مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 11/ العدد:02 (2023)، ص: 249-270

الفلسفة السياسية عند الماوردي

MAWARI'S POLITICAL PHILOSOPHY

القري أحمد [1]

[1]أستاذ مؤقت بجامعة الجزائر 02

a.elguerri72@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/05/30 تاريخ القبول: 2023/07/29 تاريخ النشر: 2023/10/06

ملخص:

تشكل الفلسفة السياسية للماوردي تلخيصاً ذكياً للمراحل التي قطعها الفكر الأشعري، و استيعاب و تجاوز للمصادرات الكبرى فيه وتطويراً له. وقد انتقلت معه الاشكالية السياسية الكبرى "الخلافة" ،وللمرة الأولى من علم الكلام إلى الفقه مع تقديم نظرية سياسية تبدوا مقبولة حسب تلك الظروف .

لقد كان هدف الماوردي من مساهمته الفقهية و الفكرية في السياسية، هو توسيع إطار الشريعة لتشمل شؤون الدولة أو على الأقل ضمان عدم الفصل بين شؤون الحكم وروح الشريعة الإلهية. و يبدو أن تنظير الماوردي ليس موجها للخلافة، بل للدولة السلطانية كما يشير إلى ذلك صراحة في كتابه الاحكام السلطانية ، إنه يضع القواعد التي يجب على الدولة السلطانية التقيد بها كي تبقى منسجمة مع تعاليم الدين، وبالتالي تبقى في إطار الجماعة. فهو يتعامل مع السلطة الفعلية ويعالج مشكلة حية، ولا يخوض التأمل في مسائل ميتة.

كلمات مفتاحية: الماوردي، الفلسفة، الخلافة، السياسة الشرعية، المشروعية.

Abstract:

Al-Mawardi's political theorizing was a clever summary of the stages that Ash'ari thought had gone through, assimilation and transgression of the major sources in it and development of it. The political problem moved with him, for the first time, from

theology to jurisprudence, with the introduction of a political theory that seemed acceptable according to those circumstances. Al-Mawardi's goal in his political books was to expand the framework of Sharia law to include state affairs, or at least to ensure that there is no separation between the affairs of government and the spirit of divine law.
Keywords: Mawardi, Philosophy, Succession, legal policy, legality.

***المؤلف المرسل:** أحمد القري

1. مقدمة

التنظير الذي قام به الماوردي كان على درجة كبيرة من الشمولية ، بحيث أصبح عمله الفكري السياسي، مرجعا لابد منه لكل باحث في الفقه "الدستوري" و السياسة الشرعية في العصور اللاحقة. لأن مواقفه و مؤلفاته تنبع من تجربة غنية، هي حصيلة انخراطه في الشؤون السياسية في فترة غير بعيدة العهد الذي كانت فيه الخلافة سلطة مركزية في دولة شمل حكمها معظم دار الإسلام، والأهم من ذلك أن الماوردي عاصر المرحلة التي شهدت نهاية حكم البويهيين الشيعة، وبداية حكم السلاجقة الذين دخلوا بغداد حاملين راية التجديد السني وباعثين الأمل بإعادة سلطة الخلافة وتوحيد الدولة.

2- الاشكالية...مأزق الاجتماع السياسي السني

تبدو المقاربات التاريخية والكلامية و الفقهية التي اهتمت بتدوين أطوار التجربة السياسية في الإسلام، قد شهدت نقاشا حول تصنيف الحكم السياسي الممارس فعليا، و ما يستتبع ذلك من إشكالات المشروعية المترتبة عن الفتنة الكبرى من انتفاء الخلافة إلى الملك العضوض، ودوران ذلك التصنيف بين مفاهيم ثلاثة: الخلافة، الملك، السلطان.

يقول ابن خلدون اعتبر أن عهد معاوية صار مُلكا و إن التبس بالخلافة:" قد رأيت كيف صار الأمر إلى المُلك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري عل منهاج الحق ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا". (ابن خلدون ، 1984 ، ص 262)، و روى حسب بعض الاحاديث(مسند أحمد بن حنبل، سنن الترمذي، سنن أبي داوود) أن سعيد بن جمهان (136هـ)عن سفينة خادم النبي أنه قال: تكون الخلافة ثلاثين عاما، ثم يكون مُلك عضوض. هناك إشارات إلى توجيه الحديث ضد معاوية تارة، وضد بني مروان تارة أخرى، المهم ليس نقد سند الحديث أو متنه، بل استكشاف التصور بشأن حدوث تغير جوهري في طبيعة السلطة بعد مقتل علي بن أبي طالب. و"الانتقال العنيف" الذي جعل من الخلافة أو الإمارة ملكاً.

كانت السمة الرئيسة لحقبة الراشدين في نظر رواية هذا الأثر مسألة الشورى التي نزلت فيها سورة كاملة، و شدد عليها عمر بن الخطاب في كثير من الأقوال ، ولم يكن هذا رأيه فقط؛ بل إن أبو موسى الأشعري (50هـ) عندما رأى الكفة تميل لصالح معاوية في أمر التحكيم "حرب صفين"، قال أبو موسى لمسروق بن الأجدع:" إن الإمرة ما ائتمر فيها، وإن الملك ما غُلب عليه بالسيف"!

هكذا عرف الإسلام حقبة أولى، كانت فيها خلافة راشدة ثم تناقصت شيئا فشيئا، فقام حسب ابن خلدون " مُلك هدى امتد من حكم معاوية إلى هارون الرشيد و بعض ولده"(فصل انقلاب الخلافة إلى ملك)، ثم ازداد التناقص فقام "ملك عضوض"، ويجعل هذا التصور "الشورى" مناط السلطة السياسية في الإسلام، أي أن طبيعتها تدور مع الشورى وجودا وعدما. والشورى تعني أن السلطة لجماعة المسلمين أو المجتمع، وأن العقد معهم أو بينهم وبين الخليفة. ومنه فالطبيعي أن يكون الحاكم أو الخليفة عادلا فالناس الذين أوكلوا إليه أمورهم، يستطيعون أن يغيروه أو يبدلوه إذ غيّر وبدّل.

