

المعارضة في الفكر الإسلامي المعاصر

Opposition in the contemporary political Thought

أ.م.د. جواد كاظم محسن

كلية العلوم السياسية - الجامعة المستنصرية

jawadal.basvi@uomustansiriyah.edu.iq

تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٦/٤/٢٠ تاريخ قبول النشر: ٢٠٢٦/٦/٢٨

الملخص:

شغلت المفاهيم السياسية اهتمام المفكرين وخلقت جدلاً واسعاً بين اوساط المنظرين عموماً؛ وذلك لان المفاهيم السياسية هي التي تشكل البنية الأساس في تحديد شكل وطبيعة النظام السياسي في أي دولة، وكون مفهوم المعارضة واحداً من المفاهيم التي لا يكاد يخلو منها أي سياسي مهما بلغت درجة مثاليته، فهذا المفهوم شكل واحداً من المفاهيم المتلازمة والمتربطة مع السلطة، أي ان السلطة دائماً يواكبها ويلازمها مفهوم المعارضة، لكونها الاداة التي من خلالها يتم كبح جماح أي سلطة ما.

جاءت أهمية الدراسة في مفهوم المعارضة في إطارها الإسلامي المعاصر وذلك من خلال ما لهذا المفهوم من اثر كبير في الأنظمة السياسية المعاصرة، ولعدة أمور: ان مفهوم المعارضة يشكل واقعاً لا يمكن غض الطرف عنه في ظل أي نظام سياسي، كما ان المعارضة تتضمن في طياتها مفاهيم جمة منها الحرية، والمساواة، والعدالة وغيرها، ومن ثم إذا فقدنا أي نظام سياسي معاصر يكون مفتقد شرعيته لإنكاره هذه المفاهيم، وأن المساحة من التعبير وإبداء الرأي التي تنتهجها المعارضة، قد لا تتاح في ظل كل الأنظمة السياسية، وعليه يجب ان يؤسس إلى ثقافة المعارضة التي لا يمكن إغفالها في نظام سياسي إسلامي معاصر له طابع من تداول للسلطة على أساس ديني إسلامي.

الكلمات المفتاحية: المعارضة، الفكر الإسلامي، الفكر المعاصر، الانظمة السياسية، الاسلام

Abstract:

Political concepts have preoccupied thinkers and generated widespread debate among theorists in general. This is because political concepts form the fundamental structure that determines the shape and nature of the political system in any country. The concept of opposition is one that is almost inseparable from the political discourse of any politician, regardless of their idealism. This concept is thus one of the inseparable and intertwined concepts of power; that is, power is always accompanied and inseparable from the concept of opposition, as it is the instrument through which the excesses of any authority are checked.

The importance of this study of the concept of opposition within its contemporary Islamic framework stems from the significant impact this concept has



on contemporary political systems, for several reasons: The concept of opposition constitutes an undeniable reality in any political system; opposition encompasses numerous concepts, including freedom, equality, and justice; therefore, any contemporary political system that denies these concepts loses its legitimacy; and the space for expression and opinion afforded by the opposition may not be available in all political systems. Consequently, it is essential to establish a culture of opposition, which cannot be overlooked in a contemporary Islamic political system characterized by the peaceful transfer of power based on Islamic principles.

Keywords: Opposition, Islamic Thought, Contemporary Thought, Political Systems, Islam

المقدمة

شغلت المفاهيم السياسية اهتمام المفكرين وخلقت جدلاً واسعاً بين اوساط المنظرين عموماً؛ وذلك لان المفاهيم السياسية هي التي تشكل البنية الأساس في تحديد شكل وطبيعة النظام السياسي في أي دولة، وكون مفهوم المعارضة واحداً من المفاهيم التي لا يكاد يخلو منها أي سياسي مهما بلغت درجة مثاليته، فهذا المفهوم شكل واحداً من المفاهيم المتلازمة والمتربطة مع السلطة، أي ان السلطة دائماً يواكبها ويلازمها مفهوم المعارضة، لكونها الاداة التي من خلالها يتم كبح جماح أي سلطة ما.

أما بالنسبة للفكر الإسلامي، فقد شكل هذا المفهوم جدلاً واسعاً ومستفيضاً لما هو مترسخ في واقع النظام الإسلامي من سلطة تكون في الغالب مستمدة من النصوص والثوابت الشرعية للإسلام (بغض النظر عن مدى تطبيق هذه السلطة لهذه الشريعة)؛ وذلك لكون النص الشرعي هو الدستور الذي يستمد المسلمون منه تعاليمهم من القرآن وسنة نبوية شريفة، هذا المفهوم للمعارضة المستمد من النصوص الشرعية على معناه ومبناه ومدى الالتزام في الواقع السياسي الإسلامي المعاصر ولهذا كانت هذه الدراسة. أهمية الدراسة: جاءت أهمية الدراسة في مفهوم المعارضة في إطارها الإسلامي المعاصر وذلك من خلال ما لهذا المفهوم من اثر كبير في الأنظمة السياسية المعاصرة، ولعدة أمور: ان مفهوم المعارضة يشكل واقعاً لا يمكن غض الطرف عنه في ظل أي نظام سياسي، كما ان المعارضة تتضمن في طياتها مفاهيم جمة منها الحرية، والمساواة، والعدالة وغيرها، ومن ثم إذا فقدتها أي نظام سياسي معاصر يكون مفقود شرعيته لإنكاره هذه المفاهيم، وأن المساحة من التعبير وإبداء الرأي التي تنتهجها المعارضة، قد لا تتاح في ظل كل الأنظمة السياسية، وعليه يجب ان يؤسس إلى ثقافة المعارضة التي لا يمكن إغفالها في نظام سياسي إسلامي معاصر له طابع من تداول للسلطة على أساس ديني إسلامي.

إشكالية الدراسة: ان المفكرين الإسلاميين يرون ان الإسلام قد جاء بمنهج متكامل للحياة والبشرية كافة ومن هنا انعكس على نتائجهم الفكرية والاجتماعية والسياسية كافة، وقد عرف الإسلام مفاهيم عدة قد تعامل معها وفق منظوره، الا ان جذور هذه المفاهيم لم تكن متجذرة، ومنطلقة من الفكر الإسلامي وانما كانت تنتمي في انبثاقها الى الفكر الغربي (كالمعارضة) ومفاهيم عدة كالتعددية السياسية والديمقراطية وغيرها.

ومن هنا واجه الفكر الإسلامي صعوبة العمل لم تكن وليدة هذا الفكر، وبدأ ان العمل بهذه المفاهيم الفكرية متذبذباً بين الفكر الإسلامي والغربي، بين الاعتراف بهذه المفاهيم أو رفضها أو التعاطي على أساس من التطويع، وهنا اصطدمت الأنظمة الإسلامية بالواقع الجديد الذي فيه حتمية من التعايش والتأقلم، وكان من اللازم ان تكون هناك معالجات لما هو إسلامي لا يمكن ازالته في ظل المعطيات الدينية وما هو وافد لا يمكن إنكاره من المفاهيم شتى، كان لها اثر واضحاً في المجتمع الإسلامي عموماً ومنها مفهوم المعارضة، وهذه الإشكالية يتحتم تسليط الضوء عليها ودراستها.

فرضية البحث: كثرت الآراء من المنظرين عن ملامح النظام الإسلامي وطبيعته، وما هو شكله ومن اين تستمد السلطة شرعيتها مما ينعكس ومن ثم على دوافع ومنطلقات المعارضة وإزاء من تتجه، وخاصة في ظل أنظمة معاصره تتبع منهجية مبنية على أسس من الحرية والمساواة والعدالة الديمقراطية، وهنا جاءت الفرضية الاتية (ان الفكر السياسي المعاصر تعاطى فكرياً مع مفهوم المعارضة السياسية من منطلق القبول لا الرفض، ولكنه قبول متجذر في الفكر الإسلامي ومن أسس شرعية، وليس الوافد إليه)، وتنتج جراء هذه الفرضية عدة أسئلة، هل المعارضة وجوداً في الإسلام، وما هي مقوماتها، وهل تصطدم المعارضة بمعوقات تشل حركتها إزاء السلطة الإسلامية، وكيف لنا ان نتصور معارضة في ظل نظام سياسي إسلامي معاصر، وكيف تستطيع المعارضة الإسلامية للوصول إلى تطبيق مثالي مع الاحتفاظ بالأصالة والتراث التشريعي للإسلام، وهل للمعارضة ان تتطور أم تتراجع وفق الأنظمة المعاصرة هذه الأسئلة وغيرها ستتكفل هذه الدراسة بالإجابة عنها.

منهجية الدراسة: على الرغم من ما لموضوع الرسالة من علاقة وثيقة في إطار (النظم السياسية) الا ان الرسالة قد تناولت الجانب الفكري والذي له صلة من الجانب العقائدي والتشريعي في الفكر الإسلامي، وهذا كان مكرساً في مجال العلوم السياسية ومركزاً في الفكر السياسي، وان البحث قد تطلب عدة مناهج بحثية ذات صلة بالمنهج التاريخي، والمنهج المقارن، وكذلك المنهج التحليلي والمنهج المستقبلي، الذي كان له الأهمية والداعي الكبير المتعلقة الوثيق بجوانب عدة من هذه الرسالة.

هيكلية الدراسة: ارادة الدراسة في فصلها الأول ان توضع هوية هذا المفهوم (المعارضة) من داخل منظومة الفكر الإسلامي، فلقد أشارت الدراسة إلى مفهوم المعارضة لغةً واصطلاحاً، وبعد الخوض في اصطلاح المعارضة التي تحدد صورة المعارضة بالشكل العلمي وقد يكون الاتفاق عليه بالأغلبية إذا لم نقل بالإجماع، من خلال رؤية علمية مجردة، من خصائص، وابنية دستورية، ومميزات وأهداف، للمعارضة، ومن ثم التحول إلى معالم هذه المعارضة في التاريخ الإسلامي، من حيث ظهور بوادرها والواقع لهذه المعارضة عبر الحقب المختلفة في الإسلام وصولاً إلى الزمن المعاصر، ومدى تبلورها والحراك لهذا المفهوم من بداية النشأة للسلطة الإسلامية وصولاً إلى الأنظمة المعاصرة التي بدأت تتأقلم مع الواقع الذي يحيطها من أنظمة سياسية معاصرة. أما الفصل الثاني، ركزت فيه الدراسة على أهم ما يمكن ان يعزز هذا المفهوم في المنظومة الفكرية للإسلام، من خلال انتخاب المفاهيم التي جاء بها



الإسلام وهي في واقعها تقترب من خصائص المعارضة وتعزز وجودها بالرؤية المجردة لهذا المفهوم، وسماها بالمقومات، وكذلك أشار هذا الفصل إلى الأبعاد التي كانت وما زالت متجذرة في الواقع الإسلامي وتشكل جدار صد إزاء المعارضة، في أن تتخذ شكلها وحيزها كما في المنظور المجرد للمفكرين غير الإسلامي، فسماها بالمعوقات.

أما الفصل الثالث من هذه الدراسة، فقد اهتم بالحركات الإسلامية المعاصرة، التي أخذت منها نشأتها ووجودها نهج المعارضة سبيل للوصول إلى أهدافها، وأشارت هذه الدراسة إلى انموذجين من هذه الدراسة عنايتها من طريق واقع المعارضة في الفكر الإسلامي وصولاً إلى مستقبل هذه المعارضة وما يمكن أن تؤول إليه عبر عدة فرضيات استشرافية، ومن ثم توصلت الرسالة إلى عدة استنتاجات بخصوص موضوعة البحث.

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي للمعارضة وتطورها التاريخي في الإسلام

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للمعارضة

مفهوم المعارضة لغةً واصطلاحاً: من أجل معرفة المراد من المعارض مجال البحث في هذه الدراسة علينا الوقوف على معناها في اللغة والاصطلاح.

أولاً: المعارضة في اللغة: يغلب على المعاجم اللغوية ما يصل على التطابق، وهذا ما وجده البحث حاضراً في تناول وشرح العديد من المعاجم اللغوية للفظ المعارضة مع وجود الترتيب والتعقيب الطفيف؛ ومن هنا اقتصر البحث على أهم المعاجم اللغوية واشهرها.

١. **مقياس اللغة:** تقول عارضت فلاناً في السير إذا سرت حياله، وعارضته مثل ما صنع، إذا اتيت إليه مثل ما أتى اليك، ومنه اشتقت المعارضة، وهذا هو القياس كان عرض الشيء الذي يفعله مثل عرض الشيء الذي اتاه وقال طفيل:

وعارضتها زهواً على متتابع نبيل القصيري خارجي محتب^(١)

٢. **كتاب العين للفراهيدي:** وعارضته في السير، أي سرت حيالة. قال

فعارضتها زهواً على متتابع نبيل (منيل) صخب

ومنه اشتقت المعارضة^(٢).

٣. **لسان العرب:** عارضت الشيء بالشيء معارضة، قابله، وعارضت كتابي أي قابله، وفلان معارضي أي يباريني، وفي ذلك أن جبريل (عليه السلام) كان يعارضه القرآن في السنة مرة وأنه عارضه العام مرتين، قال ابن الأثير، أي أنه يدارسه جميع ما نزل من القرآن من المعارضة المقبلة، وأما في الحديث لا جلب ولا جنب ولا اعتراض وهو أن يعترض رجل بفرسه في السباق فدخل مع الخيل ومنه حديث سراقه: أنه عرض الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأبي بكر الفارس أي اعتراض به الطريق يمنعها من السير، وأما حديث أبي سعيد كنت مع خليلي في غزوة إذاً برجل يضرب فرساً في عرض القوم، بمعنى يسير حذائهم معارضاً لهم، وأما بالرجوع إلى: حديث الحسن بن علي (عليه السلام) أنه ذكر عمر فإن الحسين

في عرض كلامه أي في مثل قوله أو مقابلة، وفي الحديث ان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عارض جنازة ابي طالب أي اتاها معترضاً من بعض الطريق ولم يتبعها من منزله^(٣).

