقلوا في ديار الإسـلام آمنين مطمئنين، إن هذا المقصود يتحقق بصورة كاملة بتطبيق القانون الإسلامي الجنـائي أي تطبيق العقوبات الشرعية على العابثين في الأمن المعتدين على الناس بشرط أن يكون التطبيق عادلا وعلى الجميع بلا محاباة ولا تردد، فإذا ما طبقت الأحكام الشـرعية علـى المعتدين أمن الناس وخاف المجرم وتحقق الاطمئنان».[3]

وأقصد بالأمن هنا الأمن كفكره والأمن كهيئات القوى العموميـة التـي يوجههـا الخليفة ويضمن بها تحقق الأمن كفكرة داخليا وخارجيا فيضـبط لهـا القـوانين والقـادة والمراقبة لأن القرآن اعتبر الأمن بمعناه العام نعمة وربطه بنعمة الرزق، فقـال تعـالى:

1- د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 312.
2- ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 70.
3- د. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، مرجع سابق، ص 235.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنا جَعَلْنا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطفُ الناسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ يَكْفُرُونَ﴾،[1]

وقال: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَب هَذَا الْبَيْتِ الذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾.[2]

ثالثا: الدفاع عن الأمة بكل دولها في مواجهة الأعداء الخارجيين:

وذلك بإعداد وتجهيز القوات البرية والبحرية والجوية وغيرها من أنواع الأسلحة والإبداع الدفاعي الذي يظهر في كل عصر وبيئة.

والخليفة هو القائد الأعلى لكل القوات المسلحة في الأمة وهو الذي يولي أمراء الجند «قادة الجيوش» سواء في حالات الترقية أو التعيين أو العزل.

فعن طريق «تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظهر الأعداء بغارة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما».[3]

وإذ يجب هذا الإعداد المادي والعسكري للدفاع الخارجي ما استطاع الخليفة لأن القرآن ضبط علاقة الأمة الإسلامية خارجيا مع غيرها وفق قاعدة السلم مع المسالم والحرب مع المحارب فكما لابد من ثقافة السلم لابد من ثقافة الحرب حين تعتدي الدول الأخرى على المسلمين.

قال تعالى: «**لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدين وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبروهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِن اللهَ يُحِب الْمُقْسِطِينَ إِنمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدين وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظالِمُونَ**».[4]

رابعا: إدارة وتنشيط اقتصاد الدولة:

وذلك بأن ينشئ ويسير نظاما ماليا يقوم على العدالة الاجتماعية ويجعل من جباية الفيء والصدقات والأوقاف على ما وجه الشارع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف فيجعل من تلك الجباية وسيلة هدفها الهداية وكسر الحواجز الاجتماعية وتذويبها بين الفئات الشعبية، هدف اقتصادي لا يقل أهمية وخطورة عن باقي النشاطات الأخرى.

1- سورة العنكبوت، الآية 67.
2- سورة قريش الآيتان، 3- 4.
3- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 12.
4- سورة الممتحنة، الآيتان 8-9.

«فإنه لا شيء ينال من مناعة البلاد وينتقص من قدرتها على المقاومة الرادعة كفساد النفوس والأوضاع وضياع مظاهر العدالة واختلال موازين الاقتصاد وانقسام الشعب إلى طوائف أكثرها مطيع منهوك وأقلها يمرح في النعيم».[1] أي فئة تعبث بالملايين وأغلبية أنهكها الجري وراء لقمة العيش.

وعليه فالخليفة يكون أحرص على أهداف الاقتصاد الإسلامي المتمثلة في خدمة الإنسان أولا وجمع المال ثانيا ويكون ثانيا من أجل أولا.

وفي الاقتصاد الإسلامي لدولة الخلافة لابد من ضمان الحد الأدنى من مستوى المعيشة يضمن كرامة المواطن ولا بأس بعد ذلك في خطوط الغنى فالله يرزق من يشاء ويبارك لمن يشاء على شرط التزام الحلال وطرق الكسب المشروعة.

وعلى الخليفة محاربة طبقة المترفين الذين يستحوذون على المال والجاه فيستهزئون بالمقدسات والأرواح.

وبتعبير أدق فالخليفة:

1- يحرص على ترتيب أبواب الميزانية لخدمة الشعب والنهوض به ورفع مستواه ثقافيا وتربويا.

2- لا أن تخصص المبالغ الضخمة لخدمة الدفاع القومي ومشاريع التسلح ودعم أجهزة القمع والتدخل السريع لتكميم الأفواه الداعمة إلى التكافل الاجتماعي وأن لا يكون المال دولة بين الأغنياء منهم.

3- إنشاء المشاريع العمرانية والتحويرات المالية ما يقطع دابر التعطل والبطالة ويسوق أفراد الشعب قاطبة إلى ميادين العمل والإنتاج.

4- ألا يقتصر نشاطه المادي على الجباية والضرائب وأموال الفيء والخراج والعشور وغيرها من واردات بيت المال فلا شيء أتلف للمال من تكديسه وصرفه عوض استثماره وتنميته.

1- محمد الغزالي: الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية، مكتبة رحاب، الجزائر، ط1، 1999، ص 112.

في عهد الرسول لم يكن للمسلمين بيت مال،[1] لأن إيراد الدولة كان قليلا ولكل باب من أبواب الإيراد باب للصرف يستنفذه، ولا يبقى شيء لأن سائر أنواع الصدقات بّين القرآن مصارفها سواء الزكاة أو الغنائم أو الفيء.

وفي عهد أبي بكر إيراد الدولة لم يزد كثيرا عما كان عليه في عهد النبوة فيحضر الموارد إلى المسجد ويقسمها.

وفي عهد عمر اتسعت الفتوحات وزاد إيراد الدولة وتعددت مصالحها العامة فاتخذ ديوان الخراج لينتظم جميع حساب الدولة من وارد ومصروف.

وبناء على ذلك تعين على كل خليفة من بعد ذلك جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير جور ولا تعسف.[2]

خامسا: إعلان الحرب وعقد الصلح والهدنة وإبرام المعاهدات:

سادسا: تعيين الموظفين وعزلهم وتوجيههم ومراقبة أعمالهم:

وذلك بالتركيز على الكفاءة والقوة والأمانة وذلك لاختيار الأشخاص المناسبين في الأماكن المناسبة والأوقات المناسبة والظروف المناسبة.

«يجب على كل من ولي شيئا من أمور المسلمين أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه ولا يقدم الرجل لأنه طلب الولاية، فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منعة أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين».[3]

وهكذا بكل حزم ودقة كشف ابن تيمية هنا عن آفات وعيوب التولية للموظفين والتي صارت معايير تعتمد وقواعد تتبع في أجهزة الأنظمة الظالمة، فتحولت مؤسسات الدولة ومرافقها العمومية من وسائل لخدمة الشعب إلى مطايا لخدمة أغراض فئة معينة على حساب ظلم وحرمان وتهميش الأكفاء والنابهين.

1- أنظر: عبد الوهاب خلاف: السلطات الثلاث في الإسلام (الشرع، القضاء، التنفيذ) دار آفاق الغد، 1986، ص 67.

2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 12.

3- ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 12.

وإذا حدث وإن عين الخليفة موظفين عاجزين وخاسرين وعابثين بمصـالح الأمـة «فإن الناس سيكتوون بنار فسادهم وخيانتهم ويقعون تحت ظلمهم وبغيهم ممـا يضـعف صلتهم بالدولة والولاء لها ويزهدهم في الدفاع عنها... ولا يشفع للخليفة عند الناس كرهه لتصرفات ولاته والظلمة الفاسدين لأن الناس يحملونه مسؤولية أعمالهم لأنه هـو الـذي ولاهم، ولهذا كله يجب الاهتمام الكامل باختيار الموظفين الأكفاء الأمناء وبدون ذلك يقـع المحذور الذي أشرنا إليه».[1]

سابعا: العفو عما يجوز العفو عنه من الجرائم والعقوبات:

وتخرج الحدود من ذلك لأنه لا شفاعة في حد من حدود الله تعالى وإذا وصل أمر الحد إلى الخليفة أو السلطات التي عينها فلا بد من تنفيذ الحدود ولا يجوز شرعا العفو أو التعطيل لها، لأن نتائجها متعلقة المصلحة العامة.

ثامنا: الحرص على توجيه السياسة العامة للأمة في نظام الخلافة:

أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمـة وحراسـة الملة ولا يحول دون ذلك تشاغل بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح».[2]

وعليه فلا يكفي حسن الاختيار وحده للموظفين ولا يكفي تعيين الأمين والكفء لأنه حتى وإن لم يغش الثاني ولم يخن الأول فلا يستبعد وقوعهم في الخطأ، لأن ظلم الناس في الخطأ كظلمهم في العمد على اعتبار الضرر الناتج وكره الناس للظلم مهما كان الفاعـل وحسب نيته.

لذلك فقيام الخليفة بنفسه على الأمور ومتابعته الميدانية في تطبيق الأحكام وتنفيـذ المشاريع يقلل من الخطأ ويردع كل محاولة للاعتداء وظلم للآخرين ويمتع أطماع أحد من أن تصل إلى ممتلكات الناس وخيراتهم وحقوقهم.

فالخليفة الحق ليس معزولا عن الرعية يعيش في القصور والنعيم ويسـير ويـدير شؤون الناس بخطب موسمية من خلال أقمار صناعية في قنوات فضائية، ولا يكون بعيدا عن قضايا وشكاوى ومعاناة وآلام وحتى أحلام الناس ولا يطلع عليها إلا من خلال تقارير

1- د. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة الإسلامية، مرجع سابق، ص 234.
2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 12.

ترفع وتوضع بين يديه إن رفعت ووصلات، وكثيرا ما تعتمد تلك التقارير على التهويل أو التحقير أو التدليس أو التزوير، بل إن أحكامه بالميدان ومشـارفته الأمـور مـن أوكـد الواجبات والرسل والخلفاء كانوا أئمة وحكاما، قاموا فعلا بحراسة الدين وسياسة الدنيا.

تاسعا: دعم التكافل الاجتماعي وحسن توزيع الثروة:

الخليفة ملزم بالسهر على النظام الاجتماعي ما أمكن ونسج خيوط شبكة العلاقـات الاجتماعية التي تقوى من خلال ذلك، فواجب الخليفة «أن يوفر للمواطنين مسلمين وذميين ما هم في حاجة إليه من الغذاء والمسكن والعلاج والدواء وما في حكم ذلك حتى الخدمـة لمن لا يستغني عنها كالعاجز المقعد، ولا يجوز ذلك لمجرد إبقاء الحياة، بل يجب أن يبلغ قدر الكفاية، وقدر الكفاية هو ما يحقق مستوى كريما من المعيشة».[1]

ثم إن تمتع الفرد بحقوقه يعتبر «أعظم ضمان لبقاء الدولة قوية سليمة البنيان قادرة على تحقيق أهدافها، ومن ثم فإن الدولة تحرص على تمتع الأفراد بحقوقهم حرص هؤلاء على هذه الحقوق، ولا مصلحة مطلقا للدولة في السطو على هذه الحقـوق لأنهـا قامـت لتمكين الأفراد من أن يحيوا الحياة الإسلامية، ومن أهم أسـباب هـذا التمكـين تمـتعهم بحقوقهم بل ودفعهم إلى استعمال هذه الحقوق».[2]

وإذا لم تقم الدولة بهذا الواجب وعطلته، فللفقير أن يقيم الدعوى بهذا الحق له عليها ويحكم له القاضي به وهذا ما ذهب إليه الفقيه الحنفي ابن عابدين فعنده أن: «القاضي يلزم ولي الأمر إلزاما قضائيا بالإنفاق على الفقير العاجز كما يلزم وليه وقريبه الغني إذ كان له قريب غني».[3]

وهكذا فمحاربة البيروقراطية والتمييز وتدخل ذوي النفوذ، وتقـدير العطـاء ومـا يستحق في بيت المال من غير إسراف ولا تقصير فيه وفي الوقت المناسب من غير تقديم ولا تأخير.

1- د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 320.
2- د.عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص30
3- الشيخ محمد أبو زهرة: التشريع الإسلامي في خواصه ومراحله، مقال بمجلـة «المسـلمون»، عـدد 1، مجلد5، ص 40.

وإن كفالة الأفراد وضمان معيشتهم وتسهيل سبل العيش الكريم وتوزيع الثـروات والخيرات عليهم بطريقة متوازنة عادلة توفق بين الإسراف والتقتير، كل ذلك من واجبات الخليفة.

قال ابن حزم «فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبـرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة».[1]

عاشرا: رسم سياسة ناجحة في التربية والتعليم والثقافة:

فواجب على الخليفة حماية الجيل الصاعد فكريا وروحيا وسلوكيا وذلـك بسياسـة هادفة ومعاصرة تجمع بين أصالة الأمة دينا ولغة وتاريخيا وانتماء حضاريا إلى جانـب معاصرة ايجابية تمثل آخر ما توصل إليه العقل البشري في فهم الكتب الثلاثة من مسطور ومنظور ومستور.

فالخلفاء قديما أعطوا للعلم والعلماء مكانتهم ونهجوا في ذلك سياسة تعليمية عاليـة المستوى آتت ثمارها بداخل دولتهم واهتدت إلى باقي البقاع.

ولقد كانت دولة الخلافة الراشدة وبني أمية وبني العباس بادية الحرص على سلامة المعرفة التي تصل إلى الجماهير ولكن أتى حين من الدهر انحرفت الخلافة عن مهمتهـا العلمية فتفشى الجهل وانتشر التعصب، فالعلم إضافة إلى أنه فرض فهو أول ما نزل مـن القرآن ومعجزة القرآن معجزة علمية عقلية، والحضارة الإسلامية الأولى قامت على العلم. فواجب على الخليفة اتباع سياسة تعليمية تؤدي إلى محاربة الأمية والجهل وإلـى زيـادة العمران وازدهار الحضارة، إنها سياسية ضمن إستراتيجية إسلامية المعرفة والتي تجمـع وتوفق بين القراءات الثلاث: قراءة الوحي وقراءة الكون وقراءة الإنسان، وبناء منظومـة تربوية وثقافية على أساس ذلك.

1- ابن حزم: المحلى، مرجع سابق، ج6، ص 156.

والخلاصة:

السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية كانت لها اختصاصات سياسية، واختصاصات تنفيذية وإدارية، واختصاصات ذات صبغة تشريعية، واختصاصات مستقلة تنفرد بها وحدها عن السلطة التنفيذية في النظم الدستورية الوضعية وهي قضائية ومالية.

أما القضائية فقد صارت في النظم الدستورية المعاصرة من اختصاص السلطة القضائية، وأما المالية فقد أصبحت من اختصاص السلطة التشريعية.[1]

الأسباب التي من أجلها كانت السلطة التنفيذية تتمتع بسلطات أوسع هكذا هي:

أ- رئيس السلطة التنفيذية الإسلامية، يتمتع بثقة شعبية أكثر من رؤساء الدول المعاصرة لأن الأمة هي التي اختارته وبايعته طوعا واختيارا لا غصبا وإجبارا.

ب- أن شروط المنصب كان من الواجب أن تتوفر فيه، وهي شروط تدل على العلم والإيمان والورع والتقوى والخلق الحميد وحسن السلوك والسمعة الطيبة والسيرة النبيلة فلا خوف من ازدياد سلطاته واتساع اختصاصاته لأنه سيرعاها في هذه الحالة حسب قوانين الشرع العادلة.

ت- مساحة الدولة كانت محدودة وأهلها كانوا قليلين، وتبعا لذلك فإن الاختصاصات مهما تعددت وتنوعت فهي ضئيلة.[2]

يمكن تقسيم السلطات التنفيذية كالتالي: تقسيم آخر لمن شاء:

أ- في مجال النظام التعليمي والتربوي والثقافي

ب- في المجال الاقتصادي

ج- في المجال الاجتماعي

د- في المجال العسكري

ه- في المجال السياسي

أدعو الباحثين من بعدي إلى الاستفادة من هذا التقسيم إذا رأوه مناسبا

1- د. إسماعيل البدوي: اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993، ص 586.

2- المرجع نفسه، ص 587.

الفرع الثاني: سلطات الإمام في الفكر السياسي الشيعي

أولا: سلطات الإمام في الفكر السياسي الشيعي القديم

لقد كان الفكر الشيعي الإمامي يعطي للإمام مهمتين رئيسيين هما:

1) التشريع في المسائل الحادثة التي لا توجد في القرآن الكـريم أو السـنة النبويـة المطهرة، ويرفض اللجوء إلى الاجتهاد الذي يعتبره نوعا من الظن غير الجائز في الدين ويشترط الحصول على العلم والإمام المعصوم يحصل عليه من الله مباشـرة بطريقـة أو بأخرى.

2) تنفيذ الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكام الدين وقيادة المسلمين.

وكان الفكر الشيعي الإمامي يحصر مهمة الإمامة هذه في الأئمة المعصومين مـن قبل الله ولا يجيز لأي شخص غيرهم أن يقوم بشيء من ذلك، ولذا فقد كان من الطبيعـي والضروري أن يؤدي الفكر الإمامي إلى حتمية افتراض وجود الإمام الثاني عشر محمـد بن الحسن العسكري والقول بانتظاره وتحريم العمل السياسي في عصر الغيبة.

«ثم وقع صراع كبير بين الخط الإمامي المتمسك بنظرية الانتظار بالتجديد وبـين الخط الشيعي المتحرر من شروط الإمامة المتصلبة كالعصمة والـنص والمتحـرر مـن نظرية الانتظار».[1] فكان التطور وكانت نظرية ولاية الفقيه.

ثانيا: سلطات الإمام في الفكر السياسي الشيعي المعاصر:

وبعد إثبات الإمام الخميني للحاجة المستمرة إلى الإمامة في عصر الغيبة وعـدم جواز تجميدها انتظارا للإمام المهدي عقلا ونقلا قال: «إذا كنا نعتقـد أن الأحكـام التـي تخص بناء الحكومة الإسلامية لا تزال مستمرة وأن الشريعة تنبذ الفوضى كان لزاما علينا تشكيل الحكومة الإسلامية وأن العقل يحكم بضرورة ذلك.

واليوم في عهد الغيبة لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة فما هـو الرأي؟ هل نترك أحكام الإسلام معطلة؟ أم نرغب بأنفسنا عـن الإسـلام؟ أم نقـول إن الإسلام جاء ليحكم بين الناس قرنين من الزمان، فحسب ليهملهم بعد ذلـك؟ أو نقـول إن

1- أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، إبطال نظرية العصمة والنص وخرافـة الوراثـة العموديـة الحسينية، موقعهّ: www.alkatib.co.uk، ص 224.

الإسلام أهمل تنظيم الدولة؟ ونحن نعلم أن عدم وجود الحكومة يعني ضياع ثغور المسلمين وانتهاكها ويعني تخلفنا عن حقنا وعن أرضنا.[1]

ثم يبرر الخميني ويبحث عن شروط هذا الفقيه الذي يتولى الولاية فيقول: «بالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الإمام حال غيبته إلا أن خصائص الحكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلا إياه ليحكم في الناس، وهذه الخصائص هي عبارة عن العلم بالقانون، والعدالة موجودة في فقهائنا وفي هذا العصر».[2]

وفي تحديده للتشابه بين الفقيه والإمام المعصوم من حيث المهام قال: «للفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة مما يرجع إلى الحكومة والسياسة ولا يعقل الفرق لأن الولي أي شخص كان. هو مجري أحكام الشريعة والمقيم للحدود الإلهية، والآخذ للخراج وسائر الماليات والتصرف فيها بما هو صلاح المسلمين».[3]

ثالثا: التحديد الدقيق لسلطات ولاية الفقيه:

ولاية الفقيه بصفة عامة ثلاثة أقسام: ولاية الإفتاء وولاية القضاء وولاية الأمر، وهي أشبه ما تكون بسلطات الخليفة في الفكر السني، سلطات تشريعية وسلطات قضائية وسلطات تنفيذية.

ولاية الإفتاء: الاختصاصات التشريعية

«لما كان الفقيه يتولى مهام الإمام زمن الغيبة فأكبر مهامه القيام على الشريعة الإسلامية والمحافظة عليها وذلك لكونه صاحب الحق في بيان أحكام الشريعة وهو أمر يجمع عليه فقهاء الشيعة لأن العلماء ورثة الأنبياء»،[4] وانقياد الأمة للعلماء التزام شرعي وبذلك كانت ولاية الإفتاء أشبه بمهمة المحافظة على الشريعة من الانحراف والتبديل.

1- الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص45.
2- المرجع نفسه، ص60.
3- المرجع نفسه، ص91.
4- عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، مرجع سابق، ص 130.

وفي الفكر الشيعي هناك نوعان من الأحكام في الشريعة الإسلامية، أحكـام ثابتـة وتشمل التصورات العامة والأحكام المفصلة والقوانين المدنية والجزائية، وهذا النـوع لا يمكن لأحد كان التبديل فيها.

والثاني أحكام مغيرة[1] وهي مجال الأحكام بقي فيها دور للسلطة الشرعية لتصدر تلك الأحكام مراعاة لمصلحة الأمة وانسجاما مع الشريعة عامة وهذا دور لـولي الفقيـه، فيظهر الفقيه هذه الأحكام فيما يلي:

- حفظ أموال القاصرين: وتستمر ولايته الفقيه إلى الحد الذي يجعل المولى عليه يبدو وكأنه غير قاصر فولاية الفقيه هي جبر لقصور المولى عليه.

ولاية الفقيه في أموال القاصرين ليست مثل ولاية النبي والإمام التي ثبت بـالنص أنها بمعنى كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

- الأخذ على أيدي أولئك الذين يخرجون عن القانون والشريعة ويقومـون بمـا يضـر المصلحة العامة ولم يرد حكم شرعي ثابت في ذلك، فيشكل الولي قوة رادعة لأولئك.
- حل المنازعات والاختلافات التي تحصل في المجتمع كالخلافات بين الطوائف أو بين أفراد الأمة.
- قيادة الأمة نحو الخير والصلاح.

- **ولاية القضاء: «الاختصاصات القضائية»**

وذلك بالنظر في القضايا المدنية والجنائية، قال الخميني معتبرا بديهية اختصـاص الفقيه في مهمة القضاء «فمن بديهيات الفقيه أن منصب القضاء لا يحق إلا للفقيه العـادل أن يمارسه وبما أن الفقيه ليس نبيا... وفي عصر الغيبة يكون هو إمام المسلمين وقائـدهم أو القاضي بينهم بالقسط دون سواه».[2]

وفي مذهب الشيعة فإن القضاء من مهام الإمام أومن ينوب عنه لذلك، وهي مهمـة لا يتولاها عنهم إلا من كان عارفا بأحكام الشريعة وسنة وتراث الأئمة، يقول الإمام جعفر

1- عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، مرجع سابق، ص 125.
2- المرجع نفسه، ص 76.

الصادق عندما سئل كيف يحل رجلان اختصما نزاعهما: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حاكما».[1]

وعليه فكأن الإمام جعفر الصادق يريد أن التشريع للإمام بوصفه وليا عاما للأمـة الإسلامية قد أوكل مسؤولية القضاء للفقيه الناظر في الأحكام العامة بمصادرها، ويجتهـد في تحديد الموقف العملي المنسجم مع الشريعة.

وعلى الرغم من أن بعض فقهاء الشيعة يعتقدون أن ولاية الفقيه للقضاء لـم تكـن بالنص اللفظي، لكن عدم توفر دليل على نقضها يثبتها له وعند هؤلاء: الأصل في ولايـة القضاء عدم ثبوتها لأحد على أحد، من هنا كانت فرض كفاية يتمسك بالأولى بها الذي هو الفقيه.[2]

ولاية الأمر: «اختصاصات تنفيذية»

لقد حاول الإمام الخميني ومن معه الفقه الشيعي المعاصر للإمامة أن للفقيه كل ما أوكل للإمام من الوظائف والمهام في الحكم والإدارة والسياسة وهو ما أطلق عليه ولايـة الفقيه.

لكن ولاية الفقيه يمكن أن تفسر على أكثر من نحو، فهي يمكن أن تقتصـر علـى الإشراف على الجوانب الفقهية للقوانين لضمان انسجامها مع الشريعة الإسلامية، وإما أن تكون الولاية الحقيقية للخبراء [المنتخبون في البرلمان] شريطة أن يرجعوا للفقهاء بحسب ما يتطلب كل موقف أو حادث، وفي كلتا الحالتين يختلف الأمر عن الولاية العامة للفقيه، لكن الأمر الذي لا شك فيه أن التعاون بين الفقهاء والخبراء أمر لا بد منه للنجـاح فـي إدارة شؤون البلاد ورعاية المصالح العامة.[3]

ومع ذلك فعند بعض فقهاء الشيعة فتعتبر ولاية الأمر أكثر أهمية من ولاية القضاء لأن ولاية الأمر هي الأساس سواء في حفظ الشريعة أو إقامة القضاء ذاته.

1- محمد بن الحسن العاملي: رسائل الشيعة، ج18 ص 13.
2- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، مرجع سابق، ص 132.
3- المرجع نفسه، ص 139.

رابعا: سلطات ولاية الفقيه على ضوء الدستور الإيراني:

إن تأملا سريعا لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية يؤكد:

1) لا نجد في هذا الدستور أثرا لادعاء القداسة والعصمة لأحد سوى الأئمة الإثنى عشـر، كما تتجسد المساواة بين أفراد الشعب، مثلا: المادة الثانية بعد المائة (102) تنص على أن «القائد أو أعضاء مجلس القيادة متساوون أمام القانون مع سائر أفراد الشعب».[1]

2) السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في إيران تؤدي مهامها تحت إشـراف ولـي الفقيه والأمة.

3) لا يتعارض نظام الجمهورية الإسلامية مع نظرية ولاية الفقيه الذي لا يقتضي أن يكون الفقيه مباشرا بنفسه لكل أمور الدولة بل يمارس دوره بصفته مشرفا ومنظرا ومراقبـا للتجربة الإسلامية.

4) لقد اتفق فقهاء ومفكروا الشيعة الإثنى عشرية على تحديد الواجبات في الدولة الإسلامية بما يلي:[2]

1) في مجال العقيدة والأخلاق:

1) تثقيف الأمة ثقافة موجهة تهدف إلى بناء الشخصية الإسلامية بتزكية النفس وتطهيرها وتنمية حب الخير والالتزام بالحق والفضيلة ويعبر عن ذلك شرعا بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2) المحافظة على العبادات كالصلاة والزكاة والحج وتلاوة القرآن.

2) في مجال التشريع:

أن يكون الدستور وشكل الحكم قائمين على أساس الإسلام (نظرية الإمامة) بحيـث يتم استنباط القوانين من مصادر التشريع وهي القرآن والسنة وسيرة الأئمة وأقوالهم.

3) في مجال الوطن والمواطنة:

أن يكون الإسلام أساس الانتماء وأن يكون المسلمون متساوين بالحقوق والواجبات فلا اعتبار للغة أو العنصر أو اللون أو الإقليم ولا أقليات إلا على أساس الدين الإسلامي.

1- الدستور الإيراني: المادة 102.

2- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإثنى عشرية، مرجع سابق، ص 163.

4) في مجال الاقتصاد:

أن تكون الثروة موزعة بصورة عادلة والعمل على توفير العيش الكـريم للأمـة وتكافل الناس فيه وتطبيق القواعد الإسلامية ومنع تضـخم الثـروة وفـرض الضـرائب المناسبة: كالخمس والخراج وجباية الزكاة وتحريم الربا ومنع الاستغلال والاحتكار.

5) في مجال السياسة الخارجية:

يجب مراعاة مقومات أساسية هي:

أ- حماية الأمة الإسلامية من العدوان الخارجي.

ب- المحافظة على هوية الأمة الإسلامية المستمدة من حضارتها المتميزة.

ج- نشر رسالة الإسلام وتبليغها في الآفاق لتهتدي بها الأمم الأخرى.

خامسا: محمد خاتمي يؤدي اليمين الدستورية ويحدد واجبات الرئيس:

«وفي إطار المسؤولية هذه أقسمت أمام القرآن الكريم وفي حضور الإخوة الكـرام على أداء الالتزامات التي حددها القانون لرئيس الجمهورية، ومن أبرز ما يتضمنه اليمين الدستوري من مهام:

1) صيانة الدين الرسمي للبلاد ونظام الجمهورية الإسلامية والدستور.
2) والعمل من أجل الشعب ورفعة البلاد.
3) وإشاعة الالتزام الديني والأخلاق.
4) وحماية الحقوق ونشر العدل.
5) والحذر من الاستبداد ودعم الحريات.
6) وحصانة المواطنين وحقوق الشعب.
7) إضافة إلى صيانة حدود البلاد واستقلالها السياسي والاقتصادي والثقافي.
8) والحفاظ على السلطة بوصفها أمانة وطنية وتسليمها إلى الرئيس المنتخب التالي.

إن هذا قسم شرعي، وكما قرر ديننا المبين فإن صيغا كالعهد والقسم لابد أن يؤتى بها بنية القربة وقصد الوفاء بها إن شاء الله كما لا بد لمن يقسم أن يكون قادرا بالفعـل أو بالقوة على تنفيذ ذلك العهد الإلهي».[1]

الفرع الثالث: كيفية ممارسة الخليفة للسلطة التنفيذية:

فنظام الخلافة من جهته النظر التنفيذية ليست في نهاية الأمر إلا النظام الرئاسـي المعروف في الوقت الحاضر.[2] لأن الخليفة هو الذي ينشـئ جهـاز الدولـة التنفيـذي والقضائي بتوليته للوزراء والأمراء الولاة والقضاء وغيرهم، فهؤلاء جميعا هم معـاونو الخليفة يستمدون شرعيتهم وسلطانهم منه.[3]

ويسألون أمامه فهو الذي يعينهم وهو الذي يعزلهم وفـق الأسـباب الموضـوعية دستوريا وقانونيا، وهكذا لقد اتضحت معالم التنظيم الإداري للدولة الإسلامية فـي نظـام الخلافة في شكلها التاريخي في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب نظرا لاتساع رقعـة الدولة الإسلامية حينها.[4]

وتمكن فقهاء السياسة الشرعية أن يصوغوا الأحكام الخاصة والمناصب الإداريـة والقضائية الكبرى وأطلقوا عليها اسم الولايات، ويتولاها الولاة الـذين قسـموا بحسـب سلطاتهم إلى أربعة أقسام:[5]

1)**النوع الأول:** الولاة الذين تكون ولايتهم عامة في الأعمال العامة، كالوزراء.

2)**النوع الثاني:** الولاة الذين تكون ولايـتهم عامـة فـي الأعمـال الخاصـة كحكـام الأقاليم«الولاة».

3)**النوع الثالث:** الولاة الذين تكون ولايتهم خاصة في الأعمال العامة، كقاضي القضـاة، والقائد العام للجيش.

1- محمد خاتمي: التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية والأمن، ترجمة سرمد الطائي، دار الفكـر المعاصـر، بيروت ط1، 1423، ماي2002، ص 28.

2- د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 392.

3- د. محمد عمارة، نظرية الخلافة الإسلامية: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط1، 1980، ص 84.

4- أنظر: الطماوي محمد سليمان: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، د.ط، 1969، ص71.

5- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 21.
أبو يعلى الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 12.

4)**النوع الرابع:** الولاة الذين تكون ولايتهم خاصة في الأعمال الخاصة، هم الذين يولـون الوظائف الجماعية كقاضي إقليم وجامع الضرائب.

فالنوع الأول: اختصاصهم عام شامل لإقليم الدولة.

والنوع الثاني: اختصاصهم عام ومقصور على الإقليم الذي يتولون إدارته.

والنوع الثالث والرابع: هم ولاة متخصصون في موضوع بعينه يمارسه النوع الثالث فـي إقليم الدولة كله ويمارسه الرابع في إقليم معين.

ويدخل في هذه الأقسام: التعيين والإشراف على جميع المصالح الإدارية ومراتـب السلم الإداري والسياسي في الخلافة سواء ما كان على مستوى الدولة الإسلامية الواحـدة أو ما كان على مستوى الأمة الإسلامية في شكل نظام الخلافة الكبير.

فعلى مستوى الدولة الإسلامية الواحدة تمارس هذه المهام وفـق القـانون الإداري وليس فيه ما يتعارض مع الشريعة بما في ذلك سير الوزارات وسـير الولايـات وسـير الدوائر بين البلديات.

ويدخل في ذلك كل ما يقتضي السير العام الحسـن للـوزارة والولايـة والـدائرة والبلدية، فالإسلام ينص على المبادئ العامة ويدع الجزئيات والأشكال والكيفيات لتطـور الحياة وإبداعات الإنسانية لكل زمان ومكان ولا مشاحة في الإصلاح.

ويدخل في ذلك مصالح القوى العمومية، كالأمن والجـيش والـدرك والجمـارك والحماية المدنية والبريد والمواصلات.

تحديد الأنواع والرتب والترقيات في كل هذه الأسلاك.[1]

على مستوى الأمة والخليفة:

1) تقسيم الأمة الإسلامية إلى مناطق وصلت لها مجالس ممثلة في مجلس الخليفة.

2) تشكيل حكومة فدرالية.

3) التركيز على محاربة العرقية والعصبية بين المناطق الشاسعة في الأمة.

4) الاهتمام بالسفارات والجاليات بين دولة وأخرى.

1- أنظر تفصيلا أكثر لمثل هذه المرافق العامة: إسماعيل البدوي: اختصاصات السلطة التنفيذية فـي الدولـة الإسلامية والنظم الدستورية، مرجع سابق، 1993.

5) تعميق الأخوة الإسلامية بين جميع الشعوب.

6) تسيير السلطة بين الدول الإسلامية والتعاون فيما بينها.

الفرع الرابع: مدى سلطات الخليفة وحدودها

بناء على تعدد اختصاصات الخليفة التنفيذية واتساعها وتنوعها فقد يعتقد البعض خطأ أن سلطات الخليفة سلطات مطلقة وأنها غير مقيدة بقيود وأنه يطلب من الرعايا كما ذهب إلى ذلك توماس أرلوند في كتابة "الخلافة"، ويرجع خطأ هذا الرأي إلى أمرين، الأمر الأول هو التعصب الأيديولوجي الحاقد لبعض المستشرقين أو حتى المستغربين، والأمر الثاني هو الخلط بين النظام كما يقره الفقهاء وبين بعض الإساءات التي وقعت في المسارات التاريخية،[1] خاصة بعد عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، مرحلة الخلافة الكاملة الصحيحة كما يسميها الدكتور عبد الرزاق السنهوري،[2] لأن الكل يعلم أنه بعد الخلافة الراشدة وابتداء من عهد معاوية بن أبي سفيان حيث تحولت الخلافة إلى ملك عضوض لا يتورع أن أحكام الإسلام ويحل حرمات الله ليمكن الأطفال والفساق والظلمة من رقاب المسلمين.[3]

فهذه النظرة الخاطئة لإطلاق السلطة للحاكم في نظام الخلاقة الإسلامية لا بد من زوالها إذا كشفنا عن معالم نظام الخلافة الإسلامية كما هي في أصولها في القرآن والسنة والسيرة النبوية.

أجل... إن نظام الخلافة الإسلامية نظام قانوني بالمعنى الحديث أي أن الحاكم فيه يخضع للقانون ويلتزم به وهذا القانون في أصله الأول قرآن وسنة وسيرة، ثم استنباطات الفقه السياسي الإسلامي، وعلى الحاكم التقيد بالقرآن والسنة ويلتزم بأحكامها أو ما يستنبط منهما وإلا كان غير أهل للقيام بوظيفته، وأوامره تصبح غير ملزمة للأمة إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

1- د. سلمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 388.
2- أنظر: السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق.
3- د. عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص 92.

«لذلك فإن قانونية النظام في الإسلام ودستوريته تنفي معنى الإطلاق خاصـة وأن الخليفة ليست له سلطة التشريع والأمة هي الأصل، والحاكم والخليفة ينوب عنها بإرادتها في تنفيذ أحكام الشريعة سواء ما تعلق منها بالدين والدنيا معا.

وما دامت الأمة هي الأصل... ففي إمكانها أن تحدد اختصاصات الحاكم وسلطاته بما يضمن لها حسن تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية ومراقبة سلامة التنفيذ».[1]

ويجمع الفقهاء على أن هذه السلطات التي تمنح للحاكم مشروطة بأن يقوم عليهـا بالعدل والشوري والمساواة وحفظ مصالح المسلمين في الدين والدنيا وأن عدم قيامه بذلك يوجب عزله ويفقده صلاحياته، لذلك قيل «سلطات الحاكم في الإسلام ليست مطلقة ولكـن واجباته ثقيلة».[2]

ضوابط قانونية لنظام الخلافة الإسلامية:

علاقة الخليفة بالسلطات الأخرى

تناولت في المباحث السابقة اختصاصات الخليفة بالنسبة لجميع السلطات في الدولة الإسلامية، فما المقصود بعلاقة الخليفة بالسلطات الأخرى، ولذلك يطرح السـؤال مـرة أخرى: ما موقف نظام الخلافة الإسلامية من مبدأ الفصل بين السلطات وتحقيق التـوازن والتعاون فيما بينها؟

ولذلك فلا بد من بيان حقيقة ثابتة في الفكر السياسي الإسلامي وهـي أن الخليفـة بصفته رئيسا فهو فرد عادي ليس له أية قداسة أو ميزة على غيره أو امتياز أو حصـانة فهو مسئول مسؤولية كاملة عن أحكامه سياسيا وجنائيا ومدنيا.

وفيما يلي قراءة سريعة للفكر السياسي والفعل السياسي في جميـع مراحـل الخلافـة الإسلامية:

- في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم: كان رسول الله يؤكد المسـاواة بـين الحكـام والمحكومين ورؤساء الدول والرعايا.

1- يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، ص 462.
2- أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص 98.

دخل أعرابي فأخذته هيبة الرسول فقال -صلى الله عليه وسلم-: «هون عليك فإني لست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش، كانت تأكل القديد».[1]

وطالبه دائن بدينه وأغلظ في الطلب، فهم عمر بن الخطاب بهـذا الـدائن، فقـال الرسول –صلى الله عليه وسلم-: «يا عمر كنت أحوج إلى أن تأمرني بالوفاء وكان أحوج إلى أن تأمره بالصبر».[2]

- في زمن أبي بكر: في أول خطابه بمناسبة الانتخابات وتوليه الخلافة رسميا قال: «أيها الناس إني وليت عليك ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتمـوني على باطل فقوموني، القوي منكم ضعيف حتى آخذ الحق منه، والضعيف منكم قوي حتى آخذ الحق له، أقول قولي هذا واستغفر الله».

- في عهد عمر: حين ولي الخلافة كان أشد تمسكا بهذه المعاني حتى أنـه يـرى قتـل الخليفة الظالم، خطب يوما فقال: «...يولوا رجلا منهم، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت، وإن تعوج عزلوه؟ قال: لا القتل أنكى لمن بعده».

ولقد أعطى أبو بكر القصاص من نفسه واقتاد الرعية من الولاة، وفعل عمر مثـل ذلك وتشدد فيه فأعطى القصاص من نفسه أكثر من مرة، ولما قيل له في ذلك قال: رأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يعطي القود، القصاص من نفسه، وأبا بكر يعطي القود من نفسه، وأنا أعطي القود من نفسي.

وأخذ عمر الولاة بما أخذ به نفسه فما ظلم وال رعيته إلا اقتص مـن الـوالي... وأعلن على رؤوس الأشهاد مبدأه هذا في موسم الحج حيث طلب من ولاة الأمصـار أن يوافوه في السلم، فلما اجتمعوا خطبهم وخطب الناس: «أيها الناس إنني ما أرسل علـيكم عمالا ليضربوا... ولا ليأخذوا أموالكم، وإنما أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم فمن فعل شيئا سوى ذلك فليرفعه إلي، فو الذي نفس عمر بيده لأقصنه منه، فوثب عمرو بـن العاص فقال: يا أمير المؤمنين أرأيت إن كان رجل من المسلمين على رعيته فأدب بعض رعيته إنك لتقصنه منه؟ فقال: أي والذي نفس عمر بيده إذن لأقصنه منه وكيف لا أقصنه

1- رواه ابن ماجة والحاكم.
2- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ج1 ص 09.

منه؟ وقد رأيت النبي -صلى الله عليه وسلم- يقص من نفسه».[1] وكان الخلفاء والـولاة يحاكمون أمام القاضي العادي، يتحاكمون إليه:

1)من ذلك أن عليا بن أبي طالب يفتقد درعا في خلافته يجدها مع يهودي يدعي ملكيتهـا فيرفع الأمر إلى القاضي فيحكم القاضي لصالح اليهـودي ضـد الإمـام علـي خليفـة المسلمين... وكان الخلفاء والولاة يلجأون إلى التحكيم في بعض منازعاتهم مع الأفراد.

2)ومن ذلك أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أخذ فرسا من رجل على سوم فحمل عليه فعطب، فخاصم الرجل عمر فقال عمر: اجعل بيني وبينك رجلا فقال الرجل: إني أرضى بشريح العراقي: فقال شريح لعمر أخذته صحيحا سليما فأنت له ضامن حتى ترده صحيحا سليما، وكان هذا الحكم الذي صدر ضد عمر هو الذي حفز عمر لتعيين شريح قاضيا.[2]

مذاهب العلماء في الجرائم السياسة والمدنية للخليفة: «المسؤولية الجنائيـة والمدنيـة والسياسية للخليفة»:

رغم اتفاق الفقهاء على تسوية الخليفة بجمهور الناس أمام الشريعة وعدم تمييـزه عنهم في شيء، فإن الفقهاء اختلفوا في عقاب الخليفة على بعض الجرائم واتفقـوا علـى أخرى، فكانوا في ذلك مذهبين:

الـرأي الأول: قال به جمهور الفقهاء خاصة مالك والشافعي وأحمد وأصـحاب المـذهب الظاهري، هؤلاء لا يفرقون بين جريمة وأخرى، ويرون أن الخليفة مسـؤول عـن كـل جريمة يرتكبها سواء تعلقت بحق الله أو بحق الفرد لأن النصـوص عامـة، والجـرائم محرمة على الكافة بما فيهم رئيس الدولة فيعاقب عليها من يعاقبها ولو كان الخليفة.

ولا ينظر هؤلاء إلى إمكان تنفيذ العقوبة كما قال أبو حنيفة، لأن تنفيـذ العقوبـات ليس للخليفة وحده وإنما يقوم به باعتباره نائبا عن الأمة، ولوا به الذين يعتبـرون أيضـا

1- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص 155.
2- المرجع نفسه، ص 320.

نوابا عن الأمة فإذا ارتكب الخليفة جريمة وحكم عليه بعقوباتها نفذ عليه العقوبة أحد مـن يتولون عنه وعن الأمة ممن لهم حق تنفيذ تلك العقوبة.[1]

الرأي الثاني: قال به أبو حنيفة وخلاصته أن الجرائم التي تمس حقوق الجماعـة كالزنـا والشرب لا يعاقب عليها الخليفة لا لأنه معفى من العقاب ولكن لتعذر إقامة العقوبة عليه، لأن الخليفة هو المسؤول عن تطبيق الحدود فهو صاحب الولاية على غيره وليس لغيـره ولاية عليه حتى يقيم عليه العقوبة.

فإذا كانت ولاية العقاب للإمام والخليفة في الجرائم تمس حقوق الجماعة فلا يعقـل أن يعرض الإمام والخليفة نفسه للخزي والنكال بإقامة الحد على نفسه، وإذا امتنع تنفيـذ العقوبة فقد امتنع الواجب وهو العقاب وإن امتنع الواجب لم يعد واجبا، فالفعل المجرم في رأي أبي حنيفة يظل مجرما ويعتبر جريمة ولكن لا يعاقب عليه لعدم إمكانه العقاب.

أما الجرائم التي تمس حقوق الأفراد كالقتل والجرح فيرى أبو حنيفـة أن الخليفـة يؤخذ بها ويعاقب عليها لأن حق استيفاء العقوبة ليس له أصلا وإنما هو للمجنـي عليـه وأوليائهم وإن قام الخليفة بتنفيذ العقوبة فإنما يقوم به نيابة عن الأفراد، وبالتالي إذا ارتكب الخليفة جريمة من هذا النوع كان للأفراد وأصحاب الحق الأصلي في استيفاء العقوبة أن يستوفوها من الخليفة مستعينين في ذلك بالقضاء والجماعة، وإذا استوفى الأفراد العقوبـة الواجبة من غير طريق القضاء كأن قتلوا الخليفة اقتصاصا لقتله شخصا آخر فلا حـرج، لأنهم فعلوا ما هو حقهم، ولكن بعض الحنفية يرون أن الخليفة إذا ولى قاضيا للحكم فـي كل الجرائم كان من حق القاضي أن يأخذ الخليفة بكل جريمة ارتكبها سواء مست حقا لله أم حقا للأفراد.[2]

1- أنظر: المدونة ج16، ص 57/ مواهب الجليـل ج6، ص 242، 296 ،297/ الإقنـاع، ج4، ص 244، 245/ الشرح الكبير، ج9، ص 342 و343/ المهذب، ج2، ص 189/ الأم، ج6، ص 36/ فقـه القـرآن والسنة، ص 97/ المحلى، ص 261/ الملل والنحل، ج4، ص 175.

2- علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية بالتفسير، أنظر شرحه دار الفكـر، بيروت، 1983، ج4، ص 161.

الخلاصة:

نستخلص مما تقدم إلى أن إجماع الفقهاء على أن الخليفة شأنه شأن جميع النـاس مسؤول عن كافة الجرائم التي يرتكبها وأنه يجب تنفيذ جميع العقوبات التي يستحقها عليه طبقا لرأي جمهور الفقهاء، بمعنى أن الخليفة مسئول جنائيا ومسؤول مدنيا عـن جميـع معاملاته وذلك فضلا عن مسؤولية السياسة أنمام الجماعة عن قيامه بواجباته في حـدود أحكام الشريعة الإسلامية.

وخلاصة ذلك أن الخليفة يخضع للقانون خضوعا كاملا شأن آحاد الناس وليست له حصانة أو أي امتياز من أي نوع.[1]

ومن هنا نجد أن الخليفة طبقا لنظرية الخلافة ومبادئها ليست له سلطات مطلقة كما يتصور البعض خطأ لسبب سوء التطبيق في عصور لاحقة لعصر الخلفاء الراشدين، وأنه لا يستبد بالسلطة لأنه لا يجمع السلطات الثلاث في يده: فليست له سلطة التشـريع وهـي أهم السلطات كما أن السيادة ليست له حتى يستبد وليست للشعب كذلك حتى يستبد، وإنمـا السيادة أي الحاكمية لله، وأن الشعب يمارس مظاهر هذه السيادة لعمارة الكون فيكون بذلك مصدرا للسلطات في الدولة، فيختار الحاكم وينصحه ويشير عليه ويحاسبه ويعزله وكـل ذلك في حدود الشريعة الإسلامية شريعة الله والتي يخضع لها الخليفة والشعب جميعا.[2]

فلذلك يقال: إن مبدأ الفصل بين السلطات مع التوازن والتعاون بينها متحقق تمامـا في دولة الإسلام الحقة، إذا ما نظرنا إلى كل من السلطات الثلاث من زاوية الاتصـال أو الانفصال، وإذا ما نظرنا إليها من زاوية التوازن والتعاون، وإذا ما نظرنا إلى ذلك كلـه ضمن إطار السيادة لله أساسا وللأمة ممارستها.

الفرع الخامس: مدى رقابة الأمة على تصرفات الخليفة

من الناحية القانونية: إن أي نوع من ممارسة الخليفة لسلطاته ونشاطاته السياسية فهـي محل مراقبة ومحاسبة من الأمة، والرقابة تخص التصرفات والأنشطة التي لأجلها أبـرم العقد وتمت البيعة.

1- د. يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 493.
2- المرجع نفسه، ص 492.

من الناحية الأخلاقية: فالخليفة يعتبر رمزا من رموز الأمة وأعلى قـدوة فيهـا، تكـون تصرفاته الخاصة والعامة هي محط أنظار ومحل نقد وتوجيه ونصح الرعية يؤاخذ عليها ويعاقب لأجلها.

من ناحية مرجعية هوية الأمة: كل التصرفات والأنشطة التي تحكمها النصوص الشرعية وتقيدها «فللأمة الحق الكامل في ممارسة رقابتها على أعمال الخليفة وتصرفاته إذ هـي نصوص واضحة وقاطعة لا تدع للخليفة أدنى حرية لإدارته الشخصية، فإذا ما تصـرف بما يخالف الشريعة ألزمته الأمة بالعدل ومثال ذلك العبادات ومبدأ الشورى والعدل بأنهـا مقررة بمقتضى نصوص آمرة لا يجوز له أن يحيد عنها أو يغير منها».[1]

من ناحية التشريع: لا يجوز للخليفة أن يمارس التشريع ما لم يكن مجتهـدا وأن يكـون اجتهاده في المسائل الخلافية لأن حكم الحاكم في مسـائل الخـلاف يرفـع الخـلاف، أو باعتباره أحد المجتهدين يبدي رأيه في المسألة المطروحة للبحث للوصول إلـى إجمـاع العلماء، أو ما يصدره من مراسيم في إطار السلطة التنفيذية.

من الناحية التنفيذية: بأن رقابة الأمة تشمل تصرفات الخليفة وكـل الـوزراء والـولاة ورؤساء المصالح المختلفة وفق مبدأ القضاء الإداري لضـمان المسـاواة أمـام القـانون والعدالة لارتباط ذلك بأصول الإيمان والعقيدة.

من الناجية القضاية: تراقب الأمة قضاءه وقضاء قضاته وفق ما يجب أن يتوفر أي حكم أو قرار قضائي، وفي كل قرار إداري وفق شروط القرار الإداري المتعارفة في القـانون الإداري لتكون المصلحة العامة.

فالأمة ترصد كل نشاط لا يستهدف تحقيق المصلحة العامة وتهدف إلـى تكـريس المصالح الفردية والأطماع الشخصية وكل أنـواع الحيـف والظلـم تخضـع للمراقبـة والمحاسبة لأن السياسة الشرعية تدور مع المصلحة العامة الشرعية وجودا وعـدما كمـا يقرر العلماء.

والخلاصة: إذ تقوم الأمة الإسلامية بهذه الرقابة الشعبية القضائية والقانونيـة والسياسـية للخليفة فإن ذلك لا يعني التقييد من سلطة الخليفة وقهر إبداعاته والتضييق علـى أفكـاره

1- عبد الكريم حسن العيلي: الحريات العامة، ص 227، 228.

واجتهاداته في مجال السياسة والإدارة، بل الخليفة بشر وعالم مجتهد تجري عليه أحـوال الخطأ والنسيان، إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر، والاجتهاد في إطار السيادة أنواع.

وسائل الأمة في تحقيق الرقابة: الإعلام والأحـزاب والجامعـة، والمجـالس المنتخبـة والنقابات والمنظمات والجمعيات كلها وسائل لتحقيق الرقابة على مبدأ المشروعية سـواء سياسيا أو قضائيا أو شعبيا.

المطلب الثاني: حقوق الخليفة

إذا كان للخليفة واجبات ومسؤوليات واسعة مـن إدارة شـؤون الأمـة والـدول الإسلامية ورعايتها إن قام بالتزاماته تبلك على النحو الذي يوجبها عقد الخلافة، فإن لـه جملة حقوق، ويتضح من خلال التعمق في حقوق الخليفة أن هناك حقوقا مباشرة وحقوقـا غير مباشرة أي هناك حقوق يفرضها عقد الخلافة ويقابلها قيام الإمام بواجباته مثل الطاعة والنصرة، وحقوق أخرى تفرضها طبيعة منصبة كحق الراتب الشهري من بيـت المـال وتحديد مدة الرئاسة وبيان ذلك كله كالتالي:

الفرع الأول: حق الطاعة في المعروف

أولا: أساس طاعة الخليفة

الطاعة لغة هي الانقياد والمرافقة، كما تتضمن معنى العمل بأمره.[1]

وإن الإسلام عندما يعتبر طاعة الحكام واجبة يوضح معالم هذه العلاقة الشـرعية فيما بين الراعي والرعية، وأنها قائمة على الامتثال الحق لشريعة الله عز وجل وهذا هـو البعد الحقيقة لمعنى الطاعة، فليست ذات الحاكم هي المقصودة كما في الأنظمة الأخـرى، إنما هي وسيلة فقط لتحقيق غاية أسمى وهدف نبيل وهو طاعة الله عز وجـل والتمكـين لدينه.

لذلك اعتبر الفقه السياسي الإسلامي أن المتابعة والخضوع للحاكم الآمر بالمعصية ومخالفة شرع الله معصية لا تنجبر إلا بالإنكار أو المنابذة والعزل والخروج علـى هـذا الحاكم الظالم.

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة، ط.و.ع.

وإذا تابعت الأمة وانقادت للحكام الظالمين ممن تحقق فسقهم وانحرافهم وتعطـيلهم الشرع وانقادت إلى أوامرهم الباطلة ومناهجهم المخالفة لشرع الإسلام، حق عليها العقاب ولن ينفعها اعتذار ولا براءة منهم لذلك.

وقال تعالى: عن مثل هذه الحالة في الدنيا: ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَـانُوا قَوْمًـا فَاسِقِينَ**﴾.[1]

وقال عن مثل هذه الحالة في الآخرة: ﴿**وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَـادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَـا فَأَضَـلُونَا السَّبِيلَا، رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا**﴾.[2]

وقال: ﴿**إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ وَقَالَ الَّـذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَـيْهِمْ وَمَـا هُـمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ**﴾.[3]

ثانيا: حدود طاعة الأمة للخليفة

تتعلق بمضمون العقد السياسي، وليس بشخص الحاكم، فسلطات الخليفـة يحـددها الدستور والدستور قائم على القرآن والسنة ولا يتعارض مع الـوحي وبالتـالي فطاعتـه مشروطة بطاعته هو لله ورسوله.

وسلطاته سواء كانت في المجال السياسي أو الاقتصادي أو في التشـريع أو فـي القضاء، فمهما كانت سلطاته ومهما كان مداها إذ مجال تدخله محدد في جميـع سـلطاته بالدستور، والدستور لا يتعارض مع القرآن والسنة.

وعليه: فمن حدود وضوابط طاعة الأمة للخليفة:

- أن تكون في إطار سلطاته التي خولها له الدستور الإسلامي فقط.
- أن يؤسس الخليفة من خلال مؤسسات نظام الخلافة لتلك الطاعة بأن يؤدي واجباتـه في أكمل صورة ومنها:

1) الحكم بالإسلام

1- سورة الزخرف، الآية 54.
2- سورة الأحزاب، الآية 68.
3- سورة البقرة، الآية 167.

2) الحكم بالعدل
3) الحكم بالمساواة
4) الحكم بالشورى
5) الحكم بالنزاهة في الانتخابات
6) الحكم بالمشروعية والفصل بين السلطات

وباختصار الحكم بما أنزل الله.

ثالثا: أنواع طاعة الناس للحكام: تبعا لوعي الأمم نجد نوعين من الطاعة:

أ- الطاعة الواعية في المستطاع وفي المعروف: وهي التي يحدد مجالها قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾.[1] فنلاحظ أمر أطيعـوا ورد لله ولرسوله فقط أما طاعة أولي الأمر منكم الحكام فقد وردت معطوفـة بمعنـى إذا أطـاع الحكام الله ورسوله فطاعتهم واجبة وإذا لم يطيعوا الله ورسوله فلا طاعة لهم من الشعب.

ب- طاعة عن ذل وخوف وتخوف: وذلك كما قال تعالى في قوم فرعـون ووصـفهم بالفسق فقال: ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**﴾.[2]

الفرع الثاني: حق النصـــرة:

أولا: معنى النصرة السياسية وحكمها: يقصد بالنصرة هنا معونة الخليفة على النهـوض بأعباء الحكم والتعاون مع الخليفة ومساندته في وجه من خرج عليه بغير حق أو يريدون الإساءة إليه والتقليل من شأنه ومهابته كخليفة للمسلمين بهتانا وزورا.

وذلك لأن:

1)قيام الحاكم على شؤون الرعية بذاته كشخص في السلم والحرب غير مستطاع ما لـم يجد مساندة من الرعية الذين تعاقدوا معه سياسيا لأن الخلافة عقد فيـه طرفـان الخليفـة والأمة ويترتب تبعا لذلك حقوق وواجبات على كلا الطرفين.

1- سورة النساء، الآية 59.
2- سورة الزخرف، الآية 54.

2)ردع الخارجين عن نظام الخلافة بغير حق وفرض الطاعة عليهم والانتظام لا يقتصر فقط على الخليفة ومؤسسات الخلافة فقط كالبرلمان والمحكمة... وإنما لابد أن يشترك في ذلك الأمة بأكملها، لأن إشاعة الاستقرار والأمن قبل أن يكون من واجبات الخليفـة فهـو مطلب الجميع لتأمين سبل العيش والتنقل وفي الحفاظ على الأنفس والأموال والممتلكات.

3)قال ابن تيمية: «واجب على المسلمين إذا طلب السلطان المحاربين وقطـاع الطريـق فامتنعوا عليه وهذا كله إذا قدر عليهم، فأما إذا طلبهم السلطان أو نوابه لإقامة الحـد بـلا عدوان فامتنعوا عليه فإنه يجب على المسلمين قتالهم باتفاق العلماء حتـى يقـدر علـيهم كلهم».[1]

4) قال أبو يعلى الفراء: «وإذا قام الإمام بحقوق الأمة وجـب عليـه حقـان: الطاعـة والنصرة غير أن هاذين الحقين مقيدان غير مطلقين، فهما قائمان ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة وهما شيئان: الجرح في عدالته والنقص في بدنه».[2]

ثانيا: مجالات النصرة للخليفة العادل:

وهي مجالات كثيرة إضافة إلى ما ذكرته من

1) النهوض بأعباء الحكم.
2) استتباب الأمن.
3) حماية النظام الإسلامي.
4) الدفاع عن البلاد والعباد والمقدسات والإسلام.

وقال وهبة الزحيلي: «فكل ما يحقق التقدم والازدهار في جميع المجالات الخارجية بالجهاد والمال والنفس والداخلية بزيادة العمران وتحقيق النهضة الصـناعية والزراعيـة والأخلاقية وإقامة المجتمع الخير وتنفيذ القوانين والأحكام الشرعية والأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر سواء فيما يمس المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة وتقديم النصيحة وبذل الجهد بتقديم الآراء والأفكار الجديدة والتي تؤدي إلى النهضة والتقدم».[3]

1- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سابق، ص76
2- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 12.
3- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ونظرياته، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1978، ص 135.

قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «الدين النصيحة، قالوا لمن يا رسول الله؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».[1]

وهناك من يسمي حق النصيحة بحق الشورى:

ثالثا: حكم نصرة الخليفة المستبد الظالم: على ضوء استقراء آراء العلماء المتعارف الذي لا نقاش فيه أن الإعانة على المعصية معصية ولو بشطر كلمة ولكن يطرح التساؤل حول صور تعامل الناس مع مثل هؤلاء.

أ- إذا كان التعامل من أجل الإعانة على الاستبداد وعلى الظلم ومن أجل التملق للحصول على عرض قليل من الدنيا كالمال أو المناصب لاستخدامها أيضا في الظلـم والمصـالح الشخصية فلا شك أن ذلك من أكبر الكبائر ويدخل ضمن الشفاعة في حدود الله المحـرم شرعا، وضمن شهادة الزور وهي من الكبائر.

قال: سمير فرقاني: «قضية مخالطة السلاطين وحكم غشيان مجالسهم وإرضـائهم بإصدار فتاوى تقر ظلمهم وانحرافهم وبالتالي الغش في مناصـحتهم وإضـفاء القداسـة الشرعية على تصرفاتهم وهذا كله خيانة للأمة».[2]

وقال أبو حامد الغزالي: «اعلم أن لك من الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال: الحالة الأولى: وهي شرها وهي أن تدخل عليهم والثانية: وهي دونها أن يـدخلوا عليـك والثالثة وهي الأسلم أن تعتزل فلا تراهم ولا يرونك».[3]

ويقصد بالدخول عليهم إعانتهم وتأييدهم على الظلم ومساندة بقائهم في المنصب.

ب- إذا كان التعامل من أجل المساهمة ما أمكن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإصلاح ولو جزئيا من خلال توجيه المؤسسات العامة تجاه الخير العام فذلك مـا دعـا إليه العلماء قديما وحديثا.

- الإمام الشوكاني: يرى أن اشتغال أهل الفكر والدعوة في أجهزة الحكم والدول وسـيلة هامة لتحقيق العدل وتخفيف جور الحاكم الجائر بأي قدر ممكن بعيدا عن النفاق أو التبرير أو التملق.

1- أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، ج1، ص 23 ، وأخرجه مسلم: كتاب الإيمان، ج1، ص237.
2- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص230.
3- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مطبعة عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1975، ج3، ص60.

فيقول: «ولكن هذا المتصل بهم لم يتصل بهم ليعينهم على ظلمهم وجـورهم بـل ليقضي بين الناس أو يفتي بحكم الله أو يقبض من الرعايا من أوجبه الله أو يجاهـد مـن يحق جهاده ويعادي من تحق عداوته، فإن كان الأمر هكذا فلو كان الملك قد بلغ من الظلم إلى أعلى درجاته ولم يكن على هؤلاء من ظلمه شيء إذا كان لأحدهم مدخل في تخفيـف الظلم ولو أقل قليل وأحقر حقير كان مع ما هو فيه من المنصب مأجور أبلغ أجر لأنه قد صار مع منصبه في حكم من يطلب الحق ويكره الباطل يسعى بما تبلغ إليه طاقتـه فـي دفعه، ولم يعنه على ظلمه ولا سعى في تقرير ما هو عليه أو تحسينه أو إيراد الشبه فـي تجويزه، فإن أدخل نفسه من هذه الأمور فهو في عاد الظلمة وفريق الجور ومـن جملـة الخونة وليس كلا منا فيمن كان هكذا، إنما كلامنا فيمن قام بما أوكل إليه من الأمر الديني غير مشتغل بما هم فيه إلا ما كان من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر أو تخفيف ظلم أو وعظ فاعله بما يندفع فيه بعض شره».[1]

- وعن خطورة الابتعاد عن المشاركة الاجتماعية في فعل الخير

يقول عبد الغني الشرجي: «إن زهد أهل العلم والكفاءة والإيمان عن شغل مراكـز التغيير والإصلاح في المجتمع المسلم قد يؤدي إلى زيادة ابتعاد الدولة والمجتمع عن تعاليم الإسلام وإلى تفاقم أشكال الظلم والتـدهور الاجتمـاعي اقتصـاديا واجتماعيـا وخلقيـا وتعليميا».[2]

- ثم ينبه إلى خطأ أولئك المنسحبين من المجتمع بدعوى وجود المنكر فيقول: «الـذين يجعلون من شيوع المنكرات ذريعة لاعتزال المناصب ومراكز التغييـر فـي المجتمـع، فوجود المنكرات أمره ملازم لكل دولة مسلمة تلت فترة الخلافة الراشـدة حيـث أصـبح الحكم له طابع الملوكية... وهذا أحرى بأن يدفع بالعلماء إلى الاشتراك في تسـيير دفـة الحكم للتخفيف من منكراته وجوره وللانتفاع بالسلطة لتحقيق الأهداف التي تقـرب مـن العدل والاستقامة».[3]

1- د. عبد الغني الشرجي: الإمام الشوكاني حياته وفكره، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1988، ص236.
2- المرجع نفسه، ص 362.
3- د. عبد الغني الشرجي: الإمام الشوكاني حياته وفكره، مرجع سابق، ص 205.

وفي المحصلة فالعلاقة بين الحكام والعامة والعلماء وذوي الفكر والأمة بصفة عامة تتطلب مرونة وحكمة وبعد نظر وخبرة ودراية جيدة بقواعد ترجيح المصالح الشـرعية، وأساليب الحوار والقدرة على الامتناع والتأثير بما يوصل المجتمع والدولة إلـى العـدل والحق ودفع الأخطار التي تهون دونها تلك المنكرات الموجـودة فـي ديـوان الحكـام وسياساتهم، وكل ذلك من أجل البناء المتكامل العقلاني صوب تأسـيس لجيـل الخلافـة الإسلامية الراشدة الثانية المنشودة على منهاج النبوة.

الفرع الثالث: حق الأجرة والسكن الوظيفي والخدمات كسائر المواطنين

أولا: الخليفة خادم للشعب

إن منصب الخليفة فضلا عن جلالة قدره وسـمو مكانتـه فإنـه مثقـل بالأعبـاء والمسؤوليات التي تتطلب جهودا مضنية وعملا دؤوبا متواصلا، فالقيـادة فـي الإسـلام شعور وإحساس بثقل المسؤولية وخطورة الدور وكذلك عقل يفكر وبال يجـول ويسـرح وبدن يتعب ويبذل كل هذا من أجل خدمة الرعية وسعادتها».[1]

فالخليفة العام للمسلمين لا بد أن يتفرغ لإدارة شؤونهم فيصرف نهاره وجل ليله في التفكير لهم والعمل لتحقيق مصالحهم، فلا يجد وقتا يكسب لعياله فيه، لهذا أوجب الإسلام له حقا في مال المسلمين يأخذ من مالهم ما يكفيه ومن يعول من أبناء وآباء وأزواج وخدم وغيرهم.[2]

وبالتالي «فإن ظروف العصر ومقتضيات الحال تستدعي تحديـد راتـب للخليفـة كسائر موظفي الدولة لا يتعداه ولا يتجاوزه».

1- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 61.
2- عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 205.

ثانيا: مشروعية أجرة الخليفة وسكنه الوظيفي

أ- القاعدة العامة في الشرع أنه لكل أجير أجرة ويأخذها قبل أن يجف عرقـه وأن لكـل جهد مبذول إذا كان عملا صالحا فإن له مقابل، قال رسول الله -صلى الله عليه وسـلم-: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه».[1]

ب- فقد أخرج أبو داوود عن المستورد بن شداد قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليـه وسلم- يقول: «من كان لنا خادما فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا»، قال أبـو بكـر أخبرت أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «من اتخـذ غيـر ذلـك فهـو غـال أو سارق».[2]

ت- من السوابق التشريعية في اجتهاد الصحابة: وذلك ما كان للخلفاء الراشدين حدد لهم المسلمون ذلك:

ذكر ابن سعد أنه لما استخلف أبو بكر رضي الله عنه أصبح غاديا إلـى السـوق وعلى رقبته أثواب يتجر بها فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجـراح رضـي الله عنهما فقالا له: «أين تريد يا خليفة رسول الله؟ فقال السوق. قالا لا تصنع، ماذا وقد وليت أمر المسلمين، فقال من أين أطعم عيالي؟ فقالا له: انطلق حتى نفرض لك شيئا، فـانطلق معهما ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كسوه في الرأس والبطن».

وولي عمر بن الخطاب أمر المسلمين بعد أبي بكر فمكث زمانا لا يأكل من المـال شيئا حتى أرسل إليه أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فاستشارهم فقال: «قـد شغلت نفسي في هذا الأمر فما يصلح لي منه؟ فقال عثمان بن عفان: كل وأطعم.

وقال عمر لعلي ما تقول أنت في ذلك؟ فقال غداء وعشاء. فأخذ عمر بذلك وكـان يستنفق كل يوم درهمين له ولعياله، وأنه أنفق في حجته مائة وثمانين درهمـا فقـال قـد أسرفنا في هذا المال».[3]

2- أخرجه أبو داوود في السنن، كتاب الخراج والإمارة، باب أرزاق العمال، ج2، ص 121.
وأخرجه أحمد في المسند ،ج4، ص229. الحديث حسن.
3- ابن سعد: الطبقات الكبرى، مطبعة بيروت، لبنان، 1958، ج3، ص131.

وعليه: فالخليفة بهذا الاعتبار فرد من أفراد المسلمين له حق في بيت مالهم كسائر الناس فيأخذ منه ما يأخذ منه سائر الناس ويتقاضى أجرا من بيت المال، ولا يجـوز لـه التصرف في بيت مال المسلمين فوق هذا، فإذا كانت رواتب ومخصصات رئيس الدولـة قديما قد حددت[1] على تعبير عمر ابن الخطاب بما يلي: «حلة في الشتاء، وحلة في القيظ وما أحج عليه وأعتمر من الظهر، وقوتي وقوت أهلي كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم».[2]

ثالثا: حرمة استغلال منصب الخلافة أو الإدارة للسطو علـى المـال العـام والحرمـات العامة:

يحرم شرعا استغلال لمنصب السياسي أو الإداري للسطو على المال العام مهمـا كانت صورة ذلك، سواء بالسرقة مباشرة أو بتلقي رشاوى ولو في صورة هـدايا تـأتي بسبب المنصب أو ما كان بسبب محاباة منه في توزيع المشاريع.

أ) بالنسبة لحرمة السرقة فهي من الكبائر وثبت ذلك بالكتاب والسنة وحكمه الشرعي لكل مكلف شرعا سواء كان خليفة أو مسؤولا إداريا أو إنسانا عاديا فالعبرة بعموم اللفظ.

ب) بالنسبة للهدايا التي تكون بسبب المسؤولية أو استغلال المنصب لجمع المال:

فعن أبي حميدة الساعدي أن النبي -صلى الله عليه وسلم- استعمل ابن اللتبية على صدقات بني سليم، فلما جاء إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وحاسبه قال: هذا الذي لكم وهذه هدية أهديت لي، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فهلا جلست في بيـت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا. ثم قام رسول الله فخطب الناس وحمـد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد فإنني استعمل رجالا منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي، فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقا فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئا، قال هشام بغير حقـه، إلا جـاء الله

1- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص287.
2- ابن سعد: الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ص 250.

يحمله يوم القيامة، ألا فلأعرفن ما جاء الله رجل ببعير له رغاء أو ببقرة لها خوار أو شاة تيعر ثم رفع يديه حتى رأيت بياض إبطيه، ألا هل بلغت».[1]

قال الإمام النووي: «قد بين -صلى الله عليه وسلم- السبب في تحريم الهدية عليه وأنها بسبب الولاية بخلاف الهدية لغير العامل فإنها مستحبة».[2]

«في هذا الحديث يضرب الرسول أروع الأمثلة للولاة والخلفاء في محاسبة عمالهم ومعينيهم فلا ينامون عنهم ولا يتركونهم يجمعون الثروات متخذين من سلطانهم أداة لذلك ويسلطون أتباعهم من الناس في جباية الأموال منهم بغير حق فترى الواحد منهم يتـولى إمارة مقاطعة أو ولاية وهو فقير فلا يلبث حتى يصبح في غنى فاحش لأن وظيفته جلبت إليه هدايا من الناس إما يتقون شره، أو يتقربون إلى نفعه، أو رشاوى فيجمع ذلك كله ولا يعطي الحق للضعفاء ويجعلون المفسدين في الأرض يعبثون ويصبح الراعي ذئبا والرعية شاة ومتى كان الذئب أمينا على الشاة لأن محاسبتهم تدفعهم إلى العدل...

لقد حذرنا رسول الله من خلال قصة عامله هذا الذي جلب هدايا مـن ولايـة ولاه إياها من سوء عاقبة من يأخذ ما ليس له بغير حق من الحكام والولاة والإداريـين وبـين مصيره أن يأتي يوم القيامة حاملا ما أخذ بغير حق على كتفيه مفتضحا أمره ذائعـا بـين الخلائق توبيخا».[3]

قال ظافر القاسمي فيما يأخذه المسؤول الأعلى أو أحد عماله «من أمـوال الدولـة وأموال الناس بوجه غير شرعي اعتبر غلولا وأصل الغلول إخفاء ما يقع من الغنائم فـي يد الجنود وعدم تقديمها إلى بيت مال المسلمين، ثم وسع معنى الغلول ليشمل الابتـزازات والاختلاسات التي يرتكبها المسؤولون وعمالهم في أموال الرعية لذلك فإن العامل الـذي يتهيأ... والمسكن والمركب والخادم لا يجوز له أن يمد يده إلى أموال الدولة والناس وإلا كان حكمه حكم السارق».[4]

1- أخرجه البخاري: كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدى له، ج9، ص36.
وأخرجه مسلم كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا الأمراء، ج4، ص 497.
2- النووي: شرح صحيح مسلم، ج4، ص 497.
3- صالح سمصار: الرسالي في علوم الشريعة، شركة باتنيت للمعلوماتية والخدمات المكتبية والنشر، باتنـة، الجزائر، ط1، 2003، ص 348.
4- ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي مرجع سابق، ص 230.

وقال ابن تيمية وهو يشير إلى أنواع أخرى من استغلال المنصب في كسب الأموال العامة من غير جهد ولا تعب وإنما غلولا: «وكذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة و ذلك من الهدية».

وقال أيضا في فصل كامل عنوانه: "الظلم الواقع من الولاة على الرعية": «وما أخذ الولاة أو غيرهم من مال المسلمين بغير حق، فلولي الأمر العادل استخراجه منهم كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل. قال أبو سعيد الخذري رضي الله عنه: «هدايا العمال غلول».[1]

وروى إبراهيم حربي في كتاب الهدايا عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «هدايا الأمراء غلول».[2]

1- ابن تيمية: الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية، تحقيق صلاح عزام، دار الشعب، القاهرة، 1976، ص 92.

2- أخرجه أحمد في المسند، ج5، ص 224.

المبحث الرابع: تحديد مدة الرئاسة وكيفية إنهاء وانتهاء عقد الخلافة:

إذا كنت قد بينت من قبل حقيقة نظام الخلافة وحكم تعيين خليفة للمسلمين وبينـت شروط تعيين الخليفة وكيفية تعيينه بمبايعته، ثم بينت سلطات الخليفة كواجبـات لـه ثـم حقوقه، لابد من معرفة هل لعقد الخلافة من انتهاء أم لا؟ وكيف يتم إنهاؤه؟

المطلب الأول: تحديد مدة الرئاسة

قضية تحديد مدة الرئاسة لم ترد في النصوص الشرعية ولذلك أعتقد أن الله تركها كآلية من الآليات التي يجتهد فيها العقل المسلم في كل زمان ومكان طالما أن الشرع حدد الأطر العامة لعقد الخلافة وحكمها وشروط الخليفة وواجباته وحقوقه.

ولذلك فنظام الخلافة في الإسلام كنظام سياسي يتميز بخاصيتين هما الاستقرار مع الاحتفاظ بإرادة الأمة في إقالة الخليفة وعزله إذا أساء في تصرفاته أو سـاءت حالتـه أو ضعفت قدرته على تحمل المسؤولية».

ولذلك وجدت في الفكر الإسلامي المعاصر رأيين:

الفرع الأول: الرأي الأول:عدم تحديد مدة الخلافة

يرى عدم تحديد مدة الرئاسة والثاني يرى تحديدها خير، وأرى أنه أحسن.

قال أحمد محمد مفتي: «فلا يصح أن تكون الخلافة في هيئة تؤلف لأجل مسمى ثم تنفرط فإن نصوص العلماء متظافرة على أن يكون الخليفة فردا يستمر في رئاسته».[1]

يذهب محمد يوسف موسى إلى أن الإسلام لا يعرف شيئا اسمه تحديد مدة الخلافة «يتولى فيه الخليفة أمر الأمة ثم يعتزل الحكم ليخلفه آخر.. ولكنه يعرف بأنه على الخليفة واجبات عليه أن يقوم بها ، وأنه يبقى في الحكـم ويتحمـل مسـؤولياته مـادام صـالحا وقادرا».[2]

1- أحمد محمد مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي، بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعـة الكويت، العدد 7، السنة الأولى.

2- محمد يوسف موسى: مرجع سابق، ص195.

ذهب صفي عبد الرحمان المباركفوي: «لم يحدد فترة حكم الأمير ولا يوجـد فـي النصوص الشرعية ولا السوابق التاريخية أي دليل على نهاية حكم الأمير بمجرد انتهـاء فترة من الزمان».[1]

الفرع الثاني: الرأي الثاني: تحديد مدة الخلافة من 05 إلى 10 سنوات:

يحددها عادة بخمس سنوات وعهدتين إلى عشر سنوات

قال السيد الصباحي: «ولما كان التنافس في فعل الخيـر والسـعي فـي مصـالح المسلمين أمر يحبه الله مثل التنافس في العبادة، فإنني أرى أن تحديد مدة الخلافة يفتح باب التنافس بين المرشحين للخلافة للعمل الجاد في سبيل مصالح الأمة الإسلامية لأن المترشح يعلم مقدما أنه يتولى أمر الخلافة لأجل معلوم فيكون ذلك حافزا له فلا يستكين لأن مـدة خلافته محدودة وأعماله محسوبة وذلك بخلاف من يتولى الحكم لمدى الحياة فإن عنصـر التنافس والتسابق في الخيرات لا يتوافر، كما أن الأمل في العمر الممدود يجعل احتمـال التسويف والتأجيل إلى الغد أمرا واردا».[2]

ثم يحدد السنوات في عهدة فيقول: «لذلك أرى أن تكون مدة الخلافة محدودة بزمن معقول، خمس سنوات ومثل لفترتين فقط، ولتكن هذه سنة حسنة يشملها قوله -صـلى الله عليه وسلم-: "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم الدين"».

قال سمير فرقاني بعد أن فصل القول بأن الفقه السياسي الإسلامي القديم ليس فيـه ما يوجب تحديد المدة فيقول مستسيغا للتحديد:

«ومع هذا البيان كله وموقف الفقه الإسلامي منه فإن هناك ظروفا تقتضيها مصالح المسلمين تجعل مبدأ التوقيت أمرا مستساغا».[3]

«واتضح لنا أن الأصل في تحديد مدة الخلافة موقوف علـى حسـن أداء الحـاكم لوظيفته وشرعية هذا الأداء والمسألة كما رأينا اجتهادية تضبط بمصالح الأمة ومقاصـد

1- صفي عبد الرحمان المباركفوي: الأحزاب السياسية في الإسلام، رابطة الجامعات الإسلامية فـي الهنـد 1987، ص 210.

2- محمد السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص390.

3- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص 205.

الدين الإسلامي، فقد تقتضي الظروف الدستورية والمستجدات تحديد المدة كوسيلة دستورية في خلع وإعفاء كل رئيس يحيد عن الجادة ويتجنب سبيل الحق».

قال الدكتور أحمد عبد الله مفتاح:

«انتهيت عن دراسة مدى جواز تأقيت مدة حم الخليفة إلى أنه ليس هناك ما يمنع شرعا من تاقيت مدة حكم الخليفة بفترة زمنية محددة وأوردت الأدلة المؤكدة لصحة ما ذهبت إليه».

ثم يحدد الفترة في مجال الفترة الزمنية فيقول:

«أما عن الفترة الزمنية المقترح تحديدها، فأرى أن يراعى فيها أن لا تكون قصيرة فيترتب على التأقيت عدم استقرار أمور الدولة، وأن لا تكون طويلة فتفتقد بموجبها علة التأقيت وفائدته والمدة المعقولة تنحصر بين ست سنوات وعشر».[1]

تحديده لأهمية تأقيت مدة الخلافة، فيرى أنها أربع فوائد:

أ- تحقيق رقابة فعالة ومنظمة للأمة على الخليفة، إذ تستطيع الأمة بعد انتهاء فترة التولية تقييم أعمال الخليفة ومدى تفانيه في خدمة الإسلام وأمته ومن ثم الحكم على نتيجة اختياره واختيار غيره إن رأت أنها أخطأت الاختيار.

ب- إعمال شرط الأفضلية بصفة مستمرة وفقا لظروف الأمة ومتطلباتها إذ قد يظهر من هو أفضل من الذي اختارته الأمة أو تتغير الظروف فيصبح من اختارته ليس أفضل المستحقين للخلافة.

ت- درء مفاسد الخروج على الحاكم وعزله بالقوة أو مفاسد السكوت عنه في حالة تقصيره أو انحرافه.

ث- تأقيت حكم الخليفة يذكره دائما بصفة النيابة عن الأمة ومن ثم يمنعه من الطغيان أو التحايل لقصر السلطة على أفراد أسرته الذي قد يؤدي إليه شعوره بملكيته للسلطة نتيجة لتأبيدها».[2]

1- أحمد عبد الله مفتاح: نظم الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص523.
2- المرجع نفسه، ص 200.

الفرع الثالث : الخلاصة والترجيح

والخلاصة في مدة تحديد الرئاسة حسب رأيي كباحث:

أرى أن تأقيت مدة الخلافة خير وذلك بناء على المعطيات التالية:

1- لا توجد نصوص شرعية من كتاب وسنة تحدد مدة الخلافة وبالتـالي فهـي مسـألة اجتهادية لدى المسلمين سواء تنظير أو ممارسة سياسية.

2- مادام الأمر غير محدد بالنصوص يجوز فيه الاجتهـاد إذن فالأصـل فـي الأشـياء الإباحة.

3- حتى السوابق التاريخية للخلفاء الراشدين التي يستند إليهـا أصـحاب الـرأي الأول القائلين بعدم تحديد مدة الخلافة فإن الخلفاء الراشدين لم يقوموا بالتحديـد وإنمـا كانـت ممارستهم كذلك لأنهم صحابة وفي زمنهم كان الناس بما فيهم الخلفاء من التقي والصلاح والوعي السياسي ما يمنع وقوع الاستبداد من لخلفاء الراشدين وما يمنـع السـكوت مـن الصحابة لأنهم واعين وعيا سياسيا.

4- كون تحديد المدة للخلافة ستكون آلية من آليات نظام الخلافة وليس مبدءا من مبادئـه وفي الآليات نأخذ حتى من التجارب الإنسانية مثل الديمقراطية وهي تأخذ بالتحديد.

5- مفكرون مسلمون معاصرون على درجة عالية من الوعي ذهبوا هذا المذهب مثـل: سليمان الطماوي وأحمد عبد الله مفتاح، والسيد الصباحي...الخ

المطلب الثاني: صور و كيفية إنهاء وانتهاء عقد الخلافة

طالما أن الخليفة مسؤول مسؤولية كاملة عما يصدر عنه من أقوال وأفعال توجـب مساءلته كغيره من المسلمين دون أن تكون له حصانة أو ذات مقدسة يرتفع بمقتضاها عن المساءلة لأن الشريعة الإسلامية وضع الله أحكامها على أساس العدل والتكافؤ.

وبالتالي فالخليفة مسؤول مسؤولية كاملة دينيا ومدنيا وسياسيا:

مسؤول دينيا أمام الله سبحانه.

مسؤول مدنيا وجنائيا أمام القضاء.

ومسؤول سياسيا أمام هيئة الحل والعقد وكل الأمة.

عقد الخلافة يكاد يكون أكبر عقد في الأمة، وهو الذي ينظم علاقة الحاكم بالأمـة، والأصل في العقود أنها متعلقة بأركانها وشروطها والمسلمون عند شروطهم، فإذا وقع أي إخلال بمضمون العقد المحرر لحقوق وواجبات "سلطات" الخليفة، فكيف يكون انتهـاء أو إنهاء العقد؟

يكون بالاستقالة أو بالإقالة (العزل) أو بالخروج على الحاكم بالثورة الشعبية.

الفرع الأول: استقالة الخليفة من منصب الخلافة

أولا: جواز استقالة الخليفة

1- من جهة الأمة وهي طرف في العهد السياسي، فسواء كانت مدة الخلافة محـددة ولم تنقض أو غير محددة غل يجوز نقض العقد مع الخليفة إلا بسبب يجيزه الشرع.

2- أما من جهة الخليفة تجوز له الاستقالة في الحالات التالية وتجب عليه أحيانا:

1) إذا علم بنقص فيه تتعطل معه مقتضيات واجبات الخلافة وتضيع المسلمين.

2)إذا رأى لسبب ما أن استقالته تؤدي إلى السير الحسن لنظام الخلافة.

قال عبد الرزاق السنهوري: «يجوز للخليفة أن يستقيل من منصبه، ويعزل نفسـه باختياره لحسن سير العمل في هذا المنصب، إذ أن هذا النظام لا يمكن أن يسـير سـيرا حسنا لو أجبر الخليفة وأكره على البقاء في منصبه رغم إرادته».[1]

1- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أم شرقية، مرجع سابق، ص210.

قال محمد بن أحمد القرطبي: «الخليفة يجب عليه أن يخلع نفسه إذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في قيامه بواجباته».[1]

ثانيا: الجهة التي تقدم إليها الاستقالة

إذا كان الخليفة في وضع يوجب عليه الاستقالة كعلمه بنقص به يعطل النظام العام لمصالح المسلمين أو كان في وضع يجيز له الاستقالة كعلمه بأن ذلك هو الحل الحسن للسير الحسن لمصالح المسلمين، فإذا كانت الاستقالة لابد منها فإنها لا تقدم لشخص آخر أو حزب حاكم، وإنما تقدم إلى أهل الحل والعقد كهيئة منتخبة.

قال الدكتور إسماعيل البدوي: «ومن رأينا أن الخليفة عندما يقدم استقالته فإنما يقدمها لأهل الحل والعقد لأنهم أصحاب الاختصاص الأصيل في الاختيار ، فكذلك في قبول الاستقالة حتى يقوموا باختيار خلف له».[2]

قال عبد الرزاق السنهوري: «أما إذا بان سوء نية الخليفة في خلعه نفسه واستقالته من منصبه وكان يقصد من ذلك نقل الخلافة إلى شخص بعينه فلا يحق له، لأن هذا أمر غير مشروع، فالخلافة ليست حقا شخصيا أصليا له، يتصرف فيها كيف يشاء وإنما هي منصب تلقاه من الأمة، وناب عنها في توليته، فلا يمكن أن يتنازل عنها لغيره».[3]

1- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ص279.
2- إسماعيل البدوي: اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية مرجع سابق، ص 45.
3- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سبق، ص220.

الفرع الثاني: إقالة الخليفة من منصبه "العزل السياسي وأحكامه":

أولا: مفهوم عزل الخليفة:

شرع الإسلام مبدأ العزل والخروج على الحاكم كوسيلة من الوسائل لتصحيح الوضع ورد الحق إلى نصابه ولضمان استمرارية نظام الحكم وتحسين سير دفة الأمور ومعالجة العوارض والنقائص التي تطرأ على الجهاز الحاكم.[1]

والإمام يجب أن تتوفر فيه شروط معينة ذكرناها، فإذا فقد الإمام هذه الشروط أصبح غير كفء لتحمل مسؤولية الحكم فعندئذ يجب على أهل الحل والعقد أن يجتمعوا ويتشاوروا ويختاروا للأمة الشخص الكفء بشرط ألا يؤدي ذلك إلى الفتنة بين المسلمين».[2]

لذلك: فإذا لم يستجب الحاكم لمقتضيات أحكام الشريعة الإسلامية من حق المراقبة والمساءلة ويعدل عما اتخذه من إجراءات وسلوك مخالف لها تطبيقا للمبدأ الشرعي الذي يقرر أن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل، ومن مقتضيات هذه الاستجابة إزالة جميع الآثار التي ترتبت على تلك المخالفات، وكذلك تعويض الأضرار التي لحقت الأفراد نتيجة أعمال السلطة «فإذا كانت المخالفة سياسية فالجزاء عدم الطاعة وقد يصل الأمر إلى خلع الخليفة، وإذا كانت المخالفة جنائية أو مدنية فالقضاء يفصل بين الخليفة ومن أصابه الضرر».[3]

ثانيا: حكم عزل الخليفة:

يكاد العلماء والفقهاء يجمعون على جواز عزل الخليفة متى ثبت نقضه للعهد أو عجزه بعلة لا يرجى صلاحه، فلا خلاف بينهم في تقرير هذا المبدأ، وإنما جرى بينهم الخلاف في النتائج المترتبة على مبدأ العزل، فإذا أمنت الفتنة فلا خلاف في العزل وإذا توقعوا الفتنة واضطراب الأحوال والنظام اختلفوا في العزل.

1- سمير فرقاني: العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص 260.
2- محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1972، ص 225.
3- عبد الكريم حسين العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، 1983، ص 220.

قال علي جريشة: «الوسيلة على أهميتها فهي كذلك وسيلة خطيرة قد تـؤدي إلـى فتنة تهدد الغاية بنفسها ومن ثم وجب استعمال الوسيلة على نحو دقيق بحيث لا تباح للعام والخاص على السواء وإلا عدلنا عن الوسيلة سدا للذريعة».[1]

قال ابن حزم: «فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسـنة رسـول الله صلى الله عليه وسلم فإن زاغ عن شيء منع من ذلك وأقيم عليه الحد بالحق فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره».[2]

وقال أبو حامد الغزالي: «إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهـو إمـا معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان».[3]

وقال الجويني: «ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر وهذا مجمع عليه، أمـا إذا فسق وفجر وخرج عن سمات الإمام بفسقه فالخلاعة من غير خلع ممكن وأن يحكـم بالخلاعة وجواز خلعه، وامتناع ذلك وتقويم اعوجاجه ممكن ما وجدنا إلى التقويم سـبيلا، وكل ذلك من المجتهدات عندنا فاعلموه».[4]

وقال الشهرستاني: «فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل علـى الصفات التي تشترط في الأئمة وإذا ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه».[5]

قال التفتزاني: «عن الشافعي رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كـل قاض وأمير وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لأنه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره».[6]

ثالثا: إجراءات ما قبل عزل الخليفة:

قبل عزل الخليفة فثمة إجراءات تمهيدية احترازية لتفادي العزل السياسـي وهـي النصيحة ثم إسقاط حق الطاعة ثم الحكم عليه بالعزل.

1- علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق، ص 185.
2- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ص 210.
3- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 87.
4- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة من الاعتقاد، مرجع سابق، ص73.
5- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 138.
6- التفتزاني: شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص 233.

أ- **النصيحة:** إذا خالف الإمام في شيء مما فوض إليه أو عدل به عن موقعه، يجـب أن يكلم في ذلك ويمنع منه ويعدل من خطئه إلى صواب ويتخذ الإجراءات في هـذه الحالـة صورة نصيحة وذلك بتذكيره وتنبيهه.[1]

ب- **إسقاط حق الطاعة:** إذا لم يحقق الإجراء الأول أثره في تقويم الخليفة فإنه يجب على الأمة أن تتخذ معه إجراء أكثر شدة وغلظة وذلك بإسقاط حقه في الطاعة والنصـرة لأن هاذين الحقين يجبان للإمام إذا قام بحقوق الأمة، وقد أخل الإمام بتلك الحقوق فضلا عـن أن طاعة الإمام مرتبطة بطاعته لله ولرسوله لما روي عن رسول الله صـلى الله عليـه وسلم: «أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله».[2]

وقال تعالى: ﴿**يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنْكُمْ**﴾.[3]

ت- **الحكم بعزل الخليفة:** وهو الأخطر ولابد فيه من الحكمة ومن ذلك مراعاة مدى تحقق أسبابه جيدا وما هو ضمان الوعي في الأمة التي تقدر وتتحد وتثبت في ذلك.

قال علي جريشة: «قد يكون بتر عضو علاجا لابد منه لإنقاذ الجسم كله لكن البتر لا يكون إلا بعد استنفاذ سائر الوسائل كذلك فقد يكون إسقاط الحاكم أو عزله إنقاذ للنظـام كله، لكن الإسقاط رلا يكون إلا بعد استنفاذ الوسائل السابقة من:

1) إنكار القلب مع الاعتزال.
2) وإنكار اللسان بمراحله المتتابعة.
3) ثم إسقاط حقوق الحاكم.

فإن لم تفلح الوسائل السابقة وتتابع عصيان الحاكم أو ارتكب مخالفـة جسـيمة أو قارف خيانة عظمى فليس من بد من إسقاطه لأن بقاءه يهدد النظام نفسه والفرد مهما كان موقعه يضحى به لأجل بقاء نظام يقـيم شـرع الله فـي الأرض ويعيـد النـاس لـرب العالمين».[4]

1- أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص352.
2- أخرجه مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ج3، رقم 1844.
3- سورة النساء، الآية 59.
4- علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق، ص 93.

رابعا: أسباب وجوب عزل الخليفة:

لما كان العزل أخطر إجراء يمكن أن يتخذ في مواجهة الخليفة ولطالما أن عـزل الخليفة وسيلة لهدف أكبر لابد مكن المحافظة عليه. لذلك وضع العلماء شروطا وحـددوا أسباب جواز العزل وهي في مجموعها العام أربعة:

1) الكفر أو الردة.
2) الفسق وخوارم المروءة
3) فقد الحواس
4) فقه الأطراف.

قال سمير فرقاني: وأهم الموجبات والحالات التي ذكرها الفقهاء قديما وسار علـى إقرارها المعاصرون مع بعض الإضافات أحيانا أسابب معنوية لإدارة الخليفة فيها دخـل كالكفر والردة والفسق وخوارم المروءة، وأسباب مادية ويقصد بها غالبا العجـز البـدني الذي يبديه الخليفة أو يلاحظ عليه من خلال تقرير طبي يقضي بعدم قدرته وأهليته للولاية وهذه عامة لا دخل للخليفة فيها، بل هي عوارض تطرأ عليه أثناء ممارسته الخلافة».[1]

وهذه الأسباب التي تسقط عن الخليفة حقه في الولاية تنتج عن فقدان واحد أو أكثر من الشروط التي اختير لأجلها الخليفة ابتداء وكانت من أساسيات بنود عقد الخلافة.

قال صلاح الدين دبوس: «والفقه الإسلامي هنا يشترط انعدام الصفات وليس مجرد نقصها لأن القاعدة عنده: إن الخروج من الخلافة أو عزل الخليفة منوط باكتمال الـنقص وليس مجرد النقص، وهذا بخلاف قاعدته في ابتداء تولية الخليفة حيـث تكـون توليتـه منوطة بكمال سلامته».[2]

1- **الكفر والردة:** أريد أن أبحث آراء العلماء في هذه المسألة بدقة لمعرفة معيار كفـر الحاكم وجواز الخورج عليه. قال القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه كفر انعزل، فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج

1- سمير فرقاني: العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص270.
2- صلاح الدين دبوس: الخليفة توليته وعزله، مرجع سابق، ص 326.

عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه وتنصيب إمام عادل».[1]

وقال الشيخ رشيد رضا: «ومن المسائل المجمع عليها قولا واعتقادا أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما الطاعة في المعروف وأن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتد عن الإسلام واجب وأن إباحة المجمع على تحريمه كالزنا والسكر واستباحة إبطال الحدود وشرع ما لم يأذن به الله كفر وردة».[2]

لكن ما هي معايير وحدود هذا الكفر؟

أ/ على مستوى كل مسلم:

مسألة تكفير الحاكم والحكم عليه بالردة ليست مسألة سهلة، بل تخضع لضوابط وحدود رسمها العلماء وشددوا في أمرها.

ومن عقائد أهل السنة والجماعة قبول الظاهر من الناس والاكتفاء به في الحكم عليهم بالإسلام أو عدمه والله يتولى السرائر، والتنزه عن الزراية بهم، إذ أنه ليس هناك من معصية تخرج عن الإيمان وتسلب الحاكم أو غيره حق التمتع بشهادة الإسلام سوى الإشراك بالله أو ما يكون في حكمه، من استهتار أو استهزاء أو استهجان أو جحود بأحكامه، لأن رحمة الله واسعة وليس لأحد أن يضيق منها على أحد بمعصية أو خلاف في الرأي.

أخرج الشيخان عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا كفّر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما».[3]

أخرج مسلم عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أيما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهم، إن كان كما قال وإلا رجعت عليه».[4]

1- النووي: شرح صحيح مسلم، ج12، ص 229.
2- الشيخ رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج6، ص 367.
3- أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب من كفر أخاه من غير تأويل فهو كما قال.
وأخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب من قال لأخيه المسلم يا كافر.
4- أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب من قال لأخيه المسلم يا كافر.

قال ابن تيمية: «أصول أهل السنة أن الدين والإيمان قول وعمل، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ومع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعل الخوارج».[1]

قال البغدادي: «ولا يخفى على أحد أن الخوارج هم الذين ابتدعوا مسـألة تكفيـر صاحب الرأي المخالف وذلك بزعم كفر الإمام علي ومعاويـة والحكمـين أبـو موسـى الأشعري وعمرو بن العاص وكفر من رضي بالتحكيم».[2]

معيار الكفر على مستوى الخليفة الحاكم

ظاهرة تكفير الحاكم المنتشرة في المجتمعات المعاصرة ترتكز في دعواهـا علـى آيات المائدة الثلاث في سورة المائدة:

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.[3]

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَالِمُونَ﴾.[4]

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.[5]

ابن القيم: يوضح معايير الكفر للحاكم بعد رصده لمعـاني هـذه الآيـات: فقـال: «والكفر نوعان كفر أكبر وكفر أصغر، فالكفر الأكبر هو الموجـب الخلـود فـي النـار والأصغر موجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود».

... ومنهم من تأولها على ترك الحكم بما أنزل الله جاحدا له وهو قول عكرمة وهو قول مرجوح لأن نفس جحوده كفر سواء حكم أو لم يحكم، ومنهم من تأولها علـى تـرك الحكم بجميع ما أنزل الله، ومنهم من تأولها بمخالفة النص تعمدا من غير جهـل بـه ولا خطأ في التأويل حكاه البغوي عن العلماء عموما ومنهم من جعله كفرا ينقل عن الملة.

والصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين الأكبر والأصغر بحسب حال الحاكم:

1- ابن تيمية: منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، مرجع سابق، ج1، ص 17.
2- البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 113.
3- سورة المائدة، الآية 44.
4- سورة المائدة، الآية 45.
5- سورة المائدة، الآية 47.

أ- إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة وعدل عنها عصيانا مع اعترافـه بأنه مستحق للعقوبة فهذا كفر أصغر أي معصية وليس كفرا مخرجا عن الملة.

ب- وإن اعتقد أنه غير واجب وأنه مخير مع تيقنه بأنه حكم الله فهذا كفر أكبر.

ج- وإن جهله وأخطأه فهذا مخطئ له حكم المخطئين.

د- وأما الكفر الأكبر فهو خمسة أنواع: كفر تكذيب، وكفر استكبار وإباء، وكفر إعراض، وكفر شك، وكفر نفاق، فهذه الأسباب، تجعل الحاكم بغير حكم الله مرتدا ولذا يجـب استتابته.[1]

وعليه فإذا خرج الحاكم عن كل هذه القواعد وتجاوز كل حـدود الله وهـو عـالم وأسقط قناع الاستتار وأظهر ما يوجب التكفير ولم ينفعه تأويل حكم عليه بالكفر والـردة ونفذ فيه لواحق الحكم بالكفر بما فيها أن يستتاب فإن لم يتب يقتل ويحرم من الميراث ولا يدفن في مقابر المسلمين وغير ذلك من أحكام الردة التي هي الكفر بعد الإيمان ونجد هذه الأحكام في كتب الفقه الإسلامي.

العلاقة بين الكفر والعزل من المنصب:

إذا ارتد الخليفة عن دين الإسلام وعلم كفره وذلك بأن أقره نطقا وصراحة وعملا، أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة أو كذب صريح القرآن أو فسر القرآن على وجـه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو قام بعمل لا يحتمل تأويلا غير الكفر.

أ- وجب عزله، بل إن تأخير الأمة لعزله مع ثبوت ردته فيه إثم كبير ومفاسد لا تحصى وتعطيل لمصالح وتفويت لمنافع على الأمة لا تقدر.

ب- لأن ترك طاغوت يعربد وكافر يعبث بطاقات الأمة وقدراتها ومصالحها فتنـة مـا بعدها فتنة.

قال سيد قطب: «فما يملك إنسان أن يدعي أن شريعة أحد من البشـر تفاضـل أو تماثل شريعة الله في أية حال أو أي طور من أطوار الجماعة الإنسانية ثم يدعي بعد ذلك أنه مؤمن بالله وأنه من المسلمين، إنه يدعي أنه أعلم من الله بحال الناس في تدبير أمرهم

1- ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1972، ج1، ص 127.

أو يدعي أن أحوال وحاجات جرت في حياة الناس وكان الله سبحانه غير عالم بها وهـو يشرع شريعته أو كان عالما بها ولم يشرع لها ولا تستقيم مع هذا الادعاء دعوى الإيمان مهما قالها اللسان».[1]

ثانيا: الفسق وخوارم المروءة:

- **المعنى المقصود بالفسق:**

«فسق الحاكم يعني خروجه عن سبيل الرشاد وانتهاكه كل المحرمات واقترافه كل المنهيات وتعطيله لكل الواجبات، ثم إن فسق الحكام ظاهرة سيئة وللأسف الشديد تميـزت بها شلة من حكام المسلمين وسلاطينهم، وبإطلالة بسيطة على كتب الأدب ودواوين الشعر وتواريخ الخلفاء وسير الملوك تطلعك على مجالس الخلاعة والمجـون وعلـى ملاهـي القينات والمعازف التي تستباح فيها الخمور وعلى الليالي الحمراء فـي قصـور الـدناءة والانحطاط بين أحضان الجواري والغلمان».[2]

وهذا الفسق قد يأتي على المروءة بأكملها وقد يكون خفيفا لا يتعدى أثـره دائـرة الخليفة ذاته، وبالتالي نجد أن أثره على الرعية قد يكون كبيرا وقد يكون يسيرا، فهو فسق مهما كان حجمه ويوجب العزل والخروج.

- **أمثلة من التاريخ القديم فما بالك بهذا الزمان:**

قال السيوطي صاحب كتاب تاريخ الخلفاء في حق يزيد بن معاوية: «وكان سـبب خلع أهل المدينة له أن يزيد أسرف في المعاصي، وأخرج الواقدي من طرق أن عبـد الله ابن حنظلة ابن الغسيل قال: والله ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن نرمى بالحجارة مـن السماء إنه في شأن الوليد بن يزيد بن عبد الملك: الخليفة الفاسق وقد كان شـريبا للخمـر منتهكا حرمات الله أراد الحج ليشرب فوق الكعبة فمقته الناس لفسقه وخرجوا عليه: فقال: الذهبي: لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة بل اشتهر بالخمر... فخرجوا عليه».[3]

1- سيد قطب في ظلال القرآن: دار الشروق، بيروت، لبنان، ط6، 1978، ج6، ص 116.
2- سمير فرقاني: العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص 270.
3- جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد العثماني وغيره، دار القلـم، بيـروت، ط 1987، ص 223-285.

حكم الفسق وأثره على عقد الخلافة:

في الفقه السياسي الإسلامي هناك رأيان في مسألة العزل وعدمه بسبب الفسق:

1- الرأي الأول: اعتبر الفسق موجبا للعزل:

ذهب إلى ذلك أكثر أهل السنة والخوارج والمعتزلة: ومنهم الماوردي والتفتزاني والجويني.

أ- التفتزاني: ذكر رأي الشافعية فقال: «وعن الشافعي رضي الله عنه أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله، لأنه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره».[1]

ب- قال الماوردي: «والذي يتغير به حال الإمام فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فعلى ضربين أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثاني ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما: فيتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة إتماما للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته بشيء من ذلك خرج منها فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد».[2]

ج- قال البزدوي: «إذا جرحت عدالة الخليفة وصار فاسقا فإنه يعزل».[3]

د- قال القاضي عبد الجبار: « ذلك أنه إذا وجب انعزال القاضي وأمير الإقليم بظهور الفسق عليهما فإنه يجب من باب أولى انعزال الخليفة إذا ارتكب ذلك».[4]

2- الرأي الثاني: اعتبر أن العزل يكون بالكفر وليس بالفسق:

ومنهم بعض العلماء السنة كالنسفي والتفتزاني وأبو يعلى الفراء، والشيعة لا يقولون بالعزل لأن الإمام عندهم معصوم في الفقه القديم.

قال أبو يعلى الفراء: «إن كان جرحا في عدالته وهو الفسق فإنه لا يمتنع من استدامة الإمامة سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات وإقدامه على

1- التفتزاني: شرح العقائد النفسية، مرجع سابق، ص 196.
2- الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 10.
3- البزدوي: أصول الدين، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص103.
4- عبد الجبار القاضي، المغني، مرجع سابق، ص 167.

المنكرات إتباعا لشهواته أو متعلقا بالاعتقاد وهو المتأول لشبهة يذهب فيها إلـى خـلاف الحق».[1]

قال التفتزاني وهو يشرح قول النسفي: «ولا ينعزل بالفسق والجور، فيقول التفتزاني: أي الخروج عن طاعة الله تعالى والظلم على عباد الله تعالى، لأنه ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم، ويقيمـون الجمـع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم».[2]

مناقشة هذا الرأي:

موقفهم لا يتماشى مع النصوص الشرعية العامة ومقاصد الشريعة الإسلامية:

أ- ومن ذلك أن أغلب وجل العلماء قالوا بانعزال الفاسق.

ب- وكذلك ما اعتمد عليه من سوابق تاريخية فتلك سوابق سيئة لا يصح القياس عليها فهي تاريخ المسلمين وليست إسلاما.

ج- إضافة إلى أن احتجاجهم بعدم خروج السلف وانقيادهم وإقامتهم الأعياد والجمـع فذلك من باب جواز إمامة الغاصب إمامة الضرورة وهي حالة استثنائية أفتى بها البعض ولا تعبر عن جوهر الخلافة الإسلامية.

د- في التاريخ الإسلامي صور من عزل وإقالة خلفاء فاسقين أمثال يزيد بن معاويـة والوليد بن عبد الملك.

قال أبو فارس «وهذا الكلام منقوض بحيث أن السلف كانوا يرون الخروج علـى الأمراء والفسقة الظلمة... وقام جمع عظيم من التابعين والصدر الأول على الحجاج بـن يوسف الثقفي مع ابن الأشعث ومن هؤلاء كبير التابعين سعيد بن جبير، كما خرج النـاس على الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك لما رأوا فسقه وحاصروه ثم قتلوه».[3]

والخلاصة هنا: أن رأي الإمامين الجويني والغزالي أكثر وسطية ومنطقية لأن الذي يظهر من كلامهما المفصل والمستفيض أن:

1- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 20.
2- التفتزاني: شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص 105.
3- عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 280.

أ. الأصل في إمامة الفاسق أن يعزل.

ب. الفسق نوعان فسق عابر يقع خطأ ونسيانا وشهوة عارضـة وفـق ضـعف البشـر وسرعان ما يزول.

وهناك فسق أخطر وهو الذي يوجب العزل وهو ذلك الفسق المسـتمر المجـاهر بالمعصية مع الإصرار عليها وتتعدى آثاره وأضراره إلى كل أفراد الرعية.

ج. لابد من الموازنة بين مصالح الإبقاء ومضار الخلع في زمان كهذا وما يعـود علـى الأمة لو يحكم مثلا على كل ولاة الأمور بذلك الوصف فمعنى ذلك أن يكون العزل الشامل في لحظة وتتعطل جميع مصالح الرعايا فلا بد من مراعاة قاعدة فقه الموازنات والتـدرج المرحلي هنا.

ثالثا: فقد العقل والحواس والأطراف:

1- العقل

أ- حكمه ومفهومه:

فقدان العقد يوجب عزل الإمام واستبداله نظرا لطبيعة منصب الخلافة، وما يقتضيه ليس فقط من سلامة العقل وإنما من تفوق العقل بالفطنة والذكاء والنباهة السريعة والقدرة العالية على الفهم والجدال والبرهان وإقامة الحجة وإيجاد الحلول السريعة.

إضافة إلى كون عقل الخليفة مستنيرا بالعلوم المختلفة والرؤية الشـاملة الواسـعة حول الله والكون والإنسان والحياة وعلم النفس والاجتماع وفقه الصراع الحضـاري فـي العالم وفقه سنن قيام وسقوط الدول والأمم والحضارات.

ب- الإصابات المحتملة لعقل الخليفة وتوجب العزل:

1) نوع ممزوج بين الأمراض النفسية والعقلية تؤثر على عقل الحاكم وقراره ونشـاطه السياسي مثل مرض جنون العظمة وحب الذات وحب السيطرة وتعـذيب الآخـرين ومرض ازدواجية الشخصية والتقمص لشخصية الآخرين والحماقة فإذا أكـد الطـب

الحديث تأثيرها على سلامة العقل ومصدر التفكير لا بأس بإلحاقها بتلك التي توجب العزل.[1]

2) ما كان عارضا مرجو الزوال كالإغماء،

3) ما كان لازما لا يرجى زواله كالجنون والخبل فهو على ضربين إذن.[2]

والظاهر من قول الماوردي أن كلا النوعين مانع من استدامة عقد الخلافة وموجب للعزل.

2- الحواس:

أ. تحديدها وحكمها: فهي البصر والسمع والنطق والشم والذوق.

- **البصر:** إذا أصيب الخليفة في بصره إصابة كاملة بطلت خلافته واستحق العزل، أما إذا كانت الإصابة جزئية بسبب مرض يصيب العيون فيقلل من فاعليتهما.

قال الماوردي: « وأما غشاء العين وهو أن لا يبصر عند دخول الليل فلا يمنع من الإمامة في عقد ولا استدامة لأنه مرض في زمن الدعة يرجى زواله، وأما ضعف البصر فإن كن يعرف به الأشخاص إذا رآهم لم يمنع من الإمامة، وإن كان يدرك الأشخاص ولا يعرفها منع من الإمامة عقدا واستدامة».[3]

- **السمع والنطق:** فالصمم والخرس، يمنع عقد الخلافة بها ابتداء ولكن إذا وقعت أثناء فترة الخلافة فقد اختلف الفقهاء في ذلك هل يعزل بها أم لا.

- **الشم والذوق:** فذلك لا يؤثر في عقد الخلافة ولا يوجب العزل لأن آثار هذا النقص تعود إلى ذات الشخص فيحرمه من بعض اللذات ولا يتعدى ذلك إلى مركز صناعة القرار والرأي.

1- سليم فرقاني: العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص 280.
2- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 18.
3- المرجع نفسه، ص 22.

- **القوة والقدرة:** لقد أضاف الباقلاني عوارض أخرى كالهرم والكبر المقعد وكـل أمر يعجز الإنسان عن النهوض بواجبات منصب الخلافة والاهتمام بمصالح المسـلمين، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور، فإذا عطل وجب خلعه ونصب غيره.[1]
- **الأطراف:** وذلك كاليدين والرجلين.

أ- فقد الأطراف كلها: يوجب عزل الخليفة، وذلك نظرا للضـرورة الحيويـة والحاجـة الماسة لوظيفة هذه الأعضاء زيادة على أن فقد اليدين أو الرجلين يشين المنظر ويضـعف الهيئة ويقلل من الهيبة للإمام في نفوس أفراد الرعية على حد تعبير الماوردي.[2]

ب- فقد إحدى اليدين أو الرجلين فقد اتفق الفقهاء على عدم جواز توليته بـذلك ابتـداء واختلفوا في وجوب عزله أم لا.

والخلاصة: فإذا كان الماوردي يرى أن «احتياط العلماء في مثل هذه العيوب كان لمراعاة منصب الخلافة وسمت الخليفة ولدرء كل ما يشين ويزدرى الحاكم لأجله ولكل ما تقل به الهيبة وينفر عن الطاعة، وإن كان لا يؤثر في النهوض بواجبات الخلافة، فمراعاة هـذه المعاني هو المعتبر عند العلماء».[3]

ولذلك أرى أنه:

أ-ما دام في الشرع الضروريات والحاجيات والتحسينات وبذلك كمال الدين كله.

ب- وبناء على مقولة الماوردي هذه في اعتبار العلماء.

ج- وبناء على تطور علوم النفس وعلوم الاجتماع وعلوم الفن، وعلوم الحرب النفسية فالأحسن اختيار خليفة تجتمع فيه كل الشروط ما أمكن مع مراعاة أن لكل زمـان معـين ومكان معين يكون التركيز على شروط معينة أكثر من غيرها مع نشدان الكمال البشـري ما أمكن.

1- الباقلاني: التمهيد: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسـة الكتـب الثقافيـة، بيروت، ط1، 1987، ص302.
2- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 30.
3- المرجع نفسه، ص 23.

الفرع الثالث:عزل الخليفة بالثورة الشعبية بيضاء أولا أو حمراء بعدها:

تمهيد: عرفنا من قبل أن الكفر والمجاهرة والإصرار على الفسق مـن موجبـات عـزل الخليفة ولكن ما هي آليات عملية عزل الخليفة من منصبه.

أ- فهل يصير عزله تلقائيا بمجرد خروجه عن عقد الخلافة وشروطه تلقائيا؟

ب- أم من خلال إعلان وثيقة من طرف مجلس أهل الحل والعقد تعلم الأمة مـن خلالهـا نهاية خلافة هذا الخليفة؟

ج- كل هذا في حالة السلم والإجراءات العادية حين تكون الأمة واعية وتدافع عن قرارات مجلسها وهيئاتها فتقلم أظافر الاستبداد.

د- لكن الإشكال يثار عندما لا يعترف الخليفة بقرار العزل ويستمر في مزاولـة حكمـه ويمارس إجراءات القمع والمتابعات القضائية لكل من ذكر أو حاول ذلك؟

فما هو موقف الفكر الإسلامي القديم والمعاصر من وضعية كهذه؟ لأنه هنالك ليس أمام الأمة إلا حلان لا ثالث لهما:

- إما الصبر على هذا الخليفة الظالم ونصحه وإرشاده والاستسلام للأمر الواقـع، لـيس بصورة سلبية وإنما بمواصلة الدعوة الإسلامية حتى يتحقق الوعي للأمة وتصير قـادرة على التغيير واستبداله بغيره؟

- وإما بالخروج عليه والثورة والدخول معه في معارك شاملة ودامية حتى يسقط الخليفة ويستسلم النظام الحاكم كله لأمر الأمة.

في الإجابة على هذه الإشكالية ذهب العلماء إلى رأيين من خلال مدرستين:

الأولى: مدرسة الصبر والدعوة من أجل توعية فيكون التغيير ولو بعد مدة.

الثانية: مدرسة الثورة والخروج على الحكام الجائرين لإقامة الخلافة الشورية القائمة على الاختيار الحر بأي ثمن.

سأتناولهما من حيث التعريف والاتجاهات والأدلة ثم أرجح ما هو السبيل...

أولا: مدرسة الصبر (القائلون والرأي والحجج والقواعد)

وتبني موقفها على مبدأ الصبر

- يمثلها أكثرية أهل السنة وعدد كبير من الصحابة الذين امتنعوا عن القتال في عهد الفتنة كابن عمر وسعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد، وهو قول أحمد بن حنبل، وقدوة أهل السنة في ذلك عثمان بن عفان حين خرج عليه القوم فنهى غيره ممن كان يحرسه أن يبدأ بالقتال أو أن يكون سببا في دماء المسلمين بحجة الدفاع عنه.

- ومن المعاصرين يمثلها تيار السلفية العلمية وأغلب الاتجاهات في الحركة الإسلامية السنية.

- **رأيهم بهذه المدرسة**: «وقفت موقف المسالمة والتسليم بالأمر الواقع حيث يرى معظم أهل السنة أن أنصار الثورة والخروج لم يراعوا مصالح الجماعة الإسلامية، فالرضا بجور الأئمة والصبر على أذاهم أولى من تمزيق شمل الأمة وذهاب ريحها وجعلها نهبة للأعداء».[1]

لذلك «يرى أصحاب هذا الرأي أن الصبر أفضل من الخروج على الأئمة المستحقين للعزل لما يترتب على الخروج عليهم وعزلهم بالقوة من فتنة وسفك دماء واضطراب أحوال واستحالة الأمر إلى فوضى».[2]

ولهذا يقول ابن تيمية: «فإن الأمر والنهي إن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته».[3]

وعلى هذا الأساس اتفق أهل السنة والجماعة ومن ثم كان من أصول مذهبهم فيما يذكر ابن تيمية: «لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة».[4]

- **حججهم:**

اعتمد اتجاه هذه المدرسة على آيات وأحاديث تأمر بالصبر وسوابق تاريخية منها:

1- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير، إشراف د/سعيد فكرة، جامعة باتنة، 2005، ص 200.
2- أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 201.
3- ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، طبعة حجر، 1303هـ، ص113.
4- المرجع نفسه، ص31.

- قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.[1]

- عن عبادة بن الصامت قال: «دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعنا فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وآثره علينا، وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان».[2]

ويذكر القسطلاني معلقا على مثل هذا الحديث :«وفي هذه الأحاديث حجة في ترك الخروج على أئمة الجور ولزوم السمع والطاعة لهم، وقد أجمع الفقهاء على أن الإمام المتغلب تلزم طاعته ما أقام الجماعات والجهاد إلا إذا وقع منه كفر صريح في نص من قرآن أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر».[3]

- من السوابق التاريخية: اعتزال بعض الصحابة الفتنة والمعارك التي دارت بين علي ومعاوية وكذلك خروج الحسين وطلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم وما انجر عن ذلك من ويلات وكوارث ذهب ضحيتها أعداد كبيرة من المسلمين ومخالفة خيرة الصحابة الذين بينوا العواقب الوخيمة للخروج.

- **قواعد رأي هذه المدرسة:**

هناك قواعد انبنى عليها لا يمكن فصلها عنه، حيث يفهم من غير هذه القواعد أنه استسلام ورضوخ لقوى الطغيان، وجبرية وقدرية، في التصورات والمفاهيم، وهذه القواعد هي:

القاعدة الأولى: استنفاذ طرق النصح والإرشاد والعزل السلمي.

القاعدة الثانية: الموازنة بين المصالح والمفاسد التي نتج عنها الثورة ضد الخليفة.

القاعدة الثالثة: اشتراط البواح لوجوب مقاتلة الخليفة.

القاعدة الرابعة: التأكد من شروط القدرة والتمكن من النصر.

1- سورة النساء، الآية 59.
2- أخرجه مسلم كتاب الإمارة: باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ج4، ص 507.
3- القسطلاني: إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري، ترك الفتن، ج10، ص126.

وتفصيل هذه القواعد كالتالي:

القاعدة الأولى: استنفاذ طرق النصح والإرشاد والعزل السلميين:

قال تعالى: ﴿**اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى، فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى**﴾.[1]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدين النصيحة»، قلنا لمن يـا رسـول الله؟ قال: «لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».[2]

فكثيرا ما يتسرع الناس بالخروج على الخليفة بالسيف دون استنفاذ حقوق الخليفـة ومن حقوقه النصرة، ومن معاني النصرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فينصرون أخاهم ظالما أو مظلوما بتحريره من الظلم، ولا يكون ذلك التسرع من الناس إلا مبـررا يخفون به فشلهم في ميدان الدعوة والإرشاد والنصح للولاة وذلك ما يتطلب كلمـة الحـق أمام السلطان الجائر ويتطلب صبرا كبيرا ومعاناة أكبر على حماقات الحكام وظلمهم.

وقد تلين القلوب وتخشع وتذعن للحق من خلال الكلمة الطيبة والموعظة الحسـنة ومن خلال الأدب ومعرفة مداخل النفس كمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن.

قال ضياء الدين الريس مبينا أنه ليس معنى الصبر أن يترك «للمتغلب الحبل على غاربه ويرضى بأعماله كيفما كانت، بل لابد أن تظل الأمة مهيمنة عليه ولابد أن يـدعى إلى الخير ويصد عن الظلم ويوعظ وينهى عن المنكر بكل الطرق الممكنة دون قتال، وقد تواردت الأخبار والآثار حاثة على وجوب تذكير الأئمة والولاة وإرشادهم وتنبيههم إلـى وجوب اتباع الحق، وصحائف التاريخ الإسلامي مليئة بأخبار مواعظ الصالحين والعلماء للولاة والخلفاء وإن عرضوا أنفسهم للخطر وكان القتل يبدو كأنه ثمن ما يتفوهون به مـن أقوال».[3]

القاعدة الثانية: الموازنة بين المصالح والمفاسد التي تنتج عن الثورة ضد الخليفة:

فالقاعدة العامة في مقاصد الشريعة هي جلب المصالح للإنسان ودرء المفاسد عنـه في الدنيا والآخرة ومن ذلك درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

1- سورة طه، الآيتان 43-44.

2- مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة.

3- محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص320.

قال الإمام العز بن عبد السلام: «إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصـيل المصالح ودرء المفاسد فعلينا ذلك امتثالا لأمر الله فيها لقوله: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْـتَطَعْتُمْ**﴾.[1] وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة».[2]

والقاعدة الخاصة في السياسة الشرعية: قلب السياسة الشرعية هي العمل بالمصلحة المرسلة في تسيير أمور الأمة والأفراد والمجتمعات.

«وتقوم هذه القاعدة على قاعدة أخرى شاملة تقتضي أن التصرف علـى الرعيـة منوط بالمصلحة فكل ماله مساس بالسياسة الشرعية وتنظيم الدولة لا يخضع لهذه القاعدة فهي بمثابة المحك والحد والوازع لتصرفات الحاكم في شؤون رعيته».[3]

ومن صور التطبيقات العملية لهذه القاعدة لدى فقهاء السنة ما يلي:

1- قال الإيجي موضحا: «وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه وإن أدى إلى الفتنة احتمـل أدنى المضرتين».[4]

2- وقال ابن تيمية :«ومتى كان السعي في عزله مفسدة أعظم من مفسدة بقائه لم يجز الأخذ بأعظم الفسادين لدفع أدناهما».[5]

3- قال أحمد الندوي: «معنى هذه الموازنة الاعتراف بالإمام المتغلب القاهر الـرافض لمبدأ العزل التلقائي وعدم الاعتراف به وحسن التقدير بين الخروج عليه ثورة ما يعقـب ذلك من أضرار جسيمة وآثار مروعة ومجازر رهيبة، وبين إبقائه على حاله حتى تتوفر الشروط ويتأكد من القدرة والعدة التي تسمح بالإطاحة به بأيسر السبل وبأدنى حد للتكاليف وبعبارة احتمال الضرر الأقل من أجل دفع الضرر الأكثر».[6]

1- سورة التغابن، الآية 16.
2- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار القلم، بيروت، لبنان، 1989، ج1، ص83.
3- علي أحمد الندوي: القواعد الفقهية، تقديم مصطفى الزرقاء، دار القلم، دمشق، ط1، 1986، ص210.
4- عضد الدين الإيجي: الموقف، مرجع سابق، ص96.
5-ابن تيمية: منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، مرجع سابق، ص154.
6- علي أحمد الندوي: القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص21.

4- وقال سمير فرقاني: «فالأمر مرهون بحجم الأضرار وعدد المنافع المترتبة على الخروج على الحاكم بالقوة أو إبقائه وإنفاذ أحكامه ضرورة وأمرا واقعا، وحسن التقدير والموازنة بينهم مسألة في غاية الدقة والخطورة، فلا تعهد إلا لذوي العقول النابهة من أبناء الأمة الإسلامية».[1]

القاعدة الثالثة: اشتراط الكفر البواح

أنصار هذه المدرسة يربطون الصبر وعدم الخروج بالسيف بعدم كفر الإمام كفرا صريحا بحيث لا يحتمل التأويل. أما إذا كفر الإمام كفرا بواحا فحينها لا يتأخر هذا الاتجاه في حمل السلاح لاسترداد الشرعية وإقامة الخليفة الشرعي.

الفرق بين الخروج على الحاكم الكافر والبغي:

والخروج هنا ليس بغيا لأن البغي هو الخروج عن الإمام من غير حق ولأن هدف الباغي من خروجه هو تفريق شمل الأمة وشق عصا الوحدة وزرع الفتنة بين الرعية والحاكم، فالباغي بهذا خطر محدق بالسلطة والشعب معا لابد من مقاومته ومقاتلته حتى يفيء إلى أمر الله.

أما الخروج على الإمام غير الحق فهو مشروع وواجب تنفيذه بل إن التأخر عنه إثم كبير ومعصية غليظة وعلى هذا الأساس اعتبر ابن خلدون خروج الحسين ليس بغيا وأنه رضي الله عنه شهيد مثاب وهو على حق واجتهاد.[2]

القاعدة الرابعة: التحقق والتأكد من شروط التمكن والقدرة على هزم الخليفة وخلعه.

