Riphah Journal of Islamic Thought & Civilization
Published by: Department of Islamic Studies,
Riphah International University, Islamabad
Email: editor.rjitc@riphah.edu.pk
Website: https://journals.riphah.edu.pk/index.php/jitc
ISSN (E): 3006-9041 (P): 2791-187X

الحضارة اللاسياسية عند حامد ربيع في ضوء التصور الإسلامي للدولة :نموذج الخلافة الراشدة والخلافة الأموية

The Non-Political Civilization According to Hamid Rabi in Light of the Islamic Concept of the State: the Model of the Rightly Guided Caliphate and the Umayyad Caliphate

Imad Bourzouz[1]
Mursi Abed Al Kareem AbedAlRazeq [2]

Abstract

The late Egyptian thinker Hamed Rabie categorized Islamic civilization—particularly from the era of the Rashidun Caliphate to the early Abbasid period—within the framework of "non-political civilizations," distinguishing it from both political and non-political civilizations. Political civilizations, as defined by Rabie, involve a relationship between the ruler and the ruled centered around the rights and accountability of authority. These civilizations ensure political participation for all citizens, where rulers are subjected to oversight and accountability by the people. Non-political civilizations, on the other hand, are characterized by an absolute administrative nature. Here, citizens maintain an attitude of indifference and non-participation toward authority, as these civilizations lack the concept of political dynamics between the ruler and the ruled. Non-political model of civilization, as Rabie uniquely framed, does not reject political participation. Instead, it demands and elevates it to a duty surpassing mere moral commitment. Authority in this

[1] باحث في القانون العام والعلوم السياسية، جامعة محمد الخامس بالرباط–المغرب (الباحث الرئيسي)، عضو مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن، damizour@gmail.com-
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0003-7226-2739
[2] باحث في القانون العام والعلوم السياسية، الكلية العصرية الجامعية.(الباحث المشارك) morsi.saleh@muc.edu.ps
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0005-3367-3812
DOI: https://doi.org/10.64768/rjitc.v3i2.2720

model is more complex, transcending daily governance. It intertwines spiritual dimensions with civic life, making the ruler not just a symbol of order but also a vicegerent of God on Earth. This ruler, bound by the same contractual obligations as ordinary citizens, upholds religious and moral values. Meanwhile, citizens are obligated to participate and oversee authority, driven by religious motivations.

Keywords: *Rashidun Caliphate, Umayyad Caliphate, Non-Political Civilization, Political Civilization, Islamic Civilization.*

صنف المفكر المصري الراحل حامد ربيع الحضارة الإسلامية، بالخصوص من عهد الخلافة الراشدة إلى العصر العباسي الأول، في إطار الحضارات اللاسياسية، مميزا إياها عن الحضارات السياسية وغير السياسية. والمقصود بالحضارة السياسية، حسب حامد ربيع، تلك التي تدور فيها العلاقة بين الحاكم والمحكوم حول حقوق السلطة والرقابة على ممارسة السلطة، بمعنى تكفل حق المشاركة السياسية لجميع المواطنين ويخضع من ثم الحاكم للمحاسبة والمراقبة من طرفهم؛ في حين أن الحضارة غير السياسية يقصد بها تلك التي تضفي على الممارسة المتعلقة بالنظام صفة إدارية مطلقة، حيث إن المواطن يقف من السلطة موقف عدم الاهتمام وعدم المشاركة، ووصفت بأنها غير سياسية لأنها لا تعرف مفهوم السياسة بين الحاكم والمحكوم. أما نموذج الحضارة اللاسياسية فهو لا يرفض ظاهرة المشاركة السياسية بل يفرضها ويجعل من الإيجابية إزاء السلطة في بعض الأحيان واجبا يرتفع عن مستوى الالتزام الخلقي. وهنا ظاهرة السلطة أكثر تعقيدا واتساعا حيث لا ترمز إلى العلاقة اليومية بين الحاكم والمحكوم والتي تدور حول خلق حالة الطمأنينة والأمن، بل في هذا النموذج تتفاعل المصادر الغيبية مع النماذج المدنية للحياة اليومية، حيث يصير الحاكم لا مجرد رمز للنظام والاستقرار وإنما هو خليفة لله في أرضه، وهو أداة لتثبيت القيم الدينية والأخلاقية ومقيد كالمواطن العادي بتلك الرابطة العقدية، كما أن المواطنين ملزمون بالمشاركة والمراقبة انطلاقا من الوازع الديني.[1]

تحاول هذه المقالة توضيح معالم الحضارة اللاسياسية وتمييزها عن الحضارات الأخرى. ومن ثم، انطلاقا من طرح حامد ربيع، التأكد من كون الخلافة الراشدة والخلافة الأموية تندرجان في التصنيف الذي ذكرناه سابقا، بعد التطرق للتصور الإسلامي للدولة وللحياة السياسية.

ننطلق في هذه المقالة من السؤال الرئيس التالي: هل يندرج عهد الخلافة الراشدة في إطار الحضارة اللاسياسية؟ وهل يمكن إدراج العهد الأموي أيضا في هذا الصنف مع ما حصل من الاختلاف بين طرق الحكم في الخلافتين؟

كإجابة افتراضية عن هذا السؤال يمكن القول بأن الخلفاء الراشدين اتخذوا القرآن الكريم، باعتباره المرجع الأساس للدين الإسلامي، منهج دين وحياة، كما أن المسلمين آنذاك كانوا متشبعين بقيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي يعتبرونها واجبا شرعيا. فيمكن بذلك إدراجهم في إطار الحضارة اللاسياسية. في حين أن الخلافة الأموية – باستثناء عهد عمر بن عبد العزيز– وبسبب استبدادهم بالحكم

[1] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية*** (القاهرة: جامعة القاهرة، مطبوعة على أستانسيل، 1978)، 9-16.

وجعله وراثيا، بالإضافة إلى تواني أفراد المجتمع في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصعب إدراجهم في هذا الصنف بل يمكن إدراجهم في إطار الحضارة غير السياسية .

وللإجابة عن هذا السؤال سوف قمنا بتجزيئه إلى تساؤلات فرعية تشكل مسار المقالة البحثية، وهي كالتالي:

- ما معنى الحضارة اللاسياسية؟ وكيف نميزها عن الحضارة السياسية وغير السياسية؟

الإجابة على هذا السؤال تعتمد بالأساس محاضرات حامد ربيع (1978) باعتباره من أصل لمفهوم "الحضارة اللاسياسية".