٤. الوسيط: وعرض له عارض من الحمى اصابه، وقال: سرت فعرض لي في الطريق عارض من جبل ونحوه: مانع.

وعارض فلان فلاناً: جانبه وعدل عنه، وعارض الكتاب بالكتاب: قابله به، وعارض فلاناً: باراه واتي بمثل ما اتى به، ويقال: عارضه في الشعر وعارضه في السير، وعارضه؛ بمثل صنيعه، وفلاناً: ناقضة في كلامه وقاومه^(٤).

٥. المنجد: معارض: الذي يعارض شيئاً آخر، يخالفه: (تأكيد معارض آخر)، مضاد، متناقض: تأثيرات معارضة، (الذي يناقض الآخرين ويخالفهم): - (معارض صديقة) الذي لا يقبل عملاً أو تدبيراً ولا يسلم برأي أو حكم: - معارض كل تغيير، معارض تقييد الحرية، منتمى إلى المعارضة، من حزب المعارضة: - المعارضون والموالون، الذي يعترض على حكم، على قرار: - (طرف معارض).

معارضة: - فئة غير موالية للحكومة، (أحزاب المعارضة)^(٥)

ثانياً: المعارضة اصطلاحاً: يعد اصطلاح المعارضة من الاصطلاحات الحديثة في علم السياسة، فمنذ القدم والى مدة قريبة لم يكن اصطلاح المعارضة موضوعاً للتعريف بالعناصر والفئات التي تختلف مع السلطة الحاكمة، كما ايضاً المعارضة متناولة في البحث الدقيق والتحليل الشامل من اقلام العلماء والمفكرين السياسيين^(٦) وهذا يعزى إلى ان مصطلح المعارضة تبلور تبعاً لتطور أنظمة الحكم وتتابعها، بحيث خرج من معناه الاعم الرأي أو الصوت الآخر^(٧) إلى ان يصل هذا المصطلح إلى طابعة الحالي إذ لم يكن هناك دستور يحكم وينظم طبيعة العلاقة بين مؤسسات الدولة في ما بعضها بعض، وفي الوقت نفسه لم يكن هنالك ترسيخ وتنظير لمفاهيم عدة كالديمقراطية والحرية وحقوق الأقليات، التي بدورها تعطي مجالاً لمفهوم "المشاركة السياسية" والتي من خلالها يكون الشعب شريكاً للحكومة أمّا عن طريق الانخراط في مؤسساتها أو بوصفه مراقب لاداء الحكومة والسلطة، وحاول احد الباحثين تعريف المعارضة وفقاً لمنظور الفريقين (السلطة والمعارضة) " التعبير عن حرية الأقلية في ان تعارض في مواجهة حق الأغلبية في ان تحكم"^(٨).

الا ان روبرت دال يرى ان اصطلاح المعارضة، يصعب تحديده بشكل دقيق وهو يكتفي بتعريف مبدئي يفترض فيه مثلاً: "أن (أ) يحدد أو يقرر بعض اوجه سلوك الحكومة في نظام سياسي معين - وذلك لبعض الوقت -، أو في ذلك الوقت يفترض ان (ب) مثلاً لا يستطيع ان يحدد أو يقرر سلوك الحكومة، وان (ب) معارض لسلوك الحكومة الممارسة بواسطة (أ)، حينئذ يكون (ب) هو المقصود بالمعارضة"^(٩).

ويفهم من خلال هذا التعريف الذي اراده دال للمعارضة انه شامل لعملية الحراك الذي يدور بين السلطة بمختلف اشكالها والمعارض بمختلف اشكالها، دون تحديد طبيعة وواقع المعارضة من خلال

ممارستها لدورها أو تحديد وظيفة معينة لها، وهكذا يكون طبيعة وسلوك أي معارضة يحدد طبيعة وسلوك السلطة التي تكون مصاحبة لها، من حيث اداها والتعاطي معها، ومن هنا ينظر إلى ان (المعارضة وان كانت لذلك تعد عملية، مميزه لكل الأنظمة السياسية، الا ان اهميتها والاشكال التي تتخذها تختلف اختلافاً كبيراً بين بلد وآخر)^(١٠).

وهذا يعد من البديهيات والمسلمات إذ ان السلطة هو الذي يحدد طبيعة واداء المعارضة من حيث مدى ونسبة الايجابية أو السلبية في اداء السلطة، (وان الحكومة والمعارضة موجودتان دائماً وفي كل الاوقات (أو كامنان) في ظل نظام سياسي)^(١١).

وهذا التلازم الواقع فعلاً بين المعارضة والسلطة، له افتراضاته إذ انه من غير الممكن ان تكون هناك معارضة من غير سلطة حاكمة، والعكس صحيح وهذا الافتراضات تتلخص بالاتي^(١٢):-

١. ليست هناك حكومة تحوز على المساندة الكاملة من كل الناس الذين تحكمهم ولاسيما إذا كانت تسوس عدداً كبيراً من البشر، وليس في أي دولة سلم أفضليات واحد خاص بكل الأفراد فيما يتعلق بسلوك الحكومة.

٢. لان البشر ليسوا على اتفاق تام بالنسبة لأفضلياتهم السياسية فإنه بالنسبة لكل نظام سياسي - لكي يحافظ على بقاءه - ينبغي ان يكون لديه الوسائل التي تمكنه من ان يقرر أي الأفضليات السياسية لأي من الفئات المختلفة ان يليها واياها يرفضها.

٣. يفترض ان كبح النظم السياسية - ولو بقدر ما - تكبح أو تقيد: التغيير، التنظيم، والتمثيل، والاشباع للأفضليات السياسية: وتبعاً للافتراض الأول فإنه من المفترض عدم وجود موافقة تامة على ما سوف تفعله لأفضليات كل من العدد الاكبر، والعدد الاصغر الذي يتعارض أو لا يتفق مع الأغلبية.

٤. افتراض يقرر فيه ان النظم السياسية تختلف بقدر كبير بينها، فيما يتعلق بالحدود والضوابط والعوائق أو بالفرص التي تمنحها للتعبير والتنظيم للأفضليات السياسية، ومن ثم للفرص المتاحة إمام المعارضات المحتملة.

وفي ضوء هذه الافتراضات بات من الواضح أهمية شكل نظام الحكم الذي ينشأ في ظله شكل المعارضة، ويذهب دال في تصنيف النظم السياسية وحسب القيود التي تضعها هذه الأنظمة على حرية التعبير والتنظيم السياسي إلى^(١٣):-

١. نظم تتسم بالتقييد لفرص التعبير وتضع قيوداً شديدة على الأفضليات السياسية (أو المصالح السياسية)، فالأفراد يكونون ممنوعين من حق المعارضة للقادة السياسيين ولايديولوجياتهم وللابنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهي النظم المهيمنة.

٢. نظم تضع قيوداً محدودة على حق التنظيم السياسي وعلى الأفضليات السياسية والفرص المتاحة، وتتيح للأفراد حق التعبير عن معارضتهم للحكومة، ولا يلجأ النظام فيها إلى العنف، وهي النظم التعددية.

٣. نظم مختلفة بين التقييد وعدم التقييد، فيميل بعضها إلى نظم الهيمنة ويميل بعض الآخر إلى التعددية، أي انها تقع في الوسط ويسمىها دال بالنظم الأوليغارشية المتنافسة.

وبالاحظ ان مفهوم المعارضة يتعلق بتعلق كلي بما يواجهه من نظام حاكم (سلطة)، يتعاطى وفق طبيعة وواقع هذا النظام، وهذا ما يعطي شكل وملامح هذه المعارضة التي تكون في ظل نظام سياسي معين، ومن خلال هذا يذهب احد الكتاب إلى ان للمعارضة معنيان احدهما معنوي والآخر مادي^(١٤):

١. المعارضة في معناها العضوي أو الشكلي، وهي الهيئات التي تراقب الحكومة وتنتقدها وتستعد للحلول محلها، فيقال بهذا المعنى: تولت المعارضة السلطة في اعقاب انتخابات جديدة.

٢. المعارضة في معناها المادي أو الموضوعي: هي النشاط المتمثل في رقابة الحكومة وانتقادها والاستعداد للحلول محلها: فيقال: لكل مواطن حق معارضة سياسة الحكومة.

ويؤخذ على هذين المعنيين في توضيح معنى ومفهوم المعارضة، ان الهيئات التي تراقب عمل الحكومات في المعنى العضوي، هي تؤدي النشاط نفسه الذي يشير له الكاتب في المعنى المادي، وكذلك ان المواطن الذي يعارض سياسة الحكومة في المعنى العضوي لا يمكن ان تكون لمعارضته جدوى، إذًا لم تكن مماثلة في هيئات أو تنظيمات تؤدي عمل المعارضة في إطار مؤسسات الدولة، والا يكون هذا مندرج بالمعنى الاعم وهو المخالفة أو الرأي الآخر.

المبحث الثاني: التطور التاريخي لمفهوم المعارضة في الإسلام

المطلب الأول: المعارضة في الحقبة النبوية الشريفة والخلفاء الراشدين

نشأ إنسان فرد تمكن من اعمار النفوس بالإيمان ووضع التشريع بين القوي والضعيف، هذا الإنسان هو محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) ولو فكر أي دارس تاريخي ان مجرد محمد من رسالته ووحيه ليبقى محمد إمام التاريخ كأعظم قائد للبشرية، قاد فأحسن القيادة وساس فكسب اخلاص اتباعه وتقانيهم في سبيل دعوته^(١٥).

فكانت انطلاقة الدعوة المحمدية تأسيساً لمنهج مغاير لما تعارفت عليه العرب في تنظيم أمورهم والسير في تحصيل مكاسبهم وارزاقهم. ففي القرن السابع الميلادي ظهر الدين الإسلامي في شبه جزيرة العرب، وبالتحديد في مكة المكرمة على يد الهاشمي محمد بن عبد الله، وقد قام النبي بالدعوة إلى الدين الجديد سراً وجهرًا طيلة ثلاث وعشرين سنة متوالية فيما بين مكة والمدينة^(١٦)، فحينئذ كانت ملامح السلطة الإسلامية ترسم وتنمو وهي في حداثتها النشأة، وقد كان الرسول هو نفسه مصدر السلطات كلها، فهو الذي يسن الدستور الذي يوحى به إليه، وهو نفسه الذي يطبقه على اتباعه فيما بعد^(١٧)، ان الحجم الكبير للسلطة التي كانت للرسول جعلها موضع نقاش وجدل كبير بين المدارس الفقهية^(١٨)، وقد قام هذا الجدل الفقهي إلى جدل فكري بين المفكرين الإسلاميين الذين اختلفوا في حدود هذه السلطة وإلى اتجاهين.

أولاً: الاتجاه الإسلامي^(١٩): يقصد بالاتجاه الإسلامي الذي ينظر إلى سلطة الرسول (صلى الله عليه وسلم) كونها سلطة تتمتع بقدسية متأتية من السياقات العامة للتشريع الإلهي ومن ثم هذه السلطة لها طابع "العصمة" ولا يجوز مخالفتها.

ثانياً: الاتجاه العام المجرد: وهو الذي ينظر إلى السلطة الدينية للرسول (صلى الله عليه وسلم) بمنظار مجرد والتي تعني: ان يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو أمور الدنيا.

وبالرغم من هذا التنوع في تحديد السلطة الدينية في زمن الرسول إلا ان الإطار العام لها يبقى مرتكزاً على الرسول نفسه فقد كان (صلى الله عليه وسلم) الركيزة الأساس في تجسيد السلطة في الإسلام، فقد كان يتمتع بصفات رئيس الدولة، ولهذا كان واسع الصدر، يقبل النقد، ويتحمل المعارضة، ويستمع إلى اقوال أصحابه^(٢٠)، ويلاحظ في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يقتصر حالة المعارضة على المخالفة الفردية كما في الحالة الأولى ولا من داخل معسكر النبي (صلى الله عليه وسلم) التي تمثلت بعدم طاعة الاوامر المؤدية إلى هزيمة المسلمين، بل تعدى ذلك، إلى المعارضة المسلحة وهي ما عرفت بحروب الردة، وهي القبائل التي ارتدت قبل وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن الإسلام، فعرف التاريخ آنذاك ما يسمى "بالمُتَبَيِّنِينَ" وهم الذين ادعوا النبوة إزاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفي حياته، ومنهم: الاسود العنسي (عبله) بن كعب بن عوسف العنسي، وهو الملقب "بذي الخمار" كان كاهناً وهو اول المرتدين، بدأ عصيانه من كهف "ضيان" باليمن ومعه "عنس" وهم بطن من قبيلة "منحج" فاستولى على المنطقة الممتدة من صنعاء إلى عمان وإلى الطائف ولقد حاربه المسلمون وقتلوه، فأنهزم أنصاره قبل وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بلبلة واحده فلم تدم رדתه وعصيانه أكثر من ثلاثة اشهر^(٢١).