يكاد يتفق فقهاء مبدأ الصبر جميعا على اشتراط الإمكان والقدرة وإن اختلفت آراؤهم في تحديد معنى الإمكان والقدرة بالعدد والعدة، فالمعتمد عليه هي ظروف الزمان والمكان لكل جماعة تريد الخروج بالثورة على الإمام، فالأمة تتحقق وتقرر أمر الخروج بالقوة وإعمال السيف بعد دراسة وافية وشاملة يطلق عليها أهل الاختصاص في السياسة

1- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص222.
2- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص172.

والحرب والاقتصاد والاجتماع والتاريخ وغيرها من المعارف والفنون يبين من خللها كل الاحتمالات والتوقعات والأوضاع المترتبة على الخروج أو عدمه».[1]

قال السعيد تازولت: «ارتبط عندهم مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر بشرط التمكن إذ يرى الإمام أبو حنيفة وعامة المعتزلة جواز الثورة على أئمة الجور فـي حال توافر أسباب النجاح فتغيير المنكر لا يكون بمنكر أشد منه».[2]

قال محمد يوسف موسى: «نريد أن نقول بأنه يجب أن يرى من يريد الخروج أنه قادر هو ومن معه على تغيير الوضع وأن يكون هذا مؤكدا أو راجح الاحتمال على الأقل ولعل هذا الإمكان والقدرة لا يبعد عما رآه المعتزلة حين أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة، إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه... إن الأمة لم تجن من الذين خرجوا من غير استعداد على الخلفاء الأمويين والعباسيين إلا إراقة دماء عشرات الألوف من أبنائها وتفريق الكلمة وجلب كثير من المحن والكوارث عليها وخروج سيدنا الحسـين رضي الله عنه مثلا كان له من النتائج المؤلمة ما لا تزال آثارها عالقـة وقائمـة حتـى اليوم».[3]

ثانيا: مدرسة الثورة (الفائلون والرأي والحجج)

يمثلها كل من المعتزلة والخوارج والزيدية وأغلب الفرق الشيعية ومنهـا الزيديـة: أمـا الشيعة الإمامية الإثني عشرية فقد علقوا مسألة الخروج على ظهور الإمام المعصوم إذ لا وجود لعبارة مقاومة الإمام في فقه الشيعة أما في حال الغيبة أي غيبة الإمـام المعصـوم فيجيزون الثورة على الحاكم إذا ظلم واستبد كما فعل الحسين بن علي.

ومن المعاصرين يمثلها : بعض التيارات:

- رأيهم: بصفة عامة يوجب هؤلاء الثورة على الحكـام الجـائرين لإقامـة الخلافـة الشورية على تقوم على الاختيار الحر من عموم المسلمين.[4]

1- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص300.
2- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق، ص 163.
3- محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 109.
4- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق، ص210.

«يرى أصحاب هذا المذهب أن سل السيوف في الأمر بـالمعروف والنهـي عـن المنكر واجب إذا لم يكن دفع للمنكر إلا بذلك طالما أن أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولا ييأسون من الفوز ففرض عليهم ذلك، فإن كان الفوز لا يرجى لقتلهم وضعفهم كـانوا في سعة من ترك التغيير باليد».[1]

1- فالمعتزلة قالوا: «إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للإمـام نهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا».

2- الزيدية: «جميعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق وهي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر ولا تراها إلا خلف من ليس فاسقا».[2]

- **حججهم:**

اعتمد اتجاه هذه المدرسة على أدلة منها القرآن والسنة والسوابق التاريخية

5- قال تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِ وَالتقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾.[3]

6- وقال تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَالِمِينَ**﴾.[4]

7- قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيـده فـإن لـم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».[5]

8- وقوله الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن الناس إذا رأوا المنكر بينهم فلـم ينهـوه يوشك أن يعمهم الله بعقابه».[6]

9- لقد ذكر ابن حزم قائمة طويلة من أسماء الصحابة والتابعين وفقهاء المذاهب الكبار كلهم إما ناطق بذلك في فتواه وإما فاعل لذلك بسيفه في إنكار ما رأوه من منكر.

1- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ص171.
2- الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص 210.
3- سورة المائدة، الآية 02.
4- سورة البقرة: الآية 124.
5- أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، ح رقم 49، ج1، ص 69.
6- مسند الإمام أحمد.

ثالثا: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من موقفي المدرستين:

حين نتتبع الفكر الإسلامي المعاصر نجد هناك من أيد رأي مدرسة الصبر ولكـن ليس الصبر السلبي صبر الضعفاء وهناك من أيد رأي مدرسة الثورة، وهناك من حـاول التوفيق والجمع بينهما.

سأتناول نماذج فقط من ذلك:

1/ نموذج من تأييد مدرسة الصبر الإيجابي فقط:

- ذهب سمير فرقاني إلى ذلك بقوله: «إذا جمعنا رأي القائلين بالصبر مع قواعده التـي تكمل هذه النظرية وتوضحها نجد أن هذا الرأي هو الجدير بالقبول والاعتمـاد لإحاطتـه بكل ملابسات القضية وجوانبها المتعددة، فهي تحث على استنفاذ كـل الطـرق السـلمية التقويمية لاعوجاج الحاكم وتحدد المعيار الأدق في زوال الشرعية عن النظام والمتمثل في الكفر البواح مع التأكيد على معالجة انحراف الحاكم عندما لم يثبت كفره الصـريح بكـل الوسائل المناسبة المتاحة».[1]

- ذهب الشيخ محمد الغزالي إلى رفض الخروج المسلح على الدولة: «لأنه عمـل قليـل الجدوى مهول العواقب»[2] وهذا لا يعني أن الشيخ الغزالي يدعو إلـى الرضـا بالـذل والهوان والتسليم بالأمر الواقع، فالأمر على درجة كبيرة من التعقيد والحساسية والخوض فيه لابد له من الحكمة وفقه الموازنات، «فلا الأمة تصلح بـالثوران الطـائش، ولا هـي تصلح بقبول الضيم وهوان الشأن».[3]

والشيخ الغزالي محمد «يرفض مبدئيا موقف أهل السنة من المعارضة والذي بـدا سلبيا في أغلب الأحوال، فبالرغم من أن أغلب الفقهاء آثر عدم التعاون مع السلطة الجائرة إلا أنهم لم يجرؤوا على معارضتها ولو من خلال التـدريس والتـأليف وبهـذا اتجهـت جهودهم نحو الدراسات الحديثية والفقهية وبحث المسـائل الفرعيـة دون الخـوض فـي

1- سمير فرقاني: طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص 290.
2- محمد الغزالي: ليس من الإسلام، دار القلم، دمشق، ط2، 1999، ص63.
3- المرجع نفسه، ص53.

المسائل المتعلقة بالجانب السياسي، الأمر الذي أدى بعد ذلـك أي بعـد شـيوع التقاليـد واندراس العلم إلى شيوع آراء شاذة في فقهنا السياسي».[1]

فإذا ببعض الشيوخ كما قال الشيخ محمد الغزالي: «لا يفهم الحكم إلا سلطة لا تسأل عما تفعل ورعية ينبغي أن تصبر على قدرها وتقبل ما ينزل بها عليها أن تلتـزم بمبـدأ السمع والطاعة وإلا ماتت ميتة جاهلية».[2]

وفي المحصلة: «فالشيخ محمد الغزالي إنما ينتقد صبر الضعفاء أو الصبر السلبي الـذي يعنى اللاعمل والسلبية في مواجهة مخاطر الاستبداد، إن الصبر عند الشيخ الغزالي صبر إيجابي، إنه صورة نشطة من العمل في مواجهة الاستبداد ومظالمه وهذا بكشف أسـاليبه وفضح خصائصه لغرض تنقية وعي الفرد المسلم».[3]

س: إذا رفض الشيخ الغزالي الصبر السلبي صبر الضعفاء غير الرساليين فلماذا يرفض الخروج المتهور قبل النضج والقيام بانقلابات مسلحة؟

أ- استعجال النتائج قبل نضج البناء:

«إن الخوارج ركبوا هذا الشطط فدفنوا في تراب التاريخ على عجل».[4]

فقبل الخروج والثورة لابد من بناء كبير وإصلاح «إصلاح في البيت وإصلاح في الشارع وإصلاح التقاليد وإصلاح للأخلاق» فلماذا ننتخطاها كلها ولا نفكر فيها ولا نفكـر إلا في أن نذهب إلى الديوان لنجلس فيه ونحكم».[5]

قال يوسف القرضاوي: «إن العقلية المستعجلة الفاقدة لخلق الأناة والصبر والقافزة على المراحل عانت الأمة من تهورها ما عانت لذا حاربها أغلب المصلحين».[6]

1- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق، ص113.
2- محمد الغزالي: الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، مرجع سابق، ص120.
3- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق، ص150.
4- محمد الغزالي: مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، وهو كتاب الأمة رقـم(1)، المنشـورات العالميـة للإعلام، الجزائر، ص110.
5- محمد الغزالي: فقه الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة، مرجع سابق، ص 61.
6- يوسف القرضاوي: الإخوان المسلمون سبعون عامة في الدعوة والتربية، مؤسسة الرسالة، بيـروت، ط1، 2001، ص 60.

ب- الآثار السلبية لإقامة النظام الإسلامي بالانقلاب قبل نضج الوعي:

a. نتائج الانقلاب لا تدوم طويلا: وذلك الانقلاب أو «الاغتيال يدل على شـجاعة فـرد وجيل أمة ولذلك يذهب من يغتال ويجيء بعده من يكون أسـوء منـه أو مثلـه وانتهـى الأمر».[1]

«ومن دون أمة واعية لا يستمر الحكم العادل طويلا حتى يسطو عليـه العـابثون الطامعون مرة أخرى».[2]

b. إقامة نظام الخلافة بالانقلاب والاستعجال إقرار لمبدأ الغاية تبرر الوسـيلة وإقـرار بالتالي لشرعية الانقلابات وإقرار لسلطة التغلب والقهر التي ساقت الأمـة إلـى مهـاوي التدهور والانحطاط، فالغاية الطيبة لا يمكن أن تأتي من وسائل عنف غير شريفة، يقـول الشيخ محمد الغزالي: «خيل للبعض أنه يمكن السطو على الحكم بطريقة ما ثم يتحول هذا السطو إلى وجود مشروع عندما يقيم هذا الحاكم بعض شرائع الحدود والقصاص سيكون الحكم إسلاميا بهذه الحيلة الطريفة».[3]

c. إقامة نظام الخلافة بهذه الصورة يؤدي إلى تطبيق أحكام الشريعة في المجتمـع مـن غير وعي بمقاصد الشريعة لا من المطبقين ولا من المطبق عليهم وبالتالي يقع الاصطدام بالفطرة عند مخالفة قاعدة التدرج وذلك «يجعل من الإسلام صيغة في مواجهة المجتمـع تقوم على الإكراه ويغيب الإقناع والاقتناع فيكون التمرد على هذا النظـام ويسـقط مـرة أخرى بانقلاب من الفطرة هذه المرة».

4- إقامة النظام بهذه الصورة تكون القيادة فيه غير واعية بالمشروع الإسلامي وبالتـالي التطبيق المشدد والتعسير بدل التيسير والتنفير بدل التبشير.

قال الشيخ محمد الغزالي: «فكم من طالب حكم لا يدري شيئا في العلاقات الدوليـة والتيارات العالمية والمؤامرات السرية والجهرية، وكم من طالب حكم باسم الإسلام وهـو

1- محمد الغزالي: الطريق من هنا، دار نهضة مصر، ط2، 2000، ص 204.
2- محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، دراسة أجراها عمر عبيد حسنة، دار الرجاء، عنابـة، الجزائـر، ط1، 2000، ص 143.
3- محمد الغزالي: الطريق من هنا، مرجع سابق، ص 183.

لا يعرف مذاهب الإسلاميين في الفروع والأصول، فلو حكم لكان وبالا على إخوانه في المعتقد يفضلون عليه حكم كافر عادل».[1]

ويقول: «الإسلام ليس حزبا سياسيا قصاراه طلب السلطة، إنه دين سماوي يهيمن على النفوس والأفكار ويسوس الناس أولا بالعقائد والعبادات والتقاليد التي يضعها والأخلاق التي يربى عليها والتعاليم التي ينشرها والشعائر التي يرفعها...»

ويقول: «والشباب الذين يضنون الإسلام يمكن أن يقوم بعد انقلاب عسكري أو ثورة عامة لن يقيموا إسلاما إذا نجحوا، فإن الدولة المحترمة وليد طبيعي لمجتمع محترم والحكومة الصالحة نتيجة طبيعية لأمة صالحة، أما حيث تكون شعوب ماجنة وضيعة فسيتولى الأمر فيها حكام من المعدن نفسه ﴿**وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[2]».[3]

2/ نموذج تأييد مدرسة الثورة: ذهب محمد يوسف موسى إلى ذلك بقوله:

«فما كان لأمة وصفها الله بقوله: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾[4] أمة جعلها الله ميزان الحق وأقامها مقام الإمامة والتوجيه للناس جميعا أن تقبل الدنية في أمورها وأن تقف ساكنة أمام من يسومها الحسن ويخالف عن أمر الله ورسوله من خليفة أو حاكم وهي قادرة على عزله واستبدال غيره به خاصة إذا توفر شرط القدرة والإمكان».[5]

3/ نموذج محاولة التوفيق بين رأيي المدرستين:

ذهب إلى ذلك كثيرون منهم: أحمد هريدي وعلي جريشة ولكل منهما معياره:

- بالنسبة لأحمد هريدي يرى أن رأيي المدرستين يمكن الجمع بينهما ومعياره في ذلك القدرة من التمكن والنصر في المعرفة، فحيث يكون الوثوق بذلك فليكن الخروج والثورة وحيث يكون الوثوق بعدم النصر فليكن الصبر أولى.

فيقول: «والجمع هنا ممكن وواقع فعلا، فلن يكون التغيير مستطاعا ولا داخلا في مقدور الأمة حيث يكون الوثوق بالنصر والوصول إلى الهدف، وإلا حيث يكون الضرر

1- محمد الغزالي: الطريق من هنا، مرجع سابق، ص 189.
2- سورة الأنعام، الآية 129.
3- محمد الغزالي: الطريق من هنا، مرجع سابق، ص 63.
4- سورة آل عمران، الآية 110.
5- محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص249.

مأمونا كإشاعة الفتنة والفرقة والدخول في حرب أهلية داخلية غير متوقع ولا محتمل، ودون الوثوق بالنصر. وعند احتمال الضرر الأشد لا يمكن الإقدام على المقاومة باليد ويكتفى بالنصح والتوجيه أو بالصبر والمسالمة وفي حدود هذا التوجيه يمكن حمل الأحاديث والنصوص الداعية إلى الحالة الثانية.

ويبقى كل من الطريقين مفتوحا يمكن سلوكه إذا أمكن الوصول منه إلى تحقيق غاية الشرع أو صيانة مصالح الأمة».[1]

- بالنسبة لعلي جريشة يرى أن رأيي المدرستين يمكن الجمع بينهما ومعياره في ذلك الكفر البواح، فحيث يكون الكفر البواح من الخليفة فقد وجب الخروج بالثورة وما لم يكن ذلك فيكون الصبر والنصح أولى.

فيقول: «وبين هؤلاء وأولئك نرى إعمال هذه الأحاديث وتلك ونأخذ بالصبر والخروج في آن واحد: أما الصبر فإننا نأخذه بأحاديثه كلها إذا كان الخروج على الشرعية دون الكفر البواح لأن الخروج على الشرعية في هذه الحالة يكون قد بلغ مبلغا يستحق التضحية بالنظام كله، والتضحية معه بوحدة الأمة وبالعزيز من دماء أبنائها لأن قيام نظام إسلامي وإن أصابته ثلمة يعبد في ظلمة الله ويقوم الناس فيه لرب العالمين خير من الإطاحة به كله من أجل مظلمة فرد أو معصية الحاكم، وليس معنى ذلك التضحية بمظلمة الفرد أو السكوت على معصية الحاكم، ولكن هذا وذاك يعدل بالتعريف والنصح والاعتزال والامتناع وإسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة وعزله إذا اقتضى الأمر واستطعنا إلى ذلك سبيلا».

- «وأما الخروج فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا بلغ الخروج على الشرعية حد الكفر البواح بحيث سقطت الشرعية تماما عن النظام القائم وأصبح وصفه بأنه إسلامي وصفا غير صحيح وذلك يكون إذا انهار أساس الشرعية الأولى وهو إقامة شرع الله، لكن إذا قام هذا

1- أحمد هريدي: نظام الحكم في الإسلام، محاضرات لطلبة الدراسات العليا، مطبوعات جامعة القاهرة، 1968، ص 312.

الأساس الأول وكانت معصية أو معاص تنال من أي من الأساسين الثاني والثالث فإننا نكون لازلنا فيها دون الكفر البواح فلا يصح لنا الخروج».[1]

وأرى كباحث في هذا الموضوع ما يلي:

أن الخروج يكون على كل خليفة ليس فقط أعلن كفره بل كل خليفة يفصل الدين عن الدولة ويبعد الإسلام بمعناه كمنهج حياة اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وتربويا وأراده مجرد طقوس كأنه مسيحية بل هو دين ودولة مجتمع وخلافة وحضارة، وشروط ذلك:

أ- الكفر أو الفسق المجاهر به مع الإصرار.

ب- إلغاء النظام السياسي الإسلامي وتحويل النظام إلى نظام علماني يفصل الدين عن الدولة.

ج- التأكد من غلبة ظن النجاح في الثورة وذلك بوضع مشروع مدقق يدرس بعمق.

د- أعظم تأكد يكون على مستوى وعي الأمة فتقوم الأمة في أغلبها بنسبة 70% ضده وتخرج إلى الشارع كالصحابة في المدينة المنورة وكالأوروبيين الآن وليس إلى الجبل.

ه- الوعي معناه أن تكون مقتنعا بمشروعك الإسلامي وتكون مستعدا لتموت من أجله الآن وليس معنى الوعي كثرة الثقافة أو اتضاح الصورة في الذهن.

و- فإذا كان الخروج انخراطا في ثورة حمراء فلا بد أن تسبقها ثورة بيضاء وهي ثورة العلم بالدعوة إلى الله في الأسرة والمجتمع، بالمدرسة والمسجد والعمل الجمعوي والخيري فكل ميسر لما خلق له، وكل مسؤول على ثغره والمؤمن كالغيث أينما وقع نفع.

ز- رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد أن يخرج على النظام القريشي بدأ بالثورة البيضاء فبنى الصحابة فكريا وروحيا وسلوكيا ولذلك حين أقام الدولة الإسلامية نجح سياسيا ونجح عسكريا في جميع الغزوات.

ح- هذا الوعي الذي يؤيد الأمة في الخروج ويضمن لها النجاح ليس عمل يوم وليلة ولكنه استثمار طويل المدى في الإنسان يستدعي عشرات السنين ويقتضي التركيز على العلم الكامل والعبادة الكاملة والأخلاق الكاملة، ولا يقتضي التركيز على السياسية بدرجة

1- علي جريشة: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص280.

أولى أو على أشكال اللباس بدعوى السنة أو على الأعمال النقابية فقط. ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾.[1]

الفرع الرابع: موت الخليفة وانتخاب خليفة جديد

أ- من سنن الله في حياة البشر الحياة والموت قال تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا**﴾.[2]

ب- ولكن هناك حياة من حياة، وموت من موت، وليس من عاش لدعوة كمن عاش لنزوة ففرق بين من يعيش إماما عادلا وهو أعظم وسام يقلد في المسؤوليات وفق الهدي النبوي وهناك من يؤم قوما وهم له كارهون، فيكون أشد الناس عذابا يوم القيامة، أو يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته فيحرم الله عليه الجنة وصدق من قال: لو دامت لغيرنا لما وصلت إلينا.

ج- فوفقا للدساتير بموت الرئيس يشغر المنصب.

د- وعندئذ يجب على أهل الحل والعقد أن يختاروا واحدا من أهل الخلافة على أن تبايعه الأمة البيعة العامة بعد ترشيحه.[3]

ه- ولقد جرت العادة على التعجيل باختيار الخليفة الجديد وعلى تقديم هذا الأمر على ما سواه من الأمور، وسيرة الخلفاء الراشدين في ذلك مشهورة.

1- سورة الرعد، الآية 11.
2- سورة النجم، الآية 44.
3- إسماعيل البدوي: اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 49.

الفصـل الثانـي

نظام الخلافة من قبل: المسار والمصير

المبحث الأول: مسار نظام الخلافة

المبحث الثاني: مصير نظام الخلافة

المبحث الثالث: دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة نظام الخلافة وحراسته

المبحث الأول: مسار نظام الخلافـة

حين نستقرئ التاريخ الإسلامي بحثا عن مسير نظام الخلافـة الإسـلامية، نجـد الباحثين والمؤرخين والمفكرين المسلمين قد صنفوا ذلك حسب المراحل متفقين على أنـه في البداية كان نظام الخلافة إسلاميا متكاملا، ثم أتى حين من الدهر انحـرف المسـلمون عن ذلك على اختلاف في الإصلاح.

فنجد أن الإسلام مر بمراحل، مرحلة الصدر الأول وفيها طبق الإسلام تطبيقا كاملا كنظام إسلامي متكامل للحكم تولى تطبيق الشريعة بكل ما تحتويه وهـو نظـام الخلافـة الإسلامية بشكله ومضمونه.

ثم بعد ذلك يأتي نظام يحمل اسم الخلافة ولكنه يحمل نظاما ملكيا من ناحية الحكـم وإن كان القائمون عليه يتحرون القيام على أمر تطبيق الشريعة في كل الجوانب ما عـدا الجانب السياسي.

وتأتي بعد ذلك مرحلة ثالثة لا يهم الحكام سوى الاحتفاظ بمنصب الخلافـة، أمـا تطبيق القانون الإسلامي نفسه فإنهم يفقدون حرصهم عليه من نطاق الحكم إلى باقي أنظمة المجتمع الأخرى وإن كان الحكام بقوا مصرين على حمل اسم الخلافة.

أما المرحلة الأخيرة فقد تلاشى فيها رسم الخلافة وأثرها»[1].

فذهب القدامى في ذلك إلى ذكر المسار ذكرا سرديا، وذهب المعاصرون إلى ذكر ذلك حسب اصطلاحات لمراحل معينة.

القدامى: أمثال ابن الأثير "الكامل في التاريخ" ، السيوطي" تاريخ الخلفـاء "،ابـن هشام "السيرة النبوية"، ابن سعد "الطبقات الكبرى"، ابن الجوزي "سيرة عمر ابن الخطاب"، الطبري "تاريخ الطبري"، البلاذري "فتوح البلدان"، ابن خلدون "المقدمة".

المعاصرون: أمثال:

عبد الرزاق السهوري الذي اعتبرها خلافة كاملة ثم خلافة ناقصة.

أبو الأعلى المودودي: الذي اعتبر خلافة راشدة ثم ملك عضوض ثم مرحلة اسـتعباد والآن مرحلة استغلال.

1- د. أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي تأملات في النظام السياسي، مرجع سابق، ص 142.

مالك بن نبي: الذي اعتبرها مراحل لحضارة إسلامية، قيام وسقوط.

حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي.

المتعالي الصعيدي: الذي اعتبرها مرحلة العصور الوسطى ثم الدولة العثمانية ثـم الدول الإسلامية الحديثة.

حاج حمد أبو القاسم: اعتبرها مرحلة واحدة: الحضارة الإسلامية العالمية الأولـى والحضارة الإسلامية العالمية الثانية.

وهكذا اختلف المعاصرون أيضا فيما بينهم سواء في تسمية المراحل التي مرت بها الخلافة، أو في عدد المراحل، فهناك من اعتبرها ستة مثل الدكتور منصور الدين خان في كتابه: النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث.

بعد تفحص كل المعايير السابقة، فإنني أستلهم من الحديث النبوي مسـارا رباعيـا لمراحل الخلافة وهي:

- مرحلة الخلافة الأولى على منهاج النبوة..(الراشدة) ويتبع بهـا عمـر بـن عبـد العزيز.
- مرحلة الملك العاض (العضوض)..... (الأموي والعباسي والعثماني).
- مرحلة الملك الجبري..... (الدولة الوطنية البوليسية المعاصرة).
- مرحلة الخلافة الثانية على منهاج النبوة.. (وهي التي أبحث فيها ونعمل من أجلها وبشر بها الوحي).

حدثنا سليمان بن داود الطيالسي حدثني داود بن إبراهيم الواسطي حدثني حبيـب بـن سالم عن النعمان بن بشير قال: كنا قعودا في المسجد مع رسول الله -صـلى الله عليـه وسلم- وكان بشير رجلا يكف حديثه فجاء أبو ثعلبة الخشني فقال: يا بشير بن سعد أتحفظ حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في الأمراء فقال حذيفة أحفظ خطبته. فجلس أبو ثعلبة فقال حذيفة قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-:

«تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها.

ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها.

ثم تكون ملكا عاضا فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها.

ثم تكون ملكا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها.

ثم تكون خلافة على منهاج النبوة. ثم سكت».

قال حبيب فلما قام عمر بن عبد العزيز وكان يزيد بن النعمـان بـن بشـير فـي صحابته فكتبت إليه بهذا الحديث أذكره إياه فقلت له: إني أرجو أن يكون أمير المـؤمنين يعني عمر بعد الملك العاض والجبرية فأدخل كتابي على عمر بن عبد العزيز فسـر بـه وأعجبه.[1]

1- أحمد بن حنبل: المسند، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، ط3، دار المعارف، مصر، 1949.

المطلب الأول: المرحلة الأولى: مرحلة الخلافة الأولى على منهاج النبوة

الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني :

- **الإطار الزمانـي:** تمتد من (11 هـ إلى 40هـ) الموافق لـ (632م-661م).
- **الإطار المكانـي:** شملت الفتوحات: الجزيرة العربية، فـارس، العـراق، الشـام، مصر، إفريقيا حتى طرابلس، أرمينيا وأوساط آسيا.

الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي والعاصمة

- تسمى مرحلة الخلفاء الراشدين.
- **العاصمة:** المدينة المنورة

الفرع الثالث: الخلفاء

الخلفـــاء	مـــدة الخلافـــة	
	الهجـــري	الميـــلادي
01- أبو بكر الصديق	11هـ - 13 هـ	632م-634م
02- عمر بن الخطاب:	13هـ - 23 هـ	634م-644م
03- عثمان بن عفان:	23هـ - 35 هـ	644م-656م
04- علي بن أبي طالب:	35هـ - 40هـ	656م-661م
وهناك من يدخل عمر بن عبد العزيز ضمن هذه المرحلة رغم أنه أموي وذلك بسبب رشده وعدله		

الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا

لقد كانت أحسن المراحل، بل كانت على منهاج النبوة في كل شيء. فمن خصائصها:

- كانت على منهاج النبوة في كل شيء.
- تمثل العصر الذهبي للحكم الإسلامي وتعد مثالا يحتذى لكل العصور.
- الشؤون الدنيوية تتبع الأحكام الشرعية.
- شكل الحكم كان مركزيا.
- تتركز في يد الخليفة معظم السلطات (نظام رئاسي).
- كانت الشورى وسيلة صنع القرار في الأمة[1].

1- د. منظور الدين خان: النظريات السياسية الإسلامية، منشورات جامعة الدراسات الإسـلامية، كراتشـي، ط1، 1409هـ-1988م، ص 125.

المطلب الثاني: المرحلة الثانية: مرحلة الملك العاض:

الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني:

- **الإطار الزماني:** من (41هـ - 1341هـ)، (661م-1924م).

العهـــــــــد	المـــــدة	
	الهجـــري	الميـــلادي
01- العهد الأموي	41 هـ-132هـ	661م-754م
02- العهد العباسي الأول	132هـ-170هـ	750م-786م
03- العهد العباسي الثاني	170هـ-656هـ	787م-1252م
04- عهـــد المماليـك	656هـ-918هـ	1254م-1517م
05- العهـد العثمـانـي	918هـ-1341هـ	1512م-1924م

- **الإطار المكاني:** شملت الفتوحات استكمالا في بناء العالم الإسلامي فبلغت: تركسـتان شرقا والأندلس وأواسط فرنسا غربا وأسوار القسطنطينية شمالا وبلاد السـند وكـل شمال إفريقيا وجزيرتي قبرص ورودوس.

أما في الزمن العباسي فلم تتسع الفتوحات بقدر ما كان الحفاظ على ما تم فتحه من قبل.

أما في الزمن العثماني: فقد بلغت الفتوحات إفريقيا وآسيا و فتحـوا القسـطنطينية وتوسعوا في أوروبا حتى وصلوا مناطق البيزنطيين والبلغاريين والصرب.

الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي والعاصمة

- تسمى مرحلة الملك العاض تاريخيا بالخلافة الأموية ثم الخلافة العباسية ثم الخلافة العثمانية، وهناك من يسميها الدول لأنها ليست خلافة على نهج النبوة مثل الدولـة الأموية، الدولة العباسية، الدولة العثمانية.
- **العاصمة:** وانتقلت الخلافة من المدينة المنورة إلى دمشق ثم إلى بغـداد ثـم إلـى اسطنبول.

الفرع الثالث: الخلفاء

خلفـــاء العهـــد الأمـــوي

الخلفـــــــــاء	مـــدة الخلافـــة	
	الهجـــري	الميـــلادي
01- معاوية بن أبي سفيان	40 ـ 60	661 ـ 681
02- يزيد بـــــــن معـــاوية	60 ـ 64	681 ـ 684
03- عبد الله بن الزبير بن العوام	64 ـ 73	684 ـ 693
04- عبد الملك بن مروان بن الحكم	73 ـ 86	693 ـ 705
05-الوليد بن عبد الملك بن مروان	86 ـ 96	705 ـ 715
06-سليمان بن عبد الملك بن مروان	96 ـ 99	715 ـ 718
07- عمر بن عبد العزيز بن مروان	99 ـ 101	718 ـ 719
08- يزيد بن عبد الملك بن مروان	101 ـ 105	720 ـ 724
09- هشام بن عبد الملك بن مروان	105 ـ 125	724 ـ 743
10- الوليد بن يزيد بن عبد الملك	125 ـ 126	743 ـ 744
11- يزيد بن عبد الملك بن مروان	126(6أشهر)	744(6أشهر)
12- إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك	70يوم	70يوم
13- مروان بن محمد بن مروان بن الحكم	127 ـ 132	744 ـ 749

خلفاء العصر العباسي

الرقم	الخلفـــاء	مـدة الخلافـــة	
		الهجـــري	الميـــلادي
01	أبو العباس عبد الله السفاح بن محمد	132 ـ 136	750 ـ 754
02	أبو جعفر عبد الله المنصور بن محمد	136 ـ 158	754 ـ 775
03	أبو عبد الله محمد المهدي بن المنصور	158 ـ 169	775 ـ 785
04	أبو محمد موسى الهادي بن المهدي	169 ـ 170	785 ـ 786
05	أبو جعفر هارون الرشيد بن المهدي	170 ـ 193	786 ـ 809
06	أبو موسى محمد الأمين بن الرشيد	193 ـ 198	809 ـ 813
07	أبو جعفر عبد الله المأمون بن الرشيد	198 ـ 218	813 ـ 833
08	أبو اسحاق محمد المعتصم بالله بن الرشيد	218 ـ 227	833 ـ 842
09	أبو جعفر هارون الواثق بالله بن المعتصم	227 ـ 232	842 ـ 847
10	أبو الفضل جعفر المتوكل على الله	232 ـ 247	847 ـ 861
11	أبو جعفر محمد المنتصر بالله	247 ـ 248	861 ـ 862
12	أبو العباس أحمد المستعين بالله	248 ـ 252	862 ـ 866
13	أبو عبد الله محمد المعتز بالله	252 ـ 255	866 ـ 869
14	أبو إسحاق محمد المهتدى بالله	255 ـ 256	869 ـ 870
15	أبو العباس أحمد المعتمد على الله	256 ـ 279	870 ـ 892
16	أبو العباس أحمد المعتضد بالله	279 ـ 289	892 ـ 902
17	أبو محمد علي المكتفي بالله	289 ـ 295	902 ـ 908
18	أبو الفضل جعفر المقتدر بالله	295 ـ 320	908 ـ 932
19	أبو منصور محمد القاهر بالله	320 ـ 322	932 ـ 934
20	أبو العباس محمد الراضي بالله	322 ـ 329	934 ـ 940
21	أبو إسحاق إبراهيم المتقي بالله	329 ـ 333	940 ـ 946
22	أبو القاسم عبد الله المستكفي بالله	333 ـ 334	946 ـ 947
23	أبو القاسم الفضل المطيع لله بن المقتدر	334 ـ 363	947 ـ 974
24	أبو الفضل عبد الكريم الطائع لله بن المطيع	363 ـ 381	974 ـ 911
25	أبو جعفر عبد الله القادر بالله بن إسحاق بن المقتدر	381 ـ 422	911 ـ 1031

26	أبو جعفر عبد الله القائم بأمر الله بن القادر	422 ـ 467	1031 ـ 1075
27	أبو القاسم عبد الله المقتدي بأمر الله	467 ـ 487	1075 ـ 1094
28	أبو العباس أحمد المستظهر بالله	487 ـ 513	1094 ـ 1118
29	أبو منصور الفضل المسترشد بالله	513 ـ 529	1118 ـ 1135
30	أبو جعفر المنصور الراشد	529 ـ 530	1135 ـ 1136
31	أبو عبد الله محمد المقتفي لأمر الله	530 ـ 555	1136 ـ 1160
32	أبو المظفر يوسف المستنجد بالله	555 ـ 566	1160 ـ 1170
33	أبو محمد الحسن المستضيء بأمر الله	566 ـ 575	1170 ـ 1180
34	أبو العباس أحمد الناصر لدين الله	575ـ622	1180 ـ 1225
35	أبو نصر محمد الظاهر بأمر الله	622 ـ 623	1225 ـ 1226
36	أبو جعفر المنصور المستنصر بالله	623 ـ 640	1226 ـ 1242
37	أبو أحمد عبد الله المعتصم بالله	640 ـ 656	1242 ـ 1258

خلفاء العهد العثماني

الرقم	الخلفـــاء	مـــدة الخلافـــة	
		الهجـــري	الميـــلادي
01	السلطان عثمان خان غازي بن أرطغول	699 ـ 726	1300 ـ 1326
02	السلطان أور خان بن السلطان عثمان	726 ـ 761	1326 ـ 1360
03	السلطان مراد خان بن السلطان أور خان	761 ـ 792	1360 ـ 1390
04	السلطان بايزيد خان بن السلطان مراد	792 ـ 805	1390 ـ 1403
05	السلطان محمد جلبي خان بن السلطان بايزيد	816 ـ 824	1413 ـ 1421
06	السلطان مراد خان بن السلطان محمد	824 ـ 855	1423 ـ 1451
07	السلطان محمد أبو الفتح خان ثاني بن السلطان مراد	855 ـ 886	1451 ـ 1481
08	السلطان بايزيد ولي خان ثاني بن السلطان محمد	886 ـ 918	1481 ـ 1512
09	السلطان سليم خان أول بن السلطان بايزيد	918 ـ 926	1512 ـ 1520
10	السلطان سليمان خان الأول بن السلطان سليم	926 ـ 974	1520 ـ 1567
11	السلطان سليم خان ثاني بن السلطان سليمان	974 ـ 982	1567 ـ 1574
12	السلطان مراد خان ثالث بن السلطان سليم	982 ـ 1003	1574 ـ 1595

13	السلطان محمد خان الثالث بن السلطان مراد	1003 ـ 1012	1595 ـ 1604
14	السلطان أحمد خان أول بن السلطان محمد	1012 ـ 1026	1604 ـ 1617
15	السلطان مصطفى خان أول بن السلطان محمد الثالث	1026 ـ 1027	1617 ـ 1618
16	السلطان عثمان خان ثاني بن السلطان محمد الثالث	1027 ـ 1031	1618 ـ 1622
17	السلطان مصطفى خان أول بن السلطان محمد خان ثالث	1031 ـ 1032	1622 ـ 1623
18	السلطان مراد خان رابع بن السلطان أحمد خان أول	1032 ـ 1049	1623 ـ 1639
19	السلطان إبراهيم خان بن السلطان أحمد خان أول	1049 ـ 1058	1639 ـ 1648
20	السلطان محمد خان رابع بن السلطان إبراهيم خان	1058 ـ 1099	1648 ـ 1688
21	السلطان سليمان خان ثاني بن السلطان إبراهيم خان	1099 ـ 1102	1688 ـ 1691
22	السلطان أحمد خان ثاني بن السلطان إبراهيم خان	1102 ـ 1106	1691 ـ 1695
23	السلطان مصطفى خان ثاني بن السلطان محمد خان رابع	1106 ـ 1115	1695 ـ 1703
24	السلطان أحمد خان ثالث بن السلطان محمد خان رابع	1115 ـ 1143	1703 ـ 1731
25	السلطان محمود خان أول بن السلطان مصطفى خان ثاني	1143 ـ 1168	1731 ـ 1755
26	السلطان عثمان خان ثالث بن السلطان مصطفى خان ثاني	1168 ـ 1171	1755 ـ 1758
27	السلطان مصطفى خان ثالث بن السلطان أحمد خان ثالث	1171 ـ 1187	1758 ـ 1773
28	السلطان عبد الحميد خان أول بن السلطان أحمد خان ثالث	1187 ـ 1203	1773 ـ 1789
29	السلطان سليم خان ثالث بن السلطان مصطفى خان ثالث	1203 ـ 1222	1789 ـ 1807
30	السلطان مصطفى خان رابع بن السلطان عبد الحميد خان أول	1222 ـ 1223	1807 ـ 1808
31	السلطان محمود غازي خان ثاني بن السلطان عبد الحميد خان	1223 ـ 1255	1808 ـ 1839
32	السلطان عبد الحميد خان أول بن السلطان محمود غازي	1255 ـ 1277	1839 ـ 1861
33	السلطان عبد العزيز خان بن السلطان محمود	1277 ـ 1293	1861 ـ 1876
34	السلطان مراد خان الخامس بن السلطان عبد المجيد	1293 ـ 1327	1876 ـ 1909
35	السلطان محمد رشاد خان السادس بن السلطان عبد المجيد	1327 ـ 1336	1909 ـ 1918
36	السلطان محمد خان السادس بن السلطان عبد المجيد	1336 ـ 1340	1918 ـ 1921
37	السلطان عبد المجيد خان ثاني بن السلطان عبد العزيز	1340 ـ 1341	1921 ـ 1922

الفرع الرابع: معيار التحول من الرشاد إلى الملك

المعيار السياسي الدستوري في تحول الخلافة من خلافة على منهج النبوة إلى ملـك عضوض: حددها أبو الأعلى المودودي.[1]

- انتهاء حكومة الشورى.
- التغيير في قانون تنصيب الخليفة.
- زوال سيادة القانون.
- زوال حرية الرأي.
- زوال حرية القضاء.
- التغيير في طريقة عيش الخليفة.
- ظهور العصبيات القومية.
- التغيير في وضع المال.

الفرع الخامس: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا:

- الخروج عن الشورى كمنهج إسلامي في تعيين الخليفـة وظهـور نظـام التوريـث السياسي وبالتالي وقوع خلل في الوجه السياسي لنظام الخلافة العام.
- انحدار خط المنحنى الروحي وتواصل خط المنحنى العقلي ثم مرحل خـط المنحنـى الغريزي في النهاية.
- استمرار الفتوحات وانتشار اللغة العربية في العالم.
- الانفصال عن الإسلام في النهج السياسي دون الأوجه الأخرى ولكن تم ذلك تدريجيا.
- ظهور الازدهار الحضاري للأمة الإسلامية وكونها في البداية محـور دوران العـالم كله.
- ظهور حركة الترجمة والإبداع العلمي في مختلف العلوم وظهور علماء جمعوا بـين العلوم المختلفة.
- ظهور المذاهب الفقهية والفلسفية والكلامية والسياسية في الأمة الإسلامية.

1- أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، مرجع سابق، ص 63.

- ظهور الحركات الانفصالية في العهد العباسي الثاني.

ففي أقصى الشرق في فارس والعراق وما وراء النهـر والسـند: قامـت الدولـة السامانية ثم دولة الغزنوية ودولة بني بويه ودولة السلاجقة.

وفي غرب الدولة العباسية: قامت الدولة الأموية في الأندلس، ودولة الأدارسة فـي المغرب الأقصى، ودولة الأغالبة في تونس، والدولة الفاطمية.

وفي مصر والشام فقد قامت الدولة الطولونية والدولة الأخشيدية والدولة الحمدانية، ثم الدولة الفاطمية التي نقلت مقرها من المغرب إلى القاهرة، ثم الدولة الأيوبية والدولـة المملوكية.[1]

- الضعف الداخلي سواء في العهد العباسي الثاني أو في العهد العثماني أدى إلى غـزو الأمة من خارجها وظهرت هجمات : المغول ، التتار والصليبيين والخطر المسـيحي في آسيا.

رغم أن «الدولة الأموية انتصرت انتصارا حاسما على الصـليبيين فـي حطـين وقضى المماليك على الخطر المغولي في عين جالوت وأخرجوا جيوش الصـليبيين فـي الشام. أما اسبانيا الإسلامية فقد دخلت في القرن الحادي عشر ميلادي دورا طويلا مـن التفكك الداخلي حتى قضى عليها المسيحيون الإسبان نهائيا سنة 1492م».[2]

1/ من الخصائص السياسية للعهد الأموي:

- شكل الحكم بقي مركزيا
- ظهر نظام التوريث السياسي والخروج على الشورى في اتخاذ القرار.
- غياب مبدأ المشروعية بمعناه السياسي.

2/ من الخصائص السياسية للعهد العباسي الأول:

- المهام الدنيوية صارت تابعة للشريعة.
- الإدارة لم تعد مركزية وذلك بنقل سلطات الإمام للأمراء والقضاة وعمال الأمصار.

1- حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربيـة، مصـر، 1406هـ - 1986م، ص 61.

2- المرجع نفسه، ص 62.

- انتقل تركيز السلطة من شخص الخلفاء إلى الوزراء والأمراء.
- توقف العمل بنظام الشورى في صنع القرار.

3/ من الخصائص السياسية للعهد العباسي الثاني:

- لم يعد الخليفة يمارس مهامه وإنما غدا رمزا للسلطة الدينية.
- مهام الخليفة كان يقوم بها الأمراء والسلاطين.[1]

4/ من الخصائص السياسية للعهد العثماني

- توقف العمل بنظام الشورى في النظام.
- الإدارة كانت مركزية ثم تحولت إلى لامركزية.
- ظهور الفساد السياسي بين الجيش والسلاطين.
- مفهوم الخليفة أخذ اسم السلطان.
- ظهور الضعف واختلال موازين القوى الدولية من كونها في يد الأمة الإسلامية إلـى ظهور الحرب العالمية الأولى والثانية وكانت الدولـة العثمانيـة مـع دول المحـور (ألمانيا) وفشلت وكانت دول الحلفاء منتصرة.

في عام 1914 قامت ح.ع.I بين فريقين من الدول الأوروبيـة: أولهـا انجلتـرا وفرنسا وروسيا وإيطاليا، وثانيهما: ألمانيا والنمسا وانتهت سنة 1918 بهزيمـة ألمانيـا وحلفائها فاحتلت انجلترا وحلفائها استنبول عاصمة الدولة العثمانية ودخلتها جيوش اليونان ولكن هزمت الجيوش اليونانية وتم إلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1924.

- ثم سقوط الخلافة الإسلامية نهائيا على يد كمال أتاتورك في 3 مارس 1924.

1- د. منظور الدين خان: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 91.

المطلب الثالث: المرحلة الثالثة: مرحلة الملك الجبري

الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني:

- **الإطار الزماني:** من 1924 إلى الآن 2010م
- **الإطار المكاني:** هو مجموعة الدول الإسلامية التي تشكل منظمة المؤتمر الإسلامي-عدا فلسطين- وهي التي استقلت حديثا عن الاستعمار الغربي سواء الاتحاد السوفياتي سابقا أو عن فرنسا وبريطانيا وإيطاليا والبرتغال وهولندا.

الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي والعاصمة:

- **الإصطلاح التاريخي:**

كل دولة اتخذت اسما كما هو مبين في الجدول أعلاه، في مجموعها عوض أن تشكل الخلافة الإسلامية الواحدة كما كانت من قبل حاولت بعد الاستقلال تأسيس الجامعة الإسلامية، لكن الغرب تدخل وأسماها الجامعة العربية ثم تأسست بعد ذلك منظمة المؤتمر الإسلامي ولكن هيكل من غير روح وسميت العالم الثالث والمتخلف...الخ، وهي دول بوليسية بالمعنى الدستوري أي التي لا توجد فيها شرعية ومشروعية.

- **العاصمة:** هي عواصم شتى.

الفرع الثالث: الـــدول

الاستعمار والاستقلال وبدايات دول العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

دول منظمة المؤتمر الإسلامي

الدولة	الاستعمار أوالحدث	الإستقلال	نظام الحكم	الدولة	الإستعمار أوالحدث	الإستقلال	نظام الحكم
آسيـــــــــــــــــــــــــــــا				إفريقيـــــــــــــــــــــــــــــا			
أذربيجان	الاتحاد السوفياتي	30-08-1991	جمهوري	أوغندا	بريطانيا	09-10-1962	جمهوري
الأردن	الإدارة البريطانية	25-05-1946	ملكي	بنين	فرنسا	01-08-1960	جمهوري
أفغانستان	الإدارة البريطانية	19-08-1919	جمهوري	بوركينافاسو	فرنسا	05-08-1960	جمهوري
الإمارات ع	بريطانيا	02-12-1971	أميري	تشاد	فرنسا	11-08-1960	جمهوري
أندونيسيا	هولندا	1949	جمهوري	تونس	فرنسا	20-03-1953	جمهوري
أوزبكستان	الإتحاد السوفياتي	31-08-1991	جمهوري	الجزائر	فرنسا	05-07-1962	جمهوري

إيران	الثورة الإسلامية	1979-04-01	جمهوري	جزر القمر	فرنسا	1975-07-06	جمهوري
البحرين	بريطانيا	1971-08-15	جمهوري	جيبوتي	فرنسا	1977-06-27	جمهوري
بروناي	بريطانيا	1984-01-01	ملكي	الطوقو	فرنسا	1960-04-27	جمهوري
بنغلادش	باكستان	1971-12-16	سلطاني	السينغا ل	فرنسا	1960-04-04	جمهوري
تركمنستان	الإتحاد السوفياتي	1991-10-27	جمهوري	السودان	بريطانيا/مصر	1956-01-01	جمهوري
تركيا	الدولة العثمانية	1923-10-29	جمهوري	سيراليون	بريطانيا	1961-04-27	جمهوري
السعودية	وحدة التراب	1923-09-23	ملكي	الصومال	بريطانيا	1969-06-07	جمهوري
سورية	الإدارة الفرنسية	1946-04-17	جمهوري	الغابون	فرنسا	1960-08-17	جمهوري
طاجكستان	الإتحاد السوفياتي	1991-09-09	جمهوري	غامبيا	بريطانيا	1965-18-02	جمهوري
العراق	الإدارة البريطانية	1932-10-03	جمهوري	غينيا	فرنسا	1958-10-02	جمهوري
عمان	البرتغال	1650	سلطاني	غينيابيساو	البرتغال	1973-09-10	جمهوري
فلسطين	إسرائيل	/	/	الكاميرون	الإدارة الفرنسية	1960-01-01	جمهوري
قطر	بريطانيا	1971-09-03	أميري	ليبيا	إيطاليا	1951-12-24	جمهوري
كازخستان	الإتحاد السوفياتي	1991-12-16	جمهوري	مالي	فرنسا	1960-09-22	جمهوري
كيرجيزستان	الإتحاد السوفياتي	1991-08-31	جمهوري	مصر	بريطانيا	1952-11-23	جمهوري
الكويت	بريطانيا	1961-06-19	أميري	المغرب	فرنسا	1956-03-02	جمهوري
لبنان	الإدارة الفرنسية	1943-11-22	جمهوري	موريتانيا	فرنسا	1960-11-28	جمهوري
المالديف	بريطانيا	1965-07-26	جمهوري	موزنبيق	البرتغال	1975-06-25	جمهوري
ماليزيا	بريطانيا	1957-08-31	ملكي	النيجر	فرنسا	1960-08-03	جمهوري
باكستان	بريطانيا	1947-08-14	جمهوري	نيجيريا	بريطانيا	1960-10-01	جمهوري
اليمن	وحدة التراب	1990-05-22	جمهوري	أميركا			
أوروبا				سورينام	هولندا	1975-11-25	جمهوري
ألبانيا	الدولة العثمانية	1912-11-28	جمهوري	غويانا	بريطانيا	1966	جمهوري

الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا:

- سقوط نظام الخلافة الإسلامية.
- دول متفرقة على الاستعمار الشرقي والغربي.
- أنظمة الحكم كلها غربية علمانية: إما جمهوري أو ملكي أو عسكري أو سلاطني...
- إيران الدولة الإسلامية الوحيدة في العالم تسمى "جمهورية إيران الإسلامية".

- ظهور بوادر الصحوة الإسلامية التي تنادي بإعادة نظام الخلافة الإسلامي.
- غياب الشرعية والمشروعية لكل النظم القطرية.
- ذهب أبو الأعلى المودودي إلى اعتبار خصائص هذه المرحلة والتي يسميها مرحـل الاستغلال هي: الصراع بين الشعوب والحكام، وعجز العلماء وتهمـيش الجمـاهير المسلمة.

ففي الحكومات يقول: «تأبى أن تتبع المنهج الذي تريده الأمة الإسـلامية، والأمـة الإسلامية ترفض أن تتبع الوجهة التي تتجه إليها الحكومات» فهي تبث: «سموم الإلحـاد والفجور وصرف الشباب عن الأهداف السامية في الأخلاق وعن الدين إلى متعة العـيش والشهوة الدنيئة».[1]

وعن العلماء يقول: «بحكم بقائهم مبعدين عن أزمة الحكم منعزلين عـن مزاولـة الشؤون السياسية، لم يعودوا يصلحون لتوجيه المسلمين من ناحية السياسـة».[2] وبهـذا أصبحوا عاجزين عن قيادة الأمة وفقدوا مكانتهم الحقيقية مما جعلهم غير قـادرين علـى إعادة بعث نظام الخلافة.

1- أبو الأعلى المودودي: بين يدي الشباب، ترجمة أحمد إدريس، دار المختـار، القـاهرة، مصـر، 1971، ص08.
2- المرجع نفسه، ص 73.

المطلب الرابع: المرحلة الرابعة: مرحلة الخلافة الثانية المنشودة على منهاج النبوة

«وقد ذكر النبي -صلى الله عليه وسلم- التاريخ السياسي للأمة في حديث صحيح ذكر فيه تسلسل مراحله من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض إلى الملك الجبري إلـى خلافة على منهاج النبوة، وعصرنا الحاضر هو عصر الملك الجبري في معظـم بلـدان المسلمين، فلا بد أن تعقبه خلافة على منهاج النبوة لا شك في قدومها».[1]

الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني

- **الإطار الزماني:** من الآن فصاعدا وعلم الغيب عند الله.

فكما ورد في الحديث أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذكر النبوة ثم الخلافة على منهاج النبوة ثم الملك العاض ثم الملك الجبري، ثم قال: «ثم تكون خلافة على منهاج النبوة» ثم سكت. وحين نستقري التاريخ نجد أن:

النبوة: تمثلت في سيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وسنته باعتباره خـاتم الأنبيـاء والمرسلين.

الملك العاض: تمثل في العهد الأموي والعهد العباسي والعهد العثماني.

الملك الجبري: تمثل في الدولة المعاصرة المستقلة عن الاستكبار الغربي ولكنها فصـلت الدين عن الدول وأخذت بأنظمة الحكم السياسية للغرب وتفتقد إلى الشرعية والمشروعية.

ويبقى الإطار الزماني للخلافة على منهاج النبوة وهي التي بشرنا بها رسـول الله والقرآن ووجب علينا العمل من أجلها، وإقامتها واجب على المسلمين فريضـة شـرعية وضرورة حضارية لإنقاذ الإنسانية كلها، ونبدأ التأسيس لها من الآن وربما تتحقـق بعـد قرن من الزمان ، إذا اجتهد العلماء الربانيون الرساليون في بنـاء الأمـة وأدت الأسـرة دورها في بناء الجيل الرسالي جيل النصر في جميع الدول الإسلامية أو أغلبهـا، وجيـل النصر سيكون جيلا مستخلصا من جيلين أو أكثر من الآن لأن بناء الإنسان لـيس كبنـاء

1- «وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم التاريخ السياسي للأمة في حديث صحيح، ذكر فيه تسلسل مراحله من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض، إلى الملك الجبري، إلى خلافة علـى منهـاج النبـوة، وعصـرنا الحاضر هو عصر الملك الجبري في معظم بلدان المسلمين، فلا بد أن تعقبه خلافة على منهـاج النبـوة لاشك في قدومها». د. إبراهيم أبو سن من موقع فراح في الانترنيت نقلا عن: سيد إمام في كتابه "ترشيد الجهاد في مصر والعالم".

الجدران، وعندما دخلت فرنسا إلى الجزائر مثلا وبعد خرجت بعد ثلاثة أجيال أخرجها جيل النصر حينها، وكان مستخلص من ثلاثة أجيال متعاقبة.

وإن بحثي هذا في الموضوع بالضبط أسعى ليكون مساهمة في إعادة بعث هذه الخلافة.

- **الإطار المكاني:**

واجب على المسلمين أن يعملوا لإعادة بعث الخلافة الإسلامية التي تكون إطارا لكل دول العالم الإسلامي في شكل نظام فدرالي يتشكل من مجموع الدول الإسلامية والعامل المشترك هو الإسلام الذي يربطها جميعا. ولعل مجموع دول منظمة المؤتمر الإسلامي تكون طريقا إلى ذلك.

وعندما تقام هذه الخلافة الإسلامية على منهاج النبوة فإن إطارها المكاني يتجاوز الدول الإسلامية لتكون خلافة كونية تحكم العالم كله لأن الإسلام كما أراده الله دينا للإنسانية كلها. لكل عباد الله في كون الله. ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾.[1] ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾.[2]

فمقابل العولمة الغربية هناك البديل الأصلي والشرعي وهو الخلافة الإسلامية العالمية الثانية على منهاج النبوة، كما بشرنا بذلك رسول الله في الحديث وأكد القرآن ذلك في عهد الله للمؤمنين متى توفرت فيهم شروط النصر أي زمان ومكان ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾.[3]

الفرع الثاني: الاصطلاح عليها: الاصطلاح الحقيقي المؤصل هو: نظام الخلافة على منهاج النبوة كما ذكره رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ومع ذلك فلا مشاحة في

1- سورة سبأ، الآية 28.
2- سورة الأنبياء، الآية: 107.
3- سورة النور، الآية: 55.

الاصطلاح والأمور بمقاصدها فحتى وإن أسماها المفكرون المسلمون بمسميات شتى فـلا ضير كالوحدة الإسلامية والحضارة الإسلامية والجامعة الإسـلامية والولايـات المتحـدة الإسلامية...الخ.

الفرع الثالث:الخلفاء والعاصمة:

- **الخلفاء:** الخليفة ينتخب من مجموع انتخابات تصفوية على مستوى العـالم الإسلامي وفق ما أشرت إليه من قبل في طرق اختيار الخليفة.
- **العاصمة:** مقر عالمي في إحدى دول الإسلام مكة المكرمة مثلا، تكون على شكل نظام فدرالي ويكون مقر الخلافة في مكان عام مثل مكـة المكرمـة وتكون انتخابات دورية في مختلف الدول الإسلامية.[1]

الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا كما أتصورها:

1. تكون الخلافة على منهاج النبوة، تأخذ بالإسلام كمنهج للحياة فرديا وأسريا واجتماعيا ودوليا، اقتصاديا وسياسيا وتربويا وإعلاميا وعمرانيا...الخ.
2. تكون خلافة إسلامية عالمية ثانية بديلة عن العولمة الغربية .
3. تنشأ في العالم الإسلامي بين الدول الإسلامية ثم تقود الإنسانية كلها.
4. الأصل في بناء هذه الخلافة الإسلامية المنشودة أنها واجب على كل مسـلم ومسـلمة المساهمة فيها.
5. الطريق إليها طويل فلابد من بناء الإنسان فكرا وروحا وسلوكا والوسيلة هـي العلـم بمعناه الكامل (علوم الكتاب المسطور وعلـوم الكتـاب المنظـور وعلـوم الكتـاب المستور)، ولابد من زمن طويل وصبر جميل والله المستعان.
6. إقامة هذه الخلافة الإسلامية العالمية الثانية هي هدف كل مؤمن ومؤمنة، فلنعمل لهـا جميعا ولو لم نكن جيل النصر فلنكن جسرا إلى جيل النصر ولنا الصدقة الجارية.

1- أنظر الملحق رقم 01، يفصل ذلك ويجدد.

المبحث الثاني: مصيـ ـ ـر نظام الخلافة

لقد استمرت الخلافة عبر القرون في العالم الإسلامي سواء كانت ناقصة أو حقيقية أو شكلية حتى العصر الحديث، وكانت آخر صورة لها هي الخلافة العثمانية، ومع أن هذه الخلافة أيضا لم تنشأ في الأصل بالشورى، بل قامت على القوة والغلبة وجرت على نظام الوراثة إلا أنها ظلت تمثل قوة الإسلام ووحدة أكثرية المسلمين.[1]

المطلب الأول: تقييم مرحلة الخلافة العثمانية ما لها وما عليها:

الفرع الأول: إيجابيات الخلافة العثمانية كآخر عهد قبل السقوط:

في القرون الأولى للخلافة العثمانية قامت بمنجزات عظيمة للإسلام والأمة الإسلامية ويتجلى ذلك في مظاهر منها:[2]

- توسيع رقعة الأرض الإسلامية إذ فتح العثمانيون القسطنطينية وتقدموا في أوروبا أين عجز المسلمون قبلهم وساروا شوطا بعيدا حتى وقفوا على أبواب فينا.
- كانت الخلافة العثمانية تضم أكثر أجزاء البلاد الإسلامية فتشمل البلاد العربية كلهـا باستثناء المغرب إضافة إلى شرقي إفريقيا وتشاد وتركيا وبلاد القفقاس وبلاد التتـار وقبرص وأوروبا بحيث وصلت مساحتها 20 مليون كيلومتر مربع.
- يعتبر تاريخ الدولة العثمانية جزءا من التـاريخ الإسـلامي والسـلاطين (الخلفـاء) العثمانيون كانت لهم الهيبة والمحبة في نفوس المسلمين أسوة بغيـرهم مـن الخلفـاء الأمويين والعباسيين، وكلما وجد المسلمون أنفسهم في ضائقة طلبوا الدعم من مركـز الخلافة.
- عملوا على نشر الإسلام وأجلوا العلماء وأكرموا أهل القرآن، واهتموا بخدمة الحرمين الشريفين والاعتناء بمصالحهما وقدموا الصدقات الجليلة إلى الأماكن المقدسة في مكة والمدينة والقدس والخليل.

1- ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 207.

2- د. أحمد إسماعيل ياغي: الدولة العثمانية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1416–1996م، ص 256.

- بسطوا العدالة والسماحة في ربوع البلاد التي فتحوها وقاموا بإنشاء المدارس والمساجد والأسبلة وشيدوا الحصون والقلاع.
- تقديم الخدمات والمساعدات للجميع مثل عدم قبول النصارى في الجيش وإعفاء طلبة العلم الشرعي من الجندية الإلزامية وإصدار المجلة الشرعية التي تضم فتاوى العلماء في القضايا كافة.
- كان للعثمانيين دورهم في أوروبا إذ قضوا على نظام الإقطاع وأنهوا مرحلة العبودية التي كانت تعيشها أوروبا حيث يولد الفلاح عبدا ويقضي حياته في عبودية سيده مالك الأرض.[1]
- كان الخلفاء العثمانيون يمنعون اليهود من استيطان سيناء ومن الهجرة إلى فلسطين.
- المحافظة على إسلام وعروبة شمال إفريقيا.
- واجهت أخطارا جسيمة تهدد العالم العربي كالخطر البرتغالي والاسباني والاستعمار الغربي والصهيونية فعملت على حماية الأماكن المقدسة من الرتغاليين وحماية شمال إفريقيا من الإسبان، وحافظت على وحدة البلاد العربية ونجحت في إبعاد الزحف الاستعماري على الوطن العربي مدة طويلة ومنعت اليهود من الاستيطان في سيناء والهجرة إلى فلسطين حتى ضعفت في قرنها الأخير فكان الذي كان.

الفرع الثاني: سلبيات الخلافة العثمانية

في القرون المتأخرة لها ظهرت سلبيات كان لها أثر في ضعف الخلافة وسقوطها فيما بعد حين تضافرت الأسباب منها:

- عدم الاهتمام المتواصل باللغة العربية من قبل سلاطين آل عثمان رغم أن بعضهم اهتموا بالعلم الشرعي وتدريس اللغة العربية بشكل محدود.
- عدم الوعي الإسلامي الصحيح إذ كان كثير من المسؤولين لا يعرفون عن الإسلام سوى العبادات فكانوا يحرصون على تأديتها وأدى ذلك النقص في الوعي إلى انتشار الطرق الصوفية وضعف فكرة الجهاد وعدم الإنتاج مما أدى إلى ضعف الدولة.

1- محمود شاكر: التاريخ الإسلامي، العهد العثماني، بيروت، 1986، ص 26.

- كان العثمانيون يحرصون على تغيير الولاة باستمرار خاصة في أواخر عهدهم خشية الاستقلال بالولاية.
- الحكم الوراثي الذي سار عليه العثمانيون وزواج السلاطين بالأوروبيات.
- كان العثمانيون يكتفون من البلاد المفتوحة بالخراج ويتركون السكان على وضـعهم القائم من العقيدة واللغة والعادات، إذ قل الاهتمام بالدعوة ونشـر الإسـلام وإظهـار مزاياه من العدل والمساواة والأمن والانسجام مع الفطرة.
- ضعف الدولة العثمانية في أواخر عهدها جعل الدول الأوروبية تتآمر عليها فأثـاروا ضدها الحركات الانفصالية السياسية والدينية، كما استغل دعاة القومية والصـهيونية هذا الضعف مما جعلهم يقومون بحركات لتقويض هذه الدولة.

المطلب الثاني: الإطاران الزمني والسنني لسقوط الخلافة الإسلامية.

سقطت الدولة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى، فانتهت خلافتها التي كانـت مرتبطة بها وكان ذلك مجرد انتهاء دور في تاريخ نظام الخلافة أو انتهاء ارتباط الخلافة بدولة ما كما انتهت أدوار من قبل، أما حقيقة نظام الخلافة الإسلامية نفسه فلا يمكـن أن ينتهي ما دامت الأمة الإسلامية موجودة والإسلام قائما، لأن الخلافة ليست دولة معينة أو شخصا بذاته ولكنها النظام الذي يمثل وحدة المسلمين ويجمع قوامهم.[1]

لقد طرح الفكر الإسلامي المعاصر سؤالا محوريا وهو:

لماذا سقطت الخلافة الإسلامية؟ ولماذا تخلف العالم الإسلامي؟

ما هي أسباب الانحطاط والسقوط؟

وهل يمكن النهوض ؟ وكيف؟

فاختلف المفكرون المسلمون المعاصرون في تحديد لحظة بداية السقوط أولا وفـي تحديد أسباب السقوط ثانيا.

الفرع الأول: الإطار الزمني (لحظة بداية السقوط)

فذهب فريق إلى أن بداية الانحراف والسقوط كانت منذ العهد الأموي وتحول نظام الخلافة إلى توريث الحكم، وذهب إلى هذا الرأي أمثال سيد قطـب، والمـودودي، وأبـو الحسن الندوي، ومالك ابن نبي، وراشد الغنوشي وخالص جلبي، واحميدة النيفر وعبد الله النفيسي.

سيد قطب وأبو الأعلى المودودي: شددا على اعتبار مرحلة تحويل الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض مع قيام الحكم الأموي.[2] والمودودي يؤكد أن الانحراف بـدأ زمـن عثمان بن عفان.

أبو الحسن الندوي: اعتبر تلك المرحلة هي بداية فصل الدين عن السياسة عمليـا حيث تولى الحكم من لم يعد له بتربية دينية عميقة متينة مفتقـرا لـروح الجهـاد وقـوة الاجتهاد في المسائل الدينية والدنيوية ولم يستثن من هذا الحكم الذي طبقه على خلفاء بني

1- ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 208.
2- المودودي أبو الأعلى: الخلافة والملك، مرجع سابق، ص 99 و ص 123.

أمية وبني العباس إلا الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز.[1] وهو استثناء يشاركه الـرأي به كل الذين حددوا بداية الانحراف بقيام الملك العضوض.[2]

مالك بن نبي: يرى بداية الزيغ والانحراف منذ تلك المرحلة ولكنه يتناولهـا مـن لحظة رفع شعار «الصلاة خلف علي أقوم والسير وراء معاوية أغـنم أو الطعـام معـه أدسم» بدلا من اتباع الآية الكريمة ﴿**إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي ! رب العـالمين لا شـريك له**﴾.[3] فهو يرى أن الدوافع السلبية التي خلفتها صفين في المجتمع الإسلامي تنمـو فيـه يوما فيوما إلى أن أتى القرن الثامن الهجري فأخذت الحضارة الإسـلامية فـي الأفـول، وبدأت الظلمات تغمرها في الأندلس لأنها فقدت مبرراتها فلم تستطع أن تدفع مـن جديـد طاقاتها الاجتماعية وانطفأت تدريجيا جذورها الدافعة للضمير واليد والعقـل وأصـبحت دوافع الحياة فاترة.

راشد الغنوشي: يضع الحكم الأموي ضمن ظاهرة "المطلق القبلي" التي راحت تولد الاستبداد وتعيد إنتاجه.[4]

الدكتور خالص جلبي: اعتبر تسلم بني أمية الحكم كارثة حلت بالإسلام.[5]

الأستاذ احميدة النيفر: اعتبر الانقلاب الأموي بأنه جعل السياسي يتحكم بالـديني والفكري وأصبح الهرم مقلوبا".[6]

الأستاذ عبد الله فهد النفيسي: يرى أن «أخطر انحراف وقعت فيه تلك الفترة هـو تحول مؤسسة الحكم إلى شأن عائلي وراثي».[7]

1- الندوي: أبو الحسن علي الحسني، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص 147.
2- منير شفيق: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، دار قرطبة، الجزائر، 1426هـ-2005م، ص20،21.
3- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، دار المكية، تونس، 1405 هـ- 1985م، ص214.
4- راشد الغنوشي: حق الاختلاف وواجب وحدة الصف، مجلة الطليعة الإسلامية، لندن، مارس 1985، عدد 26، ص 26.
5- جلبي خالص: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص30.
6- النيفر احميدة: مجلة شراع الكلمة ، 15-21، مرجع سابق، ص 35.
7- النفيسي عبد الله فهد: عندما يحكم الإسلام، مرجع سابق، ص 15.

وذهب فريق آخر من المفكرين المسلمين إلى عدم اعتبار الحكـم الأمـوي بدايـة الانحطاط وإنما يفرقون بين الانحطاط والانحراف: ومنهم مروان قنواتي وأحمد بن بلـة، وعبد الحليم عويس.

الأستاذ مروان قنواتي: ذهب إلى أن: «أيا كان القول في خلافة بنـي أميـة فـإن الدولة الإسلامية ظلت حتى الحرب العالمية الأولى تحكم بما أنزل الله والاجتهاد جزء منه في الفقه المدني والفقه الجزائي وفقه الأحوال الشخصية وفقه العمل وفقه المعايش والفقـه الدولي والفقه الاجتماعي والفقه التجاري والفقه العام والفقه الخاص». ويتساءل الأسـتاذ: «كيف يكون الحكم الأموي بداية الانحطاط ونحن نعلم أن الحضارة الإسلامية لـم تبلـغ أوجها إلا في القرنين الثالث والرابع الهجريين» مستشهدا بكتابي "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع عشر هجري" لآدم متز وكتاب "القرون الكبرى لبغداد" لروجيه ارنالدز.[1]

الدكتور عبد الحليم عويس: يدافع عن العهد الأموي ولا يراه انتقالا إلـى الملـك العضوض «أليس أمر الشورى بالأغلبية؟ فلو أن معاوية ترك هؤلاء من غير بيعة أفـلا تكون خلافة يزيد صحيحة في ظل الأغلبية الكبيرة التي بايعته في الأمصار والحجاز».[2]

السيد أحمد بن بلة: يفرق بين الانحراف والانحطاط.

فيحدد بداية الانحراف منذ حكم الأمويين «وتشوه مفهوم الشورى فقد حـل الظلـم محل العدل والخديعة محل الأخلاق».

ويشير إلى أن بداية الانحطاط لا يمكن تسجيلها بالنسبة للدولة العثمانية قبل 1683 أما قبل ذلك فلا يمكن تسجيل بداية الانحطاط حتى سقوط بغداد 1258.[3]

الفرع الثاني: الإطار السنني لسقوط الخلافة الإسلامية

وفي اعتبار الفكر الإسلامي المعاصر للخلافة من أولويات بحثه، تتبع المفكـرون والمسلمون المعاصرون أسباب سقوط الخلافة وكتبوا فيها بمسميات شتى.

فما هي الأسباب الداخلية؟ وما هي الأسباب الخارجية؟

1- أرنالد روجيه: القرون الكبرى لبغداد، القرن الثالث، المجلد الأول بالفرنسية، الجزائر، ص 20.

2- عويس عبد الحليم: بل مسلمون وكفى، مقالة، مجلة المسلم المعاصر، عدد 16، بيروت، شوال 1398هـ - ديسمبر 1978م، ص 147.

3- بن بلة أحمد: أي دور للإسلام في ظهور عالم جديد، بالفرنسية والعربية، بلا تاريخ، ص 36-58.

وإيمانا منا بأن الله لا يظلم أحدا ﴿**وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ**﴾.[1] لـذلك فقبـل الحديث عن الأسباب الخارجية فالأسباب الداخلية هي أساس الضعف والسقوط ﴿**ذَلِكَ بِـأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾.[2]

أولا: السبب الجوهري المتفق عليه في الفكر الإسلامي:

هو مخالفة الإسلام بمعناه أدى إلى السقوط لأن الإسلام صالح لكل زمان ومكـان والمسلمون ليسوا صالحين لكل زمان ومكان.

فكل العلماء والمفكرين المسلمين اتفقوا عند إعطـاء جـواب بإرجـاع الانحطـاط والانحراف من أي عصر بدأ إلى عدم اتباع مبادئ الإسلام وتعاليمه وشرعه في الحيـاة والحكم ومنهم:

الأستاذ حسن التل: ذهب إلى أنه «بالمقدار الذي تنحرف به الأمة عن تعاليم هـذا الدين يكون انحدارها وشيوع الفساد والفوضى والضعف فيها».[3]

الدكتور مصطفى حلمي: ذهب إلى أن العلماء السـلفيين اتفقـوا علـى اخـتلاف مدارسهم على قاعدة اضطراد العلاقة بين تقدم المسلمين واستمساكهم بالإسـلام، وعلـى العكس تدهورهم وضعفهم عند الانسلاخ منه، فالعلاقة بينهما علاقة المـد والجـزر مـع الإسلام والإيمان».[4]

سيد قطب: «وانتهيت من فترة الحياة في ظلال القرآن إلى يقين جازم حاسم أنه لا صلاح لهذه الأرض ولا راحة لهذه البشرية ولا طمأنينة لهذا الإنسان ولا رفعة ولا بركة ولا طهارة ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة إلا بالرجوع إلى الله، والرجوع إلـى الله كما يتجلى في القرآن له صورة واحدة وطريق واحد لا سواه، إنه العودة بالحياة كلهـا إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم. إنه تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتنا

1- سورة الشعراء، الآية 208.
2- سورة الأنفال، الآية 53.
3- التل حسن: الهزيمة أسباب وتبريرات، منشورات جمعية العروة الوثقى، عمان الأردن، 1970م، ص 40.
4- حلمي مصطفى: قواعد المنهج السلفي، دار الدعوة، ط2، الإسكندرية، 1984م، ص 266.

والتحاكم إليه وحده في شؤونها، وإلا فهو الفساد في الأرض والشقاوة للناس والارتكـاس في الحمأة والجاهلية التي تعبد الهوى من دون الله».[1]

الطيب برغوث: «هناك حقيقة تاريخية ضخمة ذهل عنها المسلمون في العصـور المتأخرة وهي أن المسلمين يتناغم سيرهم عندما يتطابقون تطابقا صـحيحا سـليما مـع الإسلام على مستوى الفهم والسلوك والعمل المواقف.

ويتأخرون وتضطرب حياتهم عندما يتأثر هذا التطابق مع الإسلام ويتسرب الخلـل إلى الفهم والالتزام والعمل والمواقف».[2]

محمد سعيد رمضان البوطي: «ذكر خمسة أسباب لتخلف المسلمين وأكد أنها مـن كسب الإنسان وبين أن سبب الأسباب كلها هو انصراف المسلمين عن إسلامهم».[3]

ثانيا: الأسباب المختلف فيها (الداخلية والخارجية)

أ/ الأسباب الداخلية:

بما أنها متعلقة بالإنسان بالدرجة الأولى لذلك أقسمها إلى فكرية وروحية وسلوكية.

1/ الأسباب الفكرية:

وتتعلق بفكر الإنسان وتصوراته لأن الفكر أساس كل سلوك فرديا أو جماعيا.

علال الفاسي المغربي: ركز على الأخطاء الناجمة عن الخطأ فـي فهـم عقيـدة الجبر.[4]

سيد سابق: ركز على العامل المتعلق بالتعصب والجمود الفكري وإغـلاق بـاب الاجتهاد.[5]

جودت سعيد: ذهب إلى أن إغلاق باب الاجتهاد هو إغلاق لباب العقل وما جمـود العقل والفكر إلا مرض المسلمين الأول.[6]

1- سيد قطب: مقدمة في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 3.
2- د. الطيب برغوث: التغيير الإسلامي، مطبعة الرسالة، الجزائر، ط1، 1993، ص 08.
3- البوطي: محمد سعيد رمضان، من المسؤول عن تخلف المسلمين، مكتبة الفارابي، دمشق سوريا، 1977، ص 44.
4- محمد العلمي: علال الفاسي رائد الحركة الوطنية المغربية، مطبعة الرسالة، الرباط، 1972م، ص180
5- سابق سيد: فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1391هـ-1971م، ج1، ص 13-14.
6- سعيد جودت: حتى يغيروا ما بأنفسهم، مطبعة العلم، ط1، 1392 هـ-1972م، ص 147.

خالص جلبي: اعتبر إغلاق باب الاجتهاد الكارثة الثانية التي نزلت بالإسلام.[1]

أسعد بيوض التميمي: يصف حال المسلمين عند مواجهة الغرب لهم: «وكان العقل الإسلامي قد أصابه الجمود وأغلق باب الاجتهاد وتولى قيادة الأمة أناس يغلـب علـيهم الجهل وعلماء الأمة تاهوا في الخلافات المذهبية والمحاكمات اللفظيـة والانتصـار لآراء الأئمة والمذاهب الفقهية بالحق والباطل وضعفت اللغة العربية وانتشرت خرافات وأباطيل نسبت إلى الإسلام زورا وبهتانا».[2]

د. صادق أمين: ذهب إلى أن «سبب ذل المسلمين هو اختلافهم في فهـم الإسـلام وتعصبهم وجمودهم على آراء المذاهب المختلفة ثم تناحرهم في كثير من الفترات وتقاتلهم أحيانا بسبب الخلافات المذهبية».[3]

محمد المبارك: ضبط أبرز مظاهر الانحراف والانحطـاط فـي إهمـال البحـث والكشف والإبداع في الفقه والعلوم التجريبية وتعطيل الأخذ بالأسباب وانتشار الخرافـات والأساطير والأفكار التواكلية.[4]

2/ **الأسباب الروحية:**

وهي التي تتعلق بالعبادة وممارستها والالتزام والروح يكون تبعا للفكـرة فإضـافة إلى القائلين بالسبب الجوهري وهو الابتعاد عن الإسلام بصفة عامة:

مشهور مصطفى: رأى أن ضعف الإيمان والالتزام أوصل المسلمين إلى الـوهن والفرقة والتفكك والى تحكم أعداء الله في مقدرتهم وفتنة بعضهم عن دينهم.[5]

د.مصطفى حلمي: اعتبر أن السلفيين أجمعوا على نبذ مظاهر البدع والانحرافـات وسمات الكهنوت وصور الخرافات كلها.[6]

1- جلبي خالص: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص30.
2- التميمي أسعد بيوض: زوال إسرائيل حتمية قرآنية، منشورات أوين برس، لندن، ط2، 1984، ص 115.
3- أمين صادق: الدعوة الإسلامية، فريضة شرعية وضرورة بشرية، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، الأردن، 1982، ص 73.
4- محمد المبارك: المجتمع الإسلامي المعاصر، دار الفكر بيروت لبنان، 1973، ص 54.
5- مشهور مصطفى: الجهاد هو السبيل، بلا دار نشر، 1404هـ-1984م، ص3.
6- حلمي مصطفى: قواعد المنهج السلفي، مرجع سابق، ص 266.

محمد عيد عباسي: اعتبر في كتابه أن المذهبية المتعصبة هي البدعـة أو بدعـة التعصب المذهبي وآثارها الخطيرة في جمود الفكر وانحطاط المسـلمين، ويأخـذ علـى المذهبية شيوع التقليد والجمود وإقفال باب الاجتهاد.[1]

علال الفاسي: اعتبر من الأسباب الممارسة العملية في العبادة الناتجة عن الخطـأ في فهم عقيدة الجبر وذلك ما يؤدي إلى التواكل والاستسلام.[2]

محمد المبارك: كما بينا من قبل فإنه أشار إلى التواكل إضافة إلى اعتباره للسـبب الفكري من جمود وتقليد.[3]

3/ الأسباب السلوكية:

وهي الأسباب المتعلقة بسلوك الفرد والمجتمع. مهما كان نوع السلوك قـد يكـون سلوكا أخلاقيا أو سلوكا سياسيا أو سلوكا اقتصاديا أو سلوكا اجتماعيا.

فكما أن الالتزام الروحي يتغذى من وعي الفكر فإن سلوك الإنسان هـو انعكـاس لمدى وعيه الفكري والتزامه الروحي.

الإمامان محمد عبده وجمال الدين الأفغاني: شددا على العامل المتعلـق بسـلوك سياسي وهو انقسام المسلمين إلى دول متنازعة أو متجافية وتفرق كلمة العلمـاء وعـدم قيامهم بمسؤوليتهم في توحيد الأمة، واعتبر هذا العامل المصدر الأهم في ضعف الأمـة إزاء أعدائها وتسرب الانحلال والفساد إلى أوصالها وفي عجزه عن النهوض.[4]

عبد الرحمان الكواكبي: شدد على عامل الاستبداد السياسي وحكم الفـرد وغيـاب الشورى باعتباره السبب الأول الذي أدى إلى الانحراف عن تعاليم الإسلام وهذا الانحراف الذي أدى إلى حالة التخلف والضعف والوهن، فالاستبداد ابتعـاد عـن الشـرع وقـال:

1- محمد عيد عباسي: المذهبية المتعصبة هي البدعة وآثارها الخطيرة في جمود الفكر وانحطاط المسـلمين، دار الوعي العربي، دمشق، حلب، سوريا، 1970، ص 165.
2- محمد العلمي: علال الفاسي رائد الحركة الوطنية المغربية، مرجع سابق، ص 181.
3- المبارك محمد: المجتمع الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 55.
4- الأفغاني جمال الدين: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، دار الكتـاب العربـي، القـاهرة، مصـر، 1968م، ص 362.

«المستبدون من علم الناس كلمة لا إله إلا الله واعتبروها شتما لهم ولازالوا أنصار الشرك وأعداء العلم».[1]

د. أحمد صدقي الدجاني: أكد على الأهمية التي يكتسيها عامل الشورى وبين أن موضوع الاستبداد والشورى أخذ حيزا كبيرا في الفكر العربي المعاصر.[2]

د. خالص جلبي: اعتبر أن إغلاق باب الاجتهاد الكارثة الثانية التي نزلت بالإسلام».[3]

شكيب أرسلان: يشير إلى سلوك أخلاقي وسياسي واعتقادي في آن واحد: فلخص مشكلة الأمة في التقاعس عن الجهاد بالأموال والأنفس فطرح نظرية تقول: «من غير الجهاد بالأموال والأنفس لن تقوم نهضة ولا يحافظ على البلاد الإسلامية ولا تكسب العلوم وتمتلك التقنيات».[4]

ب/ أسباب سياسية وإدارية: عثمانية محضة:

وهي في مجموعة من أسباب فكرية وروحية وسلوكية:

قال عبد الرحمان الكواكبي:[5] «والأسباب التي سأذكرها هي موارد الخلل في السياسة والإدارة والجاريتين في المملكة العثمانية التي هي أعظم دولة يهم شأنها عامة المسلمين:

1- إدارة الملك إدارة مداراة وإسكات للمطلعين على معايبها حذرا من أن ينفثوا ما في الصدور فتعلم العامة حقائق الأمور، والعامة إذا علموا قالوا وإذا قالوا فعلوا وهناك الطامة الكبرى.

2- إدارة المصالح المهمة السياسية والملكية بدون استشارة الرعية ولا قبول مناقشة فيها وإن كانت إدارة مشهودة المضرة في كل حركة وسكون.

1- عبد الرحمان الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، لبنان، 1980، ص 26-27.

2- الدجاني أحمد صدقي: تطور المفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، مجلة المستقبل العربي، عدد 62، 1984، ص 69.

3- جلبي خالص: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 30.

4- أرسلان أمير شكيب: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1975، ص02.

5- د. أحمد الرحبي: الأفكار السياسية والاجتماعية عند الكواكبي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2001م، ص 157.

3- إدارة بيت المال إدارة إطلاق بدون مراقبة، وجزاف بدون موازنة وإسراف بـدون عتاب وإتلاف بدون حساب حتى صارت المملكة مدينة للأجانب بديون ثقيلة تـوفي بلادا ورقابا ودماء وحقوقا.

4- تمييز الأسافل أصلا وأخلاقا وعلما وتحكيمهم في الرقاب الحرة وتسـليطهم علـى أصحاب المزايا، وهذا التهاون بشأن ذوي الشؤون يستلزم تسفل الإدارة.

5- الضغط على الأفكار المتنبهة بقصد منع نموها وسموها واطلاعها علـى مجـاري الإدارة محاسنها ومعايبها، وإن كان الضغط على النمو الطبيعي عبثا محضا ويتأتى منه الإغراء والتحفز وينتج عنه الحقد على الإدارة.

6- الغفلة أو التغافل عن مقتضيات الزمان ومباراة الجيران وترقية السكان بسبب عـدم الاهتمام بالمستقبل.

7- التهاون في مجاراة عادات الأهادي وأخلاقهم ومصالحهم استجلابا لمحبتهم القلبيـة فوق طاعتهم الظاهرية.

8- تضييع حرمة الشرع وقوة القوانين بالتزام عدم اتباعها وتنفيذها والإصرار على أن تكون الإدارة النظامية اسما إداريا فعلا.

9- عدم الالتفات لرعاية المقتضيات الدينية كوضع أنظمة مصادمة للشرع بدون لـزوم سياسي مهم أو مع اللزوم ولكن بدون اعتناء بتفهيمه للأمة والاعتذار لها جلبا للقناعة والرضا.

10- التسامح في المكافأة والمجازاة تهاونا بشؤون الإدارة حسنت أم ساءت، كـأن لـيس للملك صاحب.

11- التساهل في انتخاب العمال والمأمورين والإكثار منهم بغير لزوم وإنما بقصد إعاشة العشيرة والمحاسيب والمتملقين الملحين.

12- التمييز الفاحش بين أجناس الرعية في الغنم والغرم.

13- التزام تولية بعض المناصب المختصة بـبعض الأصـناف كالمشـيخة الإسـلامية والعسكرية لمن يكون منفردا في صنفه من العلماء أو الجند لأجل أن لا يتفق الرئيس والمرؤوس على أمر مهم.

14- التزام تعويض الإمارات المختصة عادة ببعض البيوت كإمارة مكة وإمارات العشائر الضخمة في الحجاز والعراق والفرات لمن لا يحسن إدارتها لأجل أن يكون الأمير منفردا ممن ولي عليهم مكروها عندهم فلا يتفقون معه ضد الدولة.

15- التزام المخالفة الجنسية في استخدام العمال بقصد تعسر التفاهم بين العمال والأهالي وتعذر الامتزاج بينهم لتأمن الإدارة من غائلة الإتفاق عليها.

16- تشويش الإدارة بعدم الالتفات لتوحيد الأخلاق والمسالك في الوزراء والولاة والقواد مع اضطرار الدول لاتخاذهم من جميع الأجناس والأقوام الموجودين في المملكة بقصد استرضاء الكل.

17- التزام أصول عدم توجيه المسؤولية على رؤساء الإدارة والولاة عن أعمالهم مطلقا.

18- تنويع القوانين الحقوقية وتشويش القضاء في الأحوال المتماثلة.

19- توحيد قوانين الإدارة والعقوبات مع اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات.

20- التمسك بأصول الإدارة المركزية مع بعد الأطراف عن العاصمة وعدم وقوف رؤساء الإدارة في المركز على أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها».

وفي النهاية يؤكد الكواكبي باسم مستعار "الفراتي" بقوله: «إن بعض هذه الأسباب التي ذكرتها هي أمراض قديمة ملازمة لإدارة الحكومة العثمانية منذ نشأتها أو منذ قرون، وبعضها أعراض وقتية تزول بزوال محدثها، وربما كان يمكن الصبر عليها لولا أن الخطر قرب -والعياذ بالله- من القلب»[1].

ج- العوامل الخارجية:

«مني العالم الإسلامي بكثير من الأعداء الذين تسلطوا عليه من خارجه وهاجموه وفتكوا بكثير من المسلمين فتكا قاسيا، وأنزلوا بهذا العالم صنوفا من التنكيل، وكانوا أقسى الأسباب التي غرست الضعف والهوان به حتى تم السقوط»:

وهؤلاء الأعداء قسمان:

- قسم غلبه الإسلام بعد صراع فاعتنق الإسلام بعمق أو بشكل سطحي وهم المغول.

1- د. أحمد الرحبي: الأفكار السياسية والاجتماعية عند الكواكبي، المرجع السابق، ص 159.

- قسم بدأ صراعه ضد الإسلام من مطلع الإسلام واستمر صراعه حتى العهد الحاضر وهو الغرب المسيحي باتجاهاته الصليبية.

وقد اتخذ هذا القسم مسيرته الطويلة بأسماء عديدة ومواقف كثيرة، مثل:

1. الصراع بين المسلمين والبيزنطيين في صدر الإسلام ثم في عهد عمر بن الخطاب وفي العهد الأموي والعهد العباسي.
2. موقعة ملاذ كرد (1071م) التي كانت من الأسباب المباشرة للحروب الصليبية، وكانت بين السلاجقة والإمبراطور البيزنطي رومانس الرابع.
3. الحروب الصليبية الشهيرة التي استغرقت قرنين من الزمان (1097م-1292م).
4. زحف الصليبي على اسبانيا والمغرب العربي، وقد بدأ مع بدء الحروب الصليبية في الشرق تقريبا وظل في حركته وامتداداته حتى القرن العشرين.
5. الحركة الصليبية ضد الإمبراطورية العثمانية من منتصف القرن الرابع عشر حتى القرن العشرين.
6. الحركة الصليبية وراء الحملة الفرنسية على مصر والشام.
7. الحركة الصليبية تعاونت لتحقق لدول الغرب المسيحي أن تستعمر الدول الإسلامية خلال القرنين الماضيين.
8. الحركة الصليبية تزرع الصهيونية بين دول العالم الإسلامي وتحمي الدولة الصهيونية.
9. كيد اليهود الذي لا يقل عن الصليبيين، وهو مخادع وماكر ومتجدد. قال تعالى: ﴿**وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلا النصَارَى حَتى تَتبِعَ مِلتَهُمْ**﴾.[1]
10. **رأيي الخاص:** أن الصراع حضاري بين الغرب والعالم الإسلامي، وهو صراع اقتصادي وسياسي واجتماعي وثقافي... ولبه صراع ديني. ولذلك لو لم تتوفر

1- سورة البقرة، الآية 120.

الأسباب الأخرى فإن حتمية الصـراع الـديني تـؤدي إلـى حتميـة الصـراع الحضاري.[1]

قال تعالى: ﴿**وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَى يَرُدوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِن اسْتَطَاعُوا**﴾.[2]

وقال أيضا: ﴿**وَد كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنفُسِـهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبينَ لَهُمُ الْحَق**﴾.[3]

1- أحمد شلبي: المجتمع الإسلامي (أسس تكوينه، أسباب ضعفه، وسائل نهضته)، مكتبة النهضة المصـرية، القاهرة، ط7، 1986م، ص 175.
2- سورة البقرة، الآية 217.
3- سورة البقرة، الآية 109.

المطلب الثالث: رأي المدرسة الحضارية في أسباب سقوط الخلافة الإسلامية:

بعد استقرائي لآراء الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في أسباب سقوط الخلافـة أؤيد رأي المدرس السننية الحضارية، التي تؤمن بأن الله خلق الكون والإنسـان "الآفـاق والأنفس"، ووضع لذلك سننا "قوانين" تعمل، ومن وراء عمل السـنن إرادة الله سـبحانه، ومنظومة تلك السنن متكاملة لأن مصدر الكون والإنسان والسنن واحد وهو الله.

فالفعل البشري مع توافق مع تلك السنن كان صالحا ناجحا متواصلا مباركا ومـع اصطدام مع مخالفة تلك السنن كان السقوط.

ومن الذين ذهبوا هذا الرأي: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومفكرون مسـلمون أمثال: أحمد محمد كنعان، والطيب برغوث، ومالك بن نبي، وجـودت سـعيد، وراشـد الغنوشي، وطه جابر العلواني، عماد الدين خليل، وسيد قطب، حبنكه الميداني، ومحمد يتيم، وعمر عبيد حسنة، ومحمد حاج أبو القاسم.

وكعينات من فكرهم:

مشروع: سنن تغيير الفرد والمجتمع لـ جودت سعيد.

مشروع: مشكلات الحضارة لـ مالك بن نبي.

مشروع: آفاق سننية لـ الطيب برغوث

مشروع: فقه التحضر الإسلامي لـ عبد الحميد النجار.

مشروع: إسلامية المعرفة ومنهجية الفكر الإسلامي المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مشروع منهجية القرآن المعرفية: د/ حاج محمد أبو قاسم.

مشروع: كتاب الأمة.

مشروع مجلة المسلم المعاصر.

مشروع: شريعة كونية لـ سيد قطب.

مشروع: سنن الله في الخلق لـ أحمد محمد كنعان

مشروع: كيف نتعامل مع القرآن لـ محمد الغزالي.

نماذج من هذه المدرسة:

الفرع الأول: مالك بن نبي

درس الحضارة الإسلامية الأولى بعمق أكبر من الخلافة كجانب سياسي فدرسها من حيث كيفية قيامها وأسباب سقوطها:

عن أسباب سقوطها: يرجع ذلك إلى فقدان القيم الروحية والفضائل الخلقية باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات بالإضافة إلى خصوصية الحدث الحضاري الإسلامي الذي شكلته قيم ومعايير تبعث من العقيدة الإسلامية ذاتها قبل أن تتحول هذه القيم إلى حركة حضارية في عالم الواقع.

«عندما تنقلب أوضاع القيم في عصور الانحطاط، وبحيث تبدو صغائر الأمور ذات خطر كبير انهار البناء الاجتماعي إذ هو لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب لأن الروح والروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك أن يهوى بتأثير جاذبية الأرض».[1]

وعلى مخطط سقوط منحنى الخلافة الإسلامية: قال جودت السعيد متحدثا عن مالك بن نبي: كم كان المخطط الذي رسمه في كتابه شروط النهضة معبرا حين جعل المنطلق من غار حراء إلى صفين ثم إلى ابن خلدون ثم أتى الانحدار إلى الاستعمار والتخلف.

وكم كان صادقا حين قال: إن القابلية للاستعمار لم تصنع في باريس ولندن وواشنطن وموسكو ولكن صنعت وتكونت تحت قباب صوامع العالم الإسلامي ومساجده من بخارى وسمرقند ودلهي وطهران وبغداد ودمشق والقاهرة والقيروان، محور طنجة جاكرتا.

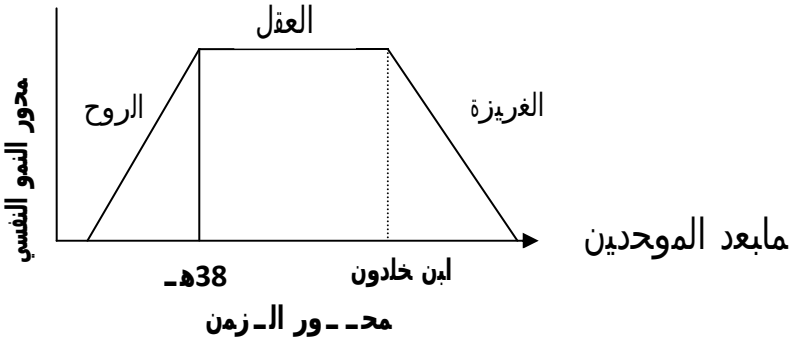
وكم كان محدقا بعمق للمشكلات حين قال أيضا: «إن إنساننا يجهل إضافات القرن العشرين للمعرفة الإنسانية لا يمكن إلا أن يجاب السخرية والتشنيع لنفسه».[2]

1- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عمر كامل المسقاوي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط4، 1984، ص 87.

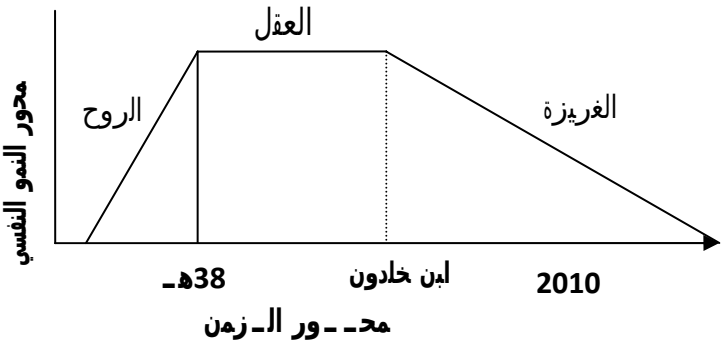
2- عبد الجبار الرفاعي: الفكر الإسلامي المعاصر، مراجعات تقويمية، حوار مع جودت سعيد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، ص 39.

وحين درس الحضارة الإسلامية الأولى بداية ومسارا ومصيرا وكانـت الخلافـة مظهرها السياسي، فقد تحدث من خلال دورة حضارية مرت بها الأمة الإسلامية وبحكـم اختصاصه العلمي في الهندسة فقد صاغ ذلك بلغة المنحنى وأنها مرت بثلاث مراحل: هي الروح ومرحلة العقل ومرحلة الغريزة.

خلافا لكل فلاسفة تفسير التاريخ والحضارة فإن مالك يؤكد على دور الفكرة الدينية في قيام الحضارة عامة والحضارة الإسلامية خاصة: "إن حضارة ما هـي نتـاج فكـرة جوهرية تطبع على مجمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ".[1]



وإذا كان ملك بن نبي قد حدد في منحى الدورة الحضارية بداية السقوط بما بعد الموحدين فإن الواقع يقول بأن ذلك السقوط تواصل إلى الآن ونحن الآن في مرحلة الارهاصات لرسم المعالم الأولية لبداية الانطلاق طويلة المدى...



1- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 41.

وهكذا تبدأ الدورة الحضارية في المجال الزمني والمكاني لمجتمع ما على إثر حدث عارض غير عادي.[1]

«يسجل نقطة الانطلاق... يتفق في الحقيقة مع ظهور فكرة دينية».[2]

«لذلك عند دراستنا في هذا المجال ينبغي أن نبحث عن حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها».[3]

«فمن المعلوم أن جزيرة العرب مثلا لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة يذهب وقته هباء لا ينتفع به».[4]

«وفجأة أضاءت فكرة في غار حراء: غار حراء حيث هو منعزل يقوم فيه متأملا ويحمل وميضها رسالة بدأت بكلمة "إقرأ" مزقت هذه الكلمة ظلمات الجاهلية وقضت على عزلة المجتمع الجاهلي ورأى النور مجتمع جديد متفاعل مع العالم ومع التاريخ: حيث ظلت قرونا طوالا تحمل للعالم حضارة جديدة وتقوده إلى التمدن والرقي».

مرحلة الروح: وهي مرحلة متانة الروابط وانطلاق الحضارة، وهذه المرحلة الأساسية إليها ترجع كل التطورات الحاصلة في المجتمع سواء كانت أزمات تقهقر أم قفزات إلى الأمام. ومرحلة الروح هذه تطبع المجتمع بطابعين هما : خنوس الأنا وتناسق تطلعاته مع المسار العام للمجتمع، وانسداد الفجوات الاجتماعية.

وهذه المرحلة الروحية «لقد ظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي من ليلة حراء. إلى أن وصلت القمة الروحية للحضارة الإسلامية وهو ما يوافق واقعة صفين عام 38هـ التي حولت مجرى التاريخ الإسلامي، إذ خرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل وتزينه الأبهة والعظمة في الوقت الذي ظهرت فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح، ومما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية قد خرجت

1- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 41.
2- المرجع نفسه، 105.
3- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل المسقاوي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط4، 1987، ص96.
4- المرجع نفسه، ص 50.

من عمق النفوس كقوة دافعة إلى السطح تنتشر أفقيا من شاطئ الأطلنطـي إلـى حـدود الصين».

مرحلة العقل: «ولماذا العقل عنوان لهذه المرحلة؟ وهل هـذا يعنـي أن المرحلـة السابقة لم يكن فيها شيء من العقل؟ وماذا لو استمر المجتمع على مرحلة الـروح؟ هـل يعني ذلك أننا لن نجد أثرا لبصمات العقل؟

وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام شيء من الغموض الذي لا سبيل إلـى تبديـده سوى اعتبار كلمة العقل هنا تأتي مرادفة للحسابات الشخصية والمصلحية وبروز الأنانية وتمزق جوانب من خيوط شبكة العلاقات الاجتماعية الضخمة».

والحقيقة أنه حتى لو لم يحدث ذلك الانحراف في صفين فإن المجتمـع الإسـلامي كان محكوما بانفتاح أبواب النشاط العقلي فيه وما قدمه العلماء الفطاحل فـي الحضـارة الإسلامية من إنتاجات غاية في الدقة إنما هي نتاج الهندسة الإسلامية للعقل وليس نتـاج مرحلة الملك العضوض، لأن العقل كجهاز لتحقيق المعرفة والإدراك فإنه أول مـا عهـد القرآن الكريم على تشكيلة وفق العالم الثقافي الإسلامي ليكـون صـمام الأمـان للفـرد والمجتمع.

«لقد عرف العالم الإسلامي أول انفصال في تاريخه في معركة صـفين عـام 38 للهجرة وإذا كان يحمل بين جنبيه بعد قليل من ميلاده تعارضا داخليا، كانت حمية الجاهلية تصطرع مع الروح القرآني فجاء معاوية رضي الله عنه فحطم ذلك البناء الذي قام لكـي يعيش ربما إلى الأبد بفضل ما ضمنه من توازن بين عنصر الروح وعنصر الزمن.[1]

وهنا تغير محور الدوران فبدل المبدأ وعالم الأفكار والروح، أصبح هـو تقـديس عالم الأشخاص مهما كان قربهم أو بعدهم من المبدأ ولذلك وقعت الصراعات العنيفة بين الاتجاهات السياسية والفقهية.

مرحلة الغريزة: وهي المرحلة التي استمر فيها التباعد بين عالم الأفكار (المبـدأ) وعالم الأشخاص، فكانت مرحلة تؤسس للسقوط النهـائي للحضـارة الإسـلامية ونظـام الخلافة الإسلامية الوجه السياسي لذلك:

1- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص28.

«بلغت عوامل التعارض الداخلية قمتها وانتهت إلى وعدها المحتوم وهـو تمـزق عالم واهن، وظهور مجتمع جديد ذي معالم وخصائص واتجاهات جديـدة فكانـت تلـك مرحلة الانحطاط إذ لم يعد الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارية بل أضحت عناصر ليس فيما بينها صلة مبدعة».[1]

وهكذا كان دخول المرحلة الثانية بزحزحة مركز الدوران من المبدأ (الروح: عالم الأفكار) إلى الشخص: عالم الأشخاص، فإن هذه المرحلة يتزحزح فيها مركز الدوران من جديد إلى عالم الأشياء ليصبح مآل النشاط الاجتماعي إلى الكم والعدد: كم كسبت؟ كم عدد السيارات، كم عدد الفيلات؟ كم عدد البدلات؟ وهكذا كان كل ذلك بمثابة إشـعال الضـوء الأصفر الذي يوحي عما قريب بضوء أحمر هو سقوط الحضارة الإسـلامية والخلافـة الإسلامية بوجهها السياسي.

الفرع الثاني: طه جابر العلواني

إيمانا منه بأن الأزمة الفكرية هي سبب الأسباب لذلك ذهب إلـى أن: «الانحسـار الحضاري الذي نعاني منه، هو أزمة فكر أولا وقبل كـل شـيء لأن النسـق الفكـري للحضارة الإسلامية وإسلامية المعارف قد توقف عند حدود العقول السابقة، وكأن الله خلق عقولنا لنعطلها عن الإنتاج ونعتبر ما أنتجته العقول السابقة نهاية المطاف وغايـة البعـد الزماني والمكاني بالنسبة لخلود الرسالة حتى انتهينا إلى هذا الغياب الحضاري الذي لا بد معه من العكوف على الذات واكتشاف أسباب الأزمة وإدراك آثارها، وتحديـد مـواطن الخلل والإصابة واستلهام القيم في صياغة فكرية معاصرة قادرة على اسـترداد الشـهود الحضاري وإعادة بناء الأمة الشهيدة ﴿**لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾.[2]

1- مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ص 73.
2- طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائـر، دط، دت، ص 08.

الفرع الثالث: الطيب برغوث

ينطلق من خلال نظريته في فلسفة التاريخ والحضـارة وهـي نظريـة التـدافع والتجديد:

يعتبر سقوط الخلافة من مظاهر أزمة حضارية تمر بها الأمة الإسلامية.

ويعطي للأزمة الحضارية معنى سننيا: «نقصد بالأزمة الحضارية بصفة عامـة: عجز المجتمع أو الأمة عن المحافظة على توازنهمـا الفكـري والروحـي وانسـجامهما السلوكي والاجتماعي وتراجع قدراتهما التجديدية والإبداعية التنافسـية فـي معتركـات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد مما يعرضهما لأخطار الغثائية والتبعية المشينة التـي تنهك إدارتهما الحضارية وتدمر ميزانيتها التسخيرية وتزيدهما عجزا وقابلية للاستضعاف والاستذلال».[1]

وعن مراحل نشوء وتطور ثم تفاقم الأزمة الحضارية لأية أمـة: يؤكـد: «الأمـة الحضارية باستمرار محصلة تركيبية لأزمات هيكلية أساسية ثلاثة هي: الأزمـة الثقافيـة والأزمة التربوية والأزمة المنهجية».[2]

ويبين مدى تتابع الأزمات الثلاثة المشكلة للحضارة قـائلا: «إن أي اخـتلال فـي الوعي المنهجي في أبعاده المعرفية والإجرائية والأخلاقية سينعكس مباشرة على الـوعي والأداء التربوي الذي ينعكس بدوره على الوعي والأداء الثقافي وهذه الانعكاسات السلبية المتتالية تؤثر مجتمعه على مستوى الوعي والأداء الحضاري للفـرد والمجتمـع وتـدفع بأوضاع الأمة إلى المزيد من الضعف والتقهقر والاستيعابات الحضارية المضادة».[3]

وعن مدى نقص وعي المسلمين بهذه السنن وتسبب ذلـك فـي سـقوط الخلافـة الإسلامية يقول: «ونحن ما أوتينا في سقوطنا الحضاري أول مرة وما أوتينا في عجزنـا عن النهوض الحضاري بعد ذلك وما دخلنا في دوامـات الاهـتلاك الـذاتي والإهـلاك الخارجي المزمن الذي ضاعف مديونيتنا الحضارية بوتائر خطيرة إلا لأننا قصـرنا فـي

1- الطيب برغوث: مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية السننية، دار قرطبة للنشر والتوزيـع ، المحمديـة، الجزائر، ط1، 1425هـ-2004م، ص 25-26.

2- المرجع نفسه، ص 25.

3-الطيب برغوث: www.chiahab.net/modules.php

تأسيس وتأصيل الوعي السنني المتكامل القائم على التنظير والتقعيد المعرفي المحكم الذي يعيد المفردات السننية الجزئية اللامتناهية الكثرة والتنـوع والاخـتلاف، إلـى أنسـاقها ومداراتها الكلية المنتظمة الفاعلة في حركة الصيرورة الاستخلافية أو الحضارية».[1]

وتحت عنوان الاستيعاب المضاد لحركات التغيير، نجده تتبـع بدقـة بدايـة خـط الانحراف في نظام الخلافة الإسلامية قبل سقوطها ليقول: «لقد شكل الانقلاب على مبـدأ الشورى ومصادرة حق الجماعة أو الأمة في تولية الحاكمين أول ثغرة خطيرة في مسيرة المجتمع والأمة... لقد جاء الانقلاب الأموي على هذا الأصل الأصيل في النظام السياسي الإسلامي، عندما كرس معاوية بن سفيان رضي الله عنه بالقوة مبدأ توارث الحكم وأسس لحركة الاستبداد السياسي وتداعياته الاجتماعية والثقافي المنهكة وهذا مـا حـذرت منـه توجيهات نبوية كثيرة لم يتم احترامها».[2]

الفرع الرابع: محمـد عمـارة

تناول ذلك تحت عنوان تاريخ التراجع الحضاري وأسبابه ومظاهره:

«فاشتداد مخاطر التحديات الخارجية فتح باب الاهتمام بالدولة أكثـر مـن الأمـة والتركيز على القوة على حساب العدل فتغير النهج الإسلامي تدريجيا منذ تأسيس الدولـة الأموية (41هـ،661هـ) فشابت الشورى سلبيات الملك العضوض وأصبحت الأمـوال دولة بين الأغنياء بعد أن كانت نهرا أعظم، والناس شربهم فيه سواء».[3]

ثم بين آثار ذلك: «الأمر الذي فجر على أرض الواقع الداخلي سلاسل من الثورات والانتفاضات والأزمات عالجتها الدولة بمزيد من الأدواء، فلقد واجهت التمزق الـداخلي بتنمية القوة بدلا من إشاعة العدل والشورى حتى جاء الوقت الذي تضخمت فيه هذه القوة الضارية وكانت قد أصبحت غريبة عن الروح الحضارية للأمة فتم الانقلاب الـذي قـاد الأمة إلى التراجع والجمود».[4]

1- الطيب برغوث: مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية السننية، مرجع سابق، ص 14.
2- المرجع نفسه، ص 14.
3- محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، ط1، 1990، ص 86.
4- المرجع نفسه، ص 87.

ويبين كيف كان ذلك سببا في بداية الانحدار السياسي الذي يسبق الحضـاري ثـم يكون التراجع.

ثم يربط ذلك بسنن السقوط الحضاري:

«وكان مقتل الخليفة المتوكل بيد قادة الجند المماليك بداية هذا التحول الجذري فـي مسيرتنا الحضارية فدخل ازدهارنا الحضاري عبر مراحل طويلـة ومـن خـلال دروب متعرجة وبمصاحبة صحوات عدة ومقاومات باسلة -كما هو شأن التطـور الحضـاري صعودا وهبوطا- داخل ازدهارنا الحضاري منذ ذلك التاريخ نحـو الهبـوط والتراجـع والانكسار».[1]

الفرع الخامس: حسن الترابـــي

يحدد بداية سنن سقوط بصفة عامة التي تنطبق على كل بني آدم ثم بعد ذلك فـي موطن آخر يبين كيف انطبقت تلك السنن على سقوط الخلافة الإسلامية، الوجه السياسـي للحضارة الإسلامية.

فعن سنن السقوط يقول: «وكذلك على المعنى بشأن السياسة في الـدين أن يوجـد النظر إلى سياق البلاء عبر المراحل والانتقال، فسيرة المتدينين وغيرهم من البشر تتعاقب قرونا، قد يتصاعد الأوائل وعيا وتجددا ونهضة إذا استفزهم تحد أصابهم من أمة أرقـى منهم، أو قومهم بعد الضلال والجمود هدي تنزل عليهم من السماء أو تذكروه بعد غفلـة، وقد يخلف قرنا يتم البناء بعد تأسيسه السالف، ثم يعقب قرن عاطل لا يجتهد تعويلا علـى التراث المنقول ولا يجتهد توكلا على الفخر والكسب الموروث».[2]

ثم يستنتج القانون(السنة) وانطباقه على تاريخنا ويلفت الانتباه إلى أهمية معرفة هذه السنن:

«وهكذا تتداول الأيام بالأمم وهي سنة كان واقعها ظاهرا فـي تـاريخ المسـلمين ولاسيما في سيرتهم سكونا خاملا بعد حركة حية، وجبروتا مطلقا بعـد شـورى حـرة،

1- محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، المرجع نفسه، ص 92.

2- حسن الترابي: السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقي، بيروت، لبنـان، ط1، 2003، ص 15.

وشتات ذليل بعد وحدة عزيزة، وفي دراسة تلك السياقات المتداولة عبرة لتقدير عوامل الانحطاط عن المثال ولتخطيط حركة جديدة نحو نهضة بعد وهدة، ولتدبير اتصال مراحل المستقبل تعاليا مستمرا ونزوعا دؤوبا نحو المثال لا تصيبه العلة المعهودة من طروء العجز والخرف والتقادم عند الخالفين».[1]

وفي إشارة مباشرة إلى سقوط الخلافة يقول: «وهكذا فعل العسكر لفتنة السلطان وشهواته منذ معاوية إلى مسح الخلافة العثمانية إلى أمثلة أخرى معاصرة من أحوال شره الجندية وهدى السلطة وضعف الثقافة الشورية الراشدة للمسلمين وضعف مجتمعاتهم ومكائد الهيمنة الغربية التي لا تريد للسلطان أن تسيره أو تضبطه إرادة مجتمعات مسلمة تزداد تحررا وتأصيلا فتفسد عليهم موازين الظلم العالمي التي تحتكم إلى القوة الأشد أو إلى صورة للأمم المتحدة حيث تسود القوة الغالبة على قرار أمم العالم ومجتمعاتها الممثلة في جمعية عمومية يركب فوقها مجلس الأمن يعلو عليه الطغاة لاسيما الأحضى بقوته».[2]

الفرع السادس: محمد حاج أبو قاسم حمد

ينطلق من خلال تأصيل قرآني في سورة الإسراء ليذهب إلى أن الحضارة الإسلامية الأولى هي العالمية الإسلامية قد سقطت ولذلك أسباب ومظاهر، وهناك عالمية إسلامية ثانية قادمة ينظر لها.

أسباب سقوط العالمية الإسلامية الأولى:

يمكن فهم ذلك حين نتأمل كتابه كالتالي:

أ- السبب هو غياب التفكير المنهجي الذي نستمده من أرقى كتاب.

ب- وذلك أدى إلى عدم فهم معادلة الصراع في الكون: منهجية الصراع وأعلى نقطة فيها إسرائيل.

ج- وبالتالي عدم فهم وجودنا ووجود إسرائيل.

د- واستبدالنا للمنهج الإلهي قبل إدراكه بالمنهج الوضعي.

1- حسن الترابي: السياسة والحكم، مرجع سابق، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 135.

بداية يحدد الإطار العام للعالميتين: فيقول: «إنما قلنا بها (العالمية الإسلامية الثانية) كدورة تاريخية ثانية للإسلام تعقب الدورة الأولى ولكن ضمن شروط تحقق جدل تاريخي محدد يبتدئ بعالمية الأميين ثم العالمية الشاملة للإسلام عبر تدافع بين العرب وإسـرائيل. وقد حدد القرآن هذا المسار التاريخي الجدلي والذي استهلك أربعة عشر قرنا بداية بطـرد اليهود من المدينة المنورة ثم عودتهم إلى الأرض المقدسة، فالعالمية الإسـلامية الثانيـة تحديد لتدافع تاريخي له دلالاته القرآنية وجدلية وليس ادعاء لرسالة ثانية».[1]

أ- بالنسبة لغياب التفكير المنهجي الذي نستمده من أرقى كتاب يقول:

«الثمن الذي ندفعه لانهيار العالمية الإسلامية الأولى والذي ندفعه لغيـاب التفكيـر المنهجي الذي نستمده من أرقى كتاب كوني، وهل من بعد كلمة الله ومن بعد حكمـة الله حكمة.

لقد أعطانا المنهج القرآني بديلا عن كل فكر وضعي، فهو الإطار النظري لنتعرف به لا على حقيقتنا فقط ولكن أيضا على حقيقة أعدائنا وعلى منعطفات مصيرنا باعتبارنـا كلمة إلهية حية، إذ جعل لنا هذا العمق البشري والاتساع السياسي الجغرافي في أهم بقعة تتحكم في مداخل العالم ومخارجه، ثم أضاف هذه الثروة الهائلة من النفط ليس الله لاعبـا ليلقيه دون تقدير وهدف، سبحانه كل شيء ينزله بقدر».[2]

ويزيد بيانا لهذا المنهج القرآني، ليؤكد أن هذا المنهج القرآني يختلف على النبـوات ويهيمن عليها، فيقول: «اكتملت المرحلة التاريخية ونحن الآن على أعتاب مرحلة جديـدة مرحلة تحمل كل موجبات النبوة ومبرراتها ولكن الله قد اختارها لمنهجـه ولـم يخترهـا لأنبيائه، اختارها لمكنون القرآن».

ثم يفرق بين النبوة والمنهج القرآني: «النبوة تجربة عملية بيانية والمـنهج تجريـد نظري دقيق، التجربة العملية البيانية تتعلق بخصائص فردية ومحليـة يحكمهـا الطـرف التاريخي، أما المنهج الإلهي فهو تجريد على المستوى الكوني يعلو على كل الخصـائص

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، ج2، ص 463.

2- المرجع نفسه، ج1، ص 528.

الفردية والمحلية ويهيمن على متغيرات الظرف التاريخي والاجتماعي، النبوة اتجاه للارتباط بالقدوة الفردية المعاشة في الواقع والمتحركة بمواقفها فيه والمنهج نقد وتحليل دائم للواقع والحركة».[1]

وعليه فالمنهج الإلهي عنده «تجريد يحتوي النبوة ضمن حركتها الواقعية فيعطي التجربة خصائصها وأبعادها ضمن إطار الزمان والمكان، هذا الاحتواء المنهجي لتجربة النبوة هو قاعدة العلاقة الثابتة مع كل النبوات في كل المراحل، فأبعاد المنهج يعطي خصائصه للتجارب العملية في كل مرحلة. أما الأبعاد الثابتة في المنهج الإلهي فتتمحور كلها حول الحق والسلام. فبالحق خلق السماوات والأرض وما بينهما وبالسلام تمضي التجربة الكونية إلى مصيرها، الحق نقيضه الباطل، والسلام نقيضه الصراع، وباندماج الحق والسلام تتحقق الوحدة الكونية بمعناها الإلهي».

هذا هو المنهج الثابت منذ ما قبل آدم وإلى ما بعد آخر إنسان في مجالنا الكوني، وتجارب النبوات تستمد رسالاتها كنزوع إلى التطبيق العملي لهذا المنهج أي لتأكيد الحق والسلام في إطار الوحدة الكونية القائمة بالله.[2]

ثم يذكر مرة أخرى من باب الربط المباشر بين الانهيار الذي وقع للعالمية الأولى وابتعادها عن المنهج: «بداية العالمية الثانية لا تأتي تجديدا للعالمية الأولى ولكنها تأتي عبر الهيمنة على تلك العالمية الأولى بالنقد المنهجي القرآني لنرى فيها وقد انهارت عمليا بعد 1400 سنة ظواهر التناقض بين تجربتها والمنهج الإلهي القرآني فلو لم يكن ثمة تناقض لما كان الانهيار، وقد أعطى القرآن لتلك المرحلة كل خير يمكنها أن تستوعبه حسب استعداداتها وقد استوعبت الكثير ولكنها سلبت نفسها نحو مواطن الضعف لأنها لم تحقق الوحدة كاملة بين المنهج الإلهي وسلوكيتها الحضارية... ثم أخذ التناقض في الاتساع بين المنهج الإلهي والسلوكية الحضارية حتى وصلنا إلى ما نحن فيه».[3]

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص 483.
2- المرجع نفسه، ص 390.
3- المرجع نفسه، ص 330.

وهذا التناقض مع المنهج الإلهي في العالمية الإسلامية الأولى يرى أنه وقع منذ وفاة الرسول: «ولا ترجع جذور التناقض إلى سلسلة الانحرافات الواضحة التي عددها المجددون في المراحل المتأخرة.. إنما ترجع إلى البداية منذ وفاة الرسول وفي سقيفة بني ساعدة، هنالك البداية ثم أخذ التناقض في الاتساع بين المنهج الإلهي والسلوكية الحضاري حتى وصلنا إلى ما نحن فيه...

يقول: «ومن بعدها جاءت سلسلة المنازعات والمسلسل الدموي والانقسامات الطائفية حتى أصبح العالم الإسلامي اليوم دوائر منغلقة على نفسها صماء».

«انحراف جزئي بزاوية صغيرة عن المنهج الإلهي في نظام الحكم يقود بعد 1400 عام إلى انحراف دائري كامل في الاتجاه المعاكس حتى نصل إلى يومنا هذا وبعين الإشكال لما كان عليه الأمر في بداية الدعوة، يهود المدينة اتسعوا ليشكلوا دولة إسرائيل بأحدث الوسائل العصرية وقد أمدهم الله بأموال وبنين وجعلهم أكثر نفيرا وقبائل العرب بعصبياتها اتسعت لتصبح أقاليم العرب بعصبياتها وفكر البداوة اتسعت فأصبح بدائل المناهج الوضعية وبقي اللسان العربي في مراجعه والبيان القرآني في صحائفه».

وهنا نصل إلى قوله مبينا منهجه العام: «ومن الواضح في كل كتاباتنا أننا ننطلق من جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ومن خلال الجمع بين القراءتين وبأسلوب منهجي معرفي يعتمد على التحليل والتركيب».

ب- عدم فهم معادلة الصراع في الكون: منهجية الصراع أعلى نقطة فيه إسرائيل

ينطلق من حتميات بداية سورة الإسراء ويبين أن المسلمين لم يفهموا حقيقة الصراع في العالم ومع من؟

ويبين أن هناك منهجيتان: منهجية السلام ومنهجية الصراع. منهجية السلام يمثلها المنهج الإلهي ومنهجية الصراع تمثلها إسرائيل.

«قد قضى الله أن تكون إسرائيل إطارا للمنهجية الكونية المضادة عبر ارتكازها على مقومات المنهجية المضادة للسلام، (السلم، الصراع) وقضى أن تأتي كأعمق تجسيد لها، فكما أن منهجية السلام الإلهي هي اتجاه كوني خص الله المسلمين به في طليعتهم العرب كوعاء منفتح له، كذلك فإن منهجية الصراع هي اتجاه كوني يتمحور حول

العنصرية الإسرائيلية كأرقى تعبير عنه ولكنه يمتد على قاعدة منهجية الصراع العالميـة كلها».[1]

ويقول: «إذن العلاقة العربية الإسرائيلية هي علاقة نفي وتضاد وأبدية ولا تقبل في حتميتها أي توسط أو مصالحة هكذا قدر الله الأمر وأوضحه قرآنيا منذ أن جعل ظاهرتي الوجود العربي والوجود الإسرائيلي متماثلتين ومتقابلتين».

علاقة إسرائيل بالحضارة الغربية في منهجية الصراع العالمي معنا:

«من هنا بالتحديد نقول إن الحضارة العالمية بشكلها المادي المستند على الصـراع هي البيئة الطبيعية لتوالد الجرثومة الإسرائيلية، فهناك ارتباط جـدلي قطعـي مـا بـين خصائص التكوين الإسرائيلي وخصائص الحضارة الأوروبية العالمية الراهنة في شكليها الحاليين (لرأسمالي والشيوعي) امتداد واحد مـع اخـتلاف فـي المظـاهر والتفاصـيل والاتجاهات».

الغرب ما هو إلا مؤخرة لإسرائيل في صراعنا وسحقنا:

«إن العالم الصراعي وفي مقدمته إسرائيل والذي يشكل بدوره مؤخرة لها يزحـف نحونا بقوة هائلة ليدمر كل مقومات وجودنا من المحيط إلى الخلـيج، الغـرب والشـرق يتخذان موقفا واحدا، وما تعجز عنه إسرائيل تنفذه قوى العالمية الأخرى، فالأمر يجـري على وتيرة واحدة، ولكنه الثمن الذي ندفعه لانهيار العالمية الإسلامية الأولى والذي ندفعه لغياب التفكير المنهجي الذي نستمده من أرقى كتاب كوني، وهل من بعد كلمة الله كلمـة ومن بعد حكمة الله حكمة».

ج- عدم فهم أساس وجودنا وأساس وجود إسرائيل:

بعد بيان الحتمية القرآنية في علاقة التضاد بين الوجود العربي الإسلامي والوجود الإسرائيلي. بين أن المسلمين الذين يقيمون أي سلام مع إسرائيل لـم يفهمـوا وجـودهم ووجود إسرائيل والذين يزمعون الصلح مع إسرائيل أو تجنب شرها على الأقل يجهلـون ظاهرة الوجود الإسرائيلي كما يجهلون ظاهرة وجودهم.

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ج2، ص 527.

فالمسألة الإسرائيلية كما قضى الله في حركة التاريخ ليست مسألة قومية استيطانية، إنها إفراز وتجسيد لمنهجية عالمية كاملة الأبعاد ومضادة لمنهجية الحق الإلهي، فالمعركة ضد إسرائيل هي معركة منهجية حضارية عالمية قبل أن تكون معركة حشد الطاقات العسكرية.

د- مظاهر سقوط العالمية الإسلامية الأولى والخلافة مظهرا لها:

1- عودة بني إسرائيل إلى المسجد الأقصى وإنشائهم لدولتهم.

2- انقسام الأمة الإسلامية بعد سقوط الخلافة الإسلامية والارتداد نحو الإقليمية والعصبية.

3- الاتجاه نحو البدائل الوضعية والعودة إلى الأصول الحضارية السابقة على الإسلام.

«قضى الله أن تنتهي العالمية الأولى بعودة بني إسرائيل إلى فلسطين والمسجد الأقصى وإنشائهم لدولتهم وأمدهم الله كما قضى بأموال وبنين تتدفق عليهم من أرجاء كثيرة في العالم وجعلهم أكثر نفيرا. فكما يعتبر قيام دولة بني إسرائيل المظهر الأكثر عملية لانتهاء دورة تاريخية كاملة في التاريخ الحافل لهذه المنطقة الحضارية بالذات فإن مظاهر أخرى متزامنة تعتبر مظاهر عملية أخرى لانتهاء تلك العالمية وهي الارتداد نحو الإقليمية وعناصر الانقسام والتحول نحو البدائل الوضعية والعودة إلى الأحوال الحضارية السابقة على الإسلام. كل هذه المظاهر ذات علاقات جدلية متفاعلة باتجاه الهزيمة الكبرى».[1]

ه- **التبشير بعالمية إسلامية ثانية وزوال إسرائيل:** "لأن الرسالة المحمدية خاتمة الرسالات والقرآن مطلق عن الزمان والمكان".