هذه الرؤية تعني أن العنصر الطارئ على تلك التجربة هو تحول الخلافة إلى مُلك (الصغير ، 1994، ص 81). إذاً هو تحول في طبيعة السلطة من خلال تحول الوازع، و يتمثل في إعطاء الأولوية لعنصر العصبية و التغلب والقوة. غير أن هذا التصور على حسمه في مسألة تحول الخلافة إلى مُلك، يبقى مرنا، فهو لا يرتب نتائج مباشرة على هذا التحول فيما يتصل بعلاقة السلطة بالدين والإسلام. فالأمويون المُدانون يبقون مسلمين، وأكثر العلماء كان على استعداد للتعامل معهم فيما ليس فيه معصية لله(السيد، 2015 ،ص 351)... في الاخير يمكن القول أن هذه الاشكالية تتناسل منها ثلاثة تساؤلات تحدد سير الموضوع :

I. إذا كانت الدول اللاحقة بعد خلافة الراشدين كلها دول الشوكة و العصبية والغلبة، لماذا و كيف برَّرها الفقهاء ؟

II. لماذا احتكر الفقهاء القول في السياسة باسم السياسة الشرعية؟

III. كيف تبدو الامامة و وظائفها في فكر الماوردي؟

3 - مدارات المشروعية عند الفقهاء

نطرح تساؤلاً مركزياً عن هذا التحول الكبير، الذي مسَّ طبيعة السلطة. فإذا كانت الدول اللاحقة بعد خلافة الراشدين كلها دول الشوكة و العصبية والغلبة ، لماذا و كيف برَّرها الفقهاء ؟ لأن عدم الإجابة من طرفهم، سيكون الاجتماع السياسي السني كله على المِحكْ، أو غير شرعي حسب تصور الشيعة والخوارج.

إن فقهاء السنَّة كانوا على وعي بالأصول التاريخية لأزمة المشروعية التي حايثت تشكُّل الدولة في التاريخ الإسلامي، إذ تمتد جذورها إلى سؤال السلطة الأول مع وفاة النبي في اجتماعات السقيفة، ثم طُرح أكثر إلحاحاً و عنفاً مع الفتنة الكبرى.

الفقهاء والمحدثين لم يروا ضرورة مقاطعة السلطة، بل نصحوا باستمرار الاتصال من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي من أجل إمكان التغيير إلى الأفضل، أو باتجاه سيرة "السلف الصالح". و كان من ضمن هذه المرونة في فهم المستجدات الطارئة ومسايرتها دون التخلي عن مثال الخلافة الراشدة، هو توسيع آفاق الشرعية وأسبابها وعللها. فقد تبيَّن من الاقتباسات والوقائع السابقة أن الوصول للشرعية في نظر فقهاء التابعين طريقتين أساسيتين: الشورى (الوصول للسلطة برأي الناس أو أهل الرأي منهم)، والعدل (إتباع سيرة النبي والراشدين في التعامل مع المسلمين، وفي قسمة الفيء).

هناك تعليل تاريخي نلمسه في شرعية معاوية، إذ المتأمل في تسمية عام مبايعة معاوية "عام الجماعة " 40 هـ ، يلمح سببا آخر من بين أسباب الشرعية المستجدة للحكم التي لم تنتج عن شورى.... إن الجماعة تعني اجتماع الناس على إمام "وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"، و "لا تجتمع أمتي على ضلالة". لكن هذا التعليل للشرعية بالجماعة لا يُسأل عن كيفية حصول تلك البيعة، إنها " ليست مما ائتمر فيه" -الشورى- بل هي: "مما غُلب عليه بالسيف" كما قال أبو موسى الأشعري.

إن الفقهاء كان همهم أن كلمة المسلمين اجتمعت، وان النزاع بينهم انتهى ولو إلى حين، ووحدة الكلمة هي المبدأ عندهم، دون أن يدَّعوا أن حُكم معاوية يساوي خلافة الراشدين (السيد، 2011 ، ص 352)، لكنهم إن سلبوه كل شرعية وقعوا في مأزق تحريم كل شيء ووجوب الثورة عليه، والثورة تعني سفك الدم، وتفرق الكلمة مع عدم استيقان النصر.

كذلك أن إحساس العلماء بالخطر الشديد الناجم عن الصراع الذي احتدم بين علي ومعاوية (35-41هـ) وهو إحساس له أسبابه الواقعية: الفتنة الكبرى و عشرات الآلاف من المسلمين الذين سقطوا، ثم استفحال الخطر

البيزنطي الذي كاد يسلب المسلمين بلاد الشام لولا دفْعُ معاوية الأموال للبيزنطيين (في الحرب الأهلية الأولى (36-40 هـ)، ودفع عبد الملك بن مروان لهم (في الحرب الأهلية الثانية 65-72هـ).

لقد أضاف فقهاء التابعين سببا ثالثا سياسيا/دينيا إلى أسباب الشرعية للأمويين هو الجهاد أو الدفاع عن دار الإسلام. إن الأخير كان أقوى أسباب الشرعية للإمام بعد الوثوق من إسلامه. ومن هنا كان المبدأ القائل عند أهل السنة بالطاعة للأئمة "بمن فيهم المتغلبون" ما أقاموا الصلاة، وجاهدوا في سبيل الله. فلا شك أن الصلاة فريضة دينية. لكن وجهها السياسي واضح في الجماعة والجمعة. أما المعنى الديني للجهاد فإن القرآن فرضه وطلبه، وعلّق استمرار الدعوة والإسلام عليه.

4- مأزق المشروعية ...من دولة الملك إلى دولة السلطان

الفقهاء قالوا بالطاعة للحاكم ما صلّى وأقام الجهاد. ولم يقولوا صراحة أن طاعته تعني شرعية كاملة له، لقد كان قبولهم بالدولة و الاعتراف بضرورتها والدعوة لطاعتها، قبولاً ينقصه الاعتراف الكامل بشرعيتها. فقد بقيت في نظرهم مؤسسة مشبوهة، واستمر الموقف منها متلبسا، ليس في ضرورتها بل في كيفية اشتغالها.