ويلاحظ على المتبئين الذي مثلوا حالة المعارضة وقاموا بحروب الردة ضد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودولته، كانوا أصحاب خلفية دينية مغايرة سبقت الإسلام وكانوا يدينون بها وهي الديانة "النصرانية" وقد تكون المحفز الأساس في الخروج على الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودولته، فيمكن ان يكون هذا الاتجاه يظهر بين ثنايا المعارضة طابعاً دينياً وان لم يكن معلناً، ويلاحظ انهم كانوا يتجاهدون بالإسلام ويضمرون ما هو مغاير له، وفي الوقت نفسه حملت هذه المعارضة طابعاً سياسياً وذلك بأن المتبئين قد مثل خروجهم في جميع الأحوال معارضة لسلطة دولة الإسلام المتمثلة برسول الإسلام التي اقامها (صلى الله عليه وسلم) وارسى دعائمها المسلمون في شبه الجزيرة العربية.

وعموماً يلاحظ احد الكتاب المعارضة السياسية لدولة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بأربعة تيارات هي^(٢٢): -

١. تيار الكفر والمشركين الذي كان يمثل حزباً قوياً متحداً ومدعوماً بقوة المال والسلاح، تجمعهم الميول الجاهلية والعدوان والاحقاد ضد الإسلام ورسول الكريم (صلى الله عليه وسلم).
٢. تيار المنافقين، وكان يشكل خطراً كبيراً على الدين ودولته الفتية، لانه كان يهدد الإسلام من الداخل أولاً، وثانياً لما كان يمتلكه من عوامل وامكانات خاصة تعينه على تحقيق أهدافه، وقد لمح القرآن الكريم في سورة التوبة إلى مخاطره.

٣. تيار اليهود الذي هو الآخر لم يقل خطراً عن الكفار والمنافقين ان لم يكن اشد خطراً.

٤. بعض وجوه المسلمين انفسهم من البسطاء والسذج وأصحاب الرأي والضعيف الذين لم يدركوا جوهر الإسلام وأهدافه البعيدة السامية، إذ ان بعضهم كان يحدوا به الجهل والمصالح الشخصية لمعارضة النبي (صلى الله عليه وسلم) وخطواته السريعة والمدروسة في بناء الدولة الإسلامية.

ويمكن النقاش بصدد هذه التيارات الاربعة التي مثلت المعارضة السياسية في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) من ناحية الدافع والمشروعية، ويمكن ان تقول بأن الدافع متوفر لسبب أو لآخر، ويتراوح بين الكفار والمشركين وصولاً إلى الجهل وعدم تمييز مصلحة الأمة والجماعة وغير المشروعة ومن جهة نظر إسلامية^(٢٣):

١. **المعارضة المشروعة:** وهي تلك المعارضة التي لا تخرج- في وسائلها وأهدافها - عن منطق الدين، والعقل، والمصلحة العامة بعيداً عن الاثرة والهوى.

٢. **المعارضة غير المشروعة:** وهي المعارضة لذات المعارضة: وتكون لغرض شخصي خاص يحرص صاحبه على تحقيقه ولو ترتب عليه التضحية بمصلحة عامة، أو الضرر بالدين واخماد العقيدة. وان المعارضة المبنية على أسس فكرية في الإسلام قد بدأت مع الخوارج، إذ لم يكن معهوداً ان المعارضة تنشأ من اجل تأسيس جديد للسلطة مبنى على مفهوم جديد وهو "الحاكمية لله" وهو مفهوم ركيزته الرأي والاجتهاد في بناء سلوك طارئ على ما هو متعارف عليه من خلافته التي تتجسد بها السلطة، والذي كان الاعتراض عليها ينحسر من الخوارج في زعمهم العدل مع الرعية، وكانوا في غالبيتهم من القراء الكوفيين. يمتازون عن غيرهم بشدتهم في تقديم الدين على أي اعتبار آخر وتصلبهم بحيث لا يقبلون أدنى تساهل في امر الدين، فلا جماعة (أي دولة) على حساب الدين، إذا الجماعة (الدولة) انما تصان بالعادة والنظام الظاهري وتتضمن الطيب والخبيث: ولا يعترف الخوارج بالجماعة (الدولة) التي لا يبررها الا مجرد وجودها التاريخي^(٢٤).

كما ان الخوارج أصبحوا يضعون انفسهم في منزلة لا يجدون من يضاهيهم بها، وهم يقولون عن انفسهم انهم وحدهم المسلمون الحقيقيون ولا يطلقون اسم "مسلم" على غير انفسهم، اجل عند غيرهم "الخوارج" ألخ، لكنهم عند انفسهم "المسلمون أو المؤمنون"^(٢٥).

الأول: مشروعية الخلافة والى من تؤول

الثاني: الخصائص التي كانت تتميز بها الدولة الأموية والتي اعطت دافعاً للمعارضين اتجاهها، وانه بعد مقتل الإمام علي (عليه السلام)، لم يتأخر المسلمون في الكوفة عن بيعه الإمام الحسين بالخلافة بعد الإمام علي، ثم اعقبها مدن العراق، وتلتها الحجاز، واليمن وفارس، ولم يبق من فضلاء المهاجرين والأنصار الا وقد مد يده لمبايعة أبي محمد الحسن^(٢٦).

وبعد شهادة الإمام علي نودي بمعاوية خليفة في بيت المقدس لسنة ٦٦١ م (٤٠هـ) فجعل من دمشق عاصمة لحكمه، ولم تكن الدولة الأموية قد عمت العالم الإسلامي كله، وذلك بأن أهل العراق كانوا قد بايعوا الحسن بن علي خليفه، ولم يكن ولاء أهل مكة والمدينة لمعاوية قوياً^(٢٧).

فكان هذا الاضطراب وعدم المركزية في اختيار خليفة للأمة، وانفراد معاوية واستئثاره بالسلطة، وتجاهله ما تعازمت عليه الأمة في مسألة الخلافة من (شورية أو نص) في تعيين الخليفة، خلق معارضة كان مسوغها عدم المشروعية وعدم احقية الخلافة وفي الوقت ذاته معارضة إزاء السلطة المشروعة التي كان يجسدها الإمام الحسين (عليه السلام).

وفي عهد خلافة الإمام الحسن (عليه السلام) شكل أسلوب معاوية وممارساته في سبيل التمسك بالسلطة انشقاقاً واضحاً وكبيراً في صفوف الأمة، بين من اغراهم معاوية وكسبهم إلى جانبه وهم الذين مثلوا المعارضة اتجاه خلافة الإمام الحسن (عليه السلام) ومؤيديه ممن يرون احقية بهذه الخلافة، الا ان الانعطافية الكبيرة التي واجهت عهد الإمام (عليه السلام) هو الانعطاف في حالة ومفهوم المعارضة عموماً، إذ شهدت تغيراً جذرياً وكبيراً، إذ انه في عهد الخلافة الراشدة كان لمفهوم المعارضة طابعاً هو (التقويم) وإصلاح الخليفة، وما كان من معاوية الا الصد وعدم الطاعة، وصمم معاوية على إعلان الحرب على الإمام الحسن، فقد نفذ صبره، والايام كلما تطاولت قد تكشف عن ما لا يحمد عقباه، فليكسب الوقت، بعد ان مهد لذلك باتصاله الوثيق بزعماء العراق، وقادة جيش الكوفة، ورؤساء القبائل واشترى ضمائرهم بالأموال، ومناهم بالوظائف^(٢٨).

وقد احتوت المعارك بين الإمام الحسن (عليه السلام) ومعاوية احداثاً كثر لا مجال لذكرها في هذا البحث، انتهت وآلت إلى الصلح بين الجانبين: وكانت دوافع الجانبين للصلح متباينة، في جوهرها وطبيعتها، فما كان ينسب إلى الإمام الحسن (عليه السلام) من دوافع يتلخص بالاتي^(٢٩):-

١. الحفاظ على السلطة ودعمها حفظ النظام العام، أي الحفاظ على المصلحة العامة من خلال توطين النظام، ومع تحول الصراع السياسي على السلطة، إلى فتنة عامة وحروب أهلية وسفك كثير للدماء، كان الصلح هو الخيار الوحيد، بل التنازل للقوى المنافسة التي لا تتورع عن أخذ الصراع إلى آخره مع قطع النظر عن مالات هذا التنازل وعواقبه، وعلى هذا يكون التنازل مشروطاً بتقدير امكانية الحفاظ على بنية النظام العام.

٢. ان الأصل في الخلاف أو الصراع السياسي هو الصلح وانهاء النزاع، وكل صراع في النهاية يهدف ويؤول إلى الصلح، حتى ولو كان سبباً في الحاق الغبن بجهة من الجهات، والاهم من ذلك عدم اطالة امد الصراع، والذي يستنزف قوة المجتمع ويبرد قدراته الانتاجية.

٣. ان تنازل الحسن عن السلطة كان بعد انعقاد البيعة له، ففي الرواية: ان الحسن كتب إلى معاوية يعلمه ان الناس قد بايعوه بعد ابيه ويدعوه إلى طاعته، وقول الإمام الحسن (عليه السلام): كانت جماجم العرب بيدي يسالمون لمن سالمت ويحاربون من حاربت، فتركها ابتغاء وجه الله وحقن دماء المسلمين.

أما ينسب إلى معاوية من دوافع للصلح فهي الاتية^(٣٠):-

١. انه يرى ان الحسن بن علي (عليه السلام) هو صاحب الحق في الأمر، ولا سبيل إلى اقتناص "الأمر" الا عن طريق اسكات الحسن - ولو ظاهراً - ولا سبيل لإسكاته الا الصلح.
٢. انه كان - على كثرة الوسائل الطيبة لأمره - شديد التوجس من نتائج حبه مع الحسن.
٣. انه كان يهاب موقع الحسن ابن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومقامه الروحي الفريد في العقيدة الإسلامية، فيتقي حربه بالصلح.

المطلب الثالث: المعارضة في الحقبة العباسية

قامت الخلافة العباسية كما قامت الخلافة الأموية على العنف والقسوة المسلحة، ولم يأخذ العباسيون بمبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام، بل أسسوا ملكاً وراثياً مطلقاً لا تحده حدود^(٣١)، إذ تكونت الخلافة العباسية على مبدأ المعارضة والثورة ضد الأمويين، وقد رفع العباسيون عدة شعارات في ثورتهم ومعارضتهم اتجاه الأمويين، ومن هذه الشعارات التي جاء بها العباسيون^(٣٢):-

١. ان الدعوة العباسية قامت من اجل احلال السلام الذي فشل بنو مروان في تطبيق مبادئه.
 ٢. ان لبني العباس الحق في الخلافة لأنهم اقرباء الرسول (صلى الله عليه وسلم) من جهة عمه العباس بن عبد المطلب، الذي مات بعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم).
 ٣. تحقيق العدالة للمظلومين والمستضعفين من الناس.
 ٤. التأكيد على نقل مركز الثقل السياسي من الشام إلى العراق.
- وقبل الشروع في اجمال ما كان من معارضة ناوأت السلطة في الحقبة العباسية يمكن تلخيص هذه السلطة بالاتي^(٣٣).

تولى العباسيون الخلافة ١٣٢ هـ إذ بويع لاولهم ابن العباس عبد الله السفاح بالكوفة واستمرت خلافتهم إلى سنة ٦٥٦ هـ إذ سقط عبد الله المعتصم قتيلاً بين يدي هولاكو خان المغولي من اعقاب جنكيز خان موحد التتر الخارج بهم إلى بلاد الشام، جاءت الرايات السود من المشرق فاقعدت بني العباس على عرش بني أمية وجاءت رايات التتر من المشرق فثله عرشهم من بغداد، منهم نحو ١٤ سنة، وأكبرهم مدة قام فيها خليفة عباسي ٤٦ سنة.

المطلب الرابع: الحقبة العثمانية وما بعدها (الحديث والمعاصر):

بدأت الدولة العثمانية (١٣٠٠م) اماره على يد حدود بيزنطية بعد ان اعتنق امراؤها الإسلام، وتمكنت من احتلال القسطنطينية (١٤٥٣م)، ومعه الفتوحات التي حققتها في اسيا وافريقيا، أصبحت الوريثة الكبرة للتراثين البيزنطي والعربي^(٣٤).

ان الحديث عن المعارضة في هذه الحقبة بالذات يجب ان لا يغفل عدة أمور ميزت واقع الدولة (الخلافة) العثمانية عن غيرها من الأموية والعباسية.

١. ان الركيزة الأساس التي كان يعتمد عليها الخليفة في الحقتين الأموية والعباسية وكانت تضفي طابعاً من المشروعية وهي الانتساب للرسول (صلى الله عليه وسلم)، ولم يكن لها اثر ملفت في العهد العثماني. ٢. التفكك، وعدم المركزية والخروج من النمطية الشرعية من اجهار لعدم التزام بتعاليم الإسلام، بدأ واضحاً في كثير من سلوكيات السلاطين العثمانيين، وان وجد من غيرهم في الحقتين المنصرمتين فإنه كان يضمّر ويؤطر بطابع شرعي ولم يكن على هذا النحو من الاجهار والإفشاء على سبيل المثال لا الحصر. في سنة تسعين وتسعمائة للهجرة احتفل السلطان مراد بن سليم الثاني بختان ولده السلطان محمد، ووضع لذلك فرحاً لم يقع في زمن احد من الخلفاء والملوك امتدت الولائم والفرحة واللهو والطرب مدة خمسة واربعين يوماً^(٣٥).