- ما هو التصور الإسلامي للدولة الإسلامية وللحياة السياسية بشكل عام وللمشاركة السياسية بشكل خاص؟

أهم المراجع التي المعتمدة في هذا المحور هي: " النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر" (2002) لصاحبه سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، وكتاب " الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني" (2013) لماجد بن علي بن ابراهيم الزميع وهذان الكتابان يعالجان بشكل واضح رؤية الإسلام السياسية. بالإضافة إلى كتاب مايكل كوك "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (2009). وكتاب عبد الرزاق أحمد السنهوري "فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية" (1999).

- ما هي مميزات الحضارة الإسلامية في عهد كل من الخلافة الراشدة والخلافة الأموية؟ وهل يمكن إدراجهما معا في صنف الحضارة اللاسياسية؟

انبنت الإجابة عليها على المراجع التالية: "فقه الخلافة" للدكتور عبد الرزاق السنهوري الذي يشير في طياته للاختلافات بين الخلافة الراشدة والخلافة الناقصة–حسب تعبيره–. وكذلك كتاب عوض صلاح علي القوني "روح التشريع بين الإسلام والغرب: إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي" (2013) بالإضافة إلى كتاب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لمايكل كوك الذي يدرس خاصية من أهم خصائص الحضارة الإسلامية ويشير إلى بعض الاختلافات في الالتزام بها بين العهدين. ثم كتاب محمد ابراهيم الفيومي "الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي" (1998) الذي يتحدث عن بعض مميزات الخلافة الأموية سيما ظهور الفرق الإسلامية فيها.

- ما هي النتائج والدلالات المعاصرة التي يمكن استشفافها من خلال العودة إلى هذه التجارب وتلمس مميزاتها وخصائصها؟

انبنت الإجابة عليه بشكل خاص على المراجع الأساس التالية: "السلطة في الفكر الإسلامي" للدكتور حامد ربيع الذي يقدم فيه رؤية تحليلية لمفهوم السلطة في الرؤية الإسلامية، من خلال علاقته بمفاهيم الشرعية والعدالة والشورى؛ بالإضافة إلى كتاب محمد أبو ريدة "الفكر

السياسي الإسلامي: من الخلافة إلى الدولة القومية" الذي يعقد مقارنة بين مفهوم الخلافة والدولة القومية الحديثة في إطار تحليله لتطور الفكر السياسي في التاريخ الإسلامي.

وسعيا للإجابة على هذه الأسئلة تنتظم المقالة من خلال المحاور التالية:

– مقدمة، النماذج الحضارية، الرؤية الإسلامية للدولة وللحياة السياسية، الحضارة اللاسياسية بين الخلافة الراشدة والحكم الأموي، النتائج والدلالات المعاصرة، خلاصة: تقييم تصنيف حامد ربيع للحضارة الإسلامية في النموذج اللاسياسي.

أولا. النماذج الحضارية

يمكن التمييز في مدلول الحضارة بين ثلاث درجات متتابعة[1]: نماذج للسلوك والتصرف سواء على المستوى الفردي أو الجماعي؛ ثم وظائف اجتماعية تشكل أهدافا للنماذج السلوكية، وقيم تغلف النماذج السلوكية والوظائف الاجتماعية وتخلق علاقة تجانس بينها.

ومن هنا يمكن أن نفرق بين ثلاثة نماذج من الحضارات: حضارة سياسية، حضارة غير سياسية، وحضارة لاسياسية:

1. **الحضارة السياسية:** تدور العلاقة فيها بين الحاكم والمحكوم حول حقوق السلطة والرقابة على ممارسة السلطة، إذ تكفل حق المشاركة السياسية لجميع المواطنين ويخضع من ثم الحاكم للمحاسبة والمراقبة من طرفهم. والنموذج الأكثر تعبيرا عن هذا النوع، حسب حامد ربيع، هو الحضارة الغربية، على اعتبار أن النظرية السياسية في دلالتها القيمية هي استمداد واستمرار للمفاهيم الفلسفية التي تنبع من التراث اليوناني المصدر المباشر تاريخيا للحضارة الغربية. ويؤكد ربيع أنه رغم التأثير الديني للمسيحية في العصور الوسطى إلا أنه حصل استمرار للقيم اليونانية مما أدى أحيانا إلى صدامات مع القيم الكاثوليكية أدت في القرن السابع عشر لا إلى فصل الدين عن الدولة فقط بل وإلغاء الدين في العلاقة السياسية. وهكذا يرى ربيع أن قيم الحركة والوجود السياسي، وعلى سبيل المثال مفهوم العدالة الاجتماعية أو حقوق الإنسان، ما كان يقدر لها التأصيل المطلق المجرد سواء بدعوى القانون الطبيعي أو بدعوى حضارة العقل والنور لو لم يقدر للتراث الغربي ذلك الانفصام الذي عبرت عنه حضارة عصر النهضة.[2]

2. **الحضارة غير السياسية:** وهي تلك التي تضفي على الممارسة المتعلقة بالنظام صفة إدارية مطلقة، حيث المواطن يقف من السلطة موقف عدم الاهتمام وعدم المشاركة، وقد سميت غير سياسية لأنها لا تعرف مفهوم السياسة بين الحاكم والمحكوم. وخير النماذج المعبرة

[1] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية***، 9.

[2] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية***، 9، 14-16.

عن هذه الحضارة، حسب ربيع، الحضارات الشرقية وبالخصوص الحضارة الفرعونية بالإضافة إلى الحضارة الفارسية، حيث كانت العلاقة بين المواطن والسلطة علاقة بيروقراطية يغلب عليها طابع التنظيم والاستقرار في العلاقات اليومية، وتنبع هذه العلاقة من مفهوم الأبوة السياسية التي تفوض للحاكم سلطة مطلقة يخضع من خلالها الشعب بالقوة.[1]

3. **الحضارة اللاسياسية:** هذا النموذج لا يرفض ظاهرة المشاركة السياسية بل يفرضها ويجعل من الإيجابية إزاء السلطة في بعض الأحيان واجبا يرتفع عن مستوى الالتزام الخلقي. وهنا ظاهرة السلطة أكثر تعقيدا واتساعا حيث لا ترمز إلى العلاقة اليومية بين الحاكم والمحكوم والتي تدور حول خلق حالة الطمأنينة والأمن، بل في هذا النموذج تتفاعل المصادر الغيبية مع النماذج المدنية للحياة اليومية، حيث يصير الحاكم لا مجرد رمز للنظام والاستقرار وإنما هو خليفة لله في أرضه، وهو أداة لتثبيت القيم الدينية والأخلاقية ومقيد كالمواطن العادي بتلك الرابطة العقدية، وبالتالي فالسلطة هي امتداد لتلك العلاقة المجردة التي تعبر عن الجوهر الأخلاقي والمثالي الذي يسيطر على علاقة الحاكم بالمحكوم. إن العلاقة بينهما في هذا النموذج لا تتمركز حول الحاجات المادية بل حول الأخلاقيات والقيم، وتكون العلاقة بذلك علاقة مساواة لا فصل فيها ولا وساطة. وهكذا تصير الحضارة لاسياسية لا بمعنى أنها ترفض السياسة، وإنما بمعنى أنها تجعل محور تلك الحضارة علاقة أكثر اتساعا وأكثر تماسكا من العلاقة التي تغلف الحضارة السياسية[2]. إن هذا النموذج يقوم على مبدأ الترقب، وهو ليس بمعنى الخضوع ولا المشاركة: أي أن المجتمع يقف من الحاكم موقف الانتظار فإن أساء وتخطى حدود القواعد والتقاليد ينقلب من موقف عدم الاهتمام إلى موقف العنف الذي يصل حد الاستئصال[3].