«غير أنه ومع انقضاء تلك المرحلة في شكلها العالمي التاريخي إلا أنها قد أبقت في داخلها وضمن موروثاتها إمكانيات الانطلاق نحو العالمية الإسلامية الثانية التي تأتي ضمن أفق تاريخي جديد ومغاير وضمن خصائص موضوعية متميزة.

وتوالد العالمية الثانية عن العالمية الأولى هو دلالة قرآنية على تواصل الرسالة المحمدية باعتبارها خاتمة الرسالات وعلى امتداد القرآن بشكل مطلق في الزمان والمكان

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ج1، ص 120.

وفي إطار العالمية الثانية سيتحقق قضاء الله: ﴿**فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا**﴾[1]»[2].

البديل الحضاري: حضارة العالمية الإسلامية الثانية

س) هل يترك الله هذا الكون البديع لتعبث فيه منهجية الصراع الغربية الإسرائيلية؟

ج) «إن الله قد طرح لإنسان هذا الكون المنهج البديل الذي يقوده إلى حضارة السلام، وقد ألقى بتبعات هذا المنهج الكوني الحضاري البديل على عاتق الإنسان العربي نفسه، وسيظل الله مع هذا الإنسان العربي إلى أن يكتشف بالتجربة العملية أن تبنيه لاختيارات منهجية الصراع الأوروبية لن تؤدي إلا إلى إضعافه والقضاء عليه وأنه –أي الإنسان العربي- بوصفه حاملا لمنهجية السلام الإلهي الكوني، سيكون دون غيره الضحية المباشرة لمنهجية الصراع العالمي. وأولى الظواهر هي إسرائيل التي تأتي كثمرة وقومية لهذه العالمية الأوروبية ليتجرعها الإنسان العربي يوميا في شكل نزوح بعد نزوح وإذلال بعد إذلال وتخريب بعد تخريب...

هتفوا بعد دخول المسجد الأقصى (محمد مات وخلف بنات) ولن يتراجع بنو إسرائيل خلافا لكل التحليلات الوضعية السطحية قبل محاولة الوصول إلى ما بين النيل والفرات وإلى ما بين دمشق وصنعاء.

الباب مقفول والله يقود الإنسان العربي نحو العالمية الثانية ويهيئ كل أسبابها بتقدير دقيق وحكمة اقتضاء كونية شاملة. يهيئ التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعددية البشرية وكل أمر كبير ودقيق.

هنا سيلد القرآن من جديد أمة تحمل إلى العالم نهجا حضاريا كونيا بديلا»[3].

1- سورة الإسراء، الآية 07.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص 130.

3- المرجع نفسه، ج1، ص 211.

تحققت سنة الله: لقد خلق الله الكون والإنسان وجعل سننا تحكم الحياة والأحياء فمنها سنن طبيعية وسنن نفسية وسنن اجتماعية وسنن تاريخية وسنن علاقاتية "الوحي" ومن خصائص هذه السنن: أنها تكون في الدنيا ثابتة وأنها عامة لا تحابي أحدا... **«وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»**،[1] «ولن تجد لسنة الله تحويلا».[2]

ومن هذه السنن التاريخية والاجتماعية: أن ظهور مثل الأسباب السابقة الذكر الداخلية والخارجية لدولة ما أو لحضارة معينة فإنها تسقط كفعل بشري وتبقى المبادئ ثابتة فالإسلام صالح لكل زمان ومكان والمسلمون ليسوا صالحين لكل زمان ومكان.

فالجيل الأخير من الخلافة العثمانية بتحقق تلك الأسباب فيهم لمخالفتهم سنن الله أفل نجم دولتهم، إلى أن يأتي الله بجيل جديد في مستوى شروط النصر من الإيمان بالله والإعداد المادي والفكري والجهاد بالمال والنفس حينها يأتي نصر الله الموعود، إذ من رحمة الله بهذه الأمة الإسلامية أنها لا تتعرض للاستئصال والموت الحضاري لأن فيها الوحي واللغة العربية إنما تتعرض بعض الأجيال في هذه الأمة إلى وهن حضاري، فالله ينصر الدولة العادلة مؤقتا ولو كانت كافرة، ويهزم الدولة الظالمة مؤقتا ولو كانت مسلمة.

قال تعالى: ﴿**وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ، ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ**﴾.[3]

وقال: ﴿**وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ**﴾.[4]

إلغاء الخلافة:

«بأكثر من ألف طريقة وطريقة تم تشهير مصطفى كمال أتاتورك بطلا أسطوريا وذلك من خلال انتصاره في بعض معارك الحرب العالمية الأولى ضد الجيش الانجليزي، لأنها كانت بين دول الحلفاء ومنها بريطانيا، ودول المحور ومنها ألمانيا وتركيا، ثم بعد

1- سورة الأحزاب، الآية 62.
2- سورة فاطر، الآية 43.
3- سورة الشعراء، الآيتان: 208-209.
4- سورة الزخرف، الآية 76.

ذلك أخذ يتحدث عن ضرورة الانسحاب من الحلف مع الألمان وأن المصلحة تقتضي مصالحة الانجليز».[1]

وراح كمال أتاتورك يثير حماس المجلس الوطني التركي ضد الخليفة ورجال الدين، وأصدر قرارا يقضي بموت كل من يتعاطف مع السلطان.

وعندما تحدث بعض النواب عن فائدة الخلافة لتركيا خطب مصطفى كمال وقال في كلام مخادع: «أليس من أجل الخلافة والإسلام ورجال الدين قاتل القرويون الأتراك وماتوا طيلة خمسة قرون؟ لقد آن الأوان لتنظر تركيا إلى مصالحها وتتجاهل الهنود والعرب وتنقذ نفسها من تزعم الدول الإسلامية».[2]

لحظة أخيرة: وعلى إثر انتهائه من الخطاب استصدر يوم 3 مارس 1924م قرارا من الجمعية الوطني بإلغاء الخلافة.

وفي منتصف الليل جاءت سيارة إلى قصر يلدز بصحبة حامية من الرجال البوليس والجيش فحملت السلطان عبد المجيد في ثياب نومه ومعه جميع أفراد آل عثمان وأخرجوهم خارج الحدود ومع خروج آل عثمان من بلادهم وتشردهم في الأرض أسدل الستار على تاريخ أسرة أخذت الخلافة اسمها خمسة قرون.

عهد جديد: بدأ في تركيا عهد النموذج الأول الذي أقامه الغرب مثالا تحتذيه الدول الإسلامية حتى عم ذلك الدول الإسلامية كلها فصارت أشتاتا موزعة على المنظمات الدولية تابعة ذليلة.

إجراءات العهد الجديد: اتخذ كمال أتاتورك الإجراءات التالية:[3]

1- فصل الدين عن الدولة واعتماد القانون المدني السويسري وقانون العقوبات الايطالي والقانون التجاري الألماني بدلا من الشريعة في كل ذلك.

2- إلغاء الحروف العربية وكتابة اللغة التركية بالحروف اللاتينية وتصفية اللغة التركية من الكلمات العربية.

1- جاسم بن محمد بن مهلهل: الدول الإسلامية، مؤسسة السماحة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2004م، ص 136.

2- عبد القديم زلوم: كيف هدمت الخلافة، دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1990، ص 184.

3- مصطفى العثمان: الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا، ط1، ألمانيا الغربية، 1404هـ-1984م، ص 98.

3- الآذان باللغة التركية وترجم القرآن إلى التركية.

4- الأحد عطلة أسبوعية بدلا من يوم الجمعة.

5- إلغاء الطربوش وحجاب المرأة المسلمة.

6- إلغاء وزارة الأوقاف والمدارس الدينية.

7- إحلال التقويم الأوروبي بدل التقويم الإسلامي.

8- قبول نظم الحضارة الغربية بلا تحفظ.

9- الاتجاه كليا نحو أوروبا والانفصال عن العالم الإسلامي.

10- طرد آل عثمان من تركيا.

11- تشكيل محاكم ثورية شعبية متنقلة تقوم بإعدام المعارضين لإلغـاء الخلافـة فـي محاكمات هزلية صورية، فسقط أكثر من نصف مليون شخص.[1]

1- مصطفى محمد الطحان: القومية بين النظرية والتطبيق، دار الوثائق، الكويت، ط1، 1409هـ ـ -1989، ص 302.

المبحث الثالث: دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة نظام الخلافة وحراسته

المطلب الأول: واجب العلماء في التوعية الشاملة والسياسية للأمة

الفرع الأول: أسباب الحديث عن العلماء في هذا الموضع

لقد بينت في المباحث السابقة أن إقامة نظام الخلافة واجب شرعي، وأن الطريـق إلى ذلك هو بناء المسلم وأجيال الأمة المسلمة من خلال التوعية الشاملة فكريا وروحيـا وسلوكيا ومن أنواع التوعية، التوعية السياسية، والتوعية إنما يقوم بها العلماء الربـانيون الرساليون في الأمة وحتى عندما يقوم نظام الخلافة في الواقع فالممارسة السياسية النظيفة يقوم بها العلماء والمعارضة السياسية النزيهة البناءة إنما يقوم به العلماء لاستمرارية ذلك النظام لذلك رأيت أن أختتم الباب الأول بهذا العنوان، وذلك للأسباب التالية:

1- العلاقة السببية الإستلزامية بين تواجد العلماء الربانيين الرساليين، وتحقق الوعي في الأمة وقيام نظام الخلافة، وغياب العلماء يعني تأخر الوعي وذلك ما يؤدي إلـى تـأخر عودة نظام الخلافة ليطبق من جديد في الأمة الإسلامية.

2- الدور العظيم للعلماء المتصفين بالربانية والرسالية في حمل ميراث النبوة والربانيون بمعنى لا يخشون إلا الله مع مراعاة الحكمة والموعظة الحسنة لأن العلم الكامل يؤدي إلى الإيمان بالله والأخلاق الرفيعة ومن الأخلاق الشجاعة في الحق وفقه الموازنات.

والرساليون بمعنى أنهم يعيشون للإسلام وتطبيق نظام الخلافة من أكبـر أهـدافهم ويسخرون لذلك علمهم وجهدهم ووقتهم. قال تعالى: ﴿**وَلَكِنْ كُونُوا رَبَانِيِينَ بِمَا كُنـتُمْ تُعَلِمُـونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ**﴾.[1]

3- دور العلماء يسبق ويواكب ويحرس نظام الخلافة، يسـبق قيامـه بالتوعيـة عامـة وبالتوعية السياسية خاصة للأمة، ويواكب قيامه من خلال مشاركة العلماء في الممارسـة السياسية لمن استطاع، ويحرس نظام الخلافة كي لا يسقط وذلك بأداء مهـام المعارضـة السياسية وتصحيح وتصويب أخطاء الخلفاء وكل المسؤولين.

1- سورة آل عمران، الآية 79.

الفرع الثاني: أسباب اختيار محمد الغزالي نموذجا

من أعماق الفكر الإسلامي المعاصر سأختار الشيخ محمد الغزالي وأركـز علـى آرائه وذلك لأن الشيخ محمد الغزالي ينتمي إلى نوع من العلماء متواجـدون فـي الفكـر الإسلامي المعاصر ومن أمثال: الشيخ محمد الغزالي، والإمام الخميني، محمد عبده، عبد الحميد بن باديس، مالك بن نبي، حسن الترابي، يوسف القرضاوي وحسن نصر الله.

ويتصفون بالمواصفات التالية:

أ- ربانيون ورساليون بامتياز.

ب- قاموا بالتوعية السياسية بكل الوسائل من تدريس وخطابة وكتابة وأحاديث صحفية.

ج- تناولوا مسألة نظام الخلافة بالكتابة كما وجدت ذلك سواء من حيـث نظريـة نظـام الخلافة، المعنى، الحكم، كيفية التولية، وشروط الخلافة وانتهاء عقد الخلافة، إضافة إلـى المبادئ وطرح جديد للآليات وتصور أشكال جديدة لنظام الخلافة...

د- قاموا بالممارسة السياسية وفق قاعدة الإصلاح ما أمكن مع وعيهم بأهميـة وأولويـة الثقافي على السياسي في بناء منظومة الوعي للأمة، فساهموا سواء في العمل الجمعـوي الإداري أو العمل السياسي أو الحزبي، فالشيخ الغزالي مثلا بلغ مرتبة اللجنة المركزية في الحزب... وفي الوقت نفسه كان داعية وخطيبا في مسجد وأستاذا بالجامعة.

ه- وعيهم العميق بالسيرة النبوية جعلهم يتصفون بحكمة كبيرة فمن جهة كانوا رسـاليين يربون الأمة ويساهمون في التوعية للأمة طيلة حياتهم ولم يبدلوا ولم يغيروا...

ومن جهة أخرى تفادوا ما أمكن الاصطدام المباشر مع الأنظمة القائمة إلا ما كـان لابد منه في إطار سنن الله في الابتلاء السياسي وغيره لأن الصراع بين الحق والباطـل ماض إلى قيام الساعة.

لذلك نجد الشيخ الغزالي في نهاية حياته ورحيله عن هذا الكوكب حقق انتصارين:

أ- أحبته الجماهير المسلمة واقتدت به على اختلاف الفئات والانتماءات الفقهية ما عـدا صبيان الحديث كما يسميهم.

ب- لم تغضب عليه النظم العلمانية الحاكمة غضبا شديدا، وكتبه غير محضورة.

واجب العلماء الربانيين الرساليين في التوعية الشاملة للأمة:

التوعية الشاملة ومنها التوعية السياسية واجب العلماء في الأمة.

لا شك أننا من خلال الإسلام بصفة عامة ومن خلال السياسة الشرعية نفهم أن الإسلام جعله الله منهج حياة بأكملها على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة والحضارة فكريا وروحيا وسلوكيا، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وتربويا وإعلاميا...الخ.

فالسياسة جزء من الإسلام وإقامة الدولة الإسلامية ونظام الخلافة الإسلامية على مستوى الأمة واجب شرعي كالصلاة والزكاة والصيام والحجاب، بل إن كثيرا من الواجبات الشرعية لا تنفذ إلا بالنظام الإسلامي، ولذلك فالوعي بالإسلام كمنهج حياة يقتضي الوعي بالسياسة الشرعية كجزء منه وبمفاهيم السياسة مثل واجب إقامة الدولة الإسلامية وواجب النصيحة لأئمة المسلمين، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجب رفض الظلم السياسي، وواجب عزل الخليفة إذا توفرت شروط العزل... إلى غير ذلك من المفاهيم والواجبات التي بينتها خلال هذا الفصل الأول.

ولكن من ينقل هذه المفاهيم والقناعات إلى الأمة في شكل توعية سياسة؟ أليسوا هم العلماء بالضبط؟ أليسوا هم العلماء الربانيون الرساليون بالتحديد؟ قال الله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ**﴾.[1]

يقول الشيخ محمد الغزالي: «على علماء اليوم واجب ثقيل، وهم طويل ولن يبقى فساد الحكم يوما أو بعض يوم إذا نهض الدعاة إلى الله بأعباء الفريضة المنوطة بهم فأيقظوا النيام ولفتوهم إلى الأصنام...

إن أكثر علماء الدين لا يدركون خطورة الموقعية التي يمثلونها ولا أهمية الدور الذي يمكنهم أداؤه لمصلحة الدين والأمة لذلك ينطوون على أنفسهم ويكتفون بممارسة أدوار محدودة».[2] تكون في الغالب ذات صلة بفقه العبادات وما يتصل بها من مسائل

1- سورة آل عمران، الآية 187.

2- محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، تحقيق مسعود فلوسي، دار ريحانة، الجزائر، ط1، 1999، ص 81.

فرعية أما القضايا العامة للأمة خصوصا ما يتعلق منها بالحياة السياسية، فأغلب علماء الدين يؤثرون عدم الانشغال بها.[1]

ويقول حسن موسى الصفار: «فإن عالم الدين لا يكفي منه مستوى الاهتمام الذي يؤديه العامة بل هو مطالب بأعلى درجات الاهتمام وأرفع مستوياته بحكم اطلاعه الواسع على مبادئ الدين وإلمامه بتعاليمه وأيضا لموقعه القيادي في المجتمع».[2]

الفرع الثالث: ظاهرة اعتزال بعض العلماء للفقه السياسي تأليفا وممارسة وأسبابه

أولا: غياب الرؤية الشمولية للإسلام: فالمحاضن التي تخرج منها علماؤنا الأجلاء تختلف في المناهج وهيئات التدريس، وهل هي هيئات رسمية أم حرة، ونوع الاتجاه المذهبي والفقهي السائد في البيئة التي نشأ فيها العالم. وتبعا حتى لاختصاص العالم ذاته إذا لم يتمكن من الجذع المشترك.

والخلاصة هنا: لا تكون الصورة العامة دائما جلية على أن الإسلام دين ودولة ومجتمع وحضارة، كما أن فيه فقه العبادات، فيه أيضا فقه الأسرة وفقه المعاملات وفقه الدولة أو ما يسمى بالنظم الإسلامية أو النظم السلطانية.

قال الشيخ محمد الغزالي: «من المستحيل أن تصلح الأوضاع السياسية للمسلمين إذا كان الدين في وعيهم يهتم بفقه الحيض والنفاس ولا يكترث لفقه الحال والحكم».[3]

ثانيا:غياب الحس الرسالي لدى البعض: قد يكون الإنسان ملتزما في ذاته وليس رساليا يسعى ليلتزم غيره، وقد يكون الإنسان صالحا وليس مصلحا رغم أن المؤمنين مطالبون بخطاب الجمع على أن يكونوا أمة ملتزمة ورسالية صالحة مصلحة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[4]

1- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق.
2- حسن موسى الصفار: علماء الدين والشأن السياسي، مجلة الكلمة، س1، 1994م، ع2، ص 59.
3- محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، مرجع سابق، ص 226.
4- سورة آل عمران، الآية 104.

وقال أيضا: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلا الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلا بِاللهِ﴾.[1]

وهكذا نجد أحوال العلماء الإجلاء فنجد من هو عالم ولكنه يجهـل دوره الرسـالي بمعناه الواسع وربما يعتقد أنه معني بالتبليغ في مجال العبادات فقط.

قال محمد الغزالي: «ومثل ذلك إجماع أهل الدين على أن الظلم حـرام والكـذب حرام، ومع ذلك فهم يسكتون سكوت المقابر إذا وقع تزوير عام في الانتخابات لخلافة فرد كأن الكذب يستنكر إذا كان بسيطا ويسلم إذا كان مركبا».[2]

ثالثا: الخوف من الفرعونية السياسية (بطΣ السلطان)

قال تعالى في نقل حوار بين فرعون وقومه **﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلـا مَـا أَرَى وَمَـا أَهْدِيكُمْ إِلا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾.**[3]

وقال: **﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾.**[4]

والفرعونية السياسية نموذج حكم يتواجد في كثير مـن الأزمـان فـتكمم الأفـواه وتحارب العلماء وتطبق على الناس قواعد المسيحية المحرفة الباطلة مثل: «أغمض عينيك ثم اتبعني» ومثل«اعتقد ولا تنتقد».

ولكن العلماء الربانيين الرساليين فقط هم الذين يبلغون رسالات الله ولا يخشون إلا الله وليس معنى هذا التهور والانتحار، وإنما هي فقههم لمقاصد الشريعة وفقه الموازنـات وفقه مصلحة الدعوة والمدعوين ومعرفة سنن الله في التغيير ومراحلـه... وتبعـا لـذلك يحددون مواقفهم من غير تهور وانتحار أو خوف وسكوت حتى الاندثار...

قال تعالى: **﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلا اللهَ﴾.**[5]

وهكذا فالناجون فقط من هذه الفرعونية هم العلماء الربـانيون الرسـاليون الـذين يفهمون من القرآن أن الله بكل شيء محيط، وأن الله محـيط بالكـافرين، وأن الله يسـمع

1- سورة هود، الآية 88.
2- محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، مرجع سابق، ص 110.
3- سورة غافر، الآية 49.
4- سورة الزخرف، الآية 54.
5- سورة الأحزاب، الآية 39.

ويرى وأن الله على كل شيء قدير، وأن الله دمر الحضارات السابقة حيث طغت وتجبرت واستكبرت، وأن الله الذي أباد حضارات سابقة بسبب ظلمها، كـذلك سـيفعل بحضـارة الغرب الظالمة وكذلك سيفعل بكل من يدور في فلكها من أتباع نموذج الفرعونية في العالم الإسلامي أو في غيره.

قال تعالى بعد أن ذكر مجموعة من الحضارات التي دمرها مثل حضـارة ثمـود والحضارة الفرعونية: ﴿**الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ**﴾.[1]

وقال: ﴿**فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَـا وَمَـا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى**﴾.[2]

وقال: ﴿**أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾.[3]

رابعا: ضغط جوانب الطين في صورة عرض الدنيا:

- فالإنسان خلقه الله، تتجاذبه أشواق الروح صوب السماء والكمال والتزكية وجوانـب الطين صوب الأرض التي خلق منها، وبالتالي متطلبات الجسد من متاع الأرض.
- والمسلم وسط موفق بين جوانب الطين وأشواق الروح ولكن القيادة تكون للروح.
- والنظم الفرعونية تغري كثيرا من العلماء بعرض من الدنيا زائل إما مناصب رفيعـة أو رواتب عالية أو رشاوى غير معلنة أو ألقاب وهمية أو هيئات شكلية والعالم إنسان فهو بشر جسم وروح فإذا غفل عن القراءة المنتظمة للقرآن وقيام الليل وأذكار اليوم والليلة فقد سيتدرج من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر.
- ولذلك أوصانا القرآن بالذكر الكثير مرارا والذكر من معانيه فـي القـرآن الصـلاة والأدعية وتلاوة القرآن، فهذه هي ضمانات اليقظة الدائمة للمؤمن وهي أعظم مولد للطاقة

1- سورة الفجر، الآيات 11-14.
2- سورة طه، الآيتان 72، 73.
3- سورة غافر، الآية 28.

الروحية للمؤمن فإذا به يرتفع دائما فينتصر في المعركة على النفس وعلى الشيطان من الإنس والجن وعلى الدنيا بمتاعها.

- وبناء على ذاك نجد أكبر العلماء والمصلحين متواضعين وذاكرين دائما، وحفظة لكتاب الله.

خامسا: شيوع بعض الآراء غير الصحيحة مثل طهارة العلماء عن السياسة: قياسا على المسيحية المحرفة الباطلة ومفادها أن عالم الدين طاهر والسياسة شر فالأصل أن يبتعد العالم المسلم عن السياسة فقها وممارسة وتنظيرا ونشرا للتوعية بها وأن يبقى ذلك لأهل السياسة القائمة على الخداع.

وهذا خطأ من وجوه أهمها:

1- في الإسلام الغاية لا تبرر الوسيلة والسياسة مرتبطة بالأخلاق والدولة مرتبطة بالدين ورجل السياسة في الإسلام له شروط منها الإسلام والعدالة والصلاح، والسياسة عبادة لله وعمل صالح.

2- فصل عالم الدين عن السياسة والدنيا هذا يوجد في المسيحية لأنها دين محرف باطل بقي طقوسا فقط لا تتعدى الكنيسة وعلاقة بين الإنسان والرب فقط، أما الإسلام فهو دين ودولة مجتمع وحضارة فالأرض كلها مسجد، العمل والعبادة والطاعة والتجارة وبناء الحضارة بصفة كل ذلك عبادة.

وعليه فهذه عوامل خمسة أراها والله أعلم من الأسباب التي تشغل العلماء عن واجب التوعية وتنتزع منهم لقب العلماء الربانيين الرساليين.

المطلب الثاني: واجب العلماء الربانيين الرساليين في الممارسة السياسية:

الفرع الأول: مشروعية الممارسة السياسية للعلماء

- في إطار نظام الخلافة الإسلامية فإن أمام علماء الدين واجبات عظيمة تتكشـف مـن خلال العمل الفكري والعمل الميداني من أجل إرساء مبادئ نظام الخلافة الإسلامية مـن شورى وحرية وعدالة ومساواة، والطاعة في المعروف ومساءلة الحاكم والأخوة والتكافل الاجتماعي والمساهمة من خلال الآليات المتاحة بالمشاركة في الممارسـة السياسـية إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا، تنتج من خلال تلك الممارسة على مستوى الفرد والدعوة والمجتمع والدول وفق مقاصد الشريعة ومعطيات المرحلة .

قال محمد دكير: «كون عالم الدين ممارس للسياسة أو باحث عن السلطة ليس شيئا مخالفا لقواعد الإسلام أو مناقضا لطبيعة عمل عالم الدين خصوصا إذا ما اتخـذه وسـيلة لتعميق وتركيز القيم السياسية الأصلية التي يدعوا إليها».[1]

- وعليه فإذا كانت الممارسة السياسية لعلماء الإسلام واجبة

الفرع الثاني: آثار ترك المشاركة والممارسة السياسية من العلماء والأكفاء:

فسح المجال لغير الأكفاء من المنحرفين والجهلة لمزيد من التسلط على رقاب العباد وفي ذلك نشر للفساد في الأرض وضياع للحقوق وجعل لأعزة أهل الأرض أذلة.

1. إبقاء لمبادئ نظام الخلافة في إطار نظري وصورة مثالية رغم أنها واقعية وناجحـة متى طبقت..

2. حرمان لطاقات من أبناء الحركة الإسلامية من الاستفادة والتدريس العملي لأن النظم السياسية الناجحة هي التي تكون لها ممارسة عملية وفق آليات ذلك الزمان وفي السـيرة النبوية أعظم تطبيق لمبادئ نظام الخلافة وفق آليات ذلك الزمان في المدينة المنورة.

1- محمد دكير: المثقف والسلطة، أية علاقة؟ مجلة الكلمة، س1، ع3، ص 146.

الفرع الثالث: صور الممارسات السياسية في الواقع الإسلامي المعاصر:

1- ترشيح الإمام حسن البنا لانتخابات مجلس النواب مرتين سـنة 1942 وسـنة 1945 بمصر لكنه تعرض لضغوطات كبيرة ألجأته إلى العدول عن الترشح حفاظا على مصلحة الإخوان المسلمين.

2- الشيخ محمد الغزالي:

أ- عمل بوزارة الأوقاف وتدرج في مناصبها حتى أصبح وكيلا للأوقاف.

ب- انظم إلى الإتحاد الاشتراكي وتدرج في مؤسساته على مراحل حتى بلـغ اللجنـة المركزية للحزب لكن اسمه رد لأنهم كشفوا ميولاته الإسلامية.

3- عبد الله غول ورجب طيب أردوغان: في تركيا بالممارسة السياسـية وصـلوا إلـى رئاسة الحكومة ورئاسة الجمهورية وأصبح حزبهم: العدالة والتنمية حزبا حاكما في هـذه العهدة.

4- حسن الترابي مارس العمل السياسي في السودان في أعلى المستويات.

5- حسن نصر الله الأمين العام لحزب الله اللبناني مارس السياسة باقتدار وعلى مسـتوى حزبه نجح سياسيا وثقافيا وعسكريا.

6- الإمام الخميني: في إيران مارس العمل السياسي وهو عالم دين وأسس لدولة معاصرة أسموها الجمهورية الإسلامية في إيران سنة 1979م.

7- الإباضية في سلطنة عمان تجربة كبيرة.

8- إسماعيل هنية رئيس حركة حماس في فلسطين.

وعليه فهذه نماذج من الممارسة السياسية من مختلف المذاهب الإسلامية من سـنة وشيعة وإباضية تؤكد في مجموعها أن العلماء مارسوا السياسة وفق معطيـات مقاصـد الشريعة وترتيب الأولويات حسب معطيات الحركة الإسلامية في كل بلد مع إيماني الدائم بأن العمل السياسي ينجح عندما ينجح قبله العمل الثقافي التربوي، وحين ندقق التأمل فـي السيرة النبوية نجد أن التركيز على الثقافي قبل السياسي وبقدر النجاح في العمل الثقـافي يكون النجاح السياسي والعسكري.

فرسول الله صلى الله عليه وسلم: بنى الصحابة ثقافيا فكرا روحيا وسـلوكا فـنجح ثقافيا، لذلك نجح بعد ذلك سياسيا عندما أقام الدولة الإسلامية بأركانها الثلاث في المدينة، ولذلك نجح أيضا عسكريا في الغزوات بعد ذلك. وتبقى التجربة النبوية مثلا أعلى وقـدوة إلى قيام الساعة.

المطلب الثالث: واجب العلماء الربانيين الرساليين في المعارضة السياسية

الفرع الأول: واجب العلماء تجاه المناكر السياسية

المعارضة السياسية لحماية الشرعية في نظام الخلافة الإسلامية والنقـد الإيجـابي البناء كل ذلك من مهام وواجبات العلماء.

فحين يخرج الخليفة أو أحد المسؤولين عن مبادئ نظام الخلافة من شورى وعـدل ومساواة... الخ فما دور العلماء ومسؤوليهم في ذلك وباعتباره من أكبر المناكر السياسية.

1) كفر الحاكم أو فسقه والمجاهرة والإصرار على ذلك.
2) محاولة استبدال النظام الإسلامي بالنظام العلماني من خلال فصل الدين عن الدولة.
3) توزيع المناصب وفق معايير تخالف العدالة والمساواة والتكافل.
4) تزوير الانتخابات.
5) التواطؤ مع العدو بخيانة عظمى.
6) الاستبداد بالرأي في مجال من مجالات الشورى.
7) محاولة احتكار الدين وتوجيهه للشرعية على جرائم الاستبداد السياسية.

الفرع الثاني: أقسام العلماء تجاه واجب المعارضة السياسية

حين نتأمل في الفكر الإسلامي المعاصر نكاد نجد قسمين من العلماء:

أولا: العلماء الربانيون الرساليون: وهم الذين وصفتهم من قبل وبينت بعض ممارسـاتهم السياسية.

موقفهم: موقف هؤلاء يؤمنون بأن مسؤولية العلماء في التصدي للاستبداد من أجل إنقـاذ الدين والأمة أثقل وأعظم لأنهم طليعة الأمة ونخبتها الذين يعلمون الكتاب ويدرسون نص باب الربانية والرسالية يؤمنون أنه لا يجوز لهم أن يسكتوا على باطل أو يهادنوا الجـور ولا يركنون إلى الذين ظلموا خوفا من أن تمسهم النار. لأن السلوك على الفساد مع القدرة فساد والسكوت على الظلم ظلم، والظلم والاستبداد والفساد طريق إلى سـقوط الحضـارة ودخول جهنم.

قال محمد الغزالي: «إن ترك الباطل يمر دون نكير أمر جد خطير».[1]

ثانيا: علماء يسخرهم الحكام في ممارسة الاستبداد الديني إلى جانب الاستبداد السياسي:

وهؤلاء أيضا قسمان، إما خائفون من الاستبداد فيكتمون الحق وهم يعلمون، وإما طامعون فيما عند المستبد من عرض الدنيا الزائل.

- قال الشيخ محمد الغزالي: «أية وظيفة لدين يسكت عن الفساد والمذلة وأية رسالة لمتدينين يعيشون في حواشي الملوك المسلطين على العباد بالجبروت والفسق».[2]

- قال السعيد تازولت: يقدمون القوالب الجاهزة التي يجب على الناس أن يصوغوا فكرهم وفقها، أما السلطات القائمة فتضمن الحماية اللازمة لضمان استخفاء المعارضين من طريقها وهذا التحالف المشين بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني ملأ أفق الأمة الإسلامية بالسواد فكم من شعوب حرة استعبدت وكم من دماء حرام سفكت وكم من تعاليم الدين حرفت.

- موقفهم: إما ساكتون عن الحق فهم بذلك يعطون الشرعية للاستبداد ويقيمون إجماعا سكوتيا سياسيا خافتا.

وإما يصدرون فتاوى تبرر الاستبداد والظلم فيشهدون الزور فموقفهم من الاستبداد إما ساكت عن الحق وإما شاهد زور.

- قال الشيخ محمد الغزالي عن هؤلاء: «يتكلمون في الإسلام وقلوبهم وجلة من التعرض لسياسية الحكم والمال، من طلاب العيش الهادئ في ظل الحاكم القائم، يؤثرون الراحة وينشدون السلامة فهم يبنون خططهم على كل شيء إلا التعرض للحقوق والاستهداف للنوائب».[3]

1- محمد الغزالي: في موكب الدعوة، دار القلم، دمشق، ط4، 1997، ص 116.
2- المرجع نفسه، ص 121.
3- المرجع نفسه، ص 163.

الفرع الثالث: آثار ترك العلماء لواجب المعارضة والنقد البناء

وآثار ممارسة هؤلاء واستخدامهم في الاستبداد الديني كثيرة وخطيرة منها:

1) انطماس الكثير من حقائق الدين في السياسة والاقتصاد.

2) يكرسون نموذج المجتمع الفرعوني الذي وصفه القرآن بالفسق ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**﴾.

3) نزول الذل بالأمة واستمرار التخلف الحضاري لأن السكوت عن المنكر والنهي عـن المعروف من أسباب ذلك.

4) إعطاء صورة سيئة للأمم الأخرى عن الإسلام فالغربيون الآن يصـفون المجتمعـات المسلمة ويسخرون منها على أنها مجتمعات تعيش وتشجع العبودية للملوك.

5) مساهمتهم في الاستبداد الديني والسياسي وتكميم الأفواه يؤدي إلى ضـياع الحقـوق وغضب الله ونزول العقاب في صور أزمات اقتصادية وإذلال الاستعمار والجفاف...

- **موقف الأمة الواعية من هؤلاء العلماء:**

حدد الشيخ محمد الغزالي أصنافا من هؤلاء العلماء لابد من تطهير وتصفية ميدان الدعوة الإسلامية منهم لأنهم عائق كبير.

فقال: «يقصى من ميدان العلماء الذين يحرقون البخور بين أيدي الساسة المنحرفين ويزينون لهم مجونهم ونكوصهم.

والعلماء الذين يشغلون الناس بقضايا نظرية عفا عنها الزمن... أو خلافات فرعية لا يجوز أن تصدع الشمل أو تمزق الأهل.

والعلماء الذين يظلمون الإسلام بسوء الفهم ويرونه في سياسة الحكم والمال ظهيرا للاستبداد والاستغلال وإضاعة الشعوب».[1]

ويصفهم في موطن آخر بأنهم قليلو علم في التاريخ السياسي والتشريعي للإسـلام ولا يعرفون عن الفكر العالمي شيئا، «لا يعرفون عن العالم المعاصـر شـيئا ولا عـن الفلسفات التي تحكمه ولا أسرار رجحان الإسلام عليها».[2]

1- محمد الغزالي: هموم داعية، دار المعرفة، الجزائر، 2001، ص 59.
2- محمد الغزالي: مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص 100.

البـاب الثانـ ـي

تجديد نظام الخلافة: الأشكال والمبادئ والآليات

الفصل الأول: تصور أشكال جديدة لنظام الخلافة

الفصل الثاني: مبادئ نظام الخلافة وآلياتها

الفصـل الأول

تصور أشكال جديدة لنظام الخلافة

المبحث الأول: العلاقة بين شكل نظام الخلافة المتغيـر ومبادئـه الثابتة وآلياته المتجددة

المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في التصور النظـري لشـكل الخلافة في الفكر السياسي السني

المبحث الثالث: أشكال نظام الإمامة في الفكر السياسي الشيعي

المبحث الأول: العلاقة بين شكل نظام الخلافة المتغير ومبادئه الثابتة وآلياته المتجددة

لقد أجبت في الباب الأول عن إشكالية: كيف عرف الفكر الإسـلامي المعاصـر نظـام الخلافة الإسلامية باعتباره نظام حكم متميز ومتفوق على كل أشكال أنظمة الحكم؟ وكان ذلـك عمق السياسة الشرعية الدستورية، وكان في ذلك بيان التعريف والمسار والمصير لذلك النظـام من قبل، لأن تجربة تاريخية تم فيها ذلك النظام على مدى عشرة قرون وأكثر على اختلاف في درجات الالتزام بمبادئ النظام طيلة تلك المدة وكانت المرحل الراشدية هي النموذجية في ذلك.

يأتي الباب الثاني لأذهب فيه أكثر عمقا إن شاء الله في نظام الخلافـة الإسـلامية وذلك بمحاولة الإجابة على الإشكال التالي:

طرح الإشكال:

كيف تصور الفكر الإسلامي المعاصر الشكل النظري الذي يصلح لنظام الخلافـة الإسلامية المنشود في هذا القرن وما بعده ؟

وبلغة أدق: هل يحق لنا أن نتساءل عما إذا كان الإسلام قد جاء بنظام معين يجـب أن يظهر فيه المجتمع السياسي الإسلامي من حيث شكله وتكوينه؟

فهل يوجب الإسلام اندماج الأقطار الإسلامية في دولة واحدة؟

أم يجوز أن نقسم هذه الأقطار إلى دول متعددة؟

وإذا كان جائزا بل أصبح ضرورة أن تندمج الأقطار أو الأقاليم الإسلامية في دولة واحدة، فما هو الشكل الذي يجب على هذه الدولة أن تتخذه؟

وإذا كان انقسام المجتمع الإسلامي إلى دول متعددة أمرا جائزا، فهل هناك شـكل معين يلزم أن تظهر فيه كل دولة إسلامية؟

وهل يغدو لازما أن يقوم ثمة شكل من الاتحاد بين تلك الدول الإسلامية؟[1]

ثم ما هي المبادئ الثابتة لهذا النظام والتي لا تتغير حتى قيام الساعة؟

وما هي الآليات المتغيرة التي تنبثق من تلك المبادئ وتتكيف مع النظم السياسـية العالمية والقوانين الدستورية كي يكون قادرا على حل المعضلات السياسـية للأمـة فـي الزمان والمكان والإنسان؟

1- أنظر: حازم عبد المتعال الصعيدي: السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، مرجع سابق، ص355.

المطلب الأول: شكل نظام الخلافة متغير وإنما العبرة فيه أن يكون راشدا على منهاج النبوة:

الفرع الأول: معنى التغير في شكل نظام الخلافة

سواء في شكله أو اسمه فهو مرن، فيسمى نظام الخلافة الإسلامية، نظام الحكم الإسلامي، نظام الشورى، النظام السياسي الإسلامي، فشكل نظام الخلافة يجوز تغيره حسب معطيات الزمان والمكان فمثلا قديما كان في شكل دولة واحدة والآن يصلح أن يكون في شكل ولايات متحدة إسلامية ، نظاما كونفدراليا بشرط أن تكون المبادئ الثابتة تكون مطبقة سواء في الشكل التقليدي دولة واحدة أم في الشكل الجديد لمجموع الدول ولها خليفة واحد.

الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر

1. **الدكتور سليم العوا:** «أنا ممن يردد دائما أنه ليس هناك تنظير صالح لكل زمان ومكان وليس هناك نظام حكم تفصيلي يصلح لكل زمان ومكان. أي ليس هناك تشكيل أو تنظيم سياسي في الفكر الإسلامي، هناك مجموعة قيم كالعدل والشورى والتساوي بين الناس وأي تشكيل سياسي يحقق هذه القيم يكون نظاما إسلاميا».[1]

ويؤكد في موضع آخر قائلا: «نحن الآن بحاجة إلى نظام يتناسب مع التقسيمات السياسية الحديثة ويتواءم مع الفكر الإنساني السائد وينسجم مع فكرنا الإسلامي في قواعده وأصوله كقضايا الشورى ومساءلة الحاكمين وسواها».[2]

2- **الدكتور عبد المتعال الصعيدي**: ذهب إلى أن: «والواقع فيما يبدو لنا أن هذه النصوص من القرآن والسنة لم تشر فيما هو بين إلى شكل معين من أشكال الدول المختلفة يجب على الدول الإسلامية أن تأخذ به، إنما أوجبت هذه الآيات والأحاديث فيما نعتقد أن يكون

1- نواف القديمي: محاورات حوار مع الدكتور سليم العوا، الإسلاميون وأسئلة النهضة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006، ص71.
2- المرجع نفسه، ص70.

المسلمون في كل وقت أخوة متضامنين، ولاشك أن أفضل صورة يبدو فيها هذا التضامن إنما تتمثل في وجود دولة جامعة تضم جميع الأقطار الإسلامية.[1]

3- عزت العزماني: ذهب إلى أن: الخلافة ليست شكلا مخصصا للنظام السياسي الإسلامي كما أن شكلها التاريخي الذي تحقق به عند الخلفاء الأوائل لـيس هـو الشـكل الوحيـد، فالخلافة على منهاج النبوة إقامة لمعاني الدين في الحكم وتصريف الأمة وتدبير أحوالهـا وأرزاقها وفق مبادئ الدين وأحكامه، وذلك يعني بأنه يمكن أن تتحقق في أشكال متنوعـة وصيغ مختلفة بحسب ما اهتدى إليه اجتهاد المسلمين واقتضاء نظرهم بما يحقق المعـاني المذكورة في الزمان والمكان المتغيرين».[2]

4- أحمد الريسيوني: «فلو كان للإسلام نظام سياسي معين ومحدد وثابت لما كان صالحا لكل زمان ومكان، فالإسلام لا يحدد نظاما معينا جاهزا، وإنما يحيل على الوصف العـام للخلافة الراشدة المهتدية بالنهج النبوي».[3]

5- د. حامد سلطان: في كتابه "أحكام القانون الدولي": «عندنا أن الإسلام لم يضع لنظـام الحكم شكلا معينا ولم يكن ليضع هذا الشكل في وقت ظهور الإسلام، فأحوال الجماعة في تغير مستمر وما يصلح لجماعة ما في زمان ما قد لا يكون صالحا في زمان آخر أو في ملابسات أخرى، والأمر كذلك فيما يتعلق بشكل الحكومة، فالإسلام لم يضع تفصيلا لذلك فالحكومة في الدولة الإسلامية تتشكل وفق مقتضيات مصلحة الشعب، فقد تكـون وفـق الظروف حكومة دستورية برلمانية، أو دستورية غير برلمانية أو نظاما رئاسيا أو غيـر ذلك من الأشكال ولا يقيد ذلك إلا بشرط أساسي هو أن تكون حكومة شورية».[4]

ويؤكد في موضع آخر على نفي نقيض شكل الحكم الإسلامي «فالإسلام في صفائه ونقائه لا يقبل الشكل الدكتاتوري أو التسلطي أو الطاغي، فمثل هذه الأشكال هي بطبيعتها غير شورية وهي بطبيعتها أشكال ونظم تقوم على الظلم والاستبداد والتعسف».[5]

1- حازم عبد المتعال الصعيدي: مرجع سابق، ص359.
2- عزت العزماني: الإسلاميون المقاربة ومسألة الخلافة، ص 07
3-أحمد الريسوني: الفكر الإسلامي والقضايا السياسية، عن الموقع: www.raissouni.org/affdetail.asp
4- د. حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الإسلام، 1970، ص 139.
5- المرجع نفسه، ص 145.

وعليه: «فنحن الآن بحاجة إلى نظام يتناسب مع التقسيمات السياسية الحديثة ويتواءم مع الفكر الإنساني السائد، وينسجم مع فكرنا الإسلامي في قواعده وأصوله كقضايا الشورى ومساءلة الحاكمين وسواها».[1]

«وإذا كانت سلطة الخليفة يجب أن تكون شاملة لتضمن وحدة العالم الإسلامي فإن هذا المبدأ يجب أن يطبق بشيء من المرونة، إن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست في نظرنا قاعدة جامدة، فإذا اقتضى التطور الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في هذه الصورة فيجب أن لا نتردد في تطوير المبدأ حسب مقتضيات الواقع، الأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه وهو مبدأ الوحدة أما عن شكل هذه الوحدة فهذه مسألة تخضع للظروف».[2]

1- نواف القديمي: محاورات، الإسلاميون وأسئلة النهضة، مرجع سابق، ص70.
2- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص 150.

المطلب الثاني: مبادئ نظام الخلافة ثابتة حتى قيام الساعة

الفرع الأول: معنى ثبات مبادئ نظام الخلافة

إذا كان شكل نظام الخلافة يتطور وآلياته تتجدد كما سنعرف، فإن مبادئه هي لـب الألباب فيه فهي التي لا تتغير حتى قيام الساعة، والمبادئ هي العنصر الجوهري الـذي أكده الوحي في القرآن والسنة والسيرة ومن ذلك الشورى والعدالة والمسـاواة والحريـة ومسؤولية الحاكم على اختلاف بين المفكرين المسلمين في عددها، واختلافهم ليس حـول مدى اعتبار مبدئية هذه المبادئ في الشريعة أم لا، وإنما اختلفوا فيما يعتبـر مـن تلـك المبادئ متصلا أو غير متصل بنظام الحكم.

الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر

1-لذلك ذهب عبد الوهاب خلاف: في كتابه السياسة الشرعية إلى اعتبارهـا ثلاثـة لأن القرآن فيما يتعلق بنظام الحكم اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها كل حكومة عادلة ولا تختلف فيها أمة عن أمة فقرر العدل والشورى والمساواة، أمـا مـا عدا هذه الأسس من النظم التفصيلية فقد سكت عنها ليتسع لأولي الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلوا حكومتهم ويكونوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتفق ومصالحهم غيـر متجـاوزين حدود العدل والشورى والمساواة.

2-الرسيوني: «فمن عظمة الإسلام وصلاحيته المتجددة أنه أتى بأحكام مفصلة ثابتة فـي المجالات الجوهرية المستقرة في حياة الإنسان. في حين اكتفـى بجملـة مـن القواعـد والمقاصد والمبادئ العامة فيما طبيعته التغير والتنوع والقابلية لأكثر من وجـه، فالنظـام السياسي والتدبير السياسي والقرار السياسي، والعلاقات والمؤسسات السياسية هذه كلها لا يجمعها في حقبة الخلفاء الراشدية سوى المبادئ والتوجهات العامة».[1]

3-د.عبد المتعال الصعيدي: «ذهب إلى أن الإسلام إنما عنى في التشريع بوضع قواعـد عامة صالحة لكل زمان ومكان حتى يجد الناس فيه متسعا للاجتهاد والتطبيق».[2]

1- د. أحمد الرسيوني: مرجع سابق.

2- حازم عبد المتعال الصعيدي: السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، مرجع سابق، ص05.

4-د. ثروت بدوي: «مما لا شك فيه أن القرآن قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل زمان ومكان مثل مبادئ الشورى والحرية والمسـاواة والعدالـة والتكافل الاجتماعي فهذه مبادئ قررتها آيات صريحة في القرآن وهي بطبيعتهـا العامـة صالحة لكل وزمان ومكان وتتخذ صورا مختلفة في التطبيق».[1]

5-د. حامد سلطان: «إن المبادئ والأحكام الشرعية الكلية تقوم كلها على الأسس الثابتـة التالية وهي العدل والشورى والمساواة والأخلاق وهذه الأسس الثابتة لا يقوم الخلاف على مدلولاتها».[2]

1- ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات السياسية الكبرى، ط، 1967، ص 115.
2- د. حامد سلطان: أحكام القانون الدولي: الشريعة الإسلامية ، ط 1970، ص 139.

المطلب الثالث: آليات متجددة حسب المأسسة وفق الزمان والمكان والشعوب

الفرع الأول: معنى تجدد الآليات

فإذا كانت الآليات هي الوسائل الكفيلة بتنزيل نظام الخلافة مع مراعاة تكييف ذلـك حسب مقاصد الشريعة بما يتماشى مع السياسة الشرعية في كل زمان ومكان، فإنها تبعـا لذلك تكون متجددة وتكون ميراثا إنسانيا مشتركا.

الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر

1-محمد الجوهري حمد الجوهري: «وفي الحقيقة أن هذه الآليات ميراث إنساني عرفتـه الكثير من الشعوب قديما والديمقراطية الغربية ما هي إلا تطوير جيد لهذه الآليات التي من أمثلتها ما حدث في سقيفة بني ساعدة قديما».[1]

2-محمد الغزالي: «ليس على المسلمين حرج في أن ينقلوا من أنظمة الحياة عند غيـرهم ما يتلاءم مع المبادئ التي تمهدت في دينهم، والشورى عندنا حقيقة مجملة، فإذا وجدنا من الفروع ما يضبط اتجاهاتها ويدني ثمراتها فلنحرص عليه سواء أكان من نتائج أفكارنا أم كان من أفكار الآخرين، فالحكمة ضالة المؤمن يلتقطها حيث تقع عينيه لا يبالي مـن أي وعاء خرجت».[2]

3-السعيد تازولت: «لكن مع نقل الوسائل يجب الحذر من نقل الأهداف التي أسمت وفق ثقافات مغايرة تماما لثقافتنا وقيمنا».[3]

4-أحمد بن محمد: «لقد اعتنى العلماء المتقدمون بالأحكام الشرعية والاجتهادات الفقهيـة دون الاهتمام كثيرا بمحرك السياسة فكأنهم بلغة أهل السيارات كانوا مهتمـين بإشـارات المرور دون التركيز مع ذلك على ميكانيك سير السيارات ولو أن تعبير السفينة أبلغ وأدق وهكذا نستطيع القول أنهم رحمهم الله تعالى: سنوا أمرين هـامين لا نـزال نعـاني مـن نسيانهما إلى اليوم بشكل أو بآخر: الأمر الأول: عدم استثمار الآليات الإخباريـة، الأمـر الثاني: عدم العمل على مأسسة الأحكام الشرعية».

1- محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربـي، مصـر، ص111.

2- محمد الغزالي: في موكب الدعوة، مرجع سابق، ص146.

3- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ الغزالي، مرجع سابق، ص 157.

ثم يضرب مثالا جليا ويقول: الغرب يتحدث عن الديمقراطية كنمط حكـم وفلسـفة سياسية وآليات تطبيقه ولذلك يقولون: مبدأ الأغلبية الفصل بين السلطات، ونحن نتحـدث عن الشورى ولا نحدد مضامينها وآلياتها ولا صور تجسيدها، فالانتخاب كآليـة متفرعـة عن الشورى أين بيان درجات الانتخاب، شروط الناخب، المرأة والانتخاب؟»[1]

«وعلى كل حال لو طور المسلمون آليات الشورى بصورة أفضل من الديمقراطية الغربية ولو من الناحية النظرية فقط لعد من يتسول المبادئ الغربية مستبدلا للذي هو أدنى بالذي هو خير لكن عندما نتأمل البديل الذي يتصوره منكرو الديمقراطيـة نجـد صـورا شوهاء وأفكارا ساذجة لا تزيد الاستبداد إلا تمكنا ورسوخا».[2]

1- أحمد بن محمد: محاضرات ألقيت على طلبة الماجستير، قسم السياسة الشرعية، سـنة 2003، السداسـي الأول، مقياس: تطور الفكر السياسي الإسلامي.

2- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق، ص79.

المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في التصور النظري لشكل الخلافة في الفكر السياسي السني

حين تتبعت الموضوع وتناولت الفكر الإسلامي المعاصر السني والشيعي حسـب الموضوع أولا ثم حسب الأشخاص وجدت أن الفكر السياسي السني المعاصر اتفق كلـه على وجوب عودة نظام الخلافة شرعا وعقلا وواقعا وإنما اختلفوا في شكلها المناسب لهذا العصر وتبعا لذلك اختلفت المصطلحات المعبر عنها فمنها ما ينحو إلى النظرية التقليديـة للسياسة الشرعية ومنها اصطلاح يحاكي الفكر السياسي الدستوري الغربي المعاصر ومن المفكرين من تصور نظام الخلافة وعبر عنه بتصورات مختلفة.

لذلك وجدت في الفكر السياسي السني الاتجاهات التالية:

1- اتجاه نظام الخلافة الإسلامية.

2- اتجاه الولايات المتحدة الإسلامية.

3- اتجاه هيأة الأمم المتحدة الإسلامية.

4- اتجاه الجامعة الإسلامية.

5- اتجاه الحضارة الإسلامية العالمية الثانية

6- اتجاه الوحدة الإسلامية.

7- اتجاه الحاكمية الإلهية.

8- اتجاه المنظمات الدولية:

- منظمة الدول الإسلامية.
- فكرة كومنويلث إسلامي.
- الرابطة الأدبية للدول الإسلامية.
- النظم السلطانية.

9- اتجاه الحكومة الإسلامية العالمية.

10- اتجاه منظمة المؤتمر الإسلامي.

وفيما يلي بيان ذلك.

المطلب الأول: اتجاه دعاة نظام الخلافة الإسلامية:

الفرع الأول: مفهومه: هو اتجاه في الفكر الإسلامي السني يدعو إلى إعادة نظام الخلافة الإسلامية تحت اسم الخلافة الإسلامية مع تجدد في الشكل والآليـات والمحافظـة علـى المبادئ.

الفرع الثاني: أهم أقطابه: عبد الرحمان الكواكبي، محمد عبده، محمد رضا رشيد، عبـد الرزاق السنهوري، تقي الدين النبهاني، البشير الإبراهيمي، أبو الأعلى المودودي، ضياء الدين الريس، عباسي مدني، يوسف القرضاوي، عبد الله محمد محمد القاضي، أحمد عبد الله مفتاح، محمد عكاشة، أنور الجندي، صادق شايف نعمان، راشد الغنوشي، سيد إمـام، عبد السلام فرج، عبد السلام ياسين، محمد يتيم، أحمد داود أوغلو، منظور الـدين خـان، الإمام الدهلوي، حسن البنا.

الفرع الثالث: نماذج من فكرهم

أولا: عبد الرحمان الكواكبي (1854-1902): تجلى فكر عبد الرحمان الكـواكبي فـي مسألة الخلافة في أساسين أولهما ما آلت إليه الخلافة العثمانية خاصة وأنه عاش في عهد ما قبل سقوط الخلافة العثمانية ووافق عصره ظهور الأمراض السياسية والحضارية فـي الخلافة العثمانية.

وثانيا: دعا إلى إنشاء خلافة إسلامية جديدة:

1/ كان يرى أن الخلافة العثمانية لم تكن شرعية من وجهة النظر الدينية إذ لم تكن تمثـل الحكومات الإسلامية ولا رعاياها، فسلطان مراكش وشاه إيران وأمراء الجزيرة العربيـة الذين كانوا خارج سلطة الأتراك لم يكونوا يعترفون بها إضافة إلى ذلك لم يكن أي سلطان عثماني قبل محمود الثاني يحمل لقب خليفة أو لقب أمير المؤمنين، ومن ثم «فـالكواكبي ينتقد بشدة السياسة الدينية للسلاطين العثمانيين الذين كان همهم الأكبر –في زمانه- منصبا على توطيد حكمهم وليس حماية الإسلام».[1]

1- أحمد الرحبي: الأفكار السياسية والاجتماعية عند الكواكبي، مرجع سابق، ص45.

2/ اقتراح تجديد نظام الخلافة:

دعا الكواكبي إلى نقل خلافة المسلمين إلى العرب لأن لغتهم هي اللغـة العموميـة بين جميع المسلمين كما أنهم أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعا في الدين وقدوة للمسـلمين ومن ثم فهم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرعية، وكـان يـرى أن آل عثمان ليسوا أهلا لتولي الخلافة الإسلامية.

«وينتهي الكواكبي إلى وضع الإطار العام للعلاقات بين الـدول الإسـلامية وهـو الخلافة العربية القرشية في مكة، ويتم مبايعة الخليفة في كل ثلاث سنوات وتشكل هيئـة شورى عامة من نحو مئة عضو منتخبين من كل الإمارات والسلطنات الإسلامية وتكـون وظيفتها انتخاب الخليفة، كما أن أعمالها محصورة في الشؤون الدينية العامة، ولا يتـدخل الخليفة في شيء من الشؤون السياسية والإدارية في السلطنات والإمارات لكنـه يصـدق على تولية الأمراء والسلاطين التي تجري وفقا للأصول المتبعة في بلادهم كما لا يكـون تحت إمرته قوة عسكرية، وينيب عنه من يترأس هيأة الشورى الإسلامية».[1]

وعليه: فالكواكبي كان يتصور الإطار العام للدول الإسلامية على أنها مجموعة من دول مستقلة تحكمها خلافة عربية قرشية منتخبة ليس لها سلطة سياسية عليا علـى تلـك الدول، ويحدد تعبير الكواكبي نفسه في كتابه أم القرى «خليفة قرشي في مكة تـرتبط بـه جميع السلطنات والإمارات ارتباطا روحيا».[2]

ثانيا: محمد رشيد رضا: «في إطار محاولات إصـلاح المؤسسـات السياسـية للخلافـة العثمانية واقتراح نموذج جديد للخلافة والدعوة إلى إعادة إحياء الخلافة الإسـلامية، قـدم الشيخ رشيد رضا في كتابه "الخلافة" الخلافة الإسلامية نموذجا وحاول أن يمزج فيه بـين المقومات التقليدية والحديثة بهدف إعادة إحياء نظام الخلافة».[3]

وحين نلقي نظرة فاحصة على ما كتبه نستنتج ما يلي:

1- محمد سليم السيد: العلاقات بين الدول الإسلامية، مطابع جامعة الملك سـعود، السـعودية، ط1، 1991، ص144.

2- عبد الرحمان الكواكبي: أم القرى، المطبعة العصرية، حلب، 1959م، ص 191 وما بعدها.

3- أحمد داوود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 186.

أ- الأسباب التي دعته لتبني فكرة إعادة إحياء منصب الخلافة: أسباب سياسية وشرعية:

1- **الأسباب السياسية:** وهي – سقوط الخلافة الإسلامية

- قيام نظام جمهوري علماني في تركيا وغيرها
- تحول منصب الخلافة إلى منصب صوري.

وفي هذا يقول: «وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان وأسسوا على أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم الخليفة ولا باسم السلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلا تاما... لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها فكثر الخلط والخبط فيها ولبس الحق بالباطل فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام ليعرف الحق من الباطل».[1]

2- **الأسباب الشرعية:** نصب الإمام واجب بالشرع من خلال نصوصه الثابتة: حيث يقول: «أجمع سلف الأمة وأهل السنة وجمهور الطوائف الأخرى على نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعا».[2]

ب- الخصائص العامة لخطاب رشيد رضا في المسألة السياسية على رأسها نظام الخلافة كما استنتج ذلك بلقزيز:

1- خطاب استرجاعي لم يضف جديدا للسياسة الشرعية على صرح القدامى الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن القيم والقرافي والتفتازاني.

2- أعاد صياغة مفاهيم السياسة الشرعية صياغة تقليدية في قطيعة مع خطاب المحدثين المسلمين مثل البيعة أهل الحل والعقد والشورى.

3- أسس لاستنبات فكرة سياسية جديدة هي الدولة الإسلامية.

ج- كان موقف رشيد حلقة في سلسلة الفكر الإسلامي فيما يتعلق بالمسألة السياسة مختلفة عن ما قبلها وما بعدها كما استنتجها بلقزيز، «المفارقة الأساس في فكر رشيد رضا

1- رشيد رضا: الخلافة، مرجع سابق، ص 11.
2- المرجع نفسه، ص16.

السياسي، دفاعه الفقهي والأيديولوجي المستميت عن الخلافة أن نتائج جهده الفكـري لـم تكن لفائدة مصلحة فكرة الخلافة، فقد ظلت معلقة على المجهول وفكرة انتقالية بغير مرجع معاصر ولا هدف مستبين إذ لا أحد بعدها تابع الموضوع بالهبة الدينيـة نفسـها والعـدة العلمية نفسها ما خلا نصوصا سجالية دفاعا عنها بل قل هجوما على ناقديها وعلى رأسهم علي عبد الرازق».

ويؤكد «وعلى ذلك لم تكن من وظيفة لمساهمة رشيد رضا فـي حسـاب الواقـع والنتائج سوى إنجاز قطيعة مع الفكر الإسلامي وفتح أوسع الأبواب أمـام مـيلاد الفكـر الإسلامي الصحوي فكر الإخوان ومن انتسل من نسلهم».[1]

ولماذا اعتبر بلقزيز نتائج فكر رشيد رضا في الخلافة قطيعة مع الفكر الإسـلامي الإصلاحي قبله، وفتحا لباب ميلاد الفكر الإسلامي الصحوي الإخواني فـذلك لأن الفكـر الإسلامي عنده مر بمراحل وفي كل مرحلة كان له شكل معين في المسـألة السياسـية: فالإصلاحيون قبل رشيد رضا موضوعهم هو الدولة الوطنية ورشيد رضا موضوعه هـو الخلافة الإسلامية والإخوان من بعده موضوعهم الدولة الإسلامية وهكذا.

ثالثا:عبد الرزاق السنهوري:

«لقد واجه السنهوري مشكلة لم يواجهها فقهاءنا من قبل وهي انهيار دولة الخلافـة العثمانية وتعذر قيام ذلك بسهولة ولذلك فهو أول من تناول موضوع نظام الخلافة بشـكل أكاديمي ومنهجي وشجاع...

وتناول هذا الموضوع في أطروحة دكتوراه في فرنسا في العشرينات مـن القـرن الماضي حيث سقطت الخلافة والآثار النفسية والحضارية الخطيرة التي خيمت على العالم الإسلامي:

«وعندما كان يعد رسالته عن إعادة بناء الخلافة كان يذكر شباب أمته وجماهيرها بأنها ليست رسالته وحدة، بل هي رسالة جيله والأجيال التالية، هي رسالة الأئمة بجميـع

1- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيـروت، لبنـان، ط2، 2004، 101.

أجيالها في الماضي والحاضر والمستقبل ورسالة الشباب بصفة خاصة في جميع العصور والأجيال».

وسبب نجاحه أنه عرض نظريته بمنطق علمي بحت وأسلوب قانوني مجـرد دون التجاء إلى الأساليب الخطابية ولا العبارات العاطفية أو الغوغائية.

وبحق لقد كان تناوله لموضوع الخلافة الإسلامية دقة وإبداعا سواء في المفاهيم أو في تقسيم الموضوع أو في الاستنتاجات:

1- بداية يقر بإمكانية تغير شكل نظام الخلافة مع المحافظة على جوهره من المبـادئ مثل الوحدة الإسلامية: إذا كانت سلطة الخليفة يجب إلا أن تكون شاملة لتضـمن وحـدة العالم الإسلامي، فإن هذا المبدأ يجب أن يطبق بشيء من المرونة، إن الوحدة في صـورة دولة مركزية موحدة ليست في نظرنا قاعدة جامدة، فإذا اقتضـى التطـوير الاجتمـاعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في هذه الصورة فيجب أن لا نتردد فـي تطـوير المبدأ حسب مقتضيات الواقع، الأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه هو مبدأ الوحدة أما عن شكل الوحدة فهذه مسألة تخضع للظروف».[1]

2- يحدد معنى جديدا واسعا ومتكاملا لمعنى نظام الخلافة وذلك بتحديد الصفات التـي تنقلها من كونها خلافة إلى نظام خلافة متميز عن كل النظم الوضـعية: «نستخلص أن حكومة الخلافة الراشدة تتميز عن الحكومات الأخرى بالخصائص الثلاث الآتية:

1. أن اختصاصات الخليفة عامة أي تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية.
2. أن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.
3. أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي.»[2]

ثم يقول : «ومتى اجتمعت هذه الخصائص في الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة شرعية مهما يكن شكلها استحقت من أن توصف بأنها خلافة راشدة».[3]

3- وقسم الخلافة بناء على خصائصها والتجارب التاريخية ليجعلها قسمين:

1- عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص 27.
2- المرجع نفسه، ص 154.
3- المرجع نفسه ، ص 60.

أ- خلافة راشدة: وهي المتصفة بتلك الصفات.

ب- خلافة ناقصة.

4- محاور مؤلفه "فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية" ثلاثة استخلصـها المحقق توفيق الشاوي هي:

الأول: هو المبادئ والأصول التي بني عليها فقه الخلافة كما استنبطه من تراث علمائنـا ومفكرينا قد قام على الميادين التي توصلت إليها أحدث النظم العصرية الديمقراطية مثـل مبدأ السيادة الشعبية والفصل بين السلطات والأساس التعاقدي لولاية الحاكم الذي يضـمن حريات الشعوب وحقوق الأفراد.

الثاني: أنه عرض تاريخ الخلافة منذ فجر الإسلام حتى يوم إعداده كتابه بصـور وافيـة أقنعت القارئ أن الخلافة أنشأت أعظم أمة وأكبر دول شهدها تـاريخ الشـرق، وأقامـت أعظم حضارة عرفها العالم كله في العصور الوسطى عندما كان الأوروبيون مغمـورين في ظلام التخلف والجهل.

الثالث: الإضافة الجديدة التي قدمها لجيله والأجيال اللاحقة في فقه الخلافة وهـي وحـدة الأمة الإسلامية يجب التمسك بها وتدعيمها دون انتظار وجود الدولة العظمى الموحدة أي قبل قيام الخلافة الراشدة من جديد لابد من البدء بإنشاء خلافة ناقصة في شكل عصبة أمم شرقية كمنظمة إقليمية تتماشى مع الاتجاه العالمي نحو التكتل والتجمع الـذي نـتج عنـه وجود عصبة أمم عالمية في جنيف، ومنظمة الأمم المتحدة والاتحاد السوفياتي والاتحـاد الأوروبي...

وخلاصة القول:

عرض السنهوري نظرية الخلافة الصحيحة وأحكامها، وأكد أن إقامتهـا واجـب شرعي على المسلمين وأن أحكامها تستمد من المصادر الشرعية والسـوابق فـي عهـد الخلافة الراشدة بعد ثلاثين عاما فقط من تأسيسها وحولها المتغلبون إلى ملك عضـوض ساد بعد ذلك في جميع صور تاريخنا الإسلامي. ثم عرض بإسهاب وتفصيل واقع العـالم الإسلامي بعد إلغاء الخلافة العثمانية، ثم الخاتمة التي رسم لنا بها الطريق لكي تقوم الأمة بواجبها الشرعي في إقامة خلافة ناقصة تمكنها فيما بعد من إقامة الخلافة الراشدة وتكون

في صورة مؤسسة أو منظمة دولية إسلامية ومنظمات شعبية تحل محل الدولة العظمى التي فقدناها.[1]

رابعا: عبد الحميد بن باديس

1- مؤمن بفكرة الخلافة الإسلامية وداع إليها ويعرفها تعريفا متميزا:

يعبر الشيخ عبد الحميد بن باديس عن موقف إيجابي منها فيقول: «المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع».[2]

2- ثم يبين أن الأصل وحدة الخلافة، وتعددها في زمن واحد كان من باب الضرورة: «لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمنا بعده على فرقة واضطراب ثم قضت الضرورة تبدده في الشرق والغرب».

3- نقده للجسم الميت لخلافة شكلية حين سقطت: «فيوم ألغى الأتراك الخلافة ولسنا نبرر كل أعمالهم لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وأزالوا لامزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى»،[3] ويضيف مؤكدا: «إن الخلافة ليست أكثر من رمز خيالي والذين يحاولون اليوم إحياءها (والمقصود بعض مشايخ الأزهر) يفتنون الناس ويمتهنون إلهاءهم بما ليس في الإمكان أن يتحقق (يقصد في تلك المرحلة)».[4]

4- مبادئ نظام الخلافة عنده:

عبر بلغة أصول الولاية، وحددها بثلاثة عشر أصلا، استوحاها من خطبة أبي بكر الصديق بعد مبايعته ولا شك «أن الممعن في الأصول الثلاثة عشر التي وضعها للنظام السياسي... يتولد ليده انطباع صريح بأن ابن باديس كان يرى الأمة هي مصدر كل سلطة

1- عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص 313.
2- عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف عمار طالبي، دار مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، 1988، ج1، ص 410.
3- المصدر نفسه: ص 411.
4- المصدر نفسه: ص 412.

وأنه لا يجوز أن تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفسها وتلزم ولاتهـا بتنفيـذه وأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون».[1]

وهذه الأصول هي[2]:

1- لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة.

2- «الذي يتولى أمرا من أمور الأمة هو أكفؤها فيها لا خيرها في سلوكه»

3- «لا يكون أحد بمجرد ولايته أمرا من أمور الأمة خيرا من الأمة»

4- «للأمة الحق في مراقبة أولي الأمر لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم».

5- «ثمة حق للولي على الأمة فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته إذ هي شريكة معه في المسؤولية».

6- «حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده».

7- «حق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على مـا تـراه هي لا ما يرونه هم»

8- «على من تولى أمرا من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليهـا ليكونـوا على بصيرة ويكون سائرا في تلك الخطة عن رضا الأمة».

9- لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها فهي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها فتشـعر بأنها حرة في تصرفاتها وأنها تسير نفسها بنفسها وأنها ليست ملكا لغيرها من الناس.

10- «الناس كلهم أمام القانون سواء»

11- «صون الحقوق... فلا يضيع حق ضعيف»

12- «من الواجب حفظ التوازن بين طبقات الأمة»

1- فهمي جدعان: الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكريـة العربيـة، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1997، ص 136.

2- عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، مرجع سابق، ج1، ص 401-402.

13- من الواجب « شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع».[1]

خامسا: أحمد عبد الله مفتاح

تناول مسألة نظام الخلافة من خلال بحثه: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق وأقر فيه ما يلي:

1- حكم إقامة الخلافة الإسلامية «أنه واجب شرعي يقع على عاتق الأمة الإسلامية وهي من أعظم من واجبات الدين وأهمها لأن عليه يتوقف سائر الواجبات فهو العماد والقطب الذي تدور عليه الرحى».[2]

2- وعن جوهر نظام الخلافة: يؤكد: «إن نظام الخلافة الإسلامية الذي هو نظام الحكم في الإسلام نظام فريد من نوعه له ذاتية خاصة مستمدة من تشريع إلهي وهو فرع من عقيدة كلية وجزء من تنظيم إسلامي شامل ترتبط جميع أجزائه ارتباطا محكما في منظومة هادفة ومن ثم فهو ليس مجموعة قواعد عامة مجردة يمكن تطبيقها في أي مجتمع، وإنما هو يفترض وجود مجتمع إسلامي تهيمن عليه شريعة الإسلام وتحكمه في جميع أوجه نشاطاته الخاصة والعامة».[3]

3- سبيل تطبيق نظام الخلافة في هذا العصر: يرى أن ذلك «يستوجب معالجة جميع أوجه النقص والقصور الذي اعترى النظام على الصعيدين النظري والتطبيقي والاستفادة من التجارب السابقة ومعطيات العصر الحاضر في بناء مؤسساته وتنظيمها على نحو يكفل حفظ التوازن بينها ويحقق المقصود منها».[4]

سادسا: عبد الله محمد محمد القاضي

«هيأة من أجل حكومة عالمية».

1- النص نشره الشيخ عبد الحميد بن باديس في مجلة الشهاب عام 1938 وهو منشور في آثار عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق.
2- أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 564.
3- المرجع نفسه، ص 564.
4- المرجع نفسه، ص 570.

«ينبغي على الدول الإسلامية أن تسعى إلى القوة بكل أنواعها والاتحاد فيما بينهـا والتعاون الدائم والوئام والتضافر ونبذ التنازع والتفرق التزاما بتعاليم الله واعتصاما بهداه فيما شرع للدين والدنيا في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية».

- ثم إلى جانب هذه الأمور لابد أن يكون هناك منصب أو هيئة تمثل وحدة الأمة العامة وتحقق المصالح المشتركة للدول كلها التي يتألف منها العالم الإسلامي وتكون لها القيـادة العامة حيث يمثل الأمة الإسلامية كلها ويصبح لها وضع دولي.

- وتكون قيادتها جماعية وتصدر قراراتها بالشورى ويكون لقراراتها حق الطاعة على الدول والشعوب الإسلامية المتحدة وبذلك يتحقق الأصل هو الاتحاد بين المسلمين جميعا. وهذه هي حقيقة الخلافة نيابة عن رسول الله في قيادة أمته.

... وهكذا يمكن لهذه الهيئة المشتركة ذات السيادة أن تحقق كل المقاصد التي كانت مطلوبة من الخلافة، ولكن في المسائل والقضايا العامة.

ونترك التنفيذ في المسائل الإقليمية أو المحلية للدول الأعضاء التـي يحـتفظ لهـا بكيانها فتكون إذن هي الخلافة في صورة حديثة لا مركزية ولكن مع الوحدة ديمقراطيـة شورية جماعية».[1]

سابعا: أنور الجندي[2]:

كتب تحت عنوان: العالم الإسلامي وحركات الوحدة:

- الوحدة الإسلامية
- الجامعة الإسلامية
- الخلافة الإسلامية

ليس من متطلب منهج البحث التعرض للخلافة بمفهومها الفقهي الإسـلامي وإنمـا نتعرض لها بقدر مكانتها من قضايا العالم الإسلامي الحاضر.

1- عبد الله محمد القاضي: السياسة الشرعية مصدر للتقنين، مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا، ط1، 1989، ص433.

2- أنور الجندي: العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الكتاب اللبناني، بيـروت، ط2، 1993، ص 177.

والخلافة في الاصطلاح الفقهي الإسلامي هي الأمانة الكبرى وإمـارة المسـلمين والمقصود بها أصلا الولاية العامة على شؤون المسلمين دينية ودنيوية.

«ترك النبي -صلى الله عليه وسلم- للمسلمين الحرية في اختيار الخليفة فلم يفرض أحدا، واتفق المسلمون على اختيار أصلح المسلمين من قريش.

ثم انتقلت الخلافة من مرحلتها الراشدة حتى أصبحت ملكا عضوضا بتولي الأمويين الحكم.

ثم انتقلت إلى العباسيين، ثم تعددت مراكزها في مصر والمغرب والأندلس، إلى أن أسقطت عام 656هـ بسقوط بغداد في أيدي التتار.

ثم أعيدت في القاهرة إلى أن حمل السلاطين لقب الخلافة منذ القرن الرابع عشـر ميلادي الثامن الهجري واعترف بهم جمهور المسلمين بعد اتساع الإمبراطورية العثمانية.

«ومن خلال الخلافة العثمانية نبعت فكرة الجامعة الإسلامية في مرحلة حكم السلطان عبد الحميد II (1876-1908) وكان مصدرها الأساسي في الدعوة إلى تجمع المسلمين فـي جبهة واحدة لمواجهة النفوذ الاستعماري الغربي الزاحف».

وقد لمعت هذه الفكرة على لسان جمال الدين الأفغاني الذي جاء إلى مصـر سـنة 1871م.

«ولم تكن الجامعة الإسلامية الفكرة الوحيدة التي حملها جمال الدين ولكنها كانـت القالب الذي صاغ فيه الإيديولوجية الإسلامية التي أرادها تحقيقها...».

كان يطمع في تحرير العالم الإسلامي من الجمود والتخلف والنفـوذ الاسـتعماري والتفكك.

يؤكد أنور الجندي على إمكانية قيام الجامعـة الإسـلامية: «كانـت المـؤتمرات الاقتصادية الإسلامية العالمية تضم:

«المسلمون يؤلفون وحدة جغرافية بالإضافة إلى ما يوحدهم من ديـن مشـترك وشـعور مشترك وطراز مشترك فأكثر الأقطار الإسلامية مناطق متجاورة».

وهناك عامل ثالث هو من عوامل اشتراك المصالح بين هذه الشـعوب ذلـك هـو طراز اقتصادياتها...

ثامنا: توفيق البكـ ـري

«أشار البكري إلى الجامعة الإسلامية في أحد المؤتمرات فقال: الجامعة الإسلامية قسمان: دينية وسياسية، أما السياسية فهي التي يعينها الإفـرنج بلفـظ "بانسـلانيزم" أمـا الجامعة الدينية فهي غير موجودة لوجود روابط وهي العقيدة الإسلامية أولا وآخرا.

تاسعا: أحمد داود أوغلو

1- يدعو إلى نظام عالمي إسلامي تكون الخلافة مؤسسته السياسية:

«المطالبة بتضافر الجهود والإمكانيات بين الدول الإسلامية، الأمر الذي من شـأنه أن يشجع المسلمين على بث الحيوية في أوصال المفاهيم التقليدية مثل: الأخوة العالمية بين أبناء الأمة ودار الإسلام كمفهوم لنظام عالمي والخلافة كمؤسسة سياسية لنظـام النظـام العالمي».[1]

2- الدعوة إلى التجديد في الخلافة:

«وليس من الضروري التمسك بالأنماط التقليدية القديمة لتلك المؤسسات، فممـا لا شك فيه أن إيجاد صيغة جديدة يعد أمرا محتوما لامناص منه».[2]

3- ومعوقات ذلك تتحول إلى مقومات:

«وسوف تسهم النزعة العامة نحو العولمة في زيادة الشعور بضـرورة التعـاون المتبادل بين الشعوب الإسلامية، صحيح أن تلك التوجهات السياسية الحديثة سـوف تمـر بعدة مآزق عصبية نتيجة للأزمة الراهنة التي تعيشها الأمة علـى المسـتويات الفكريـة والاقتصادية والسياسية».

ثم يبين كيف تتحول تلك التحديات الفكرية والاقتصادية والسياسية إلـى مقومـات فيقول: «غير أن هذه المآزق سوف تتحول حتما إلى عملية ديناميكية على المدى البعيد من خلال وضع خطط عقلانية راسخة الخطى بعيدة المدى، وكلما قويـت عمليـة التأسـيس

1- أحمد داود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، مرجع سابق، ص 193.
2- المرجع نفسه، ص 194.

النظري للإحياء الحضاري الجديد سوف تزداد فاعلية الرؤى والتوجهات الرامية لتحقيـق المثل الاجتماعية الإسلامية القويمة».[1]

عاشرا: يوسف القرضاوي: تناول المسألة السياسية في مجموعة من كتبه، وهو أكبر دعاة إعادة بعث نظام الخلافة وكتب كثيرا في السياسة الشرعية وفي الدولة الإسـلامية وفـي الحل الإسلامي وقارع العلمانية وجها لوجه...

1- وجوب إعادة بعث الخلافة وأنها فريضة شرعية:

«ولابد للمسلمين أن يعملوا جادين لإحياء نظام الخلافـة فـي صـورة عصـرية مستفيدين من تجاربنا وتجارب الأمم من حولنا وإعادة الأمة إلى وحدتها التي أثبتت الأيام حاجتهم الماسة إليها، فهي فريضة وضرورة، فريضة يوجبها الشرع وضـرورة تحتمهـا الظروف».[2]

2- نظام الخلافة يكون على مستوى الأمة الإسلامية كلها:

«والخلافة ليست مجرد سلطة تحكم بما أنزل الله وتتخذ الإسلام منهاج حيـاة فـي إقليم من الأقاليم، فهذا لا يخرج عن كونه ولاية إسلامية، إنما الخلافة تعني قيـادة الأمـة الإسلامية الواحدة بشريعة الإسلام.[3]

3- ضرورة التجديد في شكل نظام الخلافة مع الأخذ بالمرتكزات الثلاث:

«ولم أدع إلى عودة نظام الخلافة بصورته القديمة ولا إلـى الوحـدة بصـورتها التقليدية » ومع ذلك: «قد تختلف صور الوحدة وتتنوع كما وقع قديما، ووقع حديثا ويقـع اليوم: وحدة اندماجية ، فيدرالية ، كونفدرالية ...الخ، المهم أن تتحقق هذه الأمور الثلاثة: وحدة دار الإسلام ووحدة الرئاسة أو القيادة المركزية ووحدة المرجعية العليـا، وهنـا لا يوجد مجال للتنازع على الحدود أو التقاتل عليها كما هو حادث الآن إذ جميع أجزاء مـن كل أقطار وطن واحد...»

4- محكمة العدل الإسلامية: وسيلة فض النزاع في نظام الخلافة:

1- أحمد داود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، مرجع سابق، ص 195.

2- يوسف القرضاوي: الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم، مكتبة وهبة، القـاهرة، مصـر، ط1، 1995-1415، ص32.

3- المرجع نفسه، ص 34.

فيقول: «ولو فرض أن حدث نزاع... فإن حكم الإمام أو الخليفة يرفـع الخـلاف، ويزيل النزاع وقد يكون هذا الحكم بواسطة محكمة عدل إسلامية يأمر الإمـام بتكوينهـا لتفصل في أمور الخلاف».[1]

5- توزيع الثروات كالنفط ملك لنظام الخلافة ولكن لقطر معين:

«كما لا توجد مشكلة الأغنياء والفقراء في توزيع الثروة، فإن ظهور ثروة طبيعية ضخمة كالنفط في جزء معين لا يعني أنها ملك هذا الجزء أو المنطقة وحدها بل هو ملك الأمة كلها وإن كانت المنطقة التي تظهر فيها الثروة تنعم بخيرها أكثر من غيرها بطبيعة الحال».

6- السبيل إلى إعادة بعث الخلافة:

«إنني أومن بالتدرج وأعتبره سنة كونية وسنة شرعية، ولابد من بذل الجهد لإزالة العوائق وتقريب الثقافات والبدء بما هو أيسر وأقرب أي بالنواحي الثقافيـة والاقتصـادية وصولا إلى ما هو أصعب وأبعد من النواحي السياسية يقوم بذلك المتخصصون في كـل موقع».[2]

حادي عاشرا: حسن البنـا

وهو من أكبر المجددين في القرن الماضي، وتميز فكره بأنه ارتبط عمليا بتأسيس حركة الإخوان المسلمين فكان بذلك مجددا للفكر والواقع معا. وفي المجال الفكـري مـا تعلق بالمسألة السياسية فرغم أنه كان يركز على فكرة الدولة الإسلامية كنواة تجاه الخلافة الإسلامية حتى اشتهر فكره السياسي بالدولة الإسلامية ، ومع ذلك تناول فكرة الخلافة من اتجاهات شتى: مفهوما وشروطا وخطوات.

1- مفهوم الخلافة وحكم إعادة بعثها:

«إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمـام بشـأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، ولهذا قدم الصحابة رضوان الله عليهم النظر

1- يوسف القرضاوي: الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم، المرجع نفسه، ص 35.
2- المرجع نفسه، ص123

في شانها على النظر في تجهيز النبي -صلى الله عليه وسلم- ودفنه، حتى فرغوا من تلك المهمة واطمأنوا إلى إنجازها...»

ثم يؤكد: والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لابد منها...»[1]

2- الوحدة طريق للخلافة:

«وإعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية، بتحرير أوطانها وإحياء مجـدها وتقريـب ثقافاتها وجمع كلمتها حتى يؤدي ذلك كله إلى إعادة الخلافة المفقودة والوحـدة المنشـودة وأستاذية العالم بنشره دعوة الإسلام في ربوعه ﴿**حَتى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدينُ كُلُّهُ لِلـهِ**﴾،[2] ﴿**وَيَأْبى اللهُ إلا أَنْ يُتِم نُورَهُ**﴾.[3] "رسالة التعاليم"[4]

3- الخطوات العملية المباشرة لإعادة الخلافة:

«إن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات، لابد من تعاون ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية حتى إذا ما تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على الإمام الذي هو واسـطة العقـد ومجتمـع الشمل ومهوى الأفئدة»، "رسالة المؤتمر الخامس"[5].

وعليه فخطوات الخلافة في فكره هي:

1- تعاون ثقافي
2- تعاون اجتماعي
3- تعاون اقتصادي
4- تكوين الأحلاف والمعاهدات
5- عقد المجامع والمؤتمرات
6- إنشاء المؤتمر البرلماني الإسلامي
7- تكوين هيئة الأمم الإسلامية.
8- انتخاب عام.

1- حسن البنا: مجموعة رسائل حسن البنا، المؤسسة الإسلامية، بيروت، د.ت، ص 178.
2- سورة الأنفال، الآية 39.
3- سورة التوبة، الآية 32.
4- عبد الحميد الغزالي: أساسيات المشروع الإسلامي، قراءة في فكر الإمام الشهيد حسن البنا، دار التوزيـع والنشر الإسلامية، مصر، ط، 2004، ص126.
5- حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص 179.

4- الدولة الإسلامية طريق إلى الخلافة الإسلامية:

ففي أولويات الفكر السياسي للشهيد حسن البنا: «ذلك أن ما يشغل باله قبل مسـألة الخلافة نظرا لصعوبة الأمر وعدم تهيؤ الشروط، فهدفه القريب هـو: تحقيـق مشـروع سياسي واقعي هو بناء دولة إسلامية على بقعة ووطن من بقاع العالم الإسلامي هي مصر قد تكون نواة لتلك الخلافة أو مقدمة على طريق تحقيقها».[1]

يقول حسن البنا: وهو مؤسس حركة الإخوان المسلمون: «إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام وأنها شـعيرة إسـلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله».

والأحاديث وردت في وجوب نصب الإمام وبيان أحكام الإمامة وتفصيل ما يتعلق بها لا تدع مجالا للشك في أن واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافـتهم منـذ حورت عن مناهجها ثم ألغيت بتاتا إلى الآن.

والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم ومع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بـد منهـا وأن الخطـوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات:

لابد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامي كلها يلـي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد الاجتماعات والمؤتمرات بين هذه البلاد.

ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية.

حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج الاجتماع على "الإمام" الذي هو واسطة العقد و «ظل الله في الأرض».[2]

ويعتبرها من العقائد لا من الفقه مثل تقي الدين الشهابي وسيد قطب والمـودودي: ذهب بذلك مذهب الشيعة فقال: «الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من

1- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 126.
2- حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص 178-179.

الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم كما هو قانون وقضـاء لا ينفك واحد منها على الآخر».[1]

ثاني عشر: تقي الدين النبهاني: عرف فكره السياسي في مسألة نظام الخلافة من خـلال حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه سنة 1952: ولذلك لابد من تناول التعريف بحـزب التحرير وفكرته ثم بيان منهجه وتقييمه في النهاية.

1- التعريف بحزب التحرير الإسلامي وهدفه:

حزب سياسي إسلامي أسسه في الأردن تقي الدين النبهاني وهو فلسـطيني، عـام 1952. يهدف الحزب إلى إقامة الخلافة الإسلامية من جديد في العـالم الإسـلامي عـن طريق تقويض كل الحكومات والدول الإسلامية القائمة لكونها حكومات كافرة في نظـره ودولا غير شرعية، والحزب يعمل بسرية فائقة وينتشر بأعـداد محـدودة فـي الـدول الإسلامية إلا أن أعضاءه مطاردون أمنيا في هذه الدول، وله أكثـر كثافـة فـي الـدول الأوروبية خصوصا في ألمانيا وبريطانيا.

وهو يرى أن الطريق الوحيد للعمل هو تكوين التكتلات الحزبية المتشـبعة بثقافـة الحزب لذا تمارس عملية تثقيف عميقة وطويلة للأعضاء في العلوم الشرعية والإنسـانية إضافة إلى التمرس على الجدل والحوار ولكونها الطريقة الوحيدة المعتمـدة لاسـتقطاب الأعضاء.

قاد الحزب بعد وفاة النبهاني سنة 1978 عبد القديم زلوم وهـو فلسـطيني أيضـا وبقيت تحركاته في سرية تامة ولم يعرف مكان تواجده حتى أعلن الحزب عن وفاته سنة 2003 م في لبنان.

2- منهج الحزب: يرى أن إقامة الخلافة الإسلامية تتم عن طريـق طلـب "النصـرة" ويقصد بها نصرة بعض القيادات السياسية والعسكرية في الدول الإسلامية للحـزب بعـد الاقتناع بأدبياته وإذا تمت إقامة الخلافة في إحدى تلك الـدول التـي اسـتجابت لواجـب

1- حسن البنا: مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 170.

النصرة وجب على كل مسلم في العالم مبايعة الخليفة الـذي سـيتزعم مسـيرة الجهـاد والامتداد إلى الدول الإسلامية الأخرى.

لذلك يرسل الحزب خطابات وبيانات للقادة والزعماء السياسيين والعسكريين فـي الدول الإسلامية طلبا للنصرة وإقامة الخلافة.

ومستندهم في طلب النصرة هو: التأسي بفعل رسول الله عندما كان يطلب النصرة من القبائل ووجهائها للقيام بأمر الدين وهو في مكة قبل هجرته إلى المدينة حيث يـرون أننا نعيش من جديد مرحلة الدعوة المكية، لذلك يرون عدم جواز القيام بأيـة أعمـال أو نشاطات ذات طابع دعوي وسياسي أو اجتماعي في الدول الإسلامية قبل إقامـة الخلافـة لكون هذه الأنشطة لها جانبان سلبيان هما:

1- تشغل عن السعي لنظام الخلافة وإقامته.

2- تعطي مشروعية للحكومات القائمة لأنها ستكون وفق قوانينها السائدة.

لذلك في رأيهم: كل الجماعات والحركات الإسلامية التـي تشـارك فـي العمـل السياسي أو النقابي أو تدير جمعيات خيرية ومؤسسات دعوية هي آثمة بفعلها هذا، ويجب فقط أن تتركز الجهود لإقامة الخلافة الإسلامية».[1]

3- تقييم أفكار حزب التحرير في موضوع إقامة الخلافة:

1- رد قضية الإسلام كله إلى قضية حزب سياسي، فالمنهج الإسـلامي فـي التغييـر يشمل جميع النواحي والتغيير السياسي يكون محصلة للتغيير الثقافي الدعوي التربوي.

2- مخالفة لكل اجتهادات مفكري الأمة الإسلامية في النهضة وإعادة بعث الخلافة.

3- رفضه لأعمال ومنجزات الحركات الإسلامية في كل الـدول الإسـلامية وعلـى اختلاف مناهجها في التغيير بل يعتبرها آثمة.

4- منهج النصرة بهذه الصورة مبتور ولا يأتي بنتيجة لأن الرسول -صلى الله عليـه وسلم- قام بالدعوة أولا وفي النهاية قام بطلب النصرة من قبائل الوفود ولم يبدأ بذلك ولم يعتبر ذلك منهجه الوحيد.

1- نواف القديمي: محاورات، الإسلاميون وأسئلة النهضة المعاقة، مرجع سابق، ص200.

5- علاقته بالأنظمة من جهة يضللها ومن جهة يطلب منها النصرة ويطلب لها المبايعة بعد النصرة.

وعموما هذا ما ذهب إليه فهمي جدعان حين قال: «لكن المنهج اللفظي الجاف الذي اتسمت به جدليتهم واجتزاؤهم بالوجه السياسي المتفرد للإسلام وتوحيدهم بين دعوة الحزب ودعوة الإسلام في أجواء سياسة اجتماعية محفوفة بالخطر والتهلكة كل ذلك قد نفر المتدينين المسلمين أنفسهم من دعوتهم... إن في الدعوة إلى مبادئه والترويج لها أو في علاقته بالأنظمة السياسية العربية... أمكننا أن نتفهم لماذا لم يستطع أن يحقق أي نجاح ذي بال ولماذا يصعب عليه أيضا أن يحقق شيئا منه في المستقبل».[1]

ثالث عشر: أبو الأعلى المودودي: لقد تناول المودودي من خلال فكره السياسي المتميز وبلغة قانونية وشرعية وفلسفية قضايا مختلفة كالحاكمية والديمقراطية والحضارة والدولة الإسلامية، وإلى جانب كل ذلك كانت له أسباب مركزة في موضوع الخلافة في مفهومها أو في مبادئها ومراحلها وما مدى إمكانية قيامها في هذا العصر؟ وما سبل إقامة الخلافة:

1- مفهوم الخلافة:

يضع له معنيين من حيث هي استخلاف من الله لبني آدم ومن حيث هي ممارسة بشرية سياسية.

- **المعنى الأول:** يتمثل في حمل أمانة السلطة وجميع الصلاحيات التي تتبع ذلك وهذا لكون الخلافة لجميع البشر من ذرية آدم وفقا للوعد الإلهي المتضمن استخلاف البشر في الأرض، فالإنسان وفقا لهذا التصور ليس وريثا لأحد أو خليفة لغير الله، وهذا ما يجعله مستحقا للخلافة بجدارة».[2]
- **المعنى الثاني:** ويتمثل في ممارسة صلاحيات الخلافة مع التسليم بحاكمية الله العليا، وإذا كان الإنسان حاكما لهذه الأرض فإن هذا الحكم ليس ذاتيا أصليا وإنما

1- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث، مرجع سابق، ص381.
2- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية، مرجع سابق، ص50.

هو عبارة عن تفويض ممنوح له وهذا ما جعل القرآن يعبر عـن هـذه السـلطة المفوضة بلفظ الأمانة».[1]

2- شروط تولي الخلافة عنده هي: الإسلام، الرجولة، العقل، البلوغ، الإقامـة فـي دار الإسلام.

3- مبادئ نظام الخلافة عنده: الشورى، حفظ العهود، إعداد القوة.

4- أهداف نظام الخلافة في رأيه هي: إقامة القانون الإلهي الدعوة لدين الحـق، العـدل والإحسان.

5- مرحلة الخلافة الإسلامية من قبل فيرى أنها أربعة:

- مرحلة الخلافة الراشدة وهي: مرحلة الخلفاء الراشدين إضافة إلى عمر بن عبد العزيز.

- مرحلة الملك: مرحلة الانحراف في العهد الأموي والعهد العباسي والعثماني عن نهـج الخلافة الراشدة

- مرحلة الاستعباد: مرحلة الاستكبار الغربي.

- مرحلة الاستقلال: مرحلة الاستقلال ولكن مع تغريب العقول.

ولكل مرحلة يحدد خصائص معينة.

وبتطبيق تصور المودودي على تاريخ الأمة الإسلامية نجده يسـتخلص أن نظـام الخلافة لم يتجسد إلا في المرحلة الأولى التي شملت العهد النبوي والراشدي وفترة حكـم الخليفة عمر بن عبد العزيز. بينما تميزت المراحل المتبقية بالانحراف عن هذا النظام مـا جعل الغلبة تعود من جديد للجاهلية سواء في مرحلة الملك أو مرحلة الاستعباد بل وكذلك في مرحلة الاستقلال.

6- منهج وإمكانية إقامة نظام الخلافة من جديد:

إن منهج إقامة الخلافة عنده يكون مستمدا من القرآن والسنة النبوية وقـائم علـى أساس مسلمة مفادها أن الدولة لا تتكون دفعة واحدة وإنما تأتي نتيجة لعمل جـاد يكـون الإعداد له شاملا لجميع الجوانب المختلفة بداية من إصلاح ذات الفرد وتربيتـه وتعليمـه

1- أبو الأعلى المودودي: تفسير سورة النور، تعريب محمد عاصم الحداد، دار الشـهاب باتنـة، د.ط، د.ت، ص216.

وانتهاء بالإدارات العليا في الدولة مرورا بالإصلاح الاجتماعي والأخلاقي عـن طريـق تعويضه بنظام حياة قائم على أساس تصور إسلامي سليم.[1]

ويرى المودودي أن هذا المنهج طبقه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من قبـل عندما قام بتكوين مجتمع أهل الحـق القـوي والقـادر علـى القضـاء علـى سـيطرة الظلم والعدوان في جميع المناطق سواء كان ذلك في بلاد العرب أو فـي بـلاد الفـرس والروم ومن هنا لابد من رفض كـل أسـلوب أو مـنهج غربـي أو شـرقي يخـالف المنهج القرآني.[2]

7- خطوات تطبيق نظام الخلافة الآن:

الخطوات التي حددها يمكن ترتيبها كالتالي:

أولا: تطهير الأفكار وتزكيتها

فيرى أنه لابد «قبل كل شيء من معرفة دقيقة بحقيقة الإسلام».[3]

ولن يتم ذلك إلا بنشر مبادئ الإسلام وأصوله وعلوم الشريعة بين المسلمين حتـى تكون لهم على الأقل دراية بحدود الإسلام حتى يفهموا ما هي الأفكار التي نقبلها وما هي الأفكار التي نرفضها كمسلمين».[4]

وكذلك لابد من «القيام بانتقاد الحضارة الغربية وفلسفتها وفنونها، وتوضيح المفاسد التي يجب على المسلمين تركها، فضلا على تدريبهم على تطبيق مبادئ الإسلام العمليـة منها عموما ما يتعلق بالجانب الاجتماعي على وجه الخصوص».[5]

1- موسى معيرش: الدين والدولة عند المودودي، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، جامعة قسنطينة، 1993، ص 85.

2- أبو الأعلى المودودي: المسلمون والصراع السياسي الراهن، ترجمة سمر عبـد الحميـد، دار الأنصـار، القاهرة، ط1، سنة 1981م-1401هـ، ص62.

3- أبو الأعلى المودودي: بين يدي الشباب، مرجع سابق، ص81.

4- أبو الأعلى المودودي: المسلمون والصراع السياسي، مرجع سابق، ص 53.

5- أبو الأعلى المودودي: تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الشهاب، باتنة، د.ط، 1988، ص205.

ثانيا: إصلاح المجتمع

وبعد استخلاص الأفراد الصالحين لابد من أن تكون منهم «جماعة قوية ذات نظام متين ودستور محكم حتى لا يمكن للضعف والخور أن يأخذ إلى صفوفها سبيلا».[1]

وذلك ليقوم هؤلاء بنشر الدعوة الإسلامية بمختلف الوسائل التي تحقق الهـدف ولا تخالف القرآن والسنة كالوعظ والإرشاد واستخدام البرامج المرئية وقـد قـام المـودودي بتطبيق وممارسة ذلك كله بنفسه.

ثالثا: استخلاص الأفراد الصالحين

وبعد تنقية الأفكار وتطهيرها مما علق بها من مفاسد، لاشك أن هناك من يستجيب لهذه الدعوة باعتبارهم من ذوي الفطرة السليمة لقبول الحق والعمل به، مما يجعل أفكـار هؤلاء وتطوراتهم ومفاهيمهم المختلفة تصحح، فتستقيم أخلاقهم وتعلو همـتهم وتصـدق عبادتهم وترتفع عزائمهم.

فأهداف هذه المرحلة عنده هي: «استخلاص الأفراد الصالحين وجمعهم في نظـام واحد وتربيتهم».[2]

- وأهمية هذه المرحلة عنده تتجلى في أمرين:

1- القضاء على المحاولات المندسة الانتهازية التي ترمي إلى اختراق الصفوف وهذا بطرح أولئك الذين لا يصمدون في المحن.

2- امتحان الرجال الصامدين الذين بإمكانهم الثبات على المبادئ ومن ضـمن أولئـك الذين قبلوا ثم يطلب منهم «التعريف بالحق الذي اتبعوه لكن أولئك الذين يرتبطون بروابط القرابة أو الصداقة أو الجوار أو البيع أو الشراء».[3]

رابعا: إصلاح نظام الحكم

يرى المودودي أن إصلاح نظام الحكم والنظام الإداري نتيجة منطقيـة للخطـوات الثلاثة السابقة، كما أن النظام الذي يهدف الإسلام إلى إقامته لا يتم عن طريـق الـوعظ

1- أبو الأعلى المودودي: بين يدي الشباب، مرجع سابق، ص83.
2- أبو الأعلى المودودي: تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مرجـع سـابق، ص206.
3- أبو الأعلى المودودي: تذكرة دعاة الإسلام، دار الشهاب، د.ط، د.ت ، ص24.

والإرشاد فقط وإنما لابد من وجود حكومة سياسية تمتلك القوة والسلطة الكافيـة لتحقيـق وتنفيذ القانون الإلهي، وهذا ما يجعل العمل لقيام هذه الحكومة مطلوبا وهو سعي يهـدف إلى التقرب من الله وهذا ما دفع يونس عليه السلام إلى طلب السلطة قصد تسخيرها فـي ثورته الإصلاحية والأخلاقية.[1]

ويؤكد: أن هذه المرحلة التي يحدث فيها الانقلاب الشامل في أصول الحكم الحالية وذلك بإعادة الإمامة الفكرية السياسية لأصحابها الحقيقيين».[2]

والخلاصة: نصل إلى أنه ما فقد نظام الخلافة في المراحل الثلاثة الأخيرة من تاريخ الأمة الإسلامية، فإن هناك إمكانية وقابلية لإعادة بعث هذا النظام وفق أسس وخطوات مستمدة من المنهج النبوي الذي سبق له وأن أقام هذا النظام من قبل.

رابع عشر: سيد إمام: وهو منظر جماعة الجهاد في مصر يبشر بعودة الخلافة ويـدعو إليها فيقول في كتابه: "ترشيد الجهاد في مصر والعالم": «وقد أوجز النبي التاريخ السياسي للأمة في حديث صحيح ذكر فيه تسلسل مراحله من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض إلى الملك الجبري إلى الخلافة على منهاج النبوة، وعصرنا الحاضر هو عصـر الملـك الجبري في معظم بلدان المسلمين فلابد من أن تعقبه خلافة على منهاج النبوة لاشك فـي قدومها».

خامس عشر: عبد السلام فرج: صاحب كتاب "الفريضة الغائبة" يرى أن: «إقامة الدولـة الإسلامية فرض عين على كل المسلمين فلا تحقيق للحاكمية إلا بالدولة وما يتم الواجب به فهو واجب، والدولة الإسلامية هي نواة الخلافة الإسلامية وبالتالي فـإن الخلافـة أيضـا فرض على المسلمين يجب العمل على إعادتها».

سادس عشر:عبد السلام ياسين: تعتبر الخلافة الإسلامية مطلبا أساسـيا فـي تطـورات جماعة العدل والإحسان بل إنها بتعبير الأستاذ عبد السـلام ياسـين، جـوهر الحضـارة الإسلامية المرجو بناؤها هي أيضا بدل الحضارة السائدة.

1- أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائـر، د.ط، سنة 1966، ص113.

2- أبو الأعلى المودودي: تذكرة دعاة الإسلام، مرجع سابق، ص10.

يعبر الأستاذ ياسين عن وعيه بعسر مهمة استعادة الخلافة وهو ما يسميه في كتابه "المنهج النبوي" بالعقبات مما جعله يطرح مقاربة تؤسس لنوع من الأقلمة القطرية لمسـار بناء الخلافة.

وإذا كانت المقاربة السياسية التي يطرحها تقوم على منطق استعادة شرعية الخلافة المفقودة باعتبار إقامة الدولة الإسلامية القطرية من مهام "جند الله" كما وضح ذلـك فـي المنهاج النبوي حينما يقول ساعيا إلى إجلاء معالم الطريق السياسي: «أريد أن أحدثكم إن شاء الله في رسالتي عن أفق عملنا، واضعا المنهاج النبوي في مكان الضوء الكاشف لمـا نتطلع إليه من مستقبل الخلافة على منهج النبوة».

سابع عشر: محمد يتيم: تتبنى حركة التوحيد والإصـلاح المغربيـة نظريـة الوسـطية والاعتدال التي تتجلى من خلال "ورقة الوسطية والاعتدال" وبتبنى نظرية الوسطية فـإن حركة التوحيد والإصلاح تؤسس لمقاربة تؤكد على نسبية نظام الخلافة وعلى التحديد في شكله لأنها تؤسس لرؤية جامدة لنموذج الخلافة.

بل إنها تعلن «أن الخلافة ليست اسما محددا ثابتا وليست شكلا مخصوصا للنظـام السياسي كما أن شكلها التاريخي الذي تحقق به عند الخلفاء الأوائل لـيس هـو الشـكل الوحيد».

وتضيف الورقة «أن الخلافة على منهاج النبوة إقامة لمعاني الـدين فـي الحكـم وتصريف الأمة وتدبير أموالها وأرزاقها وفق مبادئ الدين وأحكامـه، وذلـك يعنـي أن بإمكانها أن تتحقق في أشكال متنوعة وصيغ مختلفة بحسب ما اهتدى إليه اجتهاد المسلمين واقتضاء نظرهم بما يحقق المعاني المذكورة في الزمان والمكان المتغيرين».

ثامن عشر:عبـاسي مدنـي

تناول موضوع نظام الخلافة في إطار دولة الخلافة وحدد حقوق وواجبـات دولـة الخلافة وبين مهامها واعتبرها طريقا لإنقاذ الإنسان والحضارة.

1- ينطلق من تأصيل اصطلاحي فيضيف: الخلافة على مستوى الفرد والأمة والدولـة، لذلك يتناول الموضوع في محاور منها: إنسان دولة الخلافة وأمة دولة الخلافـة، ودولـة الخلافة.

2- الحاكمية جوهر نظام دولة الخلافة: وبناء على أن الحاكمية تشريع إلهـي وممارسـة بشرية في إطار ذلك التشريع فإن نموذج حكم الحاكمية الإلهية في دولة الخلافة تقوم على المواصفات التالية:

مواصفات الحاكمية الإلهية، رآها كالتالي:[1]

أ- وجوب موضوعية الحاكم وحياده فلا يكون مستفيدا من حكمه البتة مما لا يتحقق لبشر بحال.

ب- كمال الحاكم في علمه الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه.

ج- كمال الحاكم في دولة إرادته ونفوذه ولا يشوبه الضعف والافتقار إلى الغير.

د- بقاؤه الذي يشوبه الفناء أو الغفلة أو السهر.

ه- شمولية قدرته لضمان شمولية عنايته.

و- لزوم طاعته لزوم الضرورة لوجوب الاعتقاد في كماله.

ز- التزام العلماء وهم أولو الأمر في الملة وقادتها بأصول الشرع والاختلاف في الفروع.

ح- إلزام الأمة وحدة الموقف ومنعها من النزاع برد أمرها إلى من وكلوا أمرها من أولي العلم.

3- الحقوق والواجبات في دولة الخلافة:

أ- حقوق إنسان دولة الخلافة:

1- حماية النفس والعرض والمال.

2- حرية الرأي والاعتقاد والتفكير والاعتراض على الظلم.

3- الانتخاب والترشح لدولة الخلافة.

4- المراقبة ومحاسبة الحاكم

5- الرعاية والعناية والمساواة بين الناس.

6- العمل والتوظيف والحرية في اختيارهما

1- عباسي مدني: أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، مكتبة رحـاب، الجزائـر، ط1، 1989م-1409هـ، ص66.

7- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب- حقوق أمة دولة الخلافة:

1- حق حرية الاجتماع

2- حق محاسبة الحاكم ومراقبته

3- حق عزل الخليفة

4- حق المشورة في الأمور الكبرى

5- حماية أمة الخلافة لدولة الخلافة.

4- مهام دولة الخلافة:

أ- مبادؤها: «وهكذا تتحدد مهام الخليفة ودولة الخلافة في نطاق الصلاحيات المحددة بمقتضى المبادئ التالية:

1- استمرارية المنهج النبوي في تسيير دولة الخلافة

2- وحدة القيادة ولزوم الشورى لضمان وحدة الأمة».[1]

3- استمرارية الرسالة.

ب- تحديدها: «بمقتضى المنهج النبوي في تسيير دولة الخلافة تحددت المهـام علـى المستويات الثلاثة التالية:

1- المهمة الإنسانية لدولة الخلافة: وهي توفير الشـروط النفسـية والاجتماعيـة والمادية التي تجعل من إنسان الخلافة المنقذ للإنسانية والحضارة.

2- الوطنية التاريخية لدولة الخلافة: وتتحدد في نطاق علاقة دولة الخلافـة بأمـة الخلافة وذلك بحرية الدعوة.

3- المهمة الرسالية لدولة الخلافة: وهي مهمة أمة منقذة للإنسانية والحضارة فهي مهمة تحتاج إلى جهود من الحبر والعرق».[2]

5- ماذا خسر العالم بغياب دولة الخلافة:

1- عباسي مدني: أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص90.

2- المرجع نفسه، ص94.

«إذا تأملنا وضع الإنسانية والحضارة في هذا العصر أدركنا أن أغلب بني الإنسان ذهبوا ضحية عاملين، وبينهما:

- غياب الرسالة بغياب أمتها فنجم عنه ضلال في الاعتقاد وظلم في الحكم وفساد في السلوك فاجتمع على الناس ظلمهم لبعضهم وفسادهم لأنفسهم.
- استغلال الصهاينة ظروف غياب الرسالة وأمتها من ساحة الصراع فانفردوا بالخطة الماكرة التي أمكنهم تطبيقها أم تلك التي يطمحون إلى تنفيذها إن أمكنهم ذلك لا قدر الله».[1]

6- دولة الخلافة وأمة الرسالة الحل الأوحد لإنقاذ الإنسانية والحضارة:

بعد تحليل وبرهان يصل الدكتور عباسي مدني إلى أن: «مآل الإنسانية اليوم كفيل بأن يقنع جميع العقلاء بأن أخطر عامل في تأزم أوضاع العالم هم الصهاينة وأنه لا سبيل إلى مواجهة مكرهم إلا بالهدى والعدل والفضيلة لأنه لا يغلب الضلالة إلا الهدى ولا ينتصر على الباطل وظلمه غير العدل الرباني ولا تهزم الرذيلة غير الفضيلة وهو ما يجعل المنقذ الأوحد للإنسان والحضارة في اليوم هو دولة الخلافة وأمة الرسالة بتحقيقهما للحل الإسلامي المنشود القائم على القرآن العظيم وسنة النبي الكريم».[2]

1- عباسي مدني: أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص112.
2- المرجع نفسه، ص112.

المطلب الثاني: اتجاه دعاة الولايات المتحدة الإسلامية

الفرع الأول: مفهومه

هو اتجاه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يدعو إلى إعادة بعث نظام الخلافة في صورة ولايات متحدة إسلامية تكون لها حكومة كونفدرالية مركزية ولها هيآتها مع تواجد حكومات قطرية ولها أيضا هيآتها مثل الولايات المتحدة الأمريكية التي بدأت ببيان رسمي أصدرته الولايات المتحدة باسم إعلان "مونرو" ثم عقدت مؤتمرات أمريكية انتهت إلى إنشاء منظمة دائمة ورسمية بنيويورك (منظمة الوحدة الأمريكية).

الفرع الثاني:أهم أقطابه

سعيد حوى، حسن الترابي، عبد المتعال الصعيدي، عبد الله مفتاح، صفي لؤي، عبد الحميد متولي، عمار طسطاس، يحي السيد الصباح.

الفرع الثالث: نماذج من فكرهم:

أولا: حسن الترابي: في كتابه القيم السياسية والحكم الذي يجمع فيه بين التأصيل والتجديد في قضايا السياسة الشرعية كلها وبطرح قرآني ولكن بأسلوب مركز جدا.

فيقول «أقصى ما تجود نظم البسط السلطاني اللامركزي هو النظام الاتحادي حيث تنشطر أرض السلطان إلى ولايات أو دويلات يصلها النظام الاتحادي الفدرالي الذي يؤسس في الدستور، لأن سلطة الولايات التشريعية لا يعلو عليها إلا نص الدستور مساواة وموازاة للتشريع المركزي...".

ويؤكد: «ويقوم القضاء حكما لميزان القسمة ألا تعدو لترجح جهة على حصة الآخر بين الولايات والمركز».[1]

ثم يؤكد في موضع آخر هذا النظام الكونفدرالي قائلا:

«ولذلك يسمى حكما كونفدراليا هو نهج تقارب أوثق من المعاهدات في تقارب الدول لأنه يبني أداة اتساق وعوان منظوم، ولكنه أبعد من إجماع ولايات على القيام دون العالم سلطانا واحدا والتبسط في إيقاعه أوزاعا في أرضه».[2]

1- حسن الترابي: السياسة والحكم، مرجع سابق، ص466.

2- المرجع نفسه، ص467.

ثانيا: سعيد حوى

1- حلمه قيام الولايات المتحدة الإسلامية:

«نحن نحلم أن يأتي اليوم الذي تقوم به دولة الولايات الإسلامية المتحدة التي تضم أقطار العالم الإسلامي جميعا وأن يكون على رأس هذه الدولة الواحدة خليفة واحـد هـو الرئيس الأعلى لهذه الدولة».[1]

2- قيام الولايات المتحدة الإسلامية واجب شرعي:

«ونحن نعتقد أن قيام هذه الدولة الواحدة فريضة شرعية وأن يكون لهـذه الدولـة الواحدة إمام واحد فتلك كذلك فريضة شرعية أخرى.

3- الهيكلة الدستورية للولايات المتحدة الإسلامية:

«مبدئيا لابد أن يكون للأمة الإسلامية إمام وعاصمة، ولابد أن يكون لها دستورها العام وقوانينها النافذة وهذا لا ينفي أن يكون لكل ولاية دستورها وقوانينها الخاصـة بهـا وأن يكون لها بالتالي بعض الخصوصيات على أن تكون هذه الخصوصيات أثـرا عـن شورى شعب الولاية وبما لا يتعارض مع الدستور الحاكم للجميع».[2]

4- التجديد والمرونة في شكل الولايات المتحدة الإسلامية:

«إننا نحرص على أن تقوم دولة الولايات المتحدة الإسلامية التي يرأسـها خليفـة واحد ولكن للوصول إلى هذه الدولة علينا أن نكون مرنين إلى أقصـى حـدود المرونـة عارفين حدود الممكن ومنطلقين نحو الكمال من خلاله».[3]

ثم يؤكد على مراعاة الظروف المختلفة في ذلك فيقول:

«لم يقيدنا الإسلام بقيد في هذا الشأن على هذا فالمصلحة هي التي تحكم هذا الأمر، وعلى هذا فلا حرج علينا أن نراعي في الولايات أوضاعا جغرافية أو أوضـاعا عرقيـة وأوضاعا لغوية أو أوضاعا مذهبية أو أوضاعا واقعية».[4]

5- أنواع الأنظمة الحاكمة وموقفها من قيام الولايات المتحدة الإسلامية:

1- سعيد حوى: فصول في الإمرة والأمير، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ط،د.ت، ص218.
2- المرجع نفسه، ص218.
3- المرجع نفسه، ص220.
4- المرجع نفسه، ص222.

يحددها بثلاث أنواع ويبين موقفها والموقف منها فيقول:

«هناك أنظمة تتبنى الكفر البواح فهي تكره الإسلام وتحارب أهله، فهذه لابد من تغييرها. وهناك أنظمة تتبنى الإسلام وتحب أهله فهذه نرجو أن تكون سباقة في الطريق لمزيد من التلاحم الإسلامي.

وهناك أنظمة ليس عندها مانع من أن يحكم الإسلام ولكنها تضعف أمام الضغوط وهي لن تكون متخلفة عن الركب والحركة الإسلامية عليها أن تراعي هذا كله وهي تتحرك وتحرك متوازنة وموازنة».[1]

6- المطلوب لقيام الولايات المتحدة الإسلامية:

«فالمطلوب عالميا أن توحد الحركة الإسلامية العالمية الموحدة، التي تحرك الأحداث بما يخدم الوصول إلى الأهداف العالمية من خلال مراعاة الأوضاع المرحلية والتخطيط لكل قطر بما يناسبه والمطلوب من الجماعات الإسلامية في كل قطر أن ترسم خطتها على ضوء دراسات واسعة لقطرها ولطبيعة النظام فيه وعلى ضوء ذلك تكون حركتها».[2]

ثالثا: حازم عبد المتعال الصعيدي

1- يقر نظام الولايات المتحدة الإسلامية تحت رئاسة الخليفة الواحد ويجيز الحالات الاستثنائية:

«إنما أوصت هذه الآيات والأحاديث فيما نعتقد أن يكون المسلمون في كل وقت إخوة متضامنين ولاشك أن أفضل صورة يبدو فيها هذا التضامن إنما تتمثل في وجود دولة جامعة تضم جميع الأقطار الإسلامية».

ثم يبين حكم الحالات الاستثنائية فيقول:

1- سعيد حوى: فصول في الإمرة والأمير، مرجع سابق، ص225.
2- المرجع نفسه، ص224.

«وكل ما توجبه تلك النصوص في نظرنا في حالة تعدد الدول الإسـلامية هـو أن تسود الأخوة والألفة والتكافل والتعاون علاقات هذه الدول ببعضها البعض، كما يجـب أن تلزم موقفا موحدا في علاقاتها بغيرها من الدول غير الإسلامية».[1]

2- مسار خط شكل الخلافة من قبل:

«بينا أن الدولة الإسلامية ظهرت في عصور الإسلام الأولى فـي شـكل الدولـة المتحدة أو الفيدرالية، ثم انفصم اتحاد الدولة الإسلامية في العصر العباسي الثاني وقامـت الحركات الانفصالية في هذه الدولة متمثلة في تلك الدول العديدة التي وجدت إلى جانـب الخلافة العباسية ، وإن جمع أحيانا بين بعض هذه الدول والخلافة العباسية ما يشبه التعاهد أو النظام التعاهدي».[2]

3- الفرق بين الولايات المتحدة الإسلامية والولايات المتحدة الأمريكية:

«في عهد الخلفاء الراشدين وعهد الأمويين كانت تظهر دولة واحدة فـي المجـال الخارجي، بينما نجدها في الميدان الداخلي تتكون من عدد من الولايات احتفظت كل منها بجانب من سيادتها. فهذه الدولة في تكوينها دولة متحدة وهي لا شك تعد أول مثال للدولة المتحدة أو الدولة الفدرالية التي ظهرت أول صورة لها منذ قرنين فقط في العـالم غيـر الإسلامي وهي الولايات المتحدة الأمريكية...».

ثم يبين الفرق الدقيق بينهما فيقول:

«مع وجود الفارق بين الشكلين

1- فالدولة الإسلامية قامت على أساس وحي وهو الأخوة الدينيـة الإسـلامية والدولـة الأمريكية قامت على أساس قانوني هو دستور الولايات المتحدة الأمريكية.

2- والدولة الإسلامية تستهدف إقامة المجتمع الفاضل الذي تحكمه القواعد الكلية الإسلامية في حين أن مثل هذا الهدف غير قائم على نظام الدولة الحديثة المعاصرة التـي لا تقـوم على أساس الصلة الروحية الدينية[3]".

1- حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية، مرجع سابق، ص 359.
2- المرجع نفسه، ص353.
3- المرجع نفسه، ص346.

رابعا: أحمد عبد الله مفتاح: تناول موضوع نظام الخلافة نظرية وتطبيقا وهو من دعـاة الولايات المتحدة الإسلامية.

1- شكل الدولة الإسلامية في العالم المعاصر:

«إن الشكل الذي يمكن أن تتخذه الدولة الإسلامية في العالم المعاصر والذي يمكـن من خلاله تحقيق الوحدة السياسية للمسلمين... هو شكل الدولة المركبة التي تتحد ولاياتها "الدول الداخلية في الإتحاد" بوحدة حقيقية فعلية تعرف في النظم السياسية المعاصرة باسم الاتحاد المركزي الفدرالي حيث تختفي فيها الشخصية الدولية لكل الدول الأعضاء وتحـل محلها شخصية دولية واحدة ذات منعة وقوة وهي شخصية دولة الخلافة الإسلامية».[1]

2- الأسلوب المناسب لتطبيق نظام الخلافة:

«وأرى أن ذلك هو الأسلوب المناسب لتطبيق نظام الخلافة الإسلامية في العصـر الحاضر إذ لا يمكن في إطاره التوفيق بين مبدأ وجوب وحدة الخلافة الإسـلامية وبـين رغبة كل إقليم في المحافظة على استقلاله الذاتي بقدر الإمكان وذلك بحصر هذه الرغبـة في أضيق نطاق ممكن بحيث تقتصر على تصريف الشؤون الداخلية البحتة التي لا تهـم غير المسلمين المقيمين في هذه الولاية ولا يؤثر استقلالهم بتصريفها على وحـدة الدولـة الإسلامية وسلامة أراضيها وأمنها الداخلي والخارجي».[2]

3- مؤسسات نظام الخلافة الإسلامية في العصر الحاضر:

- بداية يحددها أنها أربعة وهي:
  1. مؤسسة الخلافة
  2. مؤسسة أهل العقد والحل
  3. مؤسسة أهل الاجتهاد
  4. محكمة التنازع أو المحكمة العليا.

1- أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 530.
2- المرجع نفسه، ص540.

«ولا شك أن تطبيق نظام الخلافة في العصر الحديث يستوجب بناء هذه المؤسسات وتنظيمها على نحو يكفل حفظ التوازن بينها ويحقق المقصود منها».[1]

ثم ينطلق بعد ذلك في بيان مستفيض لكيفية بناء هذه المؤسسات في الواقع المعاصر الآن.

خامسا: صفي لؤي: ويطرح شكل نظام الخلافة طرحا متميزا من خلال كتابـه "العقيـدة السياسية، مبادئ نظرية عامة للدولة الإسلامية" وذلك كالتالي:

يرى أن شكل الحكم في نظام الخلافة الإسلامية المنشود على شكل ولايات متحـدة إسلامية يكون أفقيا وعموديا: وسواء امتدت السلطة إلى أصقاع شاسعة أو انحصرت فـي إقليم محدد فإن تحقيق المبادئ السياسة الكلية يتطلب توزيـع السـلطة السياسـية علـى مستويين:[2]

1- البنية السلطوية العمودية: يرى أن تقسيم السلطة السياسية عموديا يستلزم تشكيل بناء سلطوي هرمي بحيث تكون السلطات فيه ثلاثة كالتالي:

أ- السطة الاتحادية هي القمة.

ب- السلطات المحلية هي القاعدة.

ج- السلطات القطرية هي حلقة وصل بين القاعدة والقمة.

والهدف من هذا التقسيم عنده تحقق أمرين هما:

- التطبيق العملي والحقيقي لمبدأ الشورى الذي أسسه القرآن الكريم
- تسيير عمليات التنظيم السياسي.

«إن تقسيم السلطة السياسية رأسيا يقتضي تشكيل بناء سلطوي هرمي تحدد السـلطات المحلية قاعدته وتشغل السلطة الاتحادية قمته بينما تمثل السلطات القطرية حلقة وصل بين القاعدة والقمة».[3]

1- أحمد عبد الله مفتاح: نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص541.
2- صفي لؤي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 279.
3- المرجع نفسه، 281.

2- البنية السلطوية الأفقية:

يتطلب تحقيق المبادئ الكلية للنظام السياسي الإسلامي، لا بد من تقسيم السـلطات وفق دوائر اهتمام وعمل محدودة إلى أجهزة مستقلة بحيث يتحمل كـل منهـا مسـؤولية متابعة القضايا المتعلقة في كل دائرة من تلك الدوائر على حدى وأيضا يمكن كـل منهـا مراقبة ممارسات الأجهزة الأخرى ومدى انضباطها بالقوانين المعتمدة والمصالح العامـة فيقول: «يتطلب تحقيق المبادئ الكلية للنظام السياسي توزع السلطة السياسية بين دوائـر مرجعية أربع:

1- المرجعية الشورية (لمجالس الشعبية).

2- المرجعية القضائية (المحاكم).

3- المرجعية التنفيذية (الحكومات).

4- المرجعية المعرفية (الجامعات).

3- كيفية عمل المرجعيات الأفقية:

«تلتزم الجامعات التي تمثل المرجعية العلمية والمعرفية بتوليد الأفكار والنظريـات التي تشكل الخيارات والحلول التي يمكن للمجتمع أن يتبناها ويعتمدها من خلال مجالسـه الشورية، بينما تشكل السلطة التنفيذية الجهاز الملتزم بتحويل الأفكار في الخطط السياسية المعتمدة من قبل مجالس الشورى إلى مشاريع عملية وقواعد تطبيقية، أما السلطة القضائية فتخول مهمة البت في الخطط والقوانين العامة حال قيام خلافات بين الأفراد والمؤسسـات حول دلالاتها وكيفية اعتمادها وتطبيقها».[1]

1- صفي لؤي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، 282.

المطلب الثالث: اتجاه دعاة الجامعة الإسلامية

أدى ما آل إليه العالم الإسلامي من تخلف اقتصادي واجتماعي وعجز عن مواكبة التطور التقني والحضاري للنهضة الأوروبية ومن استعمار على يد القوى الأوروبية إلى ظهور فكرة الجامعة الإسلامية، وقد ظهرت فكرة الجامعة الإسلامية في العقد الثامن من القرن 19 على يد بعض المصلحين المسلمين وكان يقصد بتلك الفكرة وضع صورة من الوحدة يبين المسلمين في العمل ضد القوى المسيحية الأوروبية والعمل على النهوض بالمسلمين من حالة التخلف، ولكن على أساس المبادئ الإسلامية الأصيلة.