٣. لقد اتخذ السلاطين ال عثمان القوة والقهر قاعدة لحكمهم، واعتمدوا الإسلام دينياً يجمع كافة المسلمين، وكانت مصلحة الدولة غير منفصلة عن مصلحة السلطان ذاته^(٣٦). لقد ابتليت الدولة العثمانية خصوصاً في اواخر عهدها بالاختلاف والتفريق بين الزعماء والسلاطين، فقد حاول بعض الحكام المحليين الاستقلال الذاتي عن الحكومة المركزية بإطالة مدة حكمه، ومحاولة تأسيس اسر محلية، وهذا الصراع بين الحكام المحليين والدولة العثمانية شام في اضعافها ثم زوالها^(٣٧).

كذلك عانت الدولة العثمانية من تغلغل فكري جديد تمثل بتضييل العامل الديني مقابل الأفكار التي يراد لها ان تنتشر في تلك الحقبة، وهي التأثير بالأفكار الغربية، وايضاً بانتهاء الحقبة العثمانية انتهت عنوان (الخلافة) وكان لفصل الدين عن الدولة وقعاً كبيراً، عندما مهد مصطفى كمال لالغاء الخلافة بان اقترح على المجالس الوطني الفصل بين الخلافة والسلطة، وذلك بأن يكون الخليفة مجرد رمز ديني ليس له من الأمر شيء، وبالرغم من المعارضة التي واجهت هذا الاقتراح، صدر القرار بفصل الخلافة عن السلطة في ١٢ ربيع الأول ١٣٤١هـ/ ١ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٢٢م تحت تهديد مصطفى كمال لمعارضيه^(٣٨).

واهم ما يميز الفكر الإسلامي المعاصر ومن ثم تأثيره في مفهوم المعارضة وهي^(٣٩):-

١. هذا الفكر هو حصيلة استجابات تاريخية للعصر الحاضر، لهذه المرحلة من حياة الجماعة الإسلامية، وهو حصيلة تراكمت عناصرها واحداً واحداً عبر تنوع الازواضع التاريخية والاقليمية في العصر الحاضر.
٢. ان الخلافات بين الاتجاهات المختلفة التي ظهرت في هذه المرحلة، انما هي في أساسها خلافات بين مواقف تفتقت عنها الحاجة التاريخية والاجتماعية، فهي مما يصدق عليه انه طلاق فكري وأساس خلاف الزمان والمكان، أو خلاف الرؤية السياسية والاجتماعية لجماعة الحركة.
٣. الحاسم في الحكم لا يتعلق فقط في استخلاص الأحكام من النصوص واستنباطها من مصادرها الأولية، ولكنه يتعلق ايضاً بكيفية النظر للواقع الذي تحياه الأمة وكيفية توصيفه، وان الوصف الحقيقي في التقدير الذي يقدم به واقع الجماعة الإسلامية في الزمان الحاضر هو وصف التبعية والتجزئة.

الفصل الثاني: مقومات ومعوقات المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

المبحث الأول: مقومات المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

المطلب الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يستند وجود المعارضة في الفكر الإسلامي إلى مجموعة من المقومات التي يمثل وجودها من جانب اقرار وتأكيداً على ان المعارضة ليست من المفاهيم الوافدة على الإسلام ومن الجانب الآخر أساساً بوجود هذه المعارضة، وأهمها: بدأ الفقه السياسي، كجميع فروع الفقه الأخرى بالحديث النبوي، ففي عصر الراشدين والعصر الأموي كان الحكم الشرعي يلتزم من القرآن و(الاثار) عموماً^(٤٠).

وهنا لا يمكن لاي سياسي إسلامي ان لا يكون مستند في واقعه إلى القرآن والسنة، ومن هنا نجد في استعراض بعض الآيات الكريمة التي لها صلة وثيقة في الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه احد ابرز فروع الدين الإسلامي التي تماهي واقع المعارضة السياسية من حيث التطبيق والواقع وهذا استعراض للآيات الكريمة:

١. (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)^(٤١).
٢. (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)^(٤٢). (يَا بَنِي آدَمُ اقِمِ الصَّلَاةَ وَامُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ)^(٤٣).
٣. (وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)^(٤٤).
٤. (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ)^(٤٥).

هذه الآيات الكريمة تحث على وجوب الدعوة إلى الخير والصالح وعدم القبول والسكوت على المنكر بكل صورة وأشكاله.

ثانياً: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي^(٤٦):-

١. التكليف: والمكلف في الشريعة الإسلامية هو كل مسلم عاقل بالغ.
٢. الايمان: وسبب اشتراط الايمان فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انه نصره للدين ودفاع عنه واطهار لشعائره.
٣. القدرة: فإن العجز عن الأمر والنهي لا يلزمه لقوله الله تعالى (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)^(٤٧).
٤. العدالة: وهي وصف للمسلم الذي لا يعرف عنه ارتكاب الكبائر.
٥. اذن الإمام: ويقصد ان يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مكلفاً بذلك من الحاكم أو الوالي، حسب اشتراط بعض الفقهاء، ويرى بعض الآخر انه فاسداً، اذن الآيات والأحاديث، تدل ان كل من رأى منكراً وجب عليه ان يغيره، وكل من رأى معروفاً مهماً وجب عليه الأمر به.



٦. صفة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: المقصود بصفة الواجب ما يسمى في اللغة القانونية (بالتكليف)، وتكليف الواجب يكون ببيان ما إذا كان خالصاً أو عاماً، الأول يسميه الفقهاء فرض عين، والثاني يسميه الفقهاء فرض كفاية.

ثالثاً: مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤٨): يرى مشهور الفقهاء ان مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاث وهي:-

١. إنكار بالقلب.

٢. الإنكار باللسان.

٣. الإنكار باليد.

وهذه المراتب الثلاثة ثابتة على مستوى الروايات وعلى مستوى كلمات الأصحاب، بل ادعى بعضهم الإجماع على ذلك.

ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتخذان معنا مشتركاً، بوصفه من الناحية العرفية والشرعية، يكون ترك الواجب حراماً، وترك الحرام واجباً، أو قل: ان ترك المعروف منكراً، وترك المنكر واجباً^(٤٩).

وقد جاءت تقسيمات الكتاب بخصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى:-

أولاً: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥٠):

الشرط الأول: العلم بالمعروف والمنكر فيه قولان:

القول الأول: يرى ان العلم بهما شرط في الواجب فالواجب فعلي، ويتعين على المكلف معرفة المعروف والمنكر وأحكامها من اجل امتثال نظير تهيئة الوسيلة للحجج بعد تحقق الاستطاعة.

القول الثاني: يرى ان العلم بالمعروف والمنكر شرط للوجوب.

الشرط الثاني: احتمال التأثير: فقد قيل بأنه مع العلم بعدم التأثير لا يجب الأمر والنهي.

الشرط الثالث: الامن من الضرر: ذكر المشهور من جملة الشروط الامن من الضرر، وقالوا انه في مورد العلم من الضرر، أو الظن به لا يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الشرط الرابع: الاضرار على الاستمرار (بمعنى ان يكون الفاعل له مصراً على الاستمرار فلو لاح منه اماراة الامتناع أو اقلع عنه سقط الإنكار).

المطلب الثاني: الشورى

ان السلطة السياسية للمجتمع الإسلامي تقوم على الإجماع والشورى، فمن الناحية النظرية وعقب وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) بدأ تبلور فكرة الإجماع في تلك الحقبة الا انه لم يكن إجماعاً شاملاً، الا انه اشتمل على مجموعات كبيرة من الناس، بمن فيهم الصحابة وكبار القوم، وأصبحت بذلك قوة الإجماع الالزامية موازية لقوة المفهوم الديني النصي^(٥١)، وقد أكد الشرع الإسلامي فيما جاء من نصوص قرآنية في الحث على مبدأ الشورى في الإسلام.

ونظراً لهذه الأهمية التي تمتعت بها الشورى في القرآن والسنة فقد أصبحت محل اهتمام الكتاب والباحثين الذين انصبحت بحوثهم حول معنى الشورى وأهميتها وطبيعتها فقد أكد الماوردي: ان لا يمضي صاحب السلطة الأمور المستفهمة برأية واحدة بحجة خشيته الإفشاء أو تكبراً من الاستعانة بالآخرين، بل ينبغي له ان يشاور المؤهلين الأمناء ممن حكمتهم التجارب وعرفوا حقائق الأمور ومصادرها^(٥٢).

يتضمن معنى الشورى والمشورة بمعنى الاستخراج والأمانة، وعرفت معاني الشورى والتشاور بمعنى استخلاص الرأي من طريق الرجوع إلى بعض الآخر: وتعرف الشورى في الأمور من ارباب الاختصاص والتخصص لاستجلاء المصلحة المفقودة شرعاً وأقرارها^(٥٣).

ونواجه في مجال الاستعمال الاصطلاحي للشورى نوعين من الشورى^(٥٤): الأول: الشورى التي يراد منها الوصول إلى الواقع والحق، بأكثر وأفضل ما يمكن. الثاني: الشورى التي يراد منها رعاية حقوق الأفراد الخاضعين للمشورة، فالتشاور من اجل اختيار الحاكم من يخضعون لولايته يعد من النوع الأول، أما التشاور في سبيل تحديد الاستراتيجية العامة لإدارة شؤون البلاد فتعد من النوع الثاني، ولا يستبعد التداخل بين النوعين في بعض الحالات. أهم النقاط التي تميز فيها مبدأ الشورى خلال الحقبة الراشدية^(٥٥):

الأولى: اعتمد الخلفاء الراشدون مبدأ الشورى في قراراتهم، وعمدوا إلى التداول مع قيادات المهاجرين والأنصار قبل اتخاذ قراراتهم.

الثانية: اعتمدت القيادات التنفيذية على مجلس شورى تم اختياره وفق الآليات المرتبطة بالشورى القبلية التي سكنت المدينة، وبالتحديد قيادات المهاجرين الأولين وقيادات الأنصار.

الثالثة: جرت الممارسات الشورية بمنعطف حاد خلال خلافة عثمان بن عفان (رض)، عندما ازداد اعتماده على الفرع الأموي من قريش في إدارة الدولة.

الرابعة: بالرغم من عدم رجوع عثمان (رض) لاهل الشورى في كثير من المسائل التي اقرها هو، وأنكرهن عليه أصحاب الشورى، الا ان مجلس الشورى استمر بالتأثير في سياسة الدولة.

الخامسة: انحصرت المشاركة الشورية في البطون المقيمة في المدينة من أنصار ومهاجرين، خلال خلافة ابي بكر الصديق وخلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنهم) وانحصرت في بطون قريش خلال خلافة عثمان (رضي الله عنه) بينما بقيت الجماعات السكانية المتواجدة في نجد واليمن والشام والعراق ومصر وفارس وشمال افريقيا خارج دائرة المشاركة الشورية.

ان الإسلام اوجب الشورى وجعلها اصلاً من أصول الحكم وسياسية الناس ولكنه لم يضع لها نظاماً خاصاً ولم يفصل أحكامها، وغاية ما تثبته النصوص ان يكون للرعية نوع "اشترك" في "امرها" وان تفاصيل ذلك الاشتراك متروكاً للناس، وان هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان



والمكان، فلم يكن من الحكمة ان يوضع له نظاماً موافق للصدر الأول، ولو وضعه النبي (صلى الله عليه وسلم) لاتخذوه ديناً وتقيّدوا به في كل زمان ومكان وهو ما لا يمكن ان يوافق كل زمان ومكان^(٥٦).

وبالرغم من ان المناط الأساس للشورى هو الشريعة والرجوع لها في قرارات الشورى ولا يمكن تخطيها بأي حال من الأحوال، ومن هنا فقد انحصر عمل مجلس الشورى في أمور ثلاث^(٥٧):

١. إذا كانت الشريعة قد نصت على حكم مفصل بالنسبة للمسألة المعروضة فعمل مجلس الشورى يقتصر على تفهم النص، وبيان الحكم الذي يدل عليه.

٢. إذا كانت الشريعة قد اكتفت بوضع مبدأ عام موجز في المسألة المعروضة، فمجلس الشورى ملزم بان يراعي انسجام القانون المنوي اصداره مع هذا المبدأ.

٣. إذا كانت الشريعة قد سكنت عن المسألة المعروضة فلم تضع لها أحكاماً مفصلة، ولا مبادئ عامة... فعلى مجلس الشورى ان يجتهد في سن القانون الملائم لتلك المسألة، أمّا الأمر الذي يثار هنا فهو من هم الذين تناط بهم الشورى أو تدار بهم ومعهم، فقد يكون الجواب واضحاً بانهم أهل الحل والعقد وقد يتباين الراي في تحديد أهل الحل والعقد هذه الثلاثة بعدة مناح^(٥٨):

الأول: ان أهل الحل والعقد هم رؤساء الاجناد "قادة الجيوش" وزعماء القبائل، ورؤوس العشائر. ومن لهم طاعة، ومن يليهم من المواطنين.

الثاني: ان أهل الحل والعقد هم أهل العلم والفتيا والاجتهاد من حملة الشريعة الإسلامية في كل مجتمع إسلامي. الثالث: يجمع هذا الرأي بين الرأيين السابقين، وهو الذي يراه البعض اصح من القول بواحد منها. وبعض الآخر يحدد أهل الشورى ببعدين، البعد النوعي، والبعد الكمي. اولاً: الشروط النوعية^(٥٩):

١. ان يكونوا مسلمين، لاننا هنا نتحدث عن دولة إسلامية.
٢. شروط العدالة فيهم، لان الله نهى عن اخبار غير الثقة.
٣. ان يتوافر فيهم من العلم ما يمكنهم من ابداء الرأي.
٤. ان يكونوا حكماء من الدرجة التي تمكنهم من وضع الأمور في نصابها.
٥. ان يتوافر شرط الاختيار بخروجهم عن أي ضغط يسلبهم حرية ابداء الرأي كما هو.
٦. اشتراط المقبولية عند الناس، إذ كانت الشورى في السابق من خلال التعيين والتسالم على ان فلاناً من أهل الحل والعقد، أمّا اليوم ومع كثرة عدد الناس اشترط في تحديد العدد الذي يكون عليه مجلس الشورى.