نماذج الحضارة اللاسياسة:

- الحضارة الكاثوليكية: حيث تفاعلت الكنيسة في العصور الوسطى مع الأنظمة التي كانت سائدة وسابقة لها وشكلت استمرارية لها، وهو ما عبر عنه حامد ربيع ب"عدم الصلابة الحركية" كمميز لهذه الحضارة، إلا أن ما يثير في هذه المسألة هو أن الكنيسة التي عبرت عن مرونة كبيرة في النظر إلى الماضي، من خلال تقبلها للتراث اليوناني والروماني، لم تعبر عن نفس المرونة في النظر إلى المستقبل إذ لم تستطع استيعاب القوى الجديدة لعصر النهضة بل طوقت كل الحركات السياسية في إرادة السلطة الحاكمة. والمميز الثالث لهذا النموذج هو ظاهرة

---

[1] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية***، 9.

[2] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية***، 9-10. وانظر كذلك: حامد عبد الله ربيع، ***مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*** (تحرير وتعليق: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل) (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2007) ج1. 307.

[3] حامد ربيع، ***الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي*** (القاهرة: دار الموقف العربي، 1983، ط1)، 47.

التعدد الأفقي للنماذج السياسية لممارسة السلطة حيث عرف المجتمع الأوروبي في نفس اللحظة نماذج متعددة للوجود السياسي في إطار واحد، إلا أن الكنيسة لم تستطع أن تقبل هذا التعدد وأن تستوعب جميع القوى ولجأت إلى ممارسة الإرهاب الفكري والتعصب للنموذج الروماني مما أدى إلى انهيار سلطتها خصوصا مع الثورة الفرنسية.[1]

- الخبرة اليهودية: لم تعرف اليهودية أي معنى للخبرة السياسية حتى القرن التاسع عشر، إذ شكلت مجتمعا منغلقا على ذاته يسعى للحفاظ على كينونته إزاء حركات الرفض التي تحيط بوجوده، ومع الثورة الفرنسية التي سلمت للمواطن اليهودي بجميع حقوقه المدنية والسياسية، انبثق شعور قومي لدى اليهود بخطورة الأمر بسبب ما قد يؤدي إليه من ذوبان المجتمع اليهودي في المجتمعات الحديثة، مما دفعهم للتفكير في إنشاء وطن قومي بناء على أسطورة الوعد الإلهي التي استغلتها الصهيونية السياسية قبل ظهور الإشارة الإلهية كما في الأسطورة. وتوصف الخبرة اليهودية بأنها لاسياسية لأن الصهيونية جعلت من القيم الدينية والعقدية محور الحركة، حيث البعد السياسي صار بدوره نتيجة وامتدادا متجانسا مع تلك القيم الدينية.[2]

- **النموذج الإسلامي**: (حتى نهاية العصر العباسي الأول حسب ربيع) يتميز هذا النموذج بالصلابة في الحركة والأصالة في النظم والتناسق بين القيم الذاتية والنظم السياسية. فالحضارة الإسلامية لم تقبل أية قوة اجتماعية غير إسلامية بحيث ارتبط مفهوم التسامح فيها بالمواطن الفرد وليس بالأقليات الاجتماعية كقوة سياسية، كما أنها رفضت أي استيعاب حقيقي للنظم السياسية الأخرى سواء الساسانية أو البيزنطية رغم انفتاحها الفكري. مما جعل هذه الحضارة تتميز بالتناسق بين القيم الذاتية والنظم السياسية، وهو ما شكل قوة الحضارة الإسلامية.[3]

ثانيا. الرؤية الإسلامية للدولة وللحياة السياسية

إن الدولة تنشأ لتحقيق الحياة الكريمة، ولا يمكن أن تقوم حضارة من الحضارات إذا لم تكفل الدولة الأمن المنشود اعتمادا على سلطانها. ولا يقوم الأفراد بإطاعة السلطة من أجل الطاعة ذاتها، وإنما يطيعونها من أجل أهداف يعتقدون أنها ستتحقق عندما تؤدي هذه السلطة عملها.[4]

---

[1] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية***، 10-11.

[2] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية***، 11-13.

[3] حامد ربيع، ***محاضرات في النظرية السياسية***، 13-14.

[4] هارولد لاسكي، ***الدولة نظريا وعمليا*** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2،2012)، 10، 18.

والمتتبع لموقف أهل الإسلام، على اختلاف طوائفهم، يجد أن مواقفهم تتجه عمليا إلى وجوب إقامة الدولة، متجلية في أوضح صورها في الإمامة، لدرجة أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اعتبر ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، لما فيه من صلاح حال المجتمع ودفع لما يتهدده[1]. وقد حدد الشرع ضوابط للإمامة على رأسها وجوب مشاورة الأمة في الأمور العامة والأخذ بمشورتهم وإجماعهم، فقال تعالى:{وأمرهم شورى بينهم}[2] وقال أيضا:{وشاورهم في الأمر}[3]، وبتقرير مبدأ الشورى ألغى الإسلام كل استبداد بالحكم والرأي، واحتكار للتشريع والتصريف والإدارة[4]. إلى غير ذلك من القيم والمبادئ السياسية كالعدل والمساواة التي وردت بصددها نصوص قرآنية وحديثية تقرها وتقر كيفية تطبيقها بما يجعل الحاكم والمحكومين إزاءها سواسية.

ويعرف الماوردي الإمامة في السياسة الشرعية بكونها: "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[5]، وبأن عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع. وتبرز أهميتها في تاريخ الإسلام في اجتماع الصحابة، عندما توفي الرسول صلى الله عليه وسلم، في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفته وهو لم يدفن بعد[6]. إذ ما كانوا ليبادروا بشيء عن دفنه صلى الله عليه وسلم لو لم يروا فيه واجبا دينيا له كبير أهمية.

بمجرد ما هاجر إلى المدينة، قام الرسول صلى الله عليه وسلم بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وبكتابة صحيفة المدينة أول دستور للدولة الإسلامية الوليدة. وهو ما يؤكد أن فكرة تأسيس الدولة لم تكن غائبة عنه صلى الله عليه وسلم[7]، بل كان يحث على الانخراط فيها والتأسيس لها ويأمر بإطاعة ولي الأمر، وينص على أهمية البيعة من خلال مجموعة من الأحاديث منها قوله عليه الصلاة والسلام: "من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية"[8].[9]

---

[1] ماجد بن علي بن ابراهيم الزميع، ***الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني***، سلسلة الرسائل الجامعية 80 (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، 2013)، 127.

[2] ***القرآن:*** 38/42.

[3] ***القرآن:*** 159/3.

[4] عوض صلاح علي القوني، ***روح التشريع بين الإسلام والغرب: إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي*** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2013)، 49-50.

[5] علي بن محمد الماوردي، ***الأحكام السلطانية والولايات الدينية*** (تحقيق: أحمد مبارك البغدادي) (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ط1، 1989)، 3.

[6] علي بن محمد الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، 3-6. وانظر: ماجد بن علي بن ابراهيم الزميع، ***الدولة المدنية***، 131،128-132.

[7] عبد الرزاق أحمد السنهوري، ***فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية*** (تحقيق: توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري) (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون،ط4، 1999)، 282.

[8] أخرجه مسلم في ***صحيحه***، كتاب الإمارة/23، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين.../13، رقم الحديث 1851 (بيت الأفكار الدولية، 1998) 77.

[9] ماجد بن علي بن ابراهيم الزميع، ***الدولة المدنية***، 130.

إن قيام الدولة في الإسلام لم يكن هدفا في حد ذاته، وإنما هو من مستلزمات الدين الذي لا يتم إلا به. والدليل على ذلك رفض الرسول صلى الله عليه وسلم عرض قريش للتملك عليهم في بداية أمر الدعوة لأن الهدف هو التوحيد في حين أن تأسيس الدولة وسيلة فقط.[1]

إذن فالغاية من تأسيس الدولة الإسلامية، عند التمكين في الأرض، إقامة الشرع؛ حيث يرى ابن تيمية بأن غايتها بالضبط هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يوافق الشرع، وهو المبدأ الذي اعتبره الإمام أبو حامد الغزالي قطب الدين وأصل الإسلام وجوهره[2]. وهو واجب كفائي، بمعنى أن المسؤولية تسقط عن الجماعة إذا قام به البعض. والذي يكفي الجماعة في هذه المهمة بالأساس هو الدولة. وقد كانت هذه الشعيرة قائمة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد خلفائه الراشدين، كما كانت تمارس بعد ذلك من خلال أجهزة الدولة (المحتسب).[3]

إن مصطلح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأكثر دلالة على عملية المشاركة السياسية بوصفها وخصوصيتها الإسلامية. كما يعد هذا المبدأ من أهم صفات المؤمن الملزمة له، فهو لا يجوز فقط له، وإنما يجب عليه الصدع به[4]، وهذا ما يجعله محددا للحركة السياسية لا ينبغي التهاون فيه، وقد نصت مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على ذلك، مثل قوله تعالى: {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون}[5]. كما نستحضر حديث المراتب الثلاثة الذي يؤكد هذا المبدأ، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[6]. ويضبط هذا المبدأ شرعا من خلال نصوص أخرى من قبيل:"لا ضرر ولا ضرار"[7] الذي ينجم عنه التراخي فيه إذا تبين أنه يجر

---

[1] ماجد بن علي بن ابراهيم الزميع، ***الدولة المدنية***، 131. وانظر في هذا المعنى ما أورده الطبري في: ***تاريخ الأمم والملوك تاريخ الطبري*** (بيت الأفكار الدولية، ب) 318.

[2] مايكل كوك، ***الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر***، ترجمة ومراجعة وتقديم: رضوان السيد، عبد الرحمان السالمي، عمار الجلاصي (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009)، 19.

[3] أنظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ***الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية*** (بيروت دار الكتب العلمية، ب) 11 وما بعدها. وانظر كذلك ماجد بن علي بن ابراهيم الزميع، ***الدولة المدنية***، 141،137.

[4] مايكل كوك، ***الأمر بالمعروف***، 47.

[5] ***القرآن***: 104/3 .

[6] أخرجه مسلم في ***صحيحه***، كتاب الإيمان/1، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.../20، رقم الحديث 49، 51.

[7] رواه ابن ماجة في ***السنن***، كتاب الأحكام/13، باب من بني في حقه ما يضر بجاره/17، رقم الحديث 1909. أنظر: محمد بن ناصر الدين الألباني، ***صحيح سنن ابن ماجة للإمام الحافظ أبي عبد الله القزويني*** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1997، ط1) 257-258.

إلى فتنة أو إلى تهلكة، وقد أكد ذلك كثير من السلف[1]. يتضح بالتالي أن هذا المبدأ غير خاضع للتحديد البشري وإنما تحديده مضبوط بنصوص الشارع.[2]

و"يتكامل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع مبدأ الشرعية باعتبارهما أهم المبادئ التي تحكم حركة الرابطة الإيمانية السياسية مانعة لها من أن تتحول إلى علاقة فرعونية سياسية تقوم على الاستبداد والخروج عن حد العدل"[3]، وبالتالي فإن تحقيق هذا المبدأ هو استجابة لتكاليف الشرع وتحقيق للمثالية الإسلامية. وهو ما يجعل هذا المنظور متميزا عن سمات الحضارة غير السياسية التي يستبد فيها الحاكم بتدبير الشؤون العامة.

يكمن هذا المبدأ بالأساس إذن في تحقيق حالة من الوعي العام الجماعي بالمثالية الإسلامية وهو ما يفرض المسؤولية الجماعية والتضامنية والمشاركة في الحياة العامة، ويحقق ذلك في أقصى كمالاته قمة الالتزام الاجتماعي والسياسي في الأمة الإسلامية.[4]

بناء على ما سبق يمكن القول إن المشاركة السياسية في التصور الإسلامي ليس مسموحا بها فحسب كما هو الحال في النماذج الحضارية السياسية وإنما هي مفروضة من الشارع من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي حضر بقوة في العهود الإسلامية الأولى. كما أن الإمامة واجب شرعي مهمتها حراسة الدين وإقامة الشريعة، وهي من قبيل التكليف لا التشريف[5]. وهكذا نخلص إلى أن التصور الإسلامي للدولة يجعلها تندرج في إطار الحضارة اللاسياسية كما ذكرنا سابقا في التعريف الذي قدمه حامد ربيع.