إن مفاهيم السلطة والمرجعية قد ازدادت تعقيدا مع الدولة السلطانية، لاسيما مع صعود العسكريين (المغتصبين) الذين فرضوا حكمهم على خلافة عباسية عاجزة، حين بدء حكم البويهين الشيعة في بغداد عام 946م. فالدولة السلطانية لم تكن تدعي مشروعية دينية أو تاريخية، بل فرضت سلطانها بالقوة والتغلب، فما كان لهذا الوضع إلا أن طرح السؤال عميقاً عن شرعية المتغلب المستبد، المستولي على الحكم بالقوة، وعما يستتبع ذلك من معضلات. لقد دخل

الاجتماع السياسي مأزقاً غير مسبوق و كان يهدد بالتبدد، و أصبحت وحدة المسلمين و دار الإسلام في خطر كبير، بفعل مزيد من التمزق أو غزو من الخارج.

كان لابد من الاعتراف بهذا التطور في التجربة السياسية و مرافقته نظريا. و تشير كتابات فقهاء السياسة الشرعية و لاسيما الماوردي و الذين جاءوا بعده (أبي الفراء ، الجويني ، ابن تيمية، ابن جماعة..) أن همهم كان الحفاظ على وحدة الأمة، وقد كانوا محقين في ذلك. فقد خرج الإسلام الثقافي سالما من الاجتياح المغولي رغم سقوط النظام السياسي و الخلافة العباسية معاً عام 1208م.

وحده الوعي بهذا الشرط التاريخي يمكننا من فهم المجهود الذي بذله الفقهاء في بناء خطاب السياسة الشرعية، إذ أن فقههم السياسي أتى يعبر عن حاجة ماسة للإجتماع الإسلامي المأزوم، من خلال التأسيس لنسق من الأحكام يمس تنظيم السلطة والدولة و يضمن لها مشروعيتها (فازيو ،2015 ، ص 18). وقد عكس الاعتراف بهذا الوضع و المرافقة النظرية ، بالفعل النظري المؤسس الأول للمرجعية السنيَّة، الفقيه والقاضي أبي الحسن بن محمد الماوردي(374هـ-450هـ ،974-1050م).

اختيار الماوردي ليس لكونه فقيهاً سعى للتوفيق بين العقل و الوحي، إذ أن فقهه العقلاني لم يلق النّجاح ذاته الذي لقيَّهُ فقهه السياسي. بل إن فرادته تعود إلى محاولته الكلاسيكية في تحديد العلاقة بين السياسة و الدين. فهو أول مسلم يتعهد القيام بسمح استنباطي شامل لعناصر الشريعة المتعلقة بالحكم و الدولة والسياسة (مخائيل، 1997 ، ص 39). و معنى ذلك أنه نقل الإشكالية الأم "الخلافة" من المماحكاة الكلامية و الفلسفية بين مختلف الفِرق الإسلامية، إلى مستوى الفقه والتشريع (سعيد ، 2010 ،ص 45). فقد أنزل الماوردي السياسة من سماء الأفكار إلى إكراهات الواقع و التدبير اليومي.

الماوردي بدا أكثر قلقا على مستقبل الدولة والجماعة معاً، فهو يفكر في المتغلب، ويصف حكمه بالمستبد والمستولي، لكنه يدرك أن رفضه لا ينفي الواقع بقدر ما يزيد فجوة المشروعية عمقا واستفحالا. سنَّ الماوردي سُنّة سار عليها اللاحقون من فقهاء السياسة الشرعية، وكان من حسناته أن قادته عقلانيته إلى فتح العقل الفقهي على مجال الممكن والنسبي بعيدا عن لغة المطلق، فكان قبوله المشروط بسلطة المتغلب مؤشرا على تعامله الواقعي مع أزمة المشروعية.

5 - لماذا احتكر الفقهاء القول في السياسة باسم السياسة الشرعية؟

إن المسألة هنا سياسية بالدرجة الأولى، أو هكذا تبدو....لقد حدثت تطورات عديدة جعلت من الفقهاء الحُرّاس على الشريعة والمقرّين لها ، فإذا تتبعنا الأمور عن كثب ، وجدنا أن هناك تزامناً بين عمل الشافعي الهادف إلى ضم مجال التدبير و السياسة إلى مجال الدين ، بواسطة وسيلتي الإجماع و القياس ، و بين أزمة الخلافة في زمن المأمون ، لقد راح توحيد الشريعة يفرض نفسه بشكل قوي على يد الشافعي ، هذا الأخير بلور منهجية صارمة لكي يطبق شعارا آخر، استخدمته فيما بعد حركات احتجاجية و قِوى مناوئة ضد السلطة القائمة:" العمل بالكتاب و السنة".

لكن -و الحال هذه- إذا ربطنا سلطة الشريعة بكفاءة الفقيه رأسا دون غيره، فما بال احتكاره القول في المشروعية السياسية كذلك ، يرى روزنتال أن ما يميز السلطة في الإسلام عن غيرها، هو التنظيم الديني للحياة في الدولة والمجتمع، إذ إن السلطة و الدولة تتأسسان على الشريعة، المعتبرة مصدر التوازن في الحياتين العامة والخاصة. وما دامت الشريعة (والفقه المستنبط منها) بهذه الأهمية للدولة والمجتمع، فإن الفقهاء القائمين على الشريعة يحتلون مكانة فائقة الأهمية لا تتقدمها غير مكانة السلطة السياسية المستندة إلى الجيش. مع وضع

الاعتبار أن الشريعة بمصدريها الرئيسيين "الكتاب والسنة" إضافة إلى الإجماع هما المثال و حجر الزاوية في هذه المرجعية.(روزنتال ، 1991 ، ص 45).

مع باحث مستشرق آخر من أصحاب الكعب العالي، حضي باحترام الباحثين الاجتماعيين العرب، تتضح الصورة أكثر مع "ه جب": "إن من جوهر العقيدة السنية أن الأمة تقوم على الشريعة ، وأن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله، وأن استمرارها منوط بقوة الإجماع المبرأ من الخطأ، ولما كان كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الأمة، أن يقوموا فيبينوا لكل جيل وجهة الشرعية في نظامه السياسي" (جب، 1979، ص 185-186)

ليس بنا حاجة إلى سرد مزيد من كلام "جب " لأن قوله يستدعي لنا الإشكالات السابقة، فتتداخل فيها الأسئلة المركزية التي طُرحتْ قبلاً، حِيال الاجتماع السياسي السني و التحولات الكبرى التي طالته. منذ حدوث أول تحول عميق في طبيعة السلطة، مع وصول الأمويين إلى الحكم، إلى غاية سيطرة البويهيين الشيعة على الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري، و تزامن ذلك مع تبلور أول نظرية سياسية سنية للفقيه الشافعي الأشعري أبي الحسن الماوردي. من خلال الكشف عن المكانة و الدور و السياق التاريخي و الرؤية و المشروعية لتلك النظرية. و دور الفقهاء في تلك المنظومة الاخلاقية والقانونية.

6 - الامامة و وظائفها عند الماوردي

" لزم على الفكر الإسلامي أن ينتظر حتى القرن الخامس الهجري، لكي يجئ الفقيه الشافعي الماوردي، والفقيه الحنبلي أبو يعلى الفراء ويدبجان، كل من طرفه، رسالتين في القانون العام تحملان عنوان الاحكام السلطانية "، هكذا يفتتح اركون الرؤية الفقهية السُنيّة للمسألة السياسة. (اركون ، 2007 ،ص 127، ص 135).

كان على العلماء بعد أن انتزعوا الحق بأن يكونوا الحماة الوحيدين للشريعة، أن يقبلوا بوضع تحديدات جدّية فيما يتعلق بمسألة الحكم. و قد انتهى مجهود الماوردي لصياغة منتظمة لمتطلبات الحكم وفقا للشريعة. بوضع كتاب الاحكام السلطانية الذي يُعد تتويجا لمسيرة علمية و عملية في غمار السياسة و الحكم.

يفتتح الماوردي باب "ما تصلح به حال الدنيا " من كتاب أدب الدنيا و الدين بالقاعدة الأولى لصلاح الدنيا: الدين المتبع ((...فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها ، و اجدى الأمور نفعاً في انتظامها و سلامتها ، و لذلك لم يُخْلِ الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي ،و اعتقاد ديني ، ينقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الآراء ، و يستسلمون لأمره فلا تتصرف بهم الاهواء)) و يقول أيضا ((فثبت أن الدين من أقوى قواعد صلاح الدنيا ،و هو الفرد الأوحد في صلاح الاخرة ، فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكاً ، و عليه محافظاً . وقد قال بعض الحكماء الادب أدبان: أدب شريعة و أدب سياسة، فأدب الشريعة ما أدى الفرض و أدب السياسة ما عمر الارض)). (أبو الحسن ، 2006 ، ص 216).

حسب هذا المفهوم لكي تكون السلطة شرعية يجب أن تكون مبنية على الدين، ولكي نستوعب مضمون هذا الرأي وما يفصح عنه من دلالات، تكون نقطة الانطلاق هي هذا السؤال: كيف تتركب السلطة عند الماوردي إذا كانت تبنى على الدين؟

جواب الماوردي يأتي في تعابير إسلامية تقليدية وعليه فإنه يتمحور على الأقل بالنسبة لبنيته الشكلية، حول مؤسسة الإمامة "الخلافة"، التي منها تنبثق بصورة مباشرة أو غير مباشرة كلّ التعيينات في المناصب الحكومية.

يستخدم مصطلحي الإمامة والخلافة تبادليا للدلالة على المرجعية الدينية والسياسية المزدوجة وسلطتها على الأمة الإسلامية، أما الخليفة والخلافة أصبحتا التسميتين العامتين للسلطة العليا في العالم السني، بينما سادت الإمامة والإمام

بوصفهما تسميتين شيعيتين، لكن الإمامة ظلت مستخدمة من قبل السنة بوصفها تسمية أكثر عمومية للسلطة الدينية.

لقد كانت صورة " الخلافة " لدى جموع المسلمين مغموسة بالانتظار التبشيري الذي يصبو إلى عدالة ذات جوهر أسطوري، تحت هذا الوعي نُسج المتخيل الجماعي(أركون ، 2007 ، 45)، لكن هذه الرؤية الدينية المُشحونة بكثافة رمزية عالية، لا ينبغي أن تحجب عن أنظارنا الطابع الدنيوي للسلطة السياسية في الإسلام، و كيفية اقتناصها و ممارستها.

إن الماوردي و الفقه السني عموما يربط بين الدين والدولة (جهازا السلطة). وهو لا يناقش المسألة تحت هذا العنوان، فالموضوع المطروح ليس الدولة بل الإمامة (الخلافة). يفتتح الماوردي كتابة " الأحكام السلطانية" بالتعريف التالي: "الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، و عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع ".(أبو الحسن ، 2006 ، ص 15).

يتساءل عبد الجواد ياسين (عبد الجواد ، 2012 ، ص 100) لقد ظلَّ هذا السؤال مطروحا في ساحة العقل السياسي الإسلامي المعاصر، تكرارا للسؤال الفقهي القديم: هل الامامة واجبة؟ وإن كانت كذلك فهل هي واجبة بالعقل أم بالشرع؟ يبدو التساؤل عن وجوب الإمامة أكثر منطقية من التساؤل عن وجوب الدولة. لأن الدولة حاضرة ماديا في الواقع كظاهرة اجتماعية قديمة تسبق الدين على أي حال. أما الإمامة بتعريفها المرتبط بخلافة السلطة النبوية فتتعلق بتكليف يتطلب نوعا بعينه من أنواع الحكم. الإمامة ليست " الدولة في ذاتها" أو الدولة مطلقا، بل هي دولة موصوفة، والتكليف يتعلق هنا بالصفة لا بالموصوف.