الفرع الأول: مفهومه

هو اتجاه في الفكر الإسلامي يدعو إلى إقامة نظام الخلافة الإسلامية في شكل جامعة تضم الدول الإسلامية وتسمى الجامعة الإسلامي، فكان لزاما إعادة بعث نظام الخلافة في شكل جامعة إسلامية لكن تدخلت آليات الاستعمار لتجعلها جامعة للدول العربية فقط دون هوية، وسبب ذلك كما يقول السنهوري هو الخطر الذي يمكن أن ينتج عن إقامة تكتل شرقي متين على أوروبا هو تدهور حضارتها الذاتية وطالما استمرت الحضارة الغربية في عونها الداخلي فإن الشرق لا يمكن أن يكون سببا في انهيارها»

والدكتور عبد الرزاق السنهوري دعا إلى مشروع جامعة الشعوب الشرقية في كتابه "فقه الخلافة".[1]

الفرع الثاني: أهم أقطابه

جمال الدين الأفغاني، السنهوري، محمد عمارة، أحمد شلبي، محمد عبد الله السمان، توفيق البكري، أنور الجندي، محمد دياب، محمد أبو زهرة، محمد الغزالي، حسن البنا، محمد إقبال.

1- السنهوري: فقه الخلافة، مرجع سابق، ص308.

الفرع الثالث: نماذج من فكرهم:

أولا: جمال الدين الأفغاني:

1- دعوته إلى الجامعة الإسلامية: «لقد نادى الإمام جمال الدين الأفغاني وصحبه إلى الجامعة الإسلامية، ولم تذهب دعوته صرخة في واد، بل كانت منبهة للغافلين موقظة للنائمين، وإذا كانت الشعوب لم تستجب لها في إبانها فلأنها كانت سابقة لأوانها فما يعيب صاحب الفكرة أن يكون سباقا».[1]

فهو يقول: «أنرضى ونحن المؤمنون وقد كانت لنا الكلمة العليا أن تضرب علينا الذلة والمسكنة وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ولا يحترم شعيرتنا، بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته والجالية من أمته».[2]

وعليه فهو يدعو إلى قيام جامعة إسلامية لتنهض الأمة الإسلامي وتلحق بركب الأمم المتقدمة.

2- غرضه: جامعة إسلامية لا علمانية

الغرض الذي كان الأفغاني يرمي إليه ووجه إليه أعماله يعتمد على توحيد كلمة المسلمين وجمع شتاتهم في سائر أقطار العالم في دولة إسلامية واحدة تكون في القوة والعلم والمدنية كأحسن البلاد الأوروبية وعلق آماله بداية بمصر والسودان وإيران ثم الدولة العثمانية كلها.

فغرضه إصلاح شامل ويرى أن سبب المحنة يرجع إلى أولي الأمر في الأمم الإسلامية متحدون على الخلاف ومختلفون على الإتحاد مطيعين للمستعمرين وللمستغلين جادون في خدمتهم فهو يقول: «لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في جميع الأقطار الإسلامية شخصا واحدا فإن هذا ربما كان عسيرا لكني أرجو أن يكون سلطان

1-جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروق الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ط، 1990، ص30
2- محمد عمارة: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص24.

جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع فإن حياته بحياته وبقاءه ببقائه إلا أن هذا بعد كونه أساسا لدينهم».[1]

3- خصائص دعوته إلى الجامعة الإسلامية:

1. ظهرت دعوته في مرحلة ضعف الأمة الإسلامية وبداية السقوط الفعلي للحضارة الإسلامية.
2. تفرق وحدة المسلمين السياسية.
3. غياب إطار عام قوي يجمع الأمة الإسلامية لأن الخلافة العثمانية ضعفت.
4. اقتراب الاستعمار الغربي من الوطن الإسلامي.
5. كان منهجه سياسيا أكثر منه ثقافيا لأن دعوته موجه لحكام المسلمين أكثر من عامة المسلمين.

4- **والخلاصة**: «فإن أبرز الأصوات التي ارتفعت في وجه الفرقة والانشقاق فهو صوت جمال الدين الأفغاني. وعلى الرغم من أن الأفغاني هو الذي ألقى في الأستانة بذور الجامعة الإسلامية إلا أنه لم يقصر جهوده على الإطار العثماني الخالص وإنما وجه نشاطه السياسي في كل الاتجاهات متنقلا ما بين فارس ومصر وتركيا آملا أن يجد في عواصم هذه الدول صدى حاسما لأفكاره الأساسية».[2]

ثانيا: أحمد شلبي

1- دعوته إلى جامعة الدول الإسلامية:

أ- تعريفها: فهو سأل سؤالا ثم يجيب، ما هي جامعة الدول الإسلامية التي ندعو إليها؟ «الجواب عندي: ليست الجامعة الإسلامية التي نتحدث عنها من قبل. إنها ليست خلافة أو زعامة ولكنها شيء أسمى من هذا، إنها كما وصفها القرآن الكريم "**إنما المؤمنون إخوة**" "**وأن هذه أمتكم أمة واحدة**" أو قل : إنها وضع أحاسيس في دستور يتبع ويهتدي به، إنها ارتباط في الآلام والسرور في الغنى والفقر في الحرمان والوجدان في الشدة والرخاء».[3]

1- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروق الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، د.ط، 1990، ص112.
2- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث، مرجع سابق، ص255.
3- أحمد شلبي: المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص50

ب- خصائصها: ثم يحدد خصائصها أنها:[1]

1- رابطته رابطة تسخر من أن يظل المسلمون على صلة بالولايات المتحدة وهي تؤيد إسرائيل في عدوانها اللئيم.

2- رابطة تدعو إلى وضع أسس ثابتة نابعة من هدي الإسلام وأعماق الشعوب لتحقق التعاون السياسي والتعاون الثقافي والتعاون الاقتصادي والتعاون الاجتماعي.

3- رابطة تسعى لتحقيق الحديث الشريف "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا".

ج- كيفية تحقق الجامعة الإسلامية:

يتساءل: - هل يتم عن طريق خلافة ديمقراطية؟

- هل يتم عن طريق إنشاء اتحاد الدول الإسلامية ؟ أم جامعة الدول الإسلامية؟

-هل يتم عن طريق معاهدات سياسية واقتصادية وثقافية حية ترتبط بها هذه الدول؟

ثم يجيب:

«إنني لا أحب أن أخوض في هذه الوسائل ولكني أتطلع إلى النتائج وأتطلع إلى وضع هدي الإسلام وأحاسيس المسلمين في دستور يتبع ويهتدى به وإلى ارتباط المسلمين في كافة بقاع الأرض ارتباطا يجمعهم في الشدة والرخاء والحرمان والخير والآلام والسرور».[2]

د- موقع أحاسيس القومية الوطنية من إحساس الجامعة الإسلامية:

«إن القومية في العصر الحديث قوية، فالمصري يحب وطنه والأندونيسي يحب بلاده وهكذا، ونحن لا نحارب القومية ومن سبل تقويتها خلق ارتباط وثيق بين الدول الإسلامية يضمن السلامة والرقي لها جميعا يتمتع فيه المسلمون بأخوة صادقة وتعاون عميق ويتمتع فيه غير المسلمين بالحقوق الواسعة التي كفلها الإسلام لهم والتي نعم بها غير المسلمين في المجتمع الإسلامي في عصر ازدهاره».[3]

1- أحمد شلبي: المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 51

2- المرجع نفسه، ص 53

3- المرجع نفسه، ص 60

ثالثا: محمد دياب: دعا إلى إنشاء جامعة الشعوب الإسلامية:

أ- مفهومها: «لا نريد توحيد الحكومات وضمها جميعا إلى حكومة واحدة ولكننا نريد اتحادا قلبيا من أفراد الشعوب الإسلامية حتى لا تتدهور العلاقة بيننا كما هي الآن».[1]

فهو ينطلق من أن الناظر اليوم إلى خريطة العالم الإسلامي يجد أن الأجانب هـم الذين يغذون الخلاف بين الدول الإسلامية وهم الذين يستفيدون مـن البغضـاء بأخـذ أي امتياز منا ووسيلة الغرب في ذلك ضرب القادة بالقادة وضرب القادة بالشعوب.

ولقد وصف جمال الدين الأفغاني المسلمين أنهم: متحدون على الخلاف ومختلفـون على الاتحاد، مطاوعون للمستعمرين والمستغلين.

ب- العلاج السريع:

«والعلاج السريع لهذه المحنة يبدأ بالتوفيق بين الأمم الإسلامية حتى تكف المطامع والدسائس عن بلادنا».[2]

ج- كيف تكون جامعة الشعوب الإسلامية وما هو جهازها؟

يحددها من خلال النقاط التالية:

1- مؤتمر عام لجامعة الشعوب الإسلامية: يتكون من جميـع الأعضـاء المنتسـبين للفروع المختلفة في جميع البلاد الإسلامية التي قبلت قيام فرع للجامعة الإسلامية بها.

2- المجلس العام: يتكون من جميع الممثلين للفروع المختلفة في البلاد الإسلامية.

3- اللجنة التنفيذية للمؤتمر: يحدد عددها المجلس العام وينتخبها أعضاء المجلس مـن بينهم ويراعى فيها الكتل الإقليمية.

4- رئيس منظمة المؤتمر ينتخبه المجلس العام ونائب رئيس المنظمة تنتخبـه اللجنـة التنفيذية.

5- مكتب تنسيق المنظمة: مهمة تنسيق الأعمال بين الأجهـزة المركزيـة للمنظمـة والأجهزة المحلية للمنظمة ومنعا لما قد ينشأ في أي تعارض مع قوانين أي دولة، ويكتفي

1- محمود دياب: جامعة الشعوب الشرقية، محاضرات مؤتمر التعرف على الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، المجلد رقم: 03 ص: 253.

2- المرجع نفسه، ص 257.

بخلق إطار عام لهذه الأجهزة تاركين لمنظمة الفروع المختلفة تقرير الشكل الـذي تـراه مناسبا لبلادها.

6- على اللجنة التنفيذية أن تقدم لنا دراسة عن:

أ- كيفية تمويل المؤتمر وما هي المصادر التي يمكن أن يعتمد عليها في استمراره.

ب- دراسة اقتصاديات الدول الإسلامية

ج- دراسة تطوير مختلف الدول الإسلامية.

د- دراسة أحوال مختلف البلاد الإسلامية من جميع النواحي الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية والصحية والاجتماعية.

د- ما هي المهام الاستعجالية لجامعة الدول الإسلامية؟

أ- دراسة الخلاف بين الدول الإسلامية.

ب- إيصاد الأبواب على المستعمرين والمستغلين حتى تنقطع المطامع التي تسـول لهـم العدوان على الدول الإسلامية.

ج- إيجاد الرسالة العلمية الدينية ورفع الحجر عن العقول بإجازة الاجتهاد لمن يقدر عليه.

د- إيجاد نهضة علمية شاملة لأن ضعف المسلمين السياسي انعكس عليهم فـي صـورة جهل فاضح.

ه- إيجاد لغة مشتركة هي لغة القرآن مع دراسـة قـادة الفكـر الإسـلامي والزعمـاء والمصلحين.

و- تحقيق الحريات في جميع البلاد الإسلامية حتى تكون نواة للتضامن الإسلامي.

ز- إيجاد التعاون السليم بين مختلف الـبلاد الإسـلامية للنهـوض بأحوالهـا السياسـية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية

ح- إيجاد المكاتب المختلفة في البلاد الأجنبية التي تدافع عن الإسلام.

ط- الدفاع عن فلسطين والمقدسات الإسلامية.

ه- إجراءات تنظيمية أساسية:

1- اجتماع المؤتمر الإسلامي كل عام في مكة المكرمة أيام الحـج وقيـام المثقفـين المسلمين حسب الاختصاصات بتقديم الأبحاث من البلاد الإسلامية بلغتها وللغة العربية.

2- اجتماع المؤتمر الإسلامي في عاصمة كل دولة مرة واحدة كل سنة وتبـدأ الـبلاد التي تقبل المبدأ حتى تشعر البلاد التي لم تنظم إلى المؤتمر أنها لا شيء بجـوار قـوة الإسلام والمسلمين وستهرع من تلقاء نفسها.

3- فروع للمؤتمر الإسلامي في كل بلد إسلامي يزاول نشاطه حسب خطة موضوعة.

4- توحيد نشاط الهيئات الإسلامية في كل بلد إسلامي أو غير إسلامي وإيجاد رابطـة بينهم للعمل الدائم في خدمة الإسلام والإنسانية جمعاء.[1]

رابعا: عبد الرزاق السنهوري:

أ- حلمه صغيرا ومشروعه وهو كبير:

«كنت أحلم صغيرا بالجامعة الإسلامية، وأعشقها، ولم تكن أمامي إلا رمـزا لحقيقـة مبهمة خالية من كل تحديد ووضوح، أما الآن فأراها في صورة أخرى، أقل إبهامـا وأكثـر تحديدا على أن دون تحديدها تحديدا كافيا سنين من التجارب والدراسة أرجو أن أجتازها».[2]

ثم وفقه الله بعد تجارب من الدراسة والبحث وقدم أدق عمل منهجي في تحديد نظام الخلافة وكيف يمكن أن يكون في شكل منظمة عالمية، تناول ذلك في مواطن باسم نظـام الخلافة وفي مواطن باسم الجامعة الإسلامية وفي مواطن باسم عصبة أمم شرقية.

ب- **الجامعة الإسلامية مجموعة جامعات:** يرى أنها تتكون من :

1- الطورانية: (تركيا)

2- الجامعة العربية: (الجزيرة العربية)

3- الجامعة المغربية: (الدول المغربية)

4- الجامعة الفارسية (إيران وما حولها)

1- محمود دياب: جامعة الشعوب الشرقية، مرجع سابق، ص80

2- محمد عمارة: المشروع الحضاري الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2005، 86.

فهو يرى أنه إذا نهضت كل الأمم المختلفة الأجناس، كل أمة في جامعتها الصغرى التي تجمعها بغيرها من الأمم أمكن عند ذلك تحقيق وجود لتلك الجامعة الكبرى: الجامعة الإسلامية ويسمى أيضا الجامعة الشرعية.

الجامعة الطورانية والجامعة العربية والجامعة الفارسية والجامعة المغربية ما هـي إلا أسماء مختلفة قد تدل على معان من وجهة الجنسية ولكن ليس من التوفيق بينها، بل إن مصلحة الشرق (الإسلام)، تقتضي أن تعمل كل جامعة في تحقيق أغراضها، فإذا حققت ما ترمي إليه أمكن إيجاد الروابط المتينة التي تربط هذه الجامعات ببعضها البعض.[1]

ج- الخطوط العريضة لنظام الجامعة الشرقية (الإسلامية)

- **مراحلها:** «لكي تنجح حركة الجامعية الشرقية لابد أن نجتاز مرحلتين».

خامسا: محمد الغزالي ومحمد عبد الله السمان وحسن البنا.[2]

- **الشيخ محمد الغزالي:** يعد من الرواد لفكرة الجامعة الإسلامية والتي سماها (جنسـية عامة) ويرى أن الروح الإسلامية قد دب إليها الضعف تـدريجيا بظهـور القوميـات الخاصة.

وكيف تعد آراء محمد الغزالي امتدادا لحركة الإخوان المسلمين التي أكد مؤسسـها حسن البنا على القومية الإسلامية بتوسيعه لمفهوم الوطن ليشمل (الوطن الإسلامي).

- **ودعا حسن البنا** إلى تأسيس منظمة للدول الإسلامية على غرار الجامعة العربية ومن هنا نفهم أنه لم يكن يعارض فكرة الوطنية التي كانت خطوة نحـو تحقيـق الأهـداف السامية للجامعة المقترحة ولذلك علق الشيخ محمد الغزالي أهمية كبيرة على الوحـدة العربية باعتبارها ستؤدي إلى الوحدة الإسلامية لكن؟
- **محمد عبد الله السمان:** فقد عارض فكرة الجامعة العربية ودعا إلى إنشـاء جامعـة للدول الإسلامية بدلا منها وهو يعتقد أننا بذلك قد حسمنا الصراع بين دعـاة القوميـة والعالمية الإسلامية.

1- عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيـق توفيـق الشـاوي ونادية السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 2001.

2- أنظر: منظور الدين خان: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 91 وما بعدها.

المطلب الرابع: اتجاه دعاة منظمات أممية إسلامية

الفرع الأول: مفهومه: هو اتجاه في الفكر الإسلامي يدعو إلى إعادة بعث نظام الخلافـة الإسلامية ولكن في شكل منظمات أممية إسلامية على شاكلة المنظمـات الأمميـة التـي ظهرت في العالم مثل عصبة الأمم المتحدة..

الفرع الثاني: أهم الهيئات الأممية الإسلامية مع أهم أقطابها

1- هيأة الأمم المتحدة الإسلامية نادى بها عبد الوارث صوفي وحسن البنا في رأي له، وعبد الحميد الغزالي وأبو الحسن علي الحسني الندوي ومحمد عبد المنعم خفاجي.

2- عصبة أمم إسلامية شرقية: نادى بها عبد الرزاق السنهوري

3- منظمة الدول الإسلامية: نادى بها ضياء الدين الريس

4- الرابطة الأدبية للدول الإسلامية: نادى بها عبد الحميد بن باديس

5- فكرة كومنويلث إسلامي: نادى بها مالك بن نبي في رأي له.

6- منظمة المؤتمر الإسلامي: نادى بها فهمي هويدي

7- النظم السلطانية: نادى بها حسن الترابي.

الفرع الثالث: نماذج من فكرهم

أولا: هيئة الأمم المتحدة الإسلامية

1/عبد الوارث صوفي: يقول صراحة وهو يدعو إلى «إنشاء هيئة أمم إسـلامية تتـولى التخطيط الكامل لمستقبل المسلمين وتعد منظمة الدول الإسلامية القائمة اليوم نواة لها**».**[1]

2/محمد عبد المنعم خفاجي: يحدد معالم يقظة إسلامية قادمة فيقـول: «إن الغـد سـوف يؤدي بنا إلى يقظة إسلامية جديدة بإذن الله ولكي تنطلق هذه اليقظة لابد من منطلقات»[2] وبعد ذلك يذكرها:

1- قيام ثقافة إسلامية قوية وحركة تربوية مثمرة تسير عليها مناهج جامعاتنا ومدارسنا وللتربية والثقافة دورهما الجليل في التوجيه.

1- محمد عبد المنعم خفاجي: خلود الإسلام، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، د.ط، سنة 1986م نقلا عـن كتاب: تاريخ الشعوب الإسلامية لعبد الوارث صوفي، ص 53.

2- المرجع نفسه، ص 54.

1- قيام المذاهب والحركات والمجامع والهيئات السياسية والاجتماعيـة والاقتصـادية والثقافية في بلادنا على أسس إسلامية خالصة.

2- صياغة علومنا الإسلامية واللغوية صياغة جديدة تقربهـا إلـى أذهـان العصـر والشباب.

3- قيام حركات الشباب في العالم العربي على أسس إسلامية.

4- صبغ وسائل الإعلام كافة في أنحاء العالم الإسلامي بصبغة إسلامية.

5- نشر نفائس تراثنا المخطوطة محققة تحقيقا علميا دقيقا.

6- إنشاء هيئة أمم إسلامية.

7- صبغ حياتنا في شتى نواحيها بالصبغة الإسلامية.

8- إنشاء مجمع إسلامي عالمي يمثل الفكر الإسلامي ويخطط له.

9- إنشاء صندوق للدعاية للإسلام ونشره بأسلوب العصـر وعلـى ضـوء أفكـاره وتطلعاته.

ففي ذلك وغيره من مقومات العمل الإسلامي ما يسير بناء إلـى الغـد المنتظـر المأمول.

ثانيا: عصبة أمم إسلامية شرقية نادى بها عبد الرزاق السنهوري

هذه الفكرة دعا إليها المؤلف المفكر عبد الرزاق السنهوري أستاذ الجيل في القانون الحديث في العالم الإسلامي وذلك في كتابه "فقه الخلافة" وتطورها لتصبح عصـبة أمـم شرقية، فكيف ذلك؟

أ- **ظروف ميلاد هذه الفكرة:** كان عبد الرزاق السنهوري طالبا رساليا يدرس القانون في فرنسا وتزامن ذلك مع سقوط الخلافة الإسلامية فاختار البحث فـي هـذا الموضـوع ليكون أطروحة دكتورا وليكون بحثا علميا أكاديميا يعالج قضايا أمته ويكون علما نافعـا، وكان يتألم للجرح العميق الذي أصاب كرامة أمته وهيبتها ووحدتها نتيجة قـرار إلغـاء الخلافة الذي فرضه على حكومة تركيا أعداؤها المنتصرون عليها ليكون إقـرارا منهـا

بعجزها عن حماية الأقطار الإسلامية التي كانت توحدها وتدافع عنها وقد احتلها الخلفـاء ومزقها الاستكبار ووزع شعوبها وأقطارها غنائم للإمبراطوريات الأوربية المنتصرة.

ب- معطيات فكرة السنهوري: لقد رأى السنهوري أن فكرة إقامة دولة إسلامية موحدة لا يمكن أن تتم إلا بعد تحرير الأقطار الإسلامية الخاضعة للحكم الأجنبي ولا يجـوز أن تتجاهل الواقع المعاصر المتمثل في تعدد الدول التي حصلت على استقلالها الـوطني ولا أن تتجاهل الأقطار الخاضعة للحكم الأجنبي خاصة منها تلك التي تكافح من أجل التحرر وأن تحريرها قد يحتاج إلى فترة طويلة يجب على أمتنا خلالها أن تعمل للمحافظة علـى مبدأ وحدة الأمة رغم تعدد الدول الإسلامية وتباين نظم الحكم فيها.

ج- اقتراح السنهوري لإنشاء عصبة الأمم الإسلامية: دعا إلى إنشاء منظمـة دوليـة تشمل الدول الإسلامية المستقلة المتعددة أطلق عليها اسم عصبة الأمم الشرقية الإسلامية.

فاقترح بالتالي:

1- عصبة الأمم الإسلامية أو الشرقية.

2- أن يكون بجانبها وبعدها منظمات شعبية ثقافية تقوم بما كانت تتولاه الخلافـة فـي الماضي من مسؤولية المحافظة على مقومات وحدة الأمة وفـي مقـدمتها وحـدة العقيدة والشريعة والثقافة وتدعم التضامن بين شعوبها على المستوى الشعبي إلـى أقصى حد تسمح به الظروف الإقليمية والعالمية.

3- إنشاء مجلس لأهل العلم يسعى لتجديد الفقه القانوني حتى يكـون أساسـا لنهضـة حضارية شاملة.

د- أهداف عصبة الأمم الإسلامية كما حددها السنهوري:

إنما نريد أن تجتمع الدول الشرقية الإسلامية في منظمة هدفها أن تحقق لهذه الدول أمنها الداخلي والخارجي وذلك بالتعاون مع المنظمة العالمية في جنيف على الأسس التـي أوضحناها.

1. عصبة الأمم الشرقية الإسلامية مثل المنظمة العالمية هدفها السلم والتعـاون بـين الأمم المشاركة فيها على نفس الأسس وهي التحكيم والتعـاون المتبـادل والأمـن المشترك.

2. على عكس المنظمة العالمية (في جنيف حينها) فإن منظمتنا لن تكون عالميـة لأن نطاقها أضيق من ذلك فلا تضم إلا الـدول الشـرقية الإسـلامية المسـتقلة لكـن الضمانات التي توفرها ستكون أقوى فيجب أن يكون التحكيم إجباريا دائما وتكـون المعاونة لرد العدوان فورية والتعاون سيكون أكثر فائدة لأنه سيكون بين شـعوب لها تاريخ مشترك وحضارة واحدة.[1]

ثالثا: منظمة الدول الإسلامية: نادى بها ضياء الدين الريس.

لقد اجتهد محمد ضياء الدين الريس في وضع صورة محددة أو مشروع عملي قابل للتنفيذ كنموذج أمام قادة الرأي وعلماء ورؤساء الأمة في شكل منظمة الدول الإسلامية.

أ- مفهومها: حيث تكون منظمة دائمة، هيئة عامة ذات سيادة ولها صفة دولية.

ب- خصائصها: وتسير أمورها بالشورى وقيادتها جماعية وقراراتها واجبة التنفيذ.

ج- هيكلتها:

1- جمعية عمومية: هي جمعية قيادة وتوجيد وشورى.

2- مجلس تنفيذي: له اختصاص شامل وليس لطرف فيه حق الفيتو، وهو مجلـس دائـم مستمر يتولى تنفيذ قرارات الجمعية العمومية بالتعاون مع المراقب العام للمنظمة.

3- لجان عامة دائمة للشؤون السياسية والتشريعية والعسـكرية والثقافيـة والاجتماعيـة والدعوة.

رابعا: الرابطة الدولية للدول الإسلامية: نادى بها عبد الحميد بن باديس.

الشيخ عبد الحميد رائد الإصلاح والنهضة والتغيير في الجزائر المسـلمة الحديثـة والمعاصرة وكان لمنهجه أثر على كل الدول المغاربية كما كان للثورة الجزائرية أثر كبير في استقلال الدول المغاربية كلها، فقد عاش في وقت الاستعمار...

أ- كان يفرق بين جانبين من العلاقات بين الدول الإسلامية. [2]

1- الجانب الأول: يشمل الناحية السياسية الدولية.

1- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، مرجع سابق، ص 23.

2- محمد سليم السيد: العلاقات بين الدول الإسلامية، مطابع جامعة الملك سعود، ط1، 1991م-1412 هـ ، ص 145.

2- الجانب الثاني: يتعلق بالناحية الأدبية الاجتماعية.

بالنسبة للجانب السياسي كان يرى أنه يجب أن يترك للحكومات الإسلامية المستقلة تنظمه طبقا لمقتضيات الواقع في أي شكل منظمة أو جامعة أو...

وبحكم أن الدول كانت مستعمرة فالتفكير أكثر في هذه الناحية كان مبتدئا.

بالنسبة للجانب الثاني فكان يؤكد على ضرورة أن تهتم به كل الـدول الإسـلامية مستقلة أو مستعمرة فيقول: «تسعى تلك الأمم مستقلة وغير مستقلة لتكوين جماعـة مـن المسلمين تكون من أهل العلم والخبرة ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الأدبيـة الاجتماعية».[1]

ب- كان يدعو إلى جع ل العلاقات بين الدول العربية أساسـا للعلاقـات بـين الـدول الإسلامية، فنادى بتحقيق الوحدة السياسية بين الدول العربية المستقلة في ذلـك الوقـت، كمقدمة لتحقيق الوحدة السياسية العربية الكاملة حين يستقل الباقون.

خامسا: فكرة كومنويلث إسلامي: نادى بها مالك بن نبي.

المفكر الجزائري الكبير المسلم مالك بن نبي درس مشكلة المسـلمين علـى أنهـا مشكلة حضارية عامة والحل يجب أن يكون حضاريا عاما...

وبحكم أن السياسة والحكم مظهر سياسي للحضارة الإسلامية، لذلك اقتـرح علـى العالم الإسلامي المعاصر مشروعا خاصا لبناء وحدة سياسة في إطار المبادئ الإسلامية.

وهذه الفكرة، فكرة مشروع كومنولث إسلامي استوحاها مالك بن نبي من نمـوذج الكومنولث البريطاني بعد ما استبعد بعض مظاهره التي لا تتماشى مع الإسلام.

أ- جوهر فكرة كومنولث إسلامي: يتعين على العالم الإسلامي إعادة النظر فـي مشـكلة الخلافة وتحديدها تحديدا جديدا يتماشى مع التنوع الظاهر من حيث السياسة والجغرافيـا والجنس في العناصر المكونة له، ولتحقيق ذلك يرى مالك بن نبي أن الكومنولث الإسلامي المنشود يمكن تصوره كهيئة إسلامية قد نسميها الخلافة أو المجتمع الدائم الـذي يجسـد الإدارة الجماعية للعالم الإسلامي ويمثل مصالحه العامة ويكـون المقـر الرسـمي لهـذا

1- تركي رابح: عبد الحميد بن باديس، باعث النهضة الإسلامية في الجزائر، دار العلوم للطباعـة والنشـر، الرياض، السعودية، د.ط، 1993م.

المجتمع بمثابة الوحدة القاعدية التي تتصل على أساسها أجزاء الكومنولث المختلفة لتبادل الرأي والمشورة فيما يخص الشؤون الإسلامية وبمثابة مركز الدراسة للمشاكل النوعية في العالم الإسلامي وبمثابة مركز الإنجاز للحلول التي يعثر عليها.[1]

ب- فضائل مشروع الكومنولث الإسلامي: يرى مالك بن نبي أن «إحدى الفضائل التي يتعين ربطها بفكرة الكومنولث الإسلامي هي إرجاع هذا الاستعمال للإنسان المسلم، ومن ثم إرجاع ما للإسلام ذاته في النهاية من فعالية اجتماعية ومن إشعاع في العالم».[2]

ج- الفرق بين الكومنولث الإسلامي والكومنولث البريطاني:

الكومنولث الإسلامي المنشود يختلف عن الكومنولث البريطاني الذي تأسس عام 1944م، فقد عرفه مالك بن نبي بقوله: «رابطة دولية حرة بين بريطانيا ومستعمراتها السابقة التي استقلت عنها وظلت محافظة على ولائها للتاج البريطاني، فالعاهل البريطاني هو رئيس الكومنولث والهدف الأصلي من هذه الرابطة الإبقاء على صلات التشاور والتعاون بين بريطانيا والدول المتأثرة بها سياسيا وثقافيا».[3]

أما الكومنولث الإسلامي فهو اتحاد فدرالي بين الدول الإسلامية يرأسه مؤتمر إسلامي يقوم بدور الهيئة المنفذة لهذا الإتحاد وهذا يختلف عن الكومنولث البريطاني المتجسد في شخص الملك.

ح- أساس قيام الكومنولث الإسلامي ونجاحه:

من العوامل الأساسية المدعمة لانجاز ونجاح الكومنولث الإسلامي هو الوحدة الروحية لأن الوحدة السياسية للعالم الإسلامي تقوم على عامل أساسي هو الوحدة الروحية.

لذلك فالعالم الإسلامي في نظر مالك بن نبي على الرغم من التقلبات التاريخية التي عرفها فقد احتفظ بوحدة روحية تشكل عاملا أساسيا.

1- من الوجهة النفسية في بناء مشروع الكومنولث الإسلامي وتماسكه.

1- يوسف حسين: نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي، دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2004، ص 118.

2- مالك بن نبي: فكرة كومنولث إسلامي، مكتبة عمار، القاهرة، د.ط، سنة 1391 هـ، 1971م، ص 59.

3- المرجع نفسه، ص 119.

2- من الوجهة الفنية في التوفيق بين الشعوب الإسلامية المكونة له، وهذه الوحـدة هـي التي تعمل على تكوين إرادة العالم الإسلامي الجماعية التي بدورها تسهل عملية بناء وحدة سياسية إسلامية على ضوء المعطيات الراهنة للعالم الإسلامي.[1]

خامسا: منظمة المؤتمر الإسلامي: نادى بها عبد الرزاق السنهوري وفهمي هويدي

وهو يتحدث عن الوحدة الإسلامية وشروطها قال: «أن تتلاقى جهود المسلمين في أي إطار يجمعهم ويجنبهم التفكك وأحسب أن منظمة المؤتمر الإسلامي فـي الأوضـاع الراهنة يمكن أن تشكل إطارا سياسيا وقانونيا مناسبا لجمع شمل المسلمين والتعبير عـن وحدتهم».

1- التطور التاريخي لميلاد تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي

أولا: أهداف منظمة المؤتمر الإسلامي ومبادئها[2]:

حددت المادة الثانية فقرة سبعة أهداف لمنظمة المؤتمر الإسلامي:

- وأهدافها هي: الغايات النهائية التي تسعى المنظمة إلى تحقيقها و أنشأت من أجلها وهي:

1- تعزيز التضامن الإسلامي بين الدول الأعضاء .

2- أ- دعم التعاون بين الدول الأعضاء في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعملية وفي المجالات الحيوي الأخرى.

ب- التشاور بين الدول الأعضاء في المنظمات الدولية.

3- أ- العمل على محو التفرقة العنصرية.

ب- القضاء على الاستعمار في جميع أشكاله.

4- اتخاذ التدابير اللازمة لدعم السلام والأمن الدوليين القائمين على العدل

5- أ- تنسيق العمل من أجل الحفاظ على سلامة الأماكن المقدسة وتحريرها.

ب- مساعدة الشعب الفلسطيني على استرجاع حقوقه وتحرير أرضه.

1- يوسف حسين: نقد مالك بني نبي للفكر السياسي الغربي، مرجع سابق ص 120.

2- انظر: نص البياتي: أحمد عسة: معجزة فوق الرمال، المطابع الأهليـة اللبنانيـة، بيـروت، 1972، ص 176-177.

6- دعم كفاح جميع الشعوب الإسلامية في سبيل المحافظة على كرامتها واستقلالها وحقوقها الوطنية

7- إيجاد المناخ لتعزيز التعاون والتفاهم بين الدول الأعضاء والدول الأخرى.

ثانيا: مبادئ منظمة المؤتمر الإسلامي[1]:

ومبادئها هي مجموعة القواعد التي تحدد أسلوب عمل المنظمة في سعيها لتحقيق أهدافها

حددت المادة الثانية فقرة ب من الميثاق خمسة مبادئ رئيسية هي:

1- المساواة التامة بين الدول الأعضاء

2- أ- احترام حق تقرير المصير

ب- عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء

3- احترام سيادة واستقلال ووحدة أراضي كل دولة عضو

4- حل المنازعات بين الدول الأعضاء بالطرق السلمية كالمفاوضة والوساطة والتوفيق والتحكيم.

5- امتناع الدول الأعضاء في علاقاتها عن استخدام القوة أو التهديد باستخدام القوة ضد وحدة وسلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي للدول الأعضاء الأخرى.

ثالثا: العضوية وفقدانها في منظمة المؤتمر الإسلامي:

حددت المادة الثامنة من ميثاق المؤتمر الإسلامي نوعين من العضوية:

1- العضوية المؤسسة ويتمتع بها الأعضاء المؤسسون وهم الأعضاء الين أسسوا منظمة المؤتمر الإسلامي وهم:

أ- الدول التي اشتركت في مؤتمر القمة الأولى سنة 1969م.

ب- الدول التي اشتركت في مؤتمر وزراء الخارجية الأول والثاني.

1- انظر: عبد الله الأحسن: منظمة المؤتمر الإسلامي، دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية، ط 1990، ص 119.

2- عضوية منظمة: ويتمتع بها الأعضاء المنضمون وهم الدول المنظمة بعد التأسيس طبقا لشروط الميثاق وهذا التسيير نظري ليس له أي أثر في الحقوق والواجبات للدول الأعضاء.

رابعا: شروط الانضمام لمنظمة المؤتمر الإسلامي

تشترط المادة الثامنة عدة شروط بالنسبة للأعضاء المنظمين وهي:

1- أن يكون طالب الانضمام دولة لا منظمة دولية ولا شركة متعددة الجنسيات أو حركات تحرر وطنية.

2- أن تكون دولة إسلامية: ولكن من غير تحديد لمعيار الدولة الإسلامية وإنما دولة المسلمين وكفى وهي التي يشكل المسلمين أغلبية سكانها، أم ينص دستورها أن الإسلام دين الدولة.

3- تقديم طلب رسمي للأمانة العامة للمنظمة: فيه رغبتها للانضمام والتزامها بالميثاق.

4- تقوم الأمانة العامة بعرض هذا الطلب على مؤتمر وزراء الخارجية في دورته التالية والمؤتمر يدرس الطلب ويتخذ القرار بأغلبية ثلثين من أعضائه

خامسا: فقدان العضوية في منظمة المؤتمر الإسلامي

تفقد الدول الأعضاء عضويتها في الحالات التالية:

1- الانسحاب

2- تجميد العضوية.

3- الطرد بالفصل.

سادسا: الهيكل التنظيمي لمنظمة المؤتمر الإسلامي

حددت المادة الثالثة من ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي أن المؤتمر يتكون من ثلاث هيئات مركزية وأضاف مؤتمر القمة سنة 1987 وهيئته:

1- مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والمكونات

2- مؤتمر وزراء الخارجية.

3- الأمانة العامة والأجهزة التابعة لها.

4- محكمة العدل الدولية الإسلامية.

سابعا: التنظيمات المساعدة لمنظمة المؤتمر الإسلامي

إضافة إلى الهيئات السالفة الذكر فقد تم إنشاء مجموعة من التنظيمات والمؤسسات المساعدة ذات الطبيعة القيمة.

وبالعودة إلى الميثاق والقانون الأساسي نجد أن هذه التنظيمات المساعدة تتفاوت فيما بينها من حيث: أسلوب النشأة وشمول العضوية ونمط العضوية ومدى استقلالها عن منظمة المؤتمر الإسلامي.

أنواع التنظيمات المساعدة:

- **اللجان المتخصصة والأجهزة الفرعية والمؤسسات الإسلامية:**

- اللجان المتخصصة والأجهزة الفرعية تتبع مباشرة الأمانة العامة ويعين الأمين العام المشرفين عليها أما المؤسسات الإسلامية فرغم أنها نشأت في إطار منظمة المؤتمر ومن شروط الانضمام في هذه المؤسسات العضوية في منظمة المؤتمر ومع ذلك فهذه المؤسسات الإسلامية تتمتع بشخصية اعتبارية كما سنرى مثلا في البنك الإسلامي.

ذكر التنظيمات المساعدة:

1) اللجان المتخصصة وهي:

- لجنة القدس
- اللجنة المالية الدائمة
- اللجنة الإسلامية للشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية.

2) الأجهزة الفرعية:

- صندوق التضامن الإسلامي: المجلس الدائم، الجهاز التنفيذي
- صندوق القدس
- مركز البحوث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية والتدريب.
- مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، مجلس إدارة ومكتب تنفيذي.

- المركز الإسلامي للتدريب المهني والتقني والبحوث
- المركز الإسلامي لتنمية التجارة
- المؤسسة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا والتنمية.

3) المؤسسات الإسلامية.

أقسامها:

1- البنك الإسلامي للتنمية.

- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة وتدار من خلال:
- مؤتمر عام.
- مجلس تنفيذي.
- أمين عام.

2- الإتحاد الإسلامي لمالكي البواخر وتدار من حيث:

- جمعية عمومية.
- لجنة تنفيذية.
- أمين عام.

3- الغرفة الإسلامية للتجارة والصناعة وتبادل السلع.

- جمعية عمومية
- لجنة تنفيذية
- أمين عام

4- وكالة الأنباء الإسلامية الدولية:

- جمعية عمومية
- مجلس تنفيذي
- مدير عام.

ثامنا: تقييم عام لمنظمة المؤتمر الإسلامي:

من خلال التدقيق في نشأة منظمة المؤتمر الإسلامي وتطورها يتبين ما يلي:

إيجابيات:

1- أن منظمة المؤتمر الإسلامي ازدادت عضويتها منذ نشأتها سنة 1973 من 30 دولة إلى حوالي 50 دولة من الدول الإسلامية.

2- ازداد وتنوع نشاطها منذ نشأتها من الاهتمام بالقضية الفلسطينية إلى الاهتمام بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدول الأعضاء فالمؤتمر الخامس مثلا يختلف عن التي سبقته.

3- استطاعت أن تطور العديد من أشكال التعاون الفني بين الدول الأعضاء سواء من خلال الاتفاقيات الجماعية أو المؤسسات المتخصصة، ونشاط البنك الإسلامي للتنمية مثال بذلك.

سلبيات:

1- لم تسع إلى إقامة وحدة سياسية حقيقية بين الدول الأعضاء واكتفت بمجرد التشاور والتنسيق.

2- لم يقم أي وحدات عسكرية أو سياسية.

3- تغييب تفعيل دور العقيدة كأعظم رابطة واكتفت مجرد منظمة كأنها هيئة عادية وكفى.

4- لها سلبيات في المواقف العام من قضايا خطيرة للعالم الإسلامي مثل: احتلال العراق وأفغانستان من أمريكا.

5- عدم تفصيلها لجهاز محكمة عدل دولية إسلامية.

المطلب الخامس: اتجاه دعاة الوحدة الإسلامية:

الفرع الأول: مفهومـه:

هو اتجاه في الفكر الإسلامي يدعو إلى إعادة بعث نظام الخلافة الإسلامية تحت شعار الوحدة الإسلامية الوحدة الإسلامية هي أولا واجب بالقرآن والسنة من عمق مرجعيتا قبل أن تكون تجارب إنسانية كالاتحاد الأوربي أو الولايات المتحدة... فهو اتجاه يتعالى على الاختلافات الفقهية والكلامية ويدعو إلى الوحدة الإسلامية بمعناها القرآني ﴿**إِنَمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾[1] ﴿**وَأَن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّة وَاحِدَة**﴾.[2] هي وحدة إسلامية يشارك فيها السنة والشيعة والاباضية.

الفرع الثاني:أهم أقطابها:

محمد أبو زهرة، محمد حسين فضل الله، عبد القادر عودة، عبد المـنعم خـلاف، فهمي هويدي، عادل سعيد بدوي، منير شفيق، البشير الإبراهيمي، حسن الترابي، عاصـم أحمد علجية، محمد الغزالي، يوسف القرضاوي، عبد الحميد متولي، أنور الجندي، سـيد قطب، محمد عكاشة، محمد نفيسة، جودت سعيد.

الفرع الثالث:نماذج من فكرهم:

أولا: محمد أبو زهرة: لقد دعا في كتابه إلى الوحدة الإسلامية باعتبارها إطارا عاما لقيام نظام الخلافة الإسلامية، وتناول ذلك:

1) تناوله لموضوع الوحدة الإسلامية:

أ- مهد ببيان مقاصد الإسلام في وحدة الإنسانية وبين أن محمـدا -صـلى الله عليـه وسلم- مبعوث الإنسانية كلها.

ب- بين كيف قامت الوحدة الإسلامية في زمن رسول الله وفي عهد الخلفاء الراشدين.

ج- حدد أسباب تفرق المسلمين وزوال وحدتهم ووجدها العصبية العربية ثم الشـعوبية والانحياز الإقليمي وإحياء اللغات القديمة والملوك الذين أقاموا حربا بين المسلمين.

1- سورة الحجرات، الآية 10.
2- سورة المؤمنون، الآية 52.

د- بيانه لإمكانية قيام الوحدة الإسلامية فدعا إلى ذلك إلى إحياء اللغة العربية وجعلها لغة الثقافة والتفاهم الإسلامي ودعا إلى توحيد السياسة والحرب بإنشاء جامعة إسلامية ودعا إلى محو العنصرية بين المسلمين.

2) دعا إلى الوحدة الإسلامية الآن:

فهو يدعو إليها ويؤكد أن الذين يرون ذلك مستحيلا اليوم، فإنه بالإيمان والعزيمة والرغبة في حياة عزيزة يقرب البعيد ويتحقق المستحيل.

«إن الوحدة الإسلامية هي غايتنا ويجب أن يتغياها كل مسلم ومن لم يؤمن بأن المسلمين أمة واحدة فقد عاند نصوص القرآن ودخل في عداد الذين يشاقون الله ورسوله».

ثم يقول: «لقد تفرقنا في الماضي فأكلتنا ذئاب الأرض وأصابنا الذل ومزقنا شر ممزق، وإذا كانت العصبية المقيتة قد فرقتنا، فالقرآن الآن يجمعنا كما كان ينبغي أن يجمعنا من قبل، وإذا كان هوى الحكام وحب الغلب ضيعنا وضيعهم في الماضي فإنه يجب أن نجتمع في ظل الإسلام ووحدته».[1]

3) الوحدة الإسلامية جوهرها الأخوة والخلافة مظهر لها:

إن الوحدة الإسلامية يمكن تحقيقها من غير خلافة ولكن يكون للخلافة موضع فيها على أنها ليست الركن، [فالركن هو الأخوة الإسلامية] بل على أنها مظهر للوحدة.[2]

ويرى أن الأخوة الإسلامية تقوم على ثلاثة مبادئ كلها يتصل بالأخلاق الفاضلة وهي:

أ- شعور بالأخوة بين المسلمين بعضهم مع بعض لقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾.[3] وألا يكون منها اعتداء على غيرهم إلا إذا اعتدى عليهم إقليم منهم.

ب- وحدة ثقافية ولغوية واجتماعية حتى يتضافروا جميعا على محاربة المذاهب الهدامة ومنع شيوعها بين المؤمنين وبين الناس عامة حتى لا يكون فساد في الأرض.

1- محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية، المكتبة العربية، القاهرة، مصر، ط2، 1977م، ص 54.
2- المرجع نفسه، ص 130.
3- سورة الحجرات، الآية 10

ج- ألا يكون من إقليم إسلامي حرب على آخر أيا كانت أساليب الحرب بالاقتصـاد أو بالتحالف.

4) شكل الوحدة الإسلامية الآن جامعة إسلامية:

إذا اتجهنا إلى الوحدة الإسلامية، فإننا نتجه إلى أن تكون مناسبة للعصر ولا ننسى المبادئ الإسلامية فإننا إذا تأثرنا بروح العصر إنما هو في شكل الوحدة لا في جوهرهـا، فلسنا ممن يخضعون أحكام الإسلام لروح العصر ولكن الإسلام أمرنـا بالقيـام بحقـائق مقررة وترك لنا أساليب تحقيقها، فنجتهد في تعريف أقربها توصيلا لهذه الحقائق.[1]

ثم بين هذه الجامعة فيقول: «إننا إذا قلنا الجامعة الإسلامية، فإننا لا نريـد جامعـة الحكام أيا كانوا إنما نريد الحكام الذين يختارون من شعوبهم، نريـد الحكومـات المقيـدة بإرادة الشعوب».[2]

5) أهداف الجامعة الإسلامية من خلال الوحدة كسبيل لبناء الوحدة الإسلامية:

«إننا نريد من الوحدة أن تحقق معاني الأخوة والتعاون الاجتمـاعي والاقتصـادي والحربي والسياسي والثقافي»،[3] وعليه فقراءة سريعة في فكـره نجـد تلـك الأهـداف والخطوات تكون كالتالي:

1- أن تكون الشورى أساس الجامعة الإسلامية لأن الشورى تربي الشـعور بـالعزة وتحمل التبعة، وبالشورى يحس كل واحد بحق الجماعة عليه وبحـق الإسـلام الـذي أوجبه في غير شطط، وبالشورى تكون الجامعة الإسلامية جماهيرية شعبية لا حكامية استبدادية.

2- تنفيذ الأحكام الشرعية في مختلف نواحي الحياة قـوام الجامعـة الإسـلامية فـي العبادات والمعاملات والقضاء والحدود.

1- محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 130.
2- المرجع نفسه، ص 200.
3- المرجع نفسه، ص 251.

3- لابد من تقنين الشريعة على أساس جميع المذاهب الإسلامية وبالجمع بين الشـريعة والقانون، وفي كل مذهب تكون لجنة للمذاهب: المالكي، الحنفي، الحنبلـي، الشـافعي، الشيعة الإمامية والزيدية والإباضية والظاهرية.

4- لابد من تنمية روح الوحدة الثقافية بين الأقاليم في الجامعة الإسلامية.

وفي ذلك لابد من:

أ- جمع التراث الإسلامي من غير إقصاء لأي مذهب، لأن دراسة التراث كله مـن غير تجزئة بحيث دراسة كل طائفة لما عند الأخرى يقرب ما بين الطوائف ويزيـل تلك الثغرة غير الطبيعية التي خلفتها الاختلافات القديمة في الماضي، فالتقريب بـين الطوائف الإسلامية غاية مقصودة في الجامعة الإسلامية عند محمد أبي زهرة.

ب- تحويل الطائفية إلى مذهبية: وليس معنى ذلك محق الطائفية وإدمـاج المـذاهب الإسلامية في مذهب واحد فإن ذلك لا يجوز ولو جـاز لا يكـون عمـلا ذا فائـدة، والمذاهب الإسلامية تراث علمي لجميع المسلمين وليس لطائفة من الطوائف.

ج- التعارف الإسلامي: وذلك بالمعرفة الشاملة لكل مسلم بجميع الأقاليم ومظاهرهـا الحضارية وتاريخها في الإسلام وذلك بأن يعمم في المنـاهج الدراسـية وبالبعثـات العلمية فيما بين الدول والاهتمام بركن الحج ومعانيه.

د- إحياء اللغة العربية وجعلها لغة الثقافة والتفاهم الإسلامي: وذلـك لـيس تعصـبا للعرب وإنما تعصب للإسلام ورغبه في الوحدة الإسلامية.

ه- إنشاء مجمع البحوث الإسلامية له فروع ينشر الثقافة الإسلامية، وتكـون لهـذا المجتمع مراكز إسلامية في مختلف الدول الإسلامية.

5- بناء الوحدة الاقتصادية:

أ- وذلك بأن يكون خبراء الاقتصاد في أرضنا منا، وتكون المؤسسات الاستغلالية منا

ب- ويكون للمسلمين عملة موحدة مثل الأورو.

ج- وأن يكون هناك مصرف إسلامي عام مثل المصرف المركزي في أمريكا.

د- لا جمارك بين المسلمين.

6- وحدة السياسة الخارجية:

أ- وذلك بأن تكون الأقاليم الإسلامية مع غيرها متحدة في ولائها وعدائها.

ب- الجامعة الإسلامية تكون محايدة ولا تشترك مع الأحلاف غير الفاضلة.

ج- لا تدخل في معاهدات تقر الظلم لأن المعاهدات الإسلامية تكون تثبيتا للمسلم وإقامة العدل ومنعا للظلم.

د- الوفاء بالعهود.

7- وحدة الجيوش في الجامعة الإسلامية:

أ- أن يكون هناك جيش كبير مركزي جامع له مجلس قيادة يجمع ممثلين من القـواد عن كل قطر، ويكون تحت إشراف مجلس جامعة الدول الإسلامية.

ب- أن يكون في كل إقليم إسلامي قوة تحميه، وأن يكون في كل إقليم وزارة حرب.

ج- يزود كل جيش بالأسلحة لدفع الاعتداء لأن الشر يدفع بمثله.

د- تواجد قوة داخلية للأمن فيما بين المسلمين يحكمها مجلس للأمن مكون من أعضاء ممثلين عن كل الأقاليم لمنع اعتداء إقليم على إقليم آخر.

8- الهيكل الإداري للجامعة الممثلة للوحدة الإسلامية: تعيين الخليفة:

أ- مجلس الجامعة الإسلامية:

- فهو يرى أن الرئاسة لا يمكن أن نجعلها لواحد منفردا فقد جربنا ذلـك فـي حكـم الملوك والخلفاء.

«لابد أن تكون الرئاسة الإسلامية لغير واحد، وقد تنتهي إلى واحد منهم يختار من بينهم لمدة وليس لمدى الحياة وقد نعد هذا هو خليفة المسلمين ونعده أمير المؤمنين ويكون أميرا لهم حقا وصدقا»[1]

ب- يتكون هذا المجلس من ثلاثة عناصر هي:

- رجال لهم خبرة في السياسة والإدارة ونظم الدول.
- رجال لهم علم في الإسلام بمختلف مذاهبه.

1- محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 209

- رجال لهم خبرة في الحروب.

ج- طريقة اختيار مجلس الجامعة:

1- بالنسبة لرجال السياسية والإدارة فإن المجلس النيابي لكل إقليم ينتخب شخصـا أو اثنين لتمثيل الإقليم في مجلس إدارة الجامعة الإسلامية

2- بالنسبة لرجال العلم فإن المجلس الإسلامي الأعلى لكل إقليم يختار اثنين من العلماء أو أكثر لتمثيل الإقليم في مجلس إدارة الجامعة من أجل الرقابة على تنفيـذ القـوانين الإسلامية.

3- بالنسبة لقادة الجيوش، فإن مجلس الجامعة من رجال السياسة والإدارة ورجال العلم بالشرع هم الذين يختارون من هو مناسب من قادة الجيش.

د- قوانين إدارية ثابتة وصارمة:

1- مجلس الجامعة هو الذي يختار رئيسه وهو خليفة المسلمين.

2- الاختيار للخليفة «رئيس المجلس» ويكون بالثلثين على الأقل من الحاضرين.

3- عزل الخليفة «رئيس المجلس» ويكون بالثلثين على الأقل من الحاضرين.

4- اختيار الخليفة يكون لمدة معلومة وليس مدى الحياة.

5- قرارات مجلس الجامعة الإسلامية تكون ملزمة لكل المسلمين ولا تجوز مخالفتها.

ثانيا:عبد القادر عودة

لقد دعا عبد القادر عودة إلى وحدة الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربهـا وذلك على أساس رابطة الأخوة الإسلامية.

- مبادئ الوحدة الإسلامية:

1- كلمة التقوى.

2- الأخوة.

3- التعاون.

4- التضامن

5- التعلق بالأخلاق الكريمة.

- وسائل تحقيق الوحدة الإسلامية:

1- القضاء على الحواجز الجغرافية

2- القضاء على العصبيات الإقليمية والقبلية.

3- إلغاء فوارق اللغة والجنس واللون.

«ويؤكد أن ذلك لا يتعارض مع عالمية الإسلام وأن الإسلام حقا شريعة لكافة الأقوام والأجناس والقارات ولكن الناس ليسوا جميعا مؤمنين به ولا يمكن أن يفرض عليهم، ولذلك لابد أن يكون للإسلام أقاليمه وعالمه الذي تطبق فيه شريعته وسلطانه ويكون للمسلم دار أمن هي دار الإسلام مقابل دار الحرب والخوف».[1]

- شكل دولة الوحدة الإسلامية موحدة:

فهو يرى أنه من الطبيعي بعد أن تكون دار الإسلام «الدولة الإسلامية» وحدة سياسية وقانونية لا تتعدد فيها الحكومات ولا تختلف فيها الأحكام باختلاف الجهات».[2]

ثالثا: محمد عكاشة

فهو يدعو إلى الوحدة الإسلامية بصورة يحدد جزئياتها يمكن أن نحصر ذلك في خمس نقاط:

فهو يقول: أرى أن الدولة التي يجب أن يسعى المسلمون إلى إقامتها تكون على النحو التالي:

I. معالم الوحدة

1- المسلمون جميعا أمة واحدة، ومن ثم فهم دولة واحدة، لها حكومة واحدة حتى لا يقع الخلاف بين المسلمين كما هو حالنا الآن».[3]

ثم يبين بعد ذلك تفصيلات الأمر:

2- الكتاب والسنة هما دعائم الحكم تستقى منهما سياسة الرعية بما يوافق الشرع.

1- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مرجع سابق، ص 287.
2- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص 217.
3- محمود عكاشة: تاريخ الحكم في الإسلام، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002، ص233.

3- شريعة الله مصدر الأحكام من أجل تحقيق العدل والمساواة وتحت وجـود قـانون منصف موحد لكافة الرعية يضمن العدل بين الأجناس والملل.

4- الأخذ بأسباب الحياة في كافة شؤونها والبحث عن أفضل السبل العلمية وأيسـرها لتحقيق وتنمية العقل وتحرره من التقليد والجمود وبعث الوعي بما يوافق البيئة والعصر وعدم مخالفة الشرع.

5- ما هو دين، فمرده إلى الله والرسول، وما هو دنيا فمرده إلى العقل وما أدركه من معرفة توارثتها الشعوب جميعا وصنعها جميع البشر فحضارة المسـلمين جـزء مـن الحضارة الإنسانية.

II. يحدد معيار الحكم في دولة الوحدة الإسلامية

«ومن ثم نسلم بأن معيار الحكم الصحيح هو ما رسمه القـرآن الكـريم ووضـع خطوطه الرئيسية وطبقته السنة وفصلته للناس، وبينته في الواقع العملي من خلال سـيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وأول حكومة قامت عليه هي حكومة الخلفاء الراشـدين وهي النموذج الأول الصحيح الموافق للكتاب والسنة، ثم تلت الحكومة حكومات وظفـت الدين للدولة ولم توظف الدولة للدين، ثم وقعت هي فريسة الأهواء وحاكت غيرها في جل أمرها».[1]

رابعا:عادل سعيد بدوي

يدعو إلى دولة الوحدة الإسلامية، وذلك من خلال جوابه على سؤال طرحه، مـاذا نريد؟

حين يجيب نفهم أنه يريد:

- أولا: وحدة إسلامية عامة شاملة.
- ثانيا: وحدات إسلامية وعربية جزئية اقتصادية وسياسية تمهيدا لها.

1- محمود عكاشة: تاريخ الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 234.

«هدفنا الأساسي والأسمى والأول إن لم يكن الوحيد هو دولة إسلامية واحدة، فعند بلوغه يتضاءل بجانبه أي هدف آخر، وساعتها ينحني لنا العـالم أجمـع بكـل طوائفـه وتكتلاته، وهذا هو أشد ما يرعب أعداء الإسلام مجرد التفكير في هذا».[1]

ثم يقول في وحدات تمهد السبيل إلى ذلك «ولما كان الهدف هو الهدف المتقدم فـلا بد أن تسبقه مراحل أقل لإمكان الوصول إليه فالمطالبة به كهدف كمن يريد بناء الهرم من أعلاه أو كمن يضع العربة أمام الحصان، اتفاق خمس أو ست دول أسهل عشـرات بـل مئات المرات من اتفاق ثلاثين أو أربعين دولة».[2]

- ثم يضرب أمثلة:

1- فلتجتمع مصر وسوريا والسودان والصومال والأردن واليمن ولبنـان وفلسـطين معا على سبيل المثال فـي وحـدة اقتصـادية تشـمل سـوقا واحـدة تجمعهـا وتتبعها وحدة سياسية يتحرك خلالها المواطن بين كـل هـذه الـدول ببطاقتـه الشخصية.

2- كذلك الحال بين ليبيا والجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا.

3- كذلك الحال بين عمان والإمـارات وقطـر والبحـرين والكويـت والسـعودية والعراق.

- وفي سؤال ماذا نفعل؟ يحدد الواجب فيقول: «إن كانت كل هذه الغايات ليس بأيدينا سبل تنفيذها ولا نملك إصدار القرارات وتجهيز الجيوش وإعلان الجهاد، فإن كل ذلك ليس حجة لنا أما الله تعالى، إذ علينا الواجب الأعظم وهو تربية جيل قادم وتجهيزه كي يكـون قادرا على تنفيذ كل ذلك».[3]

خامسا: حسن الترابـي

وهو مفكر سوداني مسلم معاصر وبأسلوب جد مركز تناول مـن خلالـه كتابـه "السياسة والحكم" مسألة الوحدة الإسلامية كشكل من أشكال عودة نظام الخلافة الإسـلامية

1- عادل سعيد بدوي: المسلمون قادمون، دار الدعوة للطباعة والنشر، الإسـكندرية، مصـر، ط1، 2007، ص174.
2- المرجع نفسه، ص 175.
3- المرجع نفسه، ص 187.

وذلك بأن تتوحد الدول الإسلامية في شكل كنفدرالي إسلامي وحدد شروط الوحدة العامة على الدول الإسلامية، وشروط الدولة المعاصرة في الانضمام والخطوات العملية في طريق الوحدة ومدى اعتبار دولة الرسول -صلى الله عليه وسلم- نموذجا.

1) **بيانه شروط الوحدة الإسلامية العامة:** يراها أربعة وهي: الحرية والرضا من كل دولة والشورى والعقد.

«فالأصل الذي يتأسس عليه البناء... هو:

أولا: الحرية: فالله قد فطر الإنسان بقدرة ومشيئة حرة، يقوم بأمره كما يختار ولا يتصل بمن حوله وحدة جامعة ولا يريه عبادة موحدة عن كره ولا قدر جابر بل بخيار المشيئة والرضا.

ثانيا: والمؤمن ينفتح نحو المؤمنين كذلك بالرضا لا بالإكراه في تعارف وإخاء وتوال في الله وتعاون وتعارف في الحياة وتعاقد وشراكة.

ثالثا: ويتمون ذات بينهم بعقد موالاة على سلطان يقوم على الحرية والشورى.

رابعا: والعقد لا الجبر تزاوجا أو تداولا أو تخالفا».[1]

2) **دور الدين في تركيب وتشريع الشروط السابقة:**

«وكل ما يصل الإنسان بالجماعة ويفتحها لما يليها مشاعر فطرة وأسباب عالم مشهود الدين يسخرها ويكفيها ويوجهها لتعبر عن معاني وحدة الدين وتعزر وتزكي وقعها في الدنيا وتباركه في الآخرة».[2]

3) **شروط الدولة الواحدة التي تريد الانضمام للاتحاد:**

يذكر بداية شروط الوحدة الإسلامية العامة يراها أيضا أربعة وهي: الحرية والمعاهدة المرضية والمساواة والعدالة.

«بذات الأصول من الحرية والمعاهدة المرضية والمساواة والعدالة والميزان في قسمة السلطات يمكن أن يقام اتحاد باطنه مركب منظوم وظاهره دولة واحدة في سياق علاقات الدول ثم يذكر شروط الدولة الواحدة التي تنظم أنها ثلاثة وهي الإسلام والوعي

1- حسن الترابي: السياسة والحكم، مرجع سابق، ص 484.
2- المرجع نفسه، ص 485.

وتجاوز العصبية والقطرية والطائفية ويظل الإطار سمحا منفتحا نحو أقطار الملة المسلمة متى نهض بها وعي الدين والملة والأمـة الواحـدة وتجـاوزت العصـبيات القطريـة والطائفية.»[1]

4) خطوات قيام وحدة الدول الإسلامية في دولة كنفدرالية واحدة:

يراها ثمانية وهي إجراءات:

1- تيسير دخول الحدود والهجرة إلى الدول الإسلامية.

2- تيسير قانون الجنسية إلى الدول الإسلامية.

3- تيسير المواطنة بين الدول الإسلامية.

4- المبادلات الاقتصادية.

5- الربط بين المذاهب الفكرية والسياسية الإسلامية.

6- عقد المعاهدات بين الدول الإسلامية.

7- توحيد التشريع والقضاء بين الدول الإسلامية.

8- الانتخاب العام.

9- تشجيع وسائل النشر والثقافة.

«وذلك باتخاذ تدابير تيسر جواز الحدود لحركة الناس بـين الأقطـار الإسـلامية وإباحة المقام المستدام توطنا بعد الهجرة... وينبغي أن تيسير بين الأقطـار التـي تقـوم تعاهدا نحو الوحدة نيل صفة المواطنة في أيهما لمن كانوا ينتمون فـي تابعيـة الجـنس والولاء لأي غيره وذلك بتخفيف شروط الصفة اكتفاء بإقامة لأجل غير طويل لاكتسـاب أهلية المواطنة وحقوقها في شورى الحكم واختيار الولاية، وإعمار وسائل النشـر لبسـط الثقافة المشتركة، وتبادل السلع والخدمات وتوجيه تدابير المال العـام ومنهـاج المعاملـة الاقتصادية إلى غزارة المشروعات والنظم المشتركة بين الناس في استثمار المال ووصل المجتمعات بعهود أخلاق التعامل وعقود التعاون ومد حبال الموالاة بين المذاهب الفكريـة

1- حسن الترابي: السياسة والحكم، المرجع نفسه، ص 486.

والقوى السياسية ثم عقد المعاهدات بين نظام الحكم على مشترك سياسات السلطة والأمر العام».[1]

5) نموذج الوحدة في دولة الرسول وما يستنتج منه:

«في سبيل مدينة الرسول -صلى الله عليه وسلم- بوسع ممتد إلى جملة من الأقوام والملل، كما وسعت دار الإسلام قديما لكن بنهج حرية أسمح ونظام شورى أفسح، ووسع للإنسانية أفتح ومسلك للحضارة أفلح».[2]

سادسا: عبد المنعم خلاف:

تناول موضوع الوحدة الإسلامية كإطار عام لعودة نظام الخلافة والجامعة الإسلامية وتناول ذلك من حلال:

1- **أنواع الوحدة منظور إسلامي:** وحدانية الله، وحدة الناس، وحدة المؤمنين، وحدة المسلمين، يبين أن «الإسلام دين طابعه الوحدة والتوحيد لأن ركنه الأساسي هو الإيمان بالله الأحد، وبوحدة الناس والخلق جميعا في ظلال خالقية الله تعالى ورحمته وعدله وبوحدة المؤمنين والمسلمين في إطار القرآن ورسالات الله وشرائعه».[3]

2- **دعوته إلى إعادة نظام الوحدة الإسلامية:** «ومن هنا يكون أول واجبات مفكري الإسلام الآن لاستعادة بناء الوحدة الإسلامية أن يرأبوا ما بين فرقهم وشيعهم من صدوع، وأن يجعلوا الفهم الإسلامي للوحدة وحرص القرآن والحديث على توطيدها وتحصينها في قلوب المسلمين مفتاح العمل والسعي لإقامة الوحدة الإسلامية بكل أجهزتها وأن يضعوا ذلك أمام الساسة والجماهير».[4]

3- **علاقة الوحدة الإسلامية بالخلافة الإسلامية والجامعة الإسلامية:** «إن الشعوب الإسلامية برغم سقوط الجامعة الإسلامية والخلافة الإسلامية وزوالها ما تزال ملهوفة التطلع إلى إقامة تلك الجامعة التي يدركون أنه لا وجود لوحدتهم إلا بقيامها تمهيدا لإقامة

1- حسن الترابي: السياسة والحكم، مرجع سابق، ص490.
2- المرجع نفسه، ص 491.
3- عبد المنعم خلاف: الوحدة الإسلامية والثغرات في بنائها، محاضرات الفكر الإسلامي، منشورات وزارة الشؤون الدينية التعلم الأصلي، الوحدة الإسلامية رقم 10، الجزائر، 1972.
4- المرجع نفسه، ص 87.

رمزها وهو الخلافة التي يتحتم أن تسبقها وتحيط بها هيأة عليا من قمم العالم الإسلامي في الدين والحكمة والسياسة والقيادة».[1]

سابعا:محمد حسين فضل الله:

في أحاديث وكتابات مختلفة له دعا إلى الوحدة الإسلامية وبين السبب الذي جعلها لم تتحقق بعد عمليا رغم أن المفكرين المسلمين دعوا إليها منذ مدة.

1- **دعوته إلى الوحدة الإسلامية:** «إننا نتبنى اتجاه السير في حركة الوحدة الإسلامية ونرى أنه السبيل الأمثل لانطلاق الإسلام في العالم، الأمر الذي يمثل النهج الشرعي للسير العملي للإنسان المسلم فيما يرضي الله وفيما يقرب إليه كما يمثل النهج الواقعي لاستعادة سيطرة الإسلام على الحياة، وتحقق العزة والكرامة للمسلمين في جميع مجالاتهم السياسة والاجتماعية والاقتصادية».[2]

2- تحديد بعض خطوات مشروع الوحدة الإسلامية: يحددها في خمس نقاط:

أ- مشروع الوحدة ليس استعراضيا عاطفيا، يرمي إلى إلغاء المواقف الفكرية بحركة انفعالية سريعة بل هو مشروع يرمي إلى إعطاء عقلية موضوعية هادئة تناقش المواقف الفكرية بهدوء واتزان لتكون الساحة للأفضل والأقرب إلى الحقيقة الإسلامية.

ب- الانطلاق من الإسلام في أي تحرك عملي أو فكري.

ج- تحويل صيغة الأبحاث الفكرية القائمة من صيغة الحماس والانفعال إلى شكل البحث والتحليل والتدقيق للقضايا المطروحة في البحث.

د- غربلة العقائد والعادات والفتاوى الشائعة لدى الأمة من أجل إخضاعها للمقاييس الفنية الاجتهادية في فهم الكتاب والسنة.

ه- تشجيع اللقاءات بين الفعاليات الإسلامية العلمية من السنة والشيعة من أجل إيجاد علاقة حميمة وتحويلها إلى علاقة علمية فكرية يتم فيها التعاون والتلاقي بين الأفكار ثم الحوار العلمي.

1- عبد المنعم خلاف: الوحدة الإسلامية والثغرات في بنائها، مرجع سابق، ص 94.

2- محمد حسين فضل الله: أحاديث في الوحدة الإسلامية، مطبعة العلامة طباطبائي، طهران، إيران، ط1، 1989، ص 15.

3- لماذا لم تتحقق الوحدة الإسلامية؟

«الوحدة في أكثر من موقع في حياتنا هي أكبر من حلم في كل مجتمع يعاني مـن التجزئة، وكنا نرى الحلم في كل مرة يسقط صريعا أمام ضغط الخصوصية فـي الواقـع فلماذا كان ذلك؟»[1]

بداية يبين أن ثمة طريقتان فكريتان في أسلوب مواجهة القضايا وهما:

1) **الطريقة المثالية:** أي اللاسننية، طريقة معرفة الحق بالرجال، ترتبط بالهدف بشكل عاطفي غارق في ضباب الأحلام الوردية التي يحلق معها الإنسان في عالم السحر السابح في الخيال.

2) **الطريقة الواقعية:** أن السننية، التي تواجه الهدف بمنطق الواقع وأن لكل ظاهرة أسبابها الكافية في الواقع ولكل واقع ظروفه المحددة بالزمان والمكان والأشخاص ولكـل هـدف وسائله ومراحله وآفاقه.

ويبين أن موضوع الوحدة الإسلامية من قبل عولج بالطريقة الأولـى المثاليـة لا الواقعية ولذلك كان الإخفاق وذلك بعد أن تساءل بأن هاتين هما الطريقتان اللتان تحكمـان الواقع العملي للإنسان فأين نحن منهما الآن فيما نستهدفه من التفكير في الوحدة.

4- مظاهر الإخفاق الثلاث وما الحل؟

يرى أن لذلك جوانب ثلاثة عاطفي وفكري وسياسي.

أ- **الجانب العاطفي:** «إذا كان الجانب العاطفي هو الذي يريد معالجته في قضية الوحدة من أجل إزالة الحواجز النفسية التي تحول بين المسلمين وبين اللقاء على أرض الواقع فلا بد من استكشاف عوامل الإشارة الفكرية والروحية التي يمكن أن تثير أفكـار الجمـاهير ولكن بطريقة واقعية مدروسة.

لذلك يدعو إلى أن اللقاءات العامة والخاصة بين القيادات والفعاليات وبقيـة أفـراد الأمة من المذاهب المختلفة يمكن أن تساهم مساهمة كبيرة في تذويب الجليـد، وتقريـب وجهات النظر وتأليف القلوب».[2]

1- محمد حسن فضل الله: أحاديث في الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 31.

2- محمد حسين فضل الله: أبحاث في الوحدة الإسلامية، دار السلام للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 1997، ص 32.

ب- **الجانب الفكري:** يبين أن المجال الفكري نجد فيه الفوضى التي يعيشـها المفكـرون المسلمون إذ كانوا يبحثون عن تسجيل النقاط السلبية ضد هذا الفريق أو ذاك بعيـدا عـن النقاط الإيجابية رغم أنه من المفروض هذا بين المذاهب وحتى في المذهب الواحـد درج بعض المؤلفين على خلط الغث بالسمين ويحمل بعضهم رأيا شخصيا فينسبه الآخرون إلى المذهب كله!! أو يفسر نص معين بطريقة معينة وتعمم على المذهب كله.

لذلك يبين «إن علينا في هذا المجال كعلماء ومفكرين أن نبحث عن أسس الخـلاف والوفاق من خلال البحث عن المصادر الأصلية التي يمكن أن يعتمدها الفريقان في قبـول رأي أو رفضه لنستهل من خلال ذلك إلى القاعدة الموحدة التي يمكن أن تحكـم أصـول التقويم للمصادر في سندها ودلالتها ثم نبحث في المصادر التي تختلف عليها، لننظر مـا هي أسس الاعتماد.. لئلا نقع في الخطأ الذي وقع فيه الكثيرون من نسبة قول إلى شخص لم يقله أو نقل فكر ع نشخص لم يلتزم به...».[1]

ويبين الدراسات المقارنة «ثم يبدأ بالدراسات المقارنة على أكثر من صعيد من أجل عرض كل الأفكار المتفق عليها أو المختلف فيها من أجل الوقوف أمامها وقفة نقد وتأمل واجتهاد لنختار الأفضل من حيث دليله الشرعي، فقد يختار الشيعي رأيا سنيا في المسـألة الفقهية أو الكلامية وقد يختار السني رأيا شيعيا في ذلك».[2]

ويؤكد أن ذلك سيقودنا إلى اكتشاف أن الحقيقة العلمية الواقعية هـي أن مـواطن الوفاق بين المسلمين تصل إلى نسبة ثمانين بالمائة لأن اختلاف الاجتهاد لدى الشيعة الآن، ولدى السنة في الماضي استطاع أن يحمل إلينا تنوعا في الآراء لدى الفريقين بحيـث لا ترى رأيا في الفقه الشيعي إلا وترى ما يقابله في الفقه السني والعكس صحيح أيضا.

كما ذكر أن جامعاتنا العلمية في النجف والأزهر وقم عاشت هـذه التجربـة فـي الدراسات المقارنة ولكن من ناحية المبدأ وينتظر أن تصل إلى الأفضـل فـي المسـتقبل القريب لنصل من خلال ذلك إلى الوحدة الفكرية على أكثر من صعيد.

1- محمد حسين فضل الله: أبحاث في الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 35.
2- المرجع نفسه، ص 36.

ج- الجانب السياسي: يبين أننا نصطدم بالواقع الطائفي في الحقل السياسي الذي يحـول كل طائفة من المسلمين إلى كيان مستقل في قضاياه ومصالحه وفـي حركـة الحاضـر والمستقبل وهكذا سواء في البلد الواحد الذي فيه السنة والشيعة والإباضية أو بين مساحات الدول السنية والدول الشيعية.

1- لابد من إيجاد حالة وحدوية من خلال القضايا المصيرية التي يعيشها المسلمون علـى مستوى ما يمثله الوجود الإسلامي في مقابل الوجود الآخر داخليا وخارجيـا وذلـك بمحاولة ربط هذه القضايا بالقيم والمبادئ الإسلامية، السياسية والاجتماعية في الحياة.

2- ويبين أنه في المجال العربي الإسلامي يمكـن أن نلتقـي بالطروحـات الوحدويـة الإسلامية التي تتحرك في الساحة لتقويمها ولنتفاعل معها ونكتشف جوانبها الإيجابيـة والسلبية.

«إننا نؤكد على ملاحظة التجارب الوحدويـة فـي العمـل الفكـري والسياسـي والاجتماعي على مستوى الساحة السياسية».[1]

5- تقييمه لتجارب الوحدة الإسلامية:

عاشت تجارب الوحدة في أكثر من أسلوب في التجارب الثقافية التي عملت علـى التأكيد على الآفاق الوحدوية في الثقافة الإسلامية، كما عملت على إرجاع الخلاقات إلـى أسس فكرية من المصادر الإسلامية كالكتاب والسنة وأمثالهما في أسلوب إيجابي بالطـابع الاجتهادي العلمي لهذا الخلاف وفي التجارب الاجتماعية والسياسية في اللقاء وعلى أكثر من أرض إسلامية واحدة فما يعيشه المسلمون من قضايا اجتماعية وسياسية مشتركة».

ثم يبين عقباتها:

«اصطدمت هذه التجارب بأكثر من عقبة، الرواسب التاريخيـة والعقـد النفسـية والأوضاع الاستعمارية التي تثير السلبيات وتعقد الأوضاع وتخلق الأزمات على أكثر من صعيد، وما تزال القضية تتفاعل لتضع في كل يوم عقبة جديدة».[2]

1- محمد حسين فضل الله: أبحاث في الوحدة، مرجع سابق، ص 46.
2- المرجع نفسه، ص 99.

ثامنا: محمد البشير الإبراهيمي:

إن قراءة متأنية في الفكر الإصلاحي والسياسي والتجديد الحضاري عند الشيخ البشير الإبراهيمي الذي ينطلق من الإسلام والعربية أساسا، ويسعى إلى التحرير والتوحيد محورا، ويعتمد على التوعية والتربية طريقا ومنهجا من خلال العمل الجماعي ضرورة وشرطا في إطار الأمة الإسلامية كلها ساحة وميدانا فإننا نخلص إلى أنه دعا إلى الوحدة الإسلامية، وبين أن الانقسام هو داؤنا والوحدة دواؤنا كما بين مستويات الوحدة بدءا من توحيد الشعب الجزائري ثم توحيد شمال إفريقيا ثم توحيد العرب جميعا ثم توحيد الأمة الإسلامية كلها.

1- **داؤنا الانقسام ودواؤنا الوحدة:** فيبين أن الاستعمار هو الذي يشجع هذا التقسيم ولا زال. «إن النقطة التي ابتدأ منها بلاؤنا وشقاؤنا هي أنهم أرادونا على الانقسام وزينوه لنا كما يزين الشيطان للإنسان سوء عمله، فأطعناهم وانقسمنا فوسعوا شقة الانقسام بيننا بأموالهم وأعمالهم وآرائهم وعلومهم ولم يتركوا أداة من أدوات التقسيم إلا حشدوها في هذا السبيل».

ثم يبين وسائلهم «ولم يغفلوا الأستاذ والكاتب والراهب والمرأة والتاجر، حتى بلغوا الغاية في تقسيمنا شيعا ودولا وممالك».

ويبين نتائج الانقسام «ثم عمدوا إلى خيرات الأرض فاحتكروها لأنفسهم واستخرجوها بعقولهم المدبرة وأيدينا المسخرة، ولو أننا تعاسرنا عليهم من أول يوم في تقسيمنا ولذنا بكعبة الوحدة نطوف بها ونلتزم أركانها لما نالوا منا نيلا ولما وصلنا إلى هذه الحالة».[1]

2- مستويات عضوية في الوحدة الإسلامية:

تبدأ بوحدة الشعب الجزائري ثم وحدة الشمال الإفريقي ثم وحدة العالم العربي ثم وحدة الأمم الإسلامية:

1- مقالة نشرت في العدد 148 من جريدة البصائر سنة 1951.
يوسف القرضاوي: مقومات الفكر الإصلاحي عند البشير الإبراهيمي، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007، ص 48.

أ- **توحيد الشعب الجزائري:** ودعا في ذلك إلى توحيد العرب والأمازيغ، وإلى اتحاد الأحزاب الوطنية «كل مسلم عربي جزائري مخلص يؤيدنا في الدعوة إلى هذا الإتحاد ويود منه ما نود ويعتقد فيه ما نعتقده من أنه المعقل الوحيد للقضية الجزائرية والوسيلة الوحيدة لنجاحها ويرى ما نرى من آثار لهذا التفرق الشنيع».

ب- توحيد الشمال الإفريقي:

«إن هذا الشمال الإفريقي كل لا يتجزأ وترتبط بين أجزائه دماء الأجداد ولسان العرب ودين الإسلام وسواحل البحر في الشمال وسلاسل الرمال في الصحاري... وإنها لخصائص تجمع الأوطان المتباينة فكيف لا تجمع الوطن الواحد».

ج- **توحيد العرب:** وبعد وحدة الجزائر ووحدة الشمال الإفريقي الجار ذي القربى يسعى إلى الجار ذي الجنب وهم بقية العرب في المشرق فيدعو إلى وحدة أمة العرب جمعاء من محيطها إلى خليجها.

د- **توحيد أمة الإسلام:** فلا شك أن الوحدة العامة للأمة الإسلامية في وجهها السياسي الذي ينبني بالضرورة عن وحدة ثقافية وفكرية مع التنوع الذي هو من سنن الله، تلك الوحدة السياسية العامة هدف البشير الإبراهيمي، و لذلك لطالما كتب الإبراهيمي يستصرخ المسلمين ليجتمع شملهم ويتحد صفهم وينعى عليهم تفرقهم وديـنهم يوجب عليهم أن يجتمعوا وينكر عليهم تقاطعهم ومصلحتهم تفرض عليهم أن يتوصلوا».[1] لذلك كتب كلمة قوية في البصائر.[2]

فيقول: «طالما نعينا على المسلمين خصوصا وعلى الشرقيين عموما هذا التقاطع الذي شتت شملهم وفرق جماعتهم وصيرهم لقمة سائغة للمستعمرين، وطالما شرحنا للمسلمين أسرار التواصل والتراحم والتقارب الكامنة في دينهم وأقمنا لهم الأدلة وضربنا لهم الأمثال وسقنا المثلات وجلونا العبر وكانت نذر الشر تتوالى فيتمارون بها وصيحات الضحايا منهم تتعالى فيصمون عنها، والزمن سائر والفلك دائر وهم في غفلة ساهون».

1- يوسف القرضاوي: مقومات الفكر الإصلاحية عند البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 46.
2- نشرت أيضا في العدد 148 من جريدة البصائر سنة،1961م.

ثم يدعو إلى الجامعة الإسلامية: «دعوناهم إلى الجامعة الواسعة التـي لا تضـيق بنزيل وهي جامعة الإسلام إلى الروحانية الخالصة التي لا تشاب بدخيل وهي روحانيـة الشرق وحذرناهم من هذه الأفاحيص الضيقة والوطنيات المحدودة التي هي منبع شـقائهم ومبعث بلائهم وبينا لهم أنها دسيسة استعمارية زينها لهم الغرب وعلماؤه وأولياؤه وغايتهم منها التفريق ثم التمزيق، ثم القضم ثم الهضم».

المطلب السادس: اتجاه دعاة الحاكمية الإلهية

الفرع الأول: مفهومه

اتجاه يدعو إلى إقامة الحاكمية الإلهية وفق الشريعة الإسـلامية (نمـوذج الحكـم الإسلامي)، في الأرض كلها لأن الله خالق الكون والإنسان فله وحده حق الحاكميـة فـي الأرض وهي نموذج فكري تشكل في الفكر الإسلامي القديم لدى الخـوارج والمعتزلـة، ولكن نشأ في العصر المعاصر بتوازن فكري وتأصيل شرعي وسـنني وفهـم شـمولي للتصور الإسلامي للوجود والحياة والحكم، والحاكمية مشتقة من الحكم الوارد فـي الآيـة ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.[1]

وأحسن مفهوم للحاكمية ما قاله طه جابر العلواني حين اعتبرهم: «جـذرا فلسـفيا وفكريا وثقافيا متشعب الفروع ومتعدد الاتجاهات تمثل فروعه واتجاهاته المختلفة دائـرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق لكنها في سائر الأحوال تتصل اتصالا وثيقا بالنسق المعرفي الذي ينتمي المفهوم إليه».[2]

2/ الأسباب السياسية والاجتماعية لظهور فكرة الحاكمية وتطورها:

ظهرت فكرة الحاكمية في مؤلفات وخطابات المودودي ثم تطورت وتعممت فـي جيل من أبناء حركة الإخوان المسلمين في شكل تنظير وتطوير على يد الشهيد سيد قطب ثم وقع لها امتداد حركي بعد إعدام الشهيد سيد قطب لتنتشر الحاكمية أكثر وتحولت أفكاره إلى مرشد لجماعات إسلامية تلتقي في المنطق وتختلف في الاسـم والموقـع وتخـوض معركة الجهاد المسلح ضد نظمها السياسية الجائرة القائمـة منهـا: "الهجـرة والتفكيـر" و"الجهاد الإسلامي" و"الجماعة الإسلامية" و"جند الله"... الخ» "حركة الطالبان"... التي من منظريها: أمثال محمد عبد السلام فرج، صاحب كتاب "الفريضة الغائبة" وسيد إمـام فـي كتابه "ترشيد الجهاد في مصر والعالم"، وأسامة بن لادن والملا عمر... الخ

وبالمقابل تعرض فكر الحاكمية لمراجعة وتقديم من أمثال حسن الهضيبي ومحمـد عمارة وطه جابر العلواني وحسن لحساسنة وعبد الإله بلقزيز، وأحمد بن محمد ...الخ

1- سورة يوسف، الآية 40.

2- طه جابر العلواني: حاكمية القرآن، مرجع سابق، ص 127.

والخلاصة: فالأسباب التي أدت إلى ظهورها وتطورها ثلاثة كما يراها عبد الإله بلقزيـز وهي:

أ- تأثير تجربة إقامة دولة إسلامية في باكستان وانفصالها عن الهند وما تلا ذلك عمليا من نجاح وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران وقيام دولة حركة الطالبان...

ب- سياق التجربة السياسية المصرية: لأن ظهور الحاكمية في فكر سيد قطب ظهـرت كوعي قرابي راقي وذاتي لكن تزامن ذلك مع ما لاقاه هو وجيله من عذاب وقتـل وشنق من النظام المصري فأدى ذلك بالضرورة إلى تحوله في مسـار جماعـات مسلحة تربط الحاكمية كمفهوم بضرورة رد الفعل على النظم الجائرة.

ج- تزايد الوعي لدى الجماهير المسلمة بأهمية العامل الديني في الحراك الاجتمـاعي والتعبئة السياسية.

الفرع الثاني:أهـم أقطابهـا:

- نظر لها: أبو الأعلى المودودي، سيد قطب، محمد عبد السلام فرج، سـيد إمـام، بـن لادن، الملا عمر.

- نظم لها: الهجرة والتكفير، الجهاد الإسلامي، الجماعة الإسلامية جند الله، طالبان.

- درسها وقومها: الهضيبي، محمد عمارة، طه جاب العلواني، حسن لحساسنة، عبد الإله بلقزيز.

الفرع الثالث: نماذج من فكرهم

أولا: أبو الأعلى المودودي

الحاكمية الإلهية (لمن الحاكمية؟)

من أهم المباحث المحورية في فكر أبي الأعلى المودودي ... الحاكمية الإلهية

1- فما موقع وأهمية الحاكمية في فكره؟

2- كيف صاغ فكره في الحاكمية الإلهية؟ وما السبب في ذلك؟

3- كيف تصور الطريق إلى تحقيق حضارة الحاكمية الإلهية؟

1. حضارة الحاكمية الإلهية هي المبتغى الأكبر للأستاذ أبي الأعلى المودودي من كل جهوده وفكره لتكون بديلا للأمة الإسلامية كلها وللإنسانية عن حضارة الغرب تلك الحضارة الغربية التي حكم عليها بالجاهلية المعاصرة والكافرة.

- ولأهمية الحاكمية لله بهذا المعنى الكبير نجده:

- حكم بالجاهلية على الحضارة الغربية وحضارتنا لأنها خالفت الحاكمية الإلهية.
- حكم بالتكفير على المجتمعات الإسلامية بسبب خروجها عن الحاكمية الإلهية.
- وحكم على القومية والديمقراطية والعلمانية بمعانيها الغربية بأقسى أنواع الحكم لمخالفتها الحاكمية الإلهية وإحلالها حاكمية البشر محلها.

2. كيف صاغ الأستاذ المودودي فكره في الحاكمية؟

لقد صاغ المودودي الحاكمية صياغتين:

أ- إحداهما عمومية فيها نوع من الإبهام تنفي أي حكم للبشر.

ب- وثانيهما دقيقة جلية ترفع الإبهام.

- والسبب في الاختلاف أن الصياغة الأولى قال بها في المرحلة الأولى قبل استقلال الهند عن الاستعمار والبريطاني وقبل قيام الدولة الباكستانية فكأن طبيعة المرحلة تقتضي ذلك الخطاب لأن فكره واقعي من باب سد الذرائع.

أما الصياغة الثانية فقال بها بعد قيام دولة باكستان وتنظيره السياسي لعهد ما بعد الاستقلال وإكمال مشوار أسلمة باكستان.

أ- **الصياغة الأولى**: خص بها الله سبحانه وتعالى وجرد منها الإنسان مطلقا فردا أو جماعة أو أمة وجعل الحاكمية على رأي أن الحاكمية مساوية للألوهية. وأيضا نفى أن تكون في الخلافة معنى الحاكمية بصورة ما: وإفراد الحاكمية لله وحده تتنافى مع كل حاكمية أخرى.

- «إن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحا يبين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك».[1]

1- المودودي: الحكومية الإسلامية، مرجع سابق، ص116.

«إن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقا ... وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تعطي الحق للخليفة في العمل بما يشير به هواه وما تقضي به مشيئة شخصية لأن عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته ... فليس لأي قيد ذرة من سلطان الحكم».[1]

ويؤكد المودودي أيضا هذه الفكرة في موضع آخر حين يقول: "وإن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر متفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره ...

فالخصائص الأولية للدولة الإسلامية ... ثلاث:

1. ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.
2. ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا.
3. إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذي جاء به الشيء من عند ربه، مهما تغيرت الظروف والأحوال[2].

هكذا نلاحظ من كلامه السابق أنع اعتبر النظرية السياسية في الإسلام تنزع السلطات كلها من الأفراد جميعا، ولاحق في الحاكمية لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب نصيب من الحاكمية.

- وفي معرض تسويته بين الحاكمية والألوهية يؤكد: ولفظ إله ... واصطلاح الحاكمية هما اسمان لحقيقة واحدة[3].
- وهكذا ينفي عن البشر صفة الحاكمية التي لا تكون إلا لله ومن صفاتها:

1- المودودي: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص73.
2- المودودي: نظرية الإسلام السياسية، مرجع سابق، ص49.
3- المرجع نفسه، ص49.

«فهو القادر المطلق في ذاته ولا يجوز سؤاله فيما أصدر من أحكام عـن الخيـر والشر ولا عن الصواب والخطأ فكل ما يفعله هو الخير، ولا يحل لأحد ممن يطيعـه أن يعده من الشر ويرفضه وكل ما يفعله هو الصواب... فلابد أن يعترف له الجميع بكونـه سبوحا قدوسا منزها عن الخطأ بصرف النظر عما إذا كان كذلك أم لم يكن ... هذا هـو تصور الحاكمية القانونية ... والله تعالى وحده هو الحامل لهذه الحاكمية».[1]

ويأتي على هذه الخصائص للحاكمية الإلهية بأدلة من القرآن الكريم منها: كقولـه تعالى: ﴿**إِن رَبكَ فَعالٌ لِمَا يُرِيدُ**﴾[2] وقوله: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾.[3]

ب- **الصياغة الثانية**: في نصوص أخرى مما كتبه يعترف بنوع من الحاكمية للإنسان وهـو خليفة الله وأكثر توضيحا من ذلك كما يذكر أنها حاكمية شعبية ولكنهـا تكـون مقيـدة لأن الإنسان سيحكم بشرع الله نيابة عن صاحب الحاكمية العليا الله سبحانه وتعـالى، فلـنلاحظ الآن مع هذه المقتطفات من نصوصه ونركز على المصطلحات التي يستعملها وقد جعلهـا من قبل محضورة على الإنسان وكأنه بهذا يقيد ما أطلقه هناك أو يبين مـا أحملـه هنـاك لنستنتج من ذلك ضرورة قراءة فكره قراءة واعية مركزة توضيحا للحق ورفعا للتهمة عنه.

- «إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواه موهوب وممنوح».[4] فهو هنا يعترف ضمنيا وصراحة بحكم الإنسان.
- «... وفي الخلافة معنى الحاكمية والسلطان باعتبار أنها خلافة إلهية ونيابة عن الحاكم الأعلى».
- وهذه الحاكمية للإنسان في الخلافة تكون في تطبيق ما شرعه الله من قـوانين محـددة كالحدود ويجتهد الإنسان فيما لم يرد فيه نص ولكن في ضوء مقاصد الشريعة العامة.

«فمجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسن نظاما أو تصدر حكما فيمـا ورد فيه نص صريح واضح في شريعة الله... أما ما لم يرد فيه نص شرعي وهو المجال

1- المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1980، ص251.
2- سورة هود، الآية 107.
3- سورة الأنبياء، الآية 23.
4- المودودي: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص81.

الأوسع فالأهل الحل والعقد أو يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة... على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة».[1]

• بل ويذهب المودودي إلى الكشف عن حقيقة وهي المجال الواسع للاجتهاد في مجال النظم الإسلامية «ومعنى ذلك أنه قد وكل إلينا أن نضع الضوابط التفصيلية في قانوننا الإداري حسب حاجاتنا وأحوالنا على مثل ما قد وكل إلينا في قانوننا الدستوري وذلك ضمن حدود الشريعة وقواعدها الأساسية».[2]

• ونلمس في حديثه في مواطن شتى عن القانون الإسلامي الإيمان بالمرونة والتجديد في هذا القانون ليبين لنا بذلك أن في القانون الإسلامي الثابت والمتغير، أي النصوص والفقه، ويشير إلى ذلك بعد أن أكد على مصادر التشريع بأنها القرآن والسنة والاستنباط – الإجماع- والقياس والاستحسان وأضاف شيئا آخر وهو ما اتفق عليه أهل الحل والعقد بالإجماع الآراء أو أغلبيتها وأورد بيان ذلك كله في كتابه: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، وعلى سبيل التمثيل من ذلك قوله: «التجديد في القانون الإسلامي من المهام الدائمة في حياة المسلمين لأن هذا القانون الإسلامي ليس من القوانين الجامدة بحيث إذا تم تدوينه مرة في زمن خاص ولظروف معينة يبقى في صورته الخاصة إلى أبد الدهر دون أن يقبل نوعا من التغير على كر الأيام وتغير الظروف والأماكن والذين يرون في قانون الإسلام قانونا جامدا كهذا مخطئون، بل لا أتجاوز الحق إذا قلت: إنهم لا يفهمون روح الإسلام ...

... وليست القوانين التي استنبطها الناس من مبتدئ الشريعة وقواعدها بثابتة لا تقبل التغيير والتبدل مثل هذه المبادئ والأصول نفسها لأن واضع هذه المبادئ والأصول هو الله تعالى وأما هذه القوانين والأحكام فما استخرجها ورتبها إلا الناس أنفسهم فالأصل والمبادئ هي لجميع الأزمان والأحوال والأماكن وأما هذه القوانين والأحكام فهي لأحوال خاصة ولظروف معلومة».[3]

1- المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ط القاهرة سنة 1978، ص40.
2- المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، ترجمة عاصم الحداد، بيروت، 1969م، ص168.
3- المودودي: الربا، ط القاهرة دار الأنصار، ص103.

• فلم يراع فقط في مرونة القانون الإسلامي التجديد ومجاله فقط بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين تحدث عن علاقة الألفاظ بالمقاصد حسب النصوص الشرعية.

«فهناك من أحكام الشريعة ما جاء بألفاظ خاصة حسب الأحوال الخاصة وليست وظيفة الفقيه أن متقيدا بهذه الألفاظ على تغير الأحوال، بل عليه أن يدرك من هذه الألفاظ مقصود الشارع ويضع الأحكام الملائمة الجديدة لتحقيق مقصود الشارع في الحالات الجديدة الحاضرة».[1]

ويقول أيضا: «فأحكام الشرع مبنية على المصلحة ولكل حكم من أحكامه علة، سواء أكان الشارع قد بينها أم لم يبنيها».[2]

... والخلاصة من هذه النصوص كلها وما قبلها أنه اعترف بالحاكمية للإنسان التي تكون حاكمية شعبية حقيدة بشرع الله أي بحاكمية الله، والحاكمية الإنسانية بهذه الصورة لها حق تطبيق قانون الله وحق الاجتهاد والتجديد ومراعاة مقاصد الشريعة.

... ولنعرف هكذا أيضا أنه بين ما قد أجمله في الصياغات الأولى عن الحاكمية، فزال الإبهام وانكشف الطريق أمام الأفهام.

واتضح أن الذين تنطعوا باسم نصوصه أو حاربوا الإسلام باسم نصوص "العلمانيون" إنما كانوا يقتطعون نصوصا متبررة عن السياق العام لفكر المودودي كمن يقرأ: "**فويل للمصلين**" ويسكت.

هذا مع ضرورة فهم فكر المودودي في السياق التاريخي والجغرافي الذي بنت فيه وآتى ثماره.

4. الطريق إلى تحقيق حضارة الحاكمية الإلهية في الأرض:

وفي هذا الموضع يتضح أكثر العمق العميق لفكر المودودي في البناء والتغيير، وتتهاوى مزاعم أو مضان أولئك الذين لم يتلقنوا من كلامه ربما سوى كلمة الانقلاب

1- المودودي: الربا، مرجع سابق، ص 107.
2- المرجع نفسه، ص 220.

فاعتقدوه انقلابا بالمعنى السياسي فقط ونسو أن الرجل يطلق الانقلاب بمعناه التربوي فكريا وروحيا وسلوكيا أولا وببناء الإنسان يتم كل بناء بعد ذلك سياسيا كان أو اقتصاديا أو عمرانيا ... إلخ.

فالرجل يفهم جيدا معنى فقه المشروع وفقه الواقع وفقه آليات تنزيل المشروع وفقه المحافظة على البناء الجزئي في طريق الانقلاب الحضاري لا يتهدم البنيان في الطريق.

ولذلك فلا عجب أن نجده يؤكد على ما يلي:

- إحداث التغيير بمعناه الكبير وليس بمعناه السياسي المبتور.
- ضرورة مراعاة سنة التدرج في عملية التغيير حتى أسلمة الحياة وضمان النجاح.
- العودة إلى تطبيقات سنة التدرج وتأصيلها من التاريخ الإسلامي والتاريخ الغربي.

• فيقول: «إن كنا نريد الآن إحياء القانون الإسلامي وتنفيذه من جديد في دولتنا الفتية فإنه من المستحيل قطعا أن نمحو آثار الحكم الإنجليزي ونثبت مكانها آثارنا الجديدة من عندنا بهزة واحدة من القلم ... إن تغيير نظام البلاد القانوني دفعة واحدة –إن أمكن على فرض المحال- لا يكاد يجدي بشيء لأن نظام الحياة ونظام القانون لابد أن يكونا فيها على غير ما لاعقة بين متضاربين بينهما ولابد أن يبوء هذا التغيير بمثل الفشل الذي يبوء به غرس شجرة في أرض وطقس لا يلائمان طبيعتها».[1]

وإذا كان من خلال هذا الصرح يؤكد التكامل بين نظام الحياة وشعبة القانون وضرورة مسايرة الثاني للأول حتى ينجح غرس الشجرة.

• فإننا نجده يذهب في موضع آخر إلى أعمق من ذلك وأوضح حين يصف الواقع الباكستاني –وهو عينة من العالم الإسلامي- لذلك يعمم الحكم على كل المسلمين أنهم فكريا ليسوا في مستوى إقامة الدولة الإسلامية بأجيال لا تحمل رسالة بل لا تحمل مشروعا منهجيا عدا صيحات العاطفة تجاه الدولة الإسلامية «وإني على مثل اليقين في نفسي من أنه لو خول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة لهم في بقعة من بقاع الأرض لما

1- المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي ترجمة مسعود الندوي، طبعة بيروت ضمن مجموعة نظرية الإسلام وهديه، 1389، 1969 ص 90.
انظر: المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، مرجع سابق، ص173.

استطاعوا أن يقوموا بإدارة شؤونها وتسيير دفتها وفق المبادئ الإسلامية ولا ليوم واحـد، فإنكم معشر المسلمين لم تعدو المعدات اللازمة ولا هيأتم العوامل الكافية لتنشئة رجـالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق الذي تحتاج إليه الدولـة الإسـلامية لتسيير دفة أمرها وتنظيم شؤونها العديدة المتشعبة ... فقل لي بربك ماذا أقول في الـذين يلهجون بذكر الدولة الإسلامية ثم لا يعدون لها معداتها ولا يتذرعون لهـا بشـيء مـن الوسائل سوى أنهم لم يعرفوا حقيقة الدولة الإسلامية».[1]

- وحتى يتم التغيير بمعناه الإسلامي الحضاري الكبير ويرتبط القانون بمنهج الحياة لابد من أن يكون البناء متماشيا مع قاعدة التدرج التي نراها ليس في الإنسان فقط بل حتى في كل بناء وتغيير في الطبيعة والنفس والمجتمع والنبات...

ومن التدرج في عالم البناء تدرج البناء في منهج رسول الله صلى الله عليه سـلم، وحتى الغزو الغربي لنا كان متمكنا منا بقدر ما اتبعوا من قاعدة التدرج في غزونا.

«لا ينبغي أن نغفل قاعدة للفطرة لا تقبل التغيير وهي أنه لا يحدث الانقلاب فـي الحياة الاجتماعية إلا بالتدريج، ولابد أن يكون كل انقلاب بددا غير محكم على قـدر مـا يكون فوريا متطرفا ولابد لكل نظام راكز المبادئ والأطول أن يجري في كل جهة مـن جهات الحياة وناحية من نواحيها باتزان تام حتى تساند كل ناحية نواحيه الأخرى».[2]

- ويلفت المودودي انتباه الجميع إلى أمثلة حية للتدرج في التغيير الاجتماعي منها سيرة رسول الله صلى عليه وسلم ليكون ذلك ردا على تلك الفئة التي تتطرف أو تزهد في العلم والوعي ولا تنادي إلا بالشعارات:

«إننا إذا درسنا القرآن والسنة دراسة عميقة علمنا بدون التباس ولا ارتياب كيـف وبأي تدرج وانسجام تم الانقلاب الإسلامي في بلاد العرب على يد النبي صلى الله عليـه وسلم».[3]

1- المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي، مرجع سابق، ص92.
2- المرجع نفسه، ص95.
3- المرجع نفسه، ص96.

ويؤكد أكثر على منهج رسول الله في ذلك بقوله: «وأحسن أسوة لنا في هذا الصدد ذلك الانقلاب الذي تم على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم في بلاد العرب ... أنه مـا كان طبق القانون الإسلامي بجميع شعبه ونواحيه دفعة واحدة، بل كان قبل هذا الانقـلاب قد مهد الأرض وأعد المجتمع لقبوله ومازال شيئا فشيئا مع هذا الإعـداد يبـدل طـرق الجاهلية ويستعيض بها الإسلام وقواعده الجديدة».[1]

- والمثال نفسه عن التدرج يأخذه من منهج الاستعمار بصفة عامة والإنجليـزي معهـم بصفة خاصة والاستعمار هو هو حيثما حل يفسد في الأرض ولا يصلح.

«... والإنجليز صرفوا مدة قرن كامل تقريبا في تبديل نظام البلاد القانوني، بـدلوا نظام حياتها أولا شيئا فشيئا، وأعدوا رجالا يتفكرون ولا يعملـون إلا حسـب نظريـاتهم وأفكارهم وعملوا عملا متواصل على تغيير أذهان الناس وأخلاقهم، نظامهم الاقتصـادي بنشر الأفكار وبتأثير السلطة والاستيلاء».[2]

- طريق العمل المباشر:

لعل متسائلا يقول بأن المودودي أقر حاكمية الإنسان، وأقره على التشـريع وفـق ضوابط التشريع الإسلامي السابقة التوضيح وأكد على ضرورة مراعاة التدرج لكن هـل من قالب عملي قدمه للاعتماد المباشر لأنه طالما كان فكره واقعيا.

المودودي وهو يكتب عن القانون الإسلامي وطرق تنفيذه بـين أنـه لابـد مـن الخطوات التالية:

أ- تقنين تراثنا في القانون الإسلامي وكتب أصـول الشـريعة الإسـلامية والاجتهـاد لمستحدثات الأمور وأن نعيد إعداد تراثنا الفقهي ليكون مصدرا سهل الورود للقانونين المعاصرين.

ب- صياغة هذا القانون الإسلامي صياغة عصرية.

1- المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 99.
2- المرجع نفسه، ص 100.

ج- إسلامية التعليم القانوني في كليات الحقوق إعدادا للرجال الصالحين والقادرين على إقامة قانون الإسلام».[1]

ومن نصوصه الدالة على ذلك:

«الحاجة ماسته اليوم إلى أن نوسد إلى عدد من أرباب العلم والفكر مهمة أن يستعرضوا ما ترك لنا أسلافنا من التراث القانوني فيرتبوا ما عسى أن يوجد فيه من الموضوعات المفيدة ترتيب كتب القانون الجديدة ...

والعمل المهم الثاني: أن يؤلف مجلس من العلماء المسؤولين وأهل الخبرة والتجربة من رجال القانون بدون أحكام الإسلام المتعلقة بالقانون على طراز كتب القانون في الزمن الحاضر ...

والعمل المهم الثالث: ... أن نغير الطريق الجاري لتعليم القانون في كلياتنا الحقوقية وندخل في مادة تربيتها تعليمها وأسلوب تربيتها إصلاحات جديدة تعد الطلبة من الوجهة العلمية والخلقية إعدادا تاما لتطبق القانون الإسلامي».[2]

ثانيا:سيد قطب:

من أقطاب اتجاه الحاكمية الإلهية إنما يسميها الحاكمية العليا.

لقد أخذ مفهوم الحاكمية عن المودودي وأخذ مفهوم الجاهلية عن الندوي غير أنه وعلى مثال ما فعله مع مفهوم الجاهلية ذهب بالحاكمية إلى حدود ما كانت لتخطر في بال المودودي وأخضعها لتنظير مكثف تحولت معه إلى مفهوم مفتاحي في الفكر الإسلامي المعاصر في تناول المسألة السياسية ونظام الحكم، وهو بذلك أسس مشروع دعوى سياسي فعال يتحرك على أساس مفاهيم جديدة من طراز الحاكمية العليا عند سيد قطب.

1) **مفهوم الحاكمية عنده:** «نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر والسلطان على

1- محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 216.

2- المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، مرجع سابق، ص189.

واقعيات الحياة والسلطان في المال والسـلطان فـي القضـاء والسـلطان فـي الأرواح والأبدان».[1]

وجوهر الحاكمية عنده أنه يطرحها علاقة جدلية قائمة على التناقض بين حاكميـة الله أو حاكمية البشر«فالحاكمية صفة ملازمة لمبدأ الألوهية ومن ادعاها فقد انتزع سلطان الله اغتصابا، وبناء على هذا فقد يدعو بقوة إلى انتزاع سلطان الله المغتصـب وإلـى رد الحاكمية إلى صاحبها والثورة على حاكمية البشر المزعومة والتمرد الكامـل فـي كـل الأرض تكون فيها مصدر السلطة للبشر».[2]

والمجتمع المسلم المتميز المستقل لا يعترف أحد من البشر بالحاكميـة فيـه إلا لله وحده.[3]

2) ممارسة الحاكمية في الأرض:

بين نموذج ذلك من باب الانتقال النظري إلى التطبيقي لتكـون الخلافـة ربانيـة المصدر بشرية الممارسة بضوابط فيقول: «ومملكة الله في الأرض لا تقوم بـأن يتـولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم هم رجال الدين كما كان الأمر في سلطان الكنيسة ولا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهـي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة متينة وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية».[4]

3) أسس ميلاد فكرة الحاكمية عند سيد قطب:

نص خلال الربط بين الألوهية والحاكمية والتشريع ولا ألوهية كاملة بدون حاكمية تشريعية، وهذه الحاكمية أو السلطة لا تكون إلا لله تعالى، ومن مثل هذه الموضوعات نهل سيد قطب فكره في المسألة السياسية وكان فكر المودودي واضحا بتأثيره في فكره خاصة

1- سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، مصر، د.ت، ص 26.
2- حسن لحساسنة: الحاكمية في الفكر الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطـر، ط1، 2007، ص 36.
3- سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 41.
4- المرجع نفسه، ص 68.

في كتابه الشهير: "معالم في الطريق" الذي انتشر كثير وسريعا وأصبح كما يقول بلقزيـز عبد الإله البيان الأيديولوجي لحركات الإسلام الاحتجاجي في العقود الثلاثة الأخيرة وفكرة الحاكمية ذاتها من ثمار ذلك التأثير.

وأسس ثلاثة تقوم عليها فكرة سيد قطب في الحاكمية هي:[1]

أ- الارتباط الوثيق بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة التصور الاعتقادي بل تصـير العلاقة هي الانبثاق الحيوي للنظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي.

ب- لا انفصام بين الدين والدنيا إذ كما يقول: ليس من طبيعة الدين أن يفـرد الله سـبحانه قطاعا ضيقا في ركن ضئيل أو سلبي في الحياة البشرية ثم يسلم سائر قطاعـات الحيـاة الايجابية العلمية الواقعية لآلهة أخرى وأرباب متفـرقين يضـعون القواعـد والمـذاهب والأنظمة والأوضاع والقوانين والتشكيلات على أهوائهم دون الرجوع إليه.[2]

ج- لكل نظام تصوره وفلسفته العامة ومشكلات خاصة به وناشئة عنه وبالتـالي حلـول وأجوبة مناسبة، فالإسلام نظام اجتماعي متكامل.

ومحصلة هذه الأسس: المسلمون المعتقدون برسالة الإسـلام لا يمكـن أن ينبثـق نظامهم الاجتماعي عن عقيدتهم (الأساس الأول) والإسلام نعم عقيدة ولكن شريعة أيضـا تضع الأحكام لنظام الحياة كاملا (الأساس الثاني) ثم إن الإسلام وحده كنظام يتميز عـن سائر نظم الاعتقاد والحكم السائدة في العالم (الأساس الثالث).

4) مشروع الحاكمية عند سيد قطب بين النظرية والتطبيق:

بعد أن بينا أسس فكرة الحاكمية العليا عند سيد قطب ومفهومها فإن يحال تطبيـق ذلك وهو الأرض ولا بد من بناء الجيل الذي يقوم بذلك وهو ما يسميه بالطليعة الإسلامية:

أ- دعوته إلى تأسيس الطليعة الإسلامية:

يتساءل بنفسه ويجيب: «فكيف تبدأ عملية البعث الإسلامي؟ إنه لا بد مـن طليعـة تعزم هذه العزمة وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضارب الأطناب، في

1- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 230.
2- سيد قطب: معالم في الطريق، المرجع نفسه، ص 93.

أرجاء الأرض جميعا تمضي وهي تزاول نوعا من العزلة من جانب ونوعا من الاتصال الآخر بالجاهلية المحيطة... لهذه الطليعة المرجوة المرتقبة كتبت معالم في الطريق».[1]

ب- المراجع الفكرية للطليعة الإسلامية:

اعتبرها معالم في الطريق ومقدمة تفسيره لسورة الأنعام فيقول لابد لهذه الطليعة أن تعتزم هذه العزمة من معالم في الطريق، معالم تعرف منها طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها وصاب غايتها ونقطة البدء في المرحلة الطويلة.[2]

ج- التأسيس الحقيقي لتنظيم الطليعة الإسلامية:

الحاكمية عند سيد قطب مشروع عمل وتغيير له معالمه يسعى إلى تحقيقه في عمر الواقع كما أسس المودودي الجماعة الإسلامية، لذلك فمن أتباعه زينب الغزالي في جماعة الإخوان تقول مبينة توجيهاته وإرشاداته في تأسيس التنظيم ومدة التكوين: «طلبـت مـن حميدة قطب أن تبلغ أخ سيد قطب رغبة الجماعة المجتمعة لدراسة منهج إسـلامي فـي الاسترشاد بآرائه... وبعد فترة رجعت إلى حميدة وأوصت بدراسة مقدمة سورة الأحكـام الطبعة الثانية وأعطتني ملزمة من كتاب قالت: إلى سيد يعده للطبع واسـمه معـالم فـي الطريق، قررنا فيما قررنا بتعليمات من الإمام سيد قطب وبإذن من الهضـيبي أن مـدة التربية والإعداد ثلاثة عشر عاما مدة الدعوة في المرحلة المكية».[3]

3- أقسام الحاكمية:

أ- الحاكمية الإلهية: ومعناها أن الحاكم الحقيقي من حيث خلق الكون والإنسـان ومـن حيث التشريع للأوامر والنواهي هو الله رب العالمين وحده.

- **أنواعها:** تكوينية وتشريعية.

1/ الحاكمية التكوينية: ومعناها هيمنة الله على الكون خلقا وقدرا وتقديرا، يكـون ذلـك بخلق الأشياء وإجراء السنن بإرادته ﴿**إِنَمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾.[4] ﴿**الذِي**

1- المرجع نفسه، ص 110.
2- المرجع نفسه، ص 12.
3- زينب الغزالي: أيام من حياتي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1980م، ص 37.
4- سورة يس، الآية 82.

خَلَقَ فَسَوى، وَالذِي قَدرَ فَهَدَى﴾.[1] وتقتضي الانقياد لله تعالى في السنن التكوينية بفهمها وتسخيرها والانسجام معها.

2/ الحاكمية التشريعية: ومعناها أن الله هو الواضع للعقيدة والشريعة للإنسان فوضع مبادئ التصورات عن ذاته سبحانه وعن الكون والإنسان والحياة، وأنزل الشريعة العملية للناس.

تقتضي طاعة الله والانقياد له بالإيمان بالتصورات التي حددها عن نفسه وعن الكون والحياة وجعلها محور الفكر إضافة إلى تطبيق مبادئ الإسلام وأخلاقه وآدابه.

ب- الحاكمية الشرعية «حاكمية الوحي»: ومعناها سيادة الوحي والقرآن والسنة على كافة الأحكام والقوانين وهيمنته على كل الشرائع سواء كانت سماوية محرفة باطلة أو أرضية، ومن هنا فالوحي ميثاق أعلى يتضمن المبادئ العليا للشريعة الإسلامية.

خصائص الحاكمية الشرعية:

1- **التأسيس والإنشاء:** بمعنى أن الوحي نسخ كل شريعة وأقام شريعة متميزة من الأحكام في العبادات والمعاملات، وهي شريعة ليست تراكمية من حضارات سابقة أو قوانين قديمة بشرية بل هي إنشاء، ولذلك اكتسبت صفة الحاكمية لأنها صادرة من الله المنزه الجامع لصفات الكمال ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾.[2]

2- **المرجعية العليا:** وصفة الحاكمية للوحي أعطته صفة المرجعية العليا للأصول الشرعية (القرآن والسنة) فكل ما ورد فيها من عقائد وأخلاق وأحكام تسموا على الدستور والقوانين واللوائح لأن الحاكمية الشرعية العليا مصدر كل قانون.

3- **السيادة المطلقة:** بناء على تميز الحاكمية بالخاصيتين السابقتين، بالسمو على سائر القوانين وكون الوحي ميثاقا أعلى يتضمن المبادئ للشريعة الإسلامية. وينتج عن ذلك السيادة المطلقة كالتالي:

1- سورة الأعلى، الآيتين 2-3.
2- سورة المائدة، الآية 51.

«والحاكم من حيث التشريع هو الله، والوحي هو مصدر جميـع الأدلـة المتفـق والمختلف فيها، سيادة وسمو الشريعة على ما سواها، خضوع الدولة بسلطاتها وأجهزتهـا لأحكام الشريعة العامة، صفة الالتزام في قوانين التشريع الإسلامي، ضرورة موافقة أحكام الاجتهاد للمبادئ العامة للشريعة، سقوط القيمة القانونية والإلزامية لكـل قـانون يخـالف الشريعة الإسلامية».

ج- الحاكمية الإنسانية «حاكمية العقل»: ومعناها بإعمال الفكر فـي الـوحي المقـروء وبتمعن العقل في الكون المنظور يقع التكامل المعرفي الذي به يتم تحقيـق الاسـتخلاف الحضاري المنشود، والوحي المقروء يتمثل في الكتاب المتلو وهو القرآن المحـدد لغايـة الحق من الخلق المنبه على السنن الحاكمة، لهذا الوجـود الموضـح للمـنهج والشـريعة والحقائق الأساسية، والكون المنظور يتمثل في هذا الخلق وبهما توجد المعرفة الحضارية الكاملة التي تمكن الإنسان من القيام بمهام الاستخلاف وأداء حق الأمانة والقيام بمقتضيات العمران فالقرآن يقود إلى النظر في الكون، والكون يقود إلى النظر في القرآن.

ومجال الحاكمية العقلية: التأمل بإعمال الفكر قصد التوصل إلى مطلوب على نوعين هما:

- النظر في الكون المنظور«الاجتهاد الكوني وذلك باكتشاف آيات الله في الكون».
- النظر في الوحي المقروء «الاجتهاد الشرعي سواء كان استنباطيا أو تطبيقيا».

ثالثا: حسن لحساسنة

وهو من الذين درسوا فكرة الحاكمية وله رأي، وهو من تيار المراجعـة والتقـويم للحاكمية وليس من الذين يبخسون الناس أشياءهم، وذلك من خلال كتابه "الحاكميـة فـي الفكر الإسلامي"، فدقق في الأمر وحل لغز الإبهام والغموض في أنواع الحاكمية من قبل عند المودودي وقطب.

1- مفهوم الحاكمية: يبين أن هناك عدة اتجاهات فكرية تعاملت مع هذا المفهوم بآليـات مختلفة وأساليب متباينة وخلصت إلى نتائج في الفكر والعمل، ولذلك يدعو علـى الرؤيـة التكاملية لمفهوم الحاكمية:

«إن الحاكمية بوصفها مصطلحا متداولا في الفكر الإسلامي لا تطلق بإطلاق واحد لتنتج فهما أحاديا، كما أنه ليس لها بعد واحد بحيث تعزز منهاجا واحدا لا ثاني له، بقـدر

ما أن الحاكمية مفهوم ثلاثي الأقطاب بحسب الجهة التي يعود إليها، ومنه فـإن مراعـاة انفكاك الجهة لمفهوم الحاكمية يعد مفصلا دقيقا يجب إعماله عند الحديث عنها».[1]

ثم يبين بعد ذلك بأن الحاكمية قد يراد بها حاكمية الله "الحاكمية الإلهية"، وقد يـراد بها حاكمية الوحي "الحاكمية الشرعية" وقد يراد بها حاكمية العقل "الحاكمية الانسانية".

2- المداخل المنهجية الثلاث لبحث مفهوم الحاكمية: كنوافذ ثلاث ينظر من خلالها إلـى الحاكمية ليجدها فيما بعد ثلاثة أقسام:

أ- المدخل العقدي: فلا شك أن للحاكمية أبعادا عقدية نجدها في النصـوص الشـرعية تندرج تحت ما يسمى بالحاكمية الإلهية، وهذا هو مراد العلماء عند قولهم إن الحاكم هـو الله تعالى.

قال أبو زهرة: «اتفق جمهور المسلمين بل أجمع المسلمون فإن الاجتماع قد انعقـد على أن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى».[2]

ب- المدخل السياسي: كما أن للحاكمية بعدا عقديا فإن لها أيضا بعدا سياسيا ولا ينبغـي تداول مصطلح الحاكمية الإلهية وجعله ضمن المفاهيم السياسية لكـي لا يحصـل لـبس بوضع المفاهيم العقدية ضمن السياسة، لأن قضايا الإمامة والسياسة والدولـة وأجهزتهـا وسلطاتها ومؤسساتها من فروع الدين، وهنا ينبغي تداول مصـطلح حاكميـة الـوحي أو حاكمية الشريعة أو حاكمية قوانين التشريع الإسلامي.

قال الإمام الجويني: «إن الكلام في الإمامة ليس من السياسة».[3]

ج- المدخل الفكرية العقلي: للحاكمية بعد آخر ضمن الدائرة الفكرية والفلسـفية القائمـة على التأمل والفكر والنظر والاجتهاد وقدرات العقل ومجال إعماله في مختلـف دوائـر البحث وما علاقته بالنقل، وهنا تدرس علاقة العقل بالنقل لتحديد دور العقل فـي تشـريع الأحكام الشرعية التي لا نص فيها.

1- حسن لحساسنة: في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 130.
2- محمد أبو زهرة: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، مصر، د.ت، ص 63.
3- الإمام الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 41.

خلاصة: قلت من قبل إن اتجاه الحاكمية الإلهية في الفكر الإسلامي المعاصر ظهر على يد المودودي، فكتب فيه وأسس الجماعة الإسلامية ثم تطور وامتد أكثر مع تجديد فيه في فكر الشهيد سيد قطب ودعوته إلى تأسيس الطليعة الإسلامية ثم انتشرت أغصانه بعد ذلك لينشر جماعات إسلامية مثل الجماعة الإسلامية، الهجرة والتكفير، الجهاد الإسلامي، القاعدة وذلك بظهور أمثال محمد عبد السلام فرج وسيد إمام وأسامة بن لادن.

ولكن في المقابل كانت هناك كوكبة من المفكرين المسلمين المعاصرين تؤدي دور المراجعة والتقويم في مسار الفكر الإسلامي المعاصر عامة ومنه الحاكمية، وفي هذه الكوكبة بدأ حسن الهضيبي ومحمد عمارة وأحمد بن محمد وطه جابر العلواني، عبد الإله بلقزيز وحسن لحساسنة وقبلهم جميعا أبو الحسن الندوي في كتابه "التفسير السياسي للإسلام"، فهذه الكوكبة كانت تمارس دور المراجعة والتقويم والبيان للفكر الإسلامي ومنه الحاكمية...

ومن مجهودات هؤلاء أن أزالوا اللبس في مفهوم الحاكمية وأنها أنواع، وأن ثمة فرق بين الحاكمية والثيوقراطية وأن الحاكمية نظرية وتطبيق سواء عند قطب أو المودودي وأن الأتباع هم الذين أخطأوا في كثير من الأحيان، وأنه لابد من قراءة متكاملة لفكر هؤلاء قطب والمودودي لأن الفكر تعلق بالواقع، والواقع تغير أكثر من مرة في الفكر الهندي والباكستاني وفي الواقع المصري وفي واقع العالم الإسلامي كله.

ولذلك اخترت نموذج حسن لحساسنة لأنه جاء بتفسير جديد للحاكمية وبيان لها.

المطلب السابع: اتجاه دعاة بناء حضارة عالمية إسلامية ثانية

يكون نظام الخلافة جناحها السياسي:

الفرع الأول: مفهومه

وهو اتجاه يدعو إلى بناء حضارة إسلامية عالمية ثانيـة بعـد سـقوط العالميـة الإسلامية الأولى التي دامت أكثر من عشرة قرون وكانت الخلافة الإسـلامية مظهرهـا السياسي، ويكون معيارها السياسي هو نظام الخلافة الثانية على منهاج النبوة.

- أن الله حين استخلف الإنسان في الأرض وجعل منهجها الإسـلام وهـو عـالمي كوني، ومحمد رسول الله خاتم الأنبياء والمرسلين فاقتضى ذلك أن نظام الخلافـة الإسلامية كنظام سياسي نموذجا إسلاميا عالميا، ولا يتجلى ذلك إلا فـي صـورة حضارة إسلامية عالمية كانت الأولى فسقطت.
- وندعو إلى الثانية، وكل المبشرات تدعو إلى ذلك من الوحي ومن التـاريخ ومـن العقل.
- وفي طريقنا إلى ذلك فالأمة الآن تعيش أزمة حضارية شاملة، وسـقوط الخلافـة الإسلامية وبالتالي غياب الحكم لما انزل الله مظهرا من مظاهر تلك الأزمة وكل ما تعيشه الآن من تخلف سياسي واقتصادي واجتماعي مظاهر تلك الأزمة.
- وبالتالي لابد من التجديد الحضاري الذي يكون تجديدا لدين الله.
- وهذا التجديد مما يتم به إعادة بناء الإنسان المسلم فكريا وروحيا وسـلوكيا، مـن خلال تحقيق الترقي المعرفي والروحي والسلوكي الذي سيشحذ الإرادة الحضارية للفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة.
- وبذلك نحقق النموذج الإسلامي ليكون دينا ودولة، مجتمعا وحضارة.
- وهنالك تتم العالمية الكونية لهذه الأمة من خلال فهم جدلية الكتب الثلاثة المسطور (القرآن) والمنظور (الكون) والمستور (النفس والمجتمع)، وفهم سننها (قوانينهـا) وأن مصدرها واحد وهو الله وهدفا واحد وهو الوصول إلى الحق مفتاحها واحد هو القراءة باسم الله، فقوانين الكون آيات وقوانين النفس آيات وقوانين القرآن آيـات.

وباكتشاف وفهم وتسخير هذه الآيات يكون بناء الحضارة الطيبة ونظـام الخلافـة مظهرها السياسي وتكون الحياة الطيبة ودخول الجنة.

قال راشد الغنوشي: «وإن دورة حضارية إسلامية جديدة بدأت انطلاقتهـا تحقيقـا لوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعودة الخلافة الراشدة»[1] ولا يقصد بالراشدة هنـا الصورة التاريخية ... وإنما الرشد هنا كصفة لنموذج الحكم الإسلامي أي يكـون مـنهج النبوة.