لكي نحكم إذن على أي دولة في التاريخ الإسلامي بأنها تدخل في إطار ما اصطلح عليه بالحضارة اللاسياسية يكفي النظر إلى مدى التزام الحكام والمحكومين بالمبادئ والقيم المذكورة سابقا. وسوف نحاول فيما يلي تلمس مدى التزام الدولة الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة ثم في العهد الأموي لكي نتثبت من صحة التصنيف الذي قدمه حامد ربيع.

ثالثا. الحضارة اللاسياسية بين الخلافة الراشدة والحكم الأموي

---

[1] مايكل كوك، ***الأمر بالمعروف***، 116-112.

[2] سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، ***النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي***: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ط1، 2002). 367-368.

[3] سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، ***النظرية السياسية***، 365.

[4] سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، ***النظرية السياسية***، 370. أنظر أيضا: عبد السلام ياسين، ***العدل الإسلاميون والحكم*** (*الدار* البيضاء: مطابع أفريقيا الشرق ط1،2000)، 337.

[5] ماجد بن علي بن ابراهيم الزميع، ***الدولة المدنية***، 164.

كان الرسول صلى الله عليه وسلم قرآنا يمشي على الأرض كما وصفته عائشة رضي الله عنها، وذلك لالتزامه بالشرع في كل الأمور رغم تمتعه بالسلطة التشريعية. ولعل التزامه هذا يتأكد في احترامه لإرادة الأمة وتركه أمر استخلافه شورى بين الناس، فضلا عن تأكيده في حجة الوداع على ضرورة وجود سلطة تطبق الكتاب والسنة لما خطب قائلا:"تركت فيكم ما لو تمسكتم بهما لم تضلوا: كتاب الله وسنتي".[1]

بعد موته صلى الله عليه وسلم التزم خليفته أبو بكر الصديق رضي الله عنه بالقوانين الربانية، ويظهر ذلك فيما قاله في أول خطبة خطب فيها الناس حيث أورد الطبري في تاريخه قوله لما ولي أمر المسلمين: "يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله صبى الله عليه وسلم يطيق، إن الله اصطفى محمدا على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني..."[2].كما يتجلى في إنفاذه لجيش أسامة بن زيد رضي الله عنهما رغم الوضع الصعب الذي يعيشه المسلمون[3]. وتبعه على ذلك خليفته عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهنا من المفيد أن نذكر كدليل على توقفه على أوامر الله سبحانه، حتى ولو كان واعظه عاصيا، ما روي عنه أنه، في فترة خلافته، تسلق دار رجل فوجده في حالة مكروهة فأنكر عليه ذلك. فرد عليه الرجل بأنه إن كان هو عصا الله مرة فإن أمير المؤمنين عصا الله ثلاث مرات: الأولى التجسس والله سبحانه يقول {ولا تجسسوا}[4] والثانية تسور السطح والله سبحانه يقول {وأتوا البيوت من أبوابها}[5] والثالثة عدم قراءة السلام والله تعالى يقول {ولا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها}[6]، فما كان من أمير المؤمنين، الذي يتخذ القرآن الكريم شريعة حياة لا سلطان فوق سلطانه، إلا أن تركه مشترطا عليه التوبة[7]. كما تبعهما على ذلك كل من عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما. وقد اشتهر عن هذا الأخير احتكامه مع يهودي بشأن درعه إلى قاضي المسلمين الذي حكم لصالح اليهودي[8].

غير أن السياق الذي جاءت فيه الدولة الأموية فرض على خلفاء الأمويين اختيارات مختلفة نسبيا عن سلفهم من الخلفاء الراشدين، حيث كانوا يولون الأهمية الكبرى للأمور السياسية من توسيع رقعة الدولة ومواجهة الإمبراطوريات الكبرى وتثبيت دعائم الحكم وبناء مؤسساته.

---

[1] السنهوري، ***فقه الخلافة***، 282-283.

[2] الطبري، ***تاريخ الأمم والملوك***، 493. أنظر أيضا: عبد القادر عودة، ***التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي***، ج1 (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1)، 45؛ أنظر أيضا: عوض صلاح علي القوني، ***م.س***.، 78؛ أنظر أيضا: السنهوري، ***فقه الخلافة***، 287.

[3] الطبري، ***تاريخ الأمم والملوك***، 494. وكذلك عوض صلاح علي القوني، ***روح التشريع***، 79.

[4] ***القرآن***: 12/49.

[5] ***القرآن***: 189/2.

[6] ***القرآن***: 29/24.

[7] مايكل كوك، ***الأمر بالمعروف***، 151. وقد جاء هذا الخبر عند الطبري في تاريخه بصيغة قريبة، أنظر: الطبري، ***تاريخ الأمم والملوك***، 707.

[8] أبو نعيم الأصفهاني، ***حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*** (بيروت: دار الفكر، 1996)، 139-141. وانظر أيضا: عوض صلاح علي القوني، ***روح التشريع***، 91.

فقد روى الطبري في تاريخه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عاتب معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، وهو بعد أمير على الشام، على احتجابه عن الناس، فكان رد هذا الأخير بأنه في ثغر من ثغور الدولة وأن للأعداء عيونا وجواسيس فأراد أن يظهر بفعله عز الإسلام، فقال عمر "إن هذا لكيد رجل لبيب".[1]

وإذا كان عبد الرزاق السنهوري يصف في كتابه "فقه الخلافة" ما صارت عليه الخلافة في عصر بني أمية —فيما عدا عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله– بالملك الوراثي الاستبدادي[2]؛ باعتبار أن هذا النموذج عرف ممارسات تحيد عما كان عليه السلف، من ذلك ذلك مثلا خروج معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما على إجماع الأمة وشرعية الإمام، وإلغائه مبدأ الشورى الذي نص عليه الله سبحانه في كتابه العزيز وقرره الرسول صلى الله عليه وسلم في سنته، من خلال خروجه على علي رضي الله عنه خليفة المسلمين، ثم بعد ذلك عقده البيعة لابنه يزيد مؤكدا سيطرة البيت الأموي على مقاليد الخلافة والحكم وتخلف شرعية الشورى[3]. فإن صفة الاستبداد حكم فيه مبالغة، بالنظر لاستمرار مبدأ الشورى عند خلفاء بني أمية وعلى رأسهم معاوية وابنه يزيد، فقد كانا دائمي الرجوع إلى أهل العقد والحل والرأي والمشورة[4]، كما أن الحكم الأموي لم يكن بالضرورة متسلطا على تفاصيل حياة الناس ورقابهم، بالشكل الذي يفهم به الاستبداد اليوم، وفي هذا قال المفكر المصري الراحل طارق البشري: "لنكن أكثر عطفا في الحكم على أنفسنا. إن معاوية بن أبي سفيان لم يبلغ معشار ما لدى باراك أوباما من سلطة علينا"[5].

وإذا كان المستشرق الأمريكي مايكل كوك في عمله الضخم عن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" يرى أن الناس قد تهاونوا في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أيام بني أمية لتخوفهم من بطشهم. ويورد مشهد عبد الله بن عمرو بن العاص وهو يبكي لما رأى الكعبة محرقة بعد رميها بالمنجنيق في عام 64هـ ويقول: "أين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟"، وهو ما عبر عنه فيما بعد بشر الحافي في بيتين من الشعر[6]:

ذهب الرجال المرتجى لفعالهم//////والمنكرون لكل أمر منكر

---

[1] الطبري، ***تاريخ الأمم والملوك***، 968.

[2] السنهوري، ***فقه الخلافة***، 292-291.

[3] محمد ابراهيم الفيومي، ***الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي*** (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1998)، 85،43-88.

[4] الطبري، ***تاريخ الأمم والملوك***، 965-973.

[5] قالها الراحل طارق البشري في معرض رده على متدخل انتقد الموروث الحضاري للأمة الإسلامية واعتبر أن بني أمية هم سبب الطغيان الذي تعرفه الأمة اليوم، وذلك في المحاضرة الافتتاحية ***للمؤتمر السنوي الخامس للعلوم الإنسانية والاجتماعية للباحثين الشباب وطلبة الدراسات العليا*** المنظم في الرباط بتاريخ 24 مارس 2016 تحت عنوان "تجديد مدركاتنا الجماعية في فكرنا المعاصر".

[6] مايكل كوك، ***الأمر بالمعروف***، 142.

وبقيت في خلف يزين بعضهم//////بعضا ليدفع مُعوِر عن مُعوِر

فإن هذا القول يتطلب مراجعة بالنظر لما عرفته الخلافة الأموية من معارضة شديدة رفعت شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وتمظهرت على شكل ثورات دامية[1]، انتهت بسقوط دولة الأمويين بعد حوالي تسعين عاما من الحكم، عرفت فيها الدولة الإسلامية اتساع رقعتها في امتداد جغرافي لم تعرفه قبل أو بعد الأمويين، كما كان لهم الفضل الكبير في تميزها بمؤسساتها ودواوينها الخاصة وبلغتها الخاصة لغة القرآن الكريم.

نستنتج إذن مما سبق أن هناك اختلافات بين نمط الحكم في عهد الخلافة السابقة وبينه في عهد الخلافة الأموية، كما أن اختلاف السياقات وانفتاح العرب على غيرهم من الشعوب جعل المشاركة السياسية للرعية[2] تختلف نسبيا عما كانت عليه، إلا أن تصنيف الحكم الأموي على أنه يندرج في إطار ما أسماه حامد ربيع ب"الحضارة غير السياسية" لا يستقيم للاعتبارات السابقة. هكذا يبدو أن ما قرره المفكر المصري حامد ربيع هو الأقرب إلى الصواب، لأن الحكم الأموي، رغم الانتقادات الكثيرة التي وجهت له، يندرج في إطار "الحضارة اللاسياسية"، لأنه يتمركز حول الأخلاقيات والقيم، وحضور الرقابة المجتمعية، كما أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم مباشرة لا تعرف الوساطة، فلا يفصل بينهما عقبات اجتماعية أو نظامية.

رابعا. النتائج والدلالات المعاصرة

إن مفهوم "الحضارة اللاسياسية" الذي طرحه المفكر المصري الراحل حامد ربيع يعد إطارا تحليليا مهما يمكن من فهم العلاقة بين الدين والدولة، خاصة من خلال التجربة الحضارية الإسلامية، ويتيح تجاوز الثنائية السائدة، القائمة على الفصل والدمج بين الحداثة والتقليد وبين الفصل والوصل. هكذا فإن هذا الطرح يمكن من إعادة قراءة التجربة الإسلامية التاريخية، خاصة في عهد الخلافة الراشدة والأموية ثم العباسية، ويعيد طرح إشكالية الشرعية السياسية في ظل التحولات الحديثة نحو الدولة القومية[3]. كما أن هذا الإسهام في التحليل العلمي للظاهرة السياسية يمكن أن يكون مقدمة لعملية كبرى تبحث في سياق قضايا الهوية والإحياء..، بما يتيح إمكانية الرد على من يعتبر أن التجربة السياسية الإسلامية فقيرة من حيث المضمون أو من الصعب العودة إليها.[4]

---

[1] محمد ابراهيم الفيومي، ***الفرق الإسلامية***، 105-85.

[2] ما يقابل لفظ مواطنين في النظرية السياسية الغربية.

[3] حامد ربيع، **نظرية السلطة في الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1985).

[4] حامد عبد الله ربيع، ***مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي***، 215.

هكذا، فإن التمييز بين "الحضارة اللاسياسية" والحضارتين "السياسية" و"غير السياسية" يساعد على تحليل إشكالية الشرعية السياسية بين النموذج التاريخي الذي عرضنا له وبين نموذج الدولة القومية الحديث: ففي الأول؛ تقوم الشرعية على عقد ديني يشمل البيعة والشورى والالتزام بالشريعة، وتكون فيه المشاركة السياسية ومساءلة الحاكم واجبا دينيا ملزما للمكلفين، ويرتبط دور السلطة والحاكم المستخلف فيها بتثبيت القيم الدينية والأخلاقية ورعاية مصالح الناس الدنيوية والأخروية؛ أما الشرعية في الدولة الحديثة فتقوم على عقد وضعي يقوم على دستور وتشريعات وقوانين، والمشاركة هنا حق مدني حر، ويرتكز دور السلطة على إدارة الشؤون الدنيوية لتحقيق الأمن وتدبير الاقتصاد والتنمية المستدامة، والمواطن إزاء ذلك، حر في المشاركة من عدمه وفق القانون النافذ في الدولة[1].