يرى الأستاذ الفضل شلق، أن تعريف الامامة عند الماوردي، رغم إيجازه الشديد، يعبر عن ثلاثة مفاهيم أساسية في النظرية السياسية الإسلامية، وهي كثيرة التردد عند الفقهاء والمؤرخين المسلمين اللاحقين: (شلق، 1993، ص 95)

أولا: المصدر الإلهي للسلطة السياسية، فهي (الإمامة) "موضوعة" لخلافة النبوة.
ثانيا: الفصل بين المجالين الديني والسياسي ولا تناقض بين هذا المفهوم والمفهوم الأول. ذلك لأن الدين، كل دين، لا يستطيع تبرير وجوده إذ لم يعتبر أن الله الكلي الوجود، خالق الكون، هو الذي يقرر مسار الأمور على الأرض، ومن بينها سيرورة الشأن السياسي. ينطبق هذا الأمر على الأديان الأخرى أيضا. إن الاعتقاد بالمصدر الإلهي للسلطة لا يتناقض مع مبدأ الفصل بين المهام الدينية والمهام السياسية، وقيام مؤسسة لكل منهما منفصلة عن الأخرى وربما متناقضة معها.
ثالثا: إن تدخل الدولة في الشأن الديني يختلف عنه في الشأن السياسي، فهو يقتصر في المهمة الأولى على " حراسة" الدين دون تقرير مضمونه؛ فهذا الأمر متروك "للعلماء ورثة الأنبياء"، أما في الثانية فتتدخل فيه الدولة "لسياسة الدنيا"، وهذا التعبير يوحي بدور أكبر فعالية في تقرير مسار السلطة السياسية. لأن الأخيرة نشأة بعيدة عن كل نص ديني فقد انتهت النبوة بوفاة النبي، و باتت السلطة نِصاباً بشرياً خالصاً كما حدث في النقاشات التي دارت في اجتماعات سقيفة بني ساعدة.

رضوان السيد (رضوان ، 2011 ، ص 354.355) يرى في تعريف الماوردي" الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، أن هذه العبارة الخطيرة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، تصديقا للقول المنسوب لعثمان بن عفان: " إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" لكن هذا الوجه من وجوه إدراكها جانبي أو هامشي إذا صح التعبير: إذ أهم ما فيها تحديدها لوظائف السلطة الإسلامية.

إن أول الأمر يزعم الماوردي أن الإمامة تحلّ محل النبوة التي ختمت بوفاة النبي. لكنه يعود فيحدد الأمر أكثر حين يميز بين موقفه كأشعري، ومواقف الفرق الإسلامية الأخرى، فيقول: إن خلافة السلطة للنبوة في مسألتين فقط: حراسة

الدين، وسياسة الدنيا. بيد أن الماوردي وهو فقيه أصولي دقيق التعبير لا ينسى تنبيهنا إلى أن الإمامة "موضوعة"، والوضع غير التوقيف. فالوضع اصطلاح، والتوقيف قرآن أو سنة. فالإمامة أو السلطة وشكلها المصطلح عليه: الخلافة موضوعة بالاصطلاح أو الاتفاق من جانب المسلمين لخلافة النبوة بعد وفاة النبي. ولهذا فإن تحديد مهامها أتى من جانب المسلمين، وليس بالقرآن أو السنة. فإذا قال الماوردي بعد ذلك: إنها " الإمامة" وجبت بالعقل والشرع، فإن معنى وجوبها بالشرع فإن الخلافة أو السلطة ضرورية لتنفيذ أحكامه.

يرى جب (هملتون ، 1977 ، ص 212) أن الواجبين الذين ذكرهما الماوردي: حفظ الدين وتنفيذ الأحكام حتى تعم النُصفة، أكبر واجبات الخلافة. ولكن توكيد الماوردي على الواجبات الإدارية موجه بوضوح ضد كل من يتصور بأن الخلافة وظيفة دينية أو قضائية فحسب وذلك هو ما كانت ستؤول إليه. وهذا الاستنتاج هو نقطة الرحى في نظرية الماوردي وأساس كتابه، لأن الفصول الأخرى من الكتاب إنما تشمل –على وجه الدقة-بسطا مفصلا لهذه الواجبات الإدارية، وتلك هي المسألة التي كانت موضع نزاع بين الخلفاء والأمراء البويهيين لأن هؤلاء الأمراء كانوا –وإن لم يصوغوا رأيهم صياغة صريحة- يعنون بإغفالهم للخلافة في الشؤون الإدارية أن هذه الشؤون خارج نطاق كفايتها وقدرتها.

إن قول الماوردي بالطابع الالزامي للإمامة، لا يعني بشكل ما غير قول علي بن أبي طالب للخوارج عندما قالوا إن نَصب الحاكم "الخليفة" ليس واجب ديني، فرد عليهم بما يفيد أن السلطة السياسية ضرورية للمجتمع "أي مجتمع" عندما يبلغ الوعي بفكرة النظام "الدولة"، وليس بالضرورة لتنفيذ أحكام الدين ، ما يعني أن السياسة أو "الدولة" هي حاجة ملحة لأي مجتمع بلغ درجة من التعقيد.

يبقى أن نفسِّر الظِلال الدينية التي تخيم على مفهوم الخلافة، إن الأخيرة تعني بالضبط شكل السلطة التي تسود فيها الشريعة؟ نوجز القول على "باحثين

عالمين" من سياقين مختلفين تماماً، و كلاهما من أصحاب الكعب العالي في الخطاب العلمي: البروفيسور هملتون جب و عبد الرحمان بن خلدون، و إن سبق التذكير بهما.يقول ابن خلدون معرفاً الخلافة((حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)) (ابن خلدون، 1984 ، ص 180). يرى "جب، ه" ((إن من جوهر العقيدة السنّية أن الأمة تقوم على الشريعة وأن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله، وأن استمرارها منوط بقوة الإجماع المبرأ من الخطأ، ولما كان كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الأمة، أن يقوموا فيبينوا لكل جيل وجهة الشرعية في نظامه السياسي، وكانوا يرون أن هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة، والخلافة في الأساس –من حيث هي نظام- تعد رمزا لسيادة الشريعة وسلطانها.

((يرجع السبب في ارتباط هاتين المسألتين إلى المجادلات التي كان يقوم بها خصوم أهل السنة من شيعة وخوارج، إذْ كان الجدل الرئيسي لدى هؤلاء يتلخص بدقة في أن جماعة السُنّة قد تنكبت جادة الإسلام، وتردت نتيجة لذلك في الآثام، لأنها دانت بالولاء لخلفاء مزيفين، ولذلك وجه فقهاء السُنّة جهودهم، بالضرورة، نحو تسويغ هذا الواقع، كي يواجهوا هجمات الخصوم)). (هملتون، 1977، ص 186.185) ،هنا تكون الإحالة على التاريخ و الربط بالمرجعية الأولى ربطا ابديا وعابرا للزمن مع تجربة المدينة و مجتمع الوحي.

إن الدولة هي دولة المسلمين، و سبب وجودها جماعة دينية سياسية "جماعة المسلمين في المدينة"، و التي كانت قبل ذلك جماعة دينية في مكة، فتحولت بعد الهجرة إلى جماعة سياسية لكي تعيد إنتاج نفسها كجماعة دينية وفق سياقات و شروط سياسية، فهي لم تبقى جماعة دينية كما كانت في مكة ،

ولن تستطيع أن تبقى كذلك، إلا أن تصير جماعة دينية سياسية، على الأقل حتى عصور الإسلام الأولى، فتهدأ حركة الدفع الآلية، و عملية التمدد الذاتية للفكرة الدينية "الدعوة " في عقودها الاولى، الخاضعة لفائض القوة أو لحظة الفوران. **(بلقزيز ،2011 ، ص 53)**

إن ما تبقى من ميراث النبوة هو دعوة الإسلام، و لكي تبرر السلطة السياسية "الدولة" نفسها أمام جماعة المسلمين "الامة"، و تصبح شرعية عليها أن تحمل الدعوة و تستمر في نشرها. و إلا فإنها تصبح محل شبهة، و هذا ما يبرر التمدد الكاسح لجغرافيا الإسلام في العهود الأولى حتى نهاية عصر بني أمية، و هي سرعة تعزُّ على التصديق حسب تعبير "ه،جب". هذا هو المعنى الديني الكامن في الربط العضوي بين السياسة و الدين عند الماوردي و غيره من الفقهاء، لأن مفهومهم لسيادة الامة أنها تقوم على الشريعة ، المتناسلة قبلاً من الجماعة المسلمة الأولى.

إن الإمامة التي تقوم نيابة عن النبي وليس عن الله ،هي إلزامية عبر الإجماع، ومع أنه لا يرد نص واضح بذلك، فإنّ قاعدة الإجماع كما يستنتج من آراء الماوردي في مصادر أخرى هي العقل والوحي معا (حنَّا مخائيل ، 1997 ، ص 76).يقول الماوردي((واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل، وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع..)) (الماوردي، 2006 ، ص 15) يذكر الماوردي حجج كل فريق دون أن ينكر أيًا منها. المهم في نظره هو تأكيد وجوبها مهما كان المبرر النظري. فهي واجبة بالعقل " لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع....ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين"(الماوردي، 2006 ، ص 15). وهي واجبة بالشرع " لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يراد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها..."

إن وجوب السلطة عند الماوردي أمر تفرضه متطلبات الاجتماع البشري، فإذا لم توجد السلطة يغرق المجتمع في الفوضى والضياع. هذا ما يقرره العقل البشري، أما الشرع فهو يضع قيودا كي لا ينجرف المجتمع في ممارسات تتناقض مع الدين، مهمة الشرع هنا وضع الحدود لما يمكن أن يصدر عن العقل وليس تقرير المضمون والأفعال التي يمكن أن يقود إليها. إن مهمة الفقه هي مهمة رقابية أو بمعنى أصح معيارية. (الفضل ، 1993 ، ص 93)

منصب الإمامة يمكن إقامته فقط عن طريق التعاقد الذي يتم طوعا بين أهل الاختيار ((و الامامة تنعقد منْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا بِاخْتِيَارِ أَهْلِ الْعَقْدِ وَالْحَلِّ. وَالثَّانِي بِعَهْدِ الْإِمَامِ مِنْ قَبْلُ)) أهل الحل و الربط يكونون من أهل الدين والعلم والحكمة، وأن يكون الامام قرشي يتمتع بعقل وجسم سليمين، وبالإضافة إلى الشجاعة والحكمة كذلك النزاهة والعلم الضروري للاجتهاد (الماوردي، 2006 ، ص 17،18)

الملاحظة الأولى في الشروط: أن النظرية السياسية السنّية لا تفلت تماماً من مبدأ النسب المنسوب للشيعة التي ترى بأن الخلافة لأهل البيت فقط بخاصة لعلي بن أبي طالب و ذريته من بعده حصراً. تأكيد الماوردي أن الخليفة يكون فقط من قريش يدخل ضمن هذا السياق، حتى و إن تم التخلي عن هذا الشرط لاحقاً عل أساس أن قريش لم تعد شوكة على حد تعبير أبن خلدون.

بالرجوع إلى طبيعة العقد و الأطراف الفاعلة فيه، يبرز السؤال الحاسم حول من يصح أن يكون من أهل الاختيار؟ بناء على قاعدة الإجماع، يسدل الماوردي الشرعية على السوابق التاريخية لأنّ الخليفة القائم له أنّ يعين خلفه وهذا يقوده منطقيا إلى القبول ضمنا بالعقيدة القائلة إن عقد الإمامة يكون صحيحا حتى لو تم عن طريق عاقد واحد عدل ((وَأَمَّا انْعِقَادُ الْإِمَامَةِ بِعَهْدِ مَنْ قَبْلَهُ فَهُوَ ممَّا انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِهِ وَوَقَعَ الِاتِّفَاقُ عَلَى صِحَّتِه لِأَمْرَيْنِ عَمِلَ

الْمُسْلِمُونَ بِهِمَا وَلَمْ يتناكروهما: أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه عَهِدَ بِهَا إِلَى عُمَرَ رضي الله عنه فَأَثْبَتَ الْمُسْلِمُونَ إِمَامَتَهُ بِعَهْدِهِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه عَهِدَ بِهَا إِلَى أَهْلِ الشُّورَى فَقَبِلَتْ الْجَمَاعَةُ دُخُولَهُمْ فِيهَا وَهُمْ أَعْيَانُ الْعَصْرِ اعْتِقَادًا لِصِحَّةِ الْعَهْدِ بِهَا وَخَرَجَ بَاقِي الصَّحَابَةِ مِنْهَا ، وَقَالَ عَلِيٌّ لِلْعَبَّاسِ حِينَ عَاتَبَهُ عَلَى الدُّخُولِ فِي الشُّورَى كَانَ أَمْرًا عَظِيمًا مِنْ أُمُورِ الْإِسْلَامِ لَمْ أَرَ لِنَفْسِي الْخُرُوجَ مِنْهُ فَصَارَ الْعَهْدُ بِهَا إجْمَاعًا فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ ، فَإِذَا أَرَادَ الْإِمَامُ أَنْ يَعْهَدَ بِهَا فَعَلَيْهِ أَنْ يُجْهِدَ رَأْيَهُ فِي الْأَحَقِّ بِهَا وَالْأَقْوَمِ بشروطها)) (الماوردي، 2006 ، ص 30،31).

هنا يتساءل حنَّا مخائيل (مخائيل ، 1997 ، ص 77) ألا يُفرغ هذا الموقف فكرة التعاقد من كل مضمون سياسي؟ لماذا يصّر الماوردي على فكرة الاختيار حتى لو تم عبر ناخب مؤهل واحد فقط، هو أن الخليفة يختار ولي عهده؟ أليس من الاجدى القبول كما يفعل الحنابلة صراحة بإمامة انتزعت بالقوة....إنّ التمسك العنيد عند الماوردي فيما يبدو شكليات، تقف خلفها قضايا فقهية ثلاثة: الأولى: في سياق الجدل حول مسألة الإمامة، فإنّ مبدأ الاختيار (الانتخاب) يعني أساسا رفض المبدأ الشيعي وهو التعيين الإلهي المستمد من النص.

الثانية: حتى عندما يأخذ الإمام منصبه عن طريق القوة، فلا بدّ له من أن يستوفي حداً من الشروط يبقى لأهل العلم وحدهم أن يحكموا عليها.

الثالثة: أنّ الإمام حين يدخل في تعاقد حتى مع ممثل واحد للشريعة، يكون قد تعهد حفظ هذه الشريعة وتثبيتها باعتبارها الدستور المثال للجماعة المسلمة.

إذا تم " اختيار" الحاكم بأي من الصفتين المُشار إليهما، هل يُسمى: خليفة الله أم خليفة رسوله؟ الماوردي يقول ((فَإِذَا اسْتَقَرَّتْ الْخِلَافَةُ لِمَنْ تَقَلَّدَهَا إمَّا بِعَهْدٍ أَوْ اخْتِيَارٍ لَزِمَ كَافَّةَ الْأُمَّةِ أَنْ يَعْرِفُوا... وَيُسَمَّى خَلِيفَةً لِأَنَّهُ خَلَفَ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وسلم فِي أُمَّتِهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ، وَعَلَى الْإِطْلَاقِ فَيُقَالُ

الْخَلِيفَةُ. وَاخْتَلَفُوا هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ؟ فَجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ لِقِيَامِهِ بِحُقُوقِهِ فِي خَلْقِهِ ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى:{ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ}. وَامْتَنَعَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ مِنْ جَوَازِ ذَلِكَ وَنَسَبُوا قَائِلَهُ إِلَى الْفُجُورِ وَقَالُوا : يُسْتَخْلَفُ مَنْ يَغِيبُ أَوْ يَمُوتُ ! وَاَللَّهُ لَا يَغِيبُ وَلَا يَمُوتُ ، وَقَدْ قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رضي الله عنه يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ ، فَقَالَ : لَسْتُ بِخَلِيفَةِ اللَّهِ وَلَكِنِّي خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم)) (الماوردي، 2006، ص 39).

يعدد الماوردي واجبات الإمام وهي: حفظ الدين، تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، حماية البيضة والذب عن الحريم، إقامة الحدود، تحصين الثغور، الجهاد، جباية الفيء والصدقات، تقدير العطايا، استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، مباشرة الأمور بنفسه دون التعويل على التفويض. وهذه الواجبات تتردد بالنص الحرفي باستمرار عند الكثير من الفقهاء بعد الماوردي.

يرى الفضل شلق (الفضل ، 1993 ، ص 98)، أن واجبات الإمام تجاه الأمة التي اوردها الماوردي جلها ذات طابع سلبي تتعلق بحماية المجتمع لمنع الخروج على الدين أو نظام المجتمع. وهي في الوقت نفسه تتعلق بالأوضاع الداخلية، ولا تعالج العلاقات الخارجية إلا من زاوية دفاعية. وذلك أمر متوقع، لأن الماوردي عاش في زمن كان المجتمع الإسلامي بلغ مرحلة من النضوج والاستقرار بحيث كان اهتمامه ينصب حول الوسائل التي تتيح له الضبط و منع الفوضى ودرء الفتنة. هذا المجتمع كان قد أقلع منذ زمن، عن الفتوحات وفقد مزاجه الاقتحامي للعالم، بل كان يواجه من الانقسامات الداخلية السياسية والاجتماعية ما كان يستغرق كل اهتمامه.

كان الهم الأساسي في ذلك الوقت هو الحفاظ على النظام العام للمجتمع لا التوسع والفتح. كانت الأطراف من الدولة المركزية المترامية قد استقلت بإدارة شؤونها، وكان مركز الخلافة يتعرض لهزات عنيفة ويخضع لسيطرة الدول

السلطانية الآتية من الأطراف، وكان على الدولة أن تحاول الحفاظ على ما يمكن الحفاظ عليه. الماوردي كان يعبر عن هذه الحالة ويحاول إيجاد الحلول لها.

الماوردي بعد أن عدد مهام الخليفة، و يذكر حقوق الامة عليه، يرى أن الحاكم يحصل على الشرعية، فقط عندما ينفذ واجباته طبقا للشريعة((و إذا قَامَ الْإِمَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ حُقُوقِ الْأُمَّةِ فَقَدْ أَدَّى حَقَّ اللَّه تَعَالَى فِيمَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ ، وَوَجَبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ الطَّاعَةُ وَالنُّصْرَةُ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُهُ. وَاَلَّذِي يَتَغَيَّرُ بِهِ حَالُهُ فَيَخْرُجُ بِهِ عَنْ الْإِمَامَةِ شَيْئَانِ: أَحَدُهُمَا جَرْحٌ فِي عَدَالَتِه وَالثَّانِي نَقْصٌ فِي بدنه)) (الماوردي ،2006 ، ص 42)

إذا كان جوهر التعاقد هو أن يتعهد شخص بعد أن يصبح في السلطة، أن يمارسها طبقا للشريعة، فإنّ البحث في شرعية الأمور التقنية الاخرى "الترتيبات وإجراءات التثبيت" ينتقل عندئذ إلى ممارسات الحاكم.

هنا يتضح لنا سبب اتجاه الماوردي إلى التأليف في أدب النصيحة، فقد رأى حنّا مخائيل أن الماوردي كان عميق الإدراك أنّ نصوص الشريعة تنزع إلى إغفال شؤون الحكم إلى حد كبير، ولذا فإن هذه الشؤون بما فيها من مبادئ تتعلق بالحكومة والإدارة العامة كانت تُبحث وتُتداول في كتب الآداب السلطانية ومرايا الامراء التي تمتد جذورها إلى التراث البيزنطي وبالأخص إلى التراث الساساني.

خاتمة

النظرية السياسية السنية كما يرى"ه جب" و لاسيما مع الماوردي ، لم تكن في الواقع إلا صبغا لتاريخ الأمة الواقعي بصبغة عقلية، لا نظرية دون وقائع تاريخية، وكل ذلك المبنى الجليل المهيب من تأويل للمصادر ليس إلا تسويغا "بعديا" للوقائع التاريخية السابقة التي أقرها الإجماع.

لقد كان الهدف الأول للماوردي في كتبه السياسية هو توسيع إطار الشريعة الإلهية بحيث تشمل الأعمال الحكومية أو على الأقل ضمان عدم الفصل بين شؤون الحكم وروح الشريعة الإلهية. فهو يرى أن تنفيذ شريعة الله يحتم القيام بعدد من المتطلبات الدينية. وفي تعابير عامة فإن الواجب الديني للحاكم هو الحفاظ على الإسلام متطابقا مع مبادئه الثابتة ومع الإجماع المستقر. لا يعني هذا بلغة علم الاجتماع سوى تمدد الدين في المجال العام حتى يشمل كل بنى النظام الاجتماعي.

إن مقاربة الماوردي تقليدية، تعكس هموم عصره ، و لم يتمكن من جعل العدالة السياسية جزء من عدالة الشريعة، ما يعني بلغة العصر المواطنة التي يتأسس على العقد الاجتماعي.

المراجع

- ابن خلدون ، عبد الرحمان. (1984). *المقدمة* . ط1 . الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس و الجزائر.
- عبد المجيد ،الصغير. (1994) . *الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام*. ط. دار المنتخب العربي، بيروت.
- رضوان السيد . (2015). *الجماعة و المجتمع و الدولة*. ط 1 . جداول ، لبنان.
- ياسين، عبد الجواد . (2012) . *السلطة في الاسلام*. الطبعة 4، التنوير للطباعة و النشر. لبنان.
- فازيو ، نبيل .(2015) . *دولة الفقهاء* . ط 1 . منتدى المعارف. بيروت.
- حنَّا ، مخائيل. (1997) . *السياسة و الوحي عند الماوردي* ، ط 1 . دار الطليعة للطباعة والنشر. لبنان.
- بلقزيز ،عبد الإله . (2011) . *النبوة و السياسة* . ط 2 . مركز دراسات الوحدة العربية. لبنان.
- بن سعيد العلوي، سعيد.(2010) . *دولة الخلافة* . ط 2. دار رؤية للنشر و التوزيع ، المغرب.
- اللطيف، كمال .(2011) . *في الاستبداد* . ط 2 . منتدي المعارف. لبنان.
- خاتمي، محمد . (2004). *الدين و الفكر في شراك الاستبداد*. ط 1. دار الفكر المعاصر. دمشق.
- أبو الحسن علي، الماوردي . (2012) . *أدب الدنيا و الدين* . ط 05 . لبنان.
- أبو الحسن علي، الماوردي . (2006). *الأحكام السلطانية و الولايات الدينية*. ط 1 . دار الحديث القاهرة .
- أبو الحسن علي، الماوردي . (2014) . *تسهيل النظر و تعجيل الظفر* . ط1 . لبنان.

▪ اركون ، محمد . (2007) . *الإسلام : الاخلاق و السياسية* . مركز الانماء القومي .لبنان.

▪ -اروين ، روزنتال . (1991). "دور الدولة في الاسلام" . الاجتهاد . العدد الثاني عشر. (64/43) . الرابط: https://www.kutubpdfbook.com/book

▪ زبيدة، سامي . (2007). *الشريعة و السلطة في العالم الإسلامي*. ط1 . دار المدار الإسلامي. بيروت.

▪ سابينو، أكوافيفا ، و إنزو ، باتشي . (2011) . *علم الاجتماع الديني*. هيئة أبو ظبي للتراث و الثقافة " كلمة". ابو ظبي.

▪ عبد الجواد، ياسين. (2012) . *الدين و التدين(التشريع و النص و الاجتماع)*،ط 4 التنوير للطباعة و التوزيع . لبنان.

المجلات

▪ هاملتون جب . (1979) . *دراسات في حضارة الإسلام*. ط3. دار العلم للملايين، لبنان.