يتبنى هذا الاتجاه المدرسة الحضارة الإسلامية السننية:

الفرع الثاني: أهم أقطابها

- **في العصر الحديث:** محمد عبده ورشيد رضا ومحمد إقبال وغيرهم
- **في العصر المعاصر:** مالك بن نبي، عبد الحميد بن باديس، البشير الإبراهيمـي، أبـو الأعلى المودودي، سيد قطب، محمد قطي، محمد سعيد النورسـي، محمـد الغزالـي وجودت سعيد ويوسف القرضاوي وعماد الدين خلال وطه جابر العواني، وعبد الحميد ألو سليمان، وحسن الترابي وعمر عبيد حسنه، وحسن دسوقي ومحمود صفر، وراشـد الغنوشي، منير شفيق، علي بودربالة وعبد الكريم زيدان، وعبد الحليم عويس، واحمـد محمد كنعان وخالص جلبي ومحمد هيشور وماجد عرسان الكيلاني، ومحمـد عمـارة ومحمد أيو اقلاسم حاج محمد، والطيب برغوث، ومرتضى المطهري وعبـد المجيـد النجار، وإسماعيل راجي الفاروقي، وعلي شريعتي، وطه عبد الرحمان وأبـو يعـرب المرزوقي، وعبد الوهاب المسيري، ومحمد حسين فضل الله وموحـد مفتـاح وزكـي الميلاد وسفيان بن الشيخ الحسين، وحسن حينكة الميداني، وسليمان الخطيب، طـارق البشرى، رضوان السيد، كل الكتاب الذين طبعت كتبهم باسم المعهد العـالمي كتـاب الأمة.

1- راشد الغنوشي: الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، مرجع سابق، ص 114.

الفرع الثالث: نماذج من فكرهم

تجلى فكرهم في صورة المشروع الحضاري الإسلامي

المشروع الحضاري الإسلامي: وهو أكبر القضايا في الفكر الإسلامي المعاصر والجديـد طرحته المدرسة الحضارية باعتبارها مدرسة متميزة بخصائصها، سواء عـن المدرسـة الوضعية بنوعيها السننية والعادية وتتميز عن غيرها من الاتجاهات الإسلامية سواء فـي أسباب أزمة الأمة أو في طبيعة الأزمة أو في تحليل الأزمة وتقديم الحل...

تتميز عنها كلها بالخصائص والمنهج، وهي تقدم نمـوذج المشـروع الحضـاري الإسلامي الذي يخرج الأمة من تخلفها إلى حضارة إسلامية عالمية ثانية تكـون الخلافـة مظهرها السياسي كما تكون بديلا عن حضارة الغرب الظالمة.

- فكيف نظر الفكر الإسلامي المعاصر من خلال هذه المدرسة إلى **هذا المشـروع** : سواء كمسعى تجديدي بدأ منذ مدة أو كتنظير وتقنين بدأ في الثلث الأخير من القرن العشرين؟

القائلون بالمشروع الحضارة الإسلامي

حين نتتبع الفكر الإسلامي المعاصر نجد عقولا كبيرة وأقلاما كثيرة تحـدثت فـي المشروع الحضاري الإسلامي سواء كمسعى تجديدي أو كتقنين ولكن أغلـب الدراسـات وصفية عدا الأسماء التالية فقد وجدت عندهم شيء جديرا بالذكر ومنهم:

1- زكـي الميـلاد،
2- محمـد عمـارة،
3- عبد المجيـد النجـار
4- طـه جـابر العلـواني،
5- عمـاد الدين خليـل،
6- راشـد الغنـوشي،
7- بديع الـزمان النوريسـي،
8- أبو اليزيد أبو زيد العجمـي،

9- سيـــد قطـــب،

10- علـي بودربـالة،

11- مـالك بن نبـي

12- الطيـب بـرغـوث،

13- محمد أبو القاسم حاج حمد.

تفصيل ذلك

أولا: زكي الميلاد

يؤكد أنه بعد مقولة الحل الإسلامي التي طرحت بعد استقلال الـدول المعاصـرة جاءت بعدها فكرة المشروع الحضاري الإسلامي ويعرفه قائلا:

«فالمشروع الحضاري هو بلورة لتفصيلات مناهج الحل الإسلامي وتقديم الإسـلام كمرجعية بديلة في بناء المجتمع والدولة عن المرجعيات الأخـرى الليبراليـة العلمانيـة الاشتراكية الماركسية اللتين تبنتهما الدول العربية الحديثة، وبهذا التطور طرح الإسلام في النطاق العالمي باعتباره أحد الخيارات الحضارية الذي بإمكانـه أن يسـاهم بتصـورات واجتهادات في مواجهة التحديات الحضارية والمشكلات الكبرى عالميا».[1]

ثانيا: محمد عمارة

بعد ذكره لعلماء مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامي يعتبـرهم منـابع المشـروع الحضاري الإسلامي فيقول: «هو بمثابة التوجيه لعقل الأمة وأنظار صفوتها الفكرية نحو منابع المشروع الحضاري النهضوي الكفيل بإخراج هذه الأمـة مـن متاهـة فكريـات ونظريات التغريب والاستلاب الحضاري وإخراجها أيضا من مستنقع التقليد والجمـود أي من شقي التقليد الأعمى، تقليد الغرب و تقليد عصر التراجع في تاريخنا الحضاري».[2]

1- زكي الميلاد: من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي و قضايا الإصلاح والتجديـد، المركـز الثقـافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 308.

2- محمد عمارة: المشروع الحضاري الإسلامي، مرجع سابق، ص 45.

ثم يبين دور هؤلاء الصفوة فيقول:

«ففي تراث أعلام هذا التيار الإحيائي التجديدي نقاط الانطلاق و المعـالم نسـبة لمشروع حضاري نهضوي، فيه تتواصل الروح الحضارية الأصولية الإسلامية السـارية في ضمير الأمة ومدنيتها وتاريخها وثقافتها وفيه كذلك استشراف فقه الواقع الذي عـاش فيه هؤلاء الأعلام، و فيه أيضا التطلع إلى المستقبل الذي تستعيد فيـه الأمـة الإسـلامية مكانتها الطبيعية في إمامة الأمم وطليعة الحضارات. وعلى هذه المعالم الأساسية في هـذا المشروع الحضاري يجب أن يكون البناء والإضافة والتطوير».[1]

ثم يحدد معالم المشروع الحضاري:[2]

«وهذا المشروع الحضاري الأصولي التجديدي، الذي حاولت به وفيه هذه المدرسة تجديد الدين الإسلامي لتجديد دنيا المسلمين يمكن أن نتخير منه أصولا عدة كمعالم النهضة والإصلاح وهي:

1. نقد ورفض الجمود والتقليد.
2. التجديد الذي يؤدي إلى تحرير الفكر في التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف.
3. الرجوع في كسب معارف الدين إلى منابعها الأولى واعتبار الدين من ضمن مـوازين العقل البشري وإصلاح أساليب اللغة العربية والتمييز بين ما للحكومة حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق على الحكومة.
4. الإصلاح بالإسلام.
5. الوسطية الإسلامية.
6. العقلانية المؤمنة.
7. الوعي بسنن الله الكونية.
8. الدولة في الإسلام مدنية إسلامية لا كهونية و لا علمانية.

1- محمد عمارة: المشروع الحضاري الإسلامي، المرجع نفسه، ص 46.

2- محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي "الحداثة الغربية"، مكتبة الشروق الدولية، القـاهرة، مصـر، ط1، 2003م، ص 19-26.

9. الشورى.
10. العدالة الاجتماعية.
11. إنصاف المرأة.

ثالثا: عبد المجيد النجار

يعرف المشروع الحضاري الإسلامي، ويدعو إليه ويرى أن التحدي قائم لنجاح هذا المشروع و ينقد سبب فشل.

أ-بيان معنى المشروع الحضاري: فيقول: «فيكون المشروع إذن يحمل معنى الرؤية المبينة لطريق النهضة متسعة لجملة من الأفكار ولكنها بينة المعالم والحدود وقد استعملت هذه الكلمة في التراث كما أنها تستعمل اليوم فيما يقارب هذا المعنى الذي اخترنا استعمالنا فيه».[1]

ب-إطاره: يعتبر عبد المجيد النجار أن إطاره الكلي يشمل المشاريع السابقة التي قام بها الفكر الإسلامي كلها، فيقول: «فيبدو أن العودة بهذه الأمة إلى الشهود الحضاري المستأنف في ظل واقعها الذاتي والموضوعي الذي هي عليه الآن هي رهينة مشروع حضاري يصاغ صياغة ثورية شاملة، تجمع العوامل التي شرحناها كلها في إطار فقه التحضر الإسلامي.

كما تجمع المشاريع السابقة النظرية والعملية فيما هو إيجابي منها، وقد نوفر زاد ثريا صالحا لأن يؤخذ ليبنى عليه».[2]

- ومجموع هذه المشاريع السابقة التي ذكرها حددها في موطن آخر أنها هي:

1-المشروع السلفي وفيه الحركات السلفية وهي الوهابية والسنوسية والمهدية.

2-المشروع التحرري وأعلامه هم: رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي والسيد أحمد لحان وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي وعبد الحميد بن باديس.

1- عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص 09.

2- المرجع نفسه، ص 291.

3-مشروع الإحياء الإيماني الشامل: وحملته هم حركة الإخـوان المسـلمين والجماعـة الإسلامية.

جـ-عوامل قيام المشروع الحضاري الإسلامي:

«لا ينشأ التحضر ولا ينمو إلا بعوامل فاعلة تؤدي إذا اجتمعت في مجتمع ما إلـى ظهور حياة حضارية فيه، ثم إلى نموها واستمرارها ويرجع بعض هـذه العوامـل إلـى الإنسان نفسه ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة الطبيعية التي يعيش فيها...

وبيان ذلك أن كل ظاهرة تحضر إنساني مهما تكن درجتها القيمية لا تتأتى ظهورا ونموا واستمرارا إلا باجتماع عوامل أساسية ثلاثة هي:

1. فكرة عن الوجود و الحياة.
2. دافع يجعل تلك الفكرة فاعلة في الواقع.
3. و بيئة طبيعية تستجيب لإرادة التحضر».[1]

وعليه فعوامل التحضر عنده هي عامل الفكرة وعامل البيئة الطبيعية وعامل الدافع الإنساني.

د-تقييمه للمشاريع الجزئية السابقة التي يراها روافد للمشروع الحضـاري الإسـلامي المنشود:

«إذا كانت هذه المشاريع قد قام كل منها بدور مهم في إيقاظ الأمة الإسلامية مـن سباتها الطويل وأحدث فيها عيا بذاتها وواقعها، بل ودفع خطوة في طريق العمل البناء، إذ بتصحيح في الاعتقاد وربط بالأصل أو بتفتح على الكسب الحضاري للإنسان أو بإشراب النفوس العزة والأمل والإيمان بالذات والتخلص من الانهزامية، وكل تلك خطـوات ذات شأن في أسباب التحضر».[2]

هـ-ماذا سيحقق المشروع الحضاري الإسلامي لو قام الآن؟

«فلو قام مشروع حضاري يوافي هذا الوضع المتحفز الذي عليه الأمـة، فيرشـد عقيدتها، ويسدد فكرها، ويستنفر قواها الفردية والجماعية، ويعبئ قدراتها للفعل مسـتحدثا من السلطان الإنجازي ما يضمن كفاءة الإنجاز لو قام مشروع مثل هذا أخـذ بالمبـادئ

1- عبد المجيد النجار: فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 26.
2- عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 290.

الفقهية للتحضير الإسلامي ما كان قادرا على أن يدفع بالأمة بحيـث تسـتجيب للتحـدي العظيم الذي تواجهه بنهضة عازمة تستعيد بها شهودها الحضاري».[1]

- ثم يرفع نداء إلى هذا الجيل من الأمة الإسلامية:

«إن الظرف متاح، والوسائل قائمة موفورة وليس إلا لعزائم من يحملون هم الأمة ويستشعرون مسؤولية النهضة أن تقوم بأداء هذا الواجب، فإن التاريخ لا تصنعه التلقائيـة الآتية ولكن تصنعه الإرادة الإنسانية فهل يكون من قدر هذا الجيل من أجيـال الأمـة أن تحمل مشروعا للتحضر يصنع به دورة تاريخية جديدة من الشـهود الحضـاري للأمـة الإسلامية».[2]

رابعا: طه جابر فياض العلواني

يدعو إلى مشروع حضاري إسلامي عالمي يكون إصلاح الفكر الإسلامي أساسا له من خلال أسلمة المعرفة وإعادة بناء العقل المسلم و تشكيله:

«إن المنطلق لكل إصلاح ونهوض إسلامي، إنما يبدأ في إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين أي إصلاح عالم الأفكار وتنقيته، لتحقيق الأصالة الإسلامية وتصـويب الرؤيـة الحضارية وتمكين الأمة من الشهود الحضاري، وبناء العقل القادر على استلهام الأصـالة وهضم الحداثة وتمثيلها معا في مشروع حضري إسلامي معاصر متكامل متحـرر مـن أزمة الفكر وأوهامه وخطأ المنهج وانحرافاته ومدرك الأضرار الغياب الثقـافي وآفاتـه، وضواغط القصور الحضاري وإصابته».[3]

وينتقد المشروع الإسلامي في بداياته منذ مدة إذ اهتم بحفظ القصيدة وبالمواجهـة السياسية وبالقضايا وأهمل أولم يدرك معالجة الأزمة الفكرية رغم أنها الأساس.

«إن المشروع الإسلامي المعاصر يحكم ظروف الصـراع المريـر بـين الأمـة وأعدائها... الذي نجم عنه احتلال أهم و أكثر ديار المسلمين وتحويل بعضها إلى منـاطق حماية ونفوذ وبعضها الآخر إلى أسواق ومجالات حيوية، هذه الظروف حملت القـائمين

1- عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 291.
2- المرجع نفسه، ص 291.
3- طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 12.

على المشروع الحضاري الإسلامي إلى الانشغال بحماية الأمـة وتوجيـه الاهتمامـات والطاقات نحو قضيتين أساسيتين حفظ العقيدة من ناحية والمواجهة السياسية مـن ناحيـة أخرى، وإذا بقي في الطاقات تفضلة توجه باتجاه القضايا الفقهية لإعادة طرحها وشرحها واختصارها ومقارنتها بالقضايا القانونية للفكر العربي».

ثم يبين أين وقع المشكل:

«أما معالجة الأزمة الفكرية بدراستها ومعرفة أسبابها والإفادة من فقه الميدان ومن ثم إقامة البناء المعرفي والثقافي في ضوء ذلك فلم يولها المشروع الإسلامي ما تسـتحقه من الدرس والتحليل ثم يؤكد أن المشروع الإسلامي الحضاري لم يغفـل فقـط القضـية الفكرية بل لم يدرك أهميتها وموقعها في عملية التحضير فالناس كانوا في فهمهم للأمـر أشتاتا».[1]

«فقد نظر بعضهم إلى الأزمة الفكرية على أنها مظهر من مظاهر الخلل في العقيدة وأن العمل على الإصلاح العقيدي سوف يؤدي حتما إلى إصلاح هذا الذي يسمى بالأزمة الفكرية.

ورأى بعضهم أن تقويم السلوك وتنمية الجانب الروحي كفيلان بتحقيق المطلوب.

ورأى بعضهم أن نشر التراث أو زيادة كميـة المعلومـات الإسـلامية سـيحققان الإصلاح المطلوب».[2]

***القضية المطلوبة اليوم على مستوى الأمة:**

«إن القضية المطلوبة اليوم هي قضية التحديد والبعـث الحضـاري لهـذه الأمـة واستنقاذ الإنسانية، إنها قضية الإحياء الحضاري و التصويب الفكري... وسائر قادة الفكر الإصلاحي الإسلامي الذين قدموا مساهمات لابد من استصحابها وتقويمها عند التفكير بأي مشروع لمعالجة الأزمة والنهوض بالأمة».[3]

1- طه جابر علواني: إصلاح الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 15.
2- المرجع نفسه، ص 16.
3- طه جابر علواني: إصلاح الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 33.

مبادئ مشروع إسلامية المعرفة للفكر الإسلامي و منهجيته:

1- توحيد الله (التوحيد).

2- وحدة الخلق.

3- وحدة الحقيقة.

4- وحدة الحياة.

5- وحدة الإنسانية.

6- تكامل الوحي والعقل.

7- الشمولية في المنهج والوسائل.

خامسا: عماد الدين خليل

بداية يعرف المشروع الحضاري الإسلامي ثم يشير إلى جهود قامت من أجله ويذكر مساهمته:

أ/ معنى المشروع الحضاري الإسلامي:

«المشروع الحضاري الذي يتوخاه المسلم الجاد بمواجهة أو كبديل عن كل الإخفاقات التي شهدتها القرون الأخيرة بسبب الممارسات الإسلامية الخاطئة نفسها أو بتأثير من ضغوط الغير و غزوه الفكري و الحضاري بوجه عام».[1]

ب/ إطار المشروع الحضاري الإسلامي:

«إن المشروع الحضاري يتوجه صوب فضاء واسع هو فضاء الأمة الإسلامية على امتدادها في الزمان والمكان في التاريخ والجغرافيا، ويضع نصب عينيه أنه ليس مجرد سعي مرحلي أو حركة متموضعة في بيئة محددة أو لحظة زمنية وإن كان يبدأ منهما وإنما هو نشاط موصول لتحقيق هدف قد يستغرق أجيالا بكاملها».[3]

1- عماد الدين خليل: مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص100.

جـ- سبل النهوض الحضاري: ثم بين مستويات سبيل تحقيق هذا المشروع فيقول:

«سبل النهوض الحضاري للأمة واحتمالاته الممكنة عبر السياقات الأكثر إلحاحـا وهي تغطي الجوانب الفكرية والثقافية والعلمية والحضارية والإنسانية فيه».

د-السياق الفكري:

يقول: «نبدأ بالجانب الفكري الذي هو قاعدة كل إصلاح أو تغيير من خلال استعادة العقل المسلم فاعليته كرة أخرى، وإعادة فتح باب الاجتهاد من أجل امتلاك القـدرة علـى إعادة صياغة الحياة وفق مقاصد الشريعة ومطالبها».

وبين أن ذلك لا بد له من:

- التخطيط لفهرسة موسوعية دقيقة وشاملة لمعطياتنا الفكرية الحديثة والمعاصرة.
- أن يعتبر المجتهد المسلم المعاصر نفسه حرا ويبدأ في مواجهة التحديات.
- تصميم خارطة معمارية معاصرة للتصور الفقهي الاجتهادي و آفاقه.

د/دور الإيمان كمعامل حضاري: في إطار المشروع الحضاري يتحدث عن الإيمان الـذي يقوم بدور المعامل الحضاري فيقول: «الإيمان الحضاري الذي يصب في إرادة الجماعـة المؤمنة على معطيات الزمن والتراب ويجعلها تنسـجم مـع حركـة الكـون والطبيعـة ونواميسها، فيزيدها قوة وإيجابية وتناسقا كما يمتد عموديا في أعماق الإنسان ليبعث فيـه الإحساس الدائم بالمسؤولية ويقظة الضمير، مما يتطلب مجابهة التخريـب والفسـاد فـي العالم، وتحقيق التوازن بين السماء والأرض، بين العبـادة والمعـاملات، بـين الإيمـان والإيداع، والتأكيد التناغم والوفاق مع الطبيعة والعالم والكون، وبث الروح والتحرير التي تهدف إلى تحرير الإنسان فكريا ونفسيا وجسديا وتحريره من الطغيان وعبودية الإنسـان للإنسان وأخيرا ربط الإنجاز والتقدم بالإيمان بالآخرة».[1]

سادسا: راشد الغنوشي

يؤكد بداية أن عودة الخلافة بشر بها رسول الله ثم يذكر مسار ذلك ثم يستشـرف المستقبل.

1- عماد الدين خليل: حول تشكيل العقل المسلم، سلسلة كتاب الأمة، عدد 4، قطر، 1983م، ص 115.

1- يؤكد أن المستقبل لهذا الدين وأن الخلافة الإسلامية قد بدأت بشائرها:

«ألا نكون محقين أن نردد مع الشهيد سيد قطـب المسـتقبل الإسـلام وأن دوره حضارية إسلامية جديدة قد بدأت انطلاقتها تحقيقا لوعد رسول الله صلى الله عليه وسـلم بعودة الخلافة الراشدة».[1]

2- مسار بداية بشائر هذه الخلافة المنشودة، يذهب مثل حمد عمارة ليؤكـد أنهـا بـدأت حركات التجديد والمساهمة فيها منذ مدة فيقول:

«إن هذا المسعى التجديدي المستهدف استئناف دورة حضارية إسلامية جديدة قـد أخذ منذ أكثر من قرنين يتعزز يوما بعد يوم ويقترب من أهدافه مهمشا المشاريع المعادية له تلك التي لم يبق لها من شرعية للحكم غير القوة العادية والنصير الدولي».

ثم يذكر مسار هذا المسعى التجديدي المستهدف لاستئناف دورة حضارية جديدة:

«إن العملية الضخمة التي بدأتها الحركة الإصلاحية بقيادة ابن عبد الوهاب أولا في الجزيرة وعلى الصعيد العقدي في القرن الثامن عشر، و قطعت شوطا بعيدا على صـعيد التطبيقات الاجتماعية في القرن التاسع عشر على يد الأفغاني وتلاميـذه، وتواصـلت ولا تزال في القرن العشرين مع رشيد رضا وشكيب أرسلان والثعالبي والبنـا والمـودودي والفاسي وابن نبي محققة يوما بعد يوم مزيدا من النضج والتحرر مـن هـذا الانحطـاط والاستيعاب والحداثة والدخول بالإسلام إلى العصر قويا عزيزا ثابتا على مبادئه، متفتحـا على كل جديد مستوعبا شروطه كل نافع دافعا أمته للنهوض والتوحد، مجاهدا من أجـل دفع العدوان وبسط العدل حاملا رحمته إلى الإنسانية المعذبة».

3-.أشكال هذه الدورة الحضارية التجديدية للمرجو منها:

«غير أن هذه العملية التجديدية لم تستكمل المرجو منها بسبب عوائق من الـداخل والخارج، جعلت الشطر الأعظم من الجهد يتجه إلى معالجة تلك العوائق بدل الانصـباب على جهد البناء ... فمن العوائق الخارجية ميزان القوة الدولي المائل بشكل هائل لصـالح أعداء أمتنا بسبب تفوقهم العلمي والتقني والاقتصادي والعسكري والحقيقة لولا ما يقدمونه

1- راشد الغنوشي: الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 114.

من دعم مهول لأنظمة الفساد والتسلط المتحكمة في بلاد الإسلام لما تعثرت حركات التغيير في الأزمة واحتاجت إلى حجم هائل من التضحيات.

ومن العوائق الداخلية على صعيد الفكر حيث تواصل التأثير المدمر لفكر التقليد والجمود والتشدد وما أثر من تعصب ورفض للأمر ولتعدد الرأي والاجتهاد ومسارعة إلى تكفير المخالف واستحلال دمه في خلط شنيع بين مواطن التقليد والالتزام ومواطن الاجتهاد والحرية».[1]

4-المستقبل للمشروع الحضاري الإسلامي

«يسير العالم العربي نحو نظام إسلامي يكون قاعدة صلبة لدورة حضارية إسلامية جديدة تضع مرحلة العلمانية والتجزئة وغياب الخلافة لثلاثة أرباع قرن بين قوسين وترث في الوقت ذاته مطالبها التي لم تتحقق وتتصدى لإنجازها كالاستغلال الحقيقي والحرية والعدالة والوحدة والعزة وحماية الإسلام والأقليات الإسلامية في العالم».[2]

سابعا: محمد سعيد النورسي

تناول مسألة المشروع الحضاري الإسلامي على شاكلة إذ انتقد الحضارة الغربية ثم تحدث عن البديل الحضاري الإسلامي.

1-نقد لاذع للحضارة الغربية: فهو ينقد الأنا الأوروبية المتعصبة بقوله

«إن الحضارة الأوروبية المؤسسة على أسس فاسدة والتي تدعي أن كل ما أتاها كإدعاء قارون ﴿**قَالَ إِنَمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي**﴾.[3] فلا تشكر ربها الذي أحسن إليها بفضل والتي رجحت كفة سيئاتها على حسناتها حيث سقطت بفكرها المادي الملوث».[4]

ويتحدث عن الفساد في البر والبحر الذي أوقعته الحضارة، بما فيه ضحايا الحربين العالميتين.

1- راشد الغنوشي: الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 49.
2- المرجع نفسه، ص 113.
3- سورة القصص، 78.
4- بديع الزمان النورسي: كليات رسائل النور، WWW.NESIL.frlo ، المنتدى العربي الثوري، 202.

«إن هذه الحضارة تلقت صفعة سماوية قوية، بحيث أبادت محاصيل مئات السـنين من رقيها وتقدمها ودمرتها تدميرا وجعلته طعمة للنار، إذ قد نزلت بالحكومات الأوروبية الظالمة لإهانتها العالم الإسلامي ومركز الخلافة وإقرارها معاهدة سيفر خسـارة فادحـة وانهزام كلي بحيث لا تستطيع الخروج من عذاب في الدنيا كعذاب جهنم بـل تضـطرب وتصطرخ فيها، أجل إن هذا الانهزام إنما هو عقاب تلك الإهانة.

2-التبشير بنجاح الحضارة الإسلامية وقدومها كمشروع:

«وبشر المسلمين جميعا، بل الإنسانية قاطبة بأن الإسلام سيظهر على الأرض كافة مبينا أن أعظم رقي مادي ومعنوي سيحققه الإسلام، وستنجلي الحضارة الإسلامية بـأبهى مظهرها و ستطهر الأرض من اللوثات، كل ذلك مقرونا بدلائل عقلية رصينة».[1]

«اقتربت الحضارة القرآنية من الظهور وأوشكت الحضارة الأوروبية الضالة عـن ضعف الدين على التصرف والانهيار».[2]

ثامنا: أبو اليزيد أبو زيد العجمي:

يتحدث عن المشروع الحضاري الإسلامي من حيث اعتباره مجموع المحـاولات في المشاريع السابقة، فهو يركز على الممارسات العملية ويركز على نموذج جمال الدين الأفغاني.

1- واجب الأمة الإسلامية اليوم:

إذا كانت أمتنا الإسلامية تبحث لنفسها عن مخرج من أزمتهـا الحضـارية فـإن البديهية الأولى هي أن تدرس مشروعات النهضة التي عـاش لهـا علمـاء ومفكـرون مسلمون.

أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومحمد إقبال ومالك بن نبي وغيرهم».[3]

1- بديع الزمان النورسي: مرجع سابق، ص 109.
2- المرجع نفسه، ص 128.
3- أبو اليزيد أبو زيد العجمي: الحضارة الإسلامية وجه جديد، مرجع سابق، ص200.

2-كيفية بناء مشروع حضاري متكامل:

«والدراسة تعني في نظرنا محاولة الوقوف على القواسم المشتركة التي تجمع بين هذه المشروعات الحضارية وتطلع الأمة الآن إلى مشروع حضاري يقيم التنـوير علـى أساس الاستقلالية لا التبعية».[1]

3-معالم المشروع الحضاري عنده:

«ولن يكون التنوير العربي مستقلا إلا إذا انطلق من عقيدة الأمة وأفاد من ثقافتهـا وممارستها الماضية واستهدف مصلحتها في مرحلتها الحالية واستشرف مستقبلها في قرنها القادم... وبدلا من الجدال الدائر حول صلتنا بالغرب بين أهميته وضروريته وبين رفضه لدى البعض، بدلا من هذا ينبغي أن نعيد قراءة تراثنا بعيون لا ترى نقل الماضـي إلـى الحاضر جملة وتفصيلا... لكنها تنقل من الماضي ما يمثل الأحوال والمنهج وعمق الرؤية وهي زوايا تحتاجها الأمة في كل زمان ومكان وإنسان».[2]

4-الأفغاني نموذجا عنده:

«لعل مشروع النهضة عند جمال الدين الأفغاني كان من أسبق وأوضح الرؤى التي قدمت في هذا الصدد... انطلق من الواقع الذي أثار همته إلى جانب مكوناتـه التربويـة والثقافية وحين فكر في هوية هذه الأمة وجد أنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها لذا تبنى بعث همة الأمة من مكمن قوتها وهو القيم الدينية بمعناها الواسع».[3]

تاسعا: سيد قطب

ينتقد نموذج الحضارة الغربية ثم يطرح المشروع الحضاري الإسلامي كبديل يبنى على ما في الحضارة الغربية من إيجابيات ويزيد القيم التي تخدم الإنسانية:

1- نقد الحضارة المادية اليوم، تقف كالطائر الذي يرف بجناح واحد جبار، بينما جناحـه الآخر مهيمن غير تقي في الإبداع المادي بقدر ما يرتكس في المعنى الإنساني، ويعـاني

1- أبو اليزيد أبو زيد العجمي: الحضارة الإسلامية وجه جديد، مرجع سابق، ص 222.
2- المرجع نفسه، ص 225.
3- المرجع نفسه، ص 226.

من القلق والحيرة والأمراض النفسية والعصبية ما يصرخ منه العقلاء هناك.. لو لا أنهم لا يهتدون إلى منهج الله وهو وحدة العلاج والدواء».[1]

وبالتالي «ينتقد سيد قطب الحضارة الغربية باعتبارها بنيت على أسس لا تلائم الإنسان بل تسحق خصائصه الجوهرية فقد اعتمدت على جوانب لإبراز القوة الوحشية والجنس والطمع والسيطرة، وهذا يفسر قيامها على أساس الفصام عن الدين ويرى أنها استنفذت أغراضها حين انتهى شعار الحرية إلى رأسمالية طاغية والمساواة إلى طبقات متصارعة والرخاء إلى وهم في أجواء التمييز العنصري والمظالم العالمية ولا يرى الشيوعية بديلا لأنها تقوم على الأسس نفسها».[2]

3-مؤيدات قيام المشروع الحضاري الإسلامي:

«يرى أن منها التأزم الإنساني بسبب الحضارة الغربية وكل من الواقع والفطرة والوحي مؤيدات لقيام المشروع الحضاري الإسلامي».

أ-الموقف والملابسات نفسها مع قيام الحضارة الإسلامية الأولى:

«نحن اليوم في مثل هذا الموقف بكل ملابساته وكل سماته فلا ينقصنا اليقين في العافية المحتوية التي يشير إليها كل شيء من حولنا على الرغم من جميع المظاهر الخادعة التي تحيط بنا...

إن حاجة البشرية اليوم إلى هذا المنهج ليست بأقل من حاجتها يومذاك وإن وزن هذا المنهج اليوم بالقياس إلى كل ما لدى البشرية من مناهج لا يقل عنه يومذاك.

ب-لا تهزمنا التحديات التي تواجه حملة المشروع الحضاري الإسلامي:

«ولا يجوز أن يتطرق إلى قلوبنا الشك بسبب ما نراه من حولنا من الضربات الوحشية لكل طلائع البعث الإسلامي في كل مكان ولا بسبب ما نراه من ضخامة الأسس التي تقوم عليها الحضارة المادية... إن الذي يفصل في الأمر ليس هو ضخامة الباطل وليس هو قوة الضربات التي تكال للإسلام إنما الذي يفصل في الأمر هو قوة الحق ومدى الصمود للضربات».

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص04.

2- منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 57.

جـ- قوانين الله في الإنسان والكون وفي الحق رصيد ضخم وتقتضي زوال الحضـارة المادية الظالمة: «إننا لسنا وحدنا، إن رصيد الفطرة معنا، فطرة الكون وفطـرة الإنسـان وهو وصعيد هائل ضخم من كل ما يطرأ على الفطرة من أثقال الحضارة ومتى تعارضت الفطرة مع الحضارة فلا بد أن يكتب النصر للفطرة قصر الصراع أم طال».[1]

4-العمود الفقري للمشروع الحضاري الإسلامي هو المنهج "الإسلام":

إن مفهوم المنهج عند سيد قطب لا يختلـف عـن مفهـوم ديـن أو أيـديولوجيا، فالماركسية منهج والمنهج يشمل التصورات الإعتقادية التي عنها يتحرر التغييـر الكلـي للوجود والحياة.

*** وخصائص المنهج عنده:**

-منهج ثابت: «إن هذا المنهج ليس نظاما تاريخيا لفترة من فترات التاريخ، كما أنه لـيس نظاما محليا لمجموعة من البشر في جيل من الأجيال و إنما هو المنهج الثابـت الـذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجددة».

-منهج جماعي: «إن هذا الدين منهج عملي حركي جاء ليحكم الحياة في واقعها ويواجـه هذا الواقع ليقضي فيه بأمره، يقره أو يعدله أو يغيره من أساسه».[2]

-منهج واقعي: فهو ليس نظرية وليس افتراضا ولكنه منهج يتعامل مع الواقع، فلا بد أن يقوم المجتمع الإسلامي أولا.. وحين يقوم هذا المجتمع تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع».[3]

5-الرؤية التصورية الفلسفية للفرد والمجتمع في المشروع الحضاري الإسلامي:

إذا كان التصور الإسلامي هو فلسفة الإسلام في كليته وشـموليته فـي صـورته النظرية المثالية وفي صورته التطبيقية العلمية كما عاشها الجيل الأول وكمـا يجـب أن تعيشها كل الأجيال الإسلامية عبر التاريخ.

1- سيد قطب: المستقبل في الدين، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط6، 1983، ص70
2- المرجع نفسه، ص80
3- سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص90.

فإن التصور لكي يكون ضابطا لحركة الإنسان ونظام المجتمع بكل ما فيه ومن فيه أن معرفة هذا التصور بخصائصه ومقوماته هي الشـرط الضـروري لمعرفـة طبيعـة المجتمع الإسلامي كما يجب أن يكون في صورته الحقيقية وفي نفس الوقت هو الموجـه لحركة السير وقواعد المنهج إذا ما أردنا أن نغيـر المجتمـع الموجـود إلـى المجتمـع المنشود[1] وهذه الخصائص هي:

أ-خاصية الديانة:

1-الربانية: وأول ما يميـزه عـن جميـع الفلسـفات والمنـاهج والأفكـار البشـرية والأيديولوجيات فهو تصور اعتقادي صادر عن الله موحى به موافق للفطرة ملم لجميع جوانبها ومحقق لكل حاجاتها، يتلقاه الإنسان كاملا غير منقوص مـن أجـل إدراكـه والتكيف معه وتطبيق مقتضياته في الحياة والإنسان فيه محكوم عليـه بطبيعتـه أنـه مخلوق حادث ليس كليا ولا مطلقا وليس أزليا ولا أبديا مؤهلا لأن يدرك هنا التصـور حسب طبيعته ووفق وظيفته التي أوكلت إليه وهي تحقيق الخلافة في الأرض بتحقيـق العبادة لله وحده».[2]

2-الثبات: وهنا أيضا يختلف عن باقي التصورات والمذاهب الوضعية، فهو لم ينشأ عـن الواقع الاجتماعي إنما الواقع هو الذي نشأ و فقه، ولذلك فإن أحـوال النـاس أفـرادا وجماعات مهما طرأ عليها من تغير وتبديل تبقى دائما مشدودة إليه حسب مقوماته.

«إن الثبات هو الذي يضمن الحياة الإسلامية خاصية الحركة داخل إطار ثابت، فيضمن للفكر الإسلامي وللحياة الإسلامية مزيد التناسق مع النظام الكوني العام ويقيه شر الفساد الذي يصيب الكون كله لو اتبع هوى البشر بلا ضابط من قاعدة ثابتة لا تتأرجح مـع الأهواء».[3]

3-الشمول: «ما دام التصور الإسلامي تصور اعتقادي إلهي ثابت ودور الإنسـان فيـه التلقي والإدراك والتكيف فهو لم يترك شاردة ولا واردة مهما كبـرت أو صـغرت إلا

1- علي بودربالة: منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسـلامي، دار قرطبـة للطباعـة والنشـر المحمدية، الجزائر، 2005، ص 118.

2- سيد قطب: التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط2، ص05.

3- المرجع نفسه، ص 84.

وشملها التفسير الإلهي العام الكلي المهيمن لأن الوجود بما فيه أصله كله لله ابتداء، فكل حركة بعد النشأة وانبثاقه وكل تغير أو تطور إلا ومرده إلى الذات الإلهية الأبدية، وهو بهذا التغير يمنح قلب الإنسان وعقله راحة وطمأنينة بحقيقة للمؤثرات الفاعلة في هـذا الوجود في عالم الحقيقة و الواقع».[1]

4-التوازن: إن نسبة كل شيء إلى الله لا ينفي الإيجابية والحركة عن الإنسان، فهناك ما يتلقاه الإنسان ليدركه ويسام به، وهناك ما يتلقاه ويبحث فيه بالحجة والبرهان، فهناك لا تحيط به الأفهام ولا تدركه الأبصار وهناك المكشوف تجول فيـه العقـول وتـديره القلوب، فالأول يخضع للمشيئة الإلهية ولا دخل للإنسان فيه والثاني يخضـع للمشـيئة الإنسانية المحدودة والتصور الإسلامي يوازن بين المشيئتين وبين الفهمين والتفسـيرين ويعطي لكل منهما مجاله ونسبته، فكما يعطي التصور الإسلامي لله الأطلقية فهو يمنح الإنسان الإيجابية والفاعلية التي بها يحقق حق الخلافة في الأرض، فهو يمنحه الرغبة في الخير والاستقامة والنشاط والحركة، كما يوازن بين مصادر المعرفة عنده بين عالم الغيب المحجوب وعالم الكون المشهود.[2]

5-الإيجابية: إن التصور الإسلامي في ذهن المسلم وقلبه ليس حالة وجدانيـة شـعورية باهتة، ولا هو صور مثالية خيالية ولكنه تصميم جاهز وتوجيه لعالم واقعي يود إخراجه وتحقيقه بالفعل حتى يتحقق الإسلام في الأرض في صورة مجتمع يخلص العبوديـة لله وفق نظام يحدد هذا التصور ويرسمه، وما وظيفة الإنسان ودوره إلا أن يعرف نفسـه أنه مخلوق وأنه مستخلف فينشئ ويعمر ويغير ويطور يصلح وينمي حتى يتحقق منهج الله تحقيقا واقعيا، فإذا أدرك الإنسان هذا أدرك معه أنه معان من الله على هذه الخلافة بما جعله من نواميس كونية وبما وهبه قدرات واستعدادات ذاتية، كل هذا من أجـل أن ينفي عنه السلبية والعجز ويبعث فيـه الشـعور بالإيجابيـة فيحفـزه علـى الحركـة والنشاط».[3]

1- سيد قطب: التصور الإسلامي ومقوماته، مرجع سابق، ص 96.
2- المرجع نفسه، ص 121.
3- المرجع نفسه، ص 160.

5-الواقعيـة: إن خاصية الإيجابية التي تجعل من التصور الإسلامي تخطيطا، تعني أنـه تخطيط قابل للتحقيق الواقعي في الحياة الإنسانية ولـيس افتراضـا، إلا أن الواقعيـة الإسلامية واقعية مثالية ومثالية واقعية فهي تهدف من جهة إلى أرفع مستوى وأكمـل نموذج يمكن أن يصل إليه الإنسان في حياته، ومن جهة أخرى يتعامل مع كـون لـه وجود واقعي يختلف عن الوجود الإلهي ومع إنسان له خصائصـه ولـه مستخلصـاته الفاعلية والانفعالية يؤثر ويتأثر، وفي هذا يختلف التصور الإسـلامي عـن الفلسـفات المثالية المجردة كما يختلف عن الفلسفات الواقعية التجريبية المادية البحتة».[1]

6-كيفية تحقيق المنهج "الإسلام" في الواقع:

إيجاد القاعدة الإسلامية: وهي الجماعة الإسلامية أو النواة الطليعة حتى تتحرك بـالمنهج واقعيا وعمليا حتى يتحقق المجتمع الإسلامي بالفعل، وهكذا كانت البداية الأولـى، فمـن طبيعة هذا الدين أن لا يتحول إلى حياة إسلامية إذا لم تدرك العصبة المؤمنة فـي الأرض هنا أن الدين عقيدة تتمثل في إقراءه عز وجل بالألوهية ومن ثم إفراده بالحكمة».[2]

«إذن لا وجود للمجتمع الإسلامي إلا بهذه الأداة وهي الطليعة أو النواة وهي الجماعة».

فكيف توجد الجماعة وكيف تتحول إلى مجتمع؟

إن المنهج الإسلامي في تكوينه مر بمرحلتين –المكية والمدنيـة- والأمـر نفسـه بالنسبة لمنهج التغيير عنده المتمثل في هـذه الطليعـة فهـي الأخـرى لا بـد أن تمـر بمرحلتين».[3]

أ-مرحلة التربية والتكوين: وهي مرحلة تغيير ما بالنفس أولا بالتربية.

«ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا ندين له بالولاء... إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولا لنغير هذا الواقع أخيرا لأن الذين أقاموا هذا الـدرس فـي

1- سيد قطب: التصور الإسلامي ومقوماته، مرجع سابق، ص 175.
2- سيد قطب: العدالة الاجتماعية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ص 85.
3- علي بودربالة: منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 140.

صورة دولة ونظام وشرائع وأحكام كانوا قد أقاموا هذا الدين من قبل في ضمائرهم وفي حياتهم، في صورة عقيدة وخلق وعبادة وسلوك».[1]

«اليوم يجب أن تبدأ الحركة الإسلامية من نفس النقطة التي بدأ فيها الإسلام وأن تسير في خطوات مشابهة مع مراعاة بعض الظروف المغايرة، ونقطة البدء لا تكون هي قضية إقامة النظام الإسلامي ولكن تكون بإعادة زرع العقيدة والتربية الأخلاقية، فيقام حكم إسلامي لن يكون إلا بمنهج بطيء وطويل المدى يستهدف القاعدة لا القمة: الطريق الذي يبدو بطيئا وطويلا جدا هو أقرب الطرق وأسرعها».[2]

فإذا وجدت هذه الطليعة وتربت على هذه الشريعة العقيدية النموذجية واتصفت بالقوة الروحية وبالتنظيم المحكمة كانت بحق العصبية التي سينطلق منها وعليها المجتمع المسلم، وكان هذا المجتمع بدوره صالحا لمزاولة النظام الإسلامي في حياته، سيبدأ عرض أسس هذا النظام وسيأخذ منه على سن التشريعات التي تقتضيها حياته.[3]

ولذلك كان محذرا للحركة الإسلامية من أن تشغل نفسها بالقضايا السياسية ومطالبتها للحكومات بتطبيق الشريعة أو أن تفكر بأن تفرضه بالقوة أو تستولي عليه.[4]

فكل هذا ليس بمنهج الإسلام ولا يوافق منهج الحركة الإسلامية قبل أن تكون القاعدة الإسلامية.[5]

ب- مرحلة إقامة المجتمع الإسلامي:

«مفهوم المجتمع هنا لا يختلف عن مفهوم الجماعة إلا من حيث القدرة على المواجهة والتصدي وهو ما يعني قوته العددية وقوته المادية والمعنوية كما لا يختلف عن مفهوم أمة إلا من حيث أن روابط المجتمع هي روابط روحية عقيدية وتعني التحرر من كل عبودية إلا عبودية الله».[6]

1- سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 22.
2- سيد قطب: لماذا أعدموني، الشركة السعودية للأبحاث، د.ت، ص 33، 67.
3- سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 40.
4- علي بودربالة: منهج التغير الإسلامي، مرجع سابق، ص 141.
5- سيد قطب: لماذا أعدموني، مرجع سابق، ص 28.
6- محمد عمارة: الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، دار المستقبل، ط1، 1985، ص25.

وتعتبر هذه المرحلة تتويجا للمرحلة السابقة وتطورا تلقائيا لها، وهي لا تأتي إلا إذا بلغ أفراد الطليعة النواة درجة عالية من فهم العقيدة ومن الأخذ بـالخلق الإسـلامي فـي السلوك والتعامل مع تنظيم محكم وقوة وتلاحم وتماسك لأن هذه الشروط هي التي تمكنها من مواجهة ضغط المجتمع الجاهلي والتغلب عليه والصمود له على الأقل».[1]

1- سيد قطب: معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 98.

المطلب الثامن: محصلة ذلك بالجداول

الجدول 01: يبين محصلة اتجاهات الفكر السياسي السني المعاصر في تصور الأشكال الجديدة لنظام الخلافة (المعيار هو الاتجاه)

01	اتجاه الخلافة الإسلامية	عبد الحميد بن باديس، أبو الأعلى المودودي عباسي مدني، يوسف القرضاوي الكواكبي، محمد عبده، البشير الابراهيمي محمد رشيد رضا، السنهوري،أنور الجندي تقي الدين الشيهاني، عبد الله محمد القاضي محمد عكاشة، صادق شايف نعمان
02	اتجاه الولايات المتحدة الإسلامية	يحي السيد الصباح، حسن الترابي سعيد حوى، عمار طسطاس عبد الحميد متولي، لؤي صفي عبد المتعال الصعيدي، عبد الله مفتاح
03	اتجاه هيأة الأمم المتحدة الإسلامية	حسن البنا، عبد الوارث صوفي عبد الحميد الغزالي، أبو الحسن علي الحسني الندوي
04	اتجاه الجامعة الإسلامية	أحمد شلبي، محمد ذياب، جمال الدين الأفغاني، السنهوري محمد عمارة، أنورالجندي توفيق البكري، محمد عبد الله السمان
05	الحضارة الإسلامية العالمية الثانية	أبو القاسم حاج حمد،مالك بن نبي محمد البهي، سيد قطب، طه جابر العلواني جبنبكة الميداني، الطيب برغوث محمد عمارة، صدقي الرجائي محمد سعيد النورسي، راشد الغنوشي حيدرعبد الكريم الغدير، سليمان الخطيب
06	اتجاه الوحدة الإسلامية	محمد الغزالي، محمد أبو زهرة حسين فضل الله، أنور الجندي عبد العزيز عزت الخياط محمد سليم العوا، عبد الحميد متولي محمود عكاشة، فهيم هويدي عادل سعد بدوي، منير شفيق البشير الإبراهيمي، أحمد عاصم علجية عبد الرحمن الماحي، حسن الترابي
07	اتجاه المنظمات الأممية	عبد الرزاق السنهوري، حسن الترابي ضياء الدين الريس، فهمي هويدي مالك بن نبي، عبد الحميد بن باديس عبد الوارث صوفي، عبد الحميد الغزالي أبو الحسن علي الحسني الندوي، حسن البنا
08	اتجاه الحكومة الإسلامية العالمية	حسين فضل الله صفي لؤي، عبد الله محمد القاضي

09	اتجاه الحاكمية الإلهية	المودودي، سيد قطب ،محمد خاتمي، أحمد بن محمد
10	اتجاه ولاية الفقيه	الخميني أحمد الكاتب باقر الصدر

الجدول 02: اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في تصور الأشكال الجديدة لنظام الخلافة بالتعبير الحرفي لكل مفكر (المعيار هو الشخص)

نماذج من الفكر الإسلامي السني المعاصر	كيف تم التعبير الحرفي عن نظام الخلافة
عبد الرزاق السنهوري.....	نظام الخلافة الإسلامية
حسن البنا.....	هيأة الأمم المتحدة الإسلامية
جمال الدين الأفغاني.....	الجامعة الإسلامية
عبد الوارث صوفي.....	هيئة أمم إسلامية
أبو الأعلى المودودي.....	الخلافة الإسلامية
محمد ذياب.....	جامعة الشعوب الإسلامية
أحمد شلبي.....	جامعة الدول الإسلامية
فهمي هويدي.....	منظمة المؤتمر الإسلامية
ضياء الدين الرس.....	منظمة الدول الإسلامية
محمد رشيد رضا.....	الخلافة الإسلامية
محمد عبده.....	الخلافة الإسلامية
مالك بن نبي.....	فكرة كومنويلث إسلامي
أحمد عبد الله مفتاح.....	نظام الخلافة الإسلامية
عبد المنعم خلاف.....	الوحدة الإسلامية
حسن الترابي.....	النظم السلطانية
عبد الحميد بن باديس.....	الرابطة الأدبية للدول الإسلامية
محمد سليم العوا.....	الوحدة الإسلامية
عبد الحميد متولي.....	الوحدة العربية
عبد الرحمن الكواكبي.....	الخلافة العربية
حاج حمد أبو القاسم.....	العالمية الإسلامية الثانية
صفي لؤي.....	الدولة الإسلامية
حبنكة الميداني.....	الحضارة الإسلامية
عباسي مدني.....	دولة الخلافة
يحي السيد الصباح.....	الولايات المتحدة الإسلامية
سعيد حوى.....	الولايات المتحدة الإسلامية
محمد عمارة.....	الدولة الإسلامية
عبد الله محمد محمد القاضي.....	الخلافة الإسلامية
أنور الجندي.....	الخلافة الإسلامية

يوسف القرضاوي.....	الخلافة الإسلامية
عبد القادر عودة.....	الوحدة الإسلامية
تقي الدين النبهاني	الخلافة الإسلامية
راشد الغنوشي.....	نظام الخلافة الإسلامية
سيد قطب.....	الحاكمية الإلهية
محمد الغزالي.....	الوحدة الإسلامية
عبد السلام فرج	الخلافة الإسلامية
عبد السلام ياسين.....	الخلافة الإسلامية
عاصم أحمد علجية.....	نظام لخلافة الإسلامية
البشير الابراهيمي.....	الوحدة الإسلامية
منظور الدين خان.....	الخلافة الإسلامية
عبد العزيز الخياط	الوحدة الإسلامية
سيد إمام.....	الخلافة الإسلامية
محمد يتيم.....	الخلافة الإسلامية
الطيب برغوث.....	الدورة الحضارية الثانية للإسلام
حبنكة الميداني.....	الحضارة الإسلامية
صدقي الرجائي.....	الحضارة الإسلامية
حيدر عبد الكريم الغدير.....	البديل الحضاري الإسلامي
أحمد داوود أوغولو.....	الخلافة الإسلامية
عبد الحميد الغزالي.....	هيأة الأمم المتحدة الإسلامية
صادق شايف نعمان.....	الخلافة الإسلامية
عبد الوارث صوفي.....	هيأة الأمم المتحدة الإسلامية
عمار طسطاس.....	الولايات المتحدة الإسلامية
سعيد حوى.....	الولايات المتحدة الإسلامية
محمد عكاشة.....	الخلافة الإسلامية
محمد البهي.....	الحضارة الإسلامية
منير شفيق.....	الوحدة الإسلامية
عادل سعيد بدوي.....	الوحدة الإسلامية
السلطان عبد الحميد.....	القومية الإسلامية
محمد عبد الله السمان.....	جامعة الدول الإسلامية
سليمان الخطيب.....	بناء الكيان الحضاري الإسلامي
أبو الحسن علي الحسني الندوي.....	المعاصر
عبد الله محمد محمد القاضي.....	الهيأة الإدارية العالمية الدائمة: نظام الخلافة
صفي لؤي.....	الحكومة العالمية
طه جابر العلواني.....	الدولة العالمية الاتحادية
	المشروع الحضاري الإسلامي

المبحث الثالث: أشكال نظام الإمامة في الفكر السياسي الشيعي القديم والمعاصر

قبل استنتاج أشكال نظام الخلافة- الإمامة- في الفكر السياسي المعاصر والحديث لابد أن أدقق ما استطعت في الأمر وذلك بالتحديد الدقيق لتاريخ الفكر السياسي الشيعي بمراحله في القديم الحديث والمعاصر، ولذلك أبدأ تاريخ الفكر السياسي الذي ظهرت في أعماقه ورحمه الأشكال المختلفة لنظام الإمامة لدى الشيعة مع ملاحظة أنني أشرت إلى هذا التأريخ في الفصل من الباب الأول مقتضب ولكن الضرورة العلمية تقتضي التفصيل والتدقيق هنا.

المطلب الأول: تاريخ أشكال نظام الإمامة لدى الشيعة

- الفكر السياسي الشيعي القديم (مرحلة الغيبة وما قبلها):
- الفكر السياسي الشيعي الحديث: (من نهاية الغيبة إلى الدستور 1906):
- الفكر السياسي الشيعي المعاصر: (من الدستور 1906 إلى المراجعة والتقويم والآن 2010)

المطلب الثاني: أشكال نظام الإمامة في الفكر الشيعي

- ذكر هذه الأشكال
- محصلة مجدولة لأشكال نظام الإمامة لدى الشيعة
- أسباب جهل الكثير من المسلمين السنة بالفكر السياسي الشيعي المعاصر

المطلب الثالث: ماذا يقع في إيران هذه الأيام مع بداية هذا القرن؟

- توطئة وبيـ ـان
- طرح الإشكال
- تحليل العلماء
- كيفية الخروج من تأزم الوضع.

وفيما يلي: تفصيل كل هذا بإذن الله، وأقصد بهذا التدقيق الكشف عن كنوز الفكر الإسلامي التي قد تغيب عن البعض لسبب أو لآخر، ومهمتي كباحث أرجو من الله أجرا أن أدقق في كل المذاهب الإسلامية ما استطعت.

المطلب الأول: تاريخ أشكال نظام الإمامة لدى الشيعة

الفرع الأول: الفكر السياسي الشيعي القديم (مرحلة الغيبة وما قبلها)

في العام الأربعين هجرية وكان علي رضي الله عنه هو خليفة المسلمين إثر الخلاف السياسي لمعاوية رضي الله عنه مع علي وتم شبه انقلاب عسكري وسياسي قام به معاوية على علي رضي الله عنهما... وانقسم المسلمون الذين رباهم الرسول جميعا إلى سنة رأوا حقن الدماء وإيقاف الفتنة ولو بخلافة معاوية وإلى شيعة تشيعوا لعلي وقالوا نحن أوفياء للرئيس السابق المنتخب وهو علي وإلى خوارج خرجوا على الكل وقالوا لا حكم إلا لله.

وحكم معاوية عشرين سنة، لكن التشيع أصبح عقيدة مذهبية منذ توريث الحكم ليزيد بن معاوية ومقتل الإمام الحسين بن علي في كربلاء بالعراق، وخلال الفترة المتواجدة بين منتصف القرن الهجري الأول (مقتل الحسن) ونهاية الربع الأول من القرن الرابع الهجري وغيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي عام 329 هـ [1]

خلال هذه المرحلة بالضبط انصرف الفقهاء وعلماء الكلام لدى الشيعة إلى الاهتمام بموضوع واحد هو إثبات حق الأئمة الإثنى عشرية، أئمة آل البيت في تقليد منصب الإمامة والخلافة واعتبار عدم شرعية حكم الغصب والجور الذي أقامه بنو أمية.

والانعكاس السياسي لهذا الاعتقاد والتوجه لديهم منع العمل السياسي وقيام الدولة الشرعية إلا بعودة الإمام الغائب المهدي، وبالتالي الفقه السياسي أصبح هو فقه الانتظار أي انتظار الفرج بعودة الإمام الغائب ليقيم الدولة.

وعليه فخصائص هذه المرحلة في الفكر الشيعي ما يلي:

1- اتجاه الفقه وعلم الكلام لدى الشيعة إلى إثبات إمامة الأئمة الإثنى عشر

2- الاعتقاد بعدم شرعية الخلافة الأموية بل والبعض يقول بذلك لما قبلها

1- راجع بتركيز ما كتبته في طرق تولية الإمام في الفكر السياسي القديم والمعاصر في المبحث الثاني، الفصل الأول، الباب الأول من هذه الرسالة، فإن الأفكار مركبة ومتكاملة.

3- تحريم العمل السياسي وإقامة الدولة الإسلامية نظام الخلافة إلى عودة الإمام الغائب الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي الذي غاب عن الأنظار سنة 329 هـ ولم ير له أثر.

4- ظهور فكرة فقه الانتظار السياسي للإمام المهدي وبالتالي توصل فقهاؤهم إلى تعطيل الأحكام التي يحتاج في إقامتها إلى السلطة الشرعية والسلطة الأموية غير شرعية.

الفرع الثاني: الفكر السياسي الشيعي الحديث: (من نهاية الغيبة إلى الدستور 1906)

وهذه المرحلة هي مرحلة الإرهاصات ومثلت تقييدا وتراجعا نوعيا عن فقه الانتظار مرحلة الفكر السياسي القديم: طرحت إشكالا كبيرا وهو تعطل الأحكام المتعلقة بالإمامة لعدم شرعية السلطة القائمة: فما الحل؟

ولا حل إلا بقيام من ينوب عن الإمام في غيبته وذلك بالتعامل الاضطراري مع السلطة القائمة رغم أنها مغتصبة للسلطة والإمامة.

وبالتالي: هل يجوز التعامل مع السلطة القائمة نظرا للحاجات الضرورية لذلك رغم عدم شرعيتها السياسية؟

للإجابة على هذا الإشكال: كان للفكر السياسي الشيعي إجابات مرحلية:

1- بداية: الفتوى بجواز التعامل الاضطراري ضمن حدود معينة مع السلطة القائمة في حالات الضرورة للناس مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام بالتكاليف التي لا تقام إلا في ظل سلطة: مع بقاء الاعتقاد بعدم شرعية تلك السلطة القائمة.

قال سيد محمد باقر السبزواري: «الظاهر أن الأئمة عليهم السلام لما علموا انتفاء تسلط السلطان العدل إلى زمان القائم عليه السلام (يقصد الإمام المعصوم) وعلموا أن للمسلمين حقوقا ...وعلموا أنه لا يتيسر لهم الوصول إلى حقوقهم في تلك المدة الطويلة إلا بالتوسل والتوصل إلى السلاطين والأمراء حكموا بجواز الأخذ منهم إذ في تحريمه حرج وغضاضة عليهم وتفويت لحقوقهم بالكلية»[1].

1- سيد محمد باقر السبزواري: كفاية الأحكام، مركز المعجم الفقهي في الحوزة العلمية، مدينة قم، ص77.

2- إسباغ بعض الشرعية الدينية على السلطة القائمة.

وعليه فخصائص هذه المرحلة في الفكر الشيعي ما يلي:

1- محاولة جادة للخروج من فقه الانتظار والتعطيل التي أنتجته المرحلة السابقة مرحلة الغيبة، انتظار ظهور الإمام المهدي الغائب وتعطيل العمل بالأحكام التي لها علاقة بالسلطة.

2- إجازة قيام نواب للإمام المنتظر وهم الفقهاء المجتهدون يتولون مقاليد أمر الإمامة في عهد الغيبة.

3- جواز التعامل الاضطراري لهؤلاء النواب مع السلطة القائمة رغم أنها غير شرعية السلطة الأموية والعباسية وما بعدها.

4- إذن الفقهاء المجتهدون للحاكم غير الشرعي في السلطة القائمة بتولي السلطة أي إسباغ بعض الشرعية الدينية على السلطة القائمة كإمامة اضطرار

5- أوضح تنظير شيعي مبكر لجواز التعامل مع السلطة هو الشريف المرتضي في كتابه:" مسألة في العمل مع السلطان"

الفرع الثالث: الفكر السياسي الشيعي المعاصر: (من الدستور 1906 إلى المراجعة والتقويم والآن 2010)

وفي هذه المرحلة ثلاث محطات حددها المفكر المسلم الكبير عبد الإله بلقزيز حين قال: «كرسنا قسما من هذا المجهود للوقوف على أهم ثلاث محطات معاصرة فيه:

- اللحظة الفكرية الدستورية في بداية القرن العشرين مع العلامة النائيني
- واللحظة الفكرية الكليانية مع نظرية ولاية الفقيه في صيغتها الجديدة في الستينات

ثم اللحظة الفكرية النقدية التي أعاد فيها العقل الفقهي السياسي الشيعي النظر في مسلمات ولاية الفقيه»[1]

1- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص15.

أ- المحطة الأولى :« المحطة الدستورية: وتمثل هذه المرحلة المجهودات الفكرية لمحمد حسين النائيني الذي جدد في الفكر السياسي الشيعي وتجاوز الحلول المؤقتة التي استقر عليها العقل السياسي الفقهي الشيعي إسناد وظائف الإمامة مؤقتا لنواب الإمام والفقهاء» وتامين مخرج فقهي لمسألة التعامل مع السلطة الغاصبة "الإذن الفقهي" ولم يكن تجاوزه ذلك مجرد كسر لعقيدة الانتظار فقط بل طرح بفكره نموذجا في صورة تخط لمسألة الإذن إلى طرح مسألة السلطة الشرعية وكيف تقام بديلا من سلطة الجور السائدة[1].

والطريق إلى تأسيس هذه الشرعي في نظر النائيني ممكن من دون الارتهان لنظرية الإمامة ولنظرية مشروعية التعامل مع السلطة الغاصبة وهذا النوع من النظر إلى مسألة الدولة جديد بلا شك على الفقه السياسي الشيعي مما جعله نظرا تأسيسيا جديدا للمسألة السياسية نظام الخلافة في الفكر الإسلامي الشيعي.

- تجلى كل هذا في رسالة "تنبيه الأمة وتنزيه الملة، لمحمد حسين الغروي النائيني
- تساؤلات وإجابات النائيني:

س1: لماذا التفكير في مسألة السلطة؟ من أجل "استقامة النظام العام وانتظار حياة البشر"...نابعة من ذاتها معبرة عن ثقافتها وهويتها، تحفظها وتدافع عنها،... حفظ النظام الداخلي للبلاد وتنمية المجتمع...التحفظ من تدخل الأجانب في البلاد...حفظ بيضة الإسلام"[2].

س2: لماذا التفكير في سلطة شرعية ؟ يرى النائيني أن السلطة نوعان تمليكية وحكمها ملكي جائر وسلطة ولايائية وحكمها ولايتي عادل ويرى أن من طرق الوصول إلى الحاكم العادل ما يسمى بالدستور ولكي تبرر رأيه ذلك المخالف لتقاليد الشيعة الذين يؤمنون بعصمة الإمام إلى غاية زمانه، لذلك فيؤكد أن أرفع الوسائل التي يمكن تصورها لتحقيق الحكم العادل هي العصمة الذاتية للحاكم ولكن العصمة غائبة مع الإمام الغائب وأن الحاكم الحكيم المستجمع للكمالات في ذاته غير موجود.

1- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 67.
2- محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مرجع سابق، ص 218.

- وبالتالي فغياب العصمة والحكمة يفرض بديلا آخر حتى ولو لم يكن من شأنه رفع السلطان إلى حكام العصمة وليس ذلك البديل حسب رأي النائيني سوى الدستور ثم الرقابة والمحاسبة باعتبارهما الضامنتين الأفضل لحماية السلطة من الانقلاب إلى سلطة الحكم والجور.
- ويرى أن مرجعية الدستور في النظام السياسي تكون إلى جانب مرجعية الإمام أو نائبه الفقيه الجامع لشرائط المرجعية وهو بذلك يتفادى الصراع مع المعارضين له من الفقهاء في رأيه الجديد لأنه يعلم أن الدستور يقتضي وجود مجلس الشورى وطني يحاسب أعمال السلطة التنفيذية ويكون هذا المجلس بدوره مسؤولا أمام الشعب.

س3: ما هي الأسباب التي دفعت بالنائيني للدعوة إلى نظام المشروطة (الدستور):

أ- سبب سياسي: يتمثل في الأفعال والسيئة للسلطان الجائر من الاعتداء على الحريات والحرمات والأرزاق وأن الاستبداد طريق الانحطاط ثم الخراب والدستور يمنع الحاكم من ذلك.

ب- سبب ديني: لأن مقاومة الاستيراد واجب شرعي ويصبح «كما تنص الآيات المباركة وروايات الأئمة المعصومين عبودية للطغاة من درجات الشرك بالله الواحد الأحد»[1].

ج- الدستور ليس بدعة: فهو «غير مندرج بذاته تحت عنوان التشريع» ولذلك لا يمثل تشريعيا موازيا للتشريع الإلهي ولا منافسة للنبوة وسلطة التشريع لديهما وبالتالي فهو «لا يندرج تحت عنوان البدعة المحرمة»[2]

وعليه فمميزات هذه المحطة الأولى في الفكر الشيعي المعاصر هي:

ما يمكن أن تستخلص من رسالة النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة ومنها:

1- التغيير الكبير الذي أحدثه النائيني في الوعي والفقه الشيعيين بإخراجهما من دائرة أحكام الغيبة ولقد سبعته محاولات في هذا الإطار مثل رسالة الشريف المرتضي

1- محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مرجع سابق ص 269.
2- المرجع نفسه، ص 301.

بعنوان وفي « مسألة العمل مع السلطان» في فكر الشيعة الحديث ولكن الثورة التي أحدثها محمد حسين النائيني كانت أبلغ و إنما بني على من سبقه [1]

2- نقل فكرة النيابة والتمثيل للإمام من كونها للفقهاء دون سواهم، تتوفر فيهم شروط القيام بوظائف المرجعية، نقلها من صيغة نواب الإمام الغائب إلى نواب الأمة من خلال مجلس الشورى الوطني دستوريا حق القيام بوظائف الإمام، والفرق الدقيق في ذلك أن سلطة نواب الإمام من الفقهاء غير خاضعة للمراقبة والاحتساب أما سلطة دولة الدستور الذي دعا إليه قائمة على المراقبة والمحاسبة.

3- كانت فكرة ولاية الفقيه قبله من غير تفصيل هل هي ولاية خاصة أم عامة، فدعا هو إلى ولاية الأمة على نفسها ورفع بالتالي وصاية الفقهاء عن الشعب.

4- دعا إلى أولوية الشورى على الاجتهاد كقاعدة في قيام النظام السياسي، إذ كان قبله أن المجتهد الجامع للشرائط لا يعمل برأي غيره باعتبار حجة العلم الذي توصل إليه بل الأمة تشارك كلها في الاجتهاد أي من عصمة العالم المجتهد إلى عصمة الأمة.

وكما يقول عبد الإله بلقزيز لم يعد الاجتهاد فعلا نخبويا تقوم به فئة نيابة عن المجموع الاجتماعي هي الفقهاء بل بات فعلا عاما تمارسه الأمة من خلال ممارستها حقها في الولاية.

5- المواطنة وليس الدين هي القاعدة التي تقوم عليها الحقوق السياسية للأمة في المجتمع الإسلامي فدعا إلى التمثيل البرلماني حتى لغير المسلمين في برلمان الدولة المسلمة وحق هؤلاء في الانتخاب لأنهم شركاء في الوطن وفي المال العام، فهو كما يقول بلقزيز يتجاوز إشكالية الذميين التقليدية ليتبنى أيديولوجيا المواطنة الحديثة ذات المصدر الفكري الليبرالي.

6- وفي المصلحة إن رسالة محمد حسين النائيني تعتبر ثورة حقيقية في سياق تـاريخ الفكر السياسي الشيعي، ثورة أعادت النظر في جملة الثوابت التي رسا عليها فـي

1- انظر عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 230.

ذلك الفقه وأدخلت على منظومة الفكر السياسي الشيعي مفاهيم جديدة وتحولت في مدى سلطة الفقهاء، ومبادئ العصمة، ومصطلحات سياسية وأفكار جديدة مثل المشروطة وهي الدستور، مجلس الشورى، المسؤولية أمام الشعب، نواب الشعب، القانون، السلطة الشرعية، المواطنة.

قال عبد الإله بلقزيز: «قدمت رسالة النائيني مخرجا فكريا للمأزق الشيعي الفقهي ولكن يخيل لنا أنها لم تكتف فقط بإخراج هذا الفقه من أزمته في عصر الغيبة بل هي أخرجت الفقهاء برمتهم من الغيبة».[1]

ب- المحطة الثانية: مرحلة ولاية الفقيه:

1. **ميلاد مفهومها:** لما كانت الرؤية الشيعية الإمامية لا تشير إلى أساس لإقامة الدولة الإسلامية في عصر ما بعد الغيبة فقد جاءت نظرية ولاية الفقيه في نظر مفكري الشيعة المعاصرين لتعكس أفقا مسؤولا وحقا مشروعا للفكر الإسلامي أو الذي لابد أن يتولى الإشراف على تطبيقه أفضل الناس فهما للدين وأقربهم إلى هذا الفكر وهم الفقهاء.

فجاءت نظرية ولاية الفقيه نتيجة للاعتقاد السائد بين المسلمين بضرورة إقامة الدولة الإسلامية لإصلاح واقع المسلمين ولعل هذا الواقع هو الذي منح هذه النظرية بعض مصداقيتها وأعطاها بعدها الحقيقي باعتبارها الضمانة الحقيقية لتطبيق الإسلام في العصر الحاضر[2].

2- **مراحل تطور نظرية ولاية الفقيه**: مرحلتان:

المرحلة الأولى: تمثل ما ظهر في كتابات فقهاء الشيعة المجتهدين خلال القرن التاسع عشر أمثال: محمد بن مكي الجزيني ت (1366 م) ومن المعاصرين أحمد بن محمد مهدي النراقي (1771-1828) وحسن الشيرازي (1815-1895) ومحمد الحائري وحسين النائيني الذي ذكرته في المحطة السابقة (1857-1936) فقد اهتم هؤلاء

1- عبد الله بلقزيز: المرجع نفسه ص 78.

2- محمد عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثني عشرية، دار البشير للنشر والتوزيع ،الأردن، ط1، 1988، ص101.

بالتاكيد على ضرورة التزام الدولة بأحكام الدين وعلى ضرورة وضع دستور الدولـة على أسس دينية.

ومن أكبر نتائج هذه المرحلة التأسيسية تحرير الوثيقة الدستورية 1906 م التي تنص على ضرورة موافقة خمسة من المجتهدين على أية تشريعات أو قوانين يسنها البرلمان الإيراني بحيث يكون هؤلاء المجتهدون من بين أعضاء مجلس النواب المنتخب.

المرحلة الثانية: (المعاصرة):

ويمثل عهد الخميني نموذج ذلك ، فرغم أن مفكري المرحلة الأولى كانوا قد دعوا إلى إعطاء الدين دورا أكبر في الحياة العامة وشاركوا بالفعل في العديد من الثورات التي قامت ضد محاولات احتواء رجال الدين ومع أن الولاية العامة للفقيه قد تناولها بعض المراجع..

ومع كل ذلك فإن ولاية الفقيه لم تتبلور في شكل نظرية إلا في كتاب الحكومة الإسلامية لآية الله الخميني وهو مجموعة دروس فقهية ألقاها الخميني على طلاب علوم الدين في النجف الأشرف 1389هـ بموضوع ولاية الفقيه.

منهاج الخميني في ولاية الفقيه من النظرية إلى التطبيق:

لقد ذكر الخميني في نظرية ولاية الفقيه ضمن المذهب الشيعي العام محافظا من جهة ومجددا من جهة أخرى:

- محافظا على الأسس التي قامت عليها فلسفة الإمامة وخاصة القول بالنص والوصية
- مجددا في نظرية ولاية الفقيه ودعوته لإقامة الحكومة الإسلامية على أساسها فيمكن القول أنه اخرج الفكر الشيعي من حالة الجمود وأعطاه أبعادا جديدة خاصة بعد تمكن من إقامة الدولة الإسلامية في إيران على أساس هذه النظرية سنة 1979 من القرن العشرين الميلادي.

واتبع منهج الخميني في تحقيق نظرية ولاية الفقيه من النظرية إلى التطبيق الخطوات التالية:

- تشخيص الواقع المعاصر للمسلمين شيعة وسنة، فركز على بيان وكشف مخاطر الاستكبار العالمي والذي حاول تجزئة العالم الإسلامي إلى دويلات صغيرة ومارس

سياسة أدت إلى التخلف والضعف والفقر واليأس وتمزق وحدة المسلمين ومن وسائل الاستعمار في ذلك رجال الدين المتكسبين كالمتصوفين التصوف غير الحقيقي الذين يضفون على أنفسهم هالة من التقديس[1]...يصفهم الخميني بقوله:

«جماعة من البلهاء يدعون بالمقدسين وليسوا بمقدسين بل متقدسين يتكلفون التقديس وعلينا أن نصلحهم وأن نحدد موقفنا منهم لأن هؤلاء يمنعوننا من الإصلاح والتقدم والنهوض»[2]

إضافة إلى هؤلاء العلماء المقدسين هناك علماء آخرون يشيروا إليهم وهم علماء السلاطين الذي يؤكد أن الاستعمار هو الذي أنشأهم فيقول:

«اطردوا فقهاء السلاطين، هؤلاء ليسوا بفقهاء»[3]

- رفض هذا الواقع: بعد أن بين واقع المسلمين الآن بعض أسباب ذلك: دعا إلى المفهوم الثوري على الواقع البائس والظالم لمحاربة الاستبداد والفساد مما أدى إلى رفضه للنظام القائم في إيران ويصفه بحكم فرعوني لقوم مؤمنين فيقول: «دين المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل ، دين الذين يطالبون بالحرية والاستقلال...
- لا سبيل إلا أن نعمل على هدم هذه الأنظمة الفاسدة المفسدة وتحطيم رمز الخائنين الجائرين من حكام الشعوب .هذا واجب يكلف به المسلمون جميعا، أينما كانوا من أجل خلق ثورة سياسية إسلامية ظافرة منتصرة »[4]

ويقول: «فالمستعمرون قبل أكثر من ثلاثة قرون أعدوا أنفسهم وبدأوا من نقطة الصفر فنالوا ما أرادوا لنبدأ نحن من نقطة الصفر لا تمكنوا الغربيين وأتباعهم من أنفسكم»[5]

3- إقامة الحكومة الإسلامية:

لقد كان الخميني من أجل تحقيق هذا الهدف أن يتجاوز أمرين:

1- عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة ، مرجع سابق، ص105.
2- الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 139.
3- المرجع نفسه، ص 145.
4- المرجع نفسه، ص188.
5- المرجع نفسه، ص100.

أولهما: المأزق الذي كان يمر به المذهب الشيعي الإثنا عشري المتمثل في الانصراف عن إعلان الثورة الإسلامية وإقامة الحكومة الإسلامية حتى يظهر الإمام الغائب ولا تكزن مهمة الفقهاء إلا البحث في الأمور الدينية الأخرى غير السياسية.

ثانيهما: التقية التي يعتقد بها الشيعة والتي تتيح للإنسان أن يظهر خلاف ما يبطن وبذلك تشكل حاجزا أمام إعلان رفض الواقع والثورة عليه.

ومن خلال التحليل فالأمر الأول تجاوزه من خلال الدعوة لعموم ولاية الفقيه فأوكل للفقيه العادل الجامع للشرائط ما كان النبي صلى الله عليه وسلم

وأمير المؤمنين علي فقال: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي صلى الله عليه وسلم منهم ووجب على المسلمين أن يسمعوا له ويطيعوه».[1]

وأما التقية: فقد أعلن الخميني عن إلغائها وكان ذلك موقفا نقديا متميزا وتجديدا أصيلا في المذهب[2]

قال الخميني:«لا ينبغي التمسك بالتقية في كل صغيرة وكبيرة، فقد شرعت التقية في مجال فروع الأحكام أما إذا كان الإسلام كله في خطر فليس في ذلك متسع للتقية..ليس هذا من موارد التقية أو من مواضعها وإذا كانت ظروف التقية تلزم أحدا منا الدخول في ركب السلاطين فهنا يجب الامتناع عن ذلك حتى ولو أدى الامتناع إلى قتله»[3]

ولنظرية ولاية الفقيه أدلة عقلية ونقلية مفصلة: انظر في ذلك كتاب النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثنى عشرية للباحث عبد الكريم عتوم فقد بينها وشرحها ص 110 وما بعدها.

1- الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 119.
2- عبد الكريم عتوم: النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، مرجع سابق، ص109.
3- الخميني: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 142.

ج- المحطة الثالثة: (مرحلة المراجعة والتقويم لنظرية ولاية الفقيه):

• وهي المحطة الأخيرة التي تجلت أكثر وضوحا فيما بعد عهد الخميني، إذ ظهرت دراسات كثيرة من داخل المذهب ذاته أو من مذهب السنة، هذه الدراسات باختيار ووضوح تدعو إلى الانتقال من مرحلة ولاية الفقيه إلى مرحلة ولاية الأمة، وهذا الاتجاه حتى وإن تحول الآن إلى مدرسة تجديدية مقابل مدرسة المحافظة فإن أصول بدايات هذه الفكرة بدأت منذ محمد حسين النائيني إذ كما بينته من قبل أول من دعا صراحة إلى الدستور ومجلس الشورى الوطني وتمثيل الأمة ورأي الأمة...

قال عبد الإله بلقزيز « معظم الذين تصدوا لنقد نظرية ولاية الفقيه من الباحثين الإسلاميين المعاصرين سنة وشيعة ينطلق من فرضية التواصل بينها وبين فكرة الإمامة، فهي في منظارهم النقدي ظلت وفية لأهم موضوعات النظرية الفقهية الشيعية في الإمامة: خاصة القول بأن الإمامة مسألة عقيدية من الأصول والقول بالوصي والعصمة وهي ثوابت استمرت مشتغلة في هذه النظرية حتى بعد أن صارت إلى نظام سياسي في إيران، ولذلك فإن أحدا منهم لم يكن يملك أن يعزل لهذه النظرية عن منظومة الإمامة حتى من باب العزل المنهجي الأمر الذي قاد موضوعيا إلى أن يكون نقد ولاية الفقيه نقدا للإمامة تماما»[1]

• أبرز أقطاب هذه المرحلة: كثيرون من الشيعة ومن السنة وقد تحولوا الآن إلى تيار إصلاحي في إيران بقيادة محمد خاتمي ومنهم:

أحمد الكاتب ،آية الله منتظري، محمد حسين فضل الله، محمد مهدي شمس الدين، مهدي كروبي، حسين ميرموسوي، محمد خاتمي، هاشمي رفسنجاني

وهذه المحطة إذن تعرضت نظرية ولاية الفقيه للتقييم والنقد سواء من الشيعة أو من السنة

نماذج من الفكر الشيعي في نقد نظرية ولاية الفقيه

محمد حسن النائيني في بداية القرن استلهم المعاصرون نقدهم لولاية الفقيه

1- **آية الله منتظري**: وجه منتظري الذي كان نائبا للخميني واستقال بعد خلافه معه نقدا حادا لولاية الفقيه في السنوات الثلاث الأخيرة في دروسه العلمية وخطبه وقد

1- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص236.

أزعج ذلك مرشد الثورة علي خامنئي والمحافظين وفرضت عليه الإقامة الجبرية وسبب ذلك من جهة لأن منتظري محسوب على التيار الإصلاحي الذي يتزعمه خاتمي ومن جهة أخرى لأن منتظري هو المنظر الفعلي المعاصر عندهم لنظرية ولاية الفقيه حتى قبل الخميني وهذا المنظر حين أعاد النظر فيما نظر طرح إشكالا.

2- **محمد حسين فضل الله** : يحاول أن يؤسس بصعوبة لمسؤولية الأمة في الدولة من داخل نظرية ولاية الفقيه ويبرر ولاية الأمة على نفسها فيقول:«لا يمكن أن تكون من دون قيادة تحكمها وأن هذه القيادة لا يمكن أن تخضع لأهواء الناس في الاختيار..لا مجال لأن يستبد بها شخص واحد حتى وإن كان هو الفقيه العادل»[1]

فهو يدافع كثيرا في كتبه عن شرعية الشورى والانتخاب.

3- **مهدي محمد شمس الدين**: فهو يقرر مبدأ لا مشروعية تسلط أحد على أحد ويؤكد على وجود أدلة توجب قيام سلطة لحفظ النظام وأن الحل هو تقييد السلطة ويدعو إلى الشورى بمفهومها السياسي وذلك تقييد لسلطة ولاية الفقيه.

يقول: «إن الشورى في عصر غيبة الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية ومنذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عند غيرهم من المسلمين واجبة على الأمة وعلى الحاكم وملزمة لهما فيجب على الأمة أن تدبر أمورها العامة عن طريق الشورى ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى وهو ملزم شرعا بإتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى»[2]

ويبين ذلك أكثر في موقع آخر حين قال: «اعتبار صيغة ولاية الفقيه العامة عبارة عن صيغة الإمامة المعصومة غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معا، وإن كان البعض يحاول ذلك ويدعيه لاعتبارات يدعي أنها فقهية وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر»

1- محمد حسين فضل الله: أبحاث في الوحدة الإسلامية، دار السلام للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 1997، ص95.

1- محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي، دار الثقافة للطباع والنشر ،قم، 1994، ص110.

4- **أحمد الكاتب**:«وقد كان لتطور نظرية ولاية الفقيه على قاعدة نظرية النيابة العامة عن الإمام المهدي المرتكزة على نظرية الإمامة الإلهية اثر كبير على طبيعة النظرية ونموها في جانب واحد هو جانب السلطة دون جانب الأمة حيث أصبح للفقيه من الصلاحيات ما للإمام المعصوم وأصبح الفقيه منصوبا ومجعولا ومعينا من قبل الإمام المهدي نائبا عنه كما كان الإمام المعصوم منصوبا ومجعولا من قبل الله تعالى وبالتالي فإنه أصبح في وضع مقدس لا يحق للأمة أن تعارضه أو تنتقده أو تعصي أوامره أو تخلع طاعته أو تنقض حكمه»[1]

ب-نماذج من الفكر السني في نقد نظرية ولاية الفقيه

1- **عبد الإله بلقزيز**: «ويلحظ القارئ في نصوص الإمامة وولاية الفقيه المنشودة في إيران والعراق ولبنان منذ أواسط الستينات تراجعا فكريا كاملا عن التراث الفكري التنويري الذي بلغه الفقه السياسي الشيعي في أوائل القرن العشرين وكان مداره مسائل الدولة الوطنية والدستور والتمثيل النيابي وولاية الأمة على نفسها وهو تراجع استقر بمن خاض فيها من الفقهاء الشيعة على موضوعات فقه الإمامية التقليدي في حقبة ما بعد نظريات الانتظار والإذن التي سادت في الحقبة الوسيطة مع بدايات عصر الغيبة». [2]

2- **راشد الغنوشي**: «الفكر الشيعي الإثني عشري لم يكد يتزحزح قيد أنملة من منطلقاته العقائدية في مجال قراءة التاريخ وفي مجال الرؤية السياسية للقيادة وعلاقتها بالأمة عدا القول بولاية الفقيه بشكل مؤقت في انتظار الإمام الغائب المعصوم وهذا النائب وإن لم يكن معصوما فهو يشبهه في صلاحياته وعلاقته بالأمة وموقعه في الدين والدولة..إن النظرية الشيعية لا تزال في هذا المجال

1- أحمد كاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، ط1، 1997، ص254.
2- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص214.

تنطلق من مبدأ قياس الإمامة على النبوة ولذلك فإن دفع الإمامة كفر كما أن دفع النبوة كفر لأن الجهل بهما على واحد...فما تطور في هذا التراث»[1]

3- **سليم العوا**: تناول نظرية ولاية الفقيه كيف انتقلت من معناها الفقهي الإفتائي والقضائي إلى معناها السياسي. يرى أن مسألة ولاية الفقيه قديمة في الفقه الشيعي ناقشها علماؤهم واختلفوا حول نوع الولاية للفقيه أهي عامة أو خاصة فقط تتضمن حقوق المفتي والقاضي واختصاصاتهما دون أن تتجاوز ذلك لتشمل حتى اختصاصات الحاكم أو الإمام...

ويرى سليم العوا أن الرأي الثاني وهو الولاية الخاصة هو الذي أيده علماء الشيعة القدامى حتى جاء علماء آخرون مثل محمد حسين النائيني وأحمد النراقي نادوا بفكرة ولاية الفقيه ونقلها إلى البعد السياسي نظريا، ومن حولها نظريا وعمليا إلى واقع سياسي هو الإمام الخميني

يقول:« وخلاصة القول أن اتجاه الخميني السياسي هو الذي دفعه إلى عرض نظرية ولاية الفقيه وفي ثوبها السياسي الذي ألبسها إياه لتكون أساسا بديلا لعودة المعصوم لإقامة الحكومة الإسلامية في إيران ولم يكن خميني غافلا عن عدم تسليم فقهاء الشيعة بعموم ولاية الفقيه أو بصفتها السياسية بل كان مدركا لرأيهم في ذلك وكان ينتقده بحدة».[2]

1- راشد الغنوشي: الجهات العامة للدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1993، ص132.

2- محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ط1، 1989، ص282

المطلب الثاني: أشكال نظام الإمامة في الفكر الشيعي

الفرع الأول: ذكر هذه الأشكال

حين نتأمل ونستوعب بدقة تاريخ الفكر السياسي الشيعي كما بينته في قبل قليل: فإننا نستنتج أن أشكال نظام الإمامة عندهم هي:

1- اتجاه الولاية المنصبة للفقهاء في الأمور الحسبية

2- اتجاه الولاية العامة المنصبة للفقهاء

3- اتجاه الولاية المطلقة المنصبة للفقهاء

4- اتجاه الدولة المقيدة بالدستور"المشروطة"

5- اتجاه خلافة الأمة بإشراف المرجعية

6- الولاية المنتخبة المقيدة للفقيه

7- اتجاه الدولة الإسلامية المنتخبة

8- اتجاه الوكالة الشخصية المشاعة للمالكين "أي الملكية الشخصية المشاعة للمواطنين"

9- اتجاه الحكومة الإسلامية العالمية "ولاية الفقيه"

الفرع الثاني: محصلة مجدولة لأشكال نظام الإمامة لدى الشيعة

أولا: اتجاهات الفكر الشيعي السياسي في تصور الأشكال الجديدة لنظام الإمامة

	الإتجاه	القائلون به	بيان ذلك
01	اتجاه الولاية المنصبة للفقهاء في الأمور الحسبية	الميرازي القمي السيد جعفر الكشفي الشيخ فضل الله النوري الميرزا الشيرازي الشيخ الآراكي الشيخ عبد الكريم الحائري	"يحكم الملوك وفق المشيئة الإلهية ويجب على الشعب طاعتهم" تعاون الفقهاء العدول مع السلاطين حماة الإسلام
02	اتجاه الولاية العامة المنصبة للفقهاء	الشيخ أحمد النراقي الشيخ صاحب الجواهر السيد البروجردي السيد الكلبايكاني الشيخ الصافي	ومعناها: الاعتقاد بالتنصيب الإلهي وتقييد ولاية الفقهاء بالأحكام الإلهية الفرعية
03	اتجاه الولاية المطلقة المنصبة للفقهاء	الرأي الأخير للإمام الخمينى ومن معه	نظرية ولاية الفقيه
04	اتجاه الدولة المقيدة (المشروطة)	الميرازي النائيني ومن معه	يؤيد الحكومة الملكية المقيدة(المشروطة) ويقصد بالمشروطة وجود الدستور
05	اتجاه خلافة الأمة بإشراف المرجعية	الرأي الأخير للشهيد محمد باقر الصدر	انتقال منه صوب ولاية الفقيه وولاية الأمة في كتابه (الإسلام يقود الحياة) وجدت له آراء معتدلة جدا في خلافة الأئمة الأربعة
06	الولاية المنتخبة المقيدة للفقهيه	مرتضى مطهري الشيخ السبحاني	في إطار نظرية ولاية الفقيه
07	تجاه الدولة الإسلامية المنتخبة	الرأي السابق للشهيد الصدر الشيخ جواد محمد مغنية	ورأيه الآخر هو خلافة الأمة بإشراف المرجعية
08	اتجاه الوكالة الشخصية المشاعة للمالكين	الدكتور مهدي حائري	أي مبنى المشروعية هو الملكية الشخصية المشاعة للمواطنين وقد أوكلوها للدولة (شبه تعاقد)
09	اتجاه الحكومة الاسلامية العالمية	الإمام آية الله الخميني حسين فضل الله	عودة إلى مؤلفاتهم ومنها الحكومة الإسلامية

الفرع الثالث: أسباب جهل الكثير من المسلمين السنة بالفكر السياسي الشيعي المعاصر

لا يرجع غياب علماء إيران الأجلاء مثل محمد حسين الطباطبائي والشهيد مرتضى مظهري، وعلي شريعتي وغيرهم، إلى تجاهل الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر والجماهير السنية لهم عن قصد ولكن عن عدم اطلاع، وهذا يعود إلى عدة أسباب ذكر عبد الجبار الرفاعي بعضها في كتابه الفكر الإسلامي المعاصر وهو على شكل حوارات مع مفكرين فأورد في كتابه ذكر الأسباب التالية[1]:

أولا: أننا ورثنا دوائر حضارية متمايزة وإن لم تكن منعزلة عن بعضها البعض مثل دائرة أهل السنة ودائرة الشيعة. كانت الدائرتان الثقافيتان أكثر تداخلا عند القدماء لحد التماثل أيام ابن سينا والحلاج والبيروني والغزالي، ثم بدأت في التمايز في العصر الحديث، حيث بدأت الكتابة باللغة الفارسية عند جلال الدين الرومي وسعدي وحافظ، فأصبح حاجز اللغة عائقا عن الاتصال الثقافي بين السنة والشيعة. وكانت نسبة اطلاع الشيعة على اجتهادات أهل السنة المحدثين نظرا لعدم معرفتهم باللغة الفارسية.

ثانيا: مازالت رواسب الخصومة التاريخية بين السنة والشيعة عائقا عن الاتصال الثقافي بينهم. أهل السنة مطلعون على ثقافتهم، ولا يعرف الثقافة الشيعية المعاصرة إلا أهل الاختصاص في أقسام اللغات الشرقية وآدابها. ولما نشرت "الحكومة الإسلامية" و"جهاد النفس" للإمام الخميني رحمة الله عليه في القاهرة عام (1979-1980) تمت مصادرتهما ثم الإفراج عنهما بحكم قضائي.

ثالثا: يزيد من هذه الخصومة التاريخية والعزلة الثقافية بعض التوتر السياسي بين الثورة الإسلامية في إيران والثورة العربية أو ما تبقى منها، أو باختصار بين إيران والعرب وكما هو شائع في أجهزة الإعلام سواء فيما يتعلق بالجزر الثلاث في مدخل الخليج، طنب الصغرى، وطنب الكبرى، وأبو موسى، أو فيما يقال عن تشجيع جماعا العنف في مصر دون التحقق الدقيق من صدق ذلك.

رابعا: لا يكون الفكر الشيعي جزءا من ثقافة أهل السنة الوطنية بالرغم من حبهم لآل البيت وتعظيمهم للحسين في الممارسات الشعبية ومظاهر التدين. ومن ثم يغيب الباعث

1- انظر: عبد الجبار الرفاعي: الفكر الإسلامي المعاصر، مراجعات تقويمية، مرجع سابق، ص242.

على الاطلاع والبحث عنه. لقد ارتبط الفكر السني بالسلطة السياسية، والفكر الشيعي بالمعارضة السياسية. وقد ارتبطت الثقافة الشعبية بثقافة السلطة بعيدا عن تراث المعارضة.

خامسا: توجد درجة عالية من التغريب في ثقافة السنة نظرا لانفتاح العالم العربي منذ القرن الماضي على الغرب، فأصبح الغرب مصدر الثقافة ونسينا الشرق، فارس والهند والصين مع أن القدماء كانوا على علم بحضارة الغرب، اليونان والرومان، والشرق، فارس والهند والصين، في آن واحد، وبالرغم من وجود دعوات لريح الشرق، والاتجاه شرقا، إلا أنها ظلت محدودة الأثر، ولا تتعدى التعاون الاقتصادي إلى التبادل الثقافي.

سادسا: تغيب قنوات الاتصال والتوزيع بين العالم العربي الإسلامي الفارسي والهندي والتركي والآسيوي بوجه عام. بل أن الاتصال والتواصل صعب بين أقطار الوطن العربي ذاته. لا توجد دور نشر لتوزيع الكتاب الإيراني أو الهندي في العالم العربي، وإذا وصلنا شيء فعن طريق الغرب! حتى إذا خلصت النية، وتوافر الباعث فإن صعوبة الاتصال الثقافي العملي تحول دون التبادل الثقافي بين أجنحة العالم الإسلامي.

سابعا: أحيانا يبدو الفكر الشيعي تقليديا تجاوزه الفكر السني الإصلاحي، وأحيانا يبدو متقدما كما هو الحال في فكر علي شريعتي الذي تقبله الثورة الإسلامية في إيران. ونظرا لمرور العالم العربي بثورة مشابها سبقت الثورة الإيرانية فإنه استطاع معرفة علي شريعتي ترجمة مباشرة عن الفارسية أو غير مباشرة عن الإنجليزية. فالعالم العربي يعرف من الفكر الإسلامي الإيراني المعاصر ما يريد، ويطلع منه على ما يحتاج، خاصة الجمع بين الإسلام والثورة، الماضي والحاضر، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والحداثة.

ثامنا: ينقص الحوار ويغيب التواصل حتى داخل العالم العربي ذاته بل حتى داخل القطر الواحد. فغياب الحوار سمة عامة للثقافة العربية المعاصرة إلا فيما ندر إما للخصومة بين السلفيين والعلمانيين طمعا في السلطة والمنافسة عليها، وإما للخصومة والتباعد بين كل فريق طمعا في الشهرة أو المنصب. فالأولى أن يغيب الحوار بين العالم العربي والفكر الإسلامي الإيراني إلا فيما ندر. وبالرغم من أننا أمة واحدة على مستوى النظر

إلا أننا دوائر ثقافية منعزلة على مستوى الواقع بل حتى على مستوى ثقافة الريف وثقافة المدينة.

الخلاصة: كباحث بعد استقصائي لهذه الأسباب عند هذا المفكر وغيره أرى ما يلي: السبب الجوهري في جهل المسلمين السنة بالفكر الشيعي المعاصر أو العكس هو عدم وعي الأمة الإسلامية في هذه المرحلة، لأنه مع العلم والوعي يكون الإيمان بالله والاتحاد والأخوة الإسلامية والشعور بإحساس الأمة الواحدة كما أكد القرآن،

ومع عدم الوعي يكون الجهل والتجاهل والتشتت وتظهر العصبيات والعرقيات كإيديولوجيات...

وعليه فقد نتج عن عدم الوعي لدى المسلمين بجميع مذاهبهم في هذا الزمان ما يلي من مظاهر استنتجها من الواقع مباشرة:

1- التفرق الذي نهى عنه القرآن ولذلك فشلوا وذهبت ريحهم السياسية دوليا.
2- الاختلاف في الأصول لا في الفروع وذلك غير جائز لأن الاختلاف في الفروع رحمة والاختلاف في الأصول نقمة.
3- الصراع المذهبي واعتقاد كل طرف أنه على حق وغيره مخطئ.
4- الفهم الضيق للنصوص الشرعية ومحاولة احتكارها حسب توجه كل مذهب وتأويلها.
5- سقوط نظام الخلافة على مستوى الأمة.
6- استغلال الاستكبار العالمي لجهل المسلمين وبالتالي مزق وحدتهم وشجع حكومات متناحرة تزيد في البعد أميالا.

وعليه ما هو الحل؟

أعتقد أن الحل فيما يلي:

1- عودة الأمة الإسلامية إلى رسالتها الحقيقية وهي حمـل الـوحي وقيـادة العـالم وتطبيق نظام الخلافة.
2- وقبل قيادة العالم لا بد أن تقود نفسها.

3- والعودة إلى ذاتها تقتضي العودة إلى الوحي من غير خلفيات لان القرآن يرفعنـا إلى القمة الشاهقة حين يؤكد على مبدأين هما الوحدة الإسلامية والأخوة الإسلامية (وأن هذه أمتكم أمة واحدة) (إنما المؤمنون إخوة)

4- والطريق إلى الأخوة والوحدة لابد له من تقريب بين أحاسيس المسلمين وأفكارهم ومذاهبهم.

5- لا يتحقق ذلك إلا ببناء جيل رباني رسالي واعي ويفهم المذاهب الفقهية وأسـباب اختلاف الفقهاء وأنها أسباب جائزة وأن اختلافهم كان في الفروع لا في الأصول، وأن المعيار في الحكم على الشخص أنه مسلم هو إعلان الشهادتين.

6- وليس معنى هذا أن يتشيع العالم السني، أو يتسنن العالم الشيعي، لا، فـالاختلاف في الفروع جائز، والعالم الإسلامي كله بور في الوعي، فعلى الدعاة والعلماء أن يستصلحوا، كل في بلده ومذهبه، وبتكامل الجهود تتحقق الوحدة والأخوة.

وبمثل هذه الإجراءات العملية تتم العودة التدريجية إلى الوحدة والأخوة حتى يتحقق نظام الخلافة على مستوى الأمة ولو طال الزمان، أفلا يرى الناس أن الغربيين في هذا القرن كلما ارتقوا في الوعي ازدادوا اتفاقا حتى في الضلال، هيئات عالمية، عملات موحدة، برلمانات موحدة في حين كانوا في القرون الوسطى مماليك متناحرة ثم وحدهم العلم والوعي، ومرتكزات الوعي تختلف من أمة إلى أخرى يدخل فيه الدين واللغة والتاريخ.

المطلب الثالث: ماذا يقع في إيران هذه الأيام مع بداية هذا القرن؟

الفرع الأول: توطئة وبيـــان

المهتم بأمر المسلمين في العالم يتعجب ماذا وقع في إيران، ويتساءل هل هو مجرد تدخل من الغرب من أجل إسقاط النظام القائم؟ أم ماذا؟

وفي الحقيقة رغم أن الكفر لا يتوقف عن الكيد ومحاربة الإيمان لحظة واحدة في الحرب أو السلم.

قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَى يَرُدوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِن اسْتَطَاعُوا﴾[1]

ومع ذلك فإن ما يقع في إيران الآن هو شكل من أشكال النضال للتحول من مرحلة ولاية الفقيه على الأمة إلى مرحلة ولاية الأمة على نفسها وممارستها للشورى والمأسسة بعيدا عن كل وصاية أو تقديس... وهذا ما يتضح ببيانه كالتالي:

المتتبع لتطور تاريخ النظريات السياسية عندهم منذ ألف سنة يدرك أن فكر الشيعة السياسي قال في القرون الأولى نظرية التقية والانتظار كلازمة من لوازم نظرية الإمامة والغيبة التي كانت تحرم إقامة الدولة الإسلامية أو الثورة أو ممارسة أي نشاط سياسي إلا بقيادة الإمام المعصوم المعين من الله وهو ما أدى إلى انسحاب الشيعة من الساحة السياسية والانعزال، ثم تراجع الفكر الإمامي عن هذه النظرية تدريجيا وقال بنظرية النيابة العامة أي النيابة عن الإمام المهدي المنتظر، التي طورها الفقهاء بعد ذلك بقرون إلى نظرية ولاية الفقيه والتي تخلو فيها عن شيء من الإمامية حيث أجازوا إقامة الدولة من اشتراط العصمة أو السلالة العلوية الحسينية في الإمام المعاصر وهو ما أدى إلى نهضة الشيعة سياسيا في هذه العصر وإقامتهم للجمهورية الإسلامية في إيران سنة 1979م.

1- سورة البقرة، الآية رقم: 217.

الفرع الثاني: طرح الإشكال

على الرغم من أن فلسفة الحكم عند الشيعة قديما تقوم إذن على أساس النص والتعيين إلا أن الدستور الإيراني وفقا لنظرية ولاية الفقيه تجاوز ذلك من المفترض إذ تنص أكثر من مادة فيه على دور الأمة في المشاركة بالحكم من خلال المؤسسات التشريعية والتأكيد على الانتخاب بمختلف المؤسسات لكن الإشكال أن هذه المؤسسات والمسؤولين فيها يستمدون مشروعيتهم من الفقيه الولي وهذا ما يعتبر تقييدا سياسيا لا زالوا يدرسونه كإشكالية ولاية الفقيه ومبدأ الشورى في الأمة.

وكيف يتم الانتقال الحقيقي من ولاية الفقيه إلى ولاية؟ ولذلك في إيران الآن الإسلاميون منهم مهدي كروبي ومحمد خاتمي ورفسنجاني، وحسين مير موسوي وغيرهم يطالبون بوقف سيطرة مجلس صيانة الدستور عن التدخل في الانتخابات.

الفرع الثالث: تحليل العلماء

قبل أن أقدم كيف ينظر المفكرون المسلمون الكبار الشيعة والسنة إلى هذا المشكل في إيران، أبين أولا الاتجاهات السياسية الكبرى في إيران المعاصرة، كيف تنظر إلى الولي الفقيه من حيث انتخابه وسلطاته، ومسؤولياته أمام الشعب، وكذا مدى تقديسه.[1]

1- انتخاب الولي الفقيه:

وفي هذا المجال يتضح ما هو دور الشعب في اختيار الولي الفقيه، إذ أن للأحزاب توجهات مختلفة في هذا المضمار، فبعض منها لا يعترف بدور الشعب والبعض الآخر يعترف بضرورة اختيار الشعب للولي.

ويبين الجدول رقم "01" اختلاف رؤى التيارات في هذا المجال:

1- حجت مرتجى: التيارات السياسية في إيران المعاصرة، ترجمة محمود علاوي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص 161.

الجدول رقم (01)

التيارات	سلطات الولي الفقيه
- تيارات الزعامة الدينية و...	لا دور للشعب
- تيار رجال الدين المناضلين و...	الشعب هو الذي يختار
- العمال	الشعب هو الذي يختار
- تيار الدفاع عن القيم	لا دور للشعب، وأن الولي الفقيه معين من قبل الله ودور الشعب عن منح ذلك
- حزب الله	لا دور للشعب
- تيار رسالة الطالب	الشعب هو الذي يختار

2- سلطات الولي الفقيه:

يعتبر بعض الأحزاب أن سلطات الولي الفقيه محدودة وفقا لما جاء في القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ولكن البعض الآخر يرى أن سلطات الفقيه أسبق أهم من القانون.

الجدول رقم (02)

الأحزاب	سلطات الولي الفقيه
- تيارات الزعامة الدينية و...	لا دور للشعب
- تيار رجال الدين المناضلين و...	الشعب هو الذي يختار
- العمال	لا دور للشعب، وأن الولي الفقيه معين من قبل الله ودور الشعب عن منح ذلك
- تيار الدفاع عن القيم	لا دور للشعب
- حزب الله	
- تيار رسالة الطالب	الشعب هو الذي يختار

3- مسئولية الولي الفقيه أمام الشعب:

يرى بعض الأحزاب أن الولي الفقيه مسئول أمام الشعب، في حين يرى البعض الآخر أن الولي الفقيه ليس مسئولا إلا أمام الله سبحانه وتعالى:

يشير الجدول رقم "03" إلى اختلاف الرؤى في هذا المجال:

الجدول رقم (03)

التيارات	مسئولية الولي الفقيه أمام الشعب
- تيارات الزعامة الدينية و...	غير مسئول أمام الشعب
- تيار رجال الدين المناضلين و...	مسئول أمام الشعب
- العمال	غير مسئول أمام الشعب
- تيار الدفاع عن القيم	غير مسئول أمام الشعب
- حزب الله	مسئول أمام الشعب
- تيار رسالة الطالب	مسئول أمام الشعب

4- تقديس الولي الفقيه:

يضفى بعض الأحزاب على الولي الفقيه نوعا من القداسة ويعتبرونه معصوما من الخطأ ولا يعتبرون أن نقده يؤدى إلى الإصلاح، في حين يعارض البعض تقديس الولي الفقيه ويعتبرونه مسئولا مثل المسئولين الآخرين في الجمهورية الإسلامية .

يشير الجدول رقم "04" إلى اختلاف الرؤى في هذا المجال:

الجدول رقم (04)

التيارات	تقديس الولي الفقيه
- تيارات الزعامة الدينية و...	يوافق على تقديس الولي الفقيه
- تيار رجال الدين المناضلين و...	يعارض على تقديس الولي الفقيه
- العمال	يعارض على تقديس الولي الفقيه
- تيار الدفاع عن القيم	يوافق على تقديس الولي الفقيه
- حزب الله	يوافق على تقديس الولي الفقيه
- تيار رسالة الطالب	يعارض على تقديس الولي الفقيه

أحمد الكاتب: يضبط المشكل ويقترح الحل:

«تمحورت النهضة الشيعية الحديثة حول نظرية ولاية الفقيه أن المرجعية الدينية التي ترتكز على نظرية النيابة العامة أدى إلى تضخم دور الفقهاء على حساب الأمة والابتعاد عن الشورى... فبالرغم من قيادة الفقهاء في مطلع القرن العشرين للحركة الدستورية في إيران وقيام الجمهورية الإسلامية على أساس الانتخابات العامة إلا أن الفقيه

أو المرجع الديني ظل يتمتع بسلطات واسعة وصلاحيات مطلقة تمنحه الشرعية والقدرة على تجاوز رأي الأمة واستخدام القوة للوصول إلى السلطة أو تجاوز القوانين الشرعية الأساسية وظل مجلس الشورى مقيدا بمجلس أعلى من الفقهاء وعاجزا عن اتخاذ أي قرار لا يوافق عليه الفقيه واتخذ عليه نظام المرجعية الدينية شكلا فرديا مستبدا ومقدسا يتعالى فيه الفقيه نائب الإمام عن الخضوع لإرادة الأمة أو استشارتها في عمليتي التشريع والتنفيذ»[1]

اقتراحه للحل:

«إننا يمكن أن نقيم أساس الدولة على قاعدة الشورى وولاية الأمة على نفسها، بمعنى أن يكون الإمام منتخبا من الأمة ونابعا من إرادتها ونائبا عنها ومقيدا بالحدود التي ترسمها له وملتزما بالصلاحيات التي تعطيها له... وذلك لأن منبع السلطة في غياب النص الشرعي وعدم وجود الإمام المعين من قبل الله تعالى هي الأمة الإسلامية حيث لا تعطي الأدلة العقلية، إذن الحاكم العادي (غير المعصوم) القابل للخطأ والصواب والانحراف والهدى من الصلاحيات المطلقة مثلما تعطي للرسول المرتبط بالله عبر الوحي ولا تساويه أبدا مع الإمام المعصوم»[2]

- عبد الإله بلقزيز:

«باختصار نموذج الحكومة الإسلامية الذي تصوره الخميني وعبر عنه بحكومة إلهية يحكمها الصالحون ويقوم نظامها على مقتضى أحكام الإسلام ويؤول فيها التشريع إلى الشارع، وتقوم نخبة من الفقهاء بحسب ولاية الفقيه أمر الولاية العامة على الأمة وهي نفسها الحكومة التي قامت في إيران منذ ثورتها قبل عشرين عاما الحكومة التي تتركز فيها السلطة في يد الولي الفقيه (مرشد الثورة وقائد الجمهورية) ولا يكاد يبقى فيها لرئيس الجمهورية المنتخب شيئا يذكر من سلطات رؤساء الجمهوريات، والحكومة التي

1- أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص 255.
2- المرجع نفسه، ص 257.

ينفرد فيها الفقهاء في مجلس الخبراء بسلطات تقريرية لا يملك منها مجلس الشورى شيئا ذا بال، فنواب الأمة ليسوا في هذه النظرية أعلى مرتبة من نواب الإمام»[1]

الفرع الرابع: كيفية الخروج من تأزم الوضع

الظاهر والله أعلم أن مخرجهم سيكون إحدى صور ثلاث:

- إما أن ينتظر نظام ولاية الفقيه وبالتالي يسكت المعارضة ولو بالقوة إلى أجل يعلمه الله.
- وإما أن تنصر المعارضة الإصلاحية وبالتالي ستطبق نظام ولاية الأمة على نفسها وبذلك ستلتقي مع الفكر السياسي السني.
- وإما أن يكون هناك حل وسط بينهم كأن تعود ولاية الفقيه إلى ممارسة دور القضاء والإفناء كما كانت من قبل والأمة تمارس دور السياسة إلى أجل لا يعلمه إلا الله.

وفي جميع الحالات يبدو أن الفكر السياسي الشيعي في تطوره سيتراجع عن منطلقاته ويتحول يوما إلى ولاية الأمة على نفسها بالشورى والحرية وذلك هو الفكر السني والعلم والوعي دائما يوحدان في النهاية وهذا ما يعني أن الفكر السياسي السني في مبادئه النظرية هو الذي كان على حق و للممارسات العملية وحالات الضرورة وأحكامها استثناءات ولكل قاعدة استثناء، وما يؤكد ذلك أن الفكر السياسي الشيعي منذ ألف سنة وهو يتطور ليصل الآن إلى المطالبة بولاية الأمة على نفسها وذلك من مبادئ الفكر السني.

الشكل المستخلص: رأي الباحث في الشكل الجديد المناسب لنظام الخلافة مستقبلا

بعد استقرائي للفكر الإسلامي المعاصر السني والشيعي بكل اتجاهاته في تصور الأشكال الجديدة لنظام الخلافة المرتقب ولو بعد قرن، فإنني وجدت أن تلك الاتجاهات كانت في مجموع مضامينها متكاملة، لأنها كانت تصاميم مراعية لهندسة بناء جدار نظام الخلافة

لذلك أختار ثلاثة منها أراها متكاملة في تشكيل نظام الخلافة كما أتصوره:

1- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 230.

أ) من حيث الاصطلاح (التسمية): نظام الخلافة، أوافق بذلك اتجاه دعاة الخلافة الإسلامية.

ب)من حيث الإطار العام: نظام الخلافة هو الوجه السياسي للحضارة الإسلامية العالمية المنشودة، أوافق بذلك اتجاه دعاة الحضارة الإسلامية العالمية الثانية.

ج) ومن حيث التنظيم والتقنين: أوافق دعاة منظمة المؤتمر الإسلامي، لأنه ميثاق عملي تم إنجازه بعد، موافقا لمعايير المنظمات الأممية العالمية الراهنة.

د) من حيث الإطار الدستوري: أوافق اتجاه دعاة الولايات المتحدة الإسلامية.

وعليه فأنا من دعاة نظام الخلافة الإسلامية الثانية التي تكون على منهاج النبوية، وقد بشرنا بها رسول الله، وذلك كوجه سياسي لحضارة إسلامية عالمية ثانية منشودة، أيضا وردت بشائرها في الكتاب والسنة.

وفي بيان الخلافة الثانية على منهاج النبوة والحضارة الإسلامية العالمية الثانية لابد من آليات للصياغة وتطبيق ذلك، مثل مشروع ميثاق لكل دول العالم الإسلامي في شكل منظمة المؤتمر الإسلامي.

الفصـل الثانـي

مبـادئ نظـام الخلافـة وآلياتهـا

المبحث الأول: مصدر السيادة في نظام الخلافة

المبحث الثاني: المبادئ الثابتة لنظام الخلافة

المبحث الثالث: الآليات المتجددة لنظام الخلافة

المبحث الأول: مصدر السيادة في نظام الخلافة

لنتناولها في الفكر السياسي الإسلامي السني ثم في الفكر السياسي الشيعي.

المطلب الأول: مصدر السيادة في الفكر السياسي السني المعاصر:

يطرح السؤال التالي: هل السيادة في نظام الخلافة لله أم للشـريعة الإسـلامية ام للأمة والشعب؟

الفرع الأول: المذهب الأول:السيادة لله:

أولا: القائلون به:

يرى فريق من المفكرين المسلمين المعاصرين ومنهم المودودي وأبو المعاطي أبو الفتوح وسيد قطب ومحمد حسين منتظري، وعباسي مدني ويحي السيد الصباحي، يـذهب هؤلاء إلى أن الله هو صاحب السيادة ومصدرها في دولة الخلافة، ولا بد من البيان بـأن نظرية السيادة الإلهية عند هؤلاء المفكرين المسلمين لا علاقة لها بالنظريات الثيوقراطيـة التي عرفتها أوروبا والقائمة على نظرية الحق الإلهي في تعيين الحكام.

ولكن المقصود بالسيادة الإلهية الحاكمية التشريعية فقط، وأما مصـدر السـلطات السياسية في الدولة الإسلامية فهو الأمة الإسلامية التي تنتخب حكامها وممثليها وتـراقبهم وتعزلهم وتحاسبهم وتعاقبهم.[1]

وأن تكون السيادة التشريعية للولاية في حق البشـر والاجتهـاد والتشـريع فـي المجالات التي لم ترد فيها نصوص شرعية أو تلك التي وردت فيها نصوص ضنية فـي ثبوتها أو دلالتها.[2]

ثانيا: نماذج من فكرهم

أ- **أبو الأعلى المودودي**: يرى أن الحاكمية لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله، والنبي أيضا لا يتبع إلا ما يوحى إليـه ومـا

1- محمد صحراوي: بيان الدولة بين الشريعة والقانون، دار قرطبة، ط1، المحمدية الجزائر، 2004، ص43.
2- يوسف القرضاوي: بيان الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغـربين، الجزائـر، دار رحـاب، ط2، 1989، ص 174.

وجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه لا يأتيكم إلا بالأحكام الإلهية، وعليه فالمودودي يرى أن الحاكمية القانونية والحاكمية السياسية لله وحده.

ب- **أبو المعاطي أبو الفتوح**: يرى أن حضور السلطة في الدولة الإسلامية لله وحده، هو واضع دستور أمة المسلمين وهو دستور أبدي لا يملك البشر أن يغيروا فيه بعدما أتمه الله.[1]

ج- **سيد قطب:** يرى أنه حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر.[2]

د- **يحي السيد الصباحي**: يرى أن الحاكمية (السيادة) هي السلطة العليا والمطلقة وأنها في الدولة الإسلامية لله وحده.[3]

ه- **عباسي مدني:** يرى أنه اقتضت العناية الربانية أن تتميز الدولة الإسلامية بأن تكون فيها الحاكمية لله، فبمقتضى ذلك يكون التشريع الرباني لازما، فالحاكمية لله حسما للحريات والحقوق والواجبات من التعارض المفضي إلى الصراع.[4]

الفرع الثاني: المذهب الثاني:السيادة للشريعة الإسلامية

أولا: القائلون به: يرى فريق آخر منهم تقي الدين النبهاني وتوفيق الشاوي وراشد الغنوشي وفتحي الدريني ومحمود الخالدي يرون أن الشريعة الإسلامية هي مصدر السيادة في الدولة الإسلامية.

ثانيا: نماذج من فكرهم

أ- **تقي الدين النبهاني**: يرى أن السيادة في الإسلام هي للشريعة الإسلامية وليست للشعب.[5]

1- أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص66.
2- سيد قطب: معالم في الطريق، القاهرة، مرجع سابق، ص 109.
3- يحي السيد الصباحي: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 509.
4- مدني عباسي: أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، مرجع سابق، ص 64.
5- سهى الفاروق: نظريات الدولة الإسلامية والواقع المعاصر، مجلة قراءات سياسية، مركز دراسات الإسلام والعالم، الولايات المتحدة الأمريكية، فلوريدا، السنة الخامسة، العدد الأول، 1995، ص 86.

ب- **توفيق الشاوي**: ذهب إلى أن المنبع الإلهي للشريعة الإسلامية في فقهنا يفرض سيادتها على المجتمع والدولة.[1] «وإن مبدأ سيادة الشريعة الإسلامية الذي تلتزم به الشورى تخضع له الحكومة في الإسلام وهذا يجعله أقوى فاعلية من سيادة القانون الوضعي التي تعتبرها النظم العصرية مثلها الأعلى».[2]

ج- **راشد الغنوشي**: يرى أنه يمكن تعريف الحكم الإسلامي بأنه نظام للدولة حيث تكون المشروعية العليا أو السيادة للشريعة الإسلامية، للوحي باعتباره السلطة الحاكمة على كل سلطة ففي إطارها يجتهد الفقهاء لاستنباط حكم جزئي وبها يقضي القاضين بل إن سائر مؤسسات الدولة يجب أن تتحرك في إطار الشريعة وتوجيهاتها ومقاصدها.[3]

د- **فتحي الدريني**: يرى أنه لا يعرف التشريع السياسي الإسلامي ولا فقهه شيئا يسمى مشكلة السيادة أو سند الحكم أو حق الأمر التي دارت حولها البحوث الفلسفية أو بحوث الفقه السياسي العالمي في تاريخه الطويل بما احتف بها من ظروف وملابسات، منشؤها الصراع الذي كان محتدما بين الكنيسة والملك وما ابتكر من نظريات في هذا الشأن يومئذ تبريرا للاستئثار بالحكم المطلق ومنها نظرية الحق الإلهي المزعوم أو العقد الاجتماعي الموهوم.

«وأن السيادة في الإسلام تستند أساسا إلى نصوص قررت تلك السيادة لشرع الله ويتولاها عمليا من تختارهم الأمة عن طريق الشورى لممارستها نيابة عنها».

وبذلك قضى الإسلام على أكبر مشكلة عانت منها أوروبا قرونا من الزمن دون أن تصل إلى شئ سوى تقرير الحكم المطلق للملك وتبريره وانتفاء مسؤوليته وبقي ذلك قائما إلى عهد قريب.[4]

1- توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط2، 1992، ص 25.
2- المرجع نفسه، ص 432.
3- راشد الغنوشي: الحريات العامة للدولة الإسلامية، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 360.
4- فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص 185.

ه- **محمد الخالدي**: يرى أنه قد نص بعض مفكري الإسلام من علماء الأصول وغيـرهم صراحة على كون السيادة محصورة في الشرع وحده مطلقا وأنـه لا حكـم قبـل ورود الشرع وأن العقل لا حكم له مطلقا.[1]

الفرع الثالث: المذهب الثالث: السيادة للأمة والشعب:

أولا: القائلون به:

ذهب توفيق الشاوي وعبد الرزاق السنهوري وعبد الوهاب خلاف ومحمد بخيـت المطيعي ومحمد سليم العوا، ومحمد ضياء الدين الريس ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد يوسف موسى ويوسف القرضاوي، ذهبوا إلى أن الأمة الإسلامية هي مصدر السيادة فـي دولة الخلافة.

كما ذهب كل من حسن الترابي ومحمد خاتمي ومصطفى أبو زيد فهمي، ذهبوا إلى أن السيادة للشعب ويقصدون بالشعب الأمة لأنه في الحقيقة هناك فرق بينهما، ولكن هؤلاء المفكرون يقصدون الشعب المسلم في الأمة الإسلامية في الدولة الإسلامية.

ثانيا: نماذج من فكرهم:

أ- **عبد الرزاق السنهوري**: يرى أن عقد الإمامة عقد بكل أركانه وشروطه والغاية منـه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الخليفة سلطته وهو تعاقد بينه وبـين الأمـة التـي يصير نائبا عنها.

«وتظهر الأمة الإسلامية كطرف في عقد الإمامة كوحـدة متضـامنة ذات ذاتيـة مستقلة، فهي مصدر السلطات وصاحبة الإرادة العليا في كل ما يتعلـق بـأمور الدولـة الإسلامية».[2]

ب- **عبد الوهاب خلاف**: يرى أن دعائم الحكومة في الإسلام هي الشورى ومسؤولية أولي الأمر واستمداد الرئاسة العليا من البيعة العامة «وهذه الدعائم تعتمد عليها كـل حكومـة عادلة لأن مرجعها كلها أن يكون أمر الأمة بيدها وأن تكون هي مصدر السلطات».[3]

1- محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص184.
2- محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص171.
3- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 34.

ج- **محمد بخيت المطيعي**: يرى أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هـي مصـدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم، وأن الحكومة الإسلامية التـي يرأسـها الخليفة والإمام العام هي حكومة ديمقراطية حرة.[1]

د- **محمد سليم العوا**: يرى أن لا تحكم الدولة إلا بالقانون الذي رضيته الأمة لنفسـها إذ الدولة ليست إلا أداة تنفيذ لإرادة الأمة التي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن السلطة هـي التي فرضته على الأمة كائنا ما كانت الدولة. «إن خضوع الدولة للقانون الذي رضـيته لنفسها يجعلها تشعر بأنها حرة في تصرفاتها وأنها تسير نفسها، وأنها ليست ملكا لغيرهـا من الناس لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم، وهو ما يسمى بالسيادة التي هي حق طبيعـي وشرعي للأمة وكل فرد من أفرادها».[2]

ه- **محمد ضياء الدين**: يرى أن الأمة من الوجهة السياسية العملية هي مصدر السـلطات وكل ما يصدر عن الإمام، وهو رئيس الدولة من سـلطات أو ولايـات فمرجعـه الأول إرادتها.[3]

و- **محمد مهدي شمس الدين**: يرى أن ولاية الأمة على نفسها وإرادة حياتها بحسب هذه الولاية هو مما قضاه الله عز وجل ورسوله -صلى الله عليه وسلم- في التشريع المبـدئي العام بمقتضى الأدلة الشرعية الدالة على ولاية الأمة على نفسها، «وعلى هـذا الأسـاس تتمكن الأمة من التعبير عن إرادتها بآلية الشورى بأية طريقة تناسبية».[4]

ز- **محمد يوسف موسى**: يرى أن مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة، وذلك لأنه وكيل عن الأمة في أمور الدين وإدارة شؤونها حسب شريعة الله ورسوله وهو لهذا يستمد سلطاته منها.[5]

1- محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 171.
2- محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1989، ص 236.
3- محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 178.
4- محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي، مؤسسة دولة، بيـروت، لبنـان، ط2، 1999 ص354.
5- محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 75.

ح- **يوسف القرضاوي**: يرى أن الأمة هي وحدها التي تمثل الشريعة بإجماعهـا، فهـي وحدها صاحبة السيادة التشريعية التي لا يجوز أن يدعيها حاكم أيا كان أو أي مجلس يمثل شعبا واحدا من شعوب الأمة، وإذا سمح لشعب من شعوب الأمة بممارسة نوع من السيادة فإنها سيادة محدودة بما يقرره إجماع الأمة صاحبة السيادة العليا الشاملة.[1]

ط- **حسن الترابي:** يرى أن الشريعة هي المصدر الجامع الأعلى لهدي الحياة، ولكنها بقدر الله لا تنفذ في الدنيا إلا طوعا بإيمان الناس ومجتمعهم الذي يصدقها بسياسة أمره العام.

«فالمجتمع في ظاهر هذه الأرض وعاجل هذه الدنيا هو المصدر الأعلى للحكم والسلطان، من خلال إيمانه وإرادته وقوته السلطانية النافذة في الواقع المشهود».[2]

ي- محمد خاتمي: «يرى أنه حين تنبثق السلطة النافذة من الشعب، وتغدو الإرادة الشعبية أساسا للسلطة السياسية فمن الطبيعي أن تتوفر حالة من المواكبة بين الحكومة والشـعب، الأمر الذي يحقق استقرار النظام وأمنه، فيكون النظام القوي المقتدر».[3]

ك- **مصطفى أبو زيد فهمي:** «يذهب إلى أن السيادة في الدولة الإسلامية للشعب، والشعب وحده هو الذي يملك السلطة العليا التي لا تفوقها ولا تعادلها قوة أخرى داخل الدولة، وهو وحده الذي يملك السلطة الأصلية التأسيسية، سلطة وضع الدستور، وهو الـذي يملـك أن يراقب الحكم في السلطات الثلاثة: التشريعية والتنفيذية والقضائية».[4]

الخلاصة والترجيح: أرى أن جامع الموضوع في الفكـر السياسـي الإسـلامي السـني المعاصر هو الجمع بين ذلك كله، فالسيادة لله سبحانه من خلال الوحي –القرآن والسـنة– ثم هي للأمة الإسلامية ثم هي للخليفة تبعا لذلك.

ولقد ذهب إلى هذا حمد ضياء الدين الريس ومحمد أرزقي نسيب:

1- **محمد أرزقي نسيب**: يرى أن «السيادة في المفهوم الإسلامي هي أولا للقرآن باعتباره وحيا معبرا عن إرادة الله المباشرة، وثانيا للسنة النبوية بكونها وحيا غيـر مباشـر،

1- يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 1999،، ص 39.
2- حسن الترابي: السياسة والحكم النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، مرجع سابق، ص 115.
3- محمد خاتمي: الديمقراطية وحاكمية الأمة، دار الفكر، سوريا، ط1، 2003، ص 146.
4- عبد الغني بسيوني عبد الله: نظرية الدولة في الإسلام، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، 1986، ص 63.

وأخيرا لأولى الأمر وذوي الاختصاص وهم ينوبون عن الأمة في ممارسة هذا الجزء من السيادة المتمثل خاصة في السلطة التشريعية».[1]

2- **محمد ضياء الدين الريس**: يرى أن «السيادة في الإسلام مزدوجة، فالسيادة أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم.