المطلب الثالث: الحرية

لقد قدم الدين الإسلامي كرامة الإنسان وحقوقه وجعلها امراً ثابتاً لا جدال فيه، ولم تكن شعاراً بل كنت نظاماً تشريعياً داخلاً في البناء العقيدي والأخلاقي الإسلامي، سنّها الخالق وليس المخلوق^(٦٠). هذه المساحة التي ينظر لها الفرد المسلم في اداء تكاليفه بما اتاحه له الشرع المقدس من انسيابية في التعاطي مع الأشياء وفي الوقت نفسه الإباحة والحرية.

أما ما يخص حرية المعتقد في الإسلام فإن الآيات القرآنية التي تدل على ذلك كثيرة ومنها:-

١. (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (٦١).

٢. (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (٦٢).

لقد مثلت الحرية وفقاً لهذه الآيات المباركة حتمية في مجال الدعوة إلى الله في مجال الحكم، ولذا اهتم الفكر السياسي وعنى بها على نحو واضح، بما يخص مفهوماً وأنواعها وأثارها، وما إلى ذلك، ففي مجال التعريف وجدنا العديد من التعريفات عن الحرية، غير أننا بحثنا في الجانب السياسي فكنا إمام هذه التعريفات (٦٣):-

١. الحرية بالمعنى السياسي: لا تقوم على صنع ما يراد مطلقاً ولا يمكن للحرية في الدولة، لي في المجتمع ذي القوانين، ان تقوم على غير القدرة على صنع ما يجب ان يراد وعلى عدم الإكراه على صنع ما يجب ان يراه.

٢. المراد من الحرية السياسية حق الفرد بأداء مختلف الممارسات التي تتطلبها الحكومة الشعبية، وتشمل هذه الممارسات عادة حق استعمال الوسائل التي يستطيع المواطن بواسطتها إيصال صوته إلى إسماع الآخرين، وتكون ذات تأثير عملي في الحكومة.

٣. الحريات العامة: هي الحريات التي يتخذها الشعب كسلاح لمقاومة تجاوزات السلطة، وفي حالة ضمان هذه الحريات لا تستطيع الحكومة التناول على حقوق الأفراد، وفي حالة التناول عليها يثور ضدها أبناء الشعب من خلال الإفادة من هذه الحقوق.

٤. الحرية السياسية: جزء من حقوق الأفراد التي يستطيعون بموجبها التمتع بحق الحاكمية سواء من طريق الانتخاب المباشر أم من طريق الانتخاب التمثيلي.

٥. الحرية السياسية: هي ان يستطيع الفرد المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية لبلده من طريق انتخاب القادة المسؤولين السياسيين، أو التعبير بحرية عن آرائه ومعتقداته في الاوساط العامة، ومفهوم الحرية إسلامياً، بطبيعته يشتمل على ما هية وجوهر الحرية في معناها العام، لكون ان الناس في المفهوم الإسلامي من اصل واحد ويوحد بينهم مبدأ المساواة.

٦. الحرية الإنسانية: بالمعنى الفردي والجماعي والاجتماعي، في عرف الإسلام واحدة من أهم (الضرورات) وليس فقط (الحقوق) اللازمة لتحقيق إنسانية إنسان.. بل أننا لا نغالي إذ قلنا: ان الإسلام يرى في (الحرية) للإنسان... فيها حياته الحقيقية، ويفقدها بموت حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الارض كما هو حال الدواب (٦٤).

ويفهم من هذه التعليقات السابقة، ان واقع الدولة الحديثة لا يمكن ان يكون مثالياً الا إذا تمتع أفراد هذه الدولة بشيء من الحرية التي تمكنهم من المشاركة السياسية التي من خلالها يكون لهم تمثيل ملائم في صنع القرار أو التأثير عليه في الدولة، ومن المؤكد ان الدولة في المنظور الإسلامي غير مختلفة بأي حال عن هذا التصور ما يجعل عنصر الحرية شيء فاعل ومهم في تحديد معالم المشاركة السياسية للفرد، ومن ثم حرية ابداء الرأي المؤيد أو المعارض للسلطة القائمة.



المطلب الرابع: العدل

ان العدل الاجتماعي، (واجب فريضة)... وليس مجرد "حق".. وتختلف هذا العدل يهدم اركان "التعاقد" القائم بين الحاكمين وبين المحكومين، ويلغي شرعية "السلام" المفترض بين الطبقات الاجتماعية؛ لان الإسلام رهن بـ "تكافل" هذه الطبقات في تحقيق، الضرورات الواجبة، لسائر اعضاء الجسد الاجتماعي، الامه، ... ومن هنا كانت المآثرات الإسلامية الشريفة "إذًا جاع مؤمن فلا مال لاحد" (٦٥) وهذا المبدأ راسخ ومتجذر في الإسلام منذ نشأته في حقبة الرسول (صلى الله عليه وسلم).

كما اولت سنة النبي الاكرم، العدل أهمية خاصة وورد عنه (صلى الله عليه وسلم): (ان احب الناس إلى الله يوم القيامة واقربهم منه مجلساً: إمام عادل، وان ابغض الناس إلى الله يوم القيامة واشدهم عذاباً: إمام جائر)، ويعلق سيد قطب على ذلك قائلاً: فهو العدل المطلق الذي لا يميل ميزانه الحب والبغض.

بعد ان قرر القرآن هذا المبدأ العام بوجوب اتخاذ العدل أساساً لكل شيء الح على العدل في الأحكام، والأحكام انما تتعلق بالحقوق، أي حقوق المؤمنين بعضهم على بعض أو من بعض وحقوق الله على عباده، فأمر الرسول ان يحكم بالقسط، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط (٦٦). (ان الله يحب المقسطين) (٦٧).

ويوجد في كثير من الاحيان خلط بين مفهومي العدالة والعدل من حيث الدلالة العامة وان كانا قريبين من حيث الدلالة في التطبيق، فيدور مفهوم العدالة: حول اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر، والبعد عن الريب، وان يكون الشخص مستعملاً لمرؤة مثل في دينه ودنياه - كما هو ظاهر - غير "العدل" الذي جاء الأمر به والحض عليه في آيات القرآن الكريم كثيرة، على وجه العموم والاطلاق (٦٨).

بمعنى ان " العدل" اشمل واعم من "العدالة" من حيث ان " العدل" مناقض للظلم، وقد يكون تلازم بين اللفظين من حيث انصراف الذهن بمعنى العدل مع مراعاة التمييز بين دلالاته على العدل ودلالاته على مصطلح العدل الفقهي (٦٩).

واياً كان الفرق بين هذه المفاهيم العدل، العدالة، المساواة، فمن الواضح ان لهذه المفاهيم وخاصة العدل صلة وثيقة بمفهوم المعارضة، إذ ان هنالك علاقة بينهما، وهذه العلاقة تتجلى ببعدين (٧٠).

الأول: عدالة الحاكم وعلاقته بالمحكومين

وتتجلى العدالة كأساس من أسس الحكم، كما دلت على ذلك الآيات العديدة الواردة بهذا الخصوص في القرآن الكريم، وكذلك الأحاديث الشريفة ومنها يتضح ان الحاكم يلتزم في علاقته بالمحكومين بمبدأ العدالة المطلقة. الثاني: كيفية تطبيق العدالة بين أفراد المجتمع.

المسؤول الأول إمام الله والأمة والتاريخ عن حماية المجتمع من الرذائل هو الحاكم لكونه رئيس الدولة. فمن واجبه حماية الأموال والأنفس والإعراض والدين، وذلك باقامة حدود الله، والانتصاف من الظالم للمظلوم، وذلك تماشياً مع المبادئ التي قامت عليها الدولة الإسلامية في الأصل، والتي ترمي إلى إقامة المجتمع الفاضل الذي تتحقق فيه أسس العدالة.

المبحث الثاني: معوقات المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

المطلب الأول: الأقليات الدينية في الإسلام

الأقلية: كيان مستقل متميز عن الأغلبية الساحقة لعموم الشعب، وإن ابرز معالم الأقلية هو رفضها أو معارضتها الاندماج مع الأكثرية التي تفقد فيها - إن فعلت - كيانها المستقل^(٧١). إلا أن الأقلية لا تحكم دائماً بعامل "القلة" اتجاه "الكثرة" بل إن هنالك عوامل كالسلاح أو التسلط إذا ما واجهت نحو الأكثرية فإنها تكسب طابع الأقلية.

وإن مفهوم الأقلية في الإطار الإسلامي لم ينظر إلى الأقلية كما تفهم وينظر لها في المصطلحات السياسية المعاصرة، وذلك لأن الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف مصطلح "الأقلية" بدلالاته الحديثة كما يعبر عنها في العلوم الاجتماعية، ولكن كلمة "الأقلية" تتضمنها مفردات اللغة ويستعملها مفكروها عن الاستثناء والجزئية أو مباينة الغالب والكثرة^(٧٢). وهذا ما يشير إليه كتاب محمد عمارة ويؤكد: مصطلح "الأقلية" في استعمالاتنا الثقافية، والاجتماعية الحديثة والمعاصرة مصطلح وافد من المفاهيم الغربية التي وفدت إلى واقعنا الثقافي، والاجتماعي منذ الاحتكاك بين حضارتنا الإسلامية والحضارة الغربية في العصر الحديث^(٧٣).

لن الأقلية في الإسلام قد تفرق في جوهرها عن معنى الأقلية السياسية، وهي وإن كانت أقلية في واقع النظام الإسلامي إلا أن المنظور لهذه الأقلية يبتعد كل البعد عن الواقع السياسي المتعارف عليه. الأقليات في التصور الإسلامي هي التي لا تدين بدين الإسلام، كالأقباط في مصر. واليهود في المغرب، أما الأقليات اللغوية كالبربر في الجزائر، وإن كانوا مسلمين فلا فرق بينهم في القانون الإسلامي مع غيرهم من المسلمين في المجتمع الإسلامي، ولذا لا يصح تشكيل حزب أقلية من جهة اللغة أو القوم أو ما شابه ذلك^(٧٤).

وفق هذا التفسير الإسلامي لمعنى الأقلية في الإسلام تصنف الأقلية في الإطار الإسلامي وحسب المصطلحات التي اصطلاحها الإسلام على هذه الأقليات ووفق المصطلحات الاتية^(٧٥):

١. مصطلح أهل الكتاب: من كل له كتاباً سماوياً ونقصد هنا:

أ. اليهود: وهم أمة موسى (عليه السلام) وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء.

ب. النصارى: هم أمة المسيح (عليه السلام) وكتابهم الانجيل.

أو من كان لهم شبهة كتاب:

أ. المجوس: وهم يقولون أن للعالم أصليين اثنين مدبرين قديمين يتقاسمان الخير والشر.

ب. الصابئة: اختلف الناس اختلافاً كبيراً، ويذهب ابن القيم إلى أنهم أمة كثيرة وفيهم السعيد والشقي، وهي إحدى الأمم المنقسمة على مؤمن وكافر.

٢. أهل الذمة: وتعني في اللغة الامان والعهد، ومن ذلك يسمى أهل العهد أهل الذمة، وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين.



٣. نظام الملة: هو استمرار تاريخي وقانوني لمصطلح أهل الذمة، إلا أن الأخير هو تعبير عن الخبرة العربية، بينما الملة هي تعبير عن الخبرة العثمانية.

٤. مصطلح الموالي: جمع مولى. هو العتق الذي انتسب بنسبك ولهذا قيل المعتقين الموالي (وهم الذين يدخلون الإسلام من خارج البلدان الإسلامية التي تم فتحها من المسلمين).

٥. مصطلحات شعبية: ومنها الزنج والترك والفرس والديلم وغيرها^(٧٦) (وهو التصنيف السائد لغير العرب). وبالرغم من أن هذه المصطلحات عرفها الإسلام كتميز للأقلية، لكنها بقيت تعبر عن الأقلية التي يحق لها أن تعارض كما متعارف عليها: وذلك لأن الأقلية في الإسلام هي تمثل (الآخر الديني) وليس الآخر المخالف في الرأي والأهداف.

المطلب الثالث: إشكالية الديمقراطية في الفكر الإسلامي

لا تقوم بين الديمقراطية والدين علاقة استنباطية تشتق بموجبها الديمقراطية، أو الدين من الديمقراطية فالمفاهيم ينتميان إلى مستويين مختلفين من التجريد، جوهر مصطلح الدين، أي دين هو "المقدس".. وجوهر الديمقراطية، أي ديمقراطية، هو تنظيم عملية السلطة والسيطرة بشكل محدد في الحياة الدنيوية^(٧٧).

ولم تكن الديمقراطية فكره جاهزة بل هي تطور تاريخي من فكره إلى نظام مؤسساتي سياسي، فنجد فيها مؤثرات أفلاطونية من حيث الاعتماد على المساواة إمام القانون وغير ذلك من الأفكار^(٧٨). المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية، بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظيم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، وبين الديمقراطية التي هي نظام للحكم والية للمشاركة وعنوان محمل بالعديد من القيم الإيجابية^(٧٩).