إن الفكرة التي تفرض نفسها انطلاقا مما سبق، وبالعودة إلى خصائص الخلافة الراشدة أو الخلافة الأموية وغيرها من النماذج الحضارية التاريخية في سياقاتها التاريخية يمكن أن تشكل أرضية لتوسيع آفاق الإنسانية الرحبة وإخراج الإنسان من ضيق النموذج الواحد وما تطرحه نظريات نهاية التاريخ وبالتالي تجاوز ما يمنع من توسيع زاوية النظر والانفتاح على التجارب والنماذج المختلفة المتاحة.

وعليه، يمكننا القول بأن مفهوم الحضارة اللاسياسية عند حامد ربيع يمثل إطارا علميا دقيقا وواقعيا لفهم العلاقة بين الدين والدولة، بحيث تتجاوز السلطة كونها مجرد جهاز إداري أو سياسي لتصبح رابطة عقدية ذات منهج واضح يفتح المجال لإعادة التفكير في الشرعية السياسية والمشاركة في ضوء التحديات الحديثة التي تطرحها الدولة الحديثة.

خلاصة:

في الختام يمكن القول إن النظرية السياسية الإسلامية ظلت حتى القرن 19م مع الامبراطورية العثمانية مستمدة من المفهوم الإسلامي القائل بأن الله هو مصدر السلطة كلها ومصدر القوانين والتشريعات، وأن الحكومة توجد لتمكين أمة المسلمين من أداء واجباتها نحو الله سبحانه، بحيث تغدو الأمة، وليس الدولة، هي الإطار والركيزة في النظرية السياسية الإسلامية وهي تتجاوز جميع الحدود. عكس التصور الأوروبي الحديث للدولة الذي يحددها بكونها كيانا محددا إقليميا بمعزل عن الحاكم والسلالة والنظم قائمة على قواعد من صنع الإنسان[2]. هذا التصور الذي جعل الدكتور حامد ربيع يدرج النموذج الغربي في إطار الحضارة السياسية، مع الاختلاف الحاصل داخل نفس النموذج بين دولة وأخرى بحيث ما زالت سلطة الكنيسة حاضرة في بعض الدول الغربية. كما أن الخلافات[3] التي تعاقبت على بلاد المسلمين

[1] محمد أبو ريدة، ***الفكر السياسي الإسلامي: من الخلافة إلى الدولة القومية*** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

[2] بهجت قرني، "وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية"، ***مجلة المستقبل العربي***، عدد 105، نونبر 1987. 39.

[3] جمع خلافة.

اختلفت من عهد لآخر رغم وحدة التصور السياسي وتجسده المثالي في عصر الخلافة الراشدة سيما عهد الخليفتين الأولين. وهذا يدفعنا للقول بضرورة الاستفادة من تصنيف الحضارات السياسية الذي قدمه حامد ربيع مع ضرورة مراجعته أو على الأقل وضع سلم تدرجي يمايز بين الأمثلة في إطار نفس النموذج.

وعموما، فإنه رغم الاختلاف النسبي بين الخلافتين الراشدة والأموية في طبيعة السلطة وتجلياتها، بحيث أن الأولى كانت تقوم على نظام الشورى والبيعة كعقد ديني يربط الحاكم والمحكوم وفقا للشريعة الإسلامية، أما نموذج الخلافة الأموية فقد أخذت طابعا وراثيا ومركزيا، إلا أن الشرعية الدينية ظلت قائمة، حيث يقدم الخليفة أو الحاكم كخليفة ملزم بالقيم الدينية وبتنفيذ أوامر الشريعة. هكذا فكلاهما تندرج في إطار النموذج اللاسياسي كما صرح بذلك حامد ربيع.

النتائج والتوصيات

النتائج

مرجعية السلطة في الإسلام ظلت النظرية السياسية الإسلامية حتى القرن التاسع عشر قائمة على أن الله هو مصدر السلطة والتشريع، وأن الحكومة وسيلة لخدمة الأمة في أداء واجباتها الدينية.

الأمة هي الركيزة في التصور الإسلامي، بينما الدولة الحديثة في أوروبا ارتكزت على الإقليمية والقوانين والتشريعات الوضعية.

رغم وحدة التصور الإسلامي، إلا أن التطبيق العملي اختلف عبر العصور، مع مثالية يشار اليها بالبنان بارزة في عهد الخلفاء الراشدين.

الخلافة الراشدة قامت على الشورى والبيعة كعقد ديني، بينما اتخذت الخلافة الأموية طابعا وراثيا ومركزيا، لكن الشرعية الدينية ظلت قائمة.

كلا النموذجين الراشدي والأموي يندرجان وفق ما صنفه حامد ربيع في النموذج اللاسياسي، بحيث تبقى المرجعية الدينية هي الأساس.

التوصيات

ضرورة مراجعة تصنيف الحضارات السياسية من خلال إعادة النظر في تصنيف حامد ربيع، مع وضع سلم تدرجي يوضح الفروق داخل النموذج الواحد.

ضرورة تعزيز الدراسات المقارنة من خلال تشجيع البحوث التي تقارن بين التصور الإسلامي والأوروبي للدولة، مع الأخذ بعين الاعتبار المرجعية الدينية والسياسية بشكل مركز.

إعادة الهيبة لمفهوم الأمة من خلال إبراز دور الأمة بشكل أساسي في الفكر السياسي الإسلامي كإطار جامع يتجاوز الحدود الجغرافية المتعارف عليها.

ضرورة تطوير المناهج الأكاديمية من خلال إدماج التصنيف الأكاديمي له بعد مراجعته بشكل دقيق في مناهج العلوم السياسية، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية النموذج الإسلامي بشكل مركز.

العمل على الاستفادة من التجارب التاريخية من خلال دراسة الاختلافات بين الخلافة الراشدة والأموية لتحديد مواطن القوة والضعف في التطبيق السياسي الإسلامي لأخذ العبر والدروس المستفادة وفق مقتضيات المصلحة العامة للأمة.

ضرورة الانفتاح على التجربة الغربية دون الذوبان فيها من خلال الاستفادة من التجارب التنظيمية والمؤسساتية والادارية في النماذج الغربية، مع ضرورة الحفاظ على المرجعية الإسلامية كإطار أساس لا غنى عنه.

Bibliography

القرآن.

Al-Qurʾān.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم .*الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية*. بيروت: دار الكتب العلمية.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. Al-Ḥisbah fī al-Islām aw Waẓīfat al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

أبو ريدة، محمد .*الفكر السياسي الإسلامي: من الخلافة إلى الدولة القومية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

Abū Raydah, Muḥammad. al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī: min al-Khilāfah ilā al-Dawlah al-Qawmiyyah. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 2001.

إسماعيل، عبد الفتاح سيف الدين .*النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر* .عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2002.

Ismāʿīl, ʿAbd al-Fattāḥ Sayf al-Dīn. *Al-Naẓariyyah al-Siyāsiyyah min Manẓūr Ḥaḍārī Islāmī: Manhajiyyat al-Tajdīd al-Siyāsī wa-Khibarat al-Wāqiʿ al-ʿArabī al-Muʿāṣir*. Amman: al-Markaz al-ʿIlmī li-l-Dirāsāt al-Siyāsiyyah, 2002.

الأصفهاني، أبو نعيم .حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الفكر، 1996.

Al-Aṣfahānī, Abū Nuʿaym. Ḥilyat al-Awliyāʾ wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyāʾ. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

الألباني، محمد بن ناصر الدين .*صحيح سنن ابن ماجة للإمام الحافظ أبي عبد الله القزويني*. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1997.

Al-Albānī, Muḥammad ibn Nāṣir al-Dīn. Ṣaḥīḥ Sunan Ibn Mājah li-l-Imām al-Ḥāfiẓ Abī ʿAbd Allāh al-Qazwīnī. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1997.

ربيع، حامد .*الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي*. القاهرة: دار الموقف العربي، 1983.

Rabīʿ, Ḥāmid. al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah bayna al-Ghazw al-Ṣahyūnī wa-Irādat al-Takāmul al-Qawmī. Cairo: Dār al-Mawqif al-ʿArabī, 1983.

ربيع، حامد عبد الله .*مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*. تحرير وتعليق: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

Rabīʿ, Ḥāmid ʿAbd Allāh. Madkhal fī Dirāsat al-Turāth al-Siyāsī al-Islāmī. Taḥrīr wa-Taʿlīq: Sayf al-Dīn ʿAbd al-Fattāḥ Ismāʿīl. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Duwaliyyah.

ربيع، حامد .*محاضرات في النظرية السياسية* .القاهرة: جامعة القاهرة، 1978.

Rabīʿ, Ḥāmid. *Muḥāḍarāt fī al-Naẓariyyah al-Siyāsiyyah*. Cairo: Jāmiʿat al-Qāhirah, 1978.

الزميع، ماجد بن علي بن إبراهيم .*الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني* .الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2013.

Al-Zumayʿī, Mājid ibn ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Al-Dawlah al-Madaniyyah Bayna al-Ittijāh al-ʿAqlī al-Islāmī al-Muʿāṣir wa-l-Ittijāh al-ʿIlmānī*. Riyadh: Dār al-Faḍīlah li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 2013.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد .*فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية* .تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1999.

Al-Sanhūrī, ʿAbd al-Razzāq Aḥmad. *Fiqh al-Khilāfah wa-Taṭawwuruhā li-Tuṣbiḥa ʿUṣbat Umam Sharqiyyah*. Edited by Tawfīq Muḥammad al-Shāwī and Nādyah ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī. Beirut: Muʾassasat al-Risālah Nāshirūn, 1999.

الطبري .*تاريخ الأمم والملوك تاريخ الطبري*. بيت الأفكار الدولية.

Al-Ṭabarī. Tārīkh al-Umam wa-l-Mulūk (Tārīkh al-Ṭabarī). Bayt al-Afkār al-Duwaliyyah.

الطويل، عبد السلام . "العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجًا". *الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية* .(2008)

Al-Ṭawīl, ʿAbd al-Salām. "Al-ʿIlmāniyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir: ʿAbd al-Salām Yāsīn Namūdhajan." In *Al-Islāmiyyūn wa-l-Majāl al-Siyāsī fī al-Maghrib wa-l-Bilād al-ʿArabiyyah* (2008).

عودة، عبد القادر .*التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي* .بيروت: دار الكتاب العربي.

ʿAwda, ʿAbd al-Qādir. *Al-Tashrīʿ al-Jināʾī al-Islāmī Muqāranan bi-l-Qānūn al-Waḍʿī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

الفيومي، محمد إبراهيم .*الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي* .القاهرة: دار الشروق، 1998.

.Muḥammad Ibrāhīm al-Fayyūmī. *Al-Firaq al-Islāmiyyah wa-Ḥaqq al-Ummah al-Siyāsī*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1998.

قرني، بهجت ."وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية". *مجلة المستقبل العربي*، العدد 105 (نوفمبر 1987).

Qarnī, Bahjat. "Wāfidah, Mutagharibah, Wa-Lākinahā Bāqiyah: Tanāquḍāt al-Dawlah al-ʿArabiyyah al-Qaṭriyyah." *Majallat al-Mustaqbal al-ʿArabī*, no. 105 (November 1987).

القوني، عوض صلاح علي .*روح التشريع بين الإسلام والغرب: إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي* .القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013.

Al-Qūnī, ʿAwad Ṣalāḥ ʿAlī. *Rūḥ al-Tashrīʿ Bayna al-Islām wa-l-Gharb: Iḍāʾah li-l-Fikr al-Siyāsī fī al-Rabīʿ al-ʿArabī*. Cairo: Dār al-Salām li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ wa-l-Tarjamah, 2013.

كوك، مايكل .*الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر* .ترجمة ومراجعة وتقديم: رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي، عمار الجلاصي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

Michael Cook. *Al-Amr bi-l-Maʿrūf wa-l-Nahy ʿan al-Munkar*. Translated, revised, and introduced by Riḍwān al-Sayyid, ʿAbd al-Raḥmān al-Sālimī, and ʿAmmār al-Jalāsī. Beirut: al-Shabakah al-ʿArabiyyah li-l-Abḥāth wa-l-Nashr, 2009.

لاسكي، هارولد .*الدولة نظريا وعمليا*. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012.

Laski, Harold. al-Dawlah Naẓariyyan wa-ʿAmaliyyan. Cairo: al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2012.

الماوردي، علي بن محمد .*الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989.

Al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad. al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa-l-Wilāyāt al-Dīniyyah. Taḥqīq: Aḥmad Mubārak al-Baghdādī. Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutaybah, 1989.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج .*الصحيح*. بيت الأفكار الدولية، 1998.

Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥajjāj. Al-Ṣaḥīḥ. Bayt al-Afkār al-Duwaliyyah, 1998.

النسائي، أحمد بن شعيب .*السنن* .القاهرة: دار الريان.

Al-Nasāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb. *Al-Sunan*. Cairo: Dār al-Rayyān.

ياسين، عبد السلام .*العدل: الإسلاميون والحكم* .الدار البيضاء: مطابع أفريقيا الشرق، 2000.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. *Al-ʿAdl: al-Islāmiyyūn wa-l-Ḥukm*. Casablanca: Maṭābiʿ Afrīqiyā al-Sharq, 2000.