فالشريعة الإسلامية والأمة معا هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية»[2]، وعليه فالسيادة في نظام الخلافة الإسلامية لله أولا وأخيرا، ويكون ذلك في صورة الوحي بمصدريه وتكون الأمة الإسلامية مطبقة وممثلة لذلك.

قال تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾،[3] وقال ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾.[4]

وإنما قضية السيادة وأساسها ظهرت أصلا كأزمة سياسية في الفكر الغربي ثم انتقلت كمسألة سياسية عالجها المفكرون المسلمون.

1- محمد أرزقي نسيب: أصول القانون الدستور والنظم السياسية، دار الأمة، الجزائر، ط1، 1998، ج1، ص92.
2- محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 343.
3- سورة يوسف، الآية 40.
4- سورة الأحزاب، الآية 36.

المطلب الثاني: السيادة في الفكر السياسي الشيعي

الفرع الأول: السيادة في الفكر السياسي الشيعي القديم:

بالنسبة للفكر السياسي الشيعي القديم يعتقدون أن الأمة ليست معصومة ويشككون في صحة الحديث النبوي «لا تجتمع أمتي على ضلالة». وبالتالي كانوا يعتقدون بأن الأمة لا يمكن أن تكون مصدر التشريع ولا يمكن أن تكون وحدها مصدر تعيين القائد، فأمـام التعيين الإلهي للرسالة والرسل لا تملك الأمة حتى الاختيار وليست لها أية سـلطة، ولأن الأمة لا تبلغ مرتبة العصمة، تحتاج إلى قيم وبالتالي لا يمكـن أن تعتمـد علـى نفسـها وتستغني عن التسديد الإلهي هذا كله في زمن النبوة والإمامة.

الفرع الثاني: السيادة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر

أولا: القائلون بـــه

وجهة النظر المعاصرة للفكر الشيعي تأخذ بعين الاعتبار غيبة الإمـام المعصـوم وتعطي دورا كبير الأهمية للأمة في نظام الحكم الإسلامي المعاصر الذي اقترحته بولاية الفقيه وهو دور يعطي الأمة حق تعيين الفقيه.

«فإذا كانت وظيفة الرسول هي تبليغ الرسالة والرقابة على تطبيق الشـريعة فـإن مسؤولية الأمة من بعده مشابهة لمسؤوليته باستثناء أمر واحد هو أن رقابة الرسول إنمـا هي على تطبيق الأمة لمنهج السماء ورقابة الأمة تكون على نفسها وعلى الأمم الأخرى».

وبناء على ذلك يقع على عاتق الأمة مسؤوليتان: إقامة حكم الله داخـل حـدودها والعمل على إقامة حكم الله ونشر دينه بين الأمم الأخرى، وهذا المفهوم يرتبط عند الشيعة بدافع خاص بأحد أصولهم لأن من شأن إقامة الدولة الإسلامية التعجيل بعودة المهدي.[1]

ونجد في الفكر الشيعي السياسي المعاصر اختلافا مثل السنة منهم من اعتبر السيادة لله وحده ومنهم من اعتبرها للأمة تبعا.

1- محمد عبد الكريم عتوم، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثنـي عشـرية، مرجـع سـابق، ص151.

ثانيا: نماذج من فكرهم

أ- **الخميني**: يرى أن الحكومة الإسلامية لا تشبه الأشكال الأخرى في الحكومات المعروفة، فليست حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه عابثا بأموال الناس ورقابهم، ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون في حين تنحصر سلطة التشريع بالله ولحكومة الإسلام، حكومة القانون والحاكم هو الله وحده وهو المشرع وحده ولا سواه وحكم الله نافذ في جميع الناس وفي الدولة نفسها.[1]

ب- **محمد حسين منتظري:** يذهب إلى أن السيادة والحاكمية لله تعالى فقط والنبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكن له حق الحكم إلا بما فوض الله إليه... وأن الأئمة قد انتخبوا من النبي --صلى الله عليه وسلم- بأمر من الله تعالى وأن الفقهاء في عصر الغيبة نصبوا من قبل الأئمة وإلا لم يكن لهم حق الحكم، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلا.

الدستور الإيراني: تبنى دستور الجمهورية الإسلامية في إيران نظرية السيادة الإلهية حيث نص في المادة 5 «الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم هي لله، وهو الذي منح الإنسان حق الحاكمية على مصيره الاجتماعي، ولا يستطيع أحد سلب هذا الحق الإلهي أو توظيفه لصالح فرد أو مجموعة خاصة والشعب يمارس هذا الحق الإلهي بالطرق التي تبينها المواد الآتية».[2]

1- الخميني: الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ص 41.
2- دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الصادر في 24 ذو الحجة 1399هـ، 14 نوفمبر 1979م.

المبحث الثاني: المبادئ الثابتة لنظام الخلافة

المطلب الأول: مفهوم المبادئ وخصائصها

نظام الخلافة الإسلامية لا يقوم على أشخاص أو أسس وإنما هو نظام حكم متميز قائم على مبادئ ثابتة لها آليات متجددة تتبعت الفكر الإسلامي المعاصر بحرص شديد في ذلك:

فما معنى هذه المبادئ؟ وما عددها؟ وما هي خصائصها؟ وما ذكرها بالضبط؟

الفرع الأول: مفهومها وعددها

1- **معناها:** هي مجموعة الأسس الثابتة التي يقوم عليها نظام الخلافة الإسلامية، وهي مستقاة من الوحي.

2- **عددها:** اختلف علماء الفكر الإسلامي المعاصر في عددها على اعتبار ثلاثة منها ثابتة، فمنهم من اعتبرها أربعة ومنهم من اعتبرها ستة وسأبين هذا بعد قليل.

الفرع الثاني :خصائص مبادئ نظام الخلافة:

هذه المبادئ التي تميز نظام الخلافة الإسلامية لها مجموعة من الصفات لا توجد في غيرها من أنظمة حكم العالم وهي:

1. **واردة في الوحي:** فهي منصوص عليها في القرآن والسنة وبينها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في السيرة عمليا، وهذا ما نجده خاصة في المتفق عليها منها مثل الشورى والعدل والمساواة، قال تعالى: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾.[1] وقال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**﴾.[2]

2. **ثابتة لا تتغير:** لأنها من الوحي والوحي ثابت محفوظ لا يحرف، باق ما بقيت السماوات والأرض إنما الذي يتغير ويتجدد هو آليات تنفيذ وتطبيق تلك المبادئ حسب معطيات كل زمان ومكان حتى تقوم الساعة ﴿**فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا**﴾.[3]

1- سورة آل عمران، الآية 159.
2- سورة النحل، الآية 90.
3- سورة فاطر، الآية 43.

3. جزء من سنن الله المختلفة التي وضعها الله كي تحكم الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية والتاريخية، ومجموع هذه السنن وضعها الله في الكتب الثلاثة: المنظور وهو الكون والمستور وهو النفس والمجتمع والمسطور وهو الوحي.

وهكذا فمبادئ نظام الخلافة الإسلامية جزء من المنظومة السننية التي تحكم الكون والحياة والأحياء وهي من وضع الله لذلك لا يأتيها الباطل وهي قائمة على الحق وخدمة بني آدم جميعا.

4. **صالحة لكل زمان ومكان وإنسان:** لأنها من وضع خالق عليم حكيم خبير سبحانه فهي مبادئ صالحة في كل بيئة ولكل الأجناس وفي كل الأزمان ولعل هذا ما تجلى في الحضارة الإسلامية الأولى لمدة ألف سنة، إذ حكم الإسلام مناطق شاسعة في العالم وأجناس مختلفة في ألف سنة وكانت حضارة طيبة خدمت العالم ولم تسقط حتى سقط المسلمون لأن الإسلام كمبادئ صالح لكل زمان ومكان والمسلمون ليسوا صالحين لكل زمان ومكان.

5. تتلاءم مع جميع الأشكال التي يمكن أن يتخذها نظام الحكم في العالم الإسلامي طالما أنه إسلامي ويطبق هذه المبادئ، ونظام الخلافة أشبه ما يكون بنظام شبه الرئاسي والرئاسي.

6. **لا تحابي جيلا أو أمة:** فمن خالفها سقط ولو كان مسلما ومن وافقها انتصر ولو كان كافرا فمثلا الشورى والعدل والمساواة مبادئ تحكم الحياة الإنسانية كل الإنسانية لذلك نجد القرآن يأمر المسلمين أن يحكموا بالعدل ولو حكموا غير المسلمين قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾.[1]

1- سورة النساء، الآية 57.

المطلب الثاني: ضبط مبادئ نظام الخلافة من خلال الفكر الإسلامي المعاصر

وعلى طريقة مساري في هذا البحث فإنني أطرح أهم الرؤى في الفكر الإسـلامي المعاصر التي تناولت هذه المبادئ بالدراسة والدعوة إلى التجديد فيها، ومن هؤلاء:

أبو الأعلى المودودي، عبد الوهاب خلاف، محمـد أبـو زهـرة، عبـد المتعـال الصعيدي، تقي الدين النبهاني، سلامي محمد، محمد يوسف موسى، محمـد الرسـيوني، صفي لؤي، محمد سليم العوا، حسن الترابي، ثم أتناول الرأي الذي أتصوره.

- فبالنسبة لطرح هؤلاء المفكرين فقد تناولته من خلال الجدول مع تحليله والتعليق عليه
- الطرح الذي سأعتمده أنا هو أن أقسم هؤلاء المفكرين المعاصرين وفق منطلقين.

الفرع الأول: تقسيمها تقسيما جديدا

I. الإطار النظري (الكلاسيكي): وهؤلاء هم الذين طرحوا مبادئ نظام الخلافة من جانب نظري وهم: عبد الوهاب خلاف، محمد أبو زهرة، عبد المتعال الصعيدي، تقـي الـدين النبهاني، محمد سلامي، محمد يوسف موسى.

II. الإطار التطبيقي (التجديدي): وهؤلاء هم الذين طرحوا مبادئ نظام الخلافة مع تجديد في ترتيبها وفهمها وإضافة مبادئ أخرى غير التي ذكرت من قبل واستقوها طبعـا مـن الوحي أيضا، وهم: صفي لؤي، أحمد الرسيوني، أبو الأعلى المودودي، حسن الترابي.

الفرع الثاني: ضبطها مبادئ الخلافة كما أوردها الفكر الإسلامي المعاصر ولكن بجداول:

1/ **الجدول التالي:** استقرأت فيه تصور الفكر الإسلامي المعاصر لمبادئ نظام الخلافة الإسلامية ولكن بنفس الترتيب الذي أوردوه هم في كتبهم.

أبو الأعلى المودودي	عبد الوهاب خلاف	محمد أبو زهرة	عبد المتعال الصعيدي	تقي الدين النبهاني	محمد سلامي	محمد يوسف موسى	أحمد الريسوني	صفي لؤي	محمد سليم العوا	حسن الترابي	عبد العزيز عزت الخياط	ضياء الدين الريس
-سيادة القانون الإلهي -العدل بين الناس - الشورى. - المساواة. -الطاعة في المعروف. -السلطة لا تطلب - هدف وجود الدولة.	-الشورى -العدل -المساواة	-الشورى - العدل -الطاعة لأولي الأمر	-الشورى -العدل -المساواة -مسؤولية الحاكم	-عدم الفصل بين الدين والدولة -الشورى - المساواة	-الشورى -العدل -المساواة -الحرية -مبدأ الأخوة والتكافل الاجتماعي	-الشورى -العدل -الاستعانة بالأقوياء والأمناء	-الشورى -الشريعة -العدل -الإمام والحكم بالمصلحة	-الأمة -الشورى -القيادة -الشريعة	-الشورى -العدل -الحرية -المسؤولية -مساءلة الحاكم -المساواة	-الحرية -الشورى -العدل	- العدل والمساواة - الشورى والتعددية السياسية - الطاعة الواعية. - المراقبة الأمينة	- العدل - الشورى - مسؤولية الحاكم

2/الجدول التالي يبين تصور الفكر الإسلامي المعاصر لمبادئ نظام الخلافة الإسلامية ولكن قمت بتعديل في ترتيبهم لهذه المبادئ وذلك لكي تصلح عملية المقارنة حين نتأملها.

أبو الأعلى المودودي	عبد الوهاب خلاف	محمد أبو زهرة	عبد المتعال الصعيدي	تقي الدين النبهاني	محمد سلامي	محمد يوسف موسى	أحمد الريسوني	صفي لؤي	محمد سليم العوا	حسن الترابي	عبد العزيز عزت الخياط	ضياء الدين الريس
- الشورى. -العدل بين الناس - المساواة. -سيادة القانون الإلهي -الطاعة في المعروف. -السلطة لا تطلب - هدف وجود الدولة.	-الشورى -العدل -المساواة	-الشورى - العدل -الطاعة لأولي الأمر	-الشورى -العدل -المساواة -مسؤولية الحاكم	-الشورى -العدل - المساواة -عدم الفصل بين الدين والدولة	-الشورى -العدل -المساواة -الحرية -مبدأ الأخوة والتكافل الاجتماعي	-الشورى -العدل -الاستعانة بالأقوياء والأمناء	-الشورى -العدل -الشريعة -الإمام والحكم بالمصلحة	-الأمة -الشورى -القيادة -الشريعة	-الشورى -العدل -المساواة -الحرية -المسؤولية -مساءلة الحاكم	-الشورى -الحرية -العدل	- العدل والمساواة - الشورى والتعددية السياسية - الطاعة الواعية. - المراقبة الأمينة	- العدل - الشورى - مسؤولية الحاكم

ملاحظات تحليلية:

1- العينيات التي تناولتها 11.

2- ثمانية منهم طرحوا تلك المبادئ طرحا معروفا (الإطار النظري).

3- أربعة منهم طرحوا تلك المبادئ طرحا تطبيقيا تجديديا (الإطار التطبيقي) وهم: أبو الأعلى المودودي، صفي لؤي، أحمد الريسوني، سليم العوا، حسن الترابي.

المطلب الثالث: مبادئ ذات بعد نظري

وهو ذكر المبادئ النظرية التأصيلية لفلسفة نظام الخلافة الإسلامية والتـي هـي: الشورى، العدل، المساواة، الطاعة، والحرية.

الفرع الأول: الشـــورى

وهى العمود الفقري لكل نظام الخلافة الإسلامية وهي الأساس الذي يميزها عـن الديكتاتورية والملكية والجبروتية والفرعونية «الشورى خصيصة إسلامية عريقة، بل هي نص قرآني، لكن بعدها السياسي في القرنين الأول والثاني للهجرة، ما لبث أن غاب منـذ القرن الثالث لصالح إبراز أبعادها الأخلاقية والاجتماعية إلى أن عاد رفاعة الطهطـاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني إلى اكتشاف الوجه أو البعد السياسي لها تحت تأثير الإطلاع على الدساتير الغربية والدستور الفرنسي على الخصوص في الثلث الثـاني من القرن التاسع عشر فصارت الشورى في نظر الطهطاوي ومن بعده من الإصـلاحيين مرادفة للحكم الدستوري».[1]

أ- طرح الإشكال:

التفكير في مسألة الشورى: في الفكر الإسلامي المعاصر.

يطرح الإشكاليات التالية:

- ما معنى الشورى؟
- ما موقعها في التصور الإسلامي للمسألة السياسية أي مسألة السلطة والدولة؟
- مدى إلزامية الشورى كنظام سياسي.
- كيف تتم عملية مأسسة الشورى كنظام سياسي.

أولا:معنى الشورى:

1- راشد الغنوشي: «إن الشورى في الإسلام ليست حكما فرعيا من أحكام الدين يسـتدل عليه بآية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضـى

1- رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص 175.

من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد... ومن ثم كانت الشـورى العمود الفقري في سلطات الأمة ونهوضها بأمانة الحكم».[1]

2-حسن الترابي: «إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع، فمن عقيدة التوحيـد إسـلام الربوبيـة والحكم والسلطة لله والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله، وبذلك يتحقـق التحـرر السياسي الذي يستلزم نظام الشورى... إذ أصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة... فمبدأ حاكمية الله المطلقة واسـتخلاف البشر على الأرض وما آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطانا على الأشياء والنـاس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحرارا سواسية لا يقومـون إلا بالشـورى وهـي التعـاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسؤولية وعلـى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعا».[2]

وهكذا فأول نتائج هاذين التعريفين للشورى هو القول إن نظام الحكم في الإسـلام نظام شوري، وهكذا يتحدث الإسلاميون كثيرا عن الشورى لكنهم قلما وقفوا عند المفهوم وقفة نظرية لتعريفه، وهذا الإحجام عن التعريف النظري ليس لأن الأمر بديهي وواضـح بل يعود للفقر النظري الذي ينطوي عليه الفكر الإسلامي المعاصر، إذ يعجز عن التنظير للموضوعات التي يتناولها.

ولذالك نراهم يكتفون بالإحالة على آيات تذكر الشورى وأنها قامـت فـي زمـن الرسول -صلى الله عليه وسلم- وكفى ما عدا ما كتبه راشد الغنوشي وحسن الترابي فيما اطلعت فقط قدم تعريفا مؤسساتيا للشورى.

ثانيا: نظام الشورى السياسـي

يجمع الإسلاميون على أن «نظام الحكم الإسلامي القرآني النبوي هو نظام الشورى وأن واجب المسلمين أن لا يولوا أحدا أمرهم إلا عن شورى».[3]

1- راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 109.
2- حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، الشركة العالمية لخدمات الإعلام، الخرطوم، 1988، ص 73.
3- عبد السلام ياسين: الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996، ص 239.

ويفترض ذلك القول أن إقامة نظام الحكم في الإسلام يقع بالمواضعة والاتفاق بين المسلمين أو بين من ينهض فيهم بوظيفة التمثيل أي أنه ليس يخضع لإدارة فوق الجماعة ولا يجري أمره بمقتضى الاستيلاء ومنه استيلاء سلالة وتوريث الحكم فيها.[1]

وكما يوضح ذلك القرضاوي: «أن دولة الإسلام ليست كسروية ولا قيصرية، إنها لا تقوم على الوراثة التي تحصر الحكم في أسرة واحدة، أو فرع من أسرة، يتوارثه الأبناء عن الآباء والأحفاد عن الأجداد كما يتوارثون العقارات والأموال».

تساؤل: «لكن القول بهذا يثير السؤال عن نظام الشورى، ماهيته، وكيفيات تحقيقه، وما عساه أن يكون عليه مثاله المرجعي المطلوب البناء عليه أو حتى الاستئناس به؟

وهو سؤال مشروع يحمل عليه في المقام الأول غياب تشريع إسلامي في الموضوع وصعوبة احتساب نظام الشورى النبوي والخليفي الراشدي في المدينة مثالا ينسج عليه في تجربة جديدة مختلفة الشروط والملابسات».[2]

وفي إجابة عن هذا السؤال نجد من طروحات الفكر الإسلامي المعاصر أمثال محمد الغزالي، وعبد السلام ياسين، ويوسف القرضاوي وعلال الفاسي يؤكدون أن الأمر فيه مرونة وليس متروكا للأهواء السياسية.

1-محمد الغزالي: «الشورى مبدأ إسلامي عظيم! ولكن وسائل تحقيق الشورى وضبط أجهزتها لم يتقرر لدينا، ويظهر أن هذا مقصود لاختلاف البيئات والمستويات الحضارية، بل إننا لاحظنا أن أمة واحدة رفيعة الحضارة غيرت وسائل الشورى فيها عدة مرات حسب تجاربها ومنافعها، وما حدث في فرنسا خلال أقل من نصف قرن نموذج لذلك التغيير والشورى في دولة الخلافة برزت في صور شتى وليس المهم أي طراز نستمسك به، بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعية، فيختفي الفرد المستبد وتموت الوثنيات السياسية، ويترجح الرأي الصحيح من دون عوائق ويتقدم الفرد الرجل الكفء من دون أحقاد».[3]

1- يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص 35.
2- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 184.
3- محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، بيروت، ط2، 1989، ص135.

2-عبد السلام ياسين: ذهب إلى أن مبدأ الشورى في قولـه تعالـى: ﴿**وَأَمْـرُهُمْ شُـورَى بَيْنَهُمْ**﴾.[1] ترك المجال فسيحا لتتشكل الشورى وتنتظم على أحسن ما يتأتى فـي الزمـان والمكان، اتخذت في العهد النبوي والراشدي شكلا، بل أشكالا ناسبت بساطة العيش وقرب المسلمين بعضهم من بعض... ولزماننا ومكاننا وظروف معاشنا وتشـعب مشـاكلنا لا يمكن أن نقتدي بذلك الشكل الساذج، نأخذ الروح لابد من ذلك ونتسامى لكمال الإيمان مـا أمكن ذلك لكن نجتهد في تنظيم الشورى وسعنا».[2]

3-**محمد بيومي مهران**: «ولعل مما تجدر الإشارة إليه هنا، أن الإمامـة - أو الخلافـة الإسلامية - ما كانت تمثل أبدا "نوعا" من أنواع الحكم المعروفة، فمـا كانـت الخلافـة الإسلامية ثيوقراطية (دينية) كما أنها لم تكن حكومة أرستقراطية (حكومة الخاصـة)، ولا حكومة ديمقراطية (حكومة الشعب)» [3]

بيـان: ليس معنى المرونة التميع السياسي

وفي هذا يقول عبد الإله بلقزيز: «حين يقول محمد الغزالي أو عبد السلام ياسـين أن الشورى ليست وصفة جاهزة في نصوص الإسلام، بل مبدأ متروك للاجتهاد، وحـين يتأول القرضاوي مثل ذلك القول مستنتجا أن الدولة الإسلامية دول دستورية أو أنها دولة الحقوق والواجبات، فلا ينبغي الاعتقاد أن الشورى تعني قيام حكم مدني يتوافق فيه الناس والجماعة أو الأمة على قواعد وقوانين اتفاقية وضعية برضاهم وبمعزل عن شريعتهم لأن ذلك مما يجافي منطق الدولة الإسلامية القائم على مرجعية الشريعة في نظامها السياسي والاجتماعي فالحق في الدولة الإسلامية، دولة الشريعة والشورى، ليس حقا مـدنيا بل هو حق الله».[4]

1- سورة الشورى، الآية 38.
2- انظر: عبد السلام ياسين: حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء، 1944، ط1، ص 64.
3- محمد بيومي مهران: الإمامة وأهل البيت، عن الموقع: www.shiaweb.org/shia/imama
4- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق 176.

وفي هذا الصدد يقول القرضاوي: «من حق أي مسلم أو مسلمة إذا أمره الحاكم بما يخالف شريعة الله مخالفة بينة أن يرفض بل من واجبه أن يرفض لأنه إذا تعارض حـق الحاكم وحق الله فحق الله مقدم ولا شك».[1]

ثالثا: مدى إلزامية نظام الشورى

في الفكر الإسلامي المعاصر ذهب الدكتور يوسف القرضاوي «إننا نتبنى القـول بوجوب الشورى، وبأن نتائجها ملزمة مادامت صادرة من أهلها في محلها ولكن من هـم أهلها الذين لا يكون إلزاما إلا بوجودهم؟ إنهم أهل الحل والعقد، إن رأي هـؤلاء ملـزم للإمام».[2]

حدود وجوب الأخذ برأي الإمام:

يؤكد القرضاوي أن العمل برأي الإمام واجب، يحدد ذلك الوجوب في مجالات ثلاثة:

1- في ما لا نص فيه، ويراد به ما ليس فيه دليل شرعي نقلي مـن كتـاب أو سـنة صحيحة على اعتبار أن هذا المجال يمثل منطقة حرة أو منطقة فـراغ مـن النصـوص الشرعية وهي التي يسميها القرضاوي في نصوص أخرى منطقة العفو.

2- في "ما يحتمل وجوها عدة" وهذا له معنيان: ما خير فيه الإمام، وما تعـددت فيـه الآراء والاجتهادات لأن حكم الحاكم في مسائل الخلاف يرفع الخلاف.

3- المصالح المرسلة: أي المطلقة غير المقيدة ونعني بها المصلحة التي لم يدل دليـل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها.

ويعد تحديد القرضاوي لهذه المجالات "الحدود" بربطه بمشاورة الإمام لأهل الرأي والاختصاص «الواجب أن يتم ذلك بعد مشاورة أهل الرأي والاختصاص».[3]

وليس للإمام أن يعتبر نفسه في غنى عنها أو في حل من أمرها لأنـه «إذا كـان النبي المؤيد بالوحي مأمورا بالمشاورة فغيره أولى».[4]

1- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص 58.
2- يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القـاهرة، ط1، 1998، ص 14.
3- المرجع نفسه، ص 177.
4- المرجع نفسه، ص 177.

رابعا: مأسسة الشورى

من الأفكار النادرة في الفكر الإسلامي المعاصر الدعوة إلى التجديد في نظام الحكم الإسلامي من خلال ما يسمى بمأسسة الشورى وهذا ما دعا إليه أحمد الريسوني وأحمد بن محمد.

1- أحمد الريسوني: في أحد كتبه وهو "الشورى في معركة البناء"[1] وتناول ذلك في مباحث منها: مكانة الشورى في البناء الإسلامي، قضايا أساسية في الممارسة الشورية، التجربة الشورية بين عهدها التأسيسي ومآلها التاريخي، الشورى اليوم كيف نبنيها وكيف نبني بها.

فدعا إلى مأسسة الشورى لتحقيق النهوض والبناء للأمة أسوه بمأسسة واجبات شرعية أخرى مثل: الزكاة، والوقف فكذلك الشورى لا بد من نظم ومؤسسات.

شروط مأسسة الشورى: اقترح الريسوني لبناء الممارسة الشورية أربعة شروط تعتبر قواعد تشريعية يمكن استلهامها بسعتها وشمولها لكافة القضايا الاجتهادية المتعلقة بالتطورات والمستجدات وهذه الشروط هي:

أ- تحدث للناس قضية بقدر ما أحدثوا من فجور.

ب- سد الذرائع

ج- المصالح المسلمة

د- الاقتباس من الغير لما فيه من مصلحة وخير.

وهكذا حاول الريسوني أن يركز على القواعد الأربعة ليخاص إلى ضرورة بناء الإطار التنظيمي للشورى ووضع الشورى على السكة.

2- أحمد بن محمد: يتحدث عن المأسسة كفكرة وكيف عرفها المسلمون فيقول: «لقد نسي كثير من علمائنا أن تعقيدات الحياة بسبب التكاثر السكاني في الأمصار التي فتحت لاحقا والامتداد الجغرافي لدولة الإسلام وتعقد الحياة، كل ذلك كان مدعاة إلى إيجاد أشكال وهياكل جديدة مع الاحتفاظ بالمبادئ الأولى وثبات المبادئ وتغيير الأشكال حتى أن

1- أحمد الريسوني http:// www.Raissoumi.org

الاتجاه العام لدى الدارسين يسير بقناعة اعتبار الحسبة مثلا مؤسسة إسلامية تبقى مع قرون في حين مجرد مؤسسة مسلمين... فبقيت الأشكال ثابتة حتى أن ما أنشأه عمر من مجلس شورى احتفظ باسمه مع أن المسميات تغيرت فيقال عن بعض الأجهزة البرلمانية أو الحزبية بأن هيأتها هي مجالس شورية كأن هيئاتها التنفيذية دكتاتورية رغم كل الهيئات عند المسلمين تكون دستورية بطبيعتها وإنما تفرق على المستوى التداولي والتنفيذي».[1]

يدعو إلى مأسسة الشورى فيقول: «وعن مأسسة الشورى بالذات إلى حد الآن لا يزال الطيبون يحاولون مقارنة الديمقراطية الغربية بالشورى ولهم الحق ولكن الإشكال يبقى قائما حول طبيعة الشورى: أهي أسلوب حكم فقط؟ أم هي هياكل تضم التعددية المؤسساتية ومبادئ متفرعة داخل الأصل السياسي الكبير...

عندما يتحدث الغرب عن ديمقراطيتهم فإنهم يحدثونك عنها كنمط حكم وفلسفة سياسية وآليات تطبيقية فيقولون: عندنا مبدأ الأغلبية هو الماضي في القرار السياسي، والفصل بين السلطات قائم وأن التصويت جماعي بدون قيد، لكننا نحن المسلمين عندما نتحدث عن شورانا فإننا لا نحدد مضامينها وآلياتها ولا صور تجسيدها بمعنى أن المأسسة غير قائمة».[2]

يبين بدقة أين الإشكال وكيف تتم عملية المأسسة فيقول: «هب أننا اتفقنا على الانتخاب كآلية عن الشورى، فكيف يكون هذا الانتخاب؟ بدرجة أولى أو بدرجتين؟ وهل أننا اتفقنا على هيئة معاصرة لأهل العقد والحل كمجلس يسمونه تشريعيا عفوا نسميه استشراعيا.

- فكيف ينتخب أعضاؤه وكيف يعينون؟
- وكم غرفة تتكون منها الهيئة؟
- وما هي شروط الأعضاء حول السن أو الأمانة أو الكفاءة؟
- والناخبون أكل الناس مشاركون رجالا ونساء أم أن النساء مقصيات من ذلك؟
- أم لا يمكن إقصاؤهن ما دمن قد بايعن الرسول قبل أربعة عشر قرنا؟

1- أحمد بن محمد: محاضرات ألقيت على طلبه الماجستير، فرع السياسة الشرعية، 2004، مقياس فكر سياسي إسلامي.
2- المرجع نفسه.

- والفتية من أين يبدءون المشاركة السياسية؟ وسنن الرشد من أين تبدأ؟

- أم أنه مع سنن البلوغ مع أن الآية تفرق بينهما (سنن الرشد وسنن البلوغ). ﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾[1]...»[2]

- ثم هل المرأة تشارك في اختيار غيرها؟ أم أن لها الحق أن تختار معينة في تسيير دفة الحكم خاصة وأننا نقرأ في سورة يوسف اعتلاء المرأة مع زوجها العرش ﴿**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ**﴾.[3]

الفرع الثاني: العـــدل

وهو المبدأ الثاني من مبادئ نظام الخلافة: وهو عدل سياسي وأخلاقي واقتصادي واجتماعي وحضاري... الخ ومن صور العدل السياسي التداول على السلطة ونزاهة الانتخابات، والكفاءة في التعيينات والعزل.

أولا: معنى العـــدل

هو إعطاء كل ذي حق في ظل كل نظام الخلافة لكل الأفراد والفئات والتيارات في المجتمع والدولة والأمة.

«ويقصد بالعدل في الإسلام بوجه عام تنفيذ حكم الله، بمعنى الحكم بمقتضات ما جاءت به الشريعة الإسلامية».[4]

ثانيا: حكم مشروعية العدل السياسي

كما أن الشورى واجبة وملزمة للحاكم فكذلك الخليفة وجب عليه شرعا أن يعدل سواء بين المسلمين فينا بينهم أو بين المسلمين وغيرهم من المواطنين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، كما يجب عليه العدل ولو صدر الشر والظلم من هؤلاء فلا يجرمنه شنآنهم فيظلم.

1- سورة النساء، الآية رقم 06.
2- أحمد بن محمد، محاضرات في السياسة الشرعية، مرجع سابق.
3- سورة يوسف، الآية رقم 100.
4- وهبة الزحلي: الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ص 662.

«فهو واجب في علاقة الفرد بنفسه، وعلاقته بغيره من الناس وعلاقة الحاكمين بالمحكومين ومن شدة حرصه تعالى على العدل أنه لم يشدد على استعمال القوة مع مقترف أكبر الكبائر أي الشرك، بينما شدد في استعمال القوة مع الباغي والمعتدي ومع الطرف غير القائم بالعدل» ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾[1]».[2]

دليل مشروعيته في الوحي: كثيرة هي الأدلة ومنها:

قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**﴾.[3]

وقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ**﴾.[4]

وقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾.[5]

وقد يبدو للوهلة الأولى هذه الآية يقتصر نطاقها على التطبيق في مجال القضاء والحكم في المنازعات وفق قواعد العدالة غير أن هذا الفهم لا يتفق مع ما ذهب إليه جماهير المفسرين إذ يقررون أن المراد من الحكم في هذه الآية هو ما كان عن ولاية عامة أو خاصة.[6]

ثالثا: مجالات العدل السياسي: العدل مبدأ عام يكون على المستويات التالية:

1- على المستوى الأخلاقي الفردي: يكون في القول والفعل.

2- على المستوى القضائي: يكون بالعدل بين الناس جميعا.

3- على المستوى الاجتماعي: يكون بالتكافل والتعاون.

4- على المستوى السياسي: يكون من خلال:

1. المشروعية في النظام السياسي.
2. تولي السلطة بالانتخاب والتراضي بحكم الأغلبية.

1- سورة الحجرات، الآية11.
2- وهبة الزحلي: الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع نفسه، ص 717.
3- سورة النحل، الآية 90.
4- سورة المائدة، الآية 08.
5- سورة النساء، الآية رقم 58.
6- محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 204.

3. الانتخابات تكون نزيهة لأنها شهادة وشهادة الزور من الكبائر.
4. النظام السياسي يكون جوهره الشوري وليس الديكتاتورية.
5. التداول السلمي على السلطة.
6. الكفاءة في التعيين لأي منصب تنفيذي.
7. الموضوعية والأدلة في أي عزل سياسي وإنهاء للمهام.
8. عدم المصادقة على أية معاهدة دولية فيها مساومة على مبادئ نظام الخلافة.
9. التحالفات والتكتلات السياسية تكون على معيار المصلحة الشرعية وهي مراعـاة مصلحة المستقبل السياسي والثقافي للمجتمع المسلم وليس على أساس العنصرية.
10. العدل في ظل نظام الخلافة يكون بين المسلمين وحتى فيما بين المسمين وغيـر المسلمين من المتقاضين ولو كانت هناك حساسيات ومظالم فالفصل فيهـا وفـق الشرع. قال تعالى: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[1] ولم يقل إذا حكمتم بين المسلمين، وقال: ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾.[2]

هذه بعض مجالات العدل السياسي في ظل نظام الخلافة الإسلامية استنتجها مـن خلال النصوص الشرعية وفقه الواقع والقانون وإذا عكسناها نجد المظالم السياسية التـي تعاني منها الأمة اليوم لأن عكس مبدأ العدل هو الظلم.

رابعا: العدل السياسي بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية المعاصرة

كما بينت من قبل فإن العدل كمبدأ إسلامي يشمل مجالات الحياة الإنسـانية كلهـا، وبذلك تتفوق النظرة الإسلامية في هذا المبدأ الأساسي أو هذه القيمـة الاجتماعيـة علـى غيرها من النظريات القديمة أو المعاصرة.

فإذا نظرنا مثلا إلى الفقه الدستوري الوضعي الحديث والمعاصر فإننا لا نكاد نجـد فيه ذكرا للعدالة كمبدأ، وإنما الباحثون الغربيون يذكرون العدل من باب الوجهات العامـة

1- سورة النساء، الآية 58.
2- سورة المائدة، الآية 08.

فقط لسياسة الحكم وليس مبدأ، فلا نجد ذكرا للعدالة إلا في ميدان القضاء حيث يعبر في اللغة الإنجليزية مثلا عن القضاء والعدل بكلمة واحدة Justice ولكننا إذا تركنا ميدان القضاء إلى ميدان النظم السياسية والدستورية فلا نجد ذكرا للعدالة ولا إشارة إليها، ولا يذكرها رجال الفقه الدستوري، ولا الباحثون في النظم السياسية بين خصائص النظام الديمقراطي أو غيره من الأنظمة.[1]

أما الآيات التي أشرت إليها من قبل وهناك أحاديث كثيرة لا مجال لذكرها فهي دليل اعتبار العدل مبدأ في البنية النظرية السياسية ذات التطبيقات العملية في نظام الخلافة الإسلامية.

ولقد حرص القرآن على تعميم المبدأ في مختلف المجالات، ومن أمثلة ذلك: العدل في شؤون الأسرة، والعدل في كتابة الوثائق السياسية أو غيرها والعدل في الشهادة.

أ- العدل في شؤون الأسرة: قال تعالى: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾.[2] فالقرآن هنا اشترط العدل في تعدد الزوجات فما بالك بالعدل في تعدد العهد الرئاسية والإدارية فالعدل فيها أوجب، ومن العدل النزاهة.

ب- العدل في الوثائق السياسية والمالية وغيرها: قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ**﴾[3] إلى أن قال: ﴿**ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا**﴾.[4] إذن فهذا في الوثائق المالية فما بالك في الوثائق السياسية ونتائج الاستفتاءات.

ج- العدل في الشهادة السياسية وعدم كتمانها: قال تعالى: ﴿**وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ**﴾.[5]

هذا إذا كانت الشهادة في البيع والشراء والمداينة ما بالك إذا كانت الشهادة سياسية فالتصويت في الانتخابات وتولية الشخص على قوم وهم به راضون أو كارهون، فشاهد

1- أنظر: الأستاذ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، ط3، 1977، ص 271.
2- سورة النساء، الآية: 03.
3- سورة البقرة، الآية: 282.
4- سورة البقرة، الآية: 282.
5- سورة البقرة، الآية: 283.

ومشهود، وعليه فالعدل في نظام الخلافة مبدأ ثابت ومتأصل في جميع النـواحي خلافـا للفكر الغربي الذي جعله قضائيا فقط وسياسيا يذكرونه للتأييد فقط لذلك نجـد الغـرب لا يمارس العدل السياسي مع غيره من الشعوب ويضطهدها.

الفرع الثالث: المسـاواة:

وهي مبدأ كبير من مبادئ نظام الخلافة الإسلامية، بكل صوره المختلفة في القانون الدستوري الحديث، بما فيها المساواة أمام القانون والمساواة أمام القضاء والمسـاواة فـي الحقوق السياسية والمساواة في تولي الوظائف والمساواة في التكاليف المادية مع اعتبـار الإسلام كشرط أساسي في تولي المناصب السياسية في نظام الخلافة لأن الله لـم يجعـل للكافرين على المؤمنين سبيلا.

أولا:معنى المساواة: هي تساوي الجميع في الدولة والأمة أمام القانون وأمام القضاء وأمام الدستور في جميع الحقوق السياسية والمدنية مع مراعاة الفروق الفطرية، فسواء اختلفـت الألوان والأجناس أو السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية وسواء اختلفـت المراكـز الاجتماعية والفردية فإن القانون فوق الجميع دستوريا وقضائيا واجتماعيا.

تتضمن المساواة التي أقرها الإسلام مساواة الأفراد جميعا أمام القانون فليس هناك فرد مهما علا مقامه يعلو على آخر في تطبيق القانون، فأمير المؤمنين والولاة كل أولئـك متساوون أمام القانون مع غيرهم من أفراد الأمة، فلا امتياز لأولئك في شيء على هؤلاء كما أنهم جميعا متساوون أمام القضاء، فليس لطائفة خاصة محاكم خاصـة، ولـيس فـي الإسلام بوجه عام منزلة أو ميزة لطائفة أو أسرة معنية من الطوائف أو الأسر.

فلا امتياز إلا بالتقوى والعلم وصالح الأعمال ولا تفرقة بسبب الأصل أو الجنس أو اللون أو الثروة.[1]

ثانيا: حكم مشروعية المساواة كمبدأ سياسي إسلامي

الممارسة السياسية وفق مبدأ المساواة فريضة شرعية يثاب فاعلها ويعاقب تاركهـا سواء كانت أمام القانون أو أمام القضاء أو في الحقوق والواجبات.

1- حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة، مرجع سابق، ص 114.

قال تعالى: ﴿**يَا أَيهَا النَاسُ إنا خَلقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إن أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتقَاكُمْ**﴾.[1] وقال تعالى: ﴿**إِنمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾.[2]

قال عبد الوهاب خلاف: «فكل مناصب الدولة من إمارة المؤمنين إلى أصغر منصب فيها حق مشاع بين أفراد الأمة لا يحول بينه وبينها نسب أو عصبية وينطق بهذا قوله -صلى الله عليه وسلم-: (لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى)».[3]

قال عبد الحميد متولي: «إن الشريعة الإسلامية قامت على أساس المساواة بين الأفراد أمام القانون فهي تميز بين الأفراد بسبب الأصل أو الطبقة التي ينتسب الفرد إليها».[4]

وقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حديث مطول: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها».[5]

ثالثا: أنواع المساواة وفق المبدئية السياسية

1- **المساواة أمام القانون:** جميع الأفراد متساوون أمام القانون في دولة القانون بالمعنى الإسلامي فلا امتياز لفرد أو لطبقة مهما كان الاعتبار أو الانتماء السياسي أو المنصب السياسي فالناس أمام القانون سواسية كأسنان المشط. فلا تمييز عنصري لا مركزي ولا لغوي ولا عرقي، ولا تدخل للمترفين في تطبيق القانون.

2- **المساواة أمام القضاء:** وذلك بالفصل التام بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، ويكون القضاء سلطة مستقلة تمارس عملها وفق حصانة قانونية وشعبية من غير أية إملاءات من السلطات التنفيذية كالرئيس الخليفة أو رئيس الوزراء أو الولاة أو رؤساء الدوائر أو رؤساء البلديات أو رؤساء المصالح أو قيادات الجيش أو الدفاع الوطني...الخ

1- سورة الحجرات، الآية: 12.
2- سورة الحجرات، الآية: 09.
3- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 60.
4- عبد الحميد متولي: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ط1، 1970، ص 253.
5- رواه بخاري ومسلم.

فالقضاء في نظام الخلافة الإسلامية يكون مستقلا.

3- **المساواة في الحقوق السياسية:** وذلك كحق الترشح والانتخاب والتداول على السلطة وإبداء الرأي وتقديم البديل والمعارضة السياسية.

4- **المساواة في تولي الوظائف العامة:** وذلك على أساس الكفاءة في الترشح للمسـابقات وتولي الوظائف العامة والإسلام شرط في ذلك لأن الله لم يجعل للكافرين على المسـلمين سبيلا.

5- **المساواة في توزيع الفرص والعطايا:** فتكافؤ الفرص وتكافؤ التوزيع في العطايا وفي خدمات الجميع وكل المناطق والفئات من المبادئ السياسية كنظام الخلافة فخدمة المواطن قبل جمع المال في فلسفة اقتصاد نظام الخلافة

الفرع الرابع: الحرية

الحرية مبدأ كبير من مبادئ الخلافة الإسلامية كما كانت الحرية في كافة العصور هي الغاية السامية التي تتطلع إليها النظرات السياسـية والقـوانين الموضـوعة لتنظـيم العلاقات الاجتماعية ومع ذلك لا تزال الحرية بعيدة عن ضبط محدد لمفهومها وأقسامها.

أولا: المفهوم السياسي لمبدأ الحرية

عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وحق المحكومين في إدارة شؤونهم العامة بغير قيود سوى ما تستلزمه مصلحة الجماعة بناء على المرجعية الإسلامية.

وتتجلى الحرية السياسية وحق ممارسة هذه الحرية في الإسلام في مشاركة الأمـة في اختيار الحاكم أولا وحقها في مراقبته ومحاسبته ونصحه وعزله ثانيا.

قال أبو المنعم أبو الفتوح: «إننا نجد أحياناً في كلام بعض المثقفين والسياسيين أن الدولة الإسلامية ليس لها معالم محددة، وهذا غير صحيح؛ فالدولة الإسلامية على مدار تاريخها لها معالم مميزة لها عن الدول ذات المرجعيات الأخرى .فالدولة الإسلامية يعلى فيها من قيمة الحرية، وحرية البشر فيها دين يُتعبد به إلى الله».[1]

1- عبد المنعم أبـو الفتـوح: الدولـة فـي الفكـر الإسـلامية: مدنيـة وليسـت دينيـة، عـن الموقـع: www.islamonline.net/servelet/satellite

ثانيا: حكم ومشروعية مبدأ الحرية

في الفلسفة السياسية لنظام الخلافة فإن الله خلق الإنسان وجعله خليفة في الكون لبناء الحضارة الطيبة ودخول الجنة، وطريق ذلك العبادة بمعناها الكامل، ولا يستطيع الإنسان بناء الحضارة ودخول الجنة إلا بالتحرر الروحي والفكري والرقابي ولذلك جعل الله الحرية للإنسان في العقيدة في الرأي وفي الممارسة على شرط تحمله لتبعة أعماله بمثقال الذرة خيرا أو شرا.

في القرآن الكريم: سورة العلق فيها ثلاثة مبادئ للحضارة الإنسانية وهي: الدعوة إلى العلم في بداية السورة ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾.[1]

والدعوة إلى الحرية في وسطها ﴿**أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى، عَبْدًا إِذَا صَلَّى، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى...**﴾.[2]

وهي دعوة إلى الحرية سواء حرية العقيدة أو حرية الفكر.

والدعوة إلى العمل والأصل في نهاية السورة: ﴿**كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**﴾.[3]

ثالثا:أنواع الحرية:

وإذا كان الإسلام قد ركز على مبدأ الحرية كمبدأ في نظام الحكم فإن الحرية على إطلاقها تشمل أنواعا كثيرة:

1- **الحرية الشخصية:** وهي التي يتمتع بها الفرد ولا يمكن إقرار أي نوع من الحريات الأخرى ما لم تكن الحرية الشخصية مصانة ومعترفا بها.

وتشمل عند فقهاء القانون الدستوري على فروع هي:

أ- حرية التنقل.

ب-حرية الأمن.

ج- حرية المسكن.

1- سورة العلق، الآية: 01.
2- سورة العلق، الآيات: 9-11.
3- سورة العلق، الآية: 19.

د- حرية الاتصالات والمراسلات.

2- الحرية الفكرية: وهي من أهم الحريات في حياة الإنسان، وإذا كانت الحرية الشخصية تركز على الجانب المادي في الإنسان فإن الحرية الفكرية على الجانب المعنوي والإنساني في إنسانية الإنسان.

وتشمل على فروع هي:

أ- حرية العقيدة.

ب- حرية الرأي و التفكير.

ج- حرية التعبير والممارسة.

وإذا كانت الحرية الفكرية بفروعها هي المعبرة عن إنسانية الإنسان، وهي المميزة له عن الجماد والحيوان والنبات وهي التي تعبر عن وعيه وإرادته وعقله وتحمله للأمانة والمسؤولية، وبما أن الحرية السياسية تدخل ضمن هذا النوع فلها نفس الأهمية في ظـل نظام الخلافة.

3- الحرية السياسية: تنبثق من عقيدة معينة وتعبر تبعا لذلك عن آراء وتفكيـر لتتحـول إلى ممارسة فتكون بذلك السياسة عبادة والعبادة سياسة.

قال عبد الحميد بن باديس: «فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدي عليه في شيء من حريته كالمعتدي عليه في شيء من حياته وما أرسل الله من رسل وما شرع لهم الشرع إلا ليحيوا أحرارا وليعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النـافع، ومـا انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة والحرية ومحافظـة عليهـا وتسوية بين الناس فيها مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل لا من ملوكها ولا مـن أحبارهـا ورهبانها».[1]

رابعا: من معالم الحرية السياسية كمبدأ في نظام الخلافة:

1- الحرية هي الحياة ومقدار الحرية هو مقدار الحياة كما بين ذلك عبد الحميد بن باديس.

1- أنظر: فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 480.

2- حرية الرأي والتعبير والممارسة أكبر تجليات الإنسانية في الإنسان.

3- الحرية من الفطرة.

4- القرآن والسنة يقرران حرية الرأي.

5- سيرة الرسل جميعا جاءت مؤكدة للحرية بما فيها الحرية السياسية في الرأي والممارسة.

6- الجهر بالرأي واجب شرعي وليس مجرد حق أو رخصة.

خامسا: صور من الممارسة الحقيقية للحرية السياسية

تتجلى الحرية السياسية وحق ممارسة هذه الحرية في الإسلام في مشاركة الأمة اختيار الحاكم أولا وحقها في مراقبته ومحاسبته ونصحه ثانيا:

1- مشاركة الأمة في اختيار الحاكم:

مشاركة الأمة في اختيار الحاكم يعتبر تجسيدا لمبدأ الحرية السياسية في الإسلام، فإذا كان لمجلس الشورى الحق في ترشيح من يراه أهلا لتولي منصب الخلافة فإن هذا الترشيح لا يرقى إلى درجة التعيين ما لم تتم بمبايعة المرشح من طرف عامة الناس».[1]

ويعتبر الصدر الأول للإسلام أصدق تعبير عن الأخذ بمبدأ الحرية السياسية وذلك للتطبيق الأكمل لأحكام الشريعة الإسلامية وفتحه على مصراعيه أماما ممارسة الأمة لحقها في اختيار حكامها وما اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة وترشيح أبي بكر والبيعة إلا نموذجا لذلك ومن هنا نقول: «أن أسلوب اختيار الخليفة في الإسلام يعتبر من أحدث ما وصلت إليه التشريعات الدستورية في القرن العشرين والذي جسدته دول أوروبا الديمقراطية»،[2] ولكن مع فارق جوهري في اختيار الحاكم في الإسلام وفي الديمقراطية الغربية هو:

1- عبد السلام بغالة وسلامي محمد: نظام الحكم في الإسلام، قصر الكتاب، البليدة الجزائر، ط1، 1991م، ص103.

2- أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم، الكويت، ط2، 1983، ص 236.

- الاختيار عن طريق الديمقراطية لا تعني مجرد الموافقة على رئاسة الحاكم أما في الإسلام فتتم عن طريق البيعة التي تعني الموافقة على رئاسته مع التعهد له بمعاونته على الحق وردعه عن الباطل والجهاد في سبيل الله ومصالح الوطن والرعية المسلمة.

2- حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته ونصحه

كذلك تتجلى الحرية السياسية في إبداء الرأي والنصح للحاكم ومحاسبته على أن يكون ذلك وفق مقاييس شرعية تهدف في جوهرها إلى رعاية مصلحة المسلمين وليس التشهير والتجريح والإضعاف للحاكم من أجل إسقاطه لتولي مكانه وكفى.

سادسا: ضمانات صيانة الحرية كمبدأ أساسي في نظام الخلافة

لقد وضع الله في الإسلام ضمانات لصيانة الحرية السياسية نوجزها فيما يلي:

1- تأسيس وتنمية الثقافة السياسية المدنية وذلك من خلال الدعوة إلى الله وبناء أجيال الأمة على ثقافة كلمة الحق أمام السلطان الجائر ولكل مقام سياسي مقال سياسي.

2- تشجيع المعارضة السياسية من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسكت عن الحق شيطان أخرس مع مراعاة الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن.

3- تسهيل مقابلة الحاكم والنصح له وانتقاده أو ما يسميه فقهاء الإسلام سهولة الحاجب

4- تحريم تخويف المسلم وترويعه بأي نوع من العقاب أو السجن أو القتل أو التعذيب أو المحاربة في الرزق بسبب رأيه السياسي وقد ورد في السنة لا يدخل الجنة مروع. وقد استخدمت قريش كنموذج للباطل كل هذه الوسائل من تعذيب وحصار وتضييق إعلامي فلم تنجح في النهاية.

5- يوجب الإسلام حسن الظن بالمسلم وعدم التشكيك في نيته وأهدافه، فقد يضيق صدر الحاكم بالمعارضة ولا يجد حجة في الرد على المعارضة إلا باتهام المعارض أو مقاضاته وهذا ما يجعل حركة المعارضة تحجم والنصح ينطفئ فالخليفة يكون كبير العقل والقلب.

6- الخليفة في الإسلام يخدم الحق ويعتبر نفسه جنديا في سبيل الحق ومجرد خادم لشعبه هدفه إرساء الصدقات الجارية تبقى بعد عهدته وأكبر مبتغاه ليس الحصول على أية جائزة

ولتكن نوبل للسلام ولكن همه الحصول على جائزة "إمام عادل" لكي يظله الله مع السـبعة يوم القيامة.

7- لا يقر الإسلام الحصانة الدبلوماسية للحاكم التي تجعله لا يحاسب وإن كان مخطئا كما تعطيها دساتير العالم لرؤسائها إذا ثبت أنه متورط بالأدلة فـي أمـور تنـافي الشـرعية والمشروعية.

8- في الإسلام كفالة لحق التقاضي للمسلمين سواء كان قضاء في المظالم بينهم أو ضـد السلطة التشريعية أو التنفيذية. فالقضاء العادي إلى جانب القضـاء الإداري مـع كامـل استقلالية القضاء. وما قصة القاضي شريح مع علي بن أبي طالب وقصة القبطي وعمـر بن العاص أمام عمر بن الخطاب إلا نماذج لذلك.

المطلب الرابع: الإطـ ـار التطبيقـ ـي

وهو ذكر لمبادئ أخرى من مبادئ نظام الخلافة ولكنها حتى وإن كانـ ـت مبـ ـادئ نظرية تختلف عن الآليات ولكنها مع ذلك تنحو صوب الجانب التطبيقي أكثر.

تميز مبادئ هذا الإطار عن المبادئ السابقة في أمرين:

1- مبادئ هذا الإطار والذي أسميته تطبيقي تنحو نحو الجانب التطبيقي أكثر.

2- ذكرها البعض فقط من المفكرين المسلمين المعاصـ ـرين خلافـ ـا للمبـ ـادئ السـ ـابقة كالشورى العدل والمساواة والحرية يكاد يكون عليها إجماع لدى جميع من تناول مسـ ـالة المبادئ العامة لنظام الخلافة.

ومن هذه المبادئ التطبيقية:

- لدى المودودي نجدها: * سيادة القانون الإلهي.
  * السلطة لا تطلب.
- لدى عبد المتعال الصعيدي نجد: مسؤولية الحاكم.
- لدى تقي الدين النبهاني: عدم الفصل بين الدين والدولة.
- لدى سلامي محمد و بدر الدين يونس نجد: مبدأ الأخوة والتكافل الاجتماعي.
- لدى محمد يوسف موسى: نجد الاستعانة بالأقوياء والأمناء فيما يجب أن يستعين الحاكم الأعلى فيه
- لدى الريسوني نجد: * مبدأ الشريعة
  * مبدأ الإمام والمصلحة
- لدى صفي لؤي نجد * الأمة
  * القيادة.

توضيح مختصر للمبادئ التطبيقية:

الفرع الأول: سيادة القانـون الإلهـي

أولا: القائل بـــه

قال به أبو الأعلى المودودي ويقصد به أن المبدأ الأول في نظام الخلافة الإسلامية هو أن يسود الحكم بالقانون الإلهي فيما يجب ذلك بدل القانون الوضعي.

ثانيا: بيانه:

فيقول: «إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله وأن حكم سـواه موهـوب وممنوح».[1]

ويقول: «فمجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسن نظاما أو تصدر حكما فيما ورد فيه نص صريح واضح في شريعة الله... أما ما لم يرد فيه نص شرعي وهـو المجال الأوسع فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمـة بالمشورة المتبادلة... على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة».[2]

ثم يبين المودودي الطريق العملي إلى سيادة القانون الإلهي الآن:

يرى أنه لابد من الخطوات التالية:

أ- تقنين تراثنا في القانون الإسلامي وكتب أصول الشـريعة الإسـلامية والاجتهـاد لمستحدثات الأمور وأن نعيد إعداد تراثنا الفقهي ليكون مصدرا سهل الـورود للقـانونيين المعاصرين.

ب- صياغة هذا القانون الإلهي صياغة عصرية.

ج- إسلامية التعليم القانوني في كليات الحقوق إعدادا للرجال الصالحين والقـادرين علـى إقامة قانون الإسلام.

ومن نصوصه الدالة على هذا الطريق العملي ما يلي:

1- أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 81.
2- أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، مرجع سابق، ص40.

- «الحاجة ماسة اليوم إلى أن نوسد إلى عدد من أرباب العلم والفكر مهمة أن يستعرضوا ما ترك لنا أسلافنا من التراث القانوني فيرتبوا ما عسى أن يوجد فيه من الموضوعات المفيدة ترتيب كتب القانون الجديدة...

- والعمل المهم الثاني: أن يؤلف مجلس من العلماء المسؤولين وأهل الخبرة والتجربة من رجال القانون ليدون أحكام الإسلام المتعلقة بالقانون على طراز القانون في الزمن الحاضر...

- والعمل المهم الثالث: أن نغير الطريق الجاري لتعليم القانون في كلياتنا الحقوقية وندخل في مادة تربيتها وتعليمها وأسلوب تربيتها إصلاحات جديدة تعد الطلبة من الوجهة العلمية والخلقية إعدادا تاما لتطبق القانون الإسلامي».[1]

الفرع الثاني: السلطة لا تطلب في الإسلام

أولا: القائل به: أبو الأعلى المودودي

ثانيا: بيانه

وهو مبدأ نادى به المودودي فقط فيما اطلعت وأراه شاذا في هذا لأن غيره من المفكرين جميعا لا يذهبون إلى ذلك.

فالأستاذ أبو الأعلى المودودي في كامل كتاباته ضد الترشح مطلقا سواء للانتخابات أو للمناصب الأخرى في الدولة.

فيقول: «إنه لا ينتخب لإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أو لأي منصب من مناصب المسؤولية من يرشح نفسه لذلك أو يسعى فيه سعيا ما».[2]

ويقول أيضا: «فمن هذه الصفة ما يمكن أن نجعله مواد دستورنا العملية بكل سهولة وذلك أن نعتبر غير أهل للانتخاب من طلب المنصب مثلا».[3]

1- أبو الأعلى المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، مرجع سابق، ص 77.
2- أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، مرجع سابق، ص59.
3- المرجع نفسه، ص 70.

ثانيا: بيانـــه

ومن الأدلة التي يعتمد عليها وهو استشهاد بظاهر النص حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «إنا والله لا نولي هذا العمل أحدا سأله أو حرص عليه».[1]

ولكننا بصراحة نتساءل هنا:

- كيف يرفض الترشح وقد أقر الانتخاب والترشح طريق للانتخابات؟
- كيف يرفض الترشح ولم يحدد طريق اختيار الممثلين، نعم حدد شروطهم في مواضـع شتى ولكن ما هو طريق الاختيار والتعيين؟
- كيف يرفض الترشح ونحن نقرأ في القرآن والسنة دلالة مما يشير إلى ذلك.

قال تعالى في معرض قصة سيدنا سليمان عليه السلام: ﴿**قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ، قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ**﴾.[2]

وفي سورة يوسف: ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾.[3]

أوليس هذا الذي في الآيتين نوع من الترشح للقيام بفعل الخير وهو عمل رسالي.

- وكذلك في السنة النبوية: نجد أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقدم نفسه لأولئك الذين أتوا من المدينة للحج وبيعة العقبتين الأولى والثانية. وقوله -صلى الله عليه وسلم-: من يكفيني هذا الأمر؟ فيرشح أحدهم نفسه لذلك.

- كيف يرفض الترشح وقد أقر من قبل جواز العمل الحزبي وهو نفسه كان أمير جماعة إسلامية ومجرد تأسيس جماعة فتلك دلالة على ترشيح الإنسان نفسه لتحمل فكرة معينـة ودعوة الناس إليها.

والخلاصة:

- أعتقد أن المودودي منع الترشيح بناء على ما علمه من المخالفات الشرعية التي يقوم بها المترشحون ولم تتوفر فيهم شروط ذلك في الإسلام، فيكون الترشح تسابقا في الشر لا في الخير وتنتهك حرمات كثيرة في الحملات الترشيحية والإنتخابية.

1- رواه أبو داوود.
2- سورة النمل، الآيتان: 38-39.
3- سورة يوسف، الآية: 55.

- أما إذا كان حكمه هذا قد بناه على الحديث الذي رواه أبو داوود وذكرته من قبل ففي ذلك انتقده الدكتور محمد عمارة قائلا: «ولقد كان المنتظر ممن يملك ملكة اجتهادية كملكة المودودي أن يقول لنا عن الحديث الذي استند إليه مثلا: إن ذلك التشريع قد يكون خاصا بواقعة محددة وطالبا للولاية بعينه...

ولقد كان الرجل في هذا الموقف البادي الغرابة أسيرا للمنهج النصوصـي والـذي جعله في هذه القضية رغم تمتعه بملكة اجتهادية ملحوظة يقف عنـد ظـاهر الـنص لا يتعداه».[1]

الفرع الثالث: مسؤولية الحاكم

أولا: القائلون به: قال به عبد المتعال الصعيدي ومحمد سليم العوا.

ثانيا: بيانـــــه

أ- محمد سليم العوا: ذهب إلى أنه ليس ثمة تمييز بين رئيس الدولة -الخليفة- وغيـره من الأفراد في خصوص مساءلته عن مخالفته القوانين:

فقال: «فضلا عن تقرير مبادئ الشريعة الإسلامية جواز مساءلة رئيس الدولة عن تصرفاته في شؤون الحكم فكما قررت الشريعة الإسلامية لرئيس الدولة متى قام بواجباته حق الطاعة والنصرة على المحكومين، واعتبرت الخروج في هذه الحالة بغيـا يجـب أن يكف -ولو بالقوة- فاعله فإنها جعلت للأمة حق مساءلته حين يقصر في أداء واجباتـه أو ينحرف بسلطانه».[2]

الأدلة على مسؤولية الحاكم وحق الأمة في محاسبته:

يستدل العوا على حق الأمة في مساءلة رئيس الدولة بما يلي:

1- وجوب قيام الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2- توظيف واجب الأمة في الشورى فلولا أنها رقيبة عليه لما لزمه أن يستشيرها.

3- ساق نصوصا من الوحي قرآنا وسنة تؤيد وتؤكد وتوجب ذلك:

1- محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص208.
2- محمد سليم العوا: النظم السياسية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص232.

- **من القرآن:**

قوله تعالى: ﴿**فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ**﴾.[1]

وقوله: ﴿**وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾.[2]

وتعليقه على الآيتين:

«إذا كان فعل الحاكم يعد إفسادا في الأرض واتباعا للهوى، فإنه يجب على الأمة أن تأمره بأن يكف عن مثل هذا الفعل وإلا كانت مقصرة في واجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم يستجب وجب عليها أن تحاسبه على ذلك وتسائله عنه».[3]

وأضيف هنا آية أخرى: ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**﴾[4] فالله يصف قوم فرعون الذين سكتوا عن مساءلته والوقوف ضد جرمه ووصفهم الله بأنهم مجرمون هم أنفسهم.

- **من السنة:**

تضمنت السنة النبوية كثيرا من الأحاديث التي تقرر جواز مساءلة الحاكم عما يأتيه في مباشرته لعمله من مخالفة لأحكام الشريعة:

كقوله -صلى الله عليه وسلم-: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».[5]

وقوله: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة».[6]

وعليه فعلى ضوء هذه الآيات والأحاديث قال أبو بكر الصديق في أول خطاب رئاسي قام به: «أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق

1- سورة ص، الآية: 26.
2- سورة البقرة، الآية: 205.
3- محمد سليم العوا: المرجع نفسه، ص233.
4- سورة الزخرف: الآية 54.
5- رواه مسلم: صحيح مسلم، شرح النووي، ج12، ص213.
6- رواه مسلم: صحيح مسلم، شرح النووي، ج12، ص214.

فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فقوموني، القوي منكم ضعيف حتى آخذ الحـق منـه والضعيف منكم قوي حتى آخذ الحق له».[1]

ب- عبد المتعال الصعيدي:

بداية يؤكد أن مبدأ مسؤولية ومساءلة الحاكم لم تدركه أنظمة الحكم خارج نطـاق الدولة الإسلامية إلا حديثا، بعد كفاح طويل ومرير مع الملوك والحكام والمستبدين الـذين كانوا يعتبرون أنفسهم مفوضين في حكم الشعوب من قبل الإلـه ويخضـعون الشـعوب لإرادتهم المطلقة ولا يسألون عما يفعلون.

ثم أكد أن الإسلام حين قرر هذا المبدأ ، فقرره على أوسع المدى ونطاق مما قـام ويقوم به الغرب الآن.

قال: «مسؤولية الخليفة في الإسلام مزدوجة فهو مسؤول أمام الأمة وهو مسـؤول أيضا أمام الله:

- فأما مسؤوليته أمام الأمة فلأنه تولى ولايته منها بالعقد الذي عقدته له فهي التي منحته حق الحكم وأمدته بالسلطة وما هو إلا وكيل عنها فلها الحق أن تسأله عن عمله وإذا ثبت أن الخليفة قد حاد عن الطريق السوي وخان الأمانة، وإذا جار وظلم أو خرج على أحكام القرآن والسنة فإن الأمة قوامة عليه ولها إما حق تقويمه أو حق عزلـه، وأقـوال فقهـاء الإسلام صريحة في أن الأمة لها هذه القوامة ولها هذا الحق.
- وأما مسؤوليته أمام الله فهذه تقررها الآيات والأحاديث».[2]

الفرع الرابع: عدم الفصل بين الدين والدولة

أولا: القائلون به:

وهو مبدأ يقول به الفكر الإسلامي المعاصر كله ونادى به الكثير منهم مثل: محمد فاروق النبهان، الشيخ محمد شلتوت ومحمد عمارة..الخ

1- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، القاهرة، مصر، سنة 1302هـ، ج2، ص224.
2- حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية لإسلامية في الدولة، مرجع سابق، ص 132.

ثانيا: بيانـــه

وخلاصة هذا المبدأ أن الله جعل الإسلام منهج حياة بأكملها وهو كل متكامل، فكأنه شمس تشرق بضوئها على كل القارات وتنيرها وضوء الشمس واجب لاستمرارية الحياة وإلا لجمد كل شيء، فكذلك الإسلام يحيط بالحياة كلها فرديا وأسريا واجتماعيـا، ودوليـا واقتصاديا وثقافيا، وأخلاقيا وسياسيا وحضاريا، فكما لا يجوز الأخذ ببعض الكتاب وترك بعضه، فكذلك الإسلام فهو دين ودولة ومجتمع وحضارة.

ولا يجوز الأخذ ببعض نواحي الحياة بأحكام الإسلام كالأسرة مثلا وترك مجالات أخرى كالسياسة والاقتصاد.

وعليه فظاهرة فصل الدين عن الدولة حرام في الإسلام، وإن ظهرت في الغـرب فلأسباب:

أولا: لأن المسيحية دين محرف وباطل وفي أصله مجرد مواعظ وتذكير برسالة موسـى عليه السلام وليس منهج حياة كالإسلام.

ثانيا: بحكم كونه دينا محرفا باطلا فقد تعارض مع العقل ومصلحة الإنسـان الأوروبـي خلال القرون الوسطى: إذا من مبادئ المسيحية "اعتقد ولا تنتقد"، "أغمـض عينيـك ثـم اتبعني"، ولذلك حاربت الكنسية المجددين والباحثين في أوروبا وقتلت منهم آلافا وحاكمت جثثهم لذلك كفروا بكل دين وانطلقوا في بناء حضارة علمانية تكفر بكل دين وتفصل الدين عن السياسة وعن الأخلاق...الخ ثم حاولوا عولمة ذلك ونشـره فـي العـالم الإسـلامي وتأسيس ذهنيات تروج لذلك.

ثالثا: وحتى بغير السببين السابقين فإن الغرب في خريطته الدينية أهل كتاب من اليهـود والنصارى وهؤلاء لا يتبعون ملة الإسلام ولا يرضون عن المسلمين حتى يتبعوا ملـتهم، لأنهم من أسباب كفرهم بالإسلام وجحودهم واستكبارهم عن اتباعه الحسد الموجـود فـي قلوبهم لماذا كان آخر نبي من غيرهم؟ لذلك يكفرون بالإسلام ويفصلون الدين عن الدولـة ويحاولون تعميم ذلك لأن الصراع في العالم قبل أن يكون عسكريا أو اقتصاديا أو سياسيا أو إعلاميا فهو ديني بين الهلال والصليب.

قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النصَارَى حَتى تَتبِعَ مِلتَهُمْ﴾.[1]

وقال: ﴿مَا يَوَد الذِينَ كفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبكُـمْ وَاللـهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾.[2]

وقال: ﴿وَد كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ﴾.[3]

وقال: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾.[4]

وقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتى يَرُدوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾.[5]

ومن آراء الفكر الإسلامي المعاصر في هذا المبدأ:

1- محمد فاروق النبهان: «ولم يفرق العلماء الأقدمون بين الأحكام التي تـنظم الأمـور الدينية والأحكام التي تنظم الأمور الدنيوية، وإنما أطلقوا جميعا اسم الأحكام الشرعية، ولا فرق بين الأحكام المتعلقة بالأمور الدينية أو الأمور التشريعية والتنظيمية، وتعتبر جميـع هذه الأحكام أحكاما ملزمة لا خيار للفرد فيها ويقوم الإنسان بأدائها مطمئنا راضيا لأنـه يرضي ربه وينفذ أمره».[6]

ثم بين مصدر فكرة فصل الدين عن الدولة فقال: «أما الدعوة التي نسمع بهـا الآن والتي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة فهي دعوة غريبة عنا، استوردت من أوروبا كمـا استوردت السلع والحاجات ثم انتشرت في بلادنا وتلقفها بعض الناس ودعوا إليها دون أن يبحثوا عن نشأتها ومصدرها».[7]

3- محمود شلتوت:

«ومقرراته (أي الإسلام) في العبادات والمعاملات في الاجتماع والاقتصـاد، فـي الحكم والسياسة، في السلم والحرب، يقررها على أنها دين واجب الاتباع، لا اختبار للفرد في تركه وفعله، ومن ثم كان عنصـر الإلـزام فـي المقـررات الإسـلامية السياسـية

1- سورة البقرة، الآية: 120.
2- سورة البقرة، الآية: 105.
3- سورة البقرة، الآية: 109.
4- سورة النمل، الآية: 14.
5- سورة البقرة، الآية: 217.
6- محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص195.
7- المصدر نفسه، ص197.

والاجتماعية والاقتصادية أقوى من المقررات الوضعية... ويصعب أن نفرق في الإسلام بين ما يمكن أن يسمى دينا فقط أو سياسة فقط. فكل ما يتعلق بالعقيدة والعبادة دين، ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام في إصلاح العقيدة والعبادة، وكل ما يتعلق بالخلق والتربية دين ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام في التربية والخلق، وكل ما يتعلق بالمعاملات العامة دين، ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية، وكل ما يتعلق بالحكم وتدبير مصالح المسلمين في دنياهم دين أيضا ويمكن أن يسمى نظام الإسلام في الحكم وإدارة الدولة.

وهكذا يرتبط الدين بالدولة ارتباطا كبيرا في الإسلام، ارتباط القاعدة بالبناء، فالدين أساس الدولة وموجهها، ولا يمكن تصور دولة إسلامية بلا دين، كما لا يمكن تصور الدين الإسلامي فارغا من توجيه المجتمع وسياسة الدولة لأنه حينئذ لا يكون إسلاميا».[1]

الفرع الخامس: مبدأ الأخوة الإسلامية السياسية والتكافل الاجتماعي

أولا: القائلون به: محمود شلتوت

ثانيا: بيانه

من المبادئ التي يقوم عليها نظام الخلافة الإسلامية مبدأ الأخوة بين المؤمنين والمؤمنات والأخوة بالمعنى الإسلامي تؤسس لشبكة العلاقات الاجتماعية التي تكون أساس قيام أية حضارة ونظام حكم، لتكون الأخوة السياسية فرعا وشكلا من أشكال الأخوة الإسلامية وتكون إطارا للتكافل الاجتماعي والمادي والمعنوي.

- **معنى الأخوة الإسلامية:** هي ذلك المظهر السياسي الموحد بين أفراد المجتمع في كل القضايا المصيرية الكبرى مع مراعاة الفوارق الفردية والفوارق الثقافية التي فطر الله الناس ليها، هذا المظهر السياسي يكون انعكاسا لإحساس روحي وفكري تمليه العقيدة الإسلامية والعبادة الإسلامية والأخلاق الإسلامية وبذلك تزول كل العصبيات.

1- محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، مطبعة دار القلم، سوريا، د.ط، د.ت، ص 525.

- **البعد السياسي لمفهوم الأخوة:**
  - **قال محمود شلتوت:**

«وتعتبر رابطة الأخوة أقوى رباط بين المسلمين فالمسلم لا يفتخر برابطة النسـب أو رابطة القبيلة بقدر ما يفتخر بأخوته مع كل من دخل في الإسلام وشـاركه فـي هـذا المعتقد، وقد كان لا يزال مبدأ الأخوة عاملا أساسيا في الحفاظ على كيان الدولة الإسلامية وتماسك أفرادها».[1]

وهكذا فالأخوة:

1- هي الإطار الذي تنصهر فيه وتزول كل العصبيات والعشائرية والقبلية والطائفية ليس بالمعنى الثقافي ولكن تتوحد سياسيا.

2- تتحد جميع القوميات في الأمة الإسلامية كالعربية والأمازيغية والطورانية والتركيـة والفارسية... لتشكل الجامعة الإسلامية.

3- تتقارب المذاهب الفقهية والكلامية والدعوية الحركية في إطـار الهويـة الحضـارية العامة للأمة الإسلامية.

قال تعالى: ﴿**إِن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾.[2]

وقال: ﴿**إِنَمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾.[3]

4- تعطي وتشعر الأمة الإسلامية بكل مكوناتها أنها متميزة شـعوريا وحضـاريا عـن العولمة الغربية والأمريكية، ويشعر المسلمون أنه لابد من عالمية إسلامية بدل العولمة الغربية.

قال تعالى: ﴿**لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَاسِ وَيَكُونَ الرَسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾.[4]

وقال: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾.[5]

1- محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، مرجع سابق، ص433.
2- سورة الأنبياء، الآية 92.
3- سورة الحجرات، الآية 10.
4- سورة الحج، الآية 78.
5- سورة الأنبياء، الآية 107.

الفرع السادس: الاستعانة بالأقوياء والأمناء فيما يجب أن يستعين الحاكم الأعلى فيه

أولا:القائل به: وهو مبدأ قال به محمد يوسف موسى:

ثانيا: بيانه

والقوة والأمانة هما معياران قرآنيان للاختيار على ضوء سورة القصص والقصـة الشهيرة بين بنات سيدنا شعيب مع سيدنا موسى عليه السلام:

﴿**إِن خَيْرَ مَنِ اسْتَأجَرْتَ الْقَوِي الْأَمِينُ**﴾.[1]

وهما صفتان متلازمتان فالقوي من غير أمانة لا خير فيه، والأمين من قوة لا تأثير له

المفهوم السياسي للقوة والأمانة:

القرآن الكريم جعل القوة والأمانة معيارين في الاختيار الأسري لبنـات شـعيب، فالأحرى أن يكون الاختيار بهما في السياسة فالخليفة أو كل مسؤول لا بد فيه من:

1- القوة في الإيمان والوعي والإرادة والشجاعة:

﴿**يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوةٍ**﴾.[2]

2- الأمانة في رعاية أمانة الله وأمانات الناس:

﴿**يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾.[3]

قال محمد يوسف موسى: « يقوم الحكم الإسلامي على دعائم ثلاثة لابد منها وهي:

أ- الشورى فيما يجب المشورة فيه من شؤون الأمة العامة.

ب- العدل من الحاكم الأعلى ومن الولاة والعمال الذين من دونه.

ج- الاستعانة بالأقوياء والأمناء فيما يجب أن يستعين الحاكم الأعلى فيه».[4]

1- سورة القصص، الآية 26.
2- سورة مريم، الآية 12.
3- سورة الأنفال، الآية 27.
4- محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص112.

الفرع السابع: مبدأ المرجعية العليا للشريعة:

أولا: القائلون بـه: وهو مبدأ قال به أحمد الرسيوني المغربي:

ثانيا: بيانـــــه

وهو بذلك موافق لمبدأ سيادة القانون الإلهي عند المودودي ومبدأ عدم الفصل بـين الدين والدولة عند تقي الدين النبهاني:

فيقول أحمد الرسوني: «لا يمكن تصور نظام حكم ينتسـب إلـى الإسـلام وإلـى الشرعية الإسلامية لا تجعل مرجعيته العليا هي الشريعة الإسلامية، ولا يضـع أحكامهـا الثابتة موضع التنفيذ.

وأول التزام بهذا المبدأ هو إقرار مرجعية الشريعة وعـدم تبنـي مـا يعـارض قطعياتها ومسلماتها وأما القضايا الخلافية أو القضايا المسـتجدة فهـي مجـال للاجتهـاد والترجيح».[1]

- ويستدل بقوله: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ**﴾.[2]
- وقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا**﴾.[3]

قال رضوان السيد متحدثا عن الإسلاميين والمشروعية السياسية:

«ولذلك فهم يعتبرون أن "الشرعية" سقطت بسقوط الخلافة، ويتفرع على ذلك "التكليـف" الذي لا يجوز التخلف عنه باستعادة المشروعية إلى المجتمع ونظامـه السياسـي بإقامـة الخلافة أو ما يناظرها من جديد».[4]

1- أحمد الريسوني: مرجع سابق.
2- سورة المائدة، الآية 49.
3- سورة الأحزاب، الآية 36.
4- رضوان السيد: الدولة الإسلامية لدى الإسلاميين المعاصرين، عن الموقع: www.islamonline.net/servelet/satellite

الفرع الثامن: مبدأ تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

القائل به: وهو مبدأ قال به أيضا أحمد الريسوني «وهذه إحدى القواعد الفقهيـة الجامعـة لمتطلبات الولايات والسياسة الشرعية.

ثانيا: بيانـــه

ومفادها أن أصحاب الولايات جميعا ليسوا أحرارا في تصرفهم وتدبيرهم لشـؤون من تولوا عليهم، بل تصرفاتهم مشروطة ومقيدة بما فيه المصلحة لمن هم تحت ولايـتهم وإذا كان أمام أحدهم خيار بين ما هو صالح وما هو أصلح. فلا يجوز له الأخذ بما هـو صالح بل يلزمه الأخذ بما هو أصلح وإلا كان تصرفه باطلا».[1]

وهكذا فالمصلحة السياسية هي مصلحة شرعية ومن ذلك نفهم مدى تجلي الشرعية والمشروعية وارتباط الأخلاق بالسياسة في نظام الخلافة الإسلامية.

الفرع التاسع: الأمة بالمفهوم السياسي الإسلامي

أولا: القائل به: ذهب إلى ذلك صفي لؤي:

ثانيا: بيانـــه

معتبرا أن الأمة بفهم جديد هي مبدأ عملي أساسي لنظام الخلافة، يكـون أساسـها عقائدي، وتكون ضامنة لمبادئ الحرية والحوار والكلمة الطيبة ولا تكون الأمة حرة فـي اختيار المنهاج بل حرة في اختيار القيادة والتجديد.

قال عبد الإله بلقزيز: «لا يمكن فهم هذه الكيمياء النظرية التي تصهر مفاهيم الدولة الإسلامية والشريعة والشورى مع مفاهيم ولاية الأمة على نفسها والأمة مصدر السلطة... إلا بفهم معنى الأمة في الخطاب الإسلامي: إن الأمة التي يعنيها هذا الخطـاب بحديثـه المتواتر عنها ليست هي الأمة: القومية أو الاجتماعية أو المدنيـة كمـا يحـددها الفكـر السياسي الحديث بل هي الأمة الملة، الأمة التي يختصـرها مفهـوم الجماعـة، جماعـة المسلمين».[2]

1- موقع الريسوني، مرجع سابق.
2- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص176.

قال محمد المبارك: هي «مجتمع إنساني يقوم على الأساس العقائدي المشترك».[1]

ولذلك فهي غير حرة في أن تختار نظاما سياسيا غير مستند إلى شريعتها، كما هي الديمقراطية الغربية التي تحكم الشعب نفسه بنفسه وفق تشريع عقله الصغير فقط.

أي أن الأمة : «ليست مخيرة في الالتزام بهذا الدستور "الشريعة"»[2] كما يقول القرضاوي.

لأن: «تحكيم الشريعة أمر لا يخير فيه الناس ولا يستفتون» كما يقول محمد قطب.[3]

قال صفي لؤي: يحدد المفهوم الجديد للأمة: «الأمة تجمع عقائدي قيمي ناجم عن تفاعل أفراد من البشر مع مبادئ الوحي وقيمه الكلية، فالعقيدة الإسلامية هي الركن الأساسي الذي تقوم عليه الأمة، وبالتالي فإن تبني منظومة عقدية أمر لازم لبروز الوعي وقيام الفعل الإسلاميين على صعيد الفرد والجماعة إذ يؤدي إلى بروز العقيدة إلى توحيد المقاصد والأهداف وتعميم الضوابط والمعايير».[4]

ثم يحدد الإطار السياسي للأمة فيقول:

«إن التأكيد على أهمية الأساس العقدي للرابطة الأممية لا يعني بأي حال أن الأمة مجتمع سياسي منغلق تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة بل هو مجتمع لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه والنهوض بتبعاته، وبالمثل يقوم الكيان السياسي الإسلامي على قاعدة التعايش السلمي والتعاون بين الجماعات العقدية واحترام مبدأ حرية الاعتقاد ويعتمد الحوار والكلمة الطيبة وسيلة لتصحيح المفاهيم والتصورات والمواقف».[5]

1- محمد المبارك: نظام الإسلام، الحكم والدولة، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1981، ص110.
2- يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص 33.
3- محمد قطب: العلمانيون والإسلام، دار الشروق، بيروت، 1994، ص62.
4- صفي لؤي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص294.
5- المرجع نفسه، ص 295.

الفرع العاشر: القيادة السياسية

أولا: القائلون به: وهو بدأ نظري وتطبيقي في آن واحد ذكره صفي لؤي.

ثانيا: بيانه

- بداية يؤكد أن القيادة شورية تنفيذية.

«تنقسم القيادة السياسية إلى دائرتين: القيادة الشورية والقيادة التنفيذية. تتشكل القيادة الشورية نتيجة لتفويض الأمة مهمة اتخاذ القرارات العامة إلى مجلس أو مجالس شـورية تنوب عنها، وتحتفظ الأمة بحق اختيار أعضاء المجلس واستبدالهم أو إعادة الثقة فيهم في فترات دورية، ويملك مجلس الشورى المختار الحق في تقرير المسائل المتعلقة بمصـالح الأمة وغاياتها وتأسيس الهيئات لتنفيذ القرارات المتخذة».[1]

- ثم يحدد معالم القيادة التنفيذية: «أما القيادة التنفيذية المتمثلة في الرئاسة فتقـوم علـى أساس التعاقد بين الأمة أو نوابها والرئيس، تلتزم فيه الأمة طاعة الرئاسة وعونها مقابـل التزام الرئيس مهام منصبه وواجباته وفق الأحكام الدستورية وتنحصر الوظائف المسـندة إلى الرئاسة في دائرة السلطة التنفيذية».[2]

وإن الأمة إذا فوضت مهمة اتخاذ القرار وتنفيذه إلى السلطة الشـورية والسـلطة التنفيذية فإن الأمة تبقي واجباتها ومهامها الحقيقية متواصلة وهي المهام التعليمية والثقافية والتنظيمية والفنية والإعلامية وتقوم بإيجاد ضرائر للسلطة تحرسها أن تنحرف وفي ذلك لابد من الإعلام الحر والجامعة الحرة، والمخابر الحرة...

وليست هذه الحرية تحررا من الشريعة والدستور ولكن تحرر من قبضة السـلطة كجهاز لتمارس المعارضة.

ثم يربط صفي لؤي بين الأمة والقيادة والشورى والشريعة ويرى أنها مبادئ نظام الخلافة «أسس أربعة يشكل مجموعها القاعدة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية... فالأمـة والشورى والقيادة والشريعة هي الثوابت الأساسية التي تحدد بنية الدولة وماهية العلاقات المهيمنة في النظام الإسلامي، بمعنى أن البنية التفصيلية للدولة تتحدد من خلال ربط تلك

1- صفي لؤي: العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص295.
2- المرجع نفسه، ص297.

الثوابت المذكورة بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية، لذلك تؤول مهمـة تحديـد الثوابـت السياسية ضمن الدولة الإسلامية إلى دلالات المقومات الأربعة المتقدمة».[1]

قال سامر رشواني: «وبحسب صافي فإن المفاهيم المؤطرة للنظر السياسي الإسلامي هي: العقيدة والأمة، فالعقيدة هي الأساس العميق الذي ترتكز عليه الوحدة السياسية للأمة» [2]

1- صفي لؤي: العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص 299.
2- سامر رشواني: تجديد منهج النظر في النظام السياسي الإسلامي، عن الموقع:
www.islamonline.net/servelet/satellite

المبحث الثالث: الآليات المتجددة لنظـام الخلافة

المطلب الأول: مفهوم الآليات وخصائصها وعلاقتها بالمبادئ

فإذا كانت المبادئ هي الأطر الثابتة الكلية التي تحدد المعالم الكبرى لجوهر نظـام الخلافة الإسلامية وتعطيه الإعجاز والاستمرار في الصلاحية إلى قيام الساعة، فإن لتلـك المبادئ لابد من آليات لتتم عملية تنزيل المبادئ حسب معطيات الزمان والمكان والإنسان.

ولقد تناول الفكر الإسلامي المعاصر الآليات بالدراسة ولكن على طريقة المقارنات والمقارعات والمقاربات وليس إبداعا ومن الأسماء اللامعة في ذلك مثل محمد الجـوهري حمد الجوهري ومحمد فاروق النبهان وحازم عبد المتعـال الصـعيدي، وأبـو الأعلـى المودودي، وعبد الإله بلقزيز، وعبد المنعم أبو الفتوح، وعبـد السـلام بغالـة، وراشـد الغنوشي، وأحمد الريسوني ومنير شفيق، والمعهد العالي للفكر الإسلامي، ومعهد خـاتمي وفهمي جدعان، وصفي لؤي وحسن الترابي، وهم كثر منهم السنة، ومنهم الشيعة ومـنهم الإباضية.

قال منير شفيق: «ومن هنا شغل الفكر الإسلامي المعاصر فـي إيضـاح رؤيـة الإسلام وموقفه من مسائل الحكم والاستبداد والشورى وحقوق الأمـة وحقـوق الإنسـان وانشغل قسم من المفكرين الإسلاميين باقتراح صيغ جديدة لتطبيق الشورى وانتخاب أهل الحل والعقد وانتخاب الخليفة ورئيس الدولة ومراقبته وإقرار الدستور يحدد الصـلاحيات والحقوق ويقر حرية التفكير وحق التعدد السياسي أو الحزبي.

كما تقدم قسم آخر من المفكرين الإسلاميين والحركات الإسلامية ببرامج سياسـية واقتصادية وثقافية واجتماعية شاملة لنظام حكم إسلامي مقترح.

وذهب بعضهم إلى حد محاولة طرح مشروع دستور إسلامي لتنظيم أمور الدولـة بما يؤدي إلى تثبيت معايير يعتمد عليها في انتخاب رئيس الدولة وانتخاب نـواب الأمـة وتعيين الحكومة وحق المعارضة والعمل السياسي واللجوء إلى القضاء وإلـى المحـاكم

العليا المستقلة عن السلطة التنفيذية فضلا عن محاولة إيجاد صيغ لتنظيم التشريع بما يمنع الفوضى ويحقق أعلى درجة من الاتفاق والوحدة[1].

الفرع الأول: مفهوم الآليات

هي الوسائل التي تستخدم لتطبيق مبادئ الحكم الإسلامي على أرض الواقع ولتحقيق تلك المبادئ العامة كالشورى والعدل والمساواة... في الواقع العملي السياسي لحياة الناس وذلك من خلال مأسسة الآيات والأحاديث المتعلقة بالفقه السياسي.

1) **أمثلة منها:**

البرلمان، والأحزاب والانتخابات والدستور...الخ.

«إذا كان الغرب قد طور نظامه السياسي منذ أواخر القرن الماضي فكان يجب علينا أن نعمل العقل ونلتزم النظرة العلمية في تطوير نظامنا السياسي الإسلامي، ونتجنب تقليد الغرب في نظامه السياسي وتطبيق قوانين غربية في بيئة ثقافية دينية إسلامية، ذلك التناقض الذي مازالت مجتمعاتنا تعيشه حتى الآن والذي أدى إلى عدم التطور الحقيقي لمجتمعاتنا، وفي نظام الشورى الإسلامي لم يقدم الفقهاء والمفكرون أي جديد منذ بيعة السقيفة لاختيار أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين وكان يجب أن نستفيد من النظام الديمقراطي في تطوير وسائل وآليات نظام الشورى الإسلامي»[2].

الفرع الثاني: خصائص آليات نظام الخلافة

تتصف بمجموعة من الصفات تميزها عن المبادئ، وتؤكد على دعم الوحي للاجتهاد البشري في إطار مبادئ الوحي، وان الإسلام يقر الجهاد واستخدام العقل إلى جانب الوحي في حدود معينة وبذلك تتحقق معجزة الصلاحية لكل زمان ومكان للنظام السياسي الإسلامي كنظام خلافة يصلح لبني آدم جميعا حتى قيام الساعة، وفيه حل لكل المعضلات السياسية الإنسانية العالقة ومن هذه الخصائص:

1- متغيرة وتخضع للتطور في ذاتها ومع وسائل العصر،

2- إبداع بشري إنساني،

1- منير شفيق: الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 111.

2- محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي والفكر اللبيرالي، مرجع سابق، ص93.

3- يصلح تطبيقها في أي نظام سياسي إنساني كما طبقتها الديمقراطية،

4- ليست غايات بذاتها وإنما هي وسائل لتطبيق غايات كبرى هي المبـادئ العامـة لنظام الخلافة،

5- لها تطبيقات بسيطة منذ تولية أبي بكر الصديق وانتخابه، فأول اكتشاف لها كـان لدى المسلمين،

6- طورها الغرب من خلال النظام الديمقراطي.

الفرع الثالث: علاقتها بالمبادئ

هي علاقة الوسائل بالمبادئ، فمن خلال هذه الآليات يتمكن المسلمون من مأسسـة مبادئ نظام الخلافة، فلتحقيق مأسسة نظام الشورى السياسي كله، وكل مبدأ على حدى لا بد من آليات، جعلها الله مجالا لإبداع العقل البشري في إطار فهم وتنزيل المبادئ العامـة الثابتة.

قال محمد فاروق النبهان «من خلال دراستنا لنظام الحكم في الإسلام نلاحـظ أن الدولة الإسلامية كانت تعتمد على قواعد أساسية ومبادئ ثابتة، وهذه القواعد والمبادئ لا تختلف من حيث الجوهر بين دولة وأخرى، ورأس وآخر، ولكنهـا تختلـف مـن حيـث التطبيق ومن حيث الأسلوب بما يلائم الظروف القائمة وبما يحقق الهدف من تلك المبادئ والقواعد»[1].

وقال عبد السلام بغالة وآخرون في كتاب "نظام الحكم في الإسلام: «الإسلام قد أتى بمادئ وأسس عامة وحث على اعتمادها ولكنه لم يأت بتفصيلات هذه المبـادئ وكيفيـة تطبيقها، بل ترك ذلك لمقتضيات كل عصر ومصر، وكذلك اجتهاد الصحابة، بمعنـى أن ما يصبوا إليه الإسلام هو تطبيق هذه الأسس والمبادئ على أرض الواقع ولا يفترض أية صورة بعد ذلك لتطبيقها»[2].

1- محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 561.
2- بغالة عبد السلام وآخرون: نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص61.

المطلب الثاني: نشأة الآليات وتطورها

كانت بدايات ظهور بعض الآليات في سقيفة بني سـعادة، أمـا ظهـور البـاقي وتطورها وتحديداتها فقد تجلى ذلك لدى الغرب.

الفرع الأول: ظهورها في الفكر الإسلامي: ظهور بعضها في الفكر السياسي الإسلامي

وأقصد بذلك البدايات الأولى فقط وللبعض فقط لهذه الآليات و ذلـك مـن خـلال الحوار والاجتماع وتبادل الرأي والاقتراحات ثم البيعة التي تمت في سقيفة بنـي سـعادة عندما اختار الصحابة رضي الله عنهم أبا بكر الصديق خليفة للمسلمين، وكانـت بـدايات أولية وبمنطق الفطرة لان المسلمين كما أشرت من قبل لم يطوروا الآليات الإخبارية ولـم يقوموا بعملية المأسسة للآليات والأحاديث المتعلقة بالمبادئ السياسية.

قال الجوهري «وهذه الآليات مشتقة بصورة أو بأخرى من نظام الحكم الإسـلامي في بيعة السقيفة لاختيار أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين وقد ذكر بعض المستشرقين عن بيعة السقيفة أنها ديمقراطية»[1].

الفرع الثاني: تطورها في الفكر السياسي الغربي: تطورها في الفكر السياسـي الغربـي الحديث والمعاصر

ثم قام الفكر السياسي الغربي بتطوير هذه الآليات الأولية كالانتخابـات والتشـاور والأغلبية وأضافوا آليات أخرى لم تظهر من قبل مثل الدستور وغيره.

وتجلى عبر النظم السياسية التي ظهرت لدى الغرب سواء في النظام اللبرالـي أو الشيوعي، وبحق أبدع الغرب إبداعا كبيرا في تطوير واكتشاف الكثير من هذه الآليات.

قال الجواهري «وآليات النظام السياسي اللبرالي أو أليات الديمقراطيـة معروفـة، كانت تطبق بصورة أو بأخرى قبل ظهور الفكر اللبرالي الحديث بعدة قرون، وكـان أول ظهور للبرلمان في انجلترا عقب الحروب الصليبية مباشرة سنة 1295م (كان آخر خروج للصليبيين من البلاد الإسلامية سنة 1291م).

1- محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 49.

وهذه الآليات التي استخدمها الفكر اللبرالي استخدمها أيضا الفكر الشـيوعي فـي تطبيقاته العملية مع اختلاف هذا الفكر اختلافا جذريا عن الفكر اللبرالي».[1]

ونلاحظ أنه حتى لنظم الدكتاتورية استخدمت هذه الآليات ولكنه استخدام صـوري ويوظفها لغير ما وضعت له من تقليم أظافر السلطة وحماية الحريات، وسـبب ذلـك أن نجاح هذه الآليات مرتبط بمدى وعي الجماهير بالثقافـة السياسـية والمدنيـة الشـرعية والقانونية وإلا فكم من دواء قتل متناوله.

ويصفه عامة فإنه يقصد عادة بآليات الفكر السياسي الغربي الوسائل التي استخدمت في تطبيقه على أرض الواقع وتسمى آليات الديمقراطية وتتمثل في البرلمـان والأحـزاب والدستور ونظام اختيار الرئيس وغيرها كثير، والدستور يقوم بـالتنظير لهـا وتنظيمهـا وضبط حدود السلطات لحماية تلك الآليات التي بدورها تحمي الحريات.

1- محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 49.

المطلب الثالث: نماذج رئيسية من آليات نظام الخلافة

أ- الآليات التي ظهرت في الفكر الإسلامي من خلال المرحلة الأولى للآليات:

عالج فقهاؤنا قديما مفاهيم سياسية كانت آليات مرحلية واستفاضوا بالحديث فيهـا، وإن عودة على كتب الفقه الإسلامي في أبوابه وكتب السياسة الشرعية في ثوبهـا القـديم ليجد الواحد منا فقها كبيرا وتنظيرا في ذلك:

1) البيعة: وهي الانتخاب في الاصطلاح المعاصر،
2) أهل العقد والحل: وهم نواب الأمة حاليا،
3) دار الإسلام: وهو معيار المواطنة قديما،
4) دار الفكر:
5) الشاهد: أو ما يسمى الآن بالناخب،
6) مجلس الشورى ويسمى الآن بالبرلمان.

ب- الآليات التي ظهرت في الديمقراطية الغربية من خلال المرحلة الثانية للآليات:

فلقد أبدع وطور الفكر السياسي الغربي في الشكل الأول الآليات فزاد في عـددها وطورها بما يتماشى مع معطيات هذا الزمان، وبما يضمن دولة القانون ومبدأ الشـرعية والمشروعية وحماية الحريات.

منها ما هو وسائل ومنها ما هو مبادئ وبصفه عامة يطلق عليها آليات الديمقراطية الغربية ومنها:

1) الدستور.
2) الفصل بين السلطات.
3) مبدأ التعددية الحزبية.
4) المجالس النيابية.
5) التداول على السلطة.
6) تحديد مدة الرئاسة.
7) الثقافة المدنية.

8) الانتخاب.
9) سيادة القانون.
10) الرقابة القضائية،
11) المعارضة.
12) المحكمة العليا.
13) تمثيل الشركات الكبرى.

نماذج من آليات في الفكر الإسلام المعاصر:

لقد تناول الفكر الإسلامي المعاصر مسألة الآليات بالدراسة ولكن كما قلت من قبل من باب المقاربات والمقارنات والمقارعات، فكان لهم كلام كبير في حاجة إلى اسـتقراء وترتيب وتبويب من أجل محاولة التأسيس لبناء نظرية سياسية إسلامية معاصـرة تكـون أرضية لنظام الخلافة الإسلامية الثانية المنشودة على منهاج النبوة.

أ- من حيث الترتيب: لقد اطلعت على أفكار كثيرة أختار أحسن مـن رتبهـا بمـا يتماشى مع نظام الخلافة المنشودة وهو الدكتور أحمد الريسوني المغربـي،[1] إذ رتبها كما يلي:

1)الشعب مصدر السلطة والشرعية والسيادة،
2)الحق للناس في اختيار من يحكمهم،
3)التداول السلمي على السلطة بواسطة الانتخاب،
4)الحق في تأسيس لأحزاب والمنظمات للتعبير الجماعي والعمل الجماعي،
5)الحق في حرية الصحافة والتعبير،
6)الحق في مراقبة الحكام والمنتخبين ومحاسبتهم،
7)الفصل بين السلطات.

ب- من حيث الطرح الفكري: سأضع لها الترتيب التالي:

1- أنظر موقع الرسوني، مرجع سابق.

الفرع الأول: الدستـــور

أولا: معنى الدستـــور

الدستور هو مجموعة القواعد التي تنظم الدولة وتبين السلطات التي تقوم عليهـا وحدود هذه السلطات وعلاقة هذه السلطات بعضها ببعض، وواجبات الحاكمين وصـلتهم بالمحكومين.

ثانيا: موقف الفكر الإسلامي المعاصر منه

لقد أيد المفكرون المسلمون المعاصرون الدساتير التي تقوم على أسـاس الحريـة الحقيقية التي تحدد السلطات وحدودها وعلاقتها ببعضها البعض ومسؤولية الحكـام أمـام الشعب ومحاسبتهم.

وكل اعتراضاتهم إنما كانت على النصوص التي صيغت فيها هـذه المبـادئ وطريقـة التطبيق.

- قال توفيق السيد:

ينبغي أن يتضمن الدستور تعريفا وافيا يحدد طبيعة السلطة وأغراضها وواجباتهـا وكيفية ممارستها بما يميز المصالح السياسية التي يجب على الحكومـة العمـل لإقامتهـا وحفظها من المصالح الخاصة التي لا يحق لها التدخل فيها.[1]

- وقال سيف السيف متحدثا عن الدستور: «كما يحدد صلاحية الحاكم وطريقة اختيـاره ومدة حكمه ويحدد حقوق الناس وواجباتهم وحرياتهم المقررة».[2]
- وقال محمد نصر مهنـا محددا أهداف الدستور: «توفير نظام متكامل من الضـوابط القانونية التي بإمكانها أن توقف أي مظهر من مظـاهر الممارسـة الاسـتبدادية أو التحكمية للسلطة».[3]
- قال الشيخ محمد الغزالي: «الدستور أو الفقه الدستوري يعني تلك الدراسات التشريعية التي تحدد وظيفة الحاكم وصلته بالأمة والسلطات التي يملكها وطرائق الشورى التـي

1- توفيق يوسف: ضد الإستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الفتية، المركز الثقافي العربـي، بيـروت، لبنان، ط1، 1999، ص 131.

2- سيف السيف: فلسفة الشورى، كتاب العربي رقم 45، رؤى إسلامية معاصرة، ط1، 2001م، ص 167.

3- محمد نصر مهنا: علم السياسة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص 250.

فرضها الإسلام عليه والحقوق والواجبات المتبادلة بين شتى الأجهزة الإداريـة التـي تشكل عموما نظام الدولة».[1]

- قال حسن البنا: «إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها وعلى الشورى واستمداد السـلطة مـن الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنهـا تنطبـق كـل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم ولهذا يعتقـد الإخـوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو اقرب نظم الحكم القائمة في العالم كلـه إلـى الإسلام وهم لا يعدلون به نظاما آخر».[2]
- ولكن مع التنبيه: أن هناك من يرفض وجود الدستور و يعتبر الدساتير بدعة مـردودة «لأنه في رأيهم لا قانون ولا دستور إلا القران و السنة وأي قانون آخـر فـي بـلاد الإسلام هو بدعة و معارضة لأصول ديننا و سنة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم».
- و الجواب لهؤلاء: «إن الدستور ليس تشريعا مناقضا ومقابلا للتشريع الإلهي بـل هـو ضوابط وقواعد تستنبط أساسا من روح الشريعة الإسلامية ولو قدر للمسـلمين وضـع دستور لوجب تصديره بهذا البند «الإسلام دين الدولة وأن الشريعة المصـدر الأوحـد للقوانين وأن ما خالفها يسقط من تلقاء نفسه»[3] وعليه فالدستور ليس بدعة ولكن إبداعا، ليس بدعة في الدين ولكن إبداعا في الدنيا، لصيانة الدين ومقاصده في حياة الناس.

ثالثا: اقتراح مشاريع دساتير إسلامية معاصرة

حين دققت البحث مستعينا بالله وجدت أن من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين اقترحوا مشاريع دساتير إسلامية:

1- الشيخ تقي الدين النبهاني في كتابه: نظام الحكم في الإسلام.

2- أبو بكر جابر الجزائري : الدستور الإسلامي.

1- محمد الغزالي: معركة المصحف في العالم الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط1، 1419هـ، ص 60.
2- حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص200.
3- محمد الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، مرجع سابق، ص 175.

3- أبو الأعلى المودودي : صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي.

4- يوسف القرضاوي : الحل الإسلامي فريضة وضرورة.

5- المجلس الإسلامي الأوروبي عام 1983 أصدر نموذج للدستور الإسلامي.

6- جماعة الميثاق الإسلامي في السودان.

7- دستور جمهورية إيران الإسلامية في سنة 1979م.

قال الباحث المسلم المعاصر الكبير منير شفيق:

«إن هذا الاتجاه المتمثل في محاولة تقديم برامج للعمل الإسـلامي أكثـر تحديـدا وتفصيلا في العموميات أخذ يتزايد مع إطلالة القرن الخامس عشر الهجـري»[1]. وهنـا يشير إلى هؤلاء الذين اقترحوا مشاريع دساتير.

وعليه فإنه: «لمن الضروري أن نفتح الباب واسعا أمـام الاجتهـاد فـي تطـوير الدساتير بما يلائم واقع أمتنا وان نتخير لذلك أولي الدراية والكفاية حتى لا تنكب أمتنا بمن يضع دستورا ينسبه إلى الإسلام[2]، ويعطي فيه رئيس الدولة سلطات خرافية لا يعرفهـا شرق ولا غرب»[3].

الفرع الثاني: المجالس النيابية البرلمانية:مجلس الشورى

أولا: معنى البرلمان و نشأته

لقد أخذ الفكر الليبرالي الحديث في نظامه السياسي الديمقراطي بآليات منها نظـام البرلمان والأحزاب والانتخاب. وهي في الحقيقة قيل أن يأخذ بها الغرب فهـي ميـراث إنساني.

- عرفه المسلمون في سقيفة بني ساعده حين اختاروا بيعة أبي بكر الصديق.
- وعرفته شعوب أخرى تحت مسميات مختلفة

1- منير شفيق: الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 111.
2- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق، ص96.
3- محمد الغزالي: الفساد السياسي في المجتمعات العربية الإسلامية، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، 1988، ص50.

- وعرفت انجلترا مثلا البرلمان لأول مرة سنة 1295 في نهاية الحروب الصليبية بين المسلمين والصليبيين قبل ظهور الأفكار الليبرالية الحديثة بثلاثة قرون.
- ومنذ ظهور البرلمان في انجلترا عرفته بعض الدول الأوروبية الأخرى قبل ظهور الفكر الليبرالي والنظام الفردي الحر.
- ثم استخدام الفكر الليبرالي الحديث هذه الآليات كالبرلمان وأصبحت كأنها إبداعه،
- ثم استخدم الفكر الشيوعي كذلك هذه الآليات كالبرلمان،

والهدف من هذا التوضيح للنشأة هو بيان:

أن هذه الآليات كالبرلمان ليست خاصة بالنظام الديمقراطي اللبرالي، ولا بالنظام الشيوعي ولا بالدول الأوروبية القديمة مثل انجلترا ...

بل هي ميراث إنساني استخدم في عصور الإنسان المختلفة بصور مختلفة وبأسماء مختلفة وبأسماء مختلفة، واستخدم نظام الخلافة الإسلامية لهذه الآليات لا يعني انه يطبق الفكر الليبرالي بمفهومه الغربي ولكنه يعني العودة إلى الأصول والمنابع الفطرية والتي عرفها فكرنا الإسلامي القديم في السقيفة .

ثانيا: مشروعية اختيار مجلس الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر

ذهب كثير من الباحثين المعاصرين ومنهم أبو الأعلى المودودي ومصطفى فهمي ومحمد سليم العوا ولؤي صفي وغيرهم إلى الاستدلال على الجواز الشرعي للهيئة النيابية التي تمارس عملها نيابة عن الأمة أو الشعب باعتباره صاحب الحق في ممارسة الحكم.

من الأدلة على ذلك ما يلي:

أ- قال تعالى ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾[1] وهذه الآية وردت في معرض وصف المجتمع المسلم ومن صفاتهم إلى جانب الإنفاق أن أمورهم شورى بينهم فيما لا نص فيه.

قال محمد سليم العوا: «لعل التطبيق العملي للشورى... في عصرنا يكون بتقرير حق الشعب في اختيار رئيس الدولة ونوابه بالانتخاب الحر المباشر»

1- سورة الشورى، الآية 38.

ب- إن النبي صلى الله عليه وسلم عندما أراد أن تكون له جماعة يستشيرهم في أمور أهل المدينة اعتبرهم نوابا عنهم وهذا ما يدل عليه قوله في العقبة للجماعة التي بايعته في العقبة الثانية قبل هجرته إلى المدينة« أخرجوا إلي أثني عشر نقيبا منكم».

فالأمر هنا يرجع إلى الأمة في الاختيار إذا لم يكن الرسول حاضرا معهم وهذا يدل على أن الأمر في النهاية يرجع إليهم لاختيار نوابهم.

فهذه النصوص الشرعية تدل على حق الأمة في اختيار مسئوليها ومنهم النواب أو أعضاء مجلس الشورى.

قال حسن البنا: «ليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم»[1].

ثالثا: الفرق بين مجلس الشورى والبرلمان بمعناه الغربي

1- أوجه الاتفاق:

- مجلس الشورى في نظام الخلافة و البرلمان الديمقراطي
- من حيث التكوين وعدد الأعضاء وطريقة العمل في كلا النظامين الإسلامي والليبرالي متماثل وواحد.
- من حيث القوانين التي تصدر في كلا النظامين: فإن الأعضاء في كلا النظامين لابد أن يخضعوا لقوانين الدستور.
- ومن حيث التشكل بالأغلبية الانتخابية وحق التداول على السلطة.

2- أوجه الاختلاف:

- من حيث المرجعية: فمجلس الشورى في نظام الخلافة يعمل وفق غرفتين هما غرفة الوحي أولا والعقل البشري لأعضاء المجلس ثانيا وللأعراف القانونية ثالثا.

أما في البرلمان الديمقراطي فإنه يعمل وفق غرفة واحدة هي عقل أعضائه لأنهم يكفرون بالوحي كمصدر للقانون، وهنا بالضبط تكمن مشكلة الديمقراطية لأن العقل البشري ناقص وقاصر ويخطئ ويظلم.

1- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، مرجع السابق، ص 213.

وإلى جانب العقل يأخذون بأعرافهم ومعتقداتهم المسيحية المحرفة الباطلـة رغـم شعار العلمانية الظاهر.

«وعليه فما دام الدستور في الدولة الإسلامية ينص على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع فالأعضاء في مجلس الشورى الإسلامي فيما يصدرونه من قوانين يجـب أن يلتزموا بالشريعة الإسلامية».[1]

والشريعة الإسلامية شاملة لكل نواحي الحياة بمبادئها العامة فردا وأسرة ومجتمعـا ودولة اقتصاديا سياسيا وإعلاميا وثقافيا و تربويا و حضاريا.

رابعا: معيار التأكد من شرعية القوانين التي يصدرها مجلس الشورى:

فلممارسة الرقابة على القوانين التي يصدرها مجلس الشورى لمعرفة مدى مطابقتها لأحكام الشريعة ما هو الحل؟

- هل يكتفى في نظام الخلافة بالمحكمة الدستورية العليا وكفى؟
- أم لابد من وضع مجلس آخر يقوم بالرقابة على ما يصدره المجلس التشريعي؟
- أم تلغى الرقابة كليا على القوانين التي يصدرها مجلس الشورى ويترك أمر مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية لأفراد الشعب للطعن في عدم دستوريتها إذا خالفت أحكـام الشريعة وتفصل المحكمة الدستورية في ذلك؟

الجواب في الدستور الإيراني:

فلقد استحدث الدستور الحالي لجمهورية إيران الإسلامية مجلس هو:

«مجلس صيانة الدستور» ومهمته مراجعة القوانين التي يصدرها مجلس الشـورى الإيراني ومدى مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية.

-تنص المادة الحادية والتسعون من الدستور الإيراني على أنه:

«بهدف حماية لأحكام الشريعة الإسلامية والدستور من حيث عدم مغايرة مصادقات مجلس الشورى الوطني لهما يتم تشكيل مجلس باسم (مجلس المحافظة علـى الدسـتور) يتألف الطريقة التالية:

1- محمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص105.

1- ستة أعضاء من الفقهاء العدول والعارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة وينتخب هؤلاء من قبل القائد أو مجلس القيادة.

2- ستة أعضاء من الحقوقيين من مختلف حقول القانون وينتخب هؤلاء من بين الحقوقيين المسلمين بواسطة المجلس الأعلى للقضاة ويعرضون على مجلس الشورى الوطني للموافقة عليهم.

- و تنص المواد 93، 94 و 96 على ما يلي:

1- طريقة عمل مجلي المحافظة على الدستور واختصاصاته،

2- شكل موافقته على جميع القوانين التي يصدرها مجلس الشورى الإيراني ومدى مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية.

3- تغيير نصوص الدستور.

4- الإشراف على انتخاب رئيس الجمهورية الإيرانية.

5- انتخاب أعضاء مجلس الشورى وإجراء الاستفتاء الشعبي.

قال محمد الجوهري حمد الجواهري: «مجلس المحافظة على الدستور الذي استحدثه الدستور الإيراني يشبه المحكمة الدستورية الإسلامية العليا ويختلف عنها في نظام اختيار أعضائها وبعض اختصاصاتها»[1].

الفرع الثالث: التعددية الحزبية

أولا: التعددية السياسية والأحزاب آلية سياسية

فلا شك أنه يعتبر النظام الحزبي من الآليات والوسائل في النظم السياسية مهما كانت المرجعية الفكرية لذلك النظام، وقد استخدمت النظم الشمولية والدكتاتورية والشرعية نظام الأحزاب كما استخدمته نظم الديمقراطية الليبرالية الحديثة، واختلاف هذه النظم السياسية في الأفكار ينعكس بالضرورة على الأحزاب والحريات.

- ولذلك «فالتعدد والتفاوت فطرة بشرية فهي سمة واضحة في كافة المجتمعات دون استثناء، على اختلاف في صورها وأشكالها، وفي حياتنا المعاصرة شهدت المجتمعات

1- محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 130.

البشرية تطورات كبيرة أدت إلى بروز التعددية بشكل جلي وأشكال متعـددة، فهنـاك التعددية العرقية، التعددية الثقافية، التعددية الاجتماعية والتعددية السياسية»[1].

- وإذا كانت «التعددية السياسية في الفكر الليبرالي ذات أشكال وأنماط مختلفة عطائهـا تحتل التعددية الحزبية حجز الزاوية فيها، فتعدد الأحزاب السياسـية هـي المظهـر الجوهري للديمقراطية الليبرالية».[2] ولذلك فالمجتمعات الغربية لا تؤمن بالممارسـة الحزبية للحزب الواحد وتعتبر ذلك تسلطا وديكتاتورية

ثانيا: التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي المعاصر المجيزون والمحرمون

حين نستقرئ الفكر الإسلامي المعاصر في مسألة التعددية السياسـية والأحـزاب، فإننا نجد اتجاهين: أحدهما يؤمن بالتعددية كوسيلة سياسية في نظـام الخلافـة المنشـود والآخر يرفضها ومنهم من يحرمها ومنهم من يرى أن وقتها غير مناسـب حتـى تبلـغ الشعوب الإسلامية مبلغا من النضج السياسي يؤيدها لذلك.

ولذلك: «فالتعددية الحزبية أحد أنماط التعددية السياسية وليست النمط الأوحد إلا أن الجدل الدائر على الساحة الأكاديمية والفكرية الإسلامية يكاد ينحصر في مسألة الحزبيـة ومدى موافقتها للمبادئ الإسلامية»[3].

1- الاتجاه الأول: المجيزون للعمل الحزبي واعتباره ضرورة العصر

وذهب إلى هذا الاتجاه أمثال محمد الجوهري محمد الجوهري ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي وراشد الغنوشي... وأبو الأعلى المودودي رأي ثان له:

- يوسف القرضاوي يعتبر أن التعددية الحزبية «صمام أمان من استبداد فـرد أو فئـة معينة بالحكم».[4]

1- محمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 105.
2- محمد نصر مهنا: علم السياسة، مرجع سابق، ص 400.
3- هبة رؤوف عزت: حول منهج النظر في التعدد والشورى، مجلة الكلمة، س1، ع3، ص 60.
4- يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي، بيروت ط1، 2000م، ص 183.

- محمد الغزالي يرى أنها «إحدى الآليات التي نجحت في الغرب في ضمان الحرية والتعبير عن الرأي والتداول على السلطة، فلهذه الأسباب[1] يرى الشيخ محمد الغزالي ضرورة تعدد الأحزاب السياسية في المجتمعات العربية الإسلامية».
- راشد الغنوشي يؤكد عن دورها فيقول: «وبذلك تغدوا الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن رأيها»[2].
- أبو الأعلى المودودي: يقرر حق الإنسان المسلم وحق الأمة في التعددية الحزبية ولكن يبني ذلك على شرطين:

1. أن لا يكون هذا العمل الحزبي يحاول صاحبه فرض رأيه على الآخرين بالإكراه،
2. ألا يؤدي ذلك إلى نشر أعمال وأفكار عصيبة تخرب نظام الأمة.

«كل طائفة من طوائف البلاد إذا كانت لا توافق آراؤها آراء الأمة الإسلامية لا تحول الدولة الإسلامية دون إظهارها آرائها وأما إذا حاولت نشر أفكارها وحمل الجمهور عليها بالطرق الإرهابية والعمل على قلب نظام البلاد بالقوة فهناك تؤاخذها الدولة»[3].

ثم يبين فكرة التعددية بيانا رائعا في موطن آخر فيقول:

«من الممكن أن تظهر بين الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة مدارس مختلفة يتقارب دعاتها على أي حال فيما بينهم. وحيث أن هناك فرقا بين التصورات التفصيلية لمفاهيم الخير والمعروف والمنكر فإن المتحدين على نظرية واحدة في الأمة قد تتشكل بينهم على هذه الأساس مدارس فكرية مختلفة وجماعات وأحزاب متعددة ومن ثم تظهر جماعات تختلف فيما بينها باختلاف آرائها في النظريات السياسية والقانونية والفقه وما إلى ذلك».[4]

ثم يطرح سؤالا في موطن آخر «فالسؤال إذن هل من حق الجماعات التي تختلف فيما بينها في وجهات النظر أن تنال حرية الاجتماع في ظل الدستور وميثاق الإسلام الخاص بحقوق الإنسان؟

1- محمد الغزالي: علل وأدوية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر،ط2، 1989. ص50.
2- راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدول الإسلامية، مرجع سابق، ص 22.
3- أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، مرجع سابق، ص190.
4- المرجع نفسه، ص 76.

وهو يحدد الجواب يقول: «ظهر هذا السؤال أمام سيدنا علي كرم الله وجهه بظهور الخوارج واعترف لهم بحقهم في حرية الاجتماع وكان فحوى كلامه لهم: إنكـم أحـرارا طالما لم تجردوا سيوفكم لتفرضوا نظريتكم على الآخرين كرها»[1].

2- الاتجاه الثاني: المحرمون للتعددية السياسية واعتبارها بدعة:

وهم التيار التقليدي الذي يأخذ بظواهر النصوص لا بمقاصد أحكام الشريعة وهـم عامة المتدينين عن غير علم ووعي تام. يسميهم الشيخ الغزالي صبيان الحديث فيرون أن الحزبية بدعة مستوردة من الغرب وفكرة دخيلة على الإسلام[2]. لـذلك وجـب رفضـها ومحاربتها:

- ومن حججهم على ذلك:

1. الحزبية مدخلا للفرقة وتمزيق الشمل وإنهاك القوى،
2. الحزبية مظهر من مظاهر نقض البيعة للحاكم،
3. الحزبية إعلان صريح بالخروج عن الحاكم ومعارضته،
4. كل ذلك مما يحرمه الإسلام.

مناقشـة رأيهـم:

«لقد انتقد الفكر الإسلامي المعاصر لدى كثير من المفكرين هذا الاتجاه ومنهم:

1- قال زكي الميلاد: هذا الموقف ندرك أنه لا يستند إلـى أسـس علميـة راسـخة ورصينة ولا يرتكز على تحليل تاريخي في الإطار الإسلامي».[3]

2- محمد الغزالي: «الأمة تقسمها الشهوات لا وجهات النظر النزيهة».[4]

3- يوسف القرضاوي: «لا خلاف بين العلماء والمفكرين في أن الأحـزاب القائمـة على أساس عنصري أو منفعي مرفوضة، فالتعدد المقبول تعدد تنوع وتخصـص

1- أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 60.
2- خالد العنبري: فقه السياسة الشرعية في ضوء القرآن والسنة، مكتبة الملك فهد الوطنيـة، الريـاض، ط1، 1418هـ، ص205.
3- زكي الميلاد: التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي، مجلة الكلمة، 1994، س1، ع2، ص23.
4- محمد الغزالي: مستقبل الإسلام خارج أرضه، دار المعرفة، الجزائر، ط2، 2001م، ص 205.

أي تعدد الأفكار والمناهج التي هي نتيجة طبيعية لاختلاف المفهـوم والمـدارك، فتعدد الأحزاب السياسية أشبه شيء بالمذاهب الفقهية»[1].

4- السعيد تازولت: «هذا الموقف ليس لديه أدنى وعي بالتجربة الحديثة والمعاصـرة فيما يخص التعددية الحزبية، فالقول بأن الأحزاب تقسم الأمـة اعتـراض غيـر مؤسس... أما قولهم أن الأحزاب هي معارضة لولي الأمر وخروج عنـه فهـذا الاعتراض من الواضح أنه يبنى على أحداث ذات خصوصا ما وقع فـي عهـد علي بن أبي طالب ثم استمر بعده حيث أن كل جماعة تنفصل عن السلطة ترفـع السيف ضدها أما اليوم فإن الخلافات لا تحل بهذه الطريقة»[2].

5- محمد الغزالي: «المعارضة تقع في تفصيلات تشريعية واجتماعية ليس لأحـد أن يفرض رأيه فيها بالعنف سواء كان حاكما أو محكوما»[3].

ثالثا: تواجد أحزاب علمانية في نظام الخلافة مدى جوازه أم لا؟

محمد الجوهري يرى رأيا كأنه غريب إذ لا يجيز فقط الأحزاب الإسلامية بل يجيز الأحزاب العلمانية في الدولة الإسلامية، كما فعل ذلك المودودي وبينته في الاتجاه الأول:

أ- تحديد الظروف العامة للأمة ومدى ضرورة تواجد تعددية عامة بشرطين فيقول:

«إن ظروف كثير من المجتمعات الإسلامية في عصرنا الراهن بعد سيطرة الفكـر التغريبي والعلماني على أفكار وقطاعات ليست قليلة من الساسة والمثقفين والمتعلمين في البلاد الإسلامية، هذه الظروف توجب السماح للأحزاب العلمانية وغيرها مـن الأحـزاب التي لا تتبنى النهج الإسلامي بمباشرة حقوقها السياسية في النظام الديمقراطي الإسـلامي بشرط أن يلتزموا بالدستور والقوانين التي تنص على أن أحكام الشريعة الإسلامية مصدر التشريع ويحترموا مفاهيم البيئة الثقافية الدينية الإسلامية بمعطياتها الثقافية والاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية».[4]

1- يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص 103.
2- السعيد تازولت: الفكر السياسي عند الشيخ محمد الغزالي، مرجع سابق، ص 230.
3- محمد الغزالي: مائة سؤال عن الإسلام، مكتبة رحاب، الجزائر، ط1، 1999، ص 150.
4- محمد الجوهري حمد الجوهري: النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، مرجع سابق، ص 130.

ب- يشبه العلمانيين في الدولة الإسلامية بالشعوب التي دخلت الإسلام أثناء الفتوحات وبقيت على معتقداتها ومفاهيمها، فكذلك العلمانيون في البلاد الإسلامية تجده ربما يؤمن بالإسلام ولكن يدعوا للعلمانية.«ووجود هذه الأحزاب العلمانية والأفراد العلمانيين في النظام الديمقراطي الإسلامي يشبه وجود الشعوب التي دخلت في الإسلام عند الفتوحات الإسلامية الكبرى، فقط ظلت على معتقداتها ومفاهيمها..»[1].

ج- يرى أن تواجدهم ظاهرة مؤقتة وستزول بتوعية الأمة بالفكر لا بالقوة: «من هنا فإن وجود الأحزاب العلمانية التي لا تؤمن بالنهج الإسلامي في نظام الديمقراطية الإسلامية ضرورة موقوتة تمليها الظروف المعاصرة التي تمر بها المجتمعات الإسلامية وسوف تصحح الديمقراطية الإسلامية كثيرا من أفكار هؤلاء العلمانيين والأحزاب العلمانية بالفكر والرأي وليس بالقهر والكبت... وبذلك ينضج الفكر الإسلامي ومفاهيم البيئة الثقافية الدينية الإسلامية، وتكون ندا قويا للفكر الليبرالي الحديث والبيئة الثقافية الدينية المسيحية الغربية»[2].

د- مدة بقاء هذه الأحزاب العلمانية في الأمة:

«هذه الضرورة الموقوتة قد تطول أو تقصر وقد تمتد أجيالا عديدة تبعا لنضج الشعوب الإسلامية واجتهاد الفكر الإسلامي المستنير وسيادة وسيطرة مفاهيم البيئة الثقافية الدينية الإسلامية على جموع الشعوب الإسلامية»[3].

ه- نجاح الأحزاب العلمانية وبقاؤها المؤقت بسبب الأمة غير الواعية

«أما رفض العلمانيين والأحزاب العلمانية في الدولة الإسلامية المعاصرة وعدم لهم بمباشرة حقوقهم السياسية فهذا مرفوض في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ونجاح الأحزاب العلمانية يرجع لاختيار الناخبين، فهم الذين يقررون من هم أحق بتمثيلهم في مجلس الشورى»[4].

1- محمد الجوهري حمد الجوهري: المرجع نفسه، ص 141.
2- المرجع نفسه، ص 156.
3- المرجع نفسه، ص 161.
4- المرجع نفسه، ص 159.

الفرع الرابع: الانتخـاب

وهو من آليات تعيين واختيار الخليفة والمسلمون، وهو آلية اعتمدها الغـرب فـي نظمه السياسية.