أن الديمقراطية كموضوع ذو منشأ غربي اتسم بها له كيبه من التحسس بمعنى أن الغرب وفق معايير ينظر إلى الإسلام بل وكل النظم السياسية التي لا تتخذ من الديمقراطية مبدأ أساس في نظام الحكم يعدها في خانة (الشمولي، الاستبدادي، الفردي)، وعليه فإن الديمقراطية هي التي تقود من النظام الديني القائم على الإكراه الفكري وفرض التصور الواحد على الجميع لتغطية المصالح السائدة للأقلية ومنع حرية التعبير والتفكير وتحطيم وعي وإدراك الطبقات الخاضعة لتخليد خضوعها واستقلالها، إلى النظام المدني العلماني، أي حرية التفكير والنقد والتعبير^(٨٠).

فالديمقراطية عند بعض في زماننا لا ينظر إليها كنظام موحد للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية وغير ذلك فحسب، وإنما كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذي بحق العرب والمسلمين^(٨١) إذاً العوائق بين الماهيتين عديدة لا تقتصر على الأسس المفاهيمية فحسب، وإنما تتخطاها لتكون عوامل نفسية أو سيولوجية (اجتماعية) بحتة، والرؤية الإسلامية هي الرؤية المنطلقة من الحكم الشرعي، والذي يكون صوره وتطبيق هذا الحكم هو المجتمع الإسلامي، ومن هنا فأحكام التشريع الإسلامي عموماً تنقسم على قسمين^(٨٢):

١. **الأحكام الثابتة:** وهي الأحكام التي يمثلها التشريع بأحكامه العامة والتفصيلية في القوانين الجزائية والمدنية، وفيها المرتكزات الأساسية التي يستند إليها الحكم فلي استنباطه للأحكام المتغيرة التي يسد بها المنطقة المرنة "منطقة الفراغ" والأحكام الثابتة، تشتمل على تنظيم العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية ضمن دائرة المجتمع الإسلامي.

٢. **الأحكام المتغيرة:** وهي الأحكام التي تتحرك ضمنها صلاحيات الحاكم، حيث فسحت له الشريعة المجال في الحدود، وأطلقت يده في التحرك ضمن تلك المجالات ليمارس دوره في اتخاذ المواقف الملائمة مع الأحكام الإسلامية الثابتة ووفقاً لمقتضيات المصلحة العامة.

ف نجد السياسة الإسلامية في إدارة الدولة الإسلامية غير بعيدة بأي حال من دائرة الحكم الشرعي والتشريعي الإسلامي في إطاره العام، و الديمقراطية كأسلوب لإدارة نظام دولة، قد لا يلتقي في مناهج الوضعي مع الدين كمنحى قدسي يكون السير في دائرته سيراً تعبدياً خالصاً لا يمكن الحياد عنه لمن امن به واتخذ منهجاً في حياته، ولهذا ستكون علاقة الإسلام والديمقراطية معقدة من الناحية الموضوعية إذا وضع الإسلام برمته إمام الديمقراطية^(٨٣):

أ. لان الإسلام اصلاً معتقد سماوي من المجازفة مقارنته باليات سياسية وحقوقية وضعية متحركة.
ب. لان الديمقراطية أسلوب لنظام يقوم على سياسة ومؤسسات فصلت الدين عن الدولة، ومن ثم فإن الديمقراطية لا تنظر إلى التشريع عبر البرلمان الا بديلاً عن التشريع الكنسي الذي ساد لقرون طويلة.
وبالرغم من انه قد ينظر إلى الديمقراطية، على انها ممارسة أو مفهوم، لا يمكن ان يسمى نظام يخلوا منها، الا بالنظام الاستبدادي أو الفردي وتوجه الانتقادات المختلفة له، ونرى هذا المفهوم هو كذلك تؤخذ عليه عدة مأخذ منها^(٨٤):

١. التشكيك في مبدأ سيادة الأمة، وذلك لان صنع القرار يكون بالأغلبية النيابية وليس الأمة.
٢. التشكيك في حقيقة الأغلبية ومدلولها، لان الأغلبية، هي عند التحقيق تمثل الأغلبية المترفة.
٣. تؤدي إلى تعدد الأحزاب مع ما يرافق ذلك من التعصب الذي يخرج النظام الديمقراطي عن غاياته، ذلك لان الأفراد موالون لأحزابهم لا لمصلحة الشعب.
٤. لا تهتم بالكفايات فيغلب الكم على الكيف وخاصة في الانتخابات.
٥. لا تهتم لفكره التخصص، إذ لا يشترط في الوزراء التخصص الفني المناسب لكل وزارة.
٦. تقوم على أساس توزيع السلطات على عدة هيئات.
٧. تقوم على أساس تساوي الأفراد في الحقوق السياسية بالرغم من عدم تساويهم في الكفاية والقدرة والمركز الاجتماعي.
٨. استبداد المجالس النيابية.
٩. عجز المجالس النيابية في أوقات الأزمات التي تتطلب قرارات فورية أو سريعة.



ان الإسلام قائم على دعائم واعدة لا تقل شأنًا عن غيره من الأنظمة الديمقراطية وحسب وجهة النظر الإسلامية وهي^(٨٥):-

١. الولاية للامة: فهي صاحبة الاختيار ورضاها شرط الاستمرار من يقع عليه الاختيار.
٢. المجتمع مكلف ومسؤول بإقامة الدين وعمارة الدنيا ورعاية المصالح العامة.
٣. الحرية حق للجميع: إذ ممارسة الإنسان لحرية هي الوجه الآخر لعقيدة التوحيد، ونطقه بالشهادتين بمثابة إعلان عبوديته لله وحده.
٤. المساواة بين الناس من الأصول: ان اباكم واحداً فجميعاً خلقوا (من نفس واحد).
٥. الآخر - المختلف - له شرعيته: فمنذ تقررت وحدة الأصل الإنساني، وثبتت الكرامة لكل بني الإنسان في الخطاب القرآني، اكتسب الآخر حقه في الحصانة والشرعية، لمجرد كونه إنساناً.
٦. الظلم محرم ومقاومته واجبه، لانه عدوان على حق الله، وانتهاك لقيمة العدل، التي هي هدف الرسالة والنبوة.
٧. القانون فوق الجميع: فشرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها واستمرارها بالتزامها بالعمل على أعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تميز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلك كمواطن وحاكم.

الفصل الثالث: الحركات الإسلامية المعاصرة ومستقبل المعارضة

المبحث الأول: الحركات الإسلامية المعارضة النشأة والمفهوم والمعارضة

المطلب الأول: الحركات الإسلامية المعارضة

لقد عرف التاريخ الإسلامي بمراحله كافة وجوداً بارزاً لحركات المعارضة، التي حملت على عاتقها بؤار المعارضة إزاء السلطات الحاكمة في الإسلام، وحتى يصف احد الكتاب ذلك الشأن، ان في التاريخ الإسلامي نماذج للعمل السياسي السري الذي أخذت به قوى المعارضة في الإسلام لمواجهة تسلط الحكومات الثيوقراطية - أموية وعباسية- والتي عدلت عن الحق وحادثت عن جادة الشريعة، واستهدفت تبرير هذا الأسلوب النضالي على أساس نبل الغاية وسموا الهدف من ناحية أو ضراوة القوى المتسلطة في قمع الثورات الجماهيرية المطالبة بعدالة الإسلام من ناحية أخرى^(٨٦).

الا انه بطبيعة الحال لم تكن نشأة والحركات والأحزاب السياسية المعاصرة التي أخذت من عنوان المعارضة نهجا لها هي على وتيرة واحدة بالمسوغات والمبررات التي تحملها من اجل المعارضة وهذا لان سمة الأنظمة المعاصرة ليست هي الأنظمة التي حكمت الإسلام في التاريخ المتقدم وبدأت تطرح أفكار وايدولوجيات حديثة لم يعهدها الإسلام في صدره الأول وما لحقه حتى الخلافة العثمانية، هذا من جهة ومن جهة أخرى، ن طبيعة التغيرات المعاصرة جعلت بصمتها على واقع الأنظمة من اقتصاد وتطور تكنولوجي وأهداف استراتيجية وبروز اقطاب دولية لها القدرة على التحكم بزمام الأمور في العالم، وظهور مفهوم دول العالم الثالث أو الدول النامية.

وهنا لابد من تشخيص جملة الأسباب التي ساعدت على ظهور هذه الحركات الإسلامية المعارضة بثوبها المعاصر وهي الاتية^(٨٧):

١. سقوط الخلافة العثمانية ١٩٢٣: الذي أدى إلى فقدان المرجعية الكبرى للمسلمين مما فتح الباب على مصراعيه أمام الاجتهادات الشخصية والجماعية والذي نتج عنه ظهور كثير من الحركات الإسلامية.
٢. يرى آخرون من اتباع التفسير المادي ان سبب ظهورها اقتصادي بحت إذ فقدت عدالة التوزيع للناتج القومي وثروات الأمة، فضلاً عن عدم تمكن المواطن من الحصول على الحد الأدنى من الدخل القومي.
٣. يرى بعض ان الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة انما ظهرت بفعل بعض الأنظمة السياسية المعادية للشيوعية، وخوفاً من المد الشيوعي سارعت هذه الأنظمة إلى احتضان هذه الحركات وتشخيصها لضرب اليسار العربي وخاصة في مصر.
٤. يرجع البعض الآخر، السبب إلى عامل بحت وان هذه الحركات ليس مختصة بهذا العصر بل هي امتداد وتجديد لحركات إسلامية فكرية ظهرت عبر تاريخ الإسلام.
٥. عامل الحركية الموجود اصلاً في ذات الدين الإسلامي، وهذا العامل ينشط ويضعف حسب الأحوال، وهو يمثل استجابة للواقع ويقوم بدور رئيس في تشكيل الحركات الإسلامية تبعاً لأحوال الزمان والمكان التي تتحكم فيه.

ويعزو كتاب آخرون الأسباب التي شاركت في وجود ونشأة الحركات الإسلامية المعاصرة، ومن ثم اصطدامها بالأنظمة الحاكمة وهي^(٨٨):

١. تزايد عمليات التغريب والعلمنة في الدول العربية والإسلامية على مستوى التعليم والفكر والقيم والسياسات العامة بما يظهر النظام معادياً للظواهر الإسلامية.
٢. عمليات الهجرة الواسعة من الارياف إلى المدن التي عادة ما ترافق التنمية المتسارعة والتحديث الوايع والعشوائي الحاصل في عموم الدول العربية والإسلامية.
٣. ضعف المعارضة غير الإسلامية (الليبرالية أو اليسارية) وانكفائها على ذاتها داخل المدن، وضعف وضمور قاعدتها الاجتماعية وعدم فعالية خطابها السياسي.
٤. زيارة الرئيس السادات للقدس وتنازلاته المهينة للطرف الاسرائيلي وما عقب من اتفاقيات كامب ديفيد والشعور بالمرارة التي سببها عربياً وإسلامياً.
٥. اثر العائدات النفطية لعام ١٩٧٣م على التيارات الإسلامية في العالم الإسلامي، إذ اسهمت السعودية ودول الخليج ودول عربية في السبعينيات، وبنشاط متزايد في دعم المراكز الإسلامية التي تنشط من خلالها التيارات الإسلامية.

٦. البعد الإسلامي لظاهرة الاحياء الديني الذي بدا ينشط بالتوازي لخلق موازنة مع التيارات اليهودية المنبثقة في حينه... إذ من الملاحظ تنامي دور الحركات الدينية مثل (شاس - حماة التوراة الشرقيين واغودات اسرائيل - رابطة اسرائيل والمغdal - الجبهة الدينية القومية وديغل هاتوراه - علم التوراة) وقد تمكنت هذه الأحزاب في اسرائيل من الحصول على ١٨ مقعد في انتخابات الكنيست في نوفمبر ١٩٨٨م.



ونشوء هذه الأحزاب كان له الأثر الكبير في الدول الإسلامية، لأنها مثلت الحراك الإسلامي أو النهضة الإسلامية المعاصرة كما يسميها البعض، ومثلت حاله من التوازن وسد الفراغ إزاء السلطة التي بدأت معالم التشريع الإسلامي تنحسر وتتلاشي في سلطتها، بسبب الاستعمار أو المتأثرين فيه وعوامل التغريب التي تخللت البلدان الإسلامية جراء ذلك.

ان الحركات الإسلامية وان زامنت ظهور مفكرين قد اتسموا بالانفتاح والتعاطي مع الواقع الجديد الذي يمتاز به بالاجتياح الغربي لبلدان الإسلام عموماً، بقوة السلاح تارة، وأخرى بتطور الصناعة والتكنولوجيا، الا انها بقيت محتفظة بين ثناياها بعامل المعارضة، وذلك لعاملين موجودين في ما كانت تجابه هذه الحركات والأحزاب وهما^(٨٩):

الأول: الواقع الذي كان يحيط الجو العام لبلدان الإسلام من استعمار ونفوذ غربي، وان امتدت هذه الحركات بصورة كسب ما هو ايجابي من الفكر الغربي، الا انها لم تنفك عن ثوابتها في التمسك بتراتها الإسلامي، لما تتماسك به من ثقافة وعرف اجتماعي ونهج إسلامي.

الثاني: ان هذه الحركات والأحزاب وان كانت اغلبها تميل إلى التأقلم مع الواقع المعاصر، لكنها لا تنتكر لثوابتها الإسلامية، مما جعلها تخوض نهجاً سياسياً يقترب من الأنظمة التي كانت تأسيساتها غربية وتتعايش في جوها العام وتتخبط في هذه الأنظمة السياسية من رؤية إسلامية وشرعية.

الا ان هذه الحركات لم تختلف في نشوؤها وظهورها في طلب التغيير للواقع الذي كانت ترى يجب ان يؤول إلى ما تراه قريباً من أهدافها الذي ينقسم ما بين صد الاحتلال والاستعمار ودرء الانحدار الفكري الذي تحوّه الأمة وتقويم لسلطة تراها جائرة أو ضمير بغير نهج الشريعة الإسلامية، فلذا نرى أساليب المعارضة تنوعت ما بين التثقيف الفكري وصولاً إلى المقاومة المسلحة، بل اتسمت بعض هذه الحركات والأحزاب بعامل التطرف وطراً على الساحة مفهوماً جديد هو (التكفير).

المبحث الثاني: مستقبل المعارضة في الفكر الإسلامي

وفي الكلام عن مستقبل المعارضة الذي هو واحداً من المجاهيل المتعلقة بالاستشراف والتنبؤ والذي تم من خلال هذا الاستشراف والتنبؤ الوصول إلى الغاية وهي مستقبل المعارضة في الإسلام، ومن هنا وقد يبدو مفيداً باعتقادنا الوقوف على ماهية الدراسات المستقبلية والغاية المتوخاة منها، وهنا يؤخذ على الدراسة المستقبلية ومدى الجدوى والفائدة منها، وصل تتبع الدراسات المستقبلية، فأنها متعلقة تعلق مباشر ووثيق بالتوقعات والفرضيات، ما يمكن ان تكون عليه الدراسة الخاصة بموضوع بحث ما، وهنا لا بد من الإشارة إلى مفهوم الدراسات المستقبلية وما هيته بعدة تعاريف^(٩٠):

١. انها مجموعة البحوث والدراسات التي ترمي إلى الكشف عن المشكلات ذات الطبيعة المستقبلية، والعمل على ايجاد حلول عملية لها، كما ترمي إلى تحديد اتجاهات الاحداث وتحليل الاتجاهات المتعددة للموقف المستقبلي.

٢. التنبؤ المشروط من منظور احتمالي وعملي نسبي.

٣. تخصص علمي يهتم بصقل البيانات وتحسين العمليات التي على أساسها تتخذ القرارات والسياسات في مختلف مجال السلوك الإنساني.

ويمكن تشخيص الفائدة المتوخاة من الدراسات المستقبلية بعدة وجوه منها^(٩١):-

١. تجنب ما يمكن ان يقع من مشكلات ومعوقات، وإيجاد الحلول المناسبة لدرئها وتلافيتها.
٢. الوقوف على حدود الامكانيات والموارد البشرية والمادية للافادة منها، في سبيل التطور والوصول إلى نتائج أفضل في الاداء والعمل.
٣. تعدد وتنوع المقترحات والوسائل التي يمكن العمل بها، ومن تعدد الاختيار والوسائل التي يتم من خلالها انتقاء الأفضل وما يتلائم مع الواقع آنذاك.
٤. وجود قاعدة بيانات افتراضية من شأنها ان تساعد على الاداء الأفضل في المجال المطلوب، وما يخص هذه القاعدة وما ينتج عنها.

وما دمنا في الكلام عن المعارضة في الفكر الإسلامي ومستقبلها ووفق ما سبق من معطيات علينا الالتفات ان للإسلام ثوابت لا يمكن السير خارج ضوئها ومحدداتها، وفي الوقت ذاته لا يمكن الاستعانة بالمفاهيم الناتجة من غيره وتسقيطها على الإسلام والعمل بها كأساس، وذلك لان الإسلام يقدم للبشرية فكره كاملة عن الحياة هذه الفكرة قابلة دائماً للنمو في التفريع والتطبيق، ولكنها غير قابلة للتعديل أو المزج في الأصل أو الاتجاه^(٩٢).

وفي ضوء هذا المعنى فإن مبادئ الشريعة الإسلامية تدور في نوعين من الأحكام هما:

الأول: الأحكام القطعية: وهي التي تثبت بالدليل الذي لا يحتمل تأويلاً ولا شكلاً، وهي لهذا ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا يتصور الاجتهاد فيها، أو الاختلاف حولها.

ثانياً: الأحكام الظنية: وهي التي لم ترد على النحو الذي وردت فيه الأحكام القطعية من ثبوتها بالدليل المتواتر الذي لا يحتمل تأويلاً ولا شكلاً، ومن ثباتها على مر العصور والازمان، وهذا النوع هو المجال الاجتهاد في الشريعة الإسلامية^(٩٣).

الخاتمة

١. ان البحث في موضوعة المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، والذي كان محور هذه الرسالة قد خلص إلى نتائج عدة منها:-
٢. ان أولئك الذين يرفضون المعارضة في النظام الإسلامي على أساس عدم ورودها في نص قرآني أو حديث نبوي هو امر يمكن رده بالإشارة إلى انه توجد مفاهيم عدة غير مذكورة في النص والسنة معمول بها لمصلحة ما، ويكون مناط ذلك (الاجتهاد) من قبيل التعامل المعاصر مع التكنولوجيا المعارضة وان لم تكن موجودة في النص والسنة الا انها موجودة من حيث الممارسة، وهذا ما تقدم به الباحث في الفصل الأول، وما هو كائن من نفي لبعض المفكرين الغربيين من ان المعارضة منتقية إسلامياً لكون الإسلام نظام طابعة شمولي فكيف تصنف هذه الممارسات وماذا تسمى، ومن ثم، يمكن ان يقال: اتجاه هذه

الآراء، ان عدم الوجدان ليس دليل عدم الوجود لكون ان الآخر يرفض هذه المعارضة في الإسلام تمثل ما كان المعارضة نتاج فكره وايدولوجية وينظر الإسلام كذلك إلى المعارضة وفق بيئته الفكرية وينظر لها من وحي هذه البيئة، والا لما كان هناك تباين في الايدولوجيات.

٣. ان الاختلاف في الايدولوجيات والانتماءات الفكرية، تشكل بطبيعتها التباين في التعاطي مع المفاهيم المختلفة ومنها المفاهيم السياسية، وهنا لا يمكن إنكار، ان الفكر الإسلامي ينظر إلى مفهوم المعارضة حسب هذا الاختلاف ومن منظومته الفكرية وهذا لا يعني بالضرورة نفي مفهوم وممارسة المعارضة من الفكر الإسلامي.

٤. ان ما لا يمكن نفيه ان المعارضة تنسب حسب منشأها إلى الفكر الغربي، الا انه ما لا يمكن إنكاره ان المعارضة هي اقدم من هذه التنظيرات الغربية، بل هي موجودة بوجود الخلق حسب طبيعة النفس البشرية واختلافاتها الفطرية ايضاً، ومن هنا فإن الفكر الغربي قد شذب هذا الاختلاف واوصله إلى المفهوم الحالي للمعارضة في الرؤية السياسية، وهذا مما يعطي مجالاً بالقول ان الإسلام قد اوجد للمعارضة واقعاً يتلاءم وحسب الرؤية الإسلامية، وقد تم التعاطي معها على هذا الأساس، وهذا لا يسوغ نفي المعارضة عن الإسلام، ويمكن ان نسميها (المعارضة السياسية الإسلامية).

٥. ان الادعاء السائد ان المعارضة السياسية غير موجودة في الفكر الإسلامي، لان سلطته ذات طبيعة استبدادية، وفي الوقت نفسه ما ينظر إليه ان اغلب الأنظمة السياسية المعاصرة ذات الطبيعة الديمقراطية على انها غير متمثلة ومتطابقة في ممارساتها بل حتى في ايدولوجياتها، وهنا يخلق تفاوت في التعاطي مع الاتساع والانكماش لهذه المعارضة في ظل هذه الأنظمة، وعليه ما المانع من وجود المعارضة في النظام الإسلامي في حدود هذا التفاوت، بمعنى انه يمكن ان تكون المعارضة موجودة في النظام الإسلامي وفق منظومة الفكر الإسلامي بلحاظ هذا التفاوت.

٦. ان التسليم بالسلطة الإسلامية على انها سلطة ذات طبيعة شمولية من شأنه ان يخلق دافعاً اكبر للمعارضة اتجاه هذه السلطة، وهنا مهما بلغت السلطة من قدسية عليها ان تطاوع معارضيتها تحت عامل الضغط وخاصة ان المعارضة المتجهة نحو السلطة هي من منطلق إسلامي كما ان السلطة من منطلق إسلامي، وهنا مهما بلغ التوصيف لهذه الافعال التي تجسده في مناوئة السلطة الإسلامية فانها لا تخرج من تسمية (المعارضة في إطار إسلامي).

٧. ان الدكتاتورية والاستبداد في الأنظمة كافة وفي مختلف انتماءاتها الايدولوجية، ومنها السلطة في الفكر الإسلامي مهما بلغت قدسيتها في التنظير الإسلامي، فإن لها شكلاً ومضموناً واحداً هو القمع والكبت والارهاب، وعليه فإن المعارضة مهما اختلفت انتماءاتها الايدولوجية فإن هدفها واحد هو انهاء القمع والكبت والارهاب، وهو المشترك العام الذي يجمع جميع اشكال واصناف المعارضة.

٨. ان مشروعية الاختلاف والتعدد مكفولة في القرآن الكريم ومستندة إليه (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) ، وهنا تكفل وستند الحرية إلى الإنسان من وحي هذه النصوص والتشريع الإسلامي ومن ثم تكفل أهم سمات المعارضة في ضوء هذا السياق وكذلك حرية الانطلاق في مناوئة السلطة في شكلها الاستبدادي.

٩. ان الديمقراطية وان بلغت درجات عالية من تدعيم الحرية والتعددية السياسية، الا انها بقيت عاجزة عن الكمال والوصول إلى المثالية، ومن هنا فإن مفهوم المعارضة التي تكفله الديمقراطية يمكن ان يكون بالمصاحبة غير مثالي وهذا ينطبق على القول: على من يرى ان المعارضة في الفكر الإسلامي غير مثالية، وايضاً مهما بلغت مثالية التنظيرات البشرية فهي بكل الأحوال يكون صعباً عليها ان تحل محل الايديولوجيات ذات البنية العقائدية والأصولية في منبع الفهم والفكر كالدين الإسلامي طبعاً.

١٠. ان الفكر الإسلامي يفرض ان قانون الله هو الاسمى وله سلطة والسيادة على ما عداه، وانما ايمانه بالأنظمة والقوانين البشرية جاء من قرب هذه القوانين من الفكر الإسلامي، وبناءً على حتمية الايمان بالدين الإسلامي، فاذا كان ثمة ما يعترف به الإسلام من مفاهيم (المعارضة)، لا يخرج عن هذا السياق.

١١. ان الدولة في المنظور الإسلامي تستمد دستوراً من الشريعة والنصوص المقدسة (القرآن والسنة) وما يعرف عن الأنظمة انه لا يوجد نظام دونما معارضة وعليه إذا سلمنا بوجود المعارضة فانه لا يمكن ان تكون هذه المعارضة بعيدة عن النصوص المقدسة ومن ثم نستطيع ان نقول ان في طيات الفكر الإسلامي هنالك معارضة وان اختلف على شكلها وواقعها.

الهوامش:

- (١) ابي حسن احمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تعليق وضبط، عبد السلام محمد هارون، ج٤، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢، ص ٢٧٢.
- (٢) أبي عبد الرحمن بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق، مهدي المخزومي، ابراهيم السامرائي، ج١، ط١، دار ومكتبة الهلال، د.م، ٢٠٠٢، ص ٢٧٢.
- (٣) أبي الفضل جمال الدين عمر بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، ج٤، ط١، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٦٠١-٦٠٢.
- (٤) ابراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط في اللغة العربية، ج٢، ط٢، قم، ٢٠٠٤، ص ٥٩٩.
- (٥) لويس معلوف، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط٢، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ص ٩٦٦.
- (٦) فاضل الصغار، الحرية السياسية دراسة مقارنة في المعالم والضمانات، ط٢، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨، ص ٢٦٣.
- (٧) نقلاً عن جابر قيمحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ط١، الدار المصرية اللبنانية للنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٥١.
- (٨) نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢٢.
- (٩) نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٢٢.
- (١٠) ليونارد شابيرو، المعارضة السياسية في الدول ذات الحزب الواحد، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٧٧.