أولا: آلية الانتخاب ضرورة سياسية عرفها الغربيون والمسلمون:

فالانتخاب أو البيعة آلية ضرورية في الممارسة السياسية واختيار الحاكم الأعلـى وحتى في اختيار مجالس شورية وبلدية ومجالس الأمم الكبرى **مثـل المجلـس الأعلـى للولايات المتحدة الإسلامية المنشودة والتي أدعو إليها.**

والانتخاب بحكم أنه عملية بهذه الضرورية، فهذا لا يعني أنه ابتكار غربي بحـت، بل لقد عرفت العديد من الأمم قديما وحديثا نظام الانتخاب[1]، ومن هـذه الأمـم الأمـة الإسلامية إذ جرت أول عملية بيعة في سقيفة بني ساعدة لانتخاب أبي بكر الصديق.

ثانيا: دور الانتخاب في عملية التغيير:

- قال أبو الأعلى المودودي:"إنه لا سبيل للتغيير في نظام ديمقراطي غير الخـوض في معارك الانتخابات "[2].
- ولذلك يبين الشيخ الغزالي قائلا:" في معرض توضيح الأجواء المناسبة للانتخابات: "انتخابات نزيهة يختار فيها أعضاء المجالس النيابية ومن إليهم من ممثلي الأمة في شؤونها الدينية والدنيوية"[3].
- وفي عصرنا أصبحت «الانتخابات الحرة هي الطريق الفريـد لاختيـار الحـاكم الصالح».[4]

وهكذا في المجتمعات الواعية تكون الانتخابات النزيهة وسيلة للاختيار والتعبير.

1- صلاح الدين الدبوس: الخليفة توليته وعزله، مرجع سابق، ص196.
2- أبو الأعلى المودودي: تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مرجـع سـابق، ص60.
3- محمد الغزالي: معركة المصحف في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص137.
4- محمد الغزالي: الإسلام في وجه الزاحف الأحمر، دار السلام، تيزي وزو، ط1، 1992، ص56.

لكن أكون صريحا عندما أقول إذا لم تكون الشعوب واعية وتـدافع عـن نتـائج الانتخابات وتعتبر التزوير من أعظم الموبقات في الدولة فإن الانتخابات لا تكون وسـيلة للتغيير والدول الإسلامية الآن نموذجا.

ثالثا: مشكلة غياب نزاهة الانتخابات وآثار ذلك في الأمة

«من المتفق عليه أن الانتخابات وسيلة وليس ضـمانة فـي حـد ذاتـه لتحقيـق الشورى»[1] ومعنى ذلك أنه وسيلة في المجتمعات الواعية تكون نزيهة ومعيارا للاختيـار النزيه أما في المجتمعات غير الواعية فتكون وسيلة للكذب السياسي على الأمة وإضـفاء الشرعية على شهادة الزور والانتخاب شهادة وتزوير الانتخاب هو تزوير الشهادة وشهادة الزور من أكبر الكبائر التي حذر منها رسول الله، والزور قد يكـون فـي الاقتصـاد أو السياسة.

وحال هذه الأمة الإسلامية اليوم مليء بـأنواع التزويـر الثقـافي والاقتصـادي والعمراني والسياسي وأصبحت محرومة من الاستفادة من الطاقات القادرة المؤهلة لقاعدة الإنسان المناسب في المكان المناسب.

قال الشيخ محمد الغزالي: «التزوير الذي أتقنه بعض الحكام لن يـأتي إلا بـبعض الفتاك والشطار وهواة الفرعنة ووجود هؤلاء طاعون يغتال الكفايات والأمانات».[2]

آثار التزوير وغياب النزاهة في الانتخابات: أعتقد أن ذلك يؤدي إلى:

أ- حرمان الأمة من الكفاءات وذوي القوة والأمانة.

ب- إشاعة الأخلاق السيئة ورذيلة التزوير أم الجرائم السياسية.

ج- دمار للأخلاق الحسنة وهو أكبر من كل دمار مادي بري أو بحري أو جوي.

ولذلك قال عبد الرحمن الكواكبي معبرا عن آثار التزوير والاستبداد في قلب إرادة الأمة وأن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي على طلب التسفل.[3]

وقال الشيخ الغزالي في بيان ذلك:

1- هبة رؤوف عزت: المرأة والعمل السياسي، دار المعرفة، الجزائر، د.ط،د.ت، ص 63.

2- محمد الغزالي: الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، مرجع سابق، ص93.

3- عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد، مرجع سابق، 163.

«إن هذا التزوير يحدث دمارا أخلاقيا أوسع من الدمار المادي الـذي يحدثـه أي زلزال رهيب: جيش من الرجال ذوي المناصب الكبرى والصغرى يتحول إلى خلية نحل مصنع للأكاذيب واسع الدائرة هادر الآلات يعاون بعضـه بعضـا فـي اخـتلاف الآراء وتسجيلها وترحيلها من بلد إلى آخر ثم تلتقي آخر الأمر كما تلقي شبكة المجاري القـذرة لتخبر العالم كله أن فلانا أحرز من أصوات الناخبين كذا وكذا ونجـح نجاحـا كاسـحا، وعندما يمسي الناس ويصبحون على هذا التكاذب المفضوح ، أيكون الصدق عملة رائجة أم مزجاة؟ أتستقر تقاليد الشرف أم تقاليد اللصوصية؟ أيتقدم أهل الأدب والتقوى أم يهـال عليهم التراب؟».[1]

رابعا: الطريق إلى النزاهة السياسية في آلية الانتخابات

أ- سأختار هنا من الفكر الإسلامي المعاصر رأي المودودي لأنه انطلق مـن العمـق وهو العودة إلى بناء الأمة التي يخرج منها الناخب والمترشح معا.

1- دعا إلى الانتخابات واعتبرها سبيل التغيير في نظام يكون ديمقراطيا.

2- لم يدع فقط إلى الانتخابات وإنما إلى إصلاح المنتخب نفسه لإخراج النمـوذج التـي يتقدم للتمثيل فينفع أمته ويخدم رسالته فقال:

«نربي الرأي العام في البلاد ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثلـيهم، ونصـلح طرق الانتخاب نطهرها من اللصوصية والغش والتزوير ثم نسلم مقاليد الحكم والسـلطة إلى رجال صالحين يحبون أن ينهضوا بنظام البلاد على أسس الإسلام الخالص».[2]

ب- وأرى أن أضيف عنصرين لابد منهما لنجاح رأي المودودي وهو إصـلاح الناخـب والمنتخب وهما:

1- لابد أن نركز على إعداد العلماء الرساليين الربانيين الذين يمثلون المجتمع فـي كـل شيء ويعلمونهم الفقه الدستوري والفقه السياسي على أنه فقه عبادات ومعاملات وليس فقط نظم وكفى لأن الإسلام يشمل الحياة كلها.

1- محمد الغزالي: مشكلات طريق الحياة، الأصل في كتاب الأمة رقم(1)، المنشـورات العالميـة للإعـلام، الجزائر، ص 61.

2- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية، مرجع سابق، ص281.

2- التركيز على البناء الثقافي لأنه أساس النجاح السياسي فرسول الله صـلى الله عليـه وسلم بنى الصحابة ثقافيا فنجح سياسيا بإقامة الدولة وعسكريا في حماية تلك الدولة من خلال كل الغزوات بدءا من بدر حتى فتح مكة وهؤلاء المسلمون في لبنان ركزوا على بناء الفرد ثقافيا فنجحوا سياسيا ونجحوا عسكريا ضد غزو إسرائيل لهم.

الفرع الخامس: المعارضة السياسية:

أولا: المعارضة آلية سياسية إنسانية مشروعة

من آليات النظم السياسية المعارضة بمعناها الواسع كحق من اكبر مـن الحقـوق السياسية إلى جانب الانتخاب والشورى وكآلية لحماية الشرعية من خلال قيـام ضـرائر السلطة بدورها الرقابي والنقدي والتقييمي والتقويمي وتتجلى المعارضة في نظام الخلافـة الإسلامية من خلال:

1-معنى المعارضة في النظم السياسية الغربية:

«تنطلق المعارضة السياسية في الفكر الغربي من ضرورة ضمان حقوق الأفـراد السياسية ورغباتهم ولذلك إذا اتضح لسبب أو لآخر أن السلطة الحاكمـة لا تعبـر عـن مصالحهم جاز لهم إظهار عدم قناعتهم عن طريق المعارضة السياسية».[1]

2-القواعد الفكرية للمعارضة السياسية في الفكر الغربي:

حددها ستوارت مل في ثلاثة:

أ- إذا أرغم أي رأي على السكوت، فإن هذا الرأي في حدود علمنا قد يكون صـحيحا، وإنكار ذلك إنما يعني افتراض العصمة فينا.

ب- رغم أن الرأي الذي أخمد قد يكون باطلا فإنه قد يتضمن وعادة يتضمن جـزء مـن الحقيقة ولما كان الرأي العام أو السائد في أي موضوع نادر جدا ما يكون هو الحقيقة كلها، فإنه لا أمل في الوصول إلى بقية الحقيقة إلا باصطدام الآراء المتعارضة.

1- أحمد محمد مفتي، وسامي صالح الوكيل: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، كتـاب الأمة رقم 25، رئاسة الشؤون الدينية لدولة قطر، ط1، 1990، ص79.

ج- حتى إذا كان الرأي المعلن ليس جزء من الحقيقة بل الحقيقة كلها، فإنه إذا لم تسـمح بمعارضتها وإذا لم تعارض فعلا بقوة وحماسة، فإن من يتقونها سيعتنقونها كمـا لـو كانت تحيزا ولا يفهمون أو يحسون كثيرا بأسسها العقلية."[1]

ثانيا: المعارضة في الفكر الإسلامي المعاصر

في جوهرها وهدفها تكون أعمق من المعارضة بالمفهوم السائد في النظم الغربيـة وكل ذلك من خلال فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن أنواع المعـروف السياسي ومن أنواع المنكر السياسي.

أ- المفهوم السياسي للمعروف والمنكر:

- المعروف هو كل خير متعارف عليه وهو في الجانب السياسي من معانيه الشـورى، العدل، المساواة، أداء الخليفة لواجباته، تولي المنصـب، والقـوم راضـون وليسـوا مكرهين وحرص الخليفة والمسؤول على مصلحة الأمة وعلـى احمايـة الشـرعية والمشروعية والتركيز على معاني الإمام العادل.
- المنكر وهو كل ينكره الشرع: وهو في الجانب السياسي مثل عدم النزاهة في تـولي المناصب وتزوير الانتخابات وغش الحاكم للرعية وخيانته للعهد مع الأمة وسـكوت الأمة عن المنكر.

ب- من معاني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المعارضة السياسية:

وذلك بحرص الأمة ومراقبتها للحاكم ومحاسبتها له، وقول كلمة الحق أمام السلطان ولو كان جائرا بالحكمة، ولقد فصل علماؤنا في مسألة الطاعة والخروج تفصيلا كبيـرا، بينتها في الفصل الأول من الباب الأول.

ج- والمعارضة السياسية بهذا المعنى الذي بينته واجبة:

قال الله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمةٍ أُخْرِجَتْ لِلناسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ**﴾.[2] فهو خطاب للأمة.

1- جون ستيوارت مل، الحرية، ترجمة عبد الكريم أحمد، القاهرة، مطابع سجل العرب، 1966، ص61.
2- سورة آل عمران الآية: 110.

وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[1]

وقال رسول الله صل الله عليه وسلم: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم لا يستجاب لهم».[1]

د- وقال ابن تيمية: «واجب على كل مسلم قادر وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر" الذي لم يقم به غيره، والقدرة هي السلطان والولاية فذروا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، إن ضباط الوجوب هو القدرة عل كل إنسان حسب قدرته»[3].

ثالثا:الفرق بين المعارضة السياسة الغربية والمعارضة في نظام الخلافة:

يختلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحق سياسي للمسلم عن المعارضة السياسية في الفكر الغربي من عدة أوجه:

أ- المعارضة السياسية في الفكر الغربي تنطلق من قاعدة حفظ الحرية الفردية ومنع الاستبداد وتهدف إلى إظهار خطأ الممارسات السياسة للحكومة والكشف عنها بهدف إضعافها أو إسقاطها.

- أما الإسلام قد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة للتأكد من التزام الحاكم بالشرع لحراسة الدين من الضياع ومنع تفشي الظلم والفساد».[4]

وعليه: هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس حفظ حقوق وحريات الأفراد فقط، إنما للتأكد من إقامة أحكام الإسلام.

1- سورة التوبة: الآية 71.

2- أحمد: المسند، مرجع سابق، ج5، ص 390.

3- ابن تيمية: الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن قسام، دار العربية للطباعة والنشر بيروت، لبنان، 1398 هـ، ج 38، ص 65.

4- انظر: محمد أحمد مفتي: سامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الإسلامية ي حقوق الإنسان الشرعية، مرجع سابق، ص80.

ب-المعارضة السياسية في الفكر الغربي تبني على قاعدة مسلم بهـا لـديهم أن السـلطة السياسة ذات أثر سلبي على حرية الأفراد مما يستلزم تقييدها في أضيق الحدود، ولذلك فهي معارضة دائمة للنظام السياسي كأنها معارضة من أجل المعارضة.

- أما في الإسلام فالأصل هو الطاعة في المعروف للإمام العادل قال الله تعالي: ﴿**يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ وَأُولِي الأَمرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدوهُ إِلى اللهِ وَالرسُول**﴾.[1]

فالطاعة واجبة إذا أقام الحاكم الشرع ولا طاعة لمخلـوق فـي معصـية الخـالق ومحاسبة الحاكم واجبة.

المعارضة السياسية في الفكر الغربي تنطلق من فكرة الحرص على عدم استبداد الحاكم:

- أما الإسلام ممارسة المسلم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحـق سياسـي فـي المجال السياسي يعتبر واجبا شرعيا وفرضا على المسلمين لان الله أمر به مـن اجـل تحقيق الإيمان والعدل اللذين هما أساس الحكم.

قال تعالى: ﴿ **اَلآمِرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَالناهُونَ عَنِ المُنكَرِ وَالحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ**﴾.[2]

قال ابن تيمية: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمـة وإن كانت مسلمة».[3]

وما أفهمه أن العدل قانون اجتماعي متى طبق قامت دولة بغض النظر عن صلتها ولكن الدولة التي تقوم على كفر بالوحي وتبني حضارة فأنها تكون مادية وظالمة لغيرهـا ولا تكون الحياة فيها طيبة بل شقاء نفسي وحيرة ثم سقوطها قريب لأنها قامت على غير موافقة للوحي ثم مآلها جهنم، هكذا تعلمت من القرآن الكريم وفي فلسفة الحضارة.

1- سورة النساء، الآية 59.
2- سورة التوبة، الآية 112.
3- ابن تيمية: الفتاوى، مرجع سابق ج38، ص 148.

الفرع السادس: الثقافة السياسية المدنية:

أولا: الثقافة السياسية آلية فعالة

أومن أنه من أكبر الآليات التي تنجح وتفعل النظام السياسي مـا يسـمى بـالوعي الجماهيري في الأمة ويسميه الغرب الثقافة المدنية السياسية وهي آلية عميقة تنبـع مـن الداخل وهي الأساس وذلك لأنه قد توجد الآليات الأخرى مثل: الانتخاب والمجالس النيابية والتعددية الحزبية وغيرها وتبقى شكلية وتستغل في الاستبداد ويبقـى الضـمان الوحيـد لتوجيه الآليات الأخرى كلها صوب ضمان المشروعية هو تواجد وعمق الثقافـة المدنيـة السياسية.

ولذلك: فمشكلة الأمة الإسلامية الآن تكمن في الجانب الثقافي المعرفـي"الـوعي" (فكرا وروحا وسلوكا) أكثر مما تكمن في تواجد المؤسسات والآليات لديمقراطية.

فالبرلمانات موجودة، والأحزاب موجودة، والانتخابات موجودة ولكن المشـروعية لسياسية على مستوى الأمة الإسلامية غير موجودة لأن الوعي الجماهيري الذي ينطلـق من العمق ويجعلها تحمي مؤسساتها، وتحتج، غير موجود.

ولذلك كله لابد من بحث آلية الثقافة المدنية الإسلامية السياسية كما يسميها الغـرب أي الوعي لدى الرد المسلم وكيفية تنمته بالعلم بالحكمة والموعظة الحسنة لأنه كما تكـون الأجيال يول عليها، والبخار يخرج من الماء، والرئيس يخرج من الشعب.

ثانيا: مفهوم الثقافة المدنية السياسية

- هي مجموعة من الأفكار التي يشترك في اعتناقها الناس على نطاق واسع وتتعلق بمقاصد السياسية العامة وأغراض هذه السياسة وأهدافها"[1].
- والثقافة السياسية، أرى أن السياسة من العلم والعلم مفهومه واسع وهو وسيلة بناء الإنسان في ثقافته والثقافة هي الفكر والروح والسلوك وبالإنسان يتكون المجتمـع تكون ثقافة مدنية.

1- ج. س. هيرسون: سياسات وأفكار، دراسة تحليليـة لمفهـوم السياسـة الأمريكيـة وتطبيقاتهـا، مكتبـة الانجلومصرية، القاهرة، ص 36.

- «هذا يعني أن الثقافة السياسية تعد ثقافة فرعية في إطار الثقافة العامـة للمجتمـع، فهي الشق المتعلق بالسلطة من هذه الثقافة العامة».[1]
- لأن معرفة تصورات الناس حول النظام السياسي السائد ضـرورية لإدراك مـدى نجاعته واستمراريته، فالسلطة السياسية في أي مجتمع تتأثر أشـد التـأثر بـالقيم والمفاهيم والتصورات السائدة.[2]

ثالثا: علاقة الثقافة السياسية بالثقافة الواعية

أنبه إلى أن: بناء الإنسان المثقف ثقافة متكاملة تحيط بكيانـه الفكـري والروحـي والسلوكي أبينه بدقة كالتالي:

أ- الجانب الفكري يبني بالعلم بمعناه الكامل: قوانين الله في الوحي والنفس والمجتمع والكون.

ب- الجانب الروحي"يبني بالعبادة بمعناها الكامل وأقصد بها أن تكون الحياة كلها بنية العبادة ومن العبادة الصلاة والذكر وتلاوة القرآن وأداء الشعائر وبناء الحضـارة وإقامة نظام الخلافة.

ج- الجانب السلوكي: يبني بالأخلاق بمعناها الكامـل، وفيهـا الأخـلاق الشـرعية والحضارية

الأخلاق الشرعية مثل: الصدق، الإيثار، والحياء، والحجاب، ...

الأخلاق الحضارية مثل: المحافظة على الوقـت، إتقـان العمـل، أداء الواجـب والمعارضة...

وبالتالي الثقافة السياسية كعلم تكون جزءا من الثقافة المدنية العامة للمجتمع.

وتلك الثقافة المدنية العامة بها يقاس مدى نضج المجتمع وتحضره ودفاعه عـن قضاياه.

1- عبد الغفار شماد محمد: الثقاة السياسية العربية، دراسة في التحول الـديمقراطي، منبـر الحـوار، س9، 1994، ع34، ص 62.

2- عبد الخالق عبد الله: أماني عمران، الثقافة السياسية لطلبة جامعة الإمـارات، مجلـة دراسـات الخلـيج والجزيرة العربية، س22، 1997، ع85، ص113.

وأريد أن أصل بهذا الطرح والشرح إلى حقيقة هي أن كل مجتمع متحضر هو كل مجتمع مثقف ثقافة واعية ببيان وكل أزمة حضارية هي أزمة ثقافية، وبالتالي بناء الثقافة المدنية والحضارة يعني التركيز على العلم الكامل وليس العلوم السياسية فقط والعبادة بمعناها الكامل والسلوك بمعناه الكامل وليس كممارسة للسياسة فقط.

رابعا: أنواع الثقافة السياسية

نوعان ثقافة تخرج الإنسان الذليل وثقافة تخرج الإنسان الواعي الذي يمارس حقوقه السياسية.

«ومنه يمكن التمييز بين نوعين من الثقافة السياسية: ثقافة سياسية ترسخ الخنوع والإذعان وتظهر الفرد كمجرد رعية وليس كمواطن في الحياة وذلك كما هو سائد في ظل الأنظمة الفردية والديكتاتورية في مرحلة الملك الجبري.

-وأخرى متسامحة ومتفتحة وتشجع الأفراد على المشاركة في الحياة العامة وهي الثقافة السياسية التي تعرف بالثقافة المدنية التي تلازم عادة بروز تطور الأنظمة الديمقراطية الحديثة».[1]

*** أنواع الثقافة السياسية في العالم:**

- بالنسبة للمجتمعات الغربية تتصف بالثقافة المدنية ولكن عل شاكلة المنظومة المرجعية التي تنطلق من البيئة الثقافية الغربية، شق منها يكفر بكل دين وشق آخر يدين بالمسيحية المحرفة الباطلة، ولذلك يتصفون بالاستعلاء على البشرية وممارسة الاستكبار العالمي ينتظرون مصير عاد وثمود وقوم نوح.

- أما المجتمعات المسلمة فتعيش ثقافة سياسية من النوع الأول ولا بد من ترشيدها لتكون ثقافة مدنية على الطريقة الإسلامية لتكون مؤهلة للخلافة الثانية على منهاج النبوي.

فالعالم الغربي اليوم قد قنع بحالة تشبه حالة الرضا عن النفس عن معتقداته وأفكاره السياسية".[2]

1- هبة رؤوف عزت: المرأة والعمل السياسي، مرجع سابق ص93.

2- محمد نصر مهنا: النظرية السياسية والعالم الثالث، المكتب الخارجي الحديث، الإسكندرية، ط3، 1998، ص 88.

بل أصبح ينظر إلى الديمقراطية الليبرالية بأنها أقصى ما يمكن أن يبلغـه العقـل البشري وان نهاية التاريخ قد توقت عند الغرب[1].

ولذلك كان هدف الثقافة السياسية في المجتمعات الغربية المحافظة على اسـتقرار واستمرارية الأنظمة السائدة، في حين أن الثقافة السياسية في المجتمعات المتخلفة يجـب تغييرها".[2]

1- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للنشر، القـاهرة، مصر ط1، 1992.

2- هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي، المرجع نفسه، ص 233.

خاتمـــة

خاتمـــة (نتائج البحث)

بعد هذه الرحلة الطويلة من خلال بحث أخذ وقتا وجهدا واستقراء وتحليلا: وكـان يهدف إلى استقراء معالم نظرية جديدة لنظام الخلافة في الكليات والجزئيات وذلـك مـن خلال بحث نظام الخلافة في كل جزئياته، وفي الفكر الإسلامي بأغلب مذاهبه وفي العصر المعاصر ومتى دعت الضرورة إلى الحديث والقديم، ولله الحمد في ختام البحث توصـلت إلى نتائج كثيرة كلية وجزئية أذكر هنا بعضها:

1- نظام الخلافة هو الاصطلاح الحقيقي لنظام الحكم الإسلامي وذلك مؤيـد بـالقرآن والسنة وكلام العلماء. أما الاصطلاحات الأخرى فمجرد تطور للمصطلح: الإمامة، الخلافة، الملك، الإمارة، السلطة، الدولة، الحكم، النظام السياسي،....

2- إقامة نظام الخلافة فريضة شرعية على المسلمين جميعـا، والمسـؤولية ثلاثيـة تتحملها أمام الله العلماء والأمة والحكام بنسب مدققة جدا عنـد الله، والله لا يظلـم الناس ولو مثقال ذرة.

3- إقامة نظام الخلافة ضرورة حضارية فهو الحل للإنسانية كلها خاصة بعد ظهـور وانكشاف أزمة الفكر الإنساني الحديث ووصول الديمقراطية وأنظمة الحكم الغربية إلى طريق مسدود، لأن العقل غير معصوم ولا يحل مشكلات الإنسانية، وللعقـل مجال وللوحي مجال والخالق واحد حدد لهما مجاليهما، ونظام الخلافة فيه مجـال للوحي وهو المبادئ وفيه مجال للعقل وهو فهم المبادئ وصياغتها صياغة جديـدة واكتشاف الآليات وممارسة المأسسة.

4- هيكل نظام الخلافة يتكون من الشكل والمبادئ والآليات أما نظريته فتؤصل للمفهوم والحكم وشروط التولية وكيفية التولية والسلطات والحقوق وكيفية إنهـاء وانتهـاء العقد السياسي وتصور أشكال جديدة وفهم وإعادة صـياغة المبـادئ واكتشـاف ومأسسة الآليات ودور العلماء في ذلك كله، وأما الشكل فمتغير وأما الثوابت فثابتة إلى قيام الساعة وأما الآليات فمتجددة.

5- الشكل القديم لنظام الخلافة كدولة واحدة قد يكون متعذرا الآن ولذلك مـن أشـكاله المقترحة في هذا الزمان الولايات المتحدة الإسلامية، الجامعة الإسلامية، هيئة أمميـة

إسلامية، الوحدة الإسلامية، الحضارة الإسلامية العالمية الثانية، الحاكميـة العالميـة الإلهية، الحكومة الإسلامية العالمية باسم ولاية الفقيه، منظمة المؤتمر الإسلامي.

6- إقامة نظام الخلافة ليس هو مجرد حكم وإنما هو تنسيق بين حركة الإنسـان وحركـة الوجود كما شاء الله فخالق الإنسان وواضع الشريعة واحد وهو الله، ألا يحكم من خلق؟

7- إقامة نظام الخلافة هو الأساس لتطبيق الفرائض الأخرى في الشريعة مثل الزكـاة والتكافل والحدود والاقتصاد والأمن العام في البلاد.

8- الطريق إلى إعادة نظام الخلافة كما أتصوره يبدأ و يتم وفق قاعدة أسميها «قاعـدة قاقي في التغيير»، أي التغيير يكون قاعدي ثم قمي وليس العكس لأن بناء الإنسان هو الطريق إلى بناء الأسرة والمجتمع والدولة والأمة، ومع ذلك فأنبياء كيوسـف طالب بالإصلاح السياسي ربما ذلك يخضع للزمان والمكان.

9- استلهاما من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن مراحل الخلافة بقيت منهـا واحدة فقط ومعنى ذلك أن الساعة قريبة كما تؤكد آيات أخرى وبلغـة الماضـي: «أتى أمر الله» وقال رسول الله:" بعثت أنا والساعة كهاتين» أي أقصد أن المراحل الثلاثة الأولى تحققت (خلافة راشدة، ملك عاض، ملك جبري...) "إنما علمها عند الله وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا" .

10- المساهمة في إعادة بعث نظام الخلافة يبدأ من واجبات الدقيقة والثانية وهو عمـل يقتضي مدة زمنية كافية ولو اقتضى قرن أو أكثر من الزمان ونحن حينها نكـون عظاما ورفاتا ولكن نؤسس لها الآن ونساهم فيها كما فعل الموسعيون في أوروبـا، أسسوا في القرون الوسطى لتجمعهم المادي الآن أو ما يسمى الحضارة الغربيـة، فلا بد من أجيال.

11- يقتضي أن تكون نسبة حوالي 70% من الأمة مع مبدأ تطبيـق الخلافـة ولـيس العكس، حينها تتحقق، والمعية ليست تصريحا باللسان وإنما المعية تعني الوعي أي أن يكون صاحب الفكرة مستعدا أن يموت من أجلها الآن، فالأوربيون الآن واعون سياسيا ويستميتون من أجل برامج أحزابهم.

12- فرق بين الدولية الإسلامية القطرية ونظام الخلافة الإسلامية العالمية.

فنظام الخلافة هو النظام السياسي الإسلامي وهو الأصل وهو الأشمل، لأنه يكـون على مستوى العالم الإسلامي بجميع دوله أو أغلبها، والدولة الإسلامية اصـطلاح لغـة يعني لدى القدامى التداول على أمر مثل دولة بني أمية.

أما الآن فظهر كفكرة بعد سقوط الخلافة كبديل للدول الوطنيـة الحديثـة علـى الشاكلة الأوروبية في العالم الإسلامي، وهي طريق إلى نظام الخلافة الذي يتشكل مـن مجموع الدول الإسلامية

13- الفرق بين الدولة الإسلامية القطرية وغيرها أن الإسلامية تطبق الإسلام في جميع نواحي الحياة، الفردية والأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسـية والقضـائية والفنية...

أما القومية أو الديمقراطية أو الثيوقراطية أو الملكية... فهي ليست إسلامية وإنما قد تكون دول لمسلمين ففرق بين الدولة الإسلامية ودولة المسلمين.

14- وهذه مشكلة حلها البحث لأن من أسباب تأخر تشكل النظرية السياسية الإسـلامية واتضاح معالمها الخلط بين الدولة الإسلامية ونظام الخلافة الإسلامية.

15- حتى من حيث الآليات والوسائل نكاد نجد نفس المضمون في الدولـة الإسـلامية الواحدة وفي دولة الخلافة ولكن الخلافـة تتميـز بشـكلها وعمومهـا وعالميتهـا وكونيتها.

16- الدولة الإسلامية القطرية طريق إلى إقامة الخلافة الإسلامية العالمية.

17- إقامة نظام الخلافة الإسلامية هو طريق سياسي إلى الحضارة الإسلامية التي تشمل السياسة والاقتصاد والاجتماع والعمران والفن والإبداع، فالخلافـة هـي الوجـه السياسي للحضارة الإسلامية.

18- فرق كبير بين خلافة الإنسان في الأرض كمهمة وجودية عامة من آدم إلـى قيـام الساعة وبين نظام الخلافة الإسلامية الواردة مبادئه في دين محمد صلى الله عليـه

وسلم، فخلافة الإنسان مهمة وجودية ونظام الخلافة الإسلامية هو نظام الحكـم أو النظام السياسي في الولايات المتحدة الإسلامية متى استوفت شروط ذلك وحققته.

19- الفكر السياسي للفرق الإسلامية يحتاج إلى زيادة إمعان ودراسـة متأنيـة معتدلـة لنصل إلى نتائج توحد ولا تفرق وتجمع ولا تشتت تبني ولا تهدم شعارنا في ذلـك «وأن هذه أمتكم أمة واحدة» «إنما المؤمنون إخوة»، وبذلك نصل إلى بناء نظريـة سياسية إسلامية متكاملة ويكون نظام الخلافة كنفـدراليا يحكـم جميـع الإقليـات الإسلامية.

20- دراسة الفكر السياسي الإسلامي ينبغي أن نتجرد فيه من نزعات مذهبية أو أهـواء شخصية أو ميول عصبية، لنعطي الإنسانية الصورة المشرفة للإسـلام وتعكـس مبادئه وقيمه وتعاليمه التي بنيت على الرحمة والمحبة والتسامح لتـرى الإنسـانية عظمة هذا الدين بعيدا عن التطرف أو التميع " ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا".

21- فرق كبير بين المبادئ والآليات، فمبادئ نظام الخلافة هي الأسس التي هي عمـاد قيام الحياة السياسية للجماعات البشرية حتى تقوم السياسة، وأي مساس بها يعنـي الفساد في الأرض وشقاء الناس مثل سيادة الشريعة والشورى، والعدل والمساواة، أما الآليات فهي إنتاج بشري لتنزيل تلك المبادئ حسب الزمان والمكان والإنسان.

22- آليات نظام الخلافة كمجلس الشورى "البرلمان" والانتخابات والتعدديـة السياسـية الحزبية وغيرها ليست خاصة بالنظام الديمقراطي الليبرالي، كما أنها ليست خاصة بالديمقراطيات القديمة وهي ميراث إنساني استخدم في عصور التـاريخ المختلفـة بصور مختلفة، واستخدام نظام الخلافة لهذه الآليات لا يعني أنـه يطبـق الفكـر الليبرالي بمفهومه الغربي بل هي عودة للأصل إلى الفطرة وسقيفة بنـي سـاعدة هناك مارس الصحابة آلية الترشيح والانتخاب....

23- الإسلام فيه الجانب السياسي ممثلا في نظام الخلافة فهـو ديـن ودولـة، مجمـع وحضارة.

رسول الله الذي تعتبر الخلافة نيابة عنه مارس السياسة بكل ما للكلمة من معان من سياسة الدعوة والتربية إلى سياسة التنظيم والتخطيط إلى سياسة التدريب والتنفيـذ،

إلى سيادة الدولة وتسييرها إلى قيادة المجتمع وتسيير شؤونه إلى شـؤون الحـرب والسلم. وما قام من نقاش ومعركة أن لا دخل للدين في السياسة فهي فكرة وقعـت في أوربا في القرون الوسطى وبناء على جرائم الكنيسة ثم كسروا ذلـك بمقولـة «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس ثم انتقلت إلينا وإلى نخبنا غير الواعية»، وهي فكرة لا علاقة لها بالعالم الإسلامي.

24- نظام الخلافة رباني المصدر نبوي البناء بشري الممارسـة فهـو متميـز لا هـو ثيوقراطي ولا هو ديمقراطي.

25- العلاقة بين الخلافة الإسلامية والحضارة الإسلامية هو أن نظام الخلافة الإسلامية كسياسة شرعية دستورية هي طريق إلى الحضارة الإسلامية العالمية التي تشـمل السياسة والاقتصاد والاجتماع والقضاء والعمران والفن... وتكون علـى مسـتوى الأمة أيضا.

26- تجلت المعاصرة في كل أجزاء هذا البحث إذ وجدت للفكر المعاصـر كـلام فـي المفهوم والحكم والتطور وشروط الخليفة وتولية الخليفة وحقوق الخليفة وسـلطاته وكيفية إنهاء وانتهاء العقد السياسي مع الأمة ودور العلماء الربانيين الرساليين وفي المسار وفي المصير وفي المبادئ والآليات.

27- كنت طيلة البحث استقرئ وأحلل واستنتج وأضع تقسيمات جديدة أراها تخدم هندسة البحث ولبه المعرفي. من مواطن ذلك مثلا تقسيم شروط الخليفـة وإضـافة دور العلماء وتقسيم مراحل الخلافة تقسيما جديدا مستنبط من السنة، ورتبـت أسـباب سقوطها ترتيبا جديدا ثم استنتجت أشكالها الجديدة من خلال استقراء معمق وقسمت المبادئ إلى نظرية وعملية وكذلك فعلت بالآليات.

والحمد لله في البدء والختام، والحمد لله مجراها ومرساها ولا حـول ولا قـوة إلا بالله، واستغفر الله من كل تقصير وتأخير، واستسمح علماءنا ومفكرينا الذين لـم أعطهـم حقهم من الدراسة أو قالوا ولم أنقل عنهم أو لم أفهم ما قالوا أو وظفت كلامهم في غير ما يقصدون.

توصیـ ـات

توصيـ ـات:

إذا كانت الخاتمة محصلة عن الموضوع ونتائج تم التوصـل إليهـا بعـد البحـث والمقارنة والاستقراء والتحليل، فإن التوصيات هي ما يتوجه به إلى الباحثين من بعد فـي الموضوع ذاته أو حوله أو إكمالا له أو تحقيقا فيه أو اختصارا أو شروحا...

وإذا كان الموضوع الذي بحثته تمحور حول ثلاث محطات كبـرى وهـي نظـام الخلافة أولا، وفي الفكر الإسلامي ثانيا، والمعاصر ثالثا، فإنني أوصي الباحثين من بعدي أفرادا أو هيئات أو مراكز بحث... بأمور منها:

أولا: بالنسبة لنظام الخلافة:

1- أدعو إلى الإيمان بهذا الموضوع وإكثار البحث فيه تأصـيلا وتأريخـا وتجديـدا ومأسسة، لأن غيابه هو إشكالية الإشكاليات الآن في العالم الإسلامي وليس وهـو موضوعي أنا فقط، بل هو موضوع كل مؤمن بأن الإسلام منهج حياة والعمل بـه واجب في الحياة.

2- أوصي الباحثين المسلمين في الدراسات القانونية والفلسفية والسياسية، بالتوجه إلى طرح موضوع نظام الخلافة ضمن الدراسات المقارنة والتأصيلية التي يقومون بها فلا يبقى في الكليات والجامعات مجرد الطرح الغربي لنظمه سواء فـي القـانون الدستوري أو في الفلسفة السياسية أو في العلوم السياسية، وأقول لهؤلاء البـاحثين في هذه الاختصاصات. إن في الفكر الإسلامي نظرية متكاملة في السياسة والفلسفة والقانون لما يتعلق بنظام الحكم ومن خلال بحثي هذا قد حددت بعضا مـن معـالم هذه النظرية وبطرح جديد فليكن نقطة انطلاق إلى استقراء هذه النظريـة جملـة وتفصيلا.

3- فلنعلم أن نظام الخلافة الإسلامية يكون على مستوى الأمة بأكملها حتى وإن كانت بعض آلياته نجدها على مستوى كل دولة إسلامية مثل برلمـان فـدرالي لنظـام الخلافة على مستوى الأمة، وبرلمانات مصغرة في كل دولة إسلامية.

4- ولنعلم أن نظام الخلافة في نظريته العامة يشتمل على المفهوم والحكـم الشـرعي وطرق التولية وشروط تولي المنصب والواجبات والحقوق ومدى دور الأمة فـي

ذلك وكيفية انتهاء وإنهاء عقد الخلافة إضافة إلى المبادئ الثابتة والآليات المتغيرة، فالباحث في أية جزئية من ذلك كله فهو باحث في نظرية نظام الخلافة وليصطحب في ذهنه ذلك الجزء في هذا الكل الكبير ليبني ذهنه على النسق الشـمولي للفكـر الإسلامي.

ثانيا: بالنسبة للفكر الإسلامي:

1- الفكر السياسي الإسلامي القديم والحديث حتى وإن اتصف ببعض السلبيات مثـل: الطابع الفقهي، وإضفاء الشرعية على بعض حالات الضـرورة وعـدم اسـتثمار الآليات الإخبارية، وعدم المأسسة لآليات السياسة، فمع ذلك كله فهو تراث فكـري ثري جدير بالدراسة والغربلة، ومما يأخذه الباحثون منه الجانب ألتأصيلي لمسـائل نظام الخلافة فقد بحثها علماؤنا من قبل.

2- الفكر الإسلامي المعاصر رغم اتصافه بالعموم والموقف الدفاعي ومجرد المقارنة والمقارعة للفكر الغربي، ومع ذلك فالمتأمل فيه يجد ما يبنـي عليـه أرضـية أي موضوع في حاجة إلى تجديد ومعاصرة.

3- الفكر الإسلامي سواء القديم أو الحديث أو المعاصر لنستفيد منه، لابد أن نتناولـه من خلال جميع أو أغلب مدارسه قديما وحديثا، مثل السنة والشيعة والخوارج قديما والإباضية فلدى هذه المدارس فكر متكامل في صياغة نظرية السياسية الشـرعية الدستورية، وكل تلك المدارس عدا الخوارج نجد لها جميعا إنتاجا قـديما وإنتاجـا معاصرا، فلنبحث لدى كل المدارس الفكرية الإسلامية من غير تطرف أو تمبع.

4- يستحيل إقامة نظام الخلافة على مستوى الأمة إلا بالأخوة الإسلامية عقيدة وروحا، وبالوحدة الإسلامية في الثوابت والكليات وبالمدارس الإسـلامية فـي المتغيـرات والجزئيات «**إنما المؤمنون إخوة**» «**وإن هذه أمتكم أمة واحدة**».

ثالثا: بالنسبة لمحور المعاصر

وهي مرحلة مهمة جدا في الفكر الإسلامي السياسي سواء المعاصر أو الجديد:

1- فالمعاصر: من سقوط الخلافة إلى السبعينات من القرن العشرين تجلت فيه مفاهيم الدولة الإسلامية، كمصطلح وكبديل عن الدولة العلمانية التي قامت بعد الاسـتقلال العالم الإسلامي فجدير بالباحث تتبع ذلك وتجلى أكثر في الفكر السني.

2- والجديد من الثمانيات فصاعدا، أكبر تجديد ظهر في بدايته هو تحول نظرية الفكر الشيعي في ولاية الفقيه من النظرية إلى التطبيق عن طريق الجمهورية الإسـلامية في إيران، وذلك ما أدى من جهة إلى كلام كبير وتجديد قام به الشيعة في المأسسة والآليات جدير بالدراسة لكل باحث ينشد الحق ويكون موضوعيا.

وأدى من جهة أخرى إلى صحوة فكرية سياسية لدى السنة والإباضية فكتبت أقلام سنية وإباضية كثيرا في الفكر السياسي، وإن كان كلاما مفرقا وليس في قالب نسقي عام كنظرية واضحة – فينتبه الباحثون لذلك.

ومؤخرا ظهرت مرحلة المراجعات والتقويم في الفكرين السياسيين السني والشيعي، ولذلك نقرأ عن التقريب بين المذاهب من جهة، ونقرأ مطالبة الفكر الشيعي بالتحول مـن ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة على نفسها وولاية الأمة على نفسها بالشورى، هـو جـوهر الفكر السني فجدير بكل باحث تتبع ذلك كله وعلى الله فليتوكل المؤمنون وفي الختام ربنا تقبل منا إنك السميع العليم، اللهم اعف عني في كل تقصير وتأخير.

الملاحـ ـ ـق

الملحق رقم 01: مشروع تجديد مؤسسات نظام الخلافة الإسلامية

الملحق رقم 02: مـيثاق منظمـ ـ ـة المؤتمـر الإسلامـي

الملحق رقم 03: الدليل التاريخي لمسار ومصير نظام الخلافة الإسلامية

الملحق رقم 01.

مشروع تجديد مؤسسات نظام الخلافة الإسلامية[1]

(دولة الولايات المتحدة الإسلامية).

نورد توصياتنا هنا في تركيز شديد، وفق نقاط محددة لرسم هيكل مؤسسات دولة الخلافة الحديثة.

وتتكون هذه المؤسسات مما يلي يأتي:

1- مجلس البيعة: لكل ولاية (لكل دولة إسلامية حاليا) وهو يشكل بطريـق الانتخـاب العام السري المباشر لاختيار عدد (يتفق عليه بحسب نسبة عدد السكان) ممن تتوافر فيهم شروط أهل الاختيار أهل الحل والعقد (حسبما سبق بيانه في متن هذا البحث، طبقـا لمـا اتفق عليه فقهاء السياسة الشرعية).

2- مجلس تشريعي: يتولى سلطة التشريع في كل ولاية إلى جانب مجلس البيعة فيها. ولا تصدر قرارات المجلس التشريعي، إلا بعد موافقة مجلس البيعة عليها، حتى تكون متفقـة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ويتم اختيار أعضاء المجلس التشريعي (الذين يتفق على عددهم بحسب نسبة عدد السكان) عن طريق الانتخاب العام السري المباشر ولا تشترط فيهم شروط أهل الاختيار.

3- المؤتمر العام للبيعة: ومقر انعقاده العادي هو عاصمة الخلافة. ويعقد مرة كل عـام، للنظر في أمور الدولة الإسلامية، وتقديم توصياته للخليفة، فضلا عـن قيامـه بترشـيح شخصين لمنصب الخلافة ابتداء كما سبق البيان في المطلب السابق –أو عند خلو منصب الخليفة بوفاته أو استقالته أو عزله أو انتهاء مدته.

ويتكون من عدد بأن ينتخب كل مجلس بيعة، وكل مجلس تشريعي، لكل ولاية، عشرة من بين أعضائه، لهذا المؤتمر العام.

4- البرلمان الاتحادي: ومقره عاصمة الخلافة ويتكون من مجلسين هما:

مجلس النواب، ومجلس الشيوخ، ويشكل مجلس النواب الاتحادي كالآتي:

(1) رؤية الدكتور السيد الصباحي في كتابه النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية

أ- يضم عشرين عضوا يمثلون المجلس التشريعي في كل ولاية من ولايـات الدولـة الإسلامية، وينتخب المجلس المذكور في كل ولاية من بين الولايات أعضائه.

ب- يختار الخليفة عشرين ممن تتوافر فيهم كفايات خاصة من بين أعضاء المجـالس التشريعية المنتخبين في جميع الولايات لعضوية مجلس النواب الاتحادي، ويكون لهم مـا لسائر الأعضاء الآخرين من حقوق.

ويشكل مجلس الشيوخ كالآتي:

أ- يضم عشرة يمثلون مجلس البيعة في كل ولاية من ولايات الدولـة الإسـلامية، وينتخبهم المجلس المذكور في كل ولاية من بين أعضائه.

ب- يختار الخليفة عشرة يمثلون ممن تتوافر فيهم كفايات خاصة من بـين أعضـاء مجالس البيعة للمنتخبين في جميع الولايات لضمهم لعضـوية مجلـس الشـيوخ، ويكون لهم ما لسائر الأعضاء الآخرين من حقوق.

ج- ويتولى مجلس النواب الاتحادي سلطة التشريع في الدولة الاتحادية، ولا تصـدر التشريعات التي يوافق عليها إلا بعد مراجعتها والموافقـة عليهـا مـن مجلـس الشيوخ، ويكون لهم ما لسائر الأعضاء الآخرين من حقوق.

5- الخليفة: هو رئيس دولة الولايات المتحدة الإسلامية ورئيس السلطة التنفيذيـة فيهـا، يختار بالانتخاب العام المباشر على النحو السابق بيانه بالمطلب السابق وتفوضـه الأمـة بذلك جميع سلطاته، وله حق التفويض فيها إلى نوابه ووزرائه إلى أمراء الولايات والولاة وغيرهم.

ويلزم الخليفة بسياسة أمور الأمة الإسلامية سياسة شرعية صـحيحة، وطبقـا لأصـول الإسلام الشريعة الإسلامية.

وهو الذي يعقد المعاهدات، التي تنفذ بعد الموافقة عليها من البرلمان الاتحـادي، ويعلـن الحرب، ويوفد البعثات الدبلوماسية، ويسـتقبل السـفراء والمبعـوثين الأجانـب للدولـة الاتحادية، وهو الذي يمثل الدولة الاتحادية أمام العالم الخارجي، وهو الذي يسـهر علـى حماية الإسلامية ودعمه ونشره وازدهاره، وإقامة شؤون الدولة في جميع المجالات علـى

أساس تعاليم الإسلام الحقة وأحكام الشريعة الإسلامية، لتحقيق مجتمـع الحـق والعـدل والحرية والرخاء والتقدم والسعادة، لفوز برضوان الآخرة.

والخليفة مسؤول عن جميع أفعاله مدنيا وجنائيا ودستوريا: بمناسبة أداء واجبات منصـبه واختصاصه، أو خارج ذلك بصفته الشخصية.

ويكون اتهام الخليفة بالخيانة العظمى أو بارتكاب جريمة جنائية بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء كل من مجلسي النواب والشيوخ الاتحاديين، ويصدر قرار الاتهـام بأغلبيـة ثلثي أعضاء كل من المجلسين.

وتكون محاكمة الخليفة أمام محكمة خاصة تشكل من رئيس المؤتمر العام للبيعـة رئيسـا وعضوية رئيسي مجلس النواب والشيوخ الاتحاديين. وتجري محاكمة الخليفة في عاصمة دولة الاتحاد وتوقع عليه عقوبة الإعدام في حالة ثبوت جريمة الخيانة العظمى أو القتـل العمد، وتطبق عليه جميع الحدود الشرعية وجميع العقوبات الجنائية في حالة ثبوت الـتهم الخاصة بأي منها، فضلا عن العزل من منصبه في جميع الأحوال، كعقوبة تبعية.

أما مسؤولية الخليفة المدنية والإدارية والدستورية، فتكون أمام القضاء العادي، والقضـاء الإداري، والمحكمة الدستورية العليا بعاصمة دولة الاتحاد، شأنه في ذلك شأن آحاد الناس.

أما نواب الخليفة والوزراء وأمراء الولايـات والـولاة والقـادة العسـكريون والسـفراء والمستشارين والقضاة وكبار المسؤولين، فيحاكمون جنائيا ومدنيا وإداريا أمـام جهـات القضاة المختصة، شأنهم في ذلك شأن آحاد الناس ويستتبع الحكم علـيهم فـي الجـرائم الجنائية العزل من مناصبهم. هذا وإخضاع القادة العسكريين للقضـاء المـدني، ولـيس للقضاء العسكري، وهو تطبيق لمبدأ السيادة المدنية في دولة الخلافة الإسلامية.

والخليفة له حق العفو عن العقوبة في الجرائم الجنائية، وليس له العفو الشامل الذي يختص به مجلس النواب الاتحادي بالأغلبية المطلقة.

أما في الحدود التي وردت في القرآن الكريم فليس للخليفة ولا لأية سلطة في الدولة حـق العفو عن العقوبة فيها أو العفو الشامل عنها.

6- وتنظم السلطة القضائية العادية والإدارية بقانون اتحادي، يصدر منظما لها فـي كـل ولايات الدولة الإسلامية.

ولا يشترط في القاضي أن تتوافر فيه شروط ولاية القضاء -السابق بيانها- لأن القاضي الآن ليس مجتهدا- كما كان القاضي في الماضي – يستنبط القاعدة الشـرعية ويطبقهـا، وإنما هو يطبق القانون ، ولا يجتهد لإيجاد النص، لأن النصـوص موجـودة، ومهمتـه تطبيقها فقط.

7- الدستور الاتحادي ودساتير الولايات:

تضع لجنة تأسيسية مكونة من عدد من كبار علماء الفقه الإسلامي المعاصـرين وكبـار رجال القانون الدستوري الدستور الاتحادي في حدود أصول الإسلام وأحكـام الشـريعة الإسلامية. بعد وضع الدستور الاتحادي، يعرض مشروع الدستور الاتحادي فـي حـدود أصول الإسلام وأحكام الشريعة الإسلامية. وبعد وضـع الدسـتور الاتحـادي، يعـرض مشروع الدستور على الشعب للموافقة عليه في استفتاء عام في جميـع ولايـات الدولـة الإسلامية، في وقت واحد.

فإذا وافق الشعب عليه بالأغلبية مطلقة أصدره الخليفة بقرار منه، وينشر وتضع كل ولاية دستورها في حدود أحكام الدستور الاتحادي، عن طريق لجنة تأسيسية أيضا مشكلة مـن عدد من رجال الفقه الإسلامي ورجال القانون الدستوري، ويعرض مشروع الدستور على شعب الولاية للموافقة عليه في استفتاء عام، فإذا وافق شعب الولاية عليه بأغلبية مطلقـة أصدره الخليفة بقرار منه وينشر.

8- الجنسية: تدمج الجنسية في الدين، فهذا مسلم من مصر، وذلك مسلم مـن السـودان، وهكذا، أي أن الجنسية إسلامية.

9- المحكمة الدستورية العليا: يكون مقرها عاصمة الخلافة، وهي تختص بـالنظر فـي دستورية القوانين الاتحادية وقوانين الولايات وجميع القرارات التي تصدر من الخليفـة أو من أية سلطة من سلطات الدولة المركزية أو سلطات الولايات أيا كانت هذه السـلطات. وذلك بطريق الدعوى المبتدأة التي هي دعوى حسبة، يحق لأي فرد أو جماعة في الدولة الإسلامية أن تقيمها أمام المحكمة الدستورية العليا طعنا على قانون أو قـرار أو إجـراء ترى أنه مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية.

فإذا ثبت للمحكمة مخالفة القانون أو القرار أو الإجراء المطعون فيـه لأحكـام الشـريعة الإسلامية، قضت المحكمة بعدم دستوريته لأنه رد، وينشر حكمها ويعتبر ملزما للكافـة – حكاما ومحكومين- في جميع ولايات الدولة الإسلامية .ذلكم لأن الحكم الإسلامي أساسه: الإيمان بالله، والتضامن في تنفيذ أوامره والانتهاء بنواهيه، أي أنه نظـام تهـيمن عليـه الشريعة الإسلامية من جميع الوجوه باعتبارها القانون الأسـمى، وأن سـلطة المراقبـة والتقويم، هي للأمة الإسلامية جمعاء، تنفيذا لقوله سبحانه:

وقد بين لنا الرسول صلى الله عليه وسلم، أن الأمة إن لم تنفذ أمر الله هذا، فإن حكامهـا يستبدون بها، حيث قال عليه الصلاة والسلام: «**لتـأمرون بـالمعروف، ولتنهـون عـن المنكر، أو ليسلطن الله عليكم شراركم، ثم يدعو خياركم، فلا يستجاب لهم**».

(1) سورة آل عمران: الآية 104.

الملحق رقم 02.

مـيثاق منظمـة المؤتمـر الإسلامـي

إن ممثلي مملكة أفغانستان، الجمهورية، الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دولة الإمارات العربية المتحدة، دولة البحرين، جمهورية تشاد، جمهورية مصر العربيـة، الجمهوريـة الغينية، الجمهورية الاندونيسية، غيران، المملكة الأردنيـة الهاشـمية، دولـة الكويـت، الجمهورية اللبنانية، الجمهورية العربية الليبية، ماليزيا، جمهوريـة مـالي، الجمهوريـة الإسلامية الموريتانية، المملكة المغربية، جهورية النيجر، سـلطنة عمـان، الجمهوريـة الإسلامية الباكستانية، دولة قطر، المملكة العربية السعودية، جمهورية السنغال، جمهورية سيراليون، الجهورية الصومالية الديمقراطية، الجمهورية العربية السـورية، الجمهوريـة التونسية، الجمهورية التركية، الجمهورية العربية اليمنية، المجتمعين في جدة من 14 إلى 8 محرم 1392هـ الموافق لـ 29 فبراير 1972م، إذ يشيرون إلى مؤتمر ملوك ورؤساء دول وحكومات البلدان الإسلامية المنعقد في الرباط في الفترة ما بين 9-12 رجب عـام 1389 هـ الموافق لـ: 22-25 سبتمبر 1969م.

ويشيرون إلى مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الأول المنعقد في جدة بتاريخ 15-17 محرم 1390 هـ الموافق 23-25 مارس 1970، ومـؤتمر وزراء الخارجيـة الثـاني المنعقد في كراتشي بتاريخ 27-29 شوال 1390 هـ الموافق 26-28 ديسمبر 1970م.

ويشيرون إلى مؤتمر بأن عقيدتهم المشتركة تشكل عاملا قويا لتقارب لشعوب الإسلامية تضامنها، وإذ يقررون الحفاظ على القيم الروحية والأخلاقية والاجتماعيـة والاقتصـادية الموجودة في الإسلام، ولتي تظل عاملا من العوامل الهامة لتحقيق التقدم بين أبناء البشر، ويعيدون التأكيد بتقيدهم بميثاق الأمم المتحدة وحقوق الإنسـان الأساسـية التـي تعتبـر أغراضها ومبادئها أساس لتعاون مثمر بين جميع الشعوب.

ويصممون على توثيق أواصر الصداقة الأخوية والروحية القائمة بين شعوبها وحمايـة حريته، تراث حضارتها المشترك المبنية خاصة في مبادئ العدل والتسامح وعدم التمييز،

يعملون على تعزيز السعادة البشرية، وتقدمها وحريتها فيكل مكـان، ويقـررون توحيـد جهودهم لإقامة سلام عالمي يوفر الأمن والحرية والعدالة لشعوبهم وجميع الشعوب العالم، فقد وافقوا على ميثاق المؤتمر الإسلامي الآتي:

المـادة الأولى:

تؤسس الدول الأعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي.

المـادة الثانية: الأهـداف والمـبادئ:

الأهـــداف:

تتمثل أهداف المؤتمر الإسلامي فيما يلي:

- تعزيز التضامن الإسلامي بين الدول الأعضاء.
- دعم التعاون بين الدول الأعضاء في المجـالات الاقتصـادية والاجتماعيـة والثقافية والعلمية وفي المجالات الحيوية الأخرى، والتشـاور بـين الـدول الأعضاء في المنظمات الدولية.
- العمل على محو التفرقة العنصرية، والقضاء على الاسـتعمار فـي جميـع أشكاله.
- اتخاذ التدابير اللازمة لدعم السلم والأمن الدوليين القائمين على العدل.
- تنسيق العمل من أجل الحفاظ على سلامة الأماكن المقدسة وتحريرها ودعم كفاح الشعب الفلسطيني ومساعدته على استرجاع حقوقه وتحريرها ودعـم كفاح الشعب الفلسطيني ومساعدته على استرجاع حققه وتحرير أراضيه.
- دعم كفاح جميع الشعوب الإسلامية في سـبيل المحافظـة علـى كرامتهـا واستقلالها وحقوقها الوطنية.
- إيجاد المناخ لتعزيز التعاون والفاهم بين الدول الأعضاء والدول الأخرى.

المـبادئ:

تقر الدول الأعضاء وتتعهد بأنها في سبيل تحقيق أهداف الميثـاق تسـتوحي المبـادئ التالية:

- المساواة التامة بين الدول الأعضاء.
- احترام سيادة واستقلال ووحدة أراضي كل دولة عضو.
- حل ما قد ينشأ من منازعات فيما بينها بحلول سلمية كالمفاوضة أو الوساطة أو التوفيق أو التحكيم.
- امتناع الدول الأعضاء في علاقاتها عن استخدام القوة أو التهديد باستعمالها ضد وحدة وسلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة عضو.

المـادة الثالثة: (معدلة في مؤتمر القمة الخامس)

هيئة المؤتمر الإسلامي: يضم المؤتمر الإسلامي:

- مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات.
- مؤتمر وزراء الخارجية.
- الأمانة العامة والمؤسسات التابعة لها.
- محكمة العدل الإسلامية الدولية.

المـادة الرابعة: (جديدة، مضافة في مؤتمر القمة الثالث)

مؤتمر الملوك والرؤساء:إن مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومـات هـو الجهـاز الأعلى للمنظمة، يجتمع ملوك ورؤساء الدول والحكومات على مستوى القمة بصفة دورية كل ثلاث سنوات وحينما تقتضي مصلحة الأمة الإسلامية ذلك، للنظر في القضايا العليـا التي تهم العالم الإسلامي، وتنسيق سياسة المنظمة تبعا لذلك.

المـادة الخامسة: (معدلة في مؤتمر القيمة الثالث):

مؤتمر وزراء الخارجية:

- يعقد المؤتمر الإسلامي على مستوى وزراء الخارجية أو المثلين لمعتمدين ويجتمع مرة كل سنة أو عند الاقتضاء في أي بلد من بلدان الدول الأعضاء.
- بطلب كمن أية دولة من الدول الأعضاء أو بطلب من الأمين العام وبموافقة ثلثـي عدد الدول الأعضاء يعقد المؤتمر في اجتماع غير عادي ويمكن الحصـول علـى هذه الموافقة بتعميم الطلب على جميع الدول الأعضاء.

- يحق لمؤتمر وزراء الخارجية التوصية بعقد مؤتمر لملـوك ورؤسـاء الـدول أو رؤساء الحكومات ويمكن الحصول على الموافقة لعقد هذا المؤتمر بتعميم الرغبـة في ذلك على جميع الدول الأعضاء.

يعقد مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي للمهام التالية:

- النظر في ووسائل تنفيذ السياسة العامة للمؤتمر
- مراجعة ما أنجز من قرارات الدورات السابقة.
- اتخاذ قرارات في الأمور ذات المصالح لمشتركة وفق لأهداف وأغراض المؤتمر الواردة في هذا الميثاق.
- مناقشة تقرير اللجنة المالية والمصادقة على موازنة الأمانة العامة.
- يعين المؤتمر الأمين العام.
- يقوم المؤتمر بتعيين الأمناء المساعدين الثلاثة بناء على ترشيح لامين العام، يستحدث منصب أمين عام مساعد رابع لقضية لقدس الشريف وفلسطين.
- يراعي الأمين لعام في ترشيحه للأمناء المساعدين توافر الكفاءة والنزاهـة والإيمان بأهداف الميثاق والتوزيع الجغرافي العادل.
- تحديد موعد ومكان دورة المؤتمر التالي لوزراء الخارجية.
- دراسة أية قضية تؤثر على دولة أو أكثر من الدول الأعضاء في حال طلب ذلك لاتخاذ الإجراءات المناسبة بشأنها.
- يتم اتخاذ القرارات أو التوصيات لمؤتمر وزراء الخارجية بأغلبية لثلثين.
- يمثل ثلثا وزراء الخارجية قواعد الإجراءات التي يتبعها والتي يمكن إتباعها في مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات وينتخب رئيسا لكل دورة، كما طبـق تلك القواعد في الأجهزة الفرعية التي ينشئها مـؤتمر ملـوك ورؤسـاء الـدول والحكومات أو مؤتمر وزراء الخارجية.

المـادة السادسة: (معدلة في مؤتمر القمة الثالث)

الأمـانة العامة:

1- يرأس الأمانة العامة أمين عام يعين من قبل المؤتمر لمدة سنتين اعتبارا من تاريخ تعيينه، ويجوز إعادة تعيينه لمدة سنتين أخريين فقط، يرأس الأمانة العامـة أمين عام يعين من قبل المؤتمر لمدة أربع سنوات غير قابلة للتجديد(معدلة).

2- يعين الأمين العام موظفي الأمانة من مواطني الدول الأعضاء آخـذا بعـين الاعتبار توفر الكفاءة والنزاهة فيهم ومراعيا لمبدأ التوزيع الجغرافي العادل.

3- لا يجوز للأمين العام ولا للأمناء المساعدين ولا لموظفي الأمانة العامة أن يطلبوا أو يتلقوا فيما يتعلق بأداء واجباتهم أية تعليمات من أية حكومة أو أية سلطة خارج نطاق المؤتمر وعليهم أن يمتنعوا عن القيام بـأي تصرف قد يسـيء إلـى مراكزهم بصفتهم موظفين دوليين مسؤولين أمام المؤتمر وحـده، وتعهـد الـدول الأعضاء باحترام هذه الصفة وطبية مسؤولياتهم والامتناع عن التأثير عليهم بـأي وسيلة عند قيامهم بمسؤولياتهم.

4- تقوم الأمانة العامة بتأمين لاتصال بين الـدول الأعضـاء، وتقـوم بتقـديم التسهيلات للتشاور، وتبدل الآراء ونشر المعلومات ذات الأهمية لمشركة بين هـذه الدول.

5- يكون مقر الأمانة في جدة إلى أن يتم تحرير القدس لتصبح مقرا دائما لها.

6- على الأمانة العامة متابعة تنفيذ قرارات وتوصيات المؤتمر وتقديم تقريـر عن ذلك إليه، وعليها أن تقدم للدول الأعضاء مباشرة أوراق العمـل والمـذكرات بالوسائل الملائمة في نطاق التوصيات وزارات المؤتمر.

7- على الأمانة العامة إعداد اجتماعات المؤتمر وذلك بالتعاون الوثيق مع الدول المضيفة بشأن النواحي الإدارية التنظيمية.

8- على ضوء اتفاقية الحصانات والامتيازات التي يقرها المؤتمر:

أ- يتمتع المؤتمر في بلاد الدول الأعضاء بالحصانات والامتيـازات اللازمـة للاضطلاع بمهام أعمالهم المتعلقة بالمؤتمر.

ب-يتمتع مندوبو الدول الأعضاء بالحصانات والامتيازات اللازمة للاضـطلاع بمهام أعمالهم المتعلقة بالمؤتمر.

ج- يتمتع مندوبو المؤتمر بالحصانات والامتيازات اللازمة لقيـامهم بوظـائفهم حسب ما يقره المؤتمر.

المـادة السابعة:

المـالية:

- إن جميع المصاريف التي يتم إنفاقهـا فـي سـبيل إدارة أعمـال الأمانـة ونشاطاتها تتحملها الدول الأعضاء حسب الدخل القومي.
- تدير الأمانة شئونها المالية طبقا للأنظمة واللوائح التي يوافق عليها مـؤتمر وزراء الخارجية.
- تشكل لجنة مالية دائمة من قبل المؤتمر مكونة من الممثلين المعتمدين للدول المشتركة وتجتمع بمقر الأمانة العامة وتقوم هذه اللجنة بمساعدة الأمين العام بإعداد ومراقبة ميزانية الأمانة العامة طبقا للوائح التـي يوافـق عليهـا مـؤتمر وزراء الخارجية.

المـادة الثامنة:

العـضوية:

تتكون منظمة المؤتمر الإسلامي من الدول المشتركة في مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات الإسلامي بالرباط والدول المشتركة في مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامية في جدة وكراتشي والموقعة على هذا الميثاق، ويحق لكل دولة إسلامية أن تنضم إلى المؤتمر إسلامي بطل يتضمن رغبتها واستعدادها لتبني هذا الميثاق ويودع لدى الأمانـة العامـة لعرضه على مؤتمر وزراء الخارجية في أول اجتماع له بعد تقديم الطلب ويتم الانضـمام بموافقة المؤتمر عليه بأغلبية ثلثي الأعضاء.

المـادة التاسعة:

تعمل الأمانة العامة في إطار الميثاق الحالي وبموافقة المؤتمر على توثيـق علاقـات المؤتمر الإسلامي بالهيئات الإسلامية ذات الصفة العالمية وتحقيق التعاون لخدمة الأهداف الإسلامية التي أقرها هذا الميثاق.

المـادة العاشرة:

- يجوز لأي دولة من الدول الأعضاء أن تنسحب من المؤتمر بإشعار خطـي للأمين العام وتبلغ جميع الدول الأعضاء بذلك.
- تؤدي الدولة التي تطلب الانسحاب واجباتها المالية حتى نهاية السنة الماليـة المقدم خلالها طل الانسحاب كما تؤدي للمؤتمر ما قد يكون عليها من ذمـم ماليـة أخرى.

المـادة الحادية عشرة:

يتم تعديل هذا الميثاق بناء على موافقة وتصديق ثلثي عدد الدول الأعضاء

المـادة الثانية عشرة:

أي خلاف قد ينجم بشأن تفسير أو تطبيق أو تنفيذ أية مادة من مواد هذا الميثاق يسوى وديا وفي جميع الحالات عن طريق المشاورات أو المفاوضات أو التوفيق أو التحكيم.

المـادة الثالثة عشرة:

إن لغات المؤتمر هي: العربية، الإنجليزية، الفرنسية.

المـادة الرابعة عشرة:

تتم المصادقة أو الموافقة على هذا الميثاق من قبل الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي وذلك طبقا لأنظمتها الخاصة، ويصبح هذا الميثاق نافذ المفعول بعد إيداع وثائق التصدي لدى الأمانة العامة من قبل الأغلبية البسيطة للدول المشتركة في مـؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الثالث المنعقد في جدة في الفترة مـن 14-18 محـرم 1392هـ ـ الموافق 29 فبراير -4 مارس 1972م

الملحق رقم 03

الدليل التاريخي لمسار ومصير نظام الخلافة الإسلامية

من فجر الإسلام إلى بدايات

دول العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

البداية الإسلامية (الفترة النبوية)

المنطقة	الحدث	هجريا	ميلاديا
الجزيرة العربية	ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم		571
	بداية الوحي ونزول القرآن الكريم وبزوغ الدعوة الإسلامية		610
	الهجرة من مكة إلى المدينة –يثرب- تأسيس الدولة الإسلامية	01	622
	حجة الوداع	10	632
	وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم	11	632

الخلافة الـــراشدة

المنطقة	الخـــلافـــة	البداية	النهاية هـ	البداية	النهاية م
الجزيرة العربية: فارس- العراق- الشام- مصر- افريقيا حتى طرابلس الغرب- أرمينيا وأوساط آسيا	أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)	11	13	632	643
	عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)	13	23	634	644
	عثمان بن عفان (رضي الله عنه)	23	35	644	656
	علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)	35	40	656	661

الخلافتان: الأموية والعباسية

	الخلافة	هجريا		ميلاديا	
		البداية	النهاية	البداية	النهاية
العالم الإسلامي في دور اتساعه الأول	الأمويين: ينتسبون إلى أمية بن عبد شمس بن عبد مناف أسس دولتهم معاوية بن أبي سفيان وكانت عاصمتها دمشق، بلغ عدد خلفائها أربعة عشر خليفة، وقد استكملت بناء العالم الإسلامي في دور اتساعها الأول حيث بلغت تركستان شرقا والأندلس وأواسط فرنسا غربا وأسوار القسنطينية شمالا وشملت السند وكل الشمال الإفريقي وجزيرتي قبرص ورودوس.	41	132	661	750
	العباسيون: ينسبون إلى العباس عم النبي (ص) حكموا في بغداد بلغ عدد خلفاء دولتهم سبعة وثلاثين خليفة، أولهم أبو العباس عبد الله السفاح من أشهرهم أبو جعفر المنصور الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لها، ولم يكن العباسيون من الفاتحين بقدر ما كانوا من المحافظين على الإرث الأموي، وفي عهدهم ظهرت الدويلات.	132	656	750	1258

أهم الدول التي تعاقبت على الحكم في مختلف مناطق العالم الإسلامي

	الرستميون: (المغرب الأوسط-تيهرت): أسس دولتهم عبد الرحمن بن رستم كأول دولة إسلامية مستقلة بالمغرب الأوسط (الجزائر)، بلغ عدد أئمتها ستة أشهرهم عبد الوهاب بن عبد الرحمن وأفلح بن عبد عبد الوهاب.	160	296	777	909
المغـــــرب	الأدارسة (المغرب الأقصى- فاس) – إدريس بن عبد الله	172	311	788	923
	الأغالبة (المغرب الأدنى- القيروان) –إبراهيم بن الأغلب	184	296	800	909
	الفاطميون- عبيد الله المهدي	296	385	909	995
	الحماديون (المغرب الأوسط)- حماد بن بلكين	405	547	1014	1153
	المرابطون (المغرب الأقصى)- يحي بن إبراهيم الجدالي	453	541	1061	1147
	الموحدون (المغرب الأوسط) – المهدي بن تومرت	540	668	1146	1269
	الحفصيون (المغرب الأدنى) – أبو زكريا يحي المستنصر	627	982	1229	1574
	الزيانيون (المغرب الأوسط) –بنو عبد الواد-إيغمراسن	633	962	1235	1554
	المرينيون (المغرب الأقصى) – عبد الحق المريني	668	869	1269	1465
	الوطاسيون (المغرب الأقصى) – محمد بن يحي الوطاسي	869	961	1465	1554
الأنـــــدلس	الأمويون – عبد الرحمن الداخل	138	422	756	1031
	ملوك الطوائف	421	479	1030	1086
	المرابطون – يوسف بن تاشفين	479	542	1086	1147
	الموحدون	542	646	1147	1248
	بنو نصر- محمد بن يوسف بن نصر (ابن الأحمر)	646	898	1248	1492
مصر وسوريا	الحمدانيون (حلب) – حمدان بن حمدون	333	406	944	1015
	الطولونيون (مصر) –أحمد بن طولون	254	292	868	905
	الإخشيديون(مصر) محمد بن طغج	323	359	935	969
	الفاطميون (مصر) – المعز لدين الله الفاطمي	358	567	969	1171
	الأيوبيون (مصر وسوريا) – صلاح الدين الأيوبي	567	648	1171	1250
	المماليك البحريون- المعز عز الدين أيبك	652	784	1254	1382
	المماليك البرجيون- الظاهر سيف الدين برقوق	784	923	1382	1517
– •	بنو زياد- محمد بن عبد الله بن زياد	205	402	821	1012

	بنو يعفر-إبراهيم بن يعفر	225	393	840	1003
	الزيدويون- يحي بن الحسن (الهادي إلى الحق)	284	1382	898	1962
	بنو نجاح- نجاح الحبشي	404	554	1013	1159
	بنو الصليحي- علي بن محمد الصليحي	437	533	1045	1138
	بنو زريع- العباس بن المكرم	471	570	1078	1174
	بنو حاتم – حاتم بن علي	492	570	1099	1174
	بنو مهدي- علي بن مهدي	553	570	1158	1174
	بنو رسول- المنصور بن عمر بن علي بن رسول	626	858	1229	1454
	بنو طاهر- علي وعامر ابني طاهر	858	923	1454	1517
العراق- إيران آسيا الوسطى	الطاهريون (خرسان) – طاهر بن الحسين	205	259	820	873
	الزيديون (طبرستان) الحسن بن زيد	205	355	864	966
	الصفاريون (العراق- خرسان)- يعقوب بن الليث بن الصفار	259	289	873	902
	السمانيون (ما وراء النهر- تركستان- خرسان)- نصر بن أحمد بن أسد بن سامان	289	394	902	1004
	البويهيون (العراق- إيران) – أبو شجاع بويه	320	447	932	1055
	الغزنويون (لاهور) – سبكتكين	366	583	676	1187
	السلاجقة (العراق- آسيا الصغرى- كرمان – طغرل بك	427	700	1036	1300
	الغوريون- محمد بن الحسين الغوري	543	613	1148	1216
	إيلخانية (إيران)	654	737	1256	1336
	جلائر (العراق- أذربيجان) – حسن بزرك	740	814	1339	1411
	قرة قيونلر (العراق-إيران- أذربيجان)	777	873	1375	1468
	أق قيونلر(ديار بكر- تبريز) –أق يولق عثمان	780	908	1378	1502
الهنـــــد	الغزنويون (لاهور)	393	583	1003	1187
	الغوريون	543	613	1148	1216
	خلجي (دهلي) – جلال الدين فيروز	689	720	1290	1320
	تغلق (دهلي) – علاء الدين غازي ملك	721	815	1321	1412
	البهمانيون (الدكن) علاء الدين بهمن شاه	748	934	1347	1527
	اللدوهيون	849	932	1445	1525
إفريقيا المدارية الإستوائية	مملكة غانا	599	638	1202	1240
	مملكة مالي	636	888	1238	1483
	مملكة صنغاي	642	1000	1465	1591

العصر الحديث والمعاصر

الشرق الأدنى، مصر، شمال إفريقيا، آسيا الصغرى، البلقان	**العثمانيون: سموا باسم مؤسسهم عثمان الأول، توسعوا في مختلف القارات فعظم شأن دولتهم التي أسسوها في آسيا، ثم بسطوا نفوذهم على العالم العربي (الإفريقي والآسيوي) في عهد سليم الأول، وتوسعوا في أوروبا على حساب البيزنطيين والبلغاريين والصرب وغيرهم، وقد ثبتوا ذلك بعد فتحهم القسطنطينية عام 857هـ-1453هـ على يد محمد الفاتح**	**الإمارة:** 922- 726 **الخلافة:** 922- 1343		1516 -1326 1924 -1516
	أسرة محمد علي (مصر) – محمد علي	1220	1372	1805	1952
	السعديون (مراكش وفاس) – محمد الشيخ المهدي	962	1070	1554	1659
	العلويون (المغرب الأقصى) – الشريف بن علي	1077	1245	1666	1830
	القرمنليون (طرابلس الغرب) – أحمد قرمنلي	1123	1251	1711	1835
إيران	التيموريون المغل	808	908	1405	1502
	الصفويون- إسماعيل الصفوي	908	1149	1502	1736
	القاجار-آغا محمد خان بن أمير	1201	1344	1786	1925
الهند	مغل الهند- ظهير الدين محمد بابر	933	1275	1526	1858
	عادل شاهي (بيجابور) – يوسف عادل خان	904	1098	1489	1686
	نظام شاهي (جنوب الهند) - أحمد حاكم جنار	896	1043	1490	1633
	سيد شاهي (جنوب الهند) –خضر خان	898	1029	1492	1619
	قطب شاهي (الدكن) – قلي قطب شاهي	918	1099	1512	1687
الجزيرة العربية	الوهابيون (وسط الجزيرة العربية)	1158	1308	1744	1890

الإستعمار والإستقلال وبدايات دول العالم الإسلامي الحديث والمعاصر

دول منظمة المؤتمر الإسلامي

الدولة	الاستعمار أوالوضعية	الإستقلال	نظام الحكم
آسيـــــــــــــــــــــــــــــا			
أذربيجان	الاتحاد السوفياتي	1991-08-30	جمهوري
الأردن	الإدارة البريطانية	1946-05-25	ملكي
أفغانستان	الإدارة البريطانية الاحتلال الأمريكي	1919-08-19 2001/10/07	جمهوري
الإمارات ع	بريطانيا	1971-12-02	أميري
أندونيسيا	هولندا	1949	جمهوري
أوزبكستان	الإتحاد السوفياتي	1991-08-31	جمهوري
إيران	الثورة الإسلامية	1979-04-01	جمهوري
البحرين	بريطانيا	1971-08-15	ملكي
بروناي	بريطانيا	1984-01-01	ملكي
بنغلادش	باكستان	1971-12-16	سلطني
تركمنستان	الإتحاد السوفياتي	1991-10-27	جمهوري
تركيا	الدولة العثمانية	1923-10-29	جمهوري
السعودية	وحدة التراب	1923-09-23	ملكي
سورية	الإدارة الفرنسية	1946-04-17	جمهوري
طاجكستان	الإتحاد السوفياتي	1991-09-09	جمهوري
العراق	الإدارة البريطانية الاحتلال الأمريكي	1932-10-03 2003/03/20	جمهوري
عمان	البرتغال	1650	سلطني
فلسطين	إسرائيل	/	/
قطر	بريطانيا	1971-09-03	أميري
كازخستان	الإتحاد السوفياتي	1991-12-16	جمهوري
كيرجيزستان	الإتحاد السوفياتي	1991-08-31	جمهوري
الكويت	بريطانيا	1961-06-19	أميري
لبنان	الإدارة الفرنسية	1943-11-22	جمهوري
المالديف	بريطانيا	1965-07-26	جمهوري
ماليزيا	بريطانيا	1957-08-31	ملكي
باكستان	بريطانيا	1947-08-14	جمهوري
اليمن	وحدة التراب	1990-05-22	جمهوري
أوروبـــــــــــــــــــــــــــــا			
البانيا	الدولة العثمانية	1912-11-28	جمهوري

الدولة	الإستعمار أوالوضعية	الإستقلال	نظام الحكم
إفريقيـــــــــــــــــــــــــــــا			
أوغندا	بريطانيا	1962-10-09	جمهوري
بنين	فرنسا	1960-08-01	جمهوري
بوركينافاسو	فرنسا	1960-08-05	جمهوري
تشاد	فرنسا	1960-08-11	جمهوري
تونس	فرنسا	1953-03-20	جمهوري
الجزائر	فرنسا	1962-07-05	جمهوري
جزر القمر	فرنسا	1975-07-06	جمهوري
جيبوتي	فرنسا	1977-06-27	جمهوري
الطوقو	فرنسا	1960-04-27	جمهوري
السينغا ل	فرنسا	1960-04-04	جمهوري
السودان	بريطانيا/مصر	1956-01-01	جمهوري
سيراليون	بريطانيا	1961-04-27	جمهوري
الصومال	بريطانيا	1969-06-07	جمهوري
الغابون	فرنسا	1960-08-17	جمهوري
غامبيا	بريطانيا	1965-18-02	جمهوري
غينيا	فرنسا	1958-10-02	جمهوري
غينيابيساو	البرتغال	1973-09-10	جمهوري
الكاميرون	الإدارة الفرنسية	1960-01-01	جمهوري
ليبيا	إيطاليا	1951-12-24	جمهوري
مالي	فرنسا	1960-09-22	جمهوري
مصر	بريطانيا	1952-11-23	جمهوري
المغرب	فرنسا	1956-03-02	جمهوري
موريتانيا	فرنسا	1960-11-28	جمهوري
موزنبيق	البرتغال	1975-06-25	جمهوري
النيجر	فرنسا	1960-08-03	جمهوري
نيجيريا	بريطانيا	1960-10-01	جمهوري
أمريـــــــــــــــــــــــــــــكا			
سورينام	هولندا	1975-11-25	جمهوري
غويانا	بريطانيا	1966	جمهوري

قائمة المصادر والمراجع

قائمـة مراجـع ومصـادر البحـث
أولا: الكتـب

الرقم	المؤلـف	الكتـاب	الطبعة	المكـان	السنـة
.1	ابـ راهيم الموسـوي الزنجاني	عقائد الإمامة الإثنى عشرية	د.ط	مؤسسـة الوفـاء، بيروت	1982
.2	ابن أبي الدم الحموي	أدب القضاء تحقيق: د. وهبة الزحيلي	د.ط		د.ت
.3	ابن الأثير	الكامل في التاريخ	د.ط	القاهرة	1302 هـ
.4	ابن الجوزي	المناقب	د.ط		
.5	ابن تيمية	الفتاوى جمع عبد الرحمن بن قسام	د.ط	دار العربيـة للطباعـة والنشـر بيروت، لبنان	1398 هـ
.6	ابن حجر العسقلاني	فتح الباري، شرح صـحيح البخاري	د.ط	المطبعـة البهيـة المصرية	1338هـ
.7	ابن سعد	الطبقات الكبرى	د.ط	مطبعة دار صادر بيروت، لبنان	1958
.8	ابن عربي	أحكام القرآن تحقيق علي محمد البجاوي	د.ط	مطبعـة عيسـى البـابي الحلبـي، القاهرة، مصر	1974
.9	ابن قتيبة	الإمامة والسياسة تحقيق: طه محمد الزيني	د.ط	مؤسسة الحلبـي، القاهرة، مصر	1969
.10	ابن قيم الجوزية	زاد المعاد في هـدي خيـر العباد	ط6	مؤسسة الرسـالة، بيروت،لبنان	1984
.11	ابن قيم الجوزية	مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي	د.ط	دار الكتـاب العربي، بيـروت لبنان	1972
.12	ابن هشام	السيرة النبوية		المطبعة التجارية، مصر	1937
.13	أبو الأعلى المودودي	الإسـلام فـي مواجهـة التحديات المعاصرة	ط3	دار القلم، الكويت	1978
.14	أبو الأعلى المودودي	الإسلام والمدنية الحديثة	د.ط	القاهرة	1978
.15	أبو الأعلى المودودي	الحكومة الإسلامية ترجمة أحمد إدريس	د.ط	ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر	1966
.16	أبو الأعلى المودودي	الخلافة والملك ترجمة أحمد إدريس	د.ط	شـركة الشـهاب الجزائر	1988
.17	أبو الأعلى المودودي	الربا	د.ط	القـاهرة، دار الأنصار	
.18	أبو الأعلى المودودي	القانون الإسـلامي وطـرق تنفيذه في باكستان. ترجمة محمد عاصم الحداد	د.ط	طبعة بيروت	1969

.19	أبو الأعلى المودودي	المسـلمون والصـراع السياسي الـراهن، ترجمـة سمر عبد الحميد	ط1	دار الأنصـار، القاهرة	1981م-1401هـ
.20	أبو الأعلى المودودي	المصطلحات الأربعـة فـي القرآن	د.ط	دار المختـار الإسلامية	1980
.21	أبو الأعلى المودودي	بين يدي الشباب ترجمة أحمد إدريس		دار المختـار، القاهرة، مصر	1971
.22	أبو الأعلى المودودي	تاريخ تجديد الدين وإحيائـه وواقع المسـلمين وسـبيل النهوض بهم	د.ط	دار الشهاب، باتنة	1988
.23	أبو الأعلى المودودي	تدوين الدستور الإسلامي		مؤسسـة الرسـالة بيروت	1980
.24	أبو الأعلى المودودي	تذكرة دعاة الإسلام	د.ط	دار الشهاب	د.ت
.25	أبو الأعلى المودودي	تفسير سورة النور تعريب محمد عاصم الحداد	د.ط	دار الشهاب باتنة	د.ت
.26	أبو الأعلى المودودي	منهـاج الانقـلاب الإسـلامي ترجمة مسعود الندوي	د.ط	طبعة بيروت ضمن مجموعـة نظريـة الإسلام وهديه	1389هـ-1969م
.27	أبو الأعلى المودودي	نظرية الإسلام السياسية ترجمة محمد عاصم الحداد، ضـمن مجموعـة نظريـة الإسلام وهديه	د.ط	دار الفكر بيروت	د.ت
.28	أبو الأعلى المودودي	نظرية الإسلام وهديه فـي السياسة والقانون والدستور ترجمـة جليـل حسـن الإصلاحي	ط2	دار الفكر، دمشق	1970
.29	أبو الحسن الأشعري	مقالات الإسلاميين، تحقيـق محي الدين عبد الحميد	ط1	مكتبـة النهضـة المصرية	1950
.30	أبو الحسن الماوردي	الأحكام السلطانية والولايات الدينية تحقيق أحمد مبارك	ط1	مكتبة ابن قتيبة	1309هـ-1919م
.31	أبو الفتح الشهرستاني	الملل والنحل	د.ط	مكتبة المثنى بغداد، العراق	د.ت
.32	أبو الفتح الشهرستاني	نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم	د.ط	أكسفورد، بريطانيا	1934
.33	أبو المعـاطي أبـو الفتوح	حتميـة الحـل الإسـلامي، تأملات في النظام السياسي	د.ط	شـركة الشـهاب باتنة، الجزائر	1991
.34	أبو النصـر محمـد الفارابي	آراء أهل المدينة الفاضلة تحقيق: ألبير نادر	ط1	المطبعـة الكاثوليكية، بيروت	1959
.35	أبـو اليزيـد أبـو زيـد العجمي	الحضـارة الإسـلامية وجـه جديد	ط2	دار القلم، دمشق	2006

.36	أبو بن مكـرم ابـن منظور	لسان العرب		طبعة دار صادر، بيروت	1956
.37	أبو حامد الغزالي	إحياء علوم الدين	د.ط	مطبعة عالم الكتب بيروت-لبنان	1975
.38	أبو حامد الغزالي	الاقتصاد في الاعتقاد	ط1	مكتبـة التـراث العربـي، دار الأمانة، بيـروت، لبنان	1969
.39	أبو حامد الغزالي	فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي		دار الكتب الثقافيـة الكويت	1964
.40	أبو داوود	سنن أبي داوود	ط7	مطبعـة دار المعارف النظاميـة في الهند، حيدر أباد	1321هـ
.41	أبو عبد الله القرطبي	الجامع لأحكام القرآن	د.ط	مطبعة دار الشعب، القاهرة	1970
.42	أبو محمد علي بـن أحمد بن حزم	المحلى	ط1	مكتبة المثنى، بغداد	1321هـ
.43	أبو محمد علي بـن أحمد بن حزم	كتاب الفصـل فـي الملـل والأهواء والنحل	د.ط	القاهرة	1321هـ
.44	أبو يعلى الفراء محمد بن الحسين	الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي	د.ط	مكتبة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، مصر	1930
.45	أحمد أبـي يعقـوب اليعقوبي	المكتبة المرتضوية	د.ط	النجف	1958
.46	أحمد إسماعيل ياغي	الدولة العثمانية	ط1	مكتبـة العبيكـان، الرياض	1416–1996م
.47	أحمد الرحبي	الأفكـار السياسـية والاجتماعية عند الكواكبي	ط1	الأهالي للطباعـة والنشر والتوزيـع، دمشق، سورية	2001م
.48	أحمد بن بلة	أي دور للإسلام في ظهور عـالم جديـد بالفرنسـية والعربية	د.ط	المكتب الإسلامي، بيروت	1985
.49	أحمد بن حنبل	المسند	د.ط		د.ت
.50	أحمـد بـن عبـد الله القلقشندي	مـآثر الإناقـة فـي معـالم الخلافة	د.ط	مطبوعات الكويت	1964
.51	أحمـد بـن عبـد الله القلقشندي	مـآثر الأناقـة فـي معـالم الخلافة	د.ط	عالم الكتب، بيروت	
.52	أحمد بن محمد	محاضرات ألقيت على طلبة الماجستير، قسـم السياسـة الشرعية، السداسـي الأول، مقيـاس، تطـور الفكـر السياسي الإسلامي	د.ط	غير منشورة	2004

.53	أحمد بن محمد	محاضرات ألقيت على طلبه الماجستير، فـرع السياسـة الشـرعية، مقيـاس فكـر سياسي إسلامي	د.ط	غير منشورة	2004
.54	أحمد بن موسـى - الشهير بالخيالي	حاشية على شرح التفتازاني للعقائد النسفية	ط1	المطبعة العثمانية	1308هـ
.55	أحمد داوود أوغلو	العالم الإسلامي في مهـب التحولات الحضارية تعريب إبراهيم البيوجي	ط1	مكتبـة الشـروق الدولية، القاهرة	2006
.56	أحمد شلبي	السياسة في الفكر الإسلامي	ط5	مكتبـة النهضـة المصرية، القاهرة	1987
.57	أحمد شلبي	المجتمع الإسلامي (أسـس تكوينـه، أسـباب ضـعفه، وسائل نهضته)	ط7	مكتبـة النهضـة المصرية، القاهرة	1986م
.58	أحمد شوقي الفنجري	الحرية السياسية في الإسلام	ط2	دار القلم، الكويت	1983
.59	أحمد عبد الله مفتاح	نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق	ط1	دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة مصر	2003
.60	أحمد عسة	معجزة فوق الرمال		المطـابع الأهليـة اللبنانية، بيروت	1972
.61	أحمد محمد مفتي سامي صالح الوكيل	النظريـة السياسـية الإسـلامية في حقوق الإنسان الشرعية كتاب الأمة رقم 25،	ط1	رئاسـة الشـؤون الدينية لدولة قطر	1990
.62	أحمد هريدي	نظام الحكم فـي الإسـلام، محاضرات لطلبة الدراسات العليا	د.ط	مطبوعات جامعـة القاهرة	1968
.63	أرسلان أمير شكيب	لماذا تأخر المسلمون وتقـدم غيرهم	د.ط	دار مكتبة الحيـاة بيروت	1975
.64	أرنالد روجيه	القرون الكبرى لبغداد القرن الثالـ ـث، المجلـ ـد الأول بالفرنسية	د.ط	الجزائر	د.ت
.65	أسعد بيوض التميمي	زوال إسرائيل حتمية قرآنية	ط2	منشـورات أويـن برس، لندن	1984
.66	إسماعيل البدوي	اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة	ط1	دار النهضـ ـ ـ ـة العربية، القـاهرة، مصر	1993
.67	أمين صادق	الدعوة الإسلامية، فريضـة شرعية وضرورة بشرية	د.ط	جمعيـ ـة عمـ ـال المطابع التعاونية، عمان، الأردن	1982
.68	أنور الجندي	العالم الإسلامي والاستعمار السياسـ ـي والاجتمـ ـاعي والثقافي	ط2	دار الكتـ ـ ـ ـاب اللبناني، بيروت	1993

.69	الباقلاني	التمهيـد: تمهيـد الأوائـل وتلخيص الدلائل تحقيق عماد الدين حيدر	ط1	مؤسسـة الكتـب الثقافية، بيروت	1987
.70	البزدوي	أصول الدين	د.ط	مطبعـة عيسـى البابي الحلبي مصر	1975
.71	البهي الخولي	المرأة بين البيت والمجتمع	د.ط	مكتبة دار العروبة، القاهرة مصر	د.ت
.72	الترميذي	سنن الترميذي تحقيق أحمد شاكر	ط2	مطبعة مصـطفى البابي الحلبي	1978م
.73	تقي الدين ابن تيمية	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبعة حجر	د.ط		1303هـ
.74	تقي الدين ابن تيمية	الحسبة ومسؤولية الحكومـة الإسلامية تحقيق صلاح عزام	د.ط	دار الشـ ـ ـعب، القاهرة	1976
.75	تقي الدين ابن تيمية	السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية	د.ط	دار المعرفـ ـ ـة، بيروت	1980
.76	تقي الدين ابن تيمية	منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية ط حجر	د.ط		1303هـ
.77	توفيق الشاوي	فقه الشورى والاستشارة	ط2	دار الوفـ ـ ـاء، المنصورة، مصر	1992
.78	توفيق يوسف	ضد الإستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الفتية	ط1	المركـز الثقـافي العربـي، بيـروت، لبنان	1999
.79	ثروت بدوي	أصـول الفكـر السياسـي والنظريات السياسية الكبرى	ط1		1967
.80	ج. س. هيرسون	سياسـات وأفكـار، دراسـة تحليليـة لمفهـوم السياسـة الأمريكية وتطبيقاتها		مكتبـة الانجلومصـرية، القاهرة	د.ت
.81	جاسم بن محمد بـن مهلهل	الدول الإسلامية	ط1	مؤسسة السـماحة للطباعة والنشـر، بيروت لبنان	2004م
.82	الجصاص	أحكام القرآن	ط1	مطبعـة لاهـور، باكستان	د.ت
.83	جعفر السبحاني	معالم الحكومة الإسلامية	د.ط	جامعة المدرسـين بقم، إيران	1401هـ
.84	جلال الدين السيوطي	تاريخ الخلفاء تحقيق محمد العثماني وغيره	د.ط	دار القلم، بيروت	ط 1987
.85	جليبي خالص	النقد الذاتي: ضرورة النقـد الذاتي للحركة الإسلامية	ط1	مؤسسة الرسـالة، بيروت	1984
.86	جمال الدين أبو الفرج	سيرة عمر بن الخطاب	ط1	الزهـراء للنشـر والتوزيع الجزائر	1990

.87	جمال الدين الأفغاني محمد عبده	العروق الوثقى	د.ط	دار الكتـــاب العربي، لبنان	1990
.88	جمال الدين الأفغاني	الأعمال الكاملة تحقيق: محمد عمارة	د.ط	دار الكتـــاب العربي، القـاهرة، مصر	1968م
.89	جون ستيوارت مل	الحرية ترجمة عبد الكريم أحمد	د.ط	مطـــابع ســـجل العرب، القاهرة	1966
.90	الجويني	الإرشاد إلى قواطع الأدلـة في الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى	د.ط	القاهرة، مصر	1950
.91	الجويني	غياث الأمم في التيار الظلم تحقيق عبد العظيم الديب	د.ط	مطبعـة الشـؤون الدينية، قطر	د.ت
.92	حازم عبـد المتعـال الصعيدي	النظرية الإسلامية في الدولة	د.ط	دار النهضـــة العربية مصر	1406هـ ـ 1986م
.93	حامد سلطان	أحكام القانون الـدولي فـي الشريعة الإسلامية	ط1		1970
.94	حسن البنا	مجموعـة رسـائل الإمـام الشهيد حسن البنا		المؤسســـة الإسلامية، بيروت	د.ت
.95	حسن الترابي	السياسـة والحكـم الـنظم السـلطانية بـين الأصـول وسنن الواقع	ط1	دار الســاقي، بيروت، لبنان	2003
.96	حسن الترابي	تجديد الفكر الإسلامي	د.ط		د.ت
.97	حسن الترابي	نظرات في الفقه السياسي	د.ط	الشـركة العالميـة لخدمات الإعـلام، الخرطوم	1988
.98	حسن التل	الهزيمة أسباب وتبريرات	د.ط	منشورات جمعيـة العـروة الـوثقى، عمان الأردن	1970م
.99	حسن لحساسنة	الحاكمية في الفكر الإسلامي	ط1	وزارة الأوقـاف والشـــؤون الإسلامية، قطر	2007
.100	محمد الغزالي	حوار مع محمد الغزالي	د.ط	صحيفة الأمة، دار الشهاب، باتنة	1990
.101	خالد العنبري	فقـه السياسـة الشـرعية فـي ضوء القرآن والسنة	ط1	مكتبـة الملـك فهـد الوطنية، الرياض	1418هـ
.102	خالص جلبي	في النقد الذاتي	ط1	مؤسسة الرسـالة، بيروت، لبنان	1984
.103	الخمينـي (آيـة الله العظمـى روح الله الموسوي)	الحكومة الإسلامية	د.ط	دار الطليعـة، بيروت، لبنان	1985

104.	الخمينـــي (آيـــة الله العظمـــى روح الله الموسوي)	كشف الأسرار	د.ط	المطبعة الإسلامية، طهران	1941
105.	رابح تركي	عبد الحميد بن باديس، باعث النهضـــة الإســـلامية فـــي الجزائر	د.ط	دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، السعودية	1993م
106.	راشد الغنوشي	الحركـــة الإســـلامية ومســـألة التغيير	ط1	دار قرطبة، البليدة، الجزائر	2003
107.	راشد الغنوشي	الحريـــات العامـــة للدولـــة الإسلامية	ط1	مركـــز دراســـة الوحـــدة العربيـــة، بيروت، لبنان	1993
108.	رشدي عليان	الإسلام والخلافة	ط1	مطبعة دار السلام، بغداد	1977
109.	رضوان السيد	سياسات الإسلام المعاصر	د.ط	دار الكتـــــاب العربي، بيروت	1997
110.	زكي الميلاد	مـــن التـــراث إلـــى الاجتهـــاد: الفكـــر الإســـلامي و قضـــايا الإصلاح والتجديد	ط1	المركـــز الثقـــافي العربـــي، الـــدار البيضاء، المغرب	2004
111.	زكي محمد	الفكـــر السياســـي العربـــي الإسلامي ماضيه وحاضره	ط1		1970
112.	زينب الغزالي	أيام من حياتي	ط1	دار الشـــروق، بيروت، لبنان	1980م
113.	سابق سيد	فقه السنة	د.ط	دار الكتـــــاب العربي، بيـــروت، لبنان	1391هـــ 1971م
114.	سعد الدين التفتازاني	شـــرح العقائـــد النســـفية، تحقيق: كلود سلامة	د.ط	دار إحياء التـــراث العربي، دمشق	1974
115.	سعيد جودت	حتى يغيروا ما بأنفسهم	ط1	مطبعة العلم	1392 هـ 1972م
116.	سعيد حوى	فصول في الإمرة والأمير	د.ط	شـــركة الشـــهاب، باتنة، الجزائر	د.ت
117.	سليم أبو صادق سليم بن قيس	السقيفة	د.ط	المطبعة الحيدرية، النجف، العراق	د.ت
118.	ســـليمان محمـــد الطماوي	السلطات الثلاث	د.ط	دار الفكر العربي	1969
119.	ســـليمان محمـــد الطماوي	عمر بن الخطاب وأصـــول السياسة والإدارة الحديثة	د.ط		1969
120.	سيد قطب	التصور الإسلامي ومقوماته	ط2	دار الشـــــروق، بيروت، لبنان	د.ت
121.	سيد قطب	العدالة الاجتماعية	ط3	دار الشـــــروق، بيروت، لبنان	د.ت

122.	سيد قطب	المستقبل في الدين	ط6	دار الشـــــروق، بيروت، لبنان	1983م
123.	سيد قطب	في ظلال القرآن	ط6	دار الشـ ـ ـروق، بيروت، لبنان	1978
124.	سيد قطب	لماذا أعدموني	د.ط	الشـركة السـعودية للأبحاث	د.ت
125.	سيد قطب	معالم في الطريق	ط8	دار الشـ ـ ـروق، بيروت، لبنان	1980م
126.	سيف السيف	فلســـفة الشـــورى، رؤى إسلامية معاصرة	ط1	كتـاب العربـي رقـم 45	2001م
127.	الشاطبي	الاعتصـام، محمـد علـي صبيح	د.ط	مصر	1990
128.	الشاطبي	الموافقات تحقيق: محمد محي الـدين عبد الحميد	د.ط	مطبعة محمد علي، مصر	1986
129.	الشافعي	الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر	د.ط	دار الكتب العلمية، بيروت	د.ت
130.	الشـربيني الخطيـب محمد	مغني المحتاج فـي معرفـة ألفاظ المنهاج	د.ط	المكتبة الإسلامية، بيروت	د.ت
131.	شـمس الـدين بـن شهاب الرحلي	نهاية المحتاج إلـى شـرح المنهاج	د.ط	مطبعـة بـولاق، مصر	1292هـ
132.	الشوكاني محمد بـن علي	إرشاد الفحول	ط1	دار الفكر، بيروت	1992
133.	الشوكاني محمد بـن علي	نيل الأوطار شرح منتقـى الأخبار	د.ط	دار الفكر، بيروت	1982
134.	صابر طعيمة	أخطار الغزو الفكري علـى العالم الإسلامي	ط1	عالم الكتب	1984
135.	صادق شايف نعمان	الخلافة الإسلامية	ط1	دار السلام للطباعة والنشر، مصر	2004
136.	صالح سمصار	الرسالي في علوم الشريعة	ط1	شـركة باتنيـت للمعلوماتيـة والخدمات المكتبية والنشـر، باتنـة، الجزائر	2003
137.	صفي عبد الرحمـان المباركفوي	الأحـزاب السياسـية فـي الإسلام	د.ط	رابطة الجامعـات الإسلامية في الهند	1987
138.	صفي لؤي	العقيدة والسياسـة: معـالم نظريـة عامـة للدولـة الإسلامية	د.ط	دار الفكر، دمشق، سورية	2001
139.	صلاح الدين الدبوس	الخليفة توليته وعزله	د.ط	مؤسسـة الثقافـة الجامعيـة، الاسكندرية، مصر	د.ت

140.	الطبرسي	مجمع البيـان فـي تفسـير القرآن	د.ط	طهران	1389هـ
141.	طه جابر العلواني	إصلاح الفكر الإسلامي	دط	دار الهدى للطباعة والنشـــر، عـــين مليلة، الجزائر	دت
142.	طه جابر العلواني	حاكمية القرآن	ط2	الـــدار العالميـــة للكتاب الإسلامي	1994
143.	الطويسي أبو جعفـر محمد بن الحسن	تفسير التبيان	ط1	المطبعة العلميـة، النجف	1957
144.	الطيب برغوث	التغيير الإسلامي	ط1	مطبعة الرسـالة، الجزائر	1993
145.	الطيب برغوث	مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية السننية	ط1	دار قرطبة للنشـر والتوزيـــــع ، المحمدية، الجزائر	1425هـــ 2004م
146.	ظافر القاسمي	نظام الحكم فـي الشـريعة والتاريخ الإسلامي (الحيـاة الدستورية)	ط5	دار النفـــائس، بيروت	1985
147.	عادل سعيد بدوي	المسلمون قادمون	ط1	دار الدعوة للطباعة والنشـــــــر، الإسكندرية، مصر	2007
148.	عباسي مدني	أزمـــة الفكـــر الحـــديث ومبررات الحل الإسلامي	ط1	مكتبـــة رحـــاب، الجزائر	1989م-1409هـ
149.	عبد الإله بلقزيز	الدولة في الفكر الإسـلامي المعاصر	ط2	مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيروت	2004
150.	عبد الجبار الرفاعي	الفكر الإسلامي المعاصـر مراجعات تقويمية، حوار مع جودت سعيد	ط1	دار الفكر، بيروت	1421هـــ-2000م
151.	عبد الجبار القاضي	المغني في أبواب التوحيـد، تحقيق عبد الحليم محمـود وطه حسين	ط1	وزارة الثقافـــة، القاهرة	دت
152.	عبد الحميد الغزالي	أساسـ ـــيات المشـ ـــروع الإسلامي، قراءة في فكـر الإمام الشهيد حسن البنا	د.ط	دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر	2004
153.	عبد الحميد بن باديس	آثار ابـن بـاديس، إعـداد وتصنيف عمار طالبي	د.ط	دار مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر	1988
154.	عبد الحميد متولي	أزمـــة الفكـــر السياســـي الإسلامي	د.ط	دار المعـــارف، الاسكندرية، مصر	1987م
155.	عبد الحميد متولي	الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور	ط1	دار المعـــارف الإســـــلامية، الاسكندرية	1970

156.	عبد الحميد متولي	مبادئ نظـام الحكـم فـي الإسلام	ط3	دار المعـ ـارف، الإسكندرية	1977
157.	عبد الخالف النواري	العلاقات الدوليـة والـنظم القضائية	ط1		1984
158.	عبـ ـد الرحمـ ـان الكواكبي	أم القرى		المطبعة العصرية، حلب، سوريا	1959م
159.	عبـ ـد الرحمـ ـان الكواكبي	طبائع الاستبداد أو مصارع الاستعباد	د.ط	مؤسسـة ناصـر للثقافة، بيـروت، لبنان،	1980
160.	عبد الـرحمن ابـن خلدون	المقدمة	ط 7	مطبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت	1967
161.	عبد الـرزاق أحمـد السنهوري	فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية تحقيق توفيق الشاوي ونادية السنهوري	ط1	مؤسسة الرسـالة، بيروت لبنان	2001
162.	عبد السـلام بغالـة وسلامي محمد	نظام الحكم في الإسلام	ط1	قصـر الكتـاب، البليدة الجزائر	1991م
163.	عبد السلام ياسين	الشورى والديمقراطية		مطبوعات الأفـق، الدار البيضاء	1996
164.	عبد السلام ياسين	حـوار مـع الفضـلاء الديمقراطيين	ط1	الدار البيضاء	1944
165.	عبد العال عطوة	نظام الحكم فـي الإسـلام (مذكرات)	د.ط	مطبعة استنسل	1980
166.	عبد العزيـز عـزت الخياط	النظام السياسي في الإسلام	ط2	دار السلام للطباعة والنشر والتوزيـع، القاهرة مصر	1425هـ - 2004م
167.	عبد الغني الشرجي	الإمام الشوكاني حياته وفكره	ط1	مؤسسـة الرسـالة بيروت	1988
168.	عبد الغني بسـيوني عبد الله	نظرية الدولة في الإسلام		الـدار الجامعيـة، بيروت، لبنان	1986
169.	عبد القادر أبو فارس	النظام السياسي في الإسلام	ط1	دار القرآن الكريم، الكويت	1984م
170.	عبد القادر بن طاهر البغدادي	أصول الدين	د.ط	مطبعة أسـطنبول، تركيا	1928
171.	عبد القادر عودة	الإسلام وأوضاعنا السياسية	ط3	دار المختـ ـ ـار الإسلامي	1970
172.	عبد القاهر البغدادي	الفرق بين الفرق تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد	د.ط	دار المعرفـ ـ ـة، بيروت	1975
173.	عبد القديم زلوم	كيف هدمت الخلافة	ط3	دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت	1990

174.	عبد الكـريم حسـن العيلي	الحريات العامة	د.ط	دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت	1993م
175.	عبد الكـريم حسـين العيلي	الحريات العامة في الفكـر والنظام السياسي في الإسلام	د.ط	دار الفكر العربي	1983
176.	عبد الكريم زيدان	أصول الدعوة الإسلامية	ط4	مؤسسـ ـ ـ ـة دار الرسالة	1990
177.	عبد الكريم زيدان	الفرد والدولة في الشـريعة الإسلامية	د.ط	مكتبـ ـة المنـ ـار، الكويت	1965
178.	عبد الكريم عتوم	النظرية السياسية المعاصرة للشيعة	ط1	مؤسسة الرسـالة، دار البشير،عمان، الأردن	1983
179.	عبد الله الأحسن	منظمـة المـؤتمر الإسـلامي، دراسـة لمؤسسـة سياسـية إسلامية	د.ط		1990
180.	عبد الله فهد النفيسي	عندما يحكم الإسلام	د.ط	دار الراية للنشـر، تونس	د.ت
181.	عبـ ـد الله محمـ ـد القاضي	السياسة الشـرعية مصـدر للتقنين	ط1	مطبعة دار الكتـب الجامعية الحديثـة، طنطا	1989
182.	عبد المتعال الصعيدي	السياسة الإسلامية في عهـد الخلفاء الراشدين		دار النهضـ ـ ـ ـة العربية	1962
183.	عبد المجيد الخالدي	قواعد نظـام الحكـم فـي الإسلام	ط1	مكتبـة الرسـالة الحديثة، الأردن	1980
184.	عبد المجيد النجار	فقه التحضر الإسلامي	ط1	دار الغـرب الإسلامي، بيروت، لبنان	1999
185.	عبد المجيد النجار	مشاريع الإشهاد الحضاري	ط1	دار الغـرب الإسلامي، بيروت، لبنان	1999م
186.	عبد الوهاب خلاف	أصول الفقه الإسلامي	د.ط	مؤسسة بيـروت، لبنان	1991
187.	عبد الوهاب خلاف	السلطات الثلاث في الإسلام (الشرع، القضاء، التنفيذ)	د.ط	دار آفاق الغد	1986
188.	عبد الوهاب خلاف	السياسة الشرعية أو نظـام الدولة الإسلامية	د.ط	المطبعـة السـلفية القاهرة	1350هـ
189.	عبد الوهاب خلاف	السياسة الشرعية	د.ط	دار الأنصـ ـ ـار، القاهرة	1977
190.	عبد الوهاب خلاف	الوحدة الإسلامية والثغرات في بنائها، محاضرات الفكر الإسلامي	د.ط	منشـ ـورات وزارة الشـؤون الدينيـة التعلم الأصلي ملتقى الوحدة الإسـلامية رقم 10، الجزائر	1972

191.	العز بن عبد السلام	قواعد الأحكام في مصـالح الأنام	د.ط	دار القلم، بيروت، لبنان	1989
192.	عزت العزماني	الاسلاميون المقاربة ومسألة الخلافة	د.ط		د.ت
193.	عضد الدين الإيجي	المواقف في علم الكلام	ط1	مطبعـة العلـوم، مصر	1987
194.	علي أحمد الندوي	القواعد الفقهية تقديم مصطفى الزرقاء	ط1	دار القلم، دمشق	1986
195.	علي أحمد الندوي	مـاذا خسـر المسـلمون بانحطاط المسلمين	د.ط	دار الأنصـ ـار، الكويت	1980
196.	علـي بـن محمـد الجرجاني	شرح المواقف للإيجي	د.ط	مطبعـة السـعادة، مصر	د.ت
197.	علي بودربالة	منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي	ط1	دار قرطبة للطباعة والنشر، المحمدية، الجزائر	2005
198.	علي جريشة	المشروعية الإسلامية العليا	ط3	دار الوفاء للطباعة والنشر	1986
199.	علي جريشة	نظام الحكم في الإسلام	د.ط	مكتبـة رحـاب، الجزائر	1987م
200.	عماد الدين ابن كثير	البداية والنهاية	ط2	مكتبة المعـارف، بيروت، لبنان	1977
201.	عماد الدين خليل	حول تشكيل العقل المسلم،		سلسلة كتاب الأمة، عدد 4، قطر	1983م
202.	عماد الدين خليل	مـدخل إلـى الحضـارة الإسلامية	ط1	دار العلم للملايين، بيروت، لبنان	1980م
203.	عماد الدين خليل	حول القيادة والسـلطة فـي التاريخ الإسلامي	د.ط		د.ت
204.	عمار طالبي	آراء الخوارج	د.ط	المكتـب المصـري الحديث	1971
205.	فؤاد محمد النادي	طرق اختيار الخليفة	ط1		1980
206.	فتحي الدريني	خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم	ط1	مؤسسـة الرسـالة، بيروت، لبنان	1982
207.	فخر الدين الرازي	التفسير الكبير	ط2	دار الكتـب العلميـة، طهران، إيران	د.ت
208.	فرانسيس فوكوياما	نهايـة التـاريخ وخـاتم البشـر، ترجمة حسين أحمد أمين	ط1	مركـز الأهـرام للنشـر، القـاهرة، مصر	1992
209.	فهمي جدعان	أسـس التقـدم عنـد مفكـري الإسلام في العصر الحديث	ط2	المؤسسـة العربيـة لدراسـات والنشـر بيروت	1981

210.	فهمي جدعان	الماضي في الحاضر، دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية	د.ط	المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت	1997
211.	القرافي	الفروق	د.ط	دار المعرفة، بيروت، لبنان	1976
212.	القرطبي محمد بن أحمد	الجامع لأحكام القرآن	ط3	دار الكتاب العربي للطباعة والنشر	1387هـ-1967م
213.	القسطلاني	إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري	د.ط		د.ت
214.	الكمال بن همام	المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة		مطبعة السفارة التجارية، القاهرة	د.ت
215.	لؤي صفي	العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية	ط1	دار الفكر، دمشق، سورية	2001
216.	مالك بن نبي	شروط النهضة، ترجمة عمر كامل المسقاوي	ط4	دار الفكر، دمشق، سورية	1987
217.	مالك بن نبي	فكرة كومنولث إسلامي	د.ط	مكتبة عمار، القاهرة	1391 هـ-1971م
218.	مالك بن نبي	مشكلة الأفكار		دار المكية، تونس	1405 هـ 1985م
219.	مالك بن نبي	وجهة العالم الإسلامي ترجمة عمر كامل المسقاوي	ط4	دار الفكر، دمشق، سورية	1984
220.	محب الدين الخطيب	الخطوط العريضة للأس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية		مطبوعة المدينة المنورة	د.ت
221.	محب الدين الخطيب	على هامش كتاب العواصم من القواصم لابن العربي تحقيق: محب الدين الخطيب	ط2	دار الجيل، بيروت	د.ت
222.	محمد أبو القاسم حاج حمد	العالمية الإسلامية الثانية	د.ط	دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان	د.ت
223.	محمد أبو زهرة	أحمد بن حنبل، آراؤه وفقهه	ط2	دار الفكر العربي،	1977
224.	محمد أبو زهرة	أصول الفقه الإسلامي		دار الفكر العربي، مصر	د.ت
225.	محمد أبو زهرة	الوحدة الإسلامية	ط2	المكتبة العربية، القاهرة، مصر	1977م
226.	محمد أبو زهرة	تاريخ المذاهب الإسلامية		المكتبة العربية، القاهرة، مصر	1980
227.	محمد أرزقي نسيب	أصول القانون الدستور والنظم السياسية	ط1	دار الأمة، الجزائر	1998
228.	محمد أسد	منهج الحكم في الإسلام	د.ط	دار العلم للملايين، بيروت، لبنان	1964

229.	محمد الجوهري حمد الجوهري	النظام السياسي الإسـلامي والفكر الليبرالي	د.ط	دار الفكر العربي، مصر	د.ت
230.	محمد الخضري	محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية	د.ط	المطبعة النيابيـة، القاهرة	1370هـ
231.	محمد السيد الصباحي	النظام الرئاسي الأمريكـي والخلافة الإسلامية	ط1	دار الفكر العربي، القاهرة مصر	1993
232.	محمد السيد سليم	العلاقـات بـين الـدول الإسلامية	ط1	مطابع جامعة الملك سعود، السعودية	1991
233.	محمد العلمي	علال الفاسي رائد الحركـة الوطنية المغربية		مطبعة الرسـالة، الرباط	1972م
234.	محمد الغزالي	الإسـلام فـي وجـه الزاحـف الأحمر	ط1	دار السـلام، تيـزي وزو	1992
235.	محمد الغزالي	الإسلام والاستبداد السياسي، تحقيق مسعود فلوسي	ط1	دار ريحانـ ـ ـة، الجزائر	1999
236.	محمد الغزالي	الإسـ ـلام وأوضـ ـاعنا الاقتصادية	ط1	مكتبـة رحـاب، الجزائر	1999
237.	محمد الغزالي	السنة النبوية بني أهل الفقـه وأهل الحديث	ط2	دار الشـ ـ ـروق، بيروت	1989
238.	محمد الغزالي	الطريق من هنا	ط2	دار نهضة مصر	2000
239.	محمد الغزالي	الغزو الثقـافي يمتـد فـي فراغنا		دار الكتـ ـ ـاب، الجزائر	1991
240.	محمد الغزالي	الفسـاد السياسـي فـي المجتمعات العربية الإسلامية	ط2	دار نهضـة مصـر، القاهرة	1988
241.	محمد الغزالي	علل وأدوية	ط2	دار الشهاب، باتنة، الجزائر	1991
242.	محمد الغزالي	فقـه الـدعوة الإسـلامية ومشكلة الدعاة	د.ط		د.ت
243.	محمد الغزالي	في موكب الدعوة	ط4	دار القلم، دمشق	1997
244.	محمد الغزالي	كيف نتعامل مـع القـرآن، دراسة أجراها عمر عبيـد حسنة	ط1	دار الرجاء، عنابة، الجزائر	2000
245.	محمد الغزالي	ليس من الإسلام	ط2	دار القلم، دمشق	1999
246.	محمد الغزالي	مائة سؤال عن الإسلام	ط1	مكتبـة رحـاب، الجزائر	1999
247.	محمد الغزالي	مستقبل الإسلام خارج أرضه	ط2	دار المعرفـة، الجزائر	2001م
248.	محمد الغزالي	مشكلات في طريق الحيـاة الإسلامية	ط3	دار القلم، دمشق	1999م
249.	محمد الغزالي	معركـة المصـحف فـي العـالم الإسلامي	ط1	دار القلم، دمشق	1419هـ
250.	محمد الغزالي	هموم داعية	د.ط	دار المعرفـ ـ ـة، الجزائر	2001

251.	محمد المبارك	المجتمع الإسلامي المعاصر	د.ط	دار الفكر بيـروت لبنان	1973
252.	محمد المبارك	آراء ابن تيمية فـي الدولـة ومدى تدخلها فـي المجـال الاقتصادي	ط3	دار الفكر، بيروت	1970
253.	محمد المبارك	نظام الإسلام، الحكم والدولة	د.ط	دار الفكر العربي، بيروت، لبنان	1981
254.	محمد الموسوي	أصول المعارف	د.ط	طبعة صيدا	1370هـ، 1950
255.	محمد باقر الصدر	الإسلام يقود الحياة	د.ط	دار التعـارف للمطبوعـات، بيروت، لبنان	1990
256.	محمد باقر الصدر	بحث حول الولاية	ط3	دار التعـارف، بيروت	1981
257.	محمـد بـن احمـد القرطبي	الجامع لأحكام القرآن	د.ط	طبعة دار الكتـب المصرية، مصر	1953
258.	محمد بـن الحسـن العاملي	رسائل الشيعة	د.ط		د.ت
259.	محمد بـن النعمـان المفيد	أوائل المقالات	د.ط	مطبعة الرضائي	1131 هـ
260.	محمـد بـن جريـر الطبري	تاريخ الأمم والملوك	د.ط	المكتبة التجاريـة، القاهرة	1939
261.	محمد بن يزيد ابـن ماجة	سنن ابن ماجة	د.ط	مطبعـة عيسـى الحلبي، مصر	1953
262.	محمد بـن يعقـوب الكليني	الكافي في أصول الدين	د.ط	مطبعـة طهـران الإسلامية	1968
263.	محمد حسن المظفر	الشيعة والإمامة	د.ط	دار المهـاجرين، بيروت	1365 هـ
264.	محمد حسين فضـل الله	أبحاث في الوحدة الإسلامية	ط1	دار السـلام للدراسات والنشر، دمشق، سورية	1997
265.	محمـد حسـين فضـل الله	أحاديث في الوحدة الإسلامية	ط1	مطبعـة العلامـة طباطبائي، طهران، إيران	1989
266.	محمد خاتمي	التنمية السياسـية والتنميـة الاقتصادية والأمن ترجمة سرمد الطائي	ط1	دار الفكـر، بيروت	1423، ماي 2002
267.	محمد خاتمي	الديمقراطية وحاكمية الأمة	ط1	دار الفكر، سوريا	2003
268.	محمد رشيد رضا	الخلافة	ط1	الزهراء للإعـلام العربي	1994

269.	محمد رشيد رضا	تفسير القرآن الحكيم	ط2	دار المعرفـــة للطباعة والنشـر، بيروت	1973
270.	محمد رضا المظفر	عقائد الإمامية	ط2	مطبوعات النجاح، القاهرة، مصر	1381هـ
271.	محمد سالم مذكور	أصول الفقه الإسلامي	ط1	دار النهضـــة العربية، القـاهرة، مصر	1976
272.	محمد سعيد رمضان البوطي	من المسؤول عـن تخلـف المسلمين	د.ط	مكتبـة الفـارابي، دمشق سوريا	1977
273.	محمد سليم السيد	العلاقـات بـين الـدول الإسلامية	ط1	مطابع جامعة الملك سعود	1412 هـ-1991م
274.	محمد سليم العوا	في النظام السياسي للدولـة الإسلامية	د.ط	دار الشـــروق، القاهرة، مصر	1989
275.	محمد صحراوي	بيان الدولة بـين الشـريعة والقانون	ط1	دار قرطبـــة، المحمدية الجزائر	2004
276.	محمد صديق خان	إكليل الكرامة فـي تبيـان مقاصد الإمامة	د.ط	المطبعة الشاهجانية	1294هـ
277.	محمد ضـياء الـدين الريس	النظريـات السياسـية الإسلامية	ط7	دار التـــراث، القاهرة	1979
278.	محمد ضـياء الـدين الريس	النظريـات السياسـية الإسلامية	ط3	مكتبـة أنجلـو مصرية	1960
279.	محمد عبـد الكـريم عتوم	النظرية السياسية المعاصرة للشـيعة الإماميـة الاثنـي عشرية	ط 1	دار البشير للنشـر والتوزيع، عمـان، الأردن	1980
280.	محمد عبـد الكـريم عتوم	النظرية السياسية المعاصرة للشـيعة الإماميـة الاثنـي عشرية	ط1	دار البشير للنشـر والتوزيع	1988
281.	محمد عبـد المـنعم خفاجي	خلود الإسلام	د.ط	دار الشـــهاب للطباعـة والنشـر باتنة	1986م
282.	محمد عمارة	أبـو الأعلـى المـودودي والصحوة الإسلامية	ط1	دار الشـــروق، بيروت	1987
283.	محمد عمارة	الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني	ط2	المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان	1985
284.	محمد عمارة	الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري	ط1	دار المستقبل	1985
285.	محمد عمارة	الطريـق إلـى اليقظـة الإسلامية	ط1	دار الشروق	1990

.286	محمد عمارة	المشـــــروع الحضـــــاري الإسلامي	ط1	دار السلام للطباعة والنشـر والتوزيـع، القاهرة، مصر	2005
.287	محمد عمارة	مســـتقبلنا بـــين التجديـــد الإسلامي "الحداثة الغربية"	ط1	مكتبـــة الشـــروق الدوليـــة، القـــاهرة، مصر	2003م
.288	محمد عمارة	نظرية الخلافة الإسلامية	ط1	دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر	1980
.289	محمد عيد عباسي	المذهبيـة المتعصـبة هـي البدعة وآثارها الخطيرة في جمـود الفكـر وانحطـاط المسلمين	د.ط	دار الوعي العربي، دمشـق، حلـب، سوريا	1970
.290	محمد فاروق النبهان	نظام الحكم في الإسلام	ط1	مطبوعـة جامعـة الكويت، الكويت	1972
.291	محمد فتحي عثمان	الفكر الإسلامي والتطور	ط2	الدار الكويتية	1969
.292	محمد قطب	العلمانيون والإسلام	د.ط	دار الشـــروق، بيروت	1994
.293	محمد كامل ليلة	الـنظم السياسـية، الدولـة والحكومة	د.ط	دار النهضـــــة العربية، بيروت	1969
.294	محمد مهدي شـمس الدين	فـي الاجتمـاع السياسـي الإسلامي	ط2	مؤسســة دولــة، بيروت، لبنان	1999
.295	محمد نصر مهنا	النظريـــة السياســية والعـــالم الثالث	ط3	المكتب الخـارجي الحـــــديث، الإسكندرية	1998
.296	محمد نصر مهنا	علم السياسة	د.ط	دار غريب للطباعة والنشـر والتوزيـع، القاهرة، مصر	د.ت
.297	محمد يوسف موسى	نظام الحكم في الإسلام	ط2	دار المعرفـــة، القاهرة، مصر	1964
.298	محمود الخالدي	البيعة في الفكـر السياسـي الإسلامي		مكتبـة الرسـالة الحديثة، الأردن	د.ت
.299	محمود الخالدي	قواعد نظـام الحكـم فـي الإسلام	ط1	دار البحـــــوث الإسلامية	1980
.300	محمود الخالدي	قواعد نظـام الحكـم فـي الإسلام	ط3	دار المعـــارف، الإسكندرية، مصر	1977
.301	محمود الخالدي	معالم الخلافة فـي الفكـر السياسي	د.ط		1984
.302	محمود دياب	جامعة الشـعوب الشـرقية، محاضرات التعـرف علـى الفكر الإسلامي	د.ط	منشـورات وزارة التعلـيم الأصـلي والشؤون الدينية	د.ت
.303	محمود شاكر	التاريخ الإسـلامي، العهـد العثماني	د.ط	بيروت	1986

304.	محمود شلتوت	من توجيهات الإسلام	د.ط	مطبعة دار القلم، سوريا	د.ت
305.	محمود عكاشة	تاريخ الحكم في الإسلام	ط1	مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة	2002
306.	مسعود طيبي	الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين	ط1	دار هومة	2007م
307.	مسلم بن الحجاج النيسبوري	صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي	د.ط	مطبعة عيسى البابي الحلبي	د.ت
308.	مشهور مصطفى	الجهاد هو السبيل	د.ط		1404هـ - 1984م
309.	مصطفى السباعي	المرأة بين الفقه والقانون	د.ط	دار العروبة، القاهرة، مصر	1981
310.	مصطفى السباعي	المرأة بين الفقه والقانون	د.ط	دار العروبة، القاهرة، مصر	1961
311.	مصطفى العثمان	الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا	ط1	ألمانيا الغربية	1404هـ - 1984م
312.	مصطفى حلمي	قواعد المنهج السلفي	ط2	دار الدعوة، الإسكندرية	1984م
313.	مصطفى محمد الطحان	القومية بين النظرية والتطبيق	ط1	دار الوثائق، الكويت	1409هـ - 1989
314.	منظور الدين خان	النظريات السياسية الإسلامية	ط1	منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي	1409هـ - 1988م
315.	منير العجلاني	عبقرية الإسلام في أصول الحكم	ط2	دار النفائس	1988
316.	منير حميد البياتي	الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي	د.ط		د.ت
317.	منير شفيق	الفكر الإسلامي المعاصر	ط1	دار قرطبة للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر	2005
318.	نواف القديمي	محاورات، الإسلاميون وأسئلة النهضة المعاقة	ط1	المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت	2006
319.	هبة رؤوف عزت	المرأة والعمل السياسي	د.ط	دار المعرفة، الجزائر	د.ت
320.	ولي الله الدهولي شاه	حجة الله البالغة	ط1	دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان	1990
321.	وهبة الزحيلي	الفقه الإسلامي وأدلته ونظرياته	ط2	دار الفكر، دمشق، سوريا	1978

322.	يحي إسماعيل	منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم	د.ط	دار الوفاء للطباعة والنشر	د.ت
323.	يحي السيد الصباحي	النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية	ط 1	دار الفكر العربي	1413هـ - 1993م
324.	يحي بن شرف النووي	شرح صحيح مسلم بشرح النووي	د.ط	دار الفكر، بيروت	1970
325.	يوسف القرضاوي	الإخوان المسلمون سبعون عامة في الدعوة والتربية	ط1	مؤسسة الرسالة، بيروت	2001
326.	يوسف القرضاوي	الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم	ط1	مكتبة وهبة، القاهرة، مصر	1995، 1415
327.	يوسف القرضاوي	السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية	ط1	مكتبة وهبة، القاهرة	1998
328.	يوسف القرضاوي	بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين	ط2	دار رحاب، الجزائر	1989
329.	يوسف القرضاوي	فتاوى معاصرة	ط1	المكتب الإسلامي، بيروت	2000م
330.	يوسف القرضاوي	مقومات الفكر الإصلاحي عند البشير الإبراهيمي	ط1	دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر	2007
331.	يوسف القرضاوي	من فقه الدولة في الإسلام	ط2	دار الشروق، القاهرة، مصر	1999
332.	يوسف حسين	نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي	ط1	دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر	2004
333.	حجت مرتجى	التيارات السياسية في إيران المعاصرة ترجمة محمود علاوي	ط1	المجلس الأعلى للثقافة	2002
334.	علي يحي معمر	الاباضية بين الفرق الإسلامية	د.ط	وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان	1993
335.	علي يحي معمر	الاباضية مذهب إسلامي معتدل	د.ط	مطابع النهضة الاباضية	د.ت
336.	سالم بن هلال الخروصي	الفكر السياسي عند الإباضية والزيدية	ط1	العربية للطباعة والنشر،القاهرة، مصر	2006

ثانيا: المجلات والصحف والرسائل الجامعية

الرقم	اسم المؤلف	العنوان	المجلة	العدد/السنة	مكان النشر
.337	أحمد محمد مفتي	أركان وضمانات الحكم الإسلامي	بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية	العدد 7، السنة الأولى	جامعة الكويت
.338	حسن موسى الصفار	علماء الدين والشأن السياسي	مجلة الكلمة	س1، 1994م، ع2	
.339	احميدة النيفر	الكلمة شراع	مجلة الكلمة	عدد 7، 1404هـ-1984م	
.340	الدجاني أحمد صدقي	تطور المفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث	مجلة المستقبل العربي	62، 1984	
.341	زكي الميلاد	التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي	مجلة الكلمة	1994، س1، ع2	
.342	سهى الفاروق	نظريات الدولة الإسلامية والواقع المعاصر	مجلة قراءات سياسية	السنة الخامسة، العدد الأول، 1995	مركز دراسات الإسلام والعالم، الولايات المتحدة الأمريكية
.343	عبد الخالق عبد الله، أماني عمران	الثقافة السياسية لطلبة جامعة الإمارات	مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية	س22، 1997، ع85	
.344	عبد الغفار شماد محمد	الثقاة السياسية العربية دراسة في التحول الديمقراطي	منبر الحوار	س9، 1994، ع34	
.345	عويس عبد الحليم	بل مسلمون وكفى	مجلة المسلم المعاصر	عدد 16 شوال 1398هـ ديسمبر 1978م	بيروت
.346	الغنوشي راشد	حق الاختلاف وواجب وحدة الصف	مجلة الطليعة الإسلامية	مارس 1985، عدد 26.	لندن
.347	محمد أبو زهرة	التشريع الإسلامي في خواصه ومراحله	مجلة المسلمون	عدد 1 مجلد5	
.348	محمد باقر الحكيم	الإمامة في أهل	رسالة الثقلين	العدد السادس	الجمهورية

		البيت	مجلة إسلامية جامعة	والثلاثون، شـوال ذو القعـــــدة، 1421هـ 2001م	الإسلامية في إيران
349.	محمد دكير	المثقف والسـلطة، أية علاقة؟	مجلة الكلمة،	1994م س1، ع2	
350.	مرتضى الشيرازي	حوار مفتوح حـول الشـــــــورى والديمقراطية	مجلة النبأ	العدد 53، كـانون الثاني، 2001	بمركز كربلاء للبحـــوث والدراســات، لندن
351.			جريـــــدة البصائر	العدد 148، 1951	
352.	هبة رؤوف عزت	حول منهج النظـر في التعدد والشورى	س1، ع3	مجلة الكلمة	
353.	أنصاريان				منشـــورات المركز الثقافي للجمهوريـــة الإسلامية
354.	السعيد تازوات	الفكر السياسي عند الشيخ الغزالي		بحث مقـدم لنيـل شهادة الماجستير	جامعة باتنـة، 2006
355.	سمير فرقاني	طبيعة العلاقة بـين الحاكم والرعية في الفقـــه السياســـي الإسلامي		رسالة مقدمة لنيـل درجة الماجستير	جامعـــــة، قسنطينة1993
356.	محمود بوترعة	إشكاليات الحكم في الفكـر الدسـتوري الإسلامي		أطروحـــة دكتـــوراه شريعة وقانون إشراف د/ احمد بن محمد	جامعة باتنـة 2005/2004
357.	موسى معيرش	الدين والدولة عنـد المودودي		بحث مقـدم لنيـل درجة الماجستير	جامعـــــة قســـنطينة 1993
358.		الدستور الإيراني		1985م	المستشـــارية الثقافيـــــة للجمهوريـــة الإســـلامية الإيرانيـــة بدمشق

ثالثا: مواقع الانترنت

359. أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، إبطال نظرية العصـمة والـنص وخرافة الوراثة العمودية الحسينية، موقع: www.alkatib.co.uk.
360. إبراهيم أبو سن: نقلا عن: سيد إمام في كتابه "ترشيد الجهاد في مصر والعـالم" عن الموقع:
361. بديع الزمان النورسي: كليات رسائل النور، المنتدى العربي الثوري، عن الموقع: www.nesil.frlo.
362. عبد المنعم أبو الفتوح: الدولة في الفكر الإسلامية: مدنية وليست دينية، عن الموقع: www.islamonline.net/servelet/satellite
363. رضوان السيد: الدولة الإسلامية لدى الإسلاميين المعاصرين، عن الموقع: www.islamonline.net/servelet/satellite
364. سامر رشواني: تجديد منهج النظر في النظام السياسي الإسلامي، عن الموقع: www.islamonline.net/servelet/satellite
365. عبد الرحمن الحاج: صورة الدولة في ظل الخلافة، عن الموقع: www.islamonline.net/servelet/satellite
366. محمد بيومي مهران: الإمامة وأهل البيت، عن الموقع: www.shiaweb.org/shia/imama
367. محمد عابد الجابري: نظام الخلافة؛ أحكام شرعية لا ثغرات فيها، مجلة الوعي، ع200،2003، عن الموقع: www.al.waie.org
368. السنهوري: تطور الفكر السياسي السني من الخلافة إلـى الديمقراطيـة، عـن الموقع: www.al-shora maktoobblog.com
369. حضرة مرزا بشير أحمـد: نظـام الخلافـة فـي الإسـلام، عـن الموقـع: www.islamahmadiyya.net
370. نظام الحكم في الإسلام: www.khilafah.net/hom/ajhisahk
371. أحمد الريسـوني : الفكـر الإسـلامي والقضـايا السياسـية، عـن الموقـع: www.raissouni.org/affdetail.asp

الفهـ ـارس

أولا: فهرس الآيات

ثانيا: فهرس الأحاديث الشريفة

ثالثا: فهرس الجداول والأشكال

رابعا: فهرس الأعـ ـلام

خامسا: فهرس موضوعات البحث

أ/ فهرس مجمل لموضوعات البحث

ب/ فهرس مفصل لموضوعات البحث

أولا: فهـ ـرس الآيـ ـات

الآيـ ـ ـة / السـ ـ ـورة	رقم الآية	الصفحـ ـ ـات
سورة البقرة		
وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتى يَرُدوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إن اسْتَطَاعُوا	217	435
وَإِذْ قَالَ رَبكَ لِلْمَلَائِكَةِ إني جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً	30	17
مَا يَوَد الذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ	105	471
وَد كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَارًا	109	471 ،255
وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلا النصَارَى حَتى تَتبِعَ مِلتَهُمْ	120	471 ،254
وَإِذْ ابْتَلى إِبْرَاهِيمَ رَبهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتمهُن	124	215-34
لَا يَنَالُ عَهْدِي الظالِمِينَ	124	138
وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أمةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلى الناس...	143	137 ،10
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصبْرِ وَالصلاةِ إن اللهَ مَعَ الصابِرِينَ	153	10
إِذْ تَبرأَ الذِينَ اتبِعُوا مِنَ الذِينَ اتبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ	167	179
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصيَامُ	183	10
وَقَاتِلُوهُمْ حَتى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدينُ كُلُهُ لِلهِ	193	146
وَإِذَا تَوَلى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنسْلَ	205	468
وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتى يَرُدوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إن اسْتَطَاعُوا	217	471، 255
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ	267	10
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا انقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِبَا	278	10
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمى	282	454
ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشهَادَةِ وَأَدْنى أَلا تَرْتَابُوا	282	454
وَلَا تَكْتُمُوا الشهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنهُ آثِمٌ قَلْبُهُ	283	454
سـ ـورة آل عمران		
وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرقُوا	30	26
فَمَنْ حَاجكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ	61	125
وَلَكِنْ كُونُوا رَبانِيينَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ	79	275
كُنْتُمْ خَيْرَ أُمةٍ أُخْرِجَتْ لِلناسِ	110	503 ،219
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا لا تَتخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالا	118	10
إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَس الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ	140	137
يَقُولُونَ هَلْ لَنا مِنْ الأَمرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إن الأَمرَ كُلُهُ لِلهِ	154	123
فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمرِ	159	453 ،142
وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتبَيِنُنهُ لِلناسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ	187	277

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	104	278
سـ ـ ورة النسـ ـاء		
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً	3	454
وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتى إِذَا بَلَغُوا النِكَاحَ	6	451
إِن اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا	58	452، 454
وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ	58	103، 453
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ ...	59	10، 18، 23، 32، 85، 180، 197، 505
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدوهُ إِلَى اللهِ وَالرسُولِ	59	210
وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا	141	32
سـ ـ ورة المائدة		
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِر وَالتقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ	02	215
فَمَنِ اضْطُرَ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِن اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ	03	62
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوامِينَ لِلهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ	8	452
وَلاَ يَجْرِمَنكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَ تَعْدِلُوا	8	453
وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا	38	103
إِنا أَنزَلْنَا التوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النبِيونَ	44	136
وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ	44	200
وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظالِمُونَ	45	200
وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ	47	200
وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ	49	475
وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ	51	385
إِنمَا وَلِيكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالذِينَ آمَنُوا الذِينَ يُقِيمُونَ الصلاةَ	55	125
يَا أَيهَا الرسُولُ بَلغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبكَ	67	121 - 125
لُعِنَ الذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى	78-79	118
فَلما تَوَفَيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرقِيبَ	117	137
بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ	144	137
سـ ـ ورة الأنعـ ـام		
وَكَذَلِكَ نُوَلي بَعْضَ الظالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ	129	219
سـ ـ ورة الأعـ ـراف		
وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي	142	04
سـ ـ ورة الأنفـ ـال		
يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَخُونُوا اللهَ وَالرسُولَ	27	474

حَتى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدينُ كُلُّهُ لِلهِ	39	312
ذَلِكَ بِأَن اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيرًا نِعْمَةً أَنعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ	53	247
سـ ـ ورة التوبـ ـ ة		
وَيَأبى اللهُ إلا أَنْ يُتِم نُورَهُ	32	312
وَالْمُؤْمِنُـ ـونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُـ ـمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	71	504
الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ	112	505
سـ ـ ورة هـ ـ ـ ود		
إِنْ أُرِيدُ إِلا الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلا بِاللهِ	88	279
إِن رَبكَ فَعالٌ لِمَا يُرِيدُ	107	375
سـ ـ ورة يوسـ ـ ف		
إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلهِ	40	450 ،371
قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِي حَفِيظٌ عَلِيمٌ	55	466
وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ	100	451
سـ ـ ورة الرعـ ـ د		
إِن اللهَ لا يُغَيرُ مَا بِقَوْمٍ حَتى يُغَيرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ	11	222
سـ ـ ورة النحـ ـ ل		
إِن اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ	90	453 ،452
سـ ـ ورة الإسـ راء		
فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ	07	271
سـ ـ ورة مريـ ـ م		
يَحْيى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوةٍ	12	474
سـ ـ ورة طـ ـ ـ ه		
اذْهَبَا إِلى فِرْعَوْنَ إِنهُ طَغى، فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلهُ يَتَذَكرُ	44-43	211
فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُنْيَا إِنا آمَنا بِرَبنَا	73-72	280
سـ ـ ورة الأنبيـ ـ اء		
لا يُسْأَلُ عَما يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	23	375
إِن هَذِهِ أُمتُكُمْ أُمةً وَاحِدَةً وَأَنا رَبكُمْ فَاعْبُدُونِ	92	473
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ	107	473، 239
سـ ـ ورة الحـ ـ ج		
لِيَكُونَ الرسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى الناسِ	78	473 ،138
سـ ـ ورة المؤمنون		
وَأَن هَذِهِ أُمتُكُمْ أُمةً وَاحِدَةً	52	352

سـ ـ ورة النـ ـ ـ ـ ور		
وَعَدَ اللهُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ	54	13
وَعَدَ اللهُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ	55	239
سـ ـ ورة الفرقـ ـان		
وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا	52	147
سـ ـ ورة الشعـراء		
وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ	214	125
وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إلا لَهَا مُنْذِرُونَ	208	247
وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إلا لَهَا مُنْذِرُونَ	209،208	272
سـ ـ ورة النمـ ـل		
وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا	14	471
إن الْمُلُوكَ إذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا	34	113
قَالَ يَا أَيهَا الْمَلأُ أَيكُمْ يَأتِينِي بِعَرْشِهَا	39-38	466
سـ ـ ورة القصـص		
إن خَيْرَ مَنِ اسْتَأجَرْتَ الْقَوِي الْأَمِينُ	26	474
وَرَبكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ	68	123
قَالَ إنمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي	78	401
سـ ـ ورة العنكبوت		
أَوَلَمْ يَرَوْا أنا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطفُ النَاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ	67	156
وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنهُمْ سُبُلَنَا	69	147
سـ ـ ورة الأحـزاب		
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا	36	475 ،450
الذِينَ يُبَلغُونَ رِسَالَاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إلا اللهَ	39	279
وَلَنْ تَجِدَ لِسُنةِ اللهِ تَبْدِيلًا	62	272
وَقَالُوا رَبنَا إنا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلوَنَا السبِيلا	68	179
سـ ـ ورة سبأ		
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلا كَافةً لِلنَاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا	28	239
سـ ـ ورة فاطـ ـ ر		
فَلَنْ تَجِدَ لِسُنةِ اللهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنةِ اللهِ تَحْوِيلًا	43	453 ،272
سـ ـ ورة يـ ـ س		
إنمَا أَمْرُهُ إذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	82	384
سـ ـ ورة ص		
يَا دَاوُودُ إنا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَاسِ بِالْحَق	26	468 ،18 ،09
سـ ـ ورة غافـ ـ ر		

أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ	28	280
مَا أُرِيكُمْ إِلا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلا سَبِيلَ الرَّشَادِ	29	279 ،113
سـ ـ ورة الشورى		
وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ	38	142 ،103 ،490 ،447
فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ	54	279، 180،179 ،118، 468
وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ	76	272
سـ ـ ورة الفتـ ـ ـح		
إِن الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ	10	75
لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ	18	75
سـ ـ ورة الحجرات		
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ	10	476 ،456 ،353 ،352
فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي	11	452
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى	12	456
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ	13	57
سـ ـ ورة النجم		
وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا	44	222
سـ ـ ورة الممتحنة		
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ	12	75
لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ	08	156 -145
سـ ـ ورة الأعلـ ـ ـى		
الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى	3 ،2	384
سـ ـ ورة الفجـ ـ ـر		
الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ	14-11	280
سـ ـ ورة العلـ ـ ـق		
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	1	458
أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى، عَبْدًا إِذَا صَلَّى	11-9	458
كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ	19	458
سـ ـ ورة قريـ ـ ـش		
فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ	4-3	156

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	الصفحة
لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر...	احمد بن حنبل	35
لو استعمل عليكم عبد أسود يقودكم بكتاب الله...	البخاري	37
إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان...	مسلم	37
رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ...	البخاري والترميذي	45
الأئمة من قريش...	أبو داوود	53
لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان...	البخاري	53
الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم...	مسلم	54
اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي...	البخاري	56
لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله...	مسلم	56
لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى...	احمد بن حنبل، البيهقي	71
من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة...	مسلم	76
بايعنا رسول الله -ﷺ- على السمع والطاعة...	البخاري	76
عليكم بالسواد الأعظم ومن شذ شذ في النار...	ابن ماجة	93
من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد...	مسلم	104
كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء...	البخاري	104
من رأى منكم منكرا فليغيره بيده...	مسلم	118
أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى...	البخاري	126
هون عليك فإني لست بملك إنما أنا ابن امرأة ...	ابن ماجة والحاكم	173
يا عمر كنت أحوج إلى أن تأمرني بالوفاء...	ابن القيم	173
الدين النصيحة، قالوا لمن يا رسول الله...	البخاري	182
أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه...		185
من اتخذ غير ذلك فهو غال...	أحمد، أبو داوود	185
أما بعد فإنني استعمل رجالا منكم على أمور...	البخاري، مسلم	187
هدايا الأمراء غلول...	أحمد	188
أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله...	مسلم	197
إذا كفّر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما...	البخاري، مسلم	199
أيما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهم...	مسلم	199
دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعنا فكان...	مسلم	210
الدين النصيحة...	مسلم	211
من رأى منكم منكرا فليغيره...	مسلم	215
إن الناس إذا رأوا المنكر بينهم فلم ينهوه...	أحمد	215

تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون...	أحمد	225
إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا...	البخاري	456
إنا والله لا نولي هذا العمل أحدا سأله...	أبو داود	466
كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...	مسلم	468
ما من عبد يسترعيه الله رعية...	مسلم	468

ثالثا: فهرس الجداول والأشكال:

الرقم	العنـ ـوان	الصفحة
01	التصور النظري لنموذج نظام الخلافة	15
02	أئمة الشيعة الإثني عشرية	122
03	الخلفاء الراشدون	226
05	خلفاء مرحلة الملك العاض	227
06	خلفاء العهد الأموي	228
07	خلفاء العهد العباسي	229
08	خلفاء العهد العثماني	230
09	دول مرحلة الملك الجبري في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر	235
10	قانون الدورة الحضارية عند مالك بن نبي	258
11	قانون الدورة الحضارية مع تعديل في طول مدة السقوط	258
12	اتجاهات الفكر السياسي السني في تصور الأشكال الجديدة لنظام الخلافة	411
13	اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في تصور الأشكال الجديدة لنظام الخلافة بالتعبير الحرفي لكل مفكر	412
14	اتجاهات الفكر السياسي الشيعي في تصور الأشكال الجديدة لنظام الإمامة	430
15	انتخاب الولي الفقيه	437
16	سلطات الولي الفقيه	437
17	مسؤولية الولي الفقيه أمام الشعب	438
18	تقديس الولي الفقيه	438
19	تصور الفكر الإسلامي المعاصر لمبادئ نظام الخلافة الإسلامية (ترتيب المفكرين للمبادئ بأنفسهم)	456
20	تصور الفكر الإسلامي المعاصر لمبادئ نظام الخلافة الإسلامية (تعديل الترتيب بما يتماشى مع المقارنة والتحليل)	457

رابعا: فهرس الأعلام

الرقم	العلم (المفكر)	الصفحات
01	ابن الأثير علي بن محمد ت 360هـ	246
02	ابن الجوزي عبد الرحمان ت 698 هـ	246
03	ابن القيم محمد الجوزية ت 751هـ	222
04	ابن تيمية تقي الدين ت 728هـ	40، 42، 76، 114، 155، 178، 204، 211، 222، 231
05	ابن حجر العسقلاني ت 852هـ	77،
06	ابن حزم ابو محمد ت 456هـ	27، 44، 47، 54، 121، 155، 184، 218، 238،
07	ابن رشد	38
08	ابن سعد بو عبد الله ت 828هـ	208، 247
09	ابن نافع	137،
10	ابن هشام أبو محمد ت 828هـ	246
11	أبو الاعلى المودودي	31، 34، 66، 117، 124، 133، 247، 257، 262، 269، 341، 397، 398، 399، 405، 407، 413، 415، 436، 468، 480، 481، 501، 502، 503، 527، 528، 532، 533، 537
12	أبو الحسن الندوي	134، 234، 229، 365، 436،
13	أبو المعاطي أبو الفتوح	78، 81، 125، 185، 436، 469،
14	أبو اليزيد أبوزيد العجمي	416، 427، 436
15	أبو بكر الأصم	46
16	أبو بكر جابر الجزائري	526
17	أبو حامد الغزالي	42، 52، 70، 114، 205، 218
18	أبو حنيفة النعمان	198
19	أبو يعرب المرزوقي	415
20	أبو يعلى الفراء	47، 70، 95، 119، 121، 204، 226
21	أحمد الريسوني	316، 318، 436، 480، 481، 487، 501، 513، 514، 518، 524
22	أحمد الكاتب	436، 451
23	أحمد النراقي	436، 455
24	أحمد بن حنبل	136، 197
25	أحمد بن محمد	320،395، 412، 478، 487
26	أحمد خان	419، 436
27	أحمد داود أوغلو	334
28	أحمد شلبي	357، 359، 436،
29	أحمد عبد الله مفتاح	69، 78، 81،331، 354، 436
30	أحمد محمد كنعان	281،
31	أحمد محمد كنعان	415، 436
32	أحمد محمد مفتي	212، 436
33	أحمد هريدي	242
34	احميدة النيفر	134، 270، 436
35	الأراكي	436، 455

36	أسامة بن لادن	396
37	أسعد بيوض التميمي	274،
38	اسماعيل البدوي	217،
39	اسماعيل راجي الفاروقي	415
40	اسماعيل هنية	306
41	الاشعري أبو الحسن ت 324هـ	48
42	أنور الجندي	332، 357، 436
43	آية الله منتظري	451
44	باقر الصدر	151، 163، 164، 455،
45	الباقلاني أبو بكر ت 354هـ	229
46	بدر الدين يونس	501
47	البزدوي	225
48	البغدادي عبد القاهر ت 429هـ	48، 76، 222
49	البلاذري	246
50	البهي الخولي	61، 63
51	البوطي محمد السعيد	273
52	التفتازاني سعد الدين ت 792هـ	27، 154، 218، 225، 226
53	تقي الدين النبهاني	339، 469، 480، 481، 501، 526
54	توفيق البكري	357،
55	توفيق السيد	525
56	توفيق الشاوي	136، 436،
57	ثروت بدوي	319
58	الجرجاني علي بن محمد ت 816هـ	47، 49، 70، 71
59	جعفر السبحاني	90، 436
60	جعفر الكشفي	455
61	جمال الدين الأفغاني	275، 357، 358، 419، 458، 436
62	جودت سعيد	273، 281، 436، 415،
63	الجويني عبد الملك ت 478هـ	47، 48، 52، 54، 61، 77، 106، 107، 116، 154، 218
64	حاج حمد أبوالقاسم	248، 281، 291، 415، 416، 436،
65	حامد سلطان	316، 319،
66	حسن ابراهيم حسن	248
67	حسن البنا	306، 336، 357، 364، 365، 436، 526،
68	حسن الترابي	114، 290، 309، 350، 385، 415، 436، 471، 473،
69	حسن التل	272، 436
70	حسن الهضيبي	396، 412
71	حسن دسوقي	415، 436
72	حسن لحساسنة	396، 411، 413
73	حسن موسى الصفار	301،
74	حسن نصر الله	306
75	محمد يتيم	281، 346

76	حبنكة الميداني	281، 415،
77	خالص جلبي	134، 270، 274، 415، 436
78	الخضري	176
79	الخطيب الشربيني	106، 108، 109، 111
80	الخميني آية الله ت 1989م	142، 157، 186، 189، 309، 436، 449، 476
81	الخيالي	41
82	خير الدين التونسي	419، 436
83	الدهلوي	77، 136، 137،
84	الذهبي	225
85	راشد الغنوشي	140، 270، 281، 415، 416، 424، 436، 447، 448،
86	رجب طيب اردوغان	306
87	رشدي عليان	127،
88	رضوان السيد	415
89	رضوان السيد	513
90	رفاعة الطهطاوي	419
91	زكي الميلاد	415، 416، 436، 534
92	سامر رشواني	517
93	السعيد تازولت	236، 320، 535
94	سعيد حوى	351
95	سفيان بن الشيخ الحسن	415
96	سليمان الخطيب	415
97	سليمان الطماوي	114، 115، 117،
98	سمير فرقاني	205، 220، 235، 238
99	سيد إمام	396
100	سيد سابق	273
101	سيد قطب	133، 223، 269، 272، 297، 408، 409، 413، 415، 416، 428، 429، 436
102	سيف السيف	525
102	السيوطي جلال الدين ت 911 هـ	224، 247
103	الشاطبي إبراهيم ت 790 هـ	63، 70
104	الشافعي محمد بن إدريس ت 204هـ	47، 48، 57، 136، 197
105	الشهرستاني ابو الفتح ت548هـ	71، 154، 218،
106	الشوكاني علي بن محمد ت 1250هـ	40، 108، 109، 110، 206
107	صابر طعيمة	62
108	صادق أمين	274
109	صادق شايف نعمان	28، 56، 60، 62، 67، 78، 82، 125، 134، 137، 436
110	صفي عبد الرحمن المباركفوي	213،
111	صفي لؤي	28، 31، 355، 436، 480، 481، 501، 515، 516، 518، 528
112	ضياء الدين الريس	49، 80، 99، 121، 136، 137، 233، 368، 436، 471
113	طارق البشري	436
114	الطبري محمد ت 310هـ	246

115	طه جابر العلواني	281، 286، 396، 397، 412، 415، 416، 421
116	طه عبد الرحمن	415
117	الطيب برغوث	273، 281، 288، 415، 416،
118	ظافر القاسمي	114، 210،
119	عادل سعيد بدوي	384، 436
120	عباسي مدني	346، 436، 469
121	عبد الإله بلقزيز	397، 412، 436، 442، 446، 450، 452، 464، 514، 518
122	عبد الحليم عويس	271، 415، 436
123	عبد الحميد أبو سليمان	415، 436
124	عبد الحميد الغزالي	365، 436
125	عبد الحميد بن باديس	329، 369، 415، 419
126	عبد الحميد متولي	78، 114، 436، 494،
127	عبد الرحمن الكواكبي	175، 178، 123، 419
128	عبد الرحمن بن خلدون	27، 38، 42، 44، 45، 46، 54، 70، 77، 79، 83، 130، 131، 155، 235، 247
129	عبد الرزاق السنهوري	31، 33، 50، 55، 68، 71، 74، 96، 103، 105، 113ن 118، 120، 124، 133، 216، 217، 247، 226، 257، 363، 365، 366، 371، 436، 471
130	عبد السلام بغالة	518، 520
131	عبد السلام فرج	345، 397، 436
132	عبد السلام ياسين	345،
133	عبد السلام ياسين	485
134	عبد العزيز عزت الخياط	70، 78، 81، 118، 214، 436، 480، 481، 509،
135	عبد الغني الشرجي	206
136	عبد القادر أبو فارس	62، 226، 436
137	عبد القادر عودة	28، 58، 61، 73، 382، 436
138	عبد الكريم زيدان	28، 61، 81، 415، 436
139	عبد الله أبو فارس	134
140	عبد الله النفيسي	134، 270
141	عبد الله غول	306،
142	عبد الله محمد القاضي	331، 436
143	عبد المتعال الصعيدي	247، 315، 318، 252، 436، 480، 481، 501، 507، 518،
144	عبد المجيد النجار	415، 416، 419، 436
145	عبد المنعم أبو الفتوح	501
146	عبد المنعم خلاف	388، 436
147	عبد الوارث صوفي	365
148	عبد الوهاب المسيري	415، 436
149	عبد الوهاب خلاف	30، 44، 45، 78، 81، 124، 173، 318، 436، 471، 480، 481، 494
150	العز بن عبد السلام	234
151	عزت العزماني	316،

152	عضد الدين الإيجي	27، 47، 54، 77، 234
153	علال الفارسي المغربي	273، 275
154	علي بودربالة	415، 416، 436،
155	علي جريشة	136، 137، 218، 219، 242، 436،
156	علي شريعتي	415
157	عماد الدين خليل	281، 415، 416، 423، 436
158	عمار طسطاس	436
159	عمر عبيد حسنة	281
160	عمر عبيد حسنة	415، 436
161	الفارابي أبو النصر ت 339هـ	52
162	فتحي الدريني	155،
163	فتحي الدريني	470
164	فضل الله نوري	455
165	فهمي هويدي	371، 436
166	القاضي عبد الجبار	47، 225، 436
167	القرافي شهاب الدين ت 684هـ	63
168	القرطبي أبو عبد الله ت 671هـ	40، 42، 217
169	القسطلاني شهاب الدين ت 923هـ	232
170	القلقشندي ابو العباس ت821هـ	27، 109
171	محمد كامل	59
172	الكمال بن همام	54، 71
173	ماجد عرسان الكيلاني	415، 455
174	الماوردي أبو الحسن ت 450هـ	27، 43، 47، 48، 52، 59، 68، 70، 95، 96، 100، 106، 109، 119، 121، 122، 136، 167، 225، 228، 229
175	محب الدين الخطيب	130، 131، 132،
176	محمد أبو زهرة	121، 122، 351، 377، 412، 436، 480، 481
177	محمد أرزقي نسيب	473
178	محمد أسد	55
179	محمد إقبال	357، 415
180	محمد البشيرالابراهيمي	393، 394، 415، 436
181	محمد الجوهري حمد الجوهري	320، 436، 518، 521، 531، 532، 535،
182	محمد الحائري	446، 455
183	محمد الخالدي	80، 116، 125، 471،
184	محمد الصديق خان	71
185	محمد الغزالي	238، 239، 241، 302، 303، 304، 309، 312، 313، 320، 357، 364، 415، 484، ، 525، 532، 533، 534، 537
186	محمد المبارك	114، 115، 274، 436، 515
187	محمد الموسمي الكاظمي	43
188	محمد بخيت المطيعي	470، 472
189	محمد بن مكي الجزيني	446

190	محمد بن يعقوب الكليني	142، 436
191	محمد بيومي مهران	485
192	محمد حسين الغروي النائيني	443، 444، 445، 446، 450
193	محمد حسين فضل الله	389، 415، 436، 451، 455
194	محمد حسين منتظري	476
195	محمد خاتمي	471، 473
196	محمد دكير	305
197	محمد دياب	357، 361
198	محمد رشيد رضا	28، 50، 61، 73، 108، 114، 117، 121، 221، 324، 415، 436
199	محمد رضا المظفر	44، 85، 86، 87
200	محمد سعيد النورسي	415، 416، 426، 436
201	محمد سلامي	480، 481، 501
202	محمد سليم العوا	314، 436، 452، 471، 472، 480، 481، 505، 528
203	محمد شلتوت	61، 436، 509، 510، 511
204	محمد عبد الجابري	35، 436
205	محمد عبد الكريم عتوم	89
206	محمد عبد الله السمان	357، 364، 436
207	محمد عبد المنعم خفاجي	365
208	محمد عبده	106، 275، 415، 419، 436
209	محمد عكاشة	371
210	محمد عمارة	289، 357، 397، 412، 415، 416، 505،
211	محمد عيد عباسي	275، 436
212	محمد فاروق النبهان	509، 518
213	محمد فتحي عثمان	130، 131، 132، 436
214	محمد قطب	415
215	محمد مصطفى الرحيلي	57
216	محمد مفتاح	415
217	محمد مهدي شمس الدين	451، 471، 472
218	محمد نصر مهنا	525
219	محمد هيشور	415
220	محمد يوسف موسى	58، 61، 81، 124، 212، 236، 241، 471، 472، 480، 481، 501، 512
221	محمود صفي	415، 436
222	محمود بوترعة	107،110،114.
223	مرتضى الشيرازي	158،
224	مرتضى المطهري	415، 436، 455
225	مروان قنواتي	271
226	مشهورمصطفى	274، 436
227	مصطفى أبو زيد فهمي	471، 473
228	مصطفى السباعي	61، 64، 436
229	مصطفى حلمي	272، 274، 236،

230	مصطفى صبري	28
231	الملا عمر	396
232	منير حميد البياتي	114،
233	منير شفيق	415، 436، 518، 527
234	مهدي النراقي	447
235	الميرازي القمي	455
236	الميرزا الشيرازي	436، 455
237	النسفي	77،
238	النووي يحي بن شرف ت 676هـ	47، 48:، 54
239	وهبة الزحيلي	204، 436
240	يحي اسماعيل	31، 35، 436
241	يحي السيد الصباحي	55، 58، 59، 61، 69، 73، 127، 174، 213، 469
242	يوسف القرضاوي	240، 335، 415، 471، 473، 486، 515، 527، 532، 534

خامسا: فهرس الموضوعات

أ/ فهرس مجمل لموضوعات البحث

مقدمة

الباب الأول: نظام الخلافة: التعريف والمسار والمصير .....

الفصل الأول: التعريف بنظام الخلافة 24

المبحث الأول: مفهوم ونظام الخلافة وحكم إقامته 25

المطلب الأول: مفهوم نظام الخلافة 25

الفرع الأول: مفهوم نظام الخلافة في الفكر الإسلامي القديم..... 27

الفرع الثاني: مفهوم نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر 28

الفرع الثالث: المفهوم المستخلص المقصود لنظام الخلافة 38

المطلب الثاني: حكم إقامة نظام الخلافة 38

الفرع الأول: مذهب الوجوب 39

الفرع الثاني: مذهب الجواز..... 46

المطلب الثالث: وحدة منصب الخلافة وتعددها..... 47

الفرع الأول: مذهب عدم جواز التعدد..... 47

الفرع الثاني: مذهب جواز التعدد بشروط..... 48

الفرع الثالث: المحصلة والترجيح: الأصل هو الوحدة والتعدد اسـتثناء تاريخي 50

المبحث الثاني: شروط الخليفة وطرق توليته..... 51

المطلب الأول: شروط تولي منصب الخليفة في نظام الخلافة..... 52

الفرع الأول: شروط تولي منصب الخلافة في الفكر السياسي السني 54

الفرع الثاني: شروط تولي منصب الإمامة في الفكر السياسي الشيعي85

الفرع الثالث: شروط الإمام -الخليفة- عند الخوارج والإباضية: ... 90

المطلب الثاني: طرق تولية الخليفة 94

الفرع الأول: طرق تولية الخليفة في الفكر السياسي السني..... 95
الفرع الثاني: طرق تولية الإمام في الفكر السياسي الشيعي.....141
الفرع الثالث: طرق تولية الخليفة لدى الخوارج والإباضية 165
المبحث الثالث: سلطات الخليفة وحقوقه.....167
المطلب الأول: سلطات الخليفة 167
الفرع الأول: سلطات الخليفة في الفكر السياسي السني 167
الفرع الثاني: سلطات الإمام في الفكر السياسي الشيعي.....186
الفرع الثالث: كيفية ممارسة الخليفة للسلطة التنفيذية.....192
الفرع الرابع: مدى سلطات الخليفة وحدودها.....194
الفرع الخامس: مدى رقابة الأمة على تصرفات الخليفة.....199
المطلب الثاني: حقوق الخليفة 201
الفرع الأول: حق الطاعة في المعروف 201
الفرع الثاني: حق النصرة.....203
الفرع الثالث: حق الأجرة والسكن الوظيفي كسائر المواطنين.....207
المبحث الرابع: تحديد مدة الرئاسة وكيفية إنهاء و انتهاء عقد الخلافة 212
المطلب الأول: تحديد مدة الرئاسة 212
الفرع الأول: الرأي الأول: عدم تحديد مدة الخلافة 212
الفرع الثاني: الرأي الثاني: تحديد مدة الخلافة من05إلى10سنوات 213
الفرع الثالث: الخلاصة والترجيح: تحديد المدة أحسن 215
المطلب الثاني: صور وكيفية إنهاء أو انتهاء عقد الخلافة 216
الفرع الأول: استقالة الخليفة 216
الفرع الثاني: إقالة الخليفة (عزله).....217

الفرع الثالث: عزل الخليفة بالثورة الشعبيـة بيضـاء أولا أو حمـراء بعدهـا 230
الفرع الرابع: موت الخليفة وانتخاب خليفة جديد 244
الفصل الثاني: نظام الخلافة من قبل المسار والمصير 246
المبحث الأول: مسار نظام الخلافة 247
المطلب الأول: المرحلة الأولى : مرحلة الخلافة الأولى على منهج النبوة250
الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 250
الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي 250
الفرع الثالث: العاصمة والخلفاء 250
الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا 250
المطلب الثاني: المرحلة الثانية: مرحلة الملك العاض 251
الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 251
الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي 251
الفرع الثالث: العاصمة والخلفاء 250
الفرع الرابع: معيار التحول من الرشاد إلى الملك.....257
الفرع الخامس: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا. 257
المطلب الثالث: المرحلة الثالثة: مرحلة الملك الجبري.....260
الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 260
الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي والعاصمة.....260
الفرع الثالث: الدول 260
الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا. 261
المطلب الرابع: المرحلة الرابعة: مرحلة الخلافة الثانية المنشودة على منهاج النبوة 263

الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 263
الفرع الثاني: الاصطلاح عليها.....264
الفرع الثالث: الخلفاء و العاصمة 265
الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا كما أتصورها.265
المبحث الثاني: مصير نظام الخلافة 266
المطلب الأول: تقييم مرحلة الخلافة العثمانية: ما لها وما عليها.....266
الفرع الأول: إيجابيات الخلافة العثمانية.....266
الفرع الثاني: سلبيات الخلافة العثمانية.....266
المطلب الثاني: الإطاران الزمني والسنني لسقوط الخلافة الإسلامية.....269
الفرع الأول: الإطار الزمني (لحظة بداية السقوط) 269
الفرع الثاني: الإطار السنني لسقوط الخلافة الإسلامية 271
المطلب الثالث: رأي المدرسة الحضارية في سقوط الخلافة الإسلامية...281
الفرع الأول: مالك بن نبي.....282
الفرع الثاني: طه جابر العلواني 286
الفرع الثالث: الطيب برغوث.....288
الفرع الرابع: محمد عمارة 289
الفرع الخامس: حسن الترابي.....290
الفرع السادس: محمد أبو القاسم حاج حمد 291
المبحث الثالث: دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامـة نظـام الخلافـة وحراسته 301
المطلب الأول: واجب العلماء في التوعية الشاملة والسياسية للأمة.....301
الفرع الأول: أسباب الحديث عن العلماء في هذا الموضع 301
الفرع الثاني: أسباب اختيار محمد الغزالي نموذجا.....302

الفرع الثالث: ظاهرة اعتزال بعض العلماء للفقه السياسي تأليفا وممارسة وأسبابه 304
المطلب الثاني: واجب العلماء في الممارسة السياسية 308
الفرع الأول: مشروعية الممارسة السياسية للعلماء 308
الفرع الثاني: آثار ترك المشاركة والممارسة السياسية من العلماء والأكفاء.....308
الفرع الثالث: صور من الممارسات السياسية في واقع المسلمين المعاصر.....309
المطلب الثالث: واجب العلماء في المعارضة السياسية 311
الفرع الأول: واجب العلماء تجاه المناكر السياسية.....311
الفرع الثاني: أقسام العلماء تجاه واجب المعارضة السياسية 311
الفرع الثالث: آثار ترك العلماء لواجب المعارضة والنقد البناء 313
الباب الثاني: تجديد نظام الخلافة: الأشكال والمبادئ والآليات.....314
الفصل الأول: تصور أشكال جديدة لنظام الخلافة 315
المبحث الأول: العلاقة بين شكل نظام الخلافة المتغير ومبادئه الثابتة وآلياته المتجددة.....315
المطلب الأول: شكل نظام الخلافة متغير والعبرة أن يكون على منها ج النبوة
الفرع الأول: معنى التغير في شكل نظام الخلافة.....315
الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر في ذلك 315
المطلب الثاني: مبادئ نظام الخلافة ثابتة إلى قيام الساعة 315
الفرع الأول: معنى ثبات مبادئ نظام الخلافة 318
الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر في ذلك 318
المطلب الثالث: آليات متجددة حسب المأسسة وفق الزمان والمكان والشعوب 320
الفرع الأول: معنى تجدد الآليات والمأسسة.....320

الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر في ذلك 320
المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في التصور النظري لشكل الخلافة في الفكـر السياسي السني 322
المطلب الأول: اتجاه دعاة نظام الخلافة.....323
الفرع الأول: مفهومه.....323
الفرع الثاني: أهم أقطابه 323
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....323
المطلب الثاني: اتجاه دعاة الولايات المتحدة الإسلامية 350
الفرع الأول: مفهومه.....350
الفرع الثاني: أهم أقطابه 350
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....350
المطلب الثالث: اتجاه دعاة الجامعة الإسلامية.....357
الفرع الأول: مفهومه.....357
الفرع الثاني: أهم أقطابه 357
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....358
المطلب الرابع: منظمات أممية إسلامية.....365
الفرع الأول: مفهومه.....365
الفرع الثاني: أهم الهيئات الإسلامية مع أهم أقطابها.....365
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....365
المطلب الخامس: اتجاه دعاة الوحدة الإسلامية.....377
الفرع الأول: مفهومه.....377
الفرع الثاني: أهم أقطابه 377
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....377

المطلب السادس: اتجاه دعاة الحاكمية الإلهية.....396
الفرع الأول: مفهومه.....396
الفرع الثاني: أهم أقطابه 397
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....397
المطلب السابع: اتجاه دعاة الحضارة الإسلامية العالمية الثانية. 414
الفرع الأول: مفهومه.....414
الفرع الثاني: أهم أقطابه 415
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....416
المطلب الثامن: محصلة ذلك بالجداول.....436
المبحث الثالث: أشكال نظام الإمامة في الفكر السياسي الشيعي 439
المطلب الأول: تاريخ أشكال نظام الإمامة لدى الشيعة.....439
الفرع الأول:الفكر السياسي الشيعي القديم(مرحلة الغيبة وما قبلها) .440
الفرع الثاني: الفكر السياسي الشيعي الحديث: (من نهاية الغيبـة إلـى الدستور 1906) 441
الفرع الثالث: الفكر السياسي الشيعي المعاصر: (من الدسـتور 1906 إلى المراجعة والتقويم والآن 2010) 442
المطلب الثاني: أشكال نظام الإمامة في الفكر الشيعي.....454
الفرع الأول: ذكر هذه الأشكال 454
الفرع الثاني: محصلة مجدولة لأشكال نظام الإمامة لدى الشيعة ...455
الفرع الثالث: أسباب جهل الكثير من المسلمين السنة بالفكر السياسـي الشيعي المعاصر.....456
المطلب الثالث: ماذا يقع في إيران هذه الأيام مع بداية هذا القرن؟.....460
الفرع الأول: توطئة وبيـ ـان.....460

الفرع الثاني: طرح الإشكال.....461
الفرع الثالث: تحليل العلماء 461
الفرع الرابع: كيفية الخروج من تأزم الوضع: 465
الشكل المستخلص: رأي الباحث في الشكل الجديد المناسب لنظام الخلافة مستقبلا ...465
الفصل الثاني: مبادئ نظام الخلافة وآلياتها.....467
المبحث الأول: مصدر السيادة في نظام الخلافة.....468
المطلب الأول: مصدر السيادة في الفكر السياسي السني المعاصر 468
الفرع الأول: المذهب الأول: السيادة لله 468
الفرع الثاني: المذهب الثاني: السيادة للشريعة الإسلامية.....469
الفرع الثالث: المذهب الثالث: السيادة للأمة والشعب 471
المطلب الثاني: مصدر السيادة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر. 475
الفرع الأول: السيادة في الفكر السياسي الشيعي القديم 475
الفرع الثاني: السيادة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر.....475
المبحث الثاني: المبادئ الثابتة لنظام الخلافة 477
المطلب الأول: مفهوم المبادئ وخصائصها 477
الفرع الأول: مفهومها وعددها.....477
الفرع الثاني: خصائص مبادئ نظام الخلافة 477
المطلب الثاني: ضبطها من خلال الفكر الإسلامي المعاصر.....479
الفرع الأول: تقسيمها تقسيما جديدا.....479
الفرع الثاني: ضبط مبادئ الخلافة كما أوردها الفكر الإسلامي المعاصر ولكن بجدول.....479
المطلب الثالث: مبادئ ذات بعد نظري 482
الفرع الأول: الشورى 482

الفرع الثاني: العدل 489
الفرع الثالث: المساواة 493
الفرع الرابع: الحرية 495
المطلب الرابع: مبادئ ذات بعد تطبيقي.....501
الفرع الأول: سيادة القانون الإلهي 502
الفرع الثاني: السلطة لا تطلب.....503
الفرع الثالث: مسؤولية الحاكم 505
الفرع الرابع: عدم الفصل بين الدين والدولة 507
الفرع الخامس: مبدأ الأخوة الإسلامية والتكافل الاجتماعي 510
الفرع السادس: مبدأ الاستعانة بأهل القوة والأمانة 512
الفرع السابع: مبدأ المرجعية العليا للشريعة.....513
الفرع الثامن: مبدأ تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة...514
الفرع التاسع: مبدأ الأمانة بالمفهوم السياسي.....514
الفرع العاشر: القيادة السياسية.....516
المبحث الثالث: الآليات المتجددة لنظام الخلافة 518
المطلب الأول: مفهوم الآليات و خصائصها وعلاقتها بالمبادئ 518
الفرع الأول: مفهوم الآليات.....519
الفرع الثاني: خصائص آليات نظام الخلافة.....519
الفرع الثالث: علاقتها بمبادئ نظام الخلافة 520
المطلب الثاني: نشأة الآليات و تطورها.....521
الفرع الأول: ظهورها في الفكر الإسلامي 521
الفرع الثاني: تطورها في الفكر الغربي.....521
المطلب الثالث: نماذج رئيسية من آليات نظام الخلافة.....523

الفرع الأول: الدستور 525
الفرع الثاني: المجالس النيابية البرلمانية (مجلس الشورى) 527
الفرع الثالث: التعددية الحزبية.....531
الفرع الرابع: الانتخاب.....537
الفرع الخامس: المعارضة السياسية 540
الفرع السادس: الثقافة المدنية السياسية 544
خاتمة.....548

ب/ فهرس مفصل للبحث

مقدمة

الباب الأول: نظام الخلافة: التعريف والمسار والمصير .....

الفصل الأول: التعريف بنظام الخلافة 24

المبحث الأول: مفهوم ونظام الخلافة وحكم إقامته 25

المطلب الأول: مفهوم نظام الخلافة 25

الفرع الأول: مفهوم نظام الخلافة في الفكر الإسلامي القديم..... 27

الفرع الثاني: مفهوم نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر 28

الفرع الثالث: المفهوم المستخلص المقصود لنظام الخلافة 29

المطلب الثاني: حكم إقامة نظام الخلافة 38

الفرع الأول: مذهب الوجوب 39

أولا: القائلون به 39

ثانيا: أساس الوجوب شرعي أو عقلي..... 39

ثالثا: المحصلة النهائية لوجوب الخلافة..... 44

الفرع الثاني: مذهب الجواز..... 45

أولا: القائلون به وآراؤهم 46

ثانيا: مناقشتهم..... 46

المطلب الثالث: وحدة منصب الخلافة وتعددها..... 47

الفرع الأول: مذهب عدم جواز التعدد..... 47

أولا: القائلون به (جمهور العلماء)..... 47

ثانيا: نماذج من فكرهم 47

ثالثا: أدلتهم..... 48

الفرع الثاني: مذهب جواز التعدد بشروط..... 48

أولا: القائلون به 48
ثانيا نماذج من فكرهم 49
ثالثا: معيار الجواز 49
الفرع الثالث: المحصلة والترجيح: الأصل هو الوحدة والتعدد اسـتثناء تاريخي 50
المبحث الثاني: شروط الخليفة وطرق توليته 51
المطلب الأول: شروط تولي منصب الخليفة في نظام الخلافة..... 52
الفرع الأول: شروط تولي منصب الخلافة في الفكر السياسي السني 54
أولا: شروط أساسية انعقادية أخلاقية وجسمية 54
ثانيا: شروط كمال..... 70
ثالثا: اثر حالة الضرورة على شروط الخلافة في الفكر القديم. 84
الفرع الثاني: شروط تولي منصب الإمامة في الفكر السياسي الشيعي85
أولا: شروط الإمام في الفكر السياسي الشيعي القديم 85
ثانيا: شروط الإمام في الفكر السياسي الشيعي المعاصر 88
الفرع الثالث: شروط الإمام -الخليفة- عند الخوارج والإباضية: ... 90
أولا: الفرق بين الإباضية والخوارج (الاتفاق والاختلاف)..... 90
ثانيا: مبادئ الاباضية السياسية:..... 91
ثالثا: شروط تولي منصب الخلافة لدى الخوارج 93
المطلب الثاني: طرق تولية الخليفة 94
الفرع الأول: طرق تولية الخليفة في الفكر السياسي السني..... 95
أولا: طريق البيعة العامة (انتخاب) 95
ثانيا: طريق البيعة الخاصة (الاستخلاف) 118
ثالثا: طريق التوريث 128

رابعا: طريق التولية بالانقلاب (التغلب) 136
الفرع الثاني: طرق تولية الإمام في الفكر السياسي الشيعي.....141
أولا: تولية الإمام في الفكر السياسي الشيعي القديم.....141
ثانيا: تولية الإمام في الفكر السياسي الشيعي المعاصر «نظريـة ولاية الفقيه».....155
الفرع الثالث: طرق تولية الخليفة لدى الخوارج والإباضية 165
المبحث الثالث: سلطات الخليفة وحقوقه.....167
المطلب الأول: سلطات الخليفة 167
الفرع الأول: سلطات الخليفة في الفكر السياسي السني 167
أولا: سلطات (واجبات) دينية (حراسة الدين).....167
ثانيا: سلطاته في سياسة الدنيا (تشريعيا وقضائيا وتنفيذيا)....170
الفرع الثاني: سلطات الإمام في الفكر السياسي الشيعي.....186
أولا: سلطات الإمام في الفكر السياسي الشيعي القديم.....186
ثانيا: سلطات الإمام في الفكر السياسي الشيعي المعاصر ...186
ثالثا: سلطات ولاية الفقيه (الإفتاء والقضاء والأمر) 187
رابعا: سلطات ولاية الفقيه في الدستور الإيراني.....189
الفرع الثالث: كيفية ممارسة الخليفة للسلطة التنفيذية.....192
الفرع الرابع: مدى سلطات الخليفة وحدودها.....194
الفرع الخامس: مدى رقابة الأمة على تصرفات الخليفة.....190
المطلب الثاني: حقوق الخليفة 201
الفرع الأول: حق الطاعة في المعروف 201
أولا: أساس طاعة الخليفة 201
ثانيا: حدود طاعة الخليفة 202

ثالثا: أنواع طاعة الناس للحكام 203
الفرع الثاني: حق النصرة.....203
أولا: معنى النصرة السياسية 203
ثانيا: مجالات النصرة للخليفة العادل 204
ثالثا: حكم نصرة الخليفة المستبد الظالم.....205
الفرع الثالث: حق الأجرة والسكن الوظيفي كسائر المواطنين.....207
أولا: الخليفة خادم للشعب 207
ثانيا: مشروعية أجرة الخليفة وسكنه الوظيفي 208
ثالثا: حرمة استغلال منصب الخلافة للسطو على المال والحرمات العامة. 209
المبحث الرابع: تحديد مدة الرئاسة وكيفية إنهاء و انتهاء عقد الخلافة 210
المطلب الأول: تحديد مدة الرئاسة 212
الفرع الأول: الرأي الأول: عدم تحديد مدة الخلافة 212
الفرع الثاني: الرأي الثاني: تحديد مدة الخلافة من 05 إلى 10 سنوات213
الفرع الثالث: الخلاصة والترجيح: تحديد المدة أحسن 215
المطلب الثاني: صور وكيفية إنهاء أو انتهاء عقد الخلافة 216
الفرع الأول: استقالة الخليفة 216
أولا: جواز استقالة الخليفة 216
ثانيا: الجهة التي تقدم إليها الاستقالة.....217
الفرع الثاني: إقالة الخليفة (عزله).....217
أولا: مفهوم عزل الخليفة 217
ثانيا: حكم عزل الخليفة.....218
ثالثا: إجراءات ما قبل عزل الخليفة 218

رابعا: أسباب وجوب عزل الخليفة 220
الفرع الثالث: عزل الخليفة بالثورة الشعبية بيضاء أولا أو حمراء بعدها230
أولا: مدرسة الصبر (القائلون والرأي والحجج والقواعد).....231
ثانيا: مدرسة الثورة (القائلون والرأي والحجج).....236
ثالثا: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من المدرستين 238
نموذج يؤيد مدرسة الصبر الإيجابي فقط.....238
نموذج تأييد مدرسة الثورة.....241
نموذج محاولة التوفيق بين رأيي المدرستين.....242
الفرع الرابع: موت الخليفة وانتخاب خليفة جديد 244
الفصل الثاني: نظام الخلافة من قبل المسار والمصير 246
المبحث الأول: مسار نظام الخلافة 247
المطلب الأول: المرحلة الأولى : مرحلة الخلافة الأولى على منهج النبوة250
الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 250
الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي 250
الفرع الثالث: العاصمة والخلفاء 250
الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا 250
المطلب الثاني: المرحلة الثانية: مرحلة الملك العاض 251
الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 251
الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي 251
الفرع الثالث: العاصمة والخلفاء 250
الفرع الرابع: معيار التحول من الرشاد إلى الملك.....257
الفرع الخامس: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا. 257
المطلب الثالث: المرحلة الثالثة: مرحلة الملك الجبري.....260

الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 260
الفرع الثاني: الاصطلاح التاريخي والعاصمة.....260
الفرع الثالث: الدول.....260
الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا. 261
المطلب الرابع: المرحلة الرابعة: مرحلة الخلافة الثانية المنشودة على منهاج النبوة.....263
الفرع الأول: الإطاران الزماني والمكاني 263
الفرع الثاني: الاصطلاح عليها.....264
الفرع الثالث: الخلفاء و العاصمة 265
الفرع الرابع: خصائص هذه المرحلة إداريا وسياسيا كما أتصورها.265
المبحث الثاني: مصير نظام الخلافة 266
المطلب الأول: تقييم مرحلة الخلافة العثمانية: ما لها وما عليها.....266
الفرع الأول: إيجابيات الخلافة العثمانية.....266
الفرع الثاني: سلبيات الخلافة العثمانية.....266
المطلب الثاني: الإطاران الزمني والسنني لسقوط الخلافة الإسلامية.....269
الفرع الأول: الإطار الزمني (لحظة بداية السقوط) 269
الفرع الثاني: الإطار السنني لسقوط الخلافة الإسلامية 271
أولا: السبب المتفق عليه في الفكر الإسلامي.....272
ثانيا: الأسباب المختلف فيها.....273
أ-الداخلية (فكرية ،روحية، سلوكية).....273
ب- أسباب إدارية وسياسية.....276
ج- أسباب خارجية 278
المطلب الثالث: رأي المدرسة الحضارية في سقوط الخلافة الإسلامية...281

الفرع الأول: مالك بن نبي.....282
الفرع الثاني: طه جابر العلواني 286
الفرع الثالث: الطيب برغوث.....288
الفرع الرابع: محمد عمارة 289
الفرع الخامس: حسن الترابي.....290
الفرع السادس: محمد أبو القاسم حاج حمد 291
المبحث الثالث: دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامـة نظـام الخلافـة وحراسته 301
المطلب الأول: واجب العلماء في التوعية الشاملة والسياسية للأمة.....301
الفرع الأول: أسباب الحديث عن العلماء في هذا الموضع 301
الفرع الثاني: أسباب اختيار محمد الغزالي نموذجا.....302
الفرع الثالث: ظاهرة اعتزال بعض العلمـاء للفقـه السياسـي تأليفـا وممارسة وأسبابه 304
أولا: غياب الرؤية الشمولية للإسلام 304
ثانيا: غياب الحس الرسالي لدى البعض 304
ثالثا: الخوف من الفرعونية السياسية 305
رابعا: ضغط جواذب الطين في صورة عرض الدنيا من الحكام306
خامسا: شيوع بعض الآراء غير الصحيحة مثل طهـارة العلمـاء عن السياسة 307
المطلب الثاني: واجب العلماء في الممارسة السياسية 308
الفرع الأول: مشروعية الممارسة السياسية للعلماء 308
الفرع الثاني : آثار ترك المشاركة والممارسة السياسية مـن العلمـاء والأكفاء.....308

الفرع الثالث: صور من الممارسات السياسـية فـي واقـع المسـلمين المعاصر.....309
المطلب الثالث: واجب العلماء في المعارضة السياسية 311
الفرع الأول: واجب العلماء تجاه المناكر السياسية.....311
الفرع الثاني: أقسام العلماء تجاه واجب المعارضة السياسية 311
أولا: العلماء الربانيون الرساليون 311
ثانيا: علماء يسخرهم الحكام في الاستبداد الديني.....312
الفرع الثالث: آثار ترك العلماء لواجب المعارضة والنقد البناء 313
الباب الثاني: تجديد نظام الخلافة: الأشكال والمبادئ والآليات.....314
الفصل الأول: تصور أشكال جديدة لنظام الخلافة 314
المبحـث الأول: العلاقة بين شكل نظام الخلافة المتغير ومبادئـه الثابتـة وآلياتـه المتجددة.....314
المطلب الأول: شكل نظام الخلافة متغير والعبرة أن يكـون علـى منهـاج النبوة315
الفرع الأول: معنى التغير في شكل نظام الخلافة.....315
الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر في ذلك 315
المطلب الثاني: مبادئ نظام الخلافة ثابتة إلى قيام الساعة 318
الفرع الأول: معنى ثبات مبادئ نظام الخلافة 318
الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر في ذلك 318
المطلب الثالث: آليات متجددة حسب المأسسة وفق الزمان والمكان والشعوب320
الفرع الأول: معنى تجدد الآليات والمأسسة.....320
الفرع الثاني: نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر في ذلك 320

المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في التصور النظري لشكل الخلافة في الفكـر السياسي السني 322
المطلب الأول: اتجاه دعاة نظام الخلافة.....323
الفرع الأول: مفهومه.....323
الفرع الثاني: أهم أقطابه 323
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....323
أولا: عبد الرحمان الكواكبي 323
ثانيا: محمد رشيد رضا.....324
ثالثا: عبد الرزاق السنهوري.....326
رابعا: عبد الحميد بن باديس 329
خامسا: أحمد عبد الله مفتاح.....331
سادسا: عبد الله محمد محمد القاضي.....331
سابعا: أنور الجندي 332
ثامنا: أحمد داود أوغلو.....334
تاسعا: يوسف القرضاوي.....335
عاشرا: حسن البنا.....336
حادي عشر: تقي الدين النبهاني.....339
ثاني عشر: أبو الأعلى المودودي 341
ثالث عشر: سيد إمام 345
رابع عشر: عبد السلام فرج 345
خامس عشر: عبد السلام ياسين.....345
سادس عشر: محمد يتيم.....346
سابع عشر: عباسي مدني 346

المطلب الثاني: اتجاه دعاة الولايات المتحدة الإسلامية 350
الفرع الأول: مفهومه.....350
الفرع الثاني: أهم أقطابه 350
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....350
أولا: حسن الترابي 350
ثانيا : سعيد حوى 351
ثالثا: حازم عبد المتعال الصعيدي.....353
رابعا: أحمد عبد الله مفتاح 353
خامسا: صفي لؤي 355
المطلب الثالث: اتجاه دعاة الجامعة الإسلامية.....357
الفرع الأول: مفهومه.....357
الفرع الثاني: أهم أقطابه 357
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....358
أولا: جمال الدين الأفغاني.....358
ثانيا : أحمد شلبي 359
ثالثا: محمد دياب 361
رابعا: عبد الرزاق السنهوري 363
خامسا: محمد الغزالي ومحمد عبد الله السمان وحسن البنا ...364
المطلب الرابع: منظمات أممية إسلامية.....365
الفرع الأول: مفهومه.....365
الفرع الثاني: أهم الهيئات الإسلامية مع أهم أقطابها.....365
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....365
أولا: هيئة الأمم المتحدة الإسلامية.....365

1: عبد الرزاق الوارث لؤي 365
2: محمد عبد المنعم خفاجي.....365
ثانيا: عصبة الأمم الإسلامية (عبد الرزاق السنهوري).....366
ثالثا: منظمة الدول الإسلامية (ضياء الدين الريس) 368
رابعا: الرابطة الأدبية للدول الإسلامية (عبد الحميد بن باديس)368
خامسا: فكرة كومنويلث إسلامي (مالك بن نبي) 369
سادسا: منظمة المؤتمر الإسلامي (فهمي هويدي والسنهوري)371
المطلب الخامس: اتجاه دعاة الوحدة الإسلامية.....377
الفرع الأول: مفهومه 377
الفرع الثاني: أهم أقطابه 377
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....377
أولا: محمد أبو زهرة 377
ثانيا: عبد القادر عودة 382
ثالثا: محمد عكاشة 383
رابعا: عادل سعيد بدوي 384
خامسا: حسن الترابي.....385
سادسا: عبد المنعم خلاف.....388
سابعا: محمد حسين فضل الله 389
ثامنا: محمد البشير الإبراهيمي.....392
المطلب السادس: اتجاه دعاة الحاكمية الإلهية.....396
الفرع الأول: مفهومه 396
الفرع الثاني: أهم أقطابه 397
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....397

أولا: أبو الأعلى المودودي.....397
ثانيا: سيد قطب.....406
ثالثا: حسن لحساسنة.....411
المطلب السابع: اتجاه دعاة الحضارة الإسلامية العالمية الثانية. 414
الفرع الأول: مفهومه.....414
الفرع الثاني: أهم أقطابه 415
الفرع الثالث: نماذج من فكرهم.....416
أولا: زكي الميلاد 417
ثانيا: محمد عمارة.....417
ثالثا: عبد المجيد النجار.....419
رابعا: طه جابر العلواني.....421
خامسا: عماد الدين خليل.....423
سادسا: راشد الغنوشي.....424
سابعا: بديع الزمان سعيد النورسي.....426
ثامنا: أبو اليزيد أبو زيد العجمي.....427
تاسعا: سيد قطب. 428
المطلب الثامن: محصلة ذلك بالجداول.....436
المبحث الثالث: أشكال نظام الإمامة في الفكر السياسي الشيعي 439
المطلب الأول: تاريخ أشكال نظام الإمامة لدى الشيعة.....439
الفرع الأول: الفكر السياسي الشيعي القديم (مرحلة الغيبة وما قبلها):440
الفرع الثاني: الفكر السياسي الشيعي الحديث: (من نهاية الغيبـة إلـى الدستور 1906) 441

الفرع الثالث: الفكر السياسي الشيعي المعاصر: (من الدسـتور 1906 إلى المراجعة والتقويم والآن 2010) 442
المطلب الثاني: أشكال نظام الإمامة في الفكر الشيعي 454
الفرع الأول: ذكر هذه الأشكال 454
الفرع الثاني: محصلة مجدولة لأشكال نظام الإمامة لدى الشيعة ...455
الفرع الثالث: أسباب جهل الكثير من المسلمين السنة بالفكر السياسـي الشيعي المعاصر 456
المطلب الثالث: ماذا يقع في إيران هذه الأيام مع بداية هذا القرن؟.....460
الفرع الأول: توطئة وبيـ ـان 460
الفرع الثاني: طرح الإشكال.....461
الفرع الثالث: تحليل العلماء 461
الفرع الرابع: كيفية الخروج من تأزم الوضع: 465
الشكل المستخلص: رأي الباحث في الشكل الجديد المناسب لنظام الخلافة مستقبلا465...
الفصل الثاني: مبادئ نظام الخلافة وآلياتها.....467
المبحث الأول: مصدر السيادة في نظام الخلافة.....468
المطلب الأول: مصدر السيادة في الفكر السياسي السني المعاصر 468
الفرع الأول: المذهب الأول: السيادة لله 468
أولا: القائلون به 468
ثانيا: نماذج من فكرهم 468
الفرع الثاني: المذهب الثاني: السيادة للشريعة الإسلامية.....469
أولا: القائلون به 469
ثانيا: نماذج من فكرهم 469
الفرع الثالث: المذهب الثالث: السيادة للأمة والشعب 471

أولا: القائلون به 471
ثانيا: نماذج من فكرهم 471
المطلب الثاني: مصدر السيادة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر. 475
الفرع الأول: السيادة في الفكر السياسي الشيعي القديم 475
الفرع الثاني: السيادة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر.....475
أولا: القائلون به 475
ثانيا: نماذج من فكرهم 476
المبحث الثاني: المبادئ الثابتة لنظام الخلافة 477
المطلب الأول: مفهوم المبادئ وخصائصها 477
الفرع الأول: مفهومها وعددها.....477
الفرع الثاني: خصائص مبادئ نظام الخلافة 477
المطلب الثاني: ضبطها من خلال الفكر الإسلامي المعاصر.....479
الفرع الأول: تقسيمها تقسيما جديدا.....479
الفرع الثاني: ضبط مبادئ الخلافة كما أوردها الفكر الإسلامي المعاصر ولكن بجدول.....479
المطلب الثالث: مبادئ ذات بعد نظري 482
الفرع الأول: الشورى 482
أولا: معنى الشورى 482
ثانيا: الشورى نظام سياسي متميز.....483
ثالثا: مدى إلزامية نظام الشورى.....486
رابعا: مأسسة الشورى.....487
الفرع الثاني: العدل 489
أولا: معنى العدل 489

ثانيا: حكم مشروعية العدل السياسي 489
ثالثا: مجالات العدل السياسي 490
رابعا: العدل السياسي بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية .491
الفرع الثالث: المساواة 493
أولا: معنى المساواة 493
ثانيا: حكم و مشروعية المساواة السياسية 493
ثالثا: أنواع المساواة السياسية 494
الفرع الرابع: الحرية.....495
أولا: معنى الحرية.....495
ثانيا: حكم و مشروعية الحرية السياسية.....496
ثالثا: أنواع الحرية السياسية 496
رابعا: معالم الحريةالسياسية كمبدأ في نظام الخلافة 497
خامسا: صور من الممارسة الحقيقية للحرية السياسية.....498
سادسا : ضمانات الحرية السياسة في نظام الخلافة.....499
المطلب الرابع: مبادئ ذات بعد تطبيقي.....501
الفرع الأول: سيادة القانون الإلهي 502
أولا: القائل به 502
ثانيا: بيانه.....502
الفرع الثاني: السلطة لا تطلب.....503
أولا: القائل به 503
ثانيا: بيانه.....504
الفرع الثالث: مسؤولية الحاكم 505
أولا: القائلون به 505

ثانيا: بيانهم.....505
الفرع الرابع: عدم الفصل بين الدين والدولة 507
أولا: القائلون به 507
ثانيا: بيانههم 508
الفرع الخامس: مبدأ الأخوة الإسلامية والتكافل الاجتماعي 510
أولا: القائل به 510
ثانيا: بيانه.....510
الفرع السادس: مبدأ الاستعانة بأهل القوة والأمانة 512
أولا: القائل به 512
ثانيا: بيانه.....512
الفرع السابع: مبدأ المرجعية العليا للشريعة.....513
أولا: القائل به 513
ثانيا: بيانه.....513
الفرع الثامن: مبدأ تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة...514
أولا: القائل به 514
ثانيا: بيانه.....514
الفرع التاسع: مبدأ الأمانة بالمفهوم السياسي.....514
أولا: القائلون به 514
ثانيا: بيانهم.....514
الفرع العاشر: القيادة السياسية.....516
أولا: القائل به 516
ثانيا: بيانه.....516
المبحث الثالث: الآليات المتجددة لنظام الخلافة 518

المطلب الأول: مفهوم الآليات و خصائصها وعلاقتها بالمبادئ 518
الفرع الأول: مفهوم الآليات.....519
الفرع الثاني: خصائص آليات نظام الخلافة.....519
الفرع الثالث: علاقتها بمبادئ نظام الخلافة 520
المطلب الثاني: نشأة الآليات و تطورها.....521
الفرع الأول: ظهورها في الفكر الإسلامي 521
الفرع الثاني: تطورها في الفكر الغربي.....521
المطلب الثالث: نماذج رئيسية من آليات نظام الخلافة.....523
الفرع الأول: الدستور 525
أولا: معنى الدستور.....525
ثانيا: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الدستور.....525
ثالثا: اقتراح مشاريع دساتير إسلامية.....526
الفرع الثاني: المجالس النيابية البرلمانية (مجلس الشورى) 527
أولا: معنى البرلمان ونشأته.....527
ثانيا: مشروعية البرلمان في الفكر الإسلامي المعاصر 528
ثالثا: الفرق بين مجلس الشورى والبرلمان 529
رابعا: معيار التأكد من إسلامية القوانين التي يصدرها مجلس الشورى 530
الفرع الثالث: التعددية الحزبية.....531
أولا: التعددية آلية سياسية 531
ثانيا: التعددية في الفكر الإسلامي المعاصر: المجيزون والمحرمون.....532
ثالثا: تواجد أحزاب علمانية في نظام الخلافة مدى جوازه أم لا 535

الفرع الرابع: الانتخاب.....537
أولا: الانتخاب آلية ضرورية.....537
ثانيا: دور الانتخاب في عملية التغيير.....537
ثالثا: مشكلة غياب النزاهة وآثار تزوير الانتخابات.....538
رابعا: الطريق إلى النزاهة السياسية في الانتخابات 539
الفرع الخامس: المعارضة السياسية 540
أولا: المعارضة آلية سياسية مشروعة.....540
ثانيا: المعارضة في الفكر الإسلامي المعاصر.....541
ثالثا: الفرق بين المعارضة السياسية الغربية و المعارضـة فـي نظام الخلافة.....542
الفرع السادس: الثقافة المدنية السياسية 544
أولا: الثقافة السياسية آلية فعالة.....544
ثانيا: مفهوم الثقافة السياسية المدنية 544
ثالثا: علاقة الثقافة السياسية بالثقافة المدنية 545
رابعا: أنوع الثقافة السياسية في العالم. 546
خاتمة.....548
التوصيات.....554
ملاحق البحث 558
الملحق الأول: مشروع تجديد مؤسسات نظام الخلافة الإسلامية.....559
الملحق الثاني: مـيثاق المؤتمـر الإسلامـي 564
الملحق الثالث: الدليل التاريخي لمسار ومصير نظام الخلافة الإسلامية 571
مصادر ومراجع البحث.....576
فهارس البحث 599

أولا: فهرس الآيات.....600
ثانيا: فهرس الأحاديث.....605
ثالثا: فهرس الجداول والأشكال.....607
رابعا: فهرس الأعلام.....608
خامسا: فهرس الموضوعات.....615
أ/فهرس مجمل لموضوعات البحث.....625
ب/ فهرس مفصل لموضوعات البحث.....644
ملخصات البحث.....645
أولا: ملخص البحث باللغة العربية 645
أ/ ملخص مجمل 645
ب/ ملخص مفصل.....650
ثانيا: ملخص البحث باللغة الفرنسية 658
ثالثا: ملخص البحث باللغة الانجليزية.....663

ملخصات البحث

أولا: ملخص البحث باللغة العربية

أ/ ملخص مجمل

ب/ ملخص مفصل

ثانيا: ملخص البحث باللغة الفرنسية

ثالثا: ملخص البحث باللغة الإنجليزية

أولا: ملخ ţ البحث باللغة العربية

أ/ ملخ ţ مجمل للبحث باللغة العربية

بسم Ŷl الرحمن الرحيم والحمد Ŷ ăPll بنعمتزا تتم الصالحات

<u>أولا</u>: بطاقة تقنية عن البحث:

1- العنوان: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر.

2- الخطة: مقدمة وبابان وأربعة فصول وخاتمة وتوصيات وفهارس وملاحق.

3- الحجم وعدد الصفحات: 600 صفحة والبحث في جزأين.

4- محصلة البحث: هي محاولة استقراء معالم نظرية جديدة للسياسة الشرعية في كل جزئيات وكليات نظام الخلافة باعتباره جوهر السياسة الشـرعية الدسـتورية التـي تتكامل بدورها مع السياسة الشرعية الجنائية والسياسة الشرعية المالية.

5- إشراف الدكتور أحمد بن محمد جامعة باتنة.

6- الباحث: صالح سمصار فرع السياسة الشرعية كلية العلوم الاجتماعية والعلـوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر.

<u>ثانيا</u>: ملخص محتويات البحث:

لقد انطلقت من إشكالية كبرى هي:

- كيف تناول الفكر الإسلامي المعاصر نظام الخلافة الإسلامية في نظريته ثم في مساره ومصيره، وكيف تصور أشكاله الجديدة وإعادة صياغة مبادئه الثابتـة واقتـراح آلياتـه المتجددة؟
- وما مدى مساهمة الفكر الإسلامي المعاصر بذلك كله في إرساء معالم نظرية جديـدة في السياسة الشرعية تتماشى مع آفاق المستقبل ومعطيات العصر وما توصل إليـه مـن آليات ومأسسة بعيدا عن كوابح الماضي وتصوراته التقليدية المحدودة، لتكون هذه النظرية تنظيرا وتأسيسا لنظام الخلافة الإسلامية العالمية الثانية على منهاج النبوة التي نصبو إليها ولو تحققت بعد قرن أو أكثر من الزمن؟

لقد بحثت موضوع نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال الإشكالية السابقة حين رسمت خطة فيها مقدمة وبابان وأربعة فصول وخاتمة وتوصيات:

الباب الأول كان بعنوان: نظام الخلافة: التعريف والمسار والمصير.

الفصل الأول بعنوان: التعريف بنظام الخلافة: وذلك من حيث نظريته العامـة، فتناولـت فيه:

المبحث الأول: مفهوم نظام الخلافة لدى القدامى والمعاصرين: وبينت أنه نظـام حكـم، نموذج متميز وليس مجرد مرحلة تاريخية وأنه الاسم الأجدر به هو نظام الخلافة ثم بينت حكم إقامة نظام الخلافة شرعا ومذاهب العلماء في ذلك ورجحت المذهب القائل بالوجوب ثم وحدة منصب الخليفة أو تعدده، وخلصت إلى أن الأصل فيه واحد وإنما تعدده كان من باب الضرورة التاريخية،

المبحث الثاني: شروط الخليفة وطرق توليته: فتعرضت إلى شروط تولي منصب الخلافة سواء في الفكر السياسي السني أو الفكر السياسي الشيعي أو فكر الخوارج والإباضية،

ففي الفكر السني قسمتها إلى شروط أساسية في جواز انعقاد الخلافة وشروط كمال

وعند أهل السنة إذا تخلفت الشروط الأساسية فلا يجوز انعقاد الخلافة وإنما يجوز من باب الضرورة في حالتين هما: حالة التغلب بالانقلاب وخوف الفتنة وعدم اسـتجماع شروط النصر بالخروج عليه، وحالة انعدام الشخص المستجمع للشروط الأساسية.

أما شروط تولي منصب الإمامة في الفكر السياسي الشيعي القديم لدى الإثني عشر فهـي خمسة، أما شروط تولي منصب الإمامة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر حسب نظرية ولاية الفقيه والدستور الإيراني الآن فهي تسعة

شروط تولي منصب الخلافة لدى الخوارج والإباضية فهي متفق فيها ومختلف

تناولت في هذا المبحث أيضا طرق تولية منصب الخلافة في الفكـر السياسـي السـني والشيعي والخوارجي والإباضي.

-بالنسبة للفكر السياسي السني تناولت الطرق الأربعة وهـي: طريـق البيعـة العامـة والاستخلاف والتوريث والتغلب. وبينت أن طريق الولاية العامة بالانتخاب الحر بمراحله هو الطرق الصحيح

-بالنسبة للفكر السياسي الشيعي: تناولت طرق تولية الإمام عندهم سواء في الفكر الشيعي القديم أو المعاصر بالتفصيل

-وبالنسبة للفكر السياسي الخوارجي والإباضي من بعده بينت كيفية تولي الخلافة عنـدهم ويكون عن طريق الانتخاب العام الحر الصحيح الذي يقوم به عامة المسلمين، مع بيان أن الإباضية فرقة إسلامية مختلفة عن الخوارج ولها مبادئها قي كل القضايا السياسية بنظـام الخلافة، بينت ذلك وفصلت.

المبحث الثالث: من الفصل الأول: سلطات الخليفة وحقوقه، في الفكر السياسـي السـني والشيعي والإباضي بينت ذلك وفصلت.

المبحث الرابع: تحديد مدة الرئاسة وكيفية إنهاء وانتهاء عقد الخلافة:

- بالنسبة لتحديد مدة الرئاسة بينت أن الفكر الإسلامي كان مذهبين أحدهما يـرى عـدم تحديد المدة والآخر يرى تحديد المدة وكان ترجيحي للرأي القائل بتحديد مدة الخلافة.

أما عن صور كيفية انتهاء وإنهاء عقد الخلافة فكانت هي استقالة الخليفة أو إقالتـه متـى وجدت أسباب ذلك وموت الخليفة وتعرضت بالتفصيل لمسألة الثورة الشعبية ضد الخليفـة إذا توفرت فيه أسباب العزل السياسي "الإقالة" وامتنع بالقوة

الفصل الثاني: مسار نظام الخلافة ومصيره:

المبحث الأول: مسار نظام الخلافة: بينت فيه مراحل سير نظام الخلافة من قبل وذكـرت تقسيم المفكرين لتلك المراحل واخترت تقسيما جديدا اعتمدت فيه على حديث لرسـول الله صلى الله عليه وسلم بينت فيه أن المراحل أربعة الأولى وهي مرحلة الخلافة الأولى على منهاج النبوة ثم مرحلة الملك العاض ثم مرحلة الملك الجبري ثم مرحلة الخلافة الإسلامية الثانية على منهاج النبوة وهي المرحلة التي نسعى إليها جميعا في المستقبل، وأنظر لهـا من خلال هذا البحث.

وفي كل مرحلة بينت الإطار الزماني والمكـاني والاصـطلاح التـاريخي والعاصـمة وخصائص المرحلة إداريا وسياسيا.

المبحث الثاني: مصير نظام الخلافة: بينت من خلاله مصير نظام الخلافة وقيمت الخلافة العثمانية كآخر مرحلة، مرحلة السقوط ثم تناولت الإطار الزمني للسقوط ومتى بـدأ، ثـم

الإطار السنني للسقوط وتناولت في ذلك الأسباب الداخلية والخارجية لسـقوط الخلافـة، وبينت أن الأسباب الداخلية فيها الفكرية الروحية والسلوكية والإدارية السياسية.

- ثم بينت رأي المدرسة الحضارية في سقوط الخلافة لأن الخلافة هـي الوجـه السياسـي للحضارة الإسلامية وذكرت نماذج منها

المبحث الثالث: دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة نظـام الخلافـة وحراسـته: تناولت فيه دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة نظام الخلافة وحراسـته، وذكـرت وفصلت واجب العلماء في التوعية السياسية وفي الممارسة السياسـية وفـي المعارضـة السياسية.

الباب الثاني كان بعنوان: تجديد نظام الخلافة: الأشكال والمبادئ والآليات:

تناولت فيه كيفية تصور الفكر الإسلامي المعاصر لتجديد نظام الخلافة للمرحلة الرابعـة المنشودة سواء في الشكل أو إعادة فهم وصياغة المبادئ أو اكتشاف وتجديد الآليات.

الفصل الأول: التصور النظري لأشكال نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر:

المبحث الأول: العلاقة بين شكل نظام الخلافة المتغير ومبادئه الثابتة وآلياته المتجددة

المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في التصور النظري لشكل نظام الخلافة فـي الفكـر السياسي السني: تناولت فيه الأشكال الجديدة لنظام الخلافة الإسلامية على ضوء تطـور الفكر الإسلامي المعاصر.

وهي في الفكر السني اتجاه دعاة الخلافة الإسلامية واتجـاه دعـاة الولايـات المتحـدة الإسلامية واتجاه دعاة الجامعة الإسلامية واتجاه دعاة منظمات أممية إسلامية واتجاه دعاة الوحدة الإسلامية واتجاه دعاة الحاكمية الإلهية واتجاه دعاة الحضارة الإسلامية الثانية وفي كل اتجاه تناولت مفهومه وأهم أقطابه ونماذج من فكرهم ثم خوصلت ذلك بجداول.

المبحث الثالث: أشكال نظام الإمامة لدى الفكر الشيعي: تناولت الاتجاهات الجديـدة فـي شكل نظام الخلافة "الإمامة" لدى الفكر الشيعي القديم والحديث والمعاصر وبينت تـاريخ الفكر السياسي الشيعي أنه مراحل منها: مرحلة الغيبة، مرحلة الدستور، مرحلـة ولايـة الفقيه، مرحلة المراجعة لما بعد ولاية الفقيه وبينت ماذا يقع في إيران هذه الأيـام. وهـو

صورة من صور النضال في طريق التحول من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة، آه، سيلتقون مع الفكر السياسي السني يوما، ويترأس ذلك التيار الإصلاحي ومنهم محمد خاتمي.

الفصل الثاني من الباب الثاني: مبادئ نظام الخلافة وآلياتها:

المبحث الأول: مصدر السيادة في نظام الخلافة: تناولت فيه مصادر السيادة في نظـام الخلافة، تناولت فيه مصدر السيادة في الفكر السياسي السني و الفكر السياسي الشيعي،

المبحث الثاني: المبادئ الثابتة لنظام الخلافة: بينت فيها مبادئ نظام الخلافة من حيـث معناها وخصائصها وقسمتها إلى مبادئ نظرية ومبادئ عملية تطبيقية، النظريـة خمسـة والتطبيقية عشرة.

المبحث الثالث: الآليات المتجددة لنظام الخلافة: بينت فيه الآليات المتجددة لنظام الخلافة وتناولت من خلاله مفهوم الآليات وخصائصها وعلاقتها بالمبـادئ ثـم نشـأة الآليـات وتطورها ونماذج رئيسية من الآليات وهي سبعة، وكل واحدة من الآليات تناولت مفهومها ومشروعيتها وموقف الفكر الإسلامي المعاصر منها وإسقاطاتها علـى واقـع المسـلمين المعاصر.

و في النهاية مجموعة فهارس ومجموعة ملاحق وخاتمة وتوصيات.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، له الحمد من قبل ومن بعد

صالح سمصار، جامعة باتنة، الجزائر

يوم: 18 جمادى الثانية 1431هـ

الموافق لـ 01 جوان 2010

ب/ ملخ ţ مبين للبحث باللغة العربية

أولا: بطاقة تقنية عن البحث:

7- العنوان: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر.

8- الخطة: مقدمة وبابان وأربعة فصول وخاتمة وتوصيات وفهارس وملاحق.

9- الحجم وعدد الصفحات: 600 صفحة والبحث في جزأين.

10- محصلة البحث: هي محاولة استقراء معالم نظرية جديدة للسياسة الشرعية في كل جزئيات وكليات نظام الخلافة باعتباره جوهر السياسة الشرعية الدستورية التي تتكامل بدورها مع السياسة الشرعية الجنائية والسياسة الشرعية المالية.

11- إشراف الدكتور أحمد بن محمد جامعة باتنة.

12- الباحث: صالح سمصار فرع السياسة الشرعية كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر.

ثانيا: ملخص محتويات البحث:

لقد انطلقت من إشكالية كبرى هي:

- كيف تناول الفكر الإسلامي المعاصر نظام الخلافة الإسلامية في نظريته ثم في مساره ومصيره، وكيف تصور أشكاله الجديدة وإعادة صياغة مبادئه الثابتة واقتراح آلياته المتجددة؟
- وما مدى مساهمة الفكر الإسلامي المعاصر بذلك كله في إرساء معالم نظرية جديدة في السياسة الشرعية تتماشى مع آفاق المستقبل ومعطيات العصر وما توصل إليه من آليات ومأسسة بعيدا عن كوابح الماضي وتصوراته التقليدية المحدودة، لتكون هذه النظرية تنظيرا وتأسيسا لنظام الخلافة الإسلامية العالمية الثانية على منهاج النبوة التي نصبو إليها ولو تحققت بعد قرن أو أكثر من الزمن؟

لقد بحثت موضوع نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال الإشكالية السابقة حين رسمت خطة فيها مقدمة وبابان وأربعة فصول وخاتمة وتوصيات:

الباب الأول كان بعنوان: نظام الخلافة: التعريف والمسار والمصير.

الفصل الأول بعنوان: التعريف بنظام الخلافة: وذلك من حيث نظريته العامة، فتناولت فيه:

المبحث الأول: مفهوم نظام الخلافة لدى القدامى والمعاصرين: وبينت أنه نظام حكم، نموذج متميز وليس مجرد مرحلة تاريخية وأنه الاسم الأجدر به هو نظام الخلافة ثم بينت حكم إقامة نظام الخلافة شرعا ومذاهب العلماء في ذلك ورجحت المذهب القائل بالوجوب ثم وحدة منصب الخليفة أو تعدده، وخلصت إلى أن الأصل فيه واحد وإنما تعدده كان من باب الضرورة التاريخية،

المبحث الثاني: شروط الخليفة وطرق توليته: فتعرضت إلى شروط تولي منصب الخلافة سواء في الفكر السياسي السني أو الفكر السياسي الشيعي أو فكر الخوارج والإباضية،

ففي الفكر السني قسمتها إلى شروط أساسية في جواز انعقاد الخلافة وشروط كمال، أما الأساسية فهي الإسلام والعدالة والحرية والذكورة والتكليف بالعقل والبلوغ إضافة إلى السلامة النفسية والجسمية.

وأما شروط الكمال فهي العلم والنسب واختلف العلماء هل يجب بلوغ درجة الاجتهاد أم لا والراجح في الفكر الإسلامي المعاصر أن يكون وسطيا في العلم لا يجوز الجهل المطلق ولا يشترط الاجتهاد المتعذر وجوده. وبالنسبة لشرط النسب القرشي تناولت آراء العلماء في ذلك وخلصت إلى أنه ليس شرط انعقاد وإنما هو شرط أفضلية فقط وهنا كان رأي الخوارج حسنا إذ لا يرون النسب شرطا.

وعند أهل السنة إذا تخلفت الشروط الأساسية فلا يجوز انعقاد الخلافة وإنما يجوز من باب الضرورة في حالتين هما: حالة التغلب بالانقلاب وخوف الفتنة وعدم استجماع شروط النصر بالخروج عليه، وحالة انعدام الشخص المستجمع للشروط الأساسية.

أما شروط تولي منصب الإمامة في الفكر السياسي الشيعي القديم لدى الإثني عشر فهي خمسة: العصمة والعلم العيني اللدني والأفضلية على الناس بالكمال والتعيين بالنص وأن يكون من الاثني عشرية.

أم شروط تولي منصب الإمامة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر حسب نظرية ولاية الفقيه والدستور الإيراني الآن فهي تسعة: أن يكون فقيها وعادلا وتقيا، وعارفا بالعصر وشجاعا ومديرا للأعمال، وتعرفه أكثر الجماهير وتقبل الجماهير قيادته وأن يكون ذكرا.

شروط تولي منصب الخلافة لدى الخوارج والإباضية فهي متفق فيها ومختلف، فأما المتفق فيها فيه العلم والعدالة والكفاية والسلامة البدنية أما المختلف فيها فهي الذكورة والنسب القرشي فأجاز بعضهم إمامة النساء ورأوا تساوي الناس في الأحقية بالخلافة وأن القرشية لا تعتبر شرطا.

تناولت في هذا المبحث أيضا طرق تولية منصب الخلافة في الفكر السياسي السني والشيعي والخوارجي والإباضي.

-بالنسبة للفكر السياسي السني تناولت الطرق الأربعة وهي: طريق البيعة العامة والاستخلاف والتوريث والتغلب. وبينت أن طريق الولاية العامة بالانتخاب الحر بمراحله هو الطرق الصحيح وأن الاستخلاف هو مجرد ترشيح لا يكتمل إلا بالبيعة العامة، أما طريق التوريث وطريق التغلب بالانقلاب فلا يجوزان شرعا وإنما من قبل أجازهما الفكر السني من باب الضرورة والضرورة تقدر بقدرها وبينت في هذا المبحث كيفية انتخاب الخليفة في هذا العصر بالمراحل الأربعة من الترشيح إلى اليمين الدستورية.

-بالنسبة للفكر السياسي الشيعي: تناولت طرق ولية الإمام عندهم سواء في الفكر الشيعي القديم أو المعاصر

ففي الفكر الشيعي القديم بينت طرق التولية بالنص والأئمة الاثني عشر في اعتقادهم وأدلتهم وبالتالي بينت هؤلاء الأئمة بدقة .

وأما الفكر الشيعي المعاصر فقد بينت نظرية ولاية الفقيه وفصلت بدقة كيف تطور الفكر الإمامي الشيعي بعد ذلك أي بعد انتهاء عصر الأئمة الاثني عشر وغياب الإمام الأخير منهم محمد بن عسكر وكيف طالت غيبته في اعتقادهم وكيف تسبب ذلك في تحريم الشيعة للعمل السياسي قرونا وبعد مدة وبتأزم الوضع ظهرت نظرية ولاية الفقيه خاصة لدى الخميني، وبينت مراحل تطورها وكيفية تولية الإمام من خلالها، إذ يرون أنه تعيينان الأول من الله وذلك بتحديد صفات الإمام والثاني عن طريق اختيار الأمة بالشورى ولقد

قنن الدستور الإيراني في المادة 169 دور الأمة في المشاركة بالحكم من خلال المؤسسات التشريعية والتأكيد على الانتخابات وإنما القائمون على هذه المؤسسات يستمدون شرعيتهم من الولي الفقيه وهذا نوع من التقييد لإرادة الأمة ولذلك انفجرت عندهم الأحداث الأخيرة وعبرت عنها في البحث بعنوان: ماذا يقع في إيران هذه الأيام في بداية هذا القرن؟

-وبالنسبة للفكر السياسي الخوارجي والإباضي من بعده بينت كيفية تولي الخلافة عندهم ويكون عن طريق الانتخاب العام الحر الصحيح الذي يقوم به عامة المسلمين، مع بيان أن الإباضية فرقة إسلامية مختلفة عن الخوارج ولها مبادئها قي كل القضايا السياسية بنظام الخلافة، بينت ذلك وفصلت.

المبحث الثالث: من الفصل الأول: سلطات الخليفة وحقوقه، في الفكر السياسي السني والشيعي والإباضي

بالنسبة للفكر السياسي السني بينت أن سلطات الخليفة وهي واجباته تنقسم إلى قسمين دينية ويتعلق بحراسة الدين ونشره، ودنيوية وتتعلق بسياسة الدنيا تشريعيا وتنفيذيا وقضائيا.

فأما الواجبات الدينية فهي حفظ الدين إضافة إلى إقامة الجهاد والنشر العالمي للدعوة الإسلامية بالعلم والتوعية وأما سلطات الخليفة في سياسة الدنيا فهي أنواع تشريعية وتنفيذية وقضائية.

فالتشريعية هي إصدار اللوائح والمراسيم وكذلك إصدار القوانين باعتباره مجتهدا عالما مشاركا للمجلس التشريعي، والقضائية هي تعيينه للقضاة والإشراف العام على السير من غير تدخل في مهام السلطة القضائية.

والتنفيذية تتمثل في إقامة العدل بين الناس والمحافظة على الأمن العام داخليا وخارجيا والدفاع عن الأمة وإدارة الاقتصاد وإعلان الحرب والسلم ومعاهدات الصلح وتعيين الموظفين وعزلهم والعفو عما يجوز العفو فيه من الجرائم والعقوبات والحرص على توجيه السياسة العامة للأمة ودعم التكافل الاجتماعي وحسن توزيع الثروة ورسم سياسة ناجحة للتربية والتعليم من الابتدائي إلى الجامعة والبحث العلمي والثقافي العام.

-بالنسبة للفكر السياسي الشيعي سواء القديم أو المعاصر:

ففي الفكر الشيعي القديم واجبات الإمام هي التشريع في المسائل الجديدة وتطبيق أحكام الدين وقيادة المسلمين وفي المعاصر بينت سلطات ولاية الفقيه وهي ولاية الإفتاء وولاية القضاء وولاية الأمر ثم بينت سلطات الإمام في الدستور الإيراني وبيان محمد خاتمي لذلك في اليمين الدستورية.

ثم بينت كيفية ممارسة الخليفة للسلطة التنفيذية ومدى سلطات الخليفة وحدودها ومدى رقابة الأمة على تصرفات الخليفة.

أما حقوق الخليفة فهي حق الطاعة في المعروف وحق النصرة وحق الأجرة والسكن الوظيفي.

المبحث الرابع: تحديد مدة الرئاسة وكيفية إنهاء وانتهاء عقد الخلافة:

- بالنسبة لتحديد مدة الرئاسة بينت أن الفكر الإسلامي كان مذهبين أحدهما يرى عدم تحديد المدة والآخر يرى تحديد المدة وكان ترجيحي للرأي القائل بتحديد مدة الخلافة.

أما عن صور كيفية انتهاء وإنهاء عقد الخلافة فكانت هي استقالة الخليفة أو إقالته متى وجدت أسباب ذلك وموت الخليفة وتعرضت بالتفصيل لمسألة الثورة الشعبية ضد الخليفة إذا توفرت فيه أسباب العزل السياسي "الإقالة" وامتنع بالقوة وبينت مذاهب العلماء في ذلك، ورجحت ببيان رأي في ذلك، كما بينت هل يجوز إقامة نظام الخلافة ولو في صورة دولة إسلامية واحدة ومخاطر ذلك، وأما الصورة الأخيرة هي انتهاء عقد الخلافة بموت الخليفة، بينت كل ذلك وفصلت.

الفصل الثاني: مسار نظام الخلافة ومصيره:

المبحث الأول: مسار نظام الخلافة: بينت فيه مراحل سير نظام الخلافة من قبل وذكرت تقسيم المفكرين لتلك المراحل واخترت تقسيما جديدا اعتمدت فيه على حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم بينت فيه أن المراحل أربعة الأولى وهي مرحلة الخلافة الأولى على منهاج النبوة ثم مرحلة الملك العاض ثم مرحلة الملك الجبري ثم مرحلة الخلافة الإسلامية الثانية على منهاج النبوة وهي المرحلة التي نسعى إليها جميعا في المستقبل، وأنظر لها من خلال هذا البحث.

وفي كل مرحلة بينت الإطار الزماني والمكاني والاصطلاح التاريخي والعاصمة وخصائص المرحلة إداريا وسياسيا.

المبحث الثاني: مصير نظام الخلافة: بينت من خلاله مصير نظام الخلافة وقيمت الخلافة العثمانية كآخر مرحلة، مرحلة السقوط ثم تناولت الإطار الزمني للسقوط ومتى بدأ، ثم الإطار السنني للسقوط وتناولت في ذلك الأسباب الداخلية والخارجية لسقوط الخلافة، وبينت أن الأسباب الداخلية فيها الفكرية الروحية والسلوكية والإدارية السياسية.

- ثم بينت رأي المدرسة الحضارية في سقوط الخلافة لأن الخلافة هي الوجه السياسي للحضارة الإسلامية وذكرت نماذج منها

المبحث الثالث: دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة نظام الخلافة وحراسته: تناولت فيه دور العلماء الربانيين الرساليين في إقامة نظام الخلافة وحراسته، وذكرت وفصلت واجب العلماء في التوعية السياسية وفي الممارسة السياسية وفي المعارضة السياسية.

الباب الثاني كان بعنوان: تجديد نظام الخلافة: الأشكال والمبادئ والآليات:

تناولت فيه كيفية تطور الفكر الإسلامي المعاصر لتجديد نظام الخلافة للمرحلة الرابعة المنشودة سواء في الشكل أو إعادة فهم وصياغة المبادئ أو اكتشاف وتجديد الآليات.

الفصل الأول: التصور النظري لأشكال نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر:

المبحث الأول: العلاقة بين شكل نظام الخلافة المتغير ومبادئه الثابتة وآلياته المتجددة: حللت فيه قضايا ثلاثة وهي أن نظام الخلافة كشكل سياسي متغير، ومبادئ نظام الخلافة ثابتة إلى قيام الساعة وآليات نظام الخلافة متجددة حسب الزمان والمكان والإنسان.

المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في التصور النظري لشكل نظام الخلافة في الفكر السياسي السني: تناولت فيه الأشكال الجديدة لنظام الخلافة الإسلامية على ضوء تطور الفكر الإسلامي المعاصر.

وهي في الفكر السني اتجاه دعاة الخلافة الإسلامية واتجاه دعاة الولايات المتحدة الإسلامية واتجاه دعاة الجامعة الإسلامية واتجاه دعاة منظمات أممية إسلامية واتجاه دعاة

الوحدة الإسلامية واتجاه دعاة الحاكمية الإلهية واتجاه دعاة الحضارة الإسلامية الثانية وفي كل اتجاه تناولت مفهومه وأهم أقطابه ونماذج من فكرهم ثم حوصلت ذلك بجداول.

المبحث الثالث: أشكال نظام الإمامة لدى الفكر الشيعي: تناولت الاتجاهات الجديدة في شكل نظام الخلافة "الإمامة" لدى الفكر الشيعي القديم والحديث والمعاصر وبينت تاريخ الفكر السياسي الشيعي أنه مراحل منها: مرحلة الغيبة، مرحلة الدستور، مرحلة ولاية الفقيه، مرحلة المراجعة لما بعد ولاية الفقيه وبينت ماذا يقع في إيران هذه الأيام. وهو صورة من صور النضال في طريق التحول من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة، آه، سيلتقون مع الفكر السياسي السني يوما، ويترأس ذلك التيار الإصلاحي ومنهم محمد خاتمي.

الفصل الثاني من الباب الثاني: مبادئ نظام الخلافة وآلياتها:

المبحث الأول: مصدر السيادة في نظام الخلافة: تناولت فيه مصادر السيادة في نظام الخلافة، تناولت فيه مصدر السيادة في الفكر السياسي السني و الفكر السياسي الشيعي، فالسيادة في الفكر السني: المفكرون ثلاثة مذاهب: الأول يرى أن السيادة لله والثاني يرى أن السيادة للشريعة الإسلامية والثالث يرى أن السيادة للأمة، وبينت في النهاية بعد الترجيح أن السيادة لله في صورة الشريعة تمارسها الأمة.

المبحث الثاني: المبادئ الثابتة لنظام الخلافة: بينت فيها مبادئ نظام الخلافة من حيث معناها وخصائصها وقسمتها إلى مبادئ نظرية ومبادئ عملية تطبيقية، المبادئ النظرية وهي الشورى والعدل والمساواة والطاعة في المعروف والحرية أما المبادئ التطبيقية فهي: سيادة القانون الإلهي، السلطة لا تطلب، مسؤولية الحاكم وعدم الفصل بين الدين والدولة ومبدأ الأخوة الإسلامية والتكافل الاجتماعي، ومبدأ الاستعانة بأهل القوة والأمانة ومبدأ المرجعية العليا للشريعة ومبدأ تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة ومبدأ الأمة بالمفهوم السياسي ومبدأ القيادة السياسية.

المبحث الثالث: الآليات المتجددة لنظام الخلافة: بينت فيه الآليات المتجددة لنظام الخلافة وتناولت من خلاله مفهوم الآليات وخصائصها وعلاقتها بالمبادئ ثم نشأة الآليات وتطورها ونماذج رئيسية من الآليات وهي الدستور والمجالس النيابية والتعددية الحزبية والانتخابات والمعارضة السياسية والثقافة المدنية السياسية، وكل واحدة من الآليات تناولت

مفهومها ومشروعيتها وموقف الفكر الإسلامي المعاصر منها وإسقاطاتها على واقع المسلمين المعاصر.

وفي النهاية مجموعة فهارس ومجموعة ملاحق وخاتمة وتوصيات.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، له الحمد من قبل ومن بعد

صالح سمصار، جامعة باتنة، الجزائر

يوم: 18 جمادى الثانية 1431هـ

الموافق لـ 01 جوان 2010

أولا: ملخ ţ البحث باللغة الفرنسية

I/ Fiche signalétique de l'exposé

1. **Titre :** le régime d'El-khilafa à l'égard de la pensée islamique contemporaine.
2. **Plan :** une introduction, deux chapitres, quatre phases, une conclusion, des recommandations et des annexes.
3. **Volumes et nombre de pages:** six cent (600) page, le travail de recherche est réparti en deux grandes parties.
4. **Synthèse de l'exposé :** qui est un essai d'induction d'une nouvelle théorie de la politique légitime dans toute la partialité et la totalité du régime d'El-khilafa étant donné qu'il constitue la base de la politique légitime constitutionnelle qui se complète à son tour avec la politique légitime de criminalité et la politique financière.
5. Sous l'égide du docteur Ahmed Ben Mohamed. Université de Batna
6. **Chercheur :** Salah Samsare, Filière politique légitime, Faculté des sciences Social et Sciences Islamique. Université de Batna. Algérie**.**

II- résumé du continu de l'exposé :

Je suis partie d'une grande problématique qui est :

Comment la pensée islamique contemporaine a pris en charge le régime d'El-khilafa islamique dans ses théories puis dans son évolution et sa destination ? Et comment il a conçu ses structures et la reformulation de ses fondements constants et suggestion des mécanismes renouvelables ?

- La contribution de la pensée islamique contemporaine a fin de bâtir et installer une nouvelle théorie dans la politique légitime qui pourra y'aller avec les perspectives de l'avenir et les données actuelles, loin des coulisses du passé et surtout ses conceptions traditionnelles et limitées. L'objectif est que cette théorie doit être fondatrice du régime d'El-khilafa islamique selon la voie du prophète.
- **Le 1er chapitre est intitulé :**
  Définition, évolution et destination.
- **1ere Partie est intitulée :**
- Définition du régime d'El-khilafa selon sa théorie globale ou j'ai évoqué :

1ere recherche :

La signification du régime d'El-khilafa chez les anciens et la contemporaine. J'ai démontré qu'il est un régime gouvernemental, un modèle spécifique et distinctif et non une simple période historique et le nom qui lui est adéquat est le régime du Khilafa. Ensuite j'ai montré le principe du fondement légitime de ce régime et j'ai donné la priorité au courant favorisant le devoir puis la singularité du poste d'El-khalifa ou sa pluralité qui est une nécessité historique.

2eme recherche :

Les conditions du Khalifa et les moyens ou critères de son accessoire : j'ai cité les conditions d'accessoire au poste d'El-khilafa soit dans la pensée politique sunnite ou chiite ou encore El-khaouaridj et El-Ibadhiya chez les sunnites, il ya des conditions essentielles et en cas d'absence de ces conditions, El-khilafa ne se réalisera pas.

Par contre, les conditions d'accessoire au poste d'El-Imama chez les chiites (le courant chiite ancien) chez les Ithna acher sont cinq et les conditions chez les contemporaines selon la théorie du fakihe et la constitution iranienne actuellement sont neuf.

Cependant les conditions au poste d'El-khilafa chez el-khaouaridj et El-Ibadhia différent sont approuvées et j'ai aussi parlé des méthodes d'accessoire au poste d'El-khilafa chez les sunnites, chiites, El-khaouaridj et El-Ibadhia.

- Concernant la pensée politique sunnite, englobant les quatre : la méthode (ou théorie) El-Baiaâ générale, la succession et l'héritage et la domination. J'ai aussi montré la démarche à la succession générale par la voie d'élection libre et juste.
- Pour la pensée politique chiite, j'ai soulevé la succession de l'Imama que ce soit chez la doctrine chiite ancienne ou contemporaine avec détails.
- En ce qui concerne le pensée politique chez El-khaouaridj et, j'ai souligné la manière de succession de l'Imama chez eux par le biais d'élection libre et crédible qui est pratiquée par l'ensemble des musulmans. Tout en démontrant que El-Ibadhia est une Ethnie islamique diversifiée par rapport à El-khaouaridj et qui a ses fondements dans les dossiers politique dans l'organisation d'El-khilafa donc en précisant et détaillant.

3eme analyse : la 1ère phase : pouvoirs et droits du khalifa dans la pensée politique sunnite, chiite et El- Ibadhia en précisant et détaillant.

4eme analyse : limitation de la durée présidentielle et la façon d'achèvement de cette fonction (l'acte d'El-khilafa).

- Pour la limitation de la durée présidentielle, j'ai précisé que la pensée islamique était deux doctrines :
  L'une affirme la non limitation de la durée par contre l'autre opte la limitation de la durée ce qui a valide l'opinion approuvant la limitation de la durée du pouvoir.

En ce qui concerne la manière de limiter et de mettre fin à la gouvernance Était la démission d'El-khalifa ou sa mise à l'écart quand les conditions s'y prêtent ou son décès. J'ai détaillé le problème du soulèvement populaire contre El-khalifa une fois les conditions sont réunies pour son isolement politique « la démission avec une forte résidence.

2eme phase : l'évolution du régime d'El-khilafa et sa destiné.

1ère analyse : l'évolution du régime : ou j'ai précisé la différente phase de progression de ce régime déjà cité et j'ai évoqué la répartition de ses étapes par ses penseurs et j'ai opté pour une nouvelle classification ou je me suis basé sur le « Hadith » du prophète ou j'ai précisé que les quatre première étapes : qu'est la 1ere étape d'El-khalifa selon la démarche prophétique. Puis l'étape du roi juste El-djabri , enfin, l'étape de la succession islamique secondaire selon la démarche prophétique.

Cette dernière est notre objectif futur final.

Dans chaque étape, j'ai précisé le cadre spatio-temporel, et l'adéquation historique, la capitale et les particularités administrative et politique de cette étape.

2ème analyses : la destinée du régime d'El-khilafa là, j'ai précisé la destinée de ce régime ou j'ai évalué «El-khilafa outhmania » comme dernière étape, étape de chiite. Puis j'ai pris en considération le facteur temporel de cette dernière et ses débuts.

Ensuite, le cadre sunnite de cette décadence ou j'ai évoqué les raisons internes et externes de cette chiite tout en mentionnant aussi les raisons internes qui sont des pensées spirituelles, comportementales et politico-administratives.

- Puis, j'ai précisé le point de vue de l'école moderne concernant le chiite d'El-Khilafa qui est la version politique de la civilisation islamique tout en citant quelque modèles.

3eme analyse : le rôle des érudits divins des messages dans l'établissement du régime d'El-Khilafa et sa conservation : dans lequel j'ai précise le rôle des érudits divins et des messagers dans l'établissement du régime d'El-Khilafa et sa conservation.

J'ai précisé et détaillé les devoirs des «oulamas» dans la puise de conscience politique et dans se pratique et son opposition politique.

Chapitre II : le renouvellement du régime d'El-Khilafa : sa diversité, son fondement et ses mécanismes. J'ai démontré la manière de concevoir la pensée contemporaine islamique pour le renouvellement du régime d'El-Khilafa pour la 4eme étape visée soit dans sa forme ou dans sa compréhension et la reformulation de ses ou aussi la découverte et le renouvellement de ses mécanismes.

Séquence 1 : la conception théorique de la diversité du régime d'El-Khilafa dans la pensée islamique contemporaine :

1ère analyse : la relation entre la forme du régime d'El-Khilafa variable et ses fondements constants et ses mécanismes renouvelable.

2eme analyse : les différentes tendances dans la conception théorique pour la conception du régime d'El-Khalifa dans la pensé politique sunnite dans lequel j'ai étudié les nouvelles forme du régime d'El-Khilafa islamique en fonction de l'évolution islamique moderne. Elle est dans la pensée sunnite la mouvance des prêcheurs d'El-Khilafa islamique envers-ceux des états unis islamiques, ceux de l'union islamique, ceux des organisations des nations islamiques et ceux de la 2eme civilisation islamique. Et dans toutes ces tendances j'ai soulevé sa signification et ses principaux pôles et modèles de leur pensée que j'ai synthétisée sous forme de tableaux.

3eme analyse : les formes du régime d'El-Imama dans la pensée chiite : j'ai traité les nouvelles tendances dans le régime d'El-Khilafa «El-Imama» dans la pensée chiite ancienne et contemporaine ou j'ai mentionné l'histoire de la pensée politique chiite qui est une de ses étapes :

- Etape, l'étape constitutionnelle, l'étape de succession théologien d'El-fakih,
- l'étape de remaniement après celle du fakih jusqu'à celle de la nation.

Un jour il ya aurait une coalisions avec la pensée politique sunnite que serait sous l'égide du courant réformateur précéder par Mohammed Khatami.

SEQUENCE 2 DU CHAPITRE II :

Les Principes du régime d'El-khilafa et ses mécanismes :

1ère Analyse :

L'origine de la domination dans le régime d'El-Khilafa : dans lequel, j'ai traité l'origine de la domination dans le régime d'El-Khilafa, ainsi, j'ai aussi traité l'origine de la domination dans la pensée politique sunnite et chiite.

2ème Analyse :

Les principes constants du régime d'El-Khilafa : dans lequel j'ai précisé les principes du régime d'El-Kilafa du point de vue du sens et de ses particularités que j'ai réparti en principe théorique et pratique : théorique cinq, pratique dix.

3ème Analyse

Les mécanismes renouvelables du régime d'El-Kilafa : dans lequel j'ai démontré la conception des mécanismes, ses particularités et relations avec les principes, puis j'ai créé des mécanismes et leur progression, des modèles fondamentaux de ses mécanismes en nombre de sept.

Pour chaque mécanisme j'ai étudié sa crédibilité, sa légitimité, et sa position vis-à vis de la pensée Islamiques contemporaine et ses répercussions sur la réalité des Musulmans contemporaine.

Enfin va ci-joint un ensemble d'annexe, une conclusion et des recommandations.

Dieu soit loué.

Salah Samsar,

Université de Batna. Algérie.

فهرس الأعلام:

الرقم	العلم (المفكر)	الصفحات
01	ابن الأثير	246
02	ابن الجوزي	246
03	ابن القيم الجوزية	222
04	ابن تيمية	40، 42، 76، 114، 155، 178، 204، 211، 222، 231
05	ابن حجر العسقلاني	77،
06	ابن حزم	27، 44، 47، 54، 121، 155، 184، 218، 238،
07	ابن رشد	38
08	ابن سعد	208، 247
09	ابن نافع	137،
10	ابن هشام	246
11	أبو الاعلى المودودي	31، 34، 66، 117، 124، 133، 247، 257، 262، 269، 341، 397، 398، 399، 405، 407، 413، 415، 436، 468، 480، 481، 501، 502، 503، 527، 528، 532، 533، 537
12	أبو الحسن الندوي	134، 234، 229، 365، 436،
13	أبو المعاطي أبو الفتوح	78، 81، 125، 185، 436، 469،
14	أبو اليزيد أبوزيد العجمي	416، 427، 436
15	أبو بكر الأصم	46
16	أبو بكر الجزائري	526
17	أبو حامد الغزالي	42، 52، 70، 114، 205، 218
18	أبو حنيفة	198
19	أبو يعرب المرزوقي	415
20	أبو يعلى الفراء	47، 70، 95، 119، 121، 204، 226
21	أحمد الريسوني	316، 318، 436، 480، 481، 487، 501، 513، 514، 518، 524
22	أحمد الكاتب	436، 451
23	أحمد النراقي	436، 455
24	أحمد بن بلة	271،
25	أحمد بن حنبل	136، 197
26	أحمد بن محمد	320، 412، 478
27	أحمد خان	419، 436
28	أحمد داود أوغلو	334
29	أحمد شلبي	357، 359، 436،
30	أحمد عبد الله مفتاح	69، 78، 81،331، 354، 436
31	أحمد محمد كنعان	281،
32	أحمد محمد كنعان	415، 436
33	أحمد محمد مفتي	212، 436
34	أحمد هريدي	242
35	احميدة النيفر	134، 270، 436
36	الأراكي	436، 455
37	أسامة بن لادن	396
38	أسعد بيوض التميمي	274،
39	اسماعيل البدوي	217،

40	اسماعيل راجي الفاروقي	415
41	اسماعيل هنية	306
42	الاشعري	48
43	أنور الجندي	332، 357، 436
44	آية الله منتظري	451
45	باقر الصدر	151، 163، 164، 455،
46	الباقلاني	229
47	بدر الدين يونس	501
48	البزدوي	225
49	البغدادي	48، 76، 222
50	البلاذري	246
51	البهي الخولي	61، 63
52	البوطي	273
53	التفتازاني	27، 154، 218، 225، 226
54	تقي الدين النبهاني	339، 469، 480، 481، 501، 526
55	توفيق البكري	357،
56	توفيق السيد	525
57	توفيق الشاوي	136، 436،
58	ثروت بدوي	319
59	الجرجاني	47، 49، 70، 71
60	جعفر السبحاني	90، 436
61	جعفر الكشفي	455
62	جمال الدين الأفغاني	275، 357، 358، 419، 458، 436
63	جودت سعيد	273، 281، 436، 415،
64	الجويني	47، 48، 52، 54، 61، 77، 106، 107، 116، 154، 218
65	حاج حمد أبوالقاسم	248، 281، 291، 415، 416، 436،
66	حامد سلطان	316، 319،
67	حسن ابراهيم حسن	248
68	حسن البنا	306، 336، 357، 364، 365، 436، 526،
69	حسن الترابي	114، 290، 309، 350، 385، 415، 436، 471، 473،
70	حسن التل	272، 436
71	حسن الهضيبي	396، 412
72	حسن دسوقي	415، 436
73	حسن لحساسنة	396، 411، 413
74	حسن موسى الصفار	301،
75	حسن نصر الله	306
76	حمد يتيم	281، 346
77	حينكة الميداني	281، 415،
78	خالص جلبي	134، 270، 274، 415، 436
79	الخضري	176
80	الخطيب الشربيني	106، 108، 109، 111
81	الخميني	142، 157، 186، 189، 309، 436، 449، 476
82	الخيالي	41
83	خير الدين التونسي	419، 436
84	الدهلوي	77، 136، 137،

85	الذهبي	225
86	راشد الغنوشي	140، 270، 281، 415، 416، 424، 436، 447، 448،
87	رجب طيب اردوغان	306
88	رشدي عليان	127،
89	رضوان السيد	415
90	رضوان السيد	513
91	رفاعة الطهطاوي	419
92	زكي الميلاد	415، 416، 436، 534
93	سامر رشواني	517
94	السعيد تازولت	236، 320، 535
95	سعيد حوى	351
96	سفيان بن الشيخ الحسن	415
97	سليمان الخطيب	415
98	سليمان الطماوي	114، 115، 117،
99	سمير الفرقاني	205، 220، 235، 238
100	سيد إمام	396
101	سيد سابق	273
102	سيد قطب	133، 223، 269، 272، 297، 408، 409، 413، 415، 416، 428، 429، 436
102	سيف السيف	525
103	السيوطي	224، 247
104	الشاطبي	63، 70
105	الشافعي	47، 48، 57، 136، 197
106	الشهرستاني	71، 154، 218،
107	الشوكاني	40، 108، 109، 110، 206
108	صابر طعيمة	62
109	صادق أمين	274
110	صادق شايف نعمان	28، 56، 60، 62، 67، 78، 82، 125، 134، 137، 436
111	صالح سمصار	210
112	صفي عبد الرحمن المباركفوي	213،
113	صفي لؤي	28، 31، 355، 436، 480، 481، 501، 515، 516، 518، 528
114	ضياء الدين الريس	49، 80، 99، 121، 136، 137، 233، 368، 436، 471
115	طارق البشري	436
116	الطبري	246
117	طه جابر العلواني	281، 286، 396، 397، 412، 415، 416، 421
118	طه عبد الرحمن	415
119	الطيب برغوث	273، 281، 288، 415، 416،
120	ظافر القاسمي	114، 210،
121	عادل سعيد بدوي	384، 436
122	عباسي مدني	346، 436، 469
123	عبد الإله بلقزيز	397، 412، 436، 442، 446، 450، 452، 464، 514، 518
124	عبد الحليم عويس	271، 415، 436
125	عبد الحميد أبو سليمان	415، 436
126	عبد الحميد الغزالي	365، 436
127	عبد الحميد بن باديس	329، 369، 415، 419

128	عبد الحميد متولي	78، 114، 436، 494،
129	عبد الرحمن الكواكبي	175، 178، 123، 419
130	عبد الرحمن بن خلدون	27، 38، 42، 44، 45، 46، 54، 70، 77، 79، 83، 130، 131، 155، 235، 247
131	عبد الرزاق السنهوري	31، 33، 50، 55، 68، 71، 74، 96، 103، 105، 113ن 118، 120، 124، 133، 216، 217، 247، 226، 257، 363، 365، 366، 371، 436، 471
132	عبد السلام بغالة	518، 520
133	عبد السلام فرج	345، 397، 436
134	عبد السلام ياسين	345،
135	عبد السلام ياسين	485
136	عبد العزيز عزت الخياط	70، 78، 81، 118، 214، 436، 480، 481، 509،
137	عبد الغني الشرجي	206
138	عبد القادر أبو فارس	62، 226، 436
139	عبد القادر عودة	28، 58، 61، 73، 382، 436
140	عبد الكريم زيدان	28، 61، 81، 415، 436
141	عبد الله أبو فارس	134
142	عبد الله النفيسي	134، 270
143	عبد الله غول	306،
144	عبد الله محمد القاضي	331، 436
145	عبد المتعال الصعيدي	247، 315، 318، 252، 436، 480، 481، 501، 507، 518،
146	عبد المجيد النجار	415، 416، 419، 436
147	عبد المنعم أبو الفتوح	501
148	عبد المنعم خلاف	388، 436
149	عبد الوارث صوفي	365
150	عبد الوهاب المسيري	415، 436
151	عبد الوهاب خلاف	30، 44، 45، 78، 81، 124، 173، 318، 436، 471، 480، 481، 494
152	العز بن عبد السلام	234
153	عزت العزماني	316،
154	عضد الدين الإيجي	27، 47، 54، 77، 234
155	علال الفارسي المغربي	273، 275
156	علي بودربالة	415، 416، 436،
157	علي جريشة	136، 137، 218، 219، 242، 436،
158	علي شريعتي	415
159	عماد الدين خليل	281، 415، 416، 423، 436
160	عمار طسطاس	436
161	عمر عبيد حسنة	281
162	عمر عبيد حسنة	415، 436
163	الفارابي	52
164	فتحي الدريني	155،
165	فتحي الدريني	470
166	فضل الله نوري	455
167	فهمي هويدي	371، 436
168	القاضي عبد الجبار	47، 225، 436
169	القرافي	63

170	القرطبي	40، 42، 217
171	القسطلاني	232
172	القلقشندي	27، 109
173	كامل ليلة	59
174	الكمال بن همام	54، 71
175	ماجد عرسان الكيلاني	415، 455
176	الماوردي	27، 43، 47، 48، 52، 59، 68، 70، 95، 96، 100، 106، 109، 119، 121، 122، 136، 167، 225، 228، 229
177	محب الدين الخطيب	130، 131، 132،
178	محمد أبو زهرة	121، 122، 351، 377، 412، 436، 480، 481
179	محمد إرزقي نسيب	473
180	محمد أسد	55
181	محمد إقبال	357، 415
182	محمد البشيرالابراهيمي	393، 394، 415، 436
183	محمد الجوهري حمد الجوهري	320، 436، 518، 521، 531، 532، 535،
184	محمد الحائري	446، 455
185	محمد الخالدي	80، 116، 125، 471،
186	محمد الصديق خان	71
187	محمد الغزالي	238، 239، 241، 302، 303، 304، 309، 312، 313، 320، 357، 364، 415، 484، ، 525، 532، 533، 534، 537
188	محمد المبارك	114، 115، 274، 436، 515
189	محمد الموسمي الكاظمي	43
190	محمد بخيت المطيعي	470، 472
191	محمد بن مكي الجزيني	446
192	محمد بن يعقوب الكليني	142، 436
193	محمد بيومي مهران	485
194	محمد حسين الغروي النائيني	443، 444، 445، 446، 450
195	محمد حسين فضل الله	389، 415، 436، 451، 455
196	محمد حسين منتظري	476
197	محمد خاتمي	471، 473
198	محمد دكير	305
199	محمد دياب	357، 361
200	محمد رشيد رضا	28، 50، 61، 73، 108، 114، 117، 121، 221، 324، 415، 436
201	محمد رضا المظفر	44، 85، 86، 87
202	محمد سعيد النورسي	415، 416، 426، 436
203	محمد سلامي	480، 481، 501
204	محمد سليم العوا	314، 436، 452، 471، 472، 480، 481، 505، 528
205	محمد شلتوت	61، 436، 509، 510، 511
206	محمد عبد الجابري	35، 436
207	محمد عبد الكريم عتوم	89
208	محمد عبد الله السمان	357، 364، 436
209	محمد عبد المنعم خفاجي	365
210	محمد عبده	106، 275، 415، 419، 436
211	محمد عكاشة	371
212	محمد عمارة	289، 357، 397، 412، 415، 416، 505،

213	محمد عيد عباسي	275، 436
214	محمد فاروق النبهان	509، 518
215	محمد فتحي عثمان	130، 131، 132، 436
216	محمد قطب	415
217	محمد مصطفى الرحيلي	57
218	محمد مفتاح	415
219	محمد مهدي شمس الدين	451، 471، 472
220	محمد نصر مهنا	525
221	محمد هيشور	415
222	محمد يوسف موسى	58، 61، 81، 124، 212، 236، 241، 471، 472، 480، 481، 501، 512
223	محمود صفي	415، 436
224	مرتضى الشيرازي	158،
225	مرتضى المطهري	415، 436، 455
226	مروان قنواتي	271
227	مشهورمصطفى	274، 436
228	مصطفى أبو زيد فهمي	471، 473
229	مصطفى السباعي	61، 64، 436
230	مصطفى حلمي	272، 274، 236،
231	مصطفى صبري	28
232	الملا عمر	396
233	منير حميد البياتي	114،
234	منير شفيق	415، 436، 518، 527
235	مهدي النراقي	447
236	الميرازي القمي	455
237	الميرزا الشيرازي	436، 455
238	النسفي	77،
239	النووي	47، 48:، 54
240	وهبة الزحيلي	204، 436
241	يحي اسماعيل	31، 35، 436
242	يحي السيد الصباحي	55، 58، 59، 61، 69، 73، 127، 174، 213، 469
243	يوسف القرضاوي	240، 335، 415، 471، 473، 486، 515، 527، 532، 534