- (^{١١}) المصدر نفسه، ص ٧٧.
- (^{١٢}) نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٤٦.
- (^{١٣}) نقلاً عن، هالة مصطفى، الدول والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك، ط١، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٦.
- (^{١٤}) عبد الحكيم عبد الجليل محمد قايد المغيشي، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي والوضعي، مفهومها، أهميتها، واقعها، دراسة مقارنة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٢٣.
- (^{١٥}) مصطفى الرفاعي، الإسلام نظام إنساني، ط١، منشورات دار مكتبة الحياة، الاسكندرية، ١٩٨٥م، ص ١٤.
- (^{١٦}) مصطفى الرفاعي، مصدر سابق، ص ١٥.
- (^{١٧}) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (^{١٨}) محمد عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، ط١، دار الثقافة الجديدة، د.م، ١٩٧٩، ص ١٠.
- (^{١٩}) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٨.
- (^{٢٠}) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي للحياة الدستورية، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٠٣.
- (^{٢١}) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- (^{٢٢}) لؤي الصغار، مجموعة من المختصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة: انطوان حمصي، ج١، ط١، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤، ص ٢٦٧.
- (^{٢٣}) جابر قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ط١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٦٥.
- (^{٢٤}) يوليوس فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٣٢.
- (^{٢٥}) المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.
- (^{٢٦}) محمد بحر العلوم، لمحات من الصراع السياسي في الإسلام العهد الأموي، ج١، ط١، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٣٧.
- (^{٢٧}) فؤاد بيطار، أزمة الديمقراطية في العالم العربي، ط١، دار بيروت للنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٥.
- (^{٢٨}) محمد بحر العلوم، لمحات من الصراع السياسي في الإسلام العهد الأموي، ج١، ط١، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٣٩.
- (^{٢٩}) وجيه قانصو، أئمة أهل البيت والسياسية قراءات منهجية في نصوص مختارة، ط١، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٢٠٦ وما يليها.
- (^{٣٠}) راضي آل ياسين، صلح الحسن (ع)، ط١، مؤسسة الراقد للطبوعات، بغداد، ٢٠٠٩، ص ٢٦٨ وما يليها.
- (^{٣١}) فؤاد بيطار، نفس المصدر، ص ٨٨.
- (^{٣٢}) نبيلة حسن محمد، تاريخ الدولة العباسية، ط١، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣، ص ٩٥.

- (٣٣) محمد الخضري بك، تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٧٠، ص ٤٨٤.
- (٣٤) فؤاد بيطار، أزمة الديمقراطية في العالم العربي، ط١، دار بيروت للنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٨.
- (٣٥) عيسى الحسن، الدولة العثمانية عوامل البناء وأسباب الانهيار، ط١، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٣٨٦.
- (٣٦) فؤاد بيطار، أزمة الديمقراطية في العالم العربي، ط١، دار بيروت للنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٩.
- (٣٧) عيسى الحسن، مصدر سابق، ص ٣٨٦.
- (٣٨) سليمان بن صالح الخراشي، كيف سقطت الدولة العثمانية، ط١، دار النفائس للنشر، الرياض، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٥، ص ٨٧.
- (٣٩) طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٦٠.
- (٤٠) عبود العسكري، أصول المعارضة السياسية في الإسلام، ط١، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٧٩، ص ٤٨.
- (٤١) القرآن الكريم، سورة آل عمران الآية: ١١٠.
- (٤٢) القرآن الكريم، سورة الحج الآية: ٤١.
- (٤٣) القرآن الكريم، سورة لقمان الآية: ١٧.
- (٤٤) القرآن الكريم، سورة آل عمران الآية: ١٠٤.
- (٤٥) القرآن الكريم، سورة التوبة الآية: ٧١.
- (٤٦) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٥٨.
- (٤٧) القرآن الكريم، سورة البقرة الآية: ٢٨٦.
- (٤٨) نوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت، ط١، مطبعة ستاره ايران، قم، د.ت، ص ١٠٩.
- (٤٩) محمد الصدر، فقه الأخلاق، ج٢، ط١، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٣٨٧.
- (٥٠) نوري حاتم، مصدر سابق، ص ٧٧.
- (٥١) احمد الموصللي، جدليات الشورى والديمقراطية (الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي)، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٣٨.
- (٥٢) نقلاً عن: جهاد نقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي (دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية)، ط١، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ١٩٩٣م، ص ٩٣.
- (٥٣) احسان محمود عبد الله، قراءات دينية في قضايا معاصره، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٣٢٣.
- (٥٤) صادق حقيقة، مجموعة مقالات، مدخل الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ايران، ٢٠٠١، ص ٢٠٣.
- (٥٥) لؤي صافي، العقيدة والسياسة (معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية)، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.م، ١٩٩٨، ص ١٨٥.
- (٥٦) فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، الشورى والعدل والمساواة، مبادئ دستورية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٧٣.



- (٥٧) صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٦٩.
- (٥٨) محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي للدولة الإسلامية، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٢٠٥.
- (٥٩) محمد سليم العوا، نفس المصدر، ص ٢٠٥.
- (٦٠) صالح عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وفي الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط١، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤، ص ٥٩.
- (٦١) القرآن الكريم، سورة البقرة: الآية: ٢٥٦.
- (٦٢) القرآن الكريم، سورة الكهف: الآية: ٢٩.
- (٦٣) صادق حقيقة، مجموعة مقالات، مدخل الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، إيران، ٢٠٠١، ص ٢٦٢.
- (٦٤) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، (ضروات لا حقوق)، ط١، سلسلة منشورات عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥، ص ١٨.
- (٦٥) محمد عمارة، المصدر نفسه، ص ٦٧.
- (٦٦) صلاح الدين المنجد، المجتمع الإسلامي في ظل العدالة، ط١، دار الكتاب الجديد، لبنان، ١٩٦٩، ص ١٧.
- (٦٧) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: ٤٢.
- (٦٨) فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، الشورى والعدل والمساواة، مبادئ دستورية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢٠٢.
- (٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
- (٧٠) صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٧١.
- (٧١) انجم قدر، حقوق الإنسان في الإسلام، ط١، الناشر معاونيه العلاقات الدولية منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٩٨٠، ص ٣٩٧.
- (٧٢) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٥٢.
- (٧٣) محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، ط١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٧.
- (٧٤) زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قرأت ومراجعات، ط١، العربي للنشر، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٩.
- (٧٥) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣٦، وما يليها.
- (٧٦) للمزيد انظر، كمال السعيد حبيب، مصدر سابق، ص ٤٥.
- (٧٧) حميد النجدي، الديمقراطية في تفكير الإسلاميين، ط١، الجمعية التعاونية للطباعة، دمشق، ١٩٩٧، ص ١١.
- (٧٨) عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مقاربة أنظمة الحكم في ضوء الفكر الإمامي، ط١، دار الراافدين للنشر، لندن، ٢٠٠٦، ص ١٣٥.
- (٧٩) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ط١، مركز الاهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الاهرام، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٩٧.
- (٨٠) برهان غليون، بيان من اجل الديمقراطية البنّاء السياسية والتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية، ط١، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٧٨، ص ٤٩.

- (^{٨١}) فهمي هويدي، مصدر سابق، ص ٩٨.
- (^{٨٢}) حميدي النجدي، الديمقراطية في تفكير الإسلاميين، ط١، الجمعية التعاونية للطباعة، دمشق، ١٩٩٧، ص ٥٣.
- (^{٨٣}) نبيل ياسين، الشيعة والدولة التجربة العراقية، ط١، بغداد، ٢٠٠٧، ص ١٢٥.
- (^{٨٤}) عبد الله سامي إبراهيم الدلال، الإسلاميون وسراب الديمقراطية، ط١، مطبعة الشرف للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٤٥ - ٤٦.
- (^{٨٥}) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ط١، مركز الاهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الاهرام، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٠٣ وما يليها.
- (^{٨٦}) محمود اسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية معاصرة، ط١، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ٥ - ٦.
- (^{٨٧}) رضوان احمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٣٩ - ٣٠.
- (^{٨٨}) عبد الله النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، ط١، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٥، ص ١١.
- (^{٨٩}) ينظر: رضوان احمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٢١٦ وما يليها.

- (^{٩٠}) المدينة المنورة مقالة في الدراسات المستقبلية www.munmid.fu.com محمد فالح الجهني.
- (^{٩١}) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٩٦.
- (^{٩٢}) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٩٦.
- (^{٩٣}) محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ط١، دار المدار الإسلامي للنشر، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٧١.

المصادر

- (١) ابراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط في اللغة العربية، ج٢، ط٢، قم لويس معلوف، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط٢، دار المشرق، بيروت.
- (٢) أبي الفضل جمال الدين عمر بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، ج٤، ط١، بيروت، ٢٠٠٥.
- (٣) ابي حسن احمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تعليق وضبط، عبد السلام محمد هارون، ج٤، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢.
- (٤) أبي عبد الرحمن بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق، مهدي المخزومي ابراهيم السامرائي، ج١، ط١، دار ومكتبة الهلال، د.م، ٢٠٠٢.
- (٥) احسان محمود عبد الله، قراءات دينية في قضايا معاصرة، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩.
- (٦) احمد الموصلي، جذليات الشورى والديمقراطية (الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي)، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.



- (٧) انجم قدر، حقوق الإنسان في الإسلام، ط١، الناشر معاونيه العلاقات الدولية منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٩٨٠
- (٨) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية البنى السياسية والتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية، ط١، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٧٨
- (٩) جابر قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ط١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٨م
- (١٠) جابر قيمحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ط١، الدار المصرية اللبنانية للنشر، القاهرة، ١٩٩٨
- (١١) جهاد تقي الحسني، الفكر السياسي العربي الإسلامي (دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية)، ط١، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ١٩٩٣م
- (١٢) حميد النجدي، الديمقراطية في تفكير الإسلاميين، ط١، الجمعية التعاونية للطباعة، دمشق، ١٩٩٧
- (١٣) راضي آل ياسين، صلح الحسن (ع)، ط١، مؤسسة الراقد للمطبوعات، بغداد، ٢٠٠٩ وما يليها.
- (١٤) رضوان احمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥
- (١٥) زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قرأت ومراجعات، ط١، العربي للنشر، بيروت، ١٩٩٩ كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢ وما يليها.
- (١٦) سليمان بن صالح الخراشي، كيف سقطت الدولة العثمانية، ط١، دار النفائس للنشر، الرياض، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٥
- (١٧) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣
- (١٨) صابر طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥
- (١٩) صادق حقيقة، مجموعة مقالات، مدخل الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، إيران، ٢٠٠١
- (٢٠) صالح عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وفي الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط١، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤
- (٢١) صلاح الدين المنجد، المجتمع الإسلامي في ظل العدالة، ط١، دار الكتاب الجديد، لبنان، ١٩٦٩
- (٢٢) طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧
- (٢٣) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي للحياة الدستورية، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٧
- (٢٤) عبد الحكيم عبد الجليل محمد قايد المغيشي، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي والوضعي، مفهومها، أهميتها، واقعها، دراسة مقارنة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ٢٠٠٦

- ٢٥) عبد الله النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، ط١، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٥
- ٢٦) عبد الله سامي ابراهيم الدلال، الإسلاميون وسراب الديمقراطية، ط١، مطبعة الشرف للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧
- ٢٧) عبود العسكري، أصول المعارضة السياسية في الإسلام، ط١، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٧٩٧
- ٢٨) عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مقارنة أنظمة الحكم في ضوء الفكر الإمامي، ط١، دار الراافدين للنشر، لندن، ٢٠٠٦
- ٢٩) عيسى الحسن، الدولة العثمانية عوامل البناء وأسباب الانهيار، ط١، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩
- ٣٠) فاضل الصفار، الحرية السياسية دراسة مقارنة في المعالم والضمانات، ط٢، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨
- ٣١) فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، الشورى والعدل والمساواة، مبادئ دستورية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧
- ٣٢) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ط١، مركز الاهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الاهرام، القاهرة، ١٩٩٣
- ٣٣) فؤاد بيطار، أزمة الديمقراطية في العالم العربي، ط١، دار بيروت للنشر، بيروت، ١٩٨٤
- ٣٤) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢
- ٣٥) لؤي الصفار، مجموعة من المختصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة: انطوان حمصي، ج١، ط١، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤.
- ٣٦) لؤي صافي، العقيدة والسياسة (معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية)، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.م، ١٩٩٨
- ٣٧) ليونارد شابيرو، المعارضة السياسية في الدول ذات الحزب الواحد، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣
- ٣٨) محمد الخضري بك، تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٧٠
- ٣٩) محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ط١، دار المدار الإسلامي للنشر، بيروت، ٢٠٠٤
- ٤٠) محمد الصدر، فقه الأخلاق، ج٢، ط١، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧
- ٤١) محمد بحر العلوم، لمحات من الصراع السياسي في الإسلام العهد الأموي، ج١، ط١، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧
- ٤٢) محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي للدولة الإسلامية، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨
- ٤٣) محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، ط١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٣
- ٤٤) محمد عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، ط١، دار الثقافة الجديدة، د.م، ١٩٧٩
- ٤٥) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، (ضروات لا حقوق)، ط١، سلسلة منشورات عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥



- ٤٦) محمد عمار، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧
- ٤٧) محمود اسماعيل، الحركات السرية في الإسلام رؤية معاصرة، ط١، دار القلم، بيروت، د.ت
- ٤٨) المدينة المنورة مقالة في الدراسات المستقبلية www.munmid.fu.com محمد فالح الجهني.
- ٤٩) مصطفى الرفاعي، الإسلام نظام إنساني، ط١، منشورات دار مكتبة الحياة، الاسكندرية، ١٩٨٥م
- ٥٠) نبيل ياسين، الشيعة والدولة التجربة العراقية، ط١، بغداد، ٢٠٠٧
- ٥١) نبيلة حسن محمد، تاريخ الدولة العباسية، ط١، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣،
- ٥٢) نوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت، ط١، مطبعة ستاره ايران، قم، د.ت
- ٥٣) نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٥٤) هالة مصطفى، الدول والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك، ط١، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، ١٩٩٦
- ٥٥) وجيه قانصو، أئمة أهل البيت والسياسية قراءات منهجية في نصوص مختارة، ط١، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، ٢٠٠٨ وما يليها.
- ٥٦) يوليوس فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨.