مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية Journal of letters and Social Sciences (JLSS)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/4

نظرية الإمامة في الإسلام -دراسة معاصرة في جدلية الديني والسياسي

The theory of the Imamate in Islam – Contemporary study of the dialectic of religion and politics

د. عبد الكريم عنيات[1]
Dr. Abdelkrim Anayat
جامعة محمد لمين دباغين سطيف2، الجزائر
anayatkarim@live.fr

د. زيد خالد الزريقات
Dr. Zaid Khaled Al-Zureikat
الجامعة الأردنية، الأردن
z.alzuriqat@ju.edu.jo

د. ضرار علي بني ياسين
Dr. Dirar Ali Bani Yassin
الجامعة الأردنية، الأردن
Lakehalhocine3@gmail.com

معلومات حول المقال
تاريخ الاستلام 01-05-2023
تاريخ القبول 28-05-2024

الكلمات المفتاحية
الإمامة
الخلافة
السلطة في الإسلام
الديني والسياسي

ملخص

تُعدُّ قضية السلطة والحكم في الإسلام، وكذا إشكالية التعالق بين الديني والسياسي في المسار التاريخي للإسلام، من الحقول البحثية التي لمّا ينتهي البحث فيها، سيّما أن الرجع المحدد بشأنها الذي يشهده الفكر العربي الإسلامي من مختلف اتجاهاته يجعل منها قضية راهنة ومُلحّة.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى دراسة نظرية السلطة في الإسلام ممثلة بمسألة الإمامة/ الخلافة، بوصفها قضية تخصّ كل من الفكر السياسي والفقه السياسي الإسلاميين. ومن ثم إظهار طبيعة العلاقة الموضوعية أوالتاريخية بين الدين والسياسة في الإسلام وفق منظور معاصر.

منهج البحث: اتبع البحث منهجين، أولهما المنهج الاستقرائي المعتمد على قراءة النصوص التأسيسية في مسألة الإمامة في الإسلام الأول، من المصادر القديمة الأصيلة بهذا الخصوص. وثانيهما المنهج التحليلي في البحث في طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، والكيفيات التي ارتبطت فيها النظرية السياسية في الخلافة/ الإمامة بالإسلام عقيدة وشريعة.

النتائج: خلص البحث إلى أن العلاقة الارتباطية بين السلطتين الدينية والسياسية في تجربة السلطة في الإسلام تعدّت كونها علاقة تاريخية، إلى اعتبارها علاقة موضوعية ومفهومية، كما خلصت إلى أن مفهوم الإمامة يرمز إلى السلطة السياسية العليا في الإسلام ممثلة بالخليفة، وأن السيادة العليا تكون للشريعة التي مصدرها الله تعالى.

أصالة البحث: تتحدد قيمة البحث من الناحية العلمية -المعرفية- في تأكيد أن مفكرّي الإسلام وعلمائه والمسلمين بصفة عامة فهموا الدين بوصفه يتضمن دائرتين، دائرة الاعتقاد والتشريع ودائرة الدنيا والسياسة العملية، أي السلطتين الروحية والزمنية.

مقدّمة

ينطوي البحث في طبيعة العلائق بين الدين و السياسة في تاريخ الإسلام ومجتمعاته، رؤية معاصرة من خلال استقراء المرجعية التراثية على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية، لأن الغاية من البحث ينبغي أن تنعقد عند هدف استجلاء عناصر التاريخ الواقعي الذي سارت عليه هذه العلاقة، فبدون الكشف عن هذه التاريخية تبقى المسألة خاضعة للكثير من الالتباسات وسوء الفهم، وهي مسألة مناطها المعرفة العلمية وليس الأيديولوجية الحزبية، أو الجدالات الكلامية والأصولية، وهكذا فإنه ليس من أصول البحث الصحيح تحليل طبيعة العلاقة التاريخية أو الموضوعية بين الدين والسياسة في الإسلام بالاعتماد على فكرة المسار أو التاريخ الخطّي، وذلك لأن الشروط التاريخية هي التي حددت مسار العلاقة وطبيعتها في كل مرحلة، وعليه لا بُدّ من تناول هذه المسألة في

1 المؤلف المراسل

كل مرحلة من تاريخ الإسلام والوقوف على ملابساتها الواقعية وأحوال الفاعلين الاجتماعيين الذين تحرّكوا في الفضاء الاجتماعي والسياسي والديني في الإسلام.

لقد كان من غير المُفكّرَ فيه لدى مفكري الإسلام وعلمائه القدماء وكذلك لدى مفكري عصر النهضة العربية، السؤال حول إشكالية العلاقة بين الإسلام والسياسة أو الدين والدولة، حتى بدايات القرن العشرين، عندما بدأت الأسئلة القلقة تدور حول ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وكانت تُطرح غالبًا كمشكلة تمتد في مضامينها وتحديداتها إلى تأثيرٍ واضح من أفكار وفلسفات أوروبية حديثة، على أمل إنجاز مشروع النهضة والتقدم عربيًا وإسلاميًا.

لم يشهد تاريخ الإسلام انفصال بين الدين والدولة أو الدين والسياسة، وطوال تاريخ السلطة في الإسلام، لم يكن هناك أي تفكير بالتخارج مع الدين لأن شرعية السلطة من الناحية النظرية كانت تأتي دائمًا من خلال الإعلان الصريح من السلطة التزامها بالدين والمحافظة على ديمومته واستمراره، وفي تاريخ الإسلام أيضًا لا نجد أي مؤسسة أو كيان مخصوص بالدين مستقلة عن الدولة أو منفصلة عنها، ومثل هذا التضايف الجدلي هو الذي صنع معادلة دولة معبأة بالدين، ودين يصنع هوية الدولة.

والواقع أن الاسلام لم يمر في أي حقبة من تاريخه بصورة التدين الفرداني، ولكنه بالأحرى دين نشأ وتشكل في صورة جماعة أو أمّة، ومن هنا يمكن تفسير عدم وجود تمفصل بين الدين والسياسة في حالة الأسلام.

إن واقع التداخل بين العامل الديني والعامل السياسي في مسار الخلافة أو السلطة في الإسلام يطرح سؤال إشكالي عميق ليس فقط عن طبيعة الصراع السياسي الذي تطور مع الزمن ليكون اختلافًا عقديًا لم تفارقه الحزبية الفرقية السياسية فحسب، بل طرح كذلك مسألة عمليات التمفصل والالتقاء بين قضيتي مشروعية السلطة العليا في الدولة، وبين السيادة العليا المستمدة أساسًا من الشريعة والوحي أي من الله تعالى بشكل أولي وابتدائي.

1-الإمامة بين الدين والسياسة

دأبت أغلب الدراسات والبحوث الخاصّة بتراث الإسلام السياسي، سواء ما اندرج منها تحت مُسمى الفقه السياسي، أم تحت مُسمى الفكر السياسي الإسلامي، على بحث مصطلح الإمامة في الإسلام وهو مرتبط بجدلية تاريخية وأخرى موضوعية شديدة اللزوم بالعقيدة الإسلامية، مثلما أنه منطوٍ على دلالة مزدوجة المعنى، إذ يحضر فيها البُعد الديني بالقدر نفسه الذي يتجلى فيها البُعد الدنيوي، والحق أن البعدين الديني والدنيوي من الناحية النظرية الخاصة يتماهيان في شخص الإمام/الخليفة، بوصفه صاحب السلطة السياسية العليا في دولة الإسلام.

وفي بعض الأوقات التاريخية، كان ما يُعدُّ سياسة يتماهى مع ما يُعّد دين وعقيدة، ثم ينقلب الحال في أوقات أخرى إلى خلافة صورية تحمل سمات واهية من الشرعية الدينية.

إن الإمام وفقًا للتصور الفقهي، رجل الحكم الأول في الدولة، يحكم ويتصرف ويصطفي رجالًا من خاصَّته يكلفهم إدارة مؤسسات الدولة ودواوينها نيابة عنه. ومن المفروض أنه يمارس سياسته في الدولة ومجتمع المسلمين عبر تنفيذه للأحكام الشرعية المنصوصة والأحكام المدنية المُجتهد بها وفقًا للدين والشرع والأحوال، والتي هي مناط التكليف والاستخلاف. وقد كان واجبًا على الإمام/الخليفة أن يمارس الشورى كأصل ديني مُحقق في القرآن مع الخاصة من الأمة، وهم «أهل العقد والحل».

ونجد في الدراسات الفقهية السياسية في الإسلام الحاحًا على مبدأ الشورى بوصفه الركن الأساس في السياسة الشرعية، يحول دون استبداد الحاكم ويجعل مؤسسة الحكم في الإسلام تأخذ شكلًا شوريًا قريبًا مما نسميه اليوم بـ«الديمقراطية»، وقد أضفى الخطاب القرآني على مبدأ الشورى مِسحةً من القداسة الدينية ... ﴿وأمْرُهم شُورى بَيْنِهِمْ﴾. (القرآن الكريم، الشورى، 38)﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾. (القرآن الكريم، آل عمران، 159)، أما على صعيد الواقع، فلم تكن مؤسسة الخلافة أو الحكم في الإسلام شوريَّة كما يجب إلا في عهد الخلافة الراشدة، وربما في زمن خلافة الموحدين الذين قامت دولتهم في القرن السادس الهجري.

ولقد أكد جمهور الفقهاء أن مهمة الإمام/ الخليفة تتمثل في السهر على تنفيذه الشرع وأحكامه، وتتضمن هذه الوظيفة رعاية المصالح الدينية والدنيوية للأمة، وصيانة حقوق الأفراد في الدولة، وبعبارة أخرى، فإن مؤسسة الحكم في الإسلام على الصعيد النظري «موضوعة لخلافة النبوة في

حراسة الدين وسياسة الدنيا» (الماوردي، 1985) أما الإمام، فهو على حد تعبير القاضي عبد الجبار المعتزلي «إسمٌ لمن له الولاية على الأمة، والتصرف في أمورهم (سياستهم) على وجه لا يكون فوق يده، ويُحْتَاج إليه لتنفيذه الأحكام الشرعية» (قاضي القضاة، 1988).

وانطلاقًا من الشاهد التاريخي، فسوف تتأيد فكرة الجماعة الإسلامية السياسية، ابتداء من عهد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ذلك أن الانتماء إلى صحابة الرسول – وهو أولى المصطلحات الدينية/ السياسية في الصورة الإسلامية الأولى، أي منذ اللحظة التأسيسية كان يتضمن بالضرورة مشاركة الصحابيّ في مناقشة وتدارس المشكلات الفقهية والدنيوية، وتقديم الرأي والمشورة بخصوص مواجهة المشكلات السياسية والاجتماعية على السواء، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو القائد الديني والدنيوي، إذ جمع بين سلطتين أو مهمّتين: إرشاد الناس وهديهم قولًا وعملًا في أمور دينهم، والفصل في المشكلات والمسائل ذات الطابع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهكذا انبثقت فكرة الأمة الواحدة سياسيًا، والتي تحتكم إلى تعاليم دينية صريحة وواضحة.

ولم يكد يمضي شخص النبي -صلى الله عليه وسلم- حتى برزت قضية الإمامة/الخلافة في الإسلام بكل تداعياتها واشكالياتها، فمن جانب تذكر المصادر، والغالبية من العلماء المسلمين أن الرسول صلى الله عليه وسلم – لم ينص أو يُوصي على من سيخلفه في أمته من بعده، ومن جانبٍ ثانٍ، لم يَعهَد للمسلمين تصورًا واضحًا عن الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها مؤسسة الحكم، أو حتى عن الأسلوب الذي سَيُتّبع في اختيار الخليفة، وليس غريبًا أن تصير مسألة الخلافة سببًا للصراع والانقسام والاختلاف، طالما أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما تذكر كتب السِّيَر قد «خرج من الدنيّا ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه ... في أمور المُلك والرعية» (القُمّي، 1963). كما أنه لم يترك نصًّا مكتوبًا. (السيوطي، د.ت)، ولم يبيّن الطريقة التي ينتقل بها الاستخلاف ولم يحدد الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الحكام. (أحمد، 1974).

وكان للخلاف الذي نشأ إثر الغموض في مسألة الخلافة أثر دامٍ على المسلمين في ما بعد، إذ أفضى إلى الفتنه الكبرى المشهورة، والتي ابتدأت مع مقتل الخليفة عثمان وقضت على خلافته عام (35هـ-656هـ)، وأدت إلى انقسام المسلمين عند أخذ البيعة لعلي بن أبي طالب من كبار الصحابة والمهاجرين والأنصار في المدينة (الطبري، 1979)، إلى ثلاث فرق: فرقة تؤيد إمامة علي المنتخب من جُل الصحابة، والمُبايَع ببيعة شرعية، وفرقه – وهم أهل الشام – اصطفّوا مع والي الشام معاوية بن أبي سفيان المِنكُر أو غير المعترف بخلافة علي، والمُطالب في الظاهر بالقَصاص من قتلة عثمان الخليفة، والطامع بالخلافة بلا موارية فيما بعد، وفرقه ثالثة ذكرها (القّمي) من بعض الصحابة الذين اعتزلوا عليًا وامتنعوا عن محاربته أو المحاربة معه، مع اعترافهم بخلافته والرضا به وعُرفوا باسم المعتزلة (القُمّي، 1963).

وقد أجمع الفقهاء على أن إمامة علي المسبوقة ببيعة من المهاجرين والأنصار في المدينة مركز الدولة الإسلامية وفيها أهل السابقة من المسلمين من أصحاب الحلّ والعقدُ كانت صحيحة، وأنها لزمت عامة المسلمين، ولا اعتبار يُذكر لموقف المخالفين الذين اعتلّوا بافتراق الصحابة أهل الحل والعقد في الولايات الإسلامية، أو بتخلف معاوية وأهل الشام عن البيعة، إذ ثبت لهؤلاء بأن الجميع باستثناء أنصار معاوية، أن معاوية كان على خطأ حين رفض البيعة وتأخر عنها (ابن خلدون، د.ت). بسبب أن الخلافة بنظرهم عُقدت ببيعة تامة لعلي بدأت في المدينة محط الشرعية، وانتهت بالولايات الإسلامية الأخرى، وغدا علي هو الخليفة الشرعيّ للمسلمين بناءً على هذه البيعة.

وعند فشل التحكيم الذي فرضه الخوارج على الخليفة علي بينه وبين معاوية وقت صراعهما، على الخلافة، اعتزل الخوارج عليًا عام (37هـ-658م)، وحين احتجَّ عَليّ عليهم مؤكدًا أنهم هم الذين حملوه على قبول مبدأ التحكيم أجابوه قائلين: «بأن ذلك كان كفرًا منا، فقد تبنا إلى الله عز وجل منه، فتُبْ كما تُبنا نُبايعُك، وإلا فنحن مخالفون» (الطبري، 1979). (وأَيضًا للمزيد راجع) (المبرد، د.ت). ولم يقبل عَليّ هذا الموقف «فأبوا إلّا خلعه واكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه وسمّوا خوارج» (الأشعري، 1969). وقد أجمع الخوارج بعد أن تشكلت فرقتهم نظريًا، ونضجت أفكارهم السياسة حول الإمامة، على جملة من الأحكام النظرية اشتهروا بها، واتسمت بطابع التشدد والمغالاة.

والواضح أن موقف الخوارج هذا يُعدُّ ايذانًا صريحًا لإدماج المشكلة السياسية بالدين على نحو فتح الباب لاحقًا إلى مثل

هذه المواقف بين الفرق الدينية/ والسياسية الإسلامية، ففي مواجهة مؤسسات الحكم القائمة، اتخذ الخوارج موقفين نظريين: أحدهما ديني والآخر سياسي، فالموقف الدينيّ يقضي أن صاحب الكبيرة كافر في مذهبهم، وهذا هو شأن علي ومعاوية عندهم، أما الموقف السياسي، فيتمثل في تجويز أن تكون الإمامة من غير قريش، وتجويز عزل الإمام أو قتله، إذا انحرف أو فسد، «وجَوّزوا أيضًا أن لا يكون في العالم إمام أصلًا، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبدًا أو حرًا أو نبطيًا» (الشهرستاني، 1975)، أي أن الخلافة ليست واجبه على المسلمين. ويبدو أن هذين الموقفين مُوجهين أيضًا إلى النظرية الشيعية في الإمامة، والتي ترى أن الإمامة هي من أصول الدين، وأنها لذلك تكون بالنص والتعيين، وأن الإمام معصوم عن الخطأ (الكرماني، 1969). ومعلوم أن هذه النظرية تنسب إلى الإمامة صفات دينية من جميع الوجوه، بحيث تتلاشى صفاتها الدنيوية أو السياسية.

لكن في النهاية وقف الخوارج في ناحية ووقف المسلمون كلهم في ناحية، واختطّوا لمعتقدهم الديني – السياسي طريقًا خالفوا فيه جميع المسلمين، وحاولوا تطبيق سلوكهم على الدين من الزاوية التي يفهمونها، زاوية استيلائهم على الحكم. ومن دون شك فقد كان ظهور الخوارج في الإسلام بداية لانقسام جديد في صفوف المسلمين وتعدد الفرق الإسلامية واختلافها حول مسألة الحكم وكذلك الاعتقاد.

ويبدو أن الشيعة بوصفها ابتداًء حزبًا سياسيًا قد نشأت بعد مقتل الحسين بن علي عام (61هـ-625م)، إثر توالي الإخفاقات السياسية والمِحَن العسكرية التي أصابت عليًا، وآل بيته وشيعته، فأخذت هناك صورة لعلي ترتسم في المِخيال الاجتماعي، كما بدأت هناك نظرية مُبتدعة للإمامة تتبلور وتتشخّص في القُدسي والمتعالي، دون الزماني والتاريخي. كل ما فيها كان محمولًا على الدين، وليس فيها وجه دنيوي واضح المعالم يُقربّها من طبيعة السلطة الزمنية، لأن الإمامة عندهم هي من أصول الدين «وليست من المصالح العامة التي تُفوّض إلى نظر الأمة، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبيّ إغفالها ولا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصومًا من الكبائر والصغائر»(ابن خلدون، 1978، د.ت). وهكذا فقد ذهبت النظرية الشيعية في الإمامة مذهبًا متطرفًا في التأويل، أخرجها من صفاتها البشريّة التي تلزمها.

ومن بَعُد فقد تأصّل الخلاف في الإمامة وحولها بين الفرق والأحزاب الإسلامية الناشئة، وارتكز حول طبيعتها، وعلاقتها بالمفاهيم السياسية، وموقعها من الدين والتعاليم الإسلامية، وأخذت كل فرقة تُؤلف أدبياتها وخطابها الكلامي في مسألة الإمامة، وكان السؤال الذي يبقى مطروحًا على المدى، ما الموقع الذي تحتله الإمامة بين الدين والسياسة في الإسلام؟ وما زال السؤال يطرح من جديد، ووفق لغة مُعاصرة بقوةٍ وإلحاح.

ويبدو أن الحديث المنسوب إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم –وهو: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أُمتي على ثلاثة وسبعين فرقة إحداهما هي الفرقة الناجية» (مُسلم، 1978)، قد فتح الباب واسعًا أمام الجميع ليختلفوا، ويؤولون أفكارهم النظرية السياسية والدينية ويُسقِطُونها على ما حدث تاريخيًا في مسألة الإمامة/الخلافة في الإسلام بغرض اختصاص كل فرقة باسم الفرقة الناجية من جهة وإضفاء الشرعية الدينية على ما حدث تاريخيًا من خلاف حولها في تاريخ الإسلام من جهة أخرى. حتى أن الاختلاف الذي ينحصر مقصود الحديث فيه كان دينيًا على الأغلب، ولّدَ خلافًا سياسيًا، ويبدو أن ثمة صورة من صور القلب لمعنى الحديث قد حصلت، وأن الحديث المذكور حمل دلالة مزدوجة، والنص حَمّال أوجه كما يُقال.

والواضح أن دائرة الجدل العنيف الذي وُضِعَت فيه مسألة الإمامة، باتجاه الفقه السياسي تارة، أو باتجاه علم الكلام تارة أخرى أو باتجاه السياسة الشرعية تارة ثالثة، قد نجم عنها حقيقة واضحة وهي أن السياسة مُورِستْ في الدين وأن الدين مُورِسَ في السياسة بتداول، ووفق أولويات الحدث أولًا، وتأويل النص الديني ثانيًا، كما كشفت هذه الحقيقة في الوقت نفسه عن خصيصتين اثنتين وَسَمَتا المسالة: الأولى هي أن الدلالة على ما بين الدين والسياسة هو الاختلاف في وضع المسألة بين الفقه السياسي، وبين علم الكلام الذي يتخذ الأصول الدينية ميدانًا للبحث. وهو اختلاف ما انفك يشتد بقوة كلما جَدّ جديد ونشأ حراك في مجتمع المسلمين. فضلًا عن أن التعريف الذي قدمه الفقه السياسي والتعريف الذي قدمته النظرية الشيعيّة للإمامة يُومئا صراحة إلى مثل هذه

العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام.

والسؤال المنطقي هل الإشكالية هي فقط على مستوى التعريف الذي يَشي بالمدلول الديني لمسألة السلطة في الإسلام؟، بالقطع إن الإجابة بالنفي، فثمة مسائل أخرى عويصة تتصل بطبيعة التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي، والكيفية التي تكونت فيها أمة صاعدة في التاريخ، فضلًا عن فضاء النص الديني ومسارات تطور التأويل والتفسير أثناء قراءة النص.

أما الخصيصة الثانية: فهي أن دائرة الجدل المستمر حول هذه المسألة، لم تدعْ مجالًا البَتَةَ لتأسيس فكر سياسي نظري يُمحّص في فلسفة الحكم من جانب، ويَنظُر إلى السلطة كيف تمارس في الواقع التاريخي على مستوى المجتمع الإسلامي والحكم، ولا يكتفي بالتطلع إلى مثلٍ أعلى مُجسدًا في حقبة الخلافة الراشدة بحنينيه سلبية من جانب ثانٍ، وبمعنى آخر كانت المسألة تعني التطلع إلى صورة ما ينبغي أن يكون عليه شكل الحكم، وطبيعته من منظور إسلامي مثالي، يستلهم السيرة النبوية، والخلافة الراشدة حصرًا، على مالَهاَ من خصوصية واعتبار، وليس التطلّع إلى صياغة نظرية سياسية من خلال فكرٍ سياسي متكامل ينطلق من حركة الواقع ويسترشد بالنماذج/التجارب السابقة، ويتناغم مع مجتمع إسلامي ما انفكّ يتعقد وتتشابك عناصره كلما امتد الزمن وتوّسع الإسلام في انتشاره. ومن ثم فقد كان الانشغال النظري عند المسلمين آنذاك هو في اتجاهين: إمّا التعلّق في النموذج أو المثال، ومُحاكاته وتَمَثُّله، أو الرغبة في التواصل معه، ومن ثم التعالي أو التغافل عن الواقع ومفاعيله المتعددة، أو تسويغ مؤسسات الحكم القائمة، والبحث المستمر عن شرعية دينية أولًا وقبل كل شيء، وغير دينية لها ولأفعالها.

ويمكن القول إن انخراط جميع الفرق السياسّية/ الدينيّة في مشكلة الحكم في الإسلام، قد فرض على هذه الفَرقَ إزاء ضغط الأحداث السياسية، وتصاعد مشاهد العنف، وتعمّق الجدل والخلاف أن تَعمدَ إلى مُمارسة استقرائية نظرية للنص. إلجاءً لغايات حزبية، هدفها صياغة حكم أو موقف، قد يتفق أو لا يتفق مع الحدث السياسي. وتمخّص هذا بطبيعة الحال عن جملة من الحقائق. ففي الواقع إن الجدل حصل تحت تأثير تلازم العلاقة بين النص الديني والسلوك السياسي، والنتيجة أن قضايا المجتمع الإسلامي سُويّت وفق شروط هذه العلاقة الثنائية. كما أن النص الديني قد خضع تماماً إلى استحكام النظرية الحزبية، وهي بطبيعتها جزئية، وانتقائية، وأيديولوجية، تهدف أول ما تهدف إلى الدفع بتسويات نظرية تخدم مصالحها. أما المسافة بين دائرة الدين ودائرة السياسة فقد ضاقت إلى حد التلاشي، وأصبحت الدائرتان تتمثلان معًا في شخص الإمام أو الخليفة، وأفضى ذلك كلّه إلى حقيقة مفادها، وجود علاقة لازمة فرضتها طبيعة التجربة الإسلامية والصعود العقدي السياسي للاسلام. وانبثقت عنها علاقة رابطة وثيقة بين الدّين والسياسة في الخطاب القرآني والسيرة النبوية، ومجتمع الصحابة.

ولأن جميع السلطات السياسة التي ظهرت في التاريخ الإسلامي قد نَسبَت نفسها إلى تعاليم النص القرآني، والتواصل مع السيرة النبوية ونموذج الخلافة الراشدة، ووعيت ذاتها باعتبارها المسؤولة مسؤولية مباشرة عن حماية هذه التعاليم، فقد أدى ذلك إلى نظرة ترى بأن الإسلام ما هو إلّا دين ودولة بلا انفكاك (أركَون، 1993). وبطبيعة الحال فإن هذه النظرة إلى تفسير التعالق بين الدين والسياسي في صيرورة الاسلام ومجتمعاته تنطلق من تصور يرى أن العلاقة بينهما تاريخية وليست موضوعية، علما بأن بينة الاسلام العقدية وكذلك الوقائع التاريخية له تبين بوضوح تجذر السياسية في الدين وبالتالي فإن العلاقة تكون ابعد من علاقة تاريخية فرضتها الشروط تشكل الاسلام الصاعد.

وإذا شئنا أن نُدلّل على استنتاج من حقيقة البيعة للإمام، عرفنا ما يلزم الإمام أو الخليفة، وما يُصبح من جُملة وظائفه هو أنه إذا قَبِلَ البيعة وصار إمامًا فعليه أن يأخذ على نفسه العهد بممارسة سلطته بصورة تتفق مع حدود الشريعة، وأحكامها وتعاليمها، وهذا الأمر هو أَهم الواجبات المُلقاة على عاتق الإمام، كما أن على الخليفة الالتزام بالحفاظ على مصالح الرعية الدنيوية، مثل المحافظة على حدود الدولة وسيادتها، ونشر الأمن وسياسة حقوق الأمة بالعدل (جمهرة، 1972). وخليفة المسلمين بإنجازه هذا الواجب المزدوج، يكون قد تواصل مع النبي كخليفة له، ولكنها خلافة لا تعني بالقطع وراثة الرسالة الدينية، فقد سبق لأبي بكر أن رفض بشده لقب خليفة الله، واكتفى بلقب خليفة رسول الله، واختار عمر لقب أمير المؤمنين، محددًا بذلك الصفة الوظيفية التي

تجعل منه رأس الدولة على جماعة المسلمين. أي بوصفه الرئيس الأعلى للدولة، الممثل دائمًا للسيادة الإلهية، مُمَثَلة بالشريعة أَو القانون. لقد كان الخليفة عمر واعيًا شخصه أنه قائد سياسي وديني (أمير).

وحين تُدرج السلطة الخليفية وظيفتها في مُسمَّى «خلافة رسول الله» (الطبري، 1979) يكون ذلك بمنزلة برنامج للتواصل مع السلطة النبوية، ولكن ليس في شقها الرّوحي المتعلق بالوحي، بل في شقها المرتبط في جوهره بالسلطة الزمنية وحراسة الدين وتطبيق حدود الشريعة والحفاظ على صورة وكيانية المجتمع الإسلامي، ولأن الأمة تتجلى في صورة ما من صور المجتمع السياسي/الديني، فمن الطبيعي أن تكون أوصاف الإمام وسجاياه مَمَثِلة لحقيقة الأمة، وليس له من السلطة الدينية إلا مقدار ضئيل تحدده التعاليم الشرعية، لأن السلطة في حقيقتها عائدة إلى الله تعالى، وليس للإمام سوى صفة المُستَخلَف على الأمة بعد النبي، يحرس العقيدة، ويُنجز جملة المصالح الزمنية لمجتمع دولة المسلمين. وإذا شئنا التحديد في القول، إن السلطة تكون للخليفة بموجب أحكام شرعية وضوابط من الدين، وأما السيادة العليا فهي تعود إلى الله وحده وأما القانون/ الشريعة مصدرها صاحب السيادة العليا.

ولا شك أن سلطة الإمام على صعيد الممارسة الفعلية هي سياسية بكل ما للكمة من معنى، وهي شبه مطلقة لِخلّوها -بطبيعة الحال- من المؤسسات، وتتضح حدودها شرحًا وتفسيرًا وتأويلًا بالنص القرآني والسنة النبوية، وكذلك من خلال مؤسسة الشورى التي كانت تضم كبار المهاجرين والأنصار (جعيّط، 1993). وما يُنفذّه الخليفة من جملة صلاحياته هو عبارة عن نص تنبثق منه مجموعة التعاليم الدينية، يتموضع بقداسة وهيبة في النفوس بين جماعة المسلمين، قدمه النبي، وعَرَفه الجمع الحاشد من الصحابة، عاينوه وعايشوه، ولم يجرؤ أي حاكم أن يدّعي نصًا جديدًا مبتدعًا أو تعاليم مشابهة، يحكم من خلاله بحق إلهي، أو يخلع على سلطاته هالة من القداسة.

والواقع أن مصطلحي «الإمامة الصغرى» و«الإمامة العظمى» بقيا يَرمزان في الإسلام إلى شخص جامع هو الإمام والخليفة، وقد ظلّا عنوانًا للاستحواذ أو الاستحقاق على كل من الشرعية الدينية والشرعية السياسية الملتبستان شخص الإمام، وهما في أشد حالات الوحدة في شخصه، بل يمكن القول إن صفة إمامة الصلاة ظلت تدل على أن وظيفة الإمام الدينية تُمثّل أصل جميع وظائفه الأخرى، ولكن سلطة الإمام «كرئيس ديني لا يمكن أن تُعتبر سلطة حَبْرية أو بابوية مثلًا، فهو مُتجرد تماماً من صفة الكهنوت، لأن حكومة المسلمين ما كانت في أي زمان حكومة دينية، والإمام في سلطانه الدنيوي ليس سيّدًا ربًّا» (جهرة من المستشرقين، 1972).

وقد أدركت الجماعة الإسلامية الأولى، المهاجرين والأنصار، وأدركت النخبة التي عقدت الخلافة منذ البداية، أن الغياب النبوي لم يكن غياب الرسول -صلى الله عليه وسلم- الذي قدم للناس رسالة إلهيّة مخصوصة، إنما كان غياب شخص محمد – صلى الله عليه وسلم -، القائد الفعلي والحاكم الأعلى الذي جمع في شخصه رسالة الدّين الجديد، ومسؤولية الرعايّة النبويّة، ومن هنا كانت المبادرة السريعة من الصحابة لانتخاب خليفة للمسلمين، ومن هنا أيضًا كان اعتقاد البعض أن مشكلة الحكم كانت قد «فرضت نفسها مُباشرة بعد موت النبي – صلى الله عليه وسلم - (المؤتمر الرابع، 1989). وذلك لأن المسلمين أدركوا أهمية شخص من بينهم يخلف النبي، ويقوم بتمثيل الرعاية الدينية والسياسية ويسوس مصالح الدين والدينا للأمة الصاعدة في التاريخ.

إنّ وحدة المعادلة التي أخذت شكل الوحدة الدينية/الزمنية، سوّغت ضرورة التواصل من خلال الإمام الجديد، مع استبعاد أي فراغ محتمل ينشأ في السلطة، بمعنى أنه تقرر على الفور من كبار الصحابة وجمهورهم وجوب قيام سلطة حكم سياسية، ومن ثم عدم قبول أي انقسام في مبدأ واحدية السلطة، في شكل وصورة وظيفتها المزدوجة، وشكّل مبدأ التواصل نوعًا من العلاقة الضرورية، التي تفترض أنه إذا كان ثمة سياسي فثمة ديني يتوسط هذا السياسي، وهكذا وفق ضرورات ثابتة لتغدو الصورة عند جميع أصحاب الفكر الديني. صورة الإسلام الذي هو دين ودولة دائمًا بلا انفكاك، ولكن البحث المعمق يظهر أيضًا أن الأمر في التاريخ الخليفي التأسيسي على الأقل، اجتهاد فرضته طبيعة الأحداث، وكان من الضروري التواصل مع التاريخ النبوي، وهذا تفسير لا يَضير الإسلام وأهله. فالواقع أن ما حصل من تأسيس لسلطة الخلافة وفقًا لاشتراطات الديني والتاريخي كان أمرًا حتميًا وفق كل المعادلات والوقائع في ذلك الوقت.

ولكن ذلك لا يقلل حقيقة تواشج الدين والسياسة في مسألة الخلافة في الإسلام، كما أنه لا يقلل شأن الدين بوصفه حقيقة روحية. فما من شك أن السياسة تاريخيًا تتوسط الدين، كما أن الدين يتوسط السّياسة. ولكنه في الغالب توسّط تاريخي محكوم بظروف معيّنه. ولذلك لا يمكن إنكار تداخل المقدس والسياسي، وهو تداخل ما يزال قائمًا بوضوح في المجتمعات المدنيّة المُعلْمَنَة، فالسلطة فيها ليست مُفرّغة أبدًا بصورة كليّة من محتواها الديني، الذي بقي حاضرًا مضمرًا وخفيًا. ومن طبيعة كل سلطة أن تصون بشكل ظاهر أو مقنع، دينًا سياسيًا حقيقيًا. يضمن لها البقاء والاستمرار على المدى (بالأنديه، 2007).

وهذا ما يصدق على حال المسلمين حينما عالجوا مسألة الخلافة، فالعقيدة والدين صُنْوَ السلطة الخليفية، كان ينبغي أن تبقيا تفعلان فعلهما، ولكن المسألة برمتها متعلقة بجملة من الشروط الشرعية في القيادة الجديدة، التي يجب أن تتكفل بتسيير مهمة الإسلام الصاعد في كل الأحوال، الذي أخذت تتشكل في ظله ملامح أمة سياسية موحدة للعرب لأول مرة في التاريخ. وهذا الأمر كفيل بتعضيد رغبة البقاء في صورة أمة، وحقيقٌ أن يُضفي كل الشرعية الممكنة على السلطة، طالما هي تتواصل مع المثال التاريخي، كما أنه يعمل على ترسيخ الوعي الجديد للأمّة الصّاعدة.

لقد أصبح من البدهي الوصول إلى نتيجة ما، ونحن نحلل الكيفية التي تداخل فيها الدين مع السياسة في التاريخ السياسي والاجتماعي الإسلامي، وفي العقل الإسلامي، وفي أفكار الفرق الإسلامية في مشكلة الإمامة ومسألة السلطة عمومًا في الإسلام، ومدى تَجذّر هذه العلاقة لاحقًا. وأفضل نتيجة هي تلك التي تؤكد أن: «دولة الخلافة الراشدة، دولة فتوحات عسكرية الصبغة والطابع، وفي مثل هذا المجتمع لا يمكن أن تُمارس السياسة باعتبارها سياسة، لا في قمة الهرم الاجتماعي ولا في قاعدته، وكانوا جميعًا يمارسون السياسة من أجل الدين وباسمه، منه يستمدون الشرعية، وفيه يلتمسون الحكم والتوجيه. فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقًا للدين وخادمًا له» (الجابري، 1992).

ومن بعدُ، فلن يكون الجدل المحتدم قبل مقتل عثمان، وبعده أيضًا، إلّا تأكيدًا واضحًا على استمرار التداخل المشار إليه، وتغدو مؤسسة الخلافة في النهاية إرثًا يُستهابُ بالدين مرة، وبالسياسة مرة ثانية، للاستحواذ عليها، حتى إذا جاءت واقعة التحكيم على خلفية النزاع بين علي ومعاوية، بدأ الكلام في السياسة يتوسط الدّين نظريًا سيّما بعد ظهور الفرق الإسلامية المختلفة. وقد شكل «ذلك أولى الخطوات التنظيمية التي أسست ما أطلق عليه فيما بعد اسم «علم الكلام» وهو في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد كلام في العقيدة بل كان ممارسة للسياسة في الدين» (الجابري، 1991).

2–الإمامة: إشكالية المصطلح ودلالته

يُصارُ إلى تحديد مصطلح الإمام في الدراسات المتعلقة بكل من الفكر السياسي، والفقه السياسي الإسلاميين، بوصفه الحاكم والمُتَنَفِّذ في الأمة، صاحب السلطة العليا في دولة الإسلام، والقائم على حراسة الدين، وضامن تنفيذ الحدود الشرعية في الدولة. ولم يَخلُ هذا المصطلح من لَبسٍ أفضى لاحقًا إلى مُشكلٍ طال مسائل الدين والعقيدة، وعَمل على زحزحة المصطلح عن معناه الأصيل، ودلالته التقليدية، حين عُدّ خلافة عامة على مجتمع المسلمين، نيابة عن الرسول –صلى الله عليه وسلم -، ليصبح بعد حين من الوقت عند فئة غير قليلة من المسلمين عبارة عن سِمَة ووصفٍ للإمامة/ الخلافة المُتزيّاة بِزي الدين، وعندها تصير الخلافة سلطة مُعبأة تمامًا بالقَداسَة المتمثلة بقدسية الدين ابتداءً، فهي وراثة للنبوة نصًا وتعيينًا، وإن لم تكن نبوّة على وجه الدقة. وبالتالي هي ليست عقدًا او اختيارًا أو بَيعه وشُورى وخِلافة. وقد تجلّى ذلك في النظرية الشيعية في الإمامة، وتحديدًا في المصطلح المعروف «بالإمامة العظمى». بيد أن هذه النظرهة لا تصدق على الاسلام بحكم طبيعته تعاليمه وأحكامة التي ربطت بين العقيدة والحياة البشرية دينا ودنيا.

ومع حقيقة من أن المصطلح قد ذَاعَ وانطلق في لبّ الحِراك الدامي والصراع السياسي، الذي تمخَّض عن اعتلاء معاوية سدّة الحكم في دولة الإسلام، وبُعيّد سلسلة من المحن والشدائد التي أصابت البيت العلوي بوجه خاص، وشيعة علي بوجه عام، إلّا أن ثمّة تواصل وتواشج غير مقطوع الصلة كان قائمًا بين مصطلح الخليفة في عهد الخلفاء الراشدين، وبين مصطلح الإمامة الذي بلورته في الأصل الأدبيات الشيعية الدينية السياسية، التي أسست مصادراتها اللاهوتية والكلامية انطلاقًا من بناء عَقَدي لنظرية تُنسخ بدأب حثيث

في الذاكرة الشيعية للإمامة والإمام على مدى الحِقب.

وعندما بدأ الفكر النظري للشيعة بالتبلّور عند النّصف الثّاني للقرن الهجري الأول، وجدنا أن هذا الفكر في ضوء مُعالجته لمسألة الإمامة، يَخلَعُ على الإمام كل الخصائص الدينية، ويقدم توصيفًا دينيًا للإمامة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أوصاف الإمام وصلاحياته، ولهذا اختارت فرق هذا الفكر لِمنصب الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية لقبًا يدل على الطبيعة الدّينية لوظيفة صاحبه وصلاحياته، وهو لقب «الإمامة»، هذا المصطلح الذي «يستخدمه القرآن في مقام المسؤوليات الدينية لا السياسية أو المدنيّة، فهو خاصّ بالنبوّة والتقوى أكثر مما هو دالٌ على صاحب السلطان السياسي غير الديني» (الكيالي، 1979).

ويمكن القول إنّ هذا التّواصل المُشار إليه، كان قد فرض منطق الدّلالة الواحدة الجامعة لكلا المصطلحين معًا، عند جمهور الدّارسين والباحثين في الفكر السّياسي الإسلامي، مع ضرورة تحديد دلالة هذا المصطلح في الفكر النظري الشيعي كما ألمعنا سابقًا، وعليه فقد أصبح من المُجمع عليه، أن كلا المصطلحين «الخلافة» و«الإمامة» يتفقان في التوصيف والدلالة. وقد بدت المماثلة قائمة تماماً بين المصطلحين، إذ بات المعنى يدل على صاحب السلطة السياسية العليا في الإسلام، وذلك ابتداءً من العصر الراشدي، وتحديدًا منذ الخلافة الأولى التأسيسية، فيما «ذهبت جماعة من أهل السلف كراهية إطلاق اسم الخليفة على من جاء بعد الحسن بن علي. مُحتجين بما رواه أبو داود والترمذي من حديث سفينة مولى الرسول، أن الرسول –صلى الله عليه وسلم – قال: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم مُلك بعد ذلك». قال سفينة: أمسك خلافة أبي بكر، وخلافة عمر، وخلافة عثمان، ثم أمسك خلافة علي، وخلافة الحسن فوجدناها ثلاثين» (ابن كثير، 1982).

غير أن ذُيوع مصطلح الإمامة الذي وَلَجت به كل الفرق الإسلامية ساحة الجدل الكلاميّ، والبحوث الفقهية، مَردّه إلى أن الموضوعات والمسائل المتصلة بموضوع السلطة، أو قيادة الدولة الإسلامية لم تشتهر باعتبارها موضوعات الخلافة أو إمارة المؤمنين، وإنما اشتهرت بمباحث الإمامة، إذ كان الشيعة كما بينّا من قبل هم أول من قال (بالإمامة العظمى)، وسموا الموضوعات المتصلة بها موضوعات الإمامة، وبعد أن احتدم الجدل بين الفرق الإسلامية المختلفة ومنهم الشيعة، استعملت هذه الفرق نفس اللغة المبتدعة (عثمان، 1975). وسرعان ما نهضت كتابات الخصوم وفي طليعتهم المعتزلة والأشاعرة في وجه الفكر الشيعي وتصوراته في الإمامة، ومُغالاته في طبيعة الإمام وأوصافه، وعمل هؤلاء الخصوم على استعمال المصطلح عينه، وبذلك شاع في التراث السياسيّ الإسلامي، وفي مباحث علم الكلام مصطلح الإمام، وذلك للدلالة على الخليفة والخلافة، والإمارة، وإمارة المؤمنين (الكيالي، 1979). وقد سبق للقاضي عبد الجبّار المعتزلي أن أشار إلى هذه الضرورة التي وقع بها خصوم النظرية الشيعية، موضحًا أنّ مبحث الإمامة ما كان ينبغي أن يدخل في علم الكلام، الذي يختص بالعقيدة وأصول الدين، إلا أن مقتضى الحال الذي فرضه الفكر الشيعي جعل المسألة تدخل هذا الباب، ولذلك عقد الجزء العشرين من كتابه الموسوعي: «المُغني في أبواب التوحيد والعدل» بِقِسمَيه لموضوعات نظرية الإمامة (قاضي القضاة، 1958) وذلك على سبيل الإلجاء ووفِقًا لمقتضى الحال الذي وجدت فيه نفسها كل التيارات السياسية والكلامية الإسلامية.

وإذا شئنا رصد بدايات توليد هذا المصطلح وتطوره، وذلك لغاية الوقوف على حقيقة ثبات معناه ودلالته عند جمهور الدارسين من المسلمين، نجد أن إرثّية المصطلح تشير إلى لقب الخليفة أو خليفة رسول الله، وهو الاسم الذي اختاره أَبو بكر بعد تولّيه السلطة، وسُمي خليفة «لكونه يخلف النبي في أمته، فيقال: خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله، واختلف في تسميته خليفة الله، فأجازه البعض اقتباسًا من الخلافة العامّة في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(القرآن الكريم، البقرة، 30) وقد نهى أبو بكر عنه لمآ دُعي به، وقال: لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله (ابن خلدون، كتاب العبر، 1961).

من الواضح أن المصطلح أشار إلى النظام السياسي الذي بدأ بدولة الخلافة منذ صدر الإسلام، إذ وجدنا الخليفة أبا بكر يُسمّى أول الخلفاء، ولا نجد له في وثائق عصره لقبًا سواه، كما لا نجد واحدًا من المسلمين تَسمّى به قَبْلَهُ. وعند فحص دلالة المصطلح يُلاحظ أَن الخلافة هي المصدر للفعل خَلَفَ، فيُقال بالمطلق خَلَفهَ أي جعله مكانه، وخلفه في قومه أن يجعله في مكانه في أثناء غيابه، ويخلفه خلافة فهو خليفة، ومنه قوله

تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (القرآن الكريم، الأعراف، 142)، ثم إنّ المصطلح «دلّ في العرف العام على الزعامة العظمى، وهي الولاية العامة على كافة الأمة، والقيام بأمورها، والنهوض بأعبائها، والذي عليه العُرف المُشاع من صدر الإسلام، ولهَلُمَّ جرا إطلاق اسم الخليفة على كل من قام بأمر المسلمين، القيام العام» (القلقشندي، 1985).

ولم ينتفِ عن المصطلح (الخلافة) في إشكالية الإمامة برمتها بعض التأويل المذهبي السياسيّ الذي عكس موقف الفرق المختلفة، سواء ما كان منها مُنضويًا في داخل السلطة القائمة، أم تلك التي تعتصم بنظرية كلامية مارست اجتهادها بقصد تحرير يدها في الحكم، وممارسة سلطتها بدون قيودٍ شرعيةٍ، أو قانونية أو دستورية، وبُغية الإمساك بزمام الأمر في سياسة الأمة على نحو استبدادي أو شمولي. فذهب البعض إلى جعل الخلافة نوعًا من الخلافة عن الله تعالى، ومن شأن ذلك أن يُسقط عن الخليفة أي تَبعات مهما كانت، وينأى بمؤسسة الخلافة عن أي نقدٍ يطال شرعيتها، إلّا أن جمهور الفقهاء توقفوا عن هذا الاجتهاد، واعتبروا أن القول فيه من قبيل التجاوز. وذهبوا إلى أن الخلافة تكون في حقيقتها خلافة عن الخليفة السابق، وهكذا خلافة الواحد عن الواحد (القلقشندي، 1985).

وما من شك أن لقب أمير المؤمنين الذي اختاره الخليفة عمر بن الخطاب لنفسه، وخصَّ به حقبة خلافته، يُمثل امتدادًا للقب الخليفة، مُتضمنًا لمعناه، بل أنَّ السيرة الخليفية لِعُمر في ممارسة الحكم تؤكد هذا المعنى، وقد شاء عمر أن يُطلق عليه هذا اللقب، وزاد من تزكية هذا اللقب عنده أنه «مُشتق من الأمر، وهو المصطلح الدّال على السياسة في القرآن، والأدب السياسي لذلك العصر، وهو بعيد عن خلط سلطة الخليفة بالسلطان الديني الذي انتهى بوفاة الرسول – صلى الله عليه وسلم - (الكيالي، 1979).

ومع استقرار المصطلح وثباته في الكتابات الكلامية، وكتابات الفقهّ السياسيّ، أصبح يشير إلى صفةٍ جامعة بين جُملة الفضائل والمزايا والواجبات، والشروط الدينية والمدنية، وهي الصفة التي باتت مُمثلة في الإمام، الجامع في شخصه (الإمامة الصُغرى) أي الدين، و(الإمامة العظمى) الخلافة والرئاسة. ويبدو أنه قد نتج عن هذا الجمع بين الإمامتين، أن نظام الدولة في الإسلام قد توسّطه دائمًا البعد الديني وأعطى الصبغة الإسلامية للدولة، والحق أن الفرق الإسلامية كانت تستند إلى مُعطيات دينية في خطابها وبرامجها، وكان مفهوم الدولة عند هذه الفرق فيما عدا النظرية الشيعية، التي استندت إلى معصومية الإمام المنصوص عليه –يستند إلى مُرتكزات عَقدية دينية أي الشريعة، القانون التي تُعَدَّ العنوان الكبير على شرعية الحكم في هذه الدولة.

وبهذا العرض تبينّ أن المصطلح على الرغم من إشكاليته، إلّا أنه قد دلّ في مستوياته المُختلفة «الإمامة» و«الخلافة» و«إمارة المؤمنين» على وظيفة أصبحت معروفة دستوريًا في الفكر السياسيّ الإسلامي، وتخصّ رئيس الدولة الإسلامية، مثلما تخص مؤسسة الخلافة دون أي ارتباط بمؤسسات دستورية أو غير دستورية في الدولة الإسلامية، إذ دلّ المصطلح على شخص الخليفة ووظيفته وهو خلوٌ من كل مؤسسية تترادف معه أو تتكامل بها الخلافة الممثلة للدولة في الإسلام.

3–الإمامة بوصفها سلطة سياسية عُليا

ما تُشير إليه تعريفات لفكر السياسي الإسلامي القديم حقيقتان هما: الأولى: إنّ الإمامة تعني خلافة النبيّ في حراسة الدين، ورعاية مصالح مجتمع المسلمين. فالإمام أولًا هو إمام الصلاة، ثم أصبح المصطلح يدل على رئيس عامة المسلمين، والحقيقة الثانية: مترتبة على الأولى، وهي أن الإمامة هي خلافة أو حراسة النهج النبويّ في شؤون الدين والدنيا، وسيشير هذا المبدأ لاحقًا إلى الأزمة الكبرى الناشئة عن قراءة دينية لسلوك الإمام/ الخليفة السياسي، وذلك ابتداءً من الخليفة الثالث عثمان وما أعقب ذلك من فتنةٍ عارمةٍ، ظاهرها ديني وباطنها سياسيّ.

كانت كلمة الإمام في البدء تُطلق على الشخص الذي يُصليّ بالمسلمين، وكان الرسول –صلى الله عليه وسلم – هو الإمام الأول، وبعد وفاته حلّ الخلفاء محلّه في هذه المهمة، وأَضحت إمامة الصلاة هي المهمة الأولى الأساسية الدّالة على مكانة الخليفة، ولذلك فقد أطلق الفقهاء على الخليفة لقب الإمام أيضًا، ويعرّف الإيجي الأشعري في كتابه (المواقف) الإمامة بقوله: «هي خلافة الرسول –صلى الله عليه وسلم – في إقامة الدّين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة، وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام من ناحية، والمجتهد والآمر بالمعروف» (الإيجي، د.ت) من التعريف.

فالإمامة خلافة ورئاسة سياسية، غير أن أول وأهم واجباتها خلافة النبي – صلى الله عليه وسلم – في السهر على الدين والعقيدة، لذلك فمفهوم السلطة الدينية هنا ينحصر في القدرة على المحافظة على الشريعة وإدامتها، ولا يكون هذا إلا بسلطة زمنية/ دنيوية تقوم بمهمة مزدوجة حراسة الدين، ورعاية وسياسة المصالح الدنيوية للأمة مَعَاشًا وَمعادًا. لأنها لا تقوم إلا بإمام من أجل الرجوع إليه عند الفتنة، واضطراب الأهواء، وصعوبة انقياد الناس لبعضهم البعض (الإيجي، د.ت).

إما الإمامة عند الماوردي (364-452هـ-974-1058م) «فهي موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدّين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع» (الماوردي، 1985)، وما يشير إليه التعريف هو أولًا: أن الخلافة ما هي إلا نيابة عن الرسول، وهذا معناه أن رئيس الدولة أو الخليفة أو الإمام، ينبغي أن يكون المثل الأعلى في الفضل من ناحية الثبات على مبادئ الشرع، ثانيًا، إن الدين يمثل حقيقة روحية وواقعية، وأن مهمة الخليفة أن يعمل على وحدة واستمرارية هذا الدين بفعالية عالية، إلى جانب السعي لاتخاذ كافّة التدابير التي تكفل استمرار واستقامة المصالح الزمنية/ الدنيوية الخاصة بالمسلمين (عثمان، 1975). ثالثًا: على الإمام واجب الاجتهاد للأمة في مصالحها، كما كان شأن النبي – صلى الله عليه وسلم -: فقد كان مما يدخل في صميم اختصاصات النبي –صلى الله عليه وسلم – كما هو معروف الانخراط الفعلي في سياسة الدنيا، في كل ما يهم أمور المسلمين في دنياهم.

أما الجويني (429هـ-478هـ/1028م-1087م) (إمام الحرمين) الأشعري، فَيُعرف الإمامة بأنها «رياسة تامة وزعامة عامّة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالمحبة والسيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين»(الجويني، 1985)[1] أما التفتازاني (سعد الدين) (722هـ-792هـ/1322-1390م) فيعرف الإمامة بأنها «رياسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي – صلى الله عليه وسلم - (التفتازاني، د.ت).

وقد ذهب ابن خلدون (732-808هـ) إلى تقديم ثلاث تعريفات لأشكال السلطة السياسية بوجه عام، وقد قصد من وراء ذلك تسويغ أو تأكيد التعريف الخاص بشكل السلطة كما هي عليه في الصورة الإسلامية، أي الإمامة أو الخلافة، «فالمُلك الطبيعي هو حَمْلُ الكافة على مُقتضى الغرض والشهوة، والمُلك السياسيّ هو حَمْلُ الكافَةَ على مُقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حَمْلُ الكافة على مقتضى النظر العقلي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فمنصب الإمامة هو نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا تُسمَّى خلافة وإمامة، والقائم بها خليفة وإمامًا (إبن خلدون، كتاب العبر، 1961).

لم يَحدْ ابن خلدون عن التعريفات السابقة أو انفصل عنها، ولكنه توسع في التعريف، إذ يكشف التعريف عن ثلاثة أشكال للسلطة، فالسلطة المَجعُول منها غرضًا وغاية للهوى وإشباع الرغبة تنحدر عنده إلى أدنى شكل ومستوى من السلطة، ومَنْعُوتة عنده بالمُلك الطبيعي، للتدليل على أنها مرفوضة، لأنها مُستغرقة في الدنيوي، ولا مكان للآخر الأخرويّ فيها، وهو الذي له القيمة والاعتبار عنده، أمّا السلطة المنعوتة بالمُلك السياسي فتكون قائمة على أساسٍ من التفكير والاجتهاد العقلي لتحقيق المصالح الدنيوية للمجتمع ككل، ولأنهُ مُلكٌ سياسي أي زمني/ مدني، فليس للديني أو الشرعي علاقة به، ثم نجد أخيرًا، عنده، الخلافة، وهي السلطة الوحيدة التي تَحُوزُ على فضيلة جامعة للديني والدنيوي، لتعلقها بتعاليم العقيدة والشريعة، بسبب أن مصالح الدنيا من وجهة النظر الدينية مَردّها النهائي إلى مصالح الآخرة، وهي مَناط الرغبة والمَقصْد في الحياة. والخلافة هي الشكل الأمثل عند ابن خلدون من أشكال الحكم الأخرى.

أما القاضي عبد الجبّار المعتزلي الذي اشتغل بنظرية الإمامة اشتغالًا كبيرًا، فيقدم لنا تعريفًا للإمامة يلتقي مع التعريفات السابقة إلى حدٍّ كبير. وغني عن القول أن تعريف الإمامة مسألة تتفق عليها أغلب الاتجاهات الإسلامية حاشا النظرية

1 أنظر أيضًا الجويني، غياث الأمم، تحقيق مصطفى حلمي، (الإسكندرية، دار الدعوة 1400هـ، ط1، ص15)

الشيعية. والإمام عند القاضي عبد الجبار: «في أصل اللغة هو المقدم، وأما في الشرع فقد جعله اسمًا لمن له الولاية على الأمة، والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يَده يَد، احترازًا عن القاضي والمتولّي، فإنهما يتصرفان في أمر الأمة، ولكن يد الإمام فوق أيديهم» (قاضي القضاة، 1988). ويبيّن كذلك أن الغاية من وجود الإمام تكون «لتنفيذ الأحكام الشرعية، نحو إقامة الحدّ، وحفظ بيضة البلد، وسدّ الثغور، وتجيش الجيوش والغزو وتعديل الشهود» (قاضي القضاة، 1988).

إن موقع الإمام في السلطة عند القاضي عبد الجبّار هو قمة الهرم في الدولة، وهو الذي له حق التصرف في سياسة الأمة المتوجب عليها طاعته طالما هو يلتزم الشرع، وليس لآحاد الناس أو مجموعهم أن يتجاوزوا سلطته العليا. وطبيعيٌّ أن يَشمل هذا التعريف عند القاضي الجوانب الدنيوية التي تدخل في صلب مهام الإمام ومسؤولياته، لأنه قد «ثبت بالشرع الذي لأجله يُقام الإمام، ما يقوم بمصلحة الدنيا أو الدين من اجتلاب النفع ودفع المضار» (قاضي القضاة، المغني، 1958). فالقاضي يشير إلى ثبوت شرعي/ديني لمهام ووظائف الإمام الدينية والسياسية، إلاّ أنه بحق يفتح باب الاجتهاد واسعًا أمام الإمام، من أجل تحقيق تلك المهام، وتحسين نجاعتها بما يحقق في النهاية مصلحتي الدين والدنيا، فقد ثبت لديه ضرورة «التوصل إليها بكل ما يمكن» (قاضي القضاة، 1958).

على أنّ الإمام يبقى في كل الأحوال عند القاضي عبد الجبار صاحب سلطة سياسية، كما أن أية مُمارسة له ستكون مُمارسة سياسة كذلك. وهذا ينطبق على المسألة الدينية. فكل ممارسة هدفها مصلحة دنيوية هي فعل سياسيّ وكل ممارسة حتى لو بدت دينية وهدفها حفظ الدين وتقوية حضوره واستمراره تؤول بالنتيجة إلى فعل سياسي، وممارسة غايتها المصلحة الكلّية في سياسة، الدين والدينا. فقد «علمنا – كما يقول القاضي – أن الإمام مدفوع فيما يتصل بأمر السياسة إلى أمرين. أحدهما: أمر الدين، والآخر: أمر الدنيا، وفي كل منهما يلزمه النظر من وجهين، أحدهما: ما يعود بالنفع، والآخر: ما يندفع به الضرر» (قاضي القضاة، 1958). واعتمادًا على كل ما سبق، يمكن الوصول إل استنتاج أول تلحق به عدّة تقريرات هامة كشف عنها البحث والتحليل ومفادها: أن مصطلح كل من الإمامة، أو الخلافة، أو إمارة المؤمنين، أو الزعامة، وهي المصطلحات المستخدمة تاريخيًا في أدبيات الفقه السياسي وعلم الكلام الإسلاميين والكتب السلطانية، هي في الحقيقة عبارة عن أسماء عديدة لمسمى واحد، وله ذات الدلالة المزدوجة البنية والوظيفة، الدين والدنيا، أو الديني والسياسي. وهو الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية، ولا سلطة فردية كانت أَم جماعية فوق سلطته، ولأنه خليفة للرسول – صلى الله عليه وسلم – يخلفه في أمته فينبغي أن تكون السلطة التي يمثلها واقعة في ظل احتضان التعاليم الدينية، ومُشبعة بفضاء إسلامي خالص، ومن ثم فهي تستنبط أهم ركائز شرعيتها عبر شروط معبأة بالدين والقيم الروحية، ولأنها تستند إلى غاية صاحب السيادة العليا وهو الله، من خلال وحيه وشريعته المنزلة إلى النبي –صلى الله عليه وسلم – فهي كذلك تتعزز بقوة إضافية تؤكد قيمتها وشرعيتها في الدنيا.

وسيتبين لنا وفق ذلك وفوقه جُملة من الاستنتاجات التالية:

إن الإمامة مهما تعددت مُسمياتها في الفقه السياسي الإسلامي، تبقى واحدة من حيث أنها تشير بوضوح إلى وضع المسألة. وهي السلطة والحكم في الإسلام ومجتمعه دون المؤسسات الدستورية، أو جمهور الأمة المسلمة. وهي بذلك تُصبح أدخل في النظم الإسلامية والشريعة منها في الأحكام وفي علم الفقه (حنفي، د.ت).

وتبدو هنا مؤسسة الخلافة في الإسلام وهي خُلوٌ من المؤسسات الدستورية أو الشعبية والمدنية، ولا غرابة في ذلك، فالنظرية السياسية في الإمامة لا تبحث في الخلافة إلا بوصفها السلطة العليا، والإمام باعتباره قائدًا للدولة الإسلامية. بعيدًا عن أي تفكير بوجود مؤسسات مدنية ودستورية إضافية تتواصل وتتكامل مع مؤسسة الخلافة لتكتمل بها بيروقراطية مؤسسات الدولة من حيث هي أجهزة سياسية وإدارية ومدنية، وبالتالي تبقى المسألة تدور حول السلطة المُشخصَنة للإمام، وتبقى المقارنة مُنحصرة على المدى بين مفهوميّ الإمامة الصغرة والإمامة العُظمى. بهدف إضفاء الصبغة الدينية على المسألة السياسية (حنفي، د.ت).

والواقع أنّ الخلافة في الإسلام كانت قد مرت بأساليب وأشكال من الحكم من البيعة إلى العقد والاختيار والاستخلاف، وإلى الثورة المسلحة، والوراثة والعهد، إلاّ أنها في كل أشكالها لم

تضع أيّة اجهزة سياسية أو مؤسسات أخرى دستورية أو قانونيّة، حتى العباسيون وفي مرحلة متأخرة من ممارستهم السياسية في الحكم لم يستطيعوا وضع أو إنشاء مؤسسات ذات صفة دستورية منبثقة عن سلطة الخلافة حسب المبادئ الإسلامية، بل نجدهم على العكس من ذلك يعملون على تضخيم سلطة الخليفة وتعظيم دوره، وإضفاء صبغة تبجيلية خارقة على الخليفة والخلافة (الدوري، 1979).

وعليه يمكن القول بأن نظرية الإمامة لا تُطرح مسألة السلطة كمؤسسة، وإنمّا تطرحها كخليفة/ إمام، شخصيُ وكلُ إليه إدارة شؤون الدين والأمُة.

إن الإمامة في النظرية الشيعية فقدت تعبيرها السياسيّ وصبغتها البشرية المدنية، ولبست أردية الدين، وصار تعريفها وشروطها يدُلاّن على طبيعتها الدينية، إذا هي من أصول الدين، وتجب على الله عقلًا من باب اللطف، فالإمام منصوص عليه في الدين، والعصمة والنص صفتان راسختان له، كما أنّه أفضل أهل زمانه والمُقدَّم على الجميع (القُمّي، 1963). ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك النظر إلى الإمامة بمثابة الامتداد الطبيعي والمنطقي للنبوّة. وكانت النتيجة أن استجمع الإمام صفات دينية، وهكذا أصبحت النظرية الشيعية على طرفٍ نقيضٍ مع التيارات والفرق الإسلامية الأخرى بتبنيها نظرية دينية للإمامة، وبذلك تكون قد أنجزت خطابها الكلامي، ونقلت الإمامة من حقلها البشري والدنيوي إلى حقلها الميتافيزيقي.

إن فهم الكيفية التاريخية والواقعية التي تموضع فيها دين ودولة في الإسلام، وتضايفا أمر ضروري لجميع الباحثين والدراسين المشتغلين بالتراث السياسي الإسلامي قبل إصدار الأحكام والتعميمات الجزافية، لأن التجربة التاريخية للإسلام في مجاليه الديني والدولتي ثرّة وغنية، فضلًا عن كونها تتشكل ضمن عناصر معقدة ومتشابكة، ويُصبح من المنطقي جدًا أن نميز بين حقلين تَجاذبا التراث السياسي الإسلامي؛ حقلٌ إيديولوجي جُل اهتمامه وانشغاله إظهار حقيقة ما انفكّ يعمل جاهدًا على تسويغها بكل الوسائل وهي الإسلام السياسي، وحقل آخر أكاديمي يستقصي الظاهرة ويستجلي غوامضها، ويُحجم في أحايين كثيرة عن القطع بأحكام تخص هذه الظاهرة، لمعرفته أن مثل هذه الظاهرة لا تزال تخضع للدارسة والمراجعة والنقد ولمّا ينتهي أهل البحث منها حتى هذه اللحظة.

في تراث الاجتهاد الفقهي السّني تنعقد الإمامة بالاختيار وليس بالنص، وبذلك تكون من المسائل الخاضعة لأحكام العقل والاجتهاد وأهل الحل والعقد، وليست من أصول الدين. والمؤكد في المرجعية التراثية أن ثمة أحكام نصّ عليها القرآن، تحتاج إلى صيغة ولي الأمر لتنفيذها، وما أقرّه الفقهاء وعلماء الفقه السياسي في مسألة الخلافة كان مناطة الاجتهاد، وهكذا فإن شكل السلطة في الإسلام أو صورتها يدخلان في باب الاجتهاد، إذ لا يوجد نصّ محكم يُلزم المسلمين اعتماد شكل واحد من أشكال السلطة.

ونحن هنا عندما نتحدث عن أشكال السلطة، لا نقصد هُويّة السلطة أو مضمونها أو طبيعتها، بل الصفة الشكلية للحكم أو السلطة والطبيعة الإجرائية لهياكلها ومُؤسساتها.

المراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن خلدون، عبد الرحمن، (د.ت)، مقدمة ابن خلدون، دار القلم،بيروت.
3. ابن كثير، إسماعيل بن عمر،(1982م)،سيرة ابن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة،ج2،بيروت.
4. أركون، محمد، (1993م)،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي ،بيروت.
5. التفتازاني، أسد الدين، (د.ت)، شرح العقائد النسفية، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة.
6. الجابري، محمد عابد، (1992م)، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2،بيروت.
7. الجابري، محمد عابد، 1991م، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5،بيروت.
8. الجويني، إمام الحرمين، (1985م)، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

9. جعيّط، هشام، الفتنة، (1993م)، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ط2.
10. جمهرة من المستشرقين، (1972م)، تراث الإسلام، ترجمة جرجس فتح الله، دار الطليعة، ط1،بيروت.
11. حنفي، حسن، (د.ت)، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، ط1، ج5، القاهرة.
12. الدوري، عبد العزيز،)1979م(،الديمقراطية وفلسفة الحكم، مجلّة المستقبل العربي، بيروت.
13. السيوطي، جلال الدين، (د.ت)، تاريخ الخلفاء، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
14. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (1975م)، المِلَل والنِحَلَ، دار المعرفة، ط2، ج، بيروت.
15. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (1979م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط4، ج5،القاهرة.
16. عثمان، محد رأفت، (1975م)، رياسة الدولة، دار الكتب،مصر.
17. قاضي القضاة، أبو الحسن عبد الجبّار بن احمد الأسد أبادي، (1988م)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط2،القاهرة.
18. قاضي القضاة، عبد الجبّار بن أحمد الأسد أبادي، (1985م)، المُغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج2-، ق1 (الإمامة)،القاهرة.
91. - القلقشندي، أحمد بن علي، (1985م)، مآثر الأَنامة في عالم الخلافة، منشورات وزارة الثقافة، ج1 (الخلافة)،دمشق.
02. - القُمّي، سعد بن عبد الله، (1963م)،المقالات والفرق، تقديم وتعليق محمد جواد/ مشكور، مؤسسة مطبوعاتي عطالي ، طهران.
21. الكرماني، أحمد حميد الدين، (1969م)، المصابيح في إثبات الإمامة، تحقيق مصطفى غالب، منشورات حمد، ط1،بيروت.
22. أنظر أيضًا. محمد رضا المظفّر،(د.ت)،عقائد الأمامية، تقديم حامد حنفي داوود، النجف الأشرف، مكتبة الأمين.
23. الكيالي، عبد الوهاب، (1979م)، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1،بيروت.
24. المؤتمر الرابع لبلاد الشام، (1989م)، السلطة في الإسلام. دراسة في نشوء الخلاف، تحرير محمد عدنان البخيت، الجامعة الأردنية – جامعة اليرموك،عمان.
25. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، (د.ت)، الأحكام السلطانية، مكتبة المعارف، بيروت.
26. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، (د.ت)، الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت.
27. محمد حلمي أحمد، (1974م)، الخلافة والدولة في العصر الأموي، مكتبة الشباب، القاهرة.
28. مسلم، مسلم بن الحجاج، (1978م)، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ج1 ،بيروت.

The theory of the Imamate in Islam – Contemporary study of the dialectic of religion and politics

Abstract

It is of the opinion that, the issue of power and governance in Islam, as well as problem of the relationship between the religious and the political in the historical course of Islam, is one of the research fields which is not finished. This issue is especially appropriate since the specific references to the relation between religion and politics in Arab- Islamic thought, makes it a current and urgent issue.

Objectives: The research aims to study the theory of authority in Islam represented by the issue of the Imamate and the Caliphate, as an issue that concerns both political thought and Islamic political jurisprudence. And then to show the nature of the objective and historical relationship between religion and politics in Islam.

Research Methodology: The research followed two approaches, the first of which is the inductive approach based on reading the foundational texts on the issue of the Imamate in the formative era of Islam, from the original ancient sources in this regard. The second is the analytical method in researching the nature of the relationship between religion and politics, and the mechanisms that linked the political theory of the Caliphate to Islam as a belief and a law.

Results: The research concluded that the correlative relationship between the religious and political authorities in the experience of power in Islam went beyond being a historical relationship in order to consider it an objective and conceptual relationship. Its source is God Almighty.

The originality of the research: The value of the research is determined from the scientific-cognitive point of view in confirming that the thinkers and scholars of Islam and Muslims in general understood religion to include two circles, the circle of belief and legislation and the circle of worldly and practical politics, that is, the spiritual and temporal authorities.

Keywords

Imamate
Caliphate
Authority in Islam
Religious Thought
Political Thought

La théorie de l'Imamat en Islam - étude de la dialectique du religieux et du politique

Résumé

La question du pouvoir et de la règle dans l'Islam, ainsi que le problème de l'interrelation entre le religieux et le politique dans le cours historique de l'Islam, font partie des champs de recherche dans lesquels la recherche ne s'arrête jamais, d'autant plus que la régression spécifique à son égard qui témoigne de la pensée arabo-islamique dans ses diverses directions en fait une question actuelle et urgente.

Objectifs de la recherche : La recherche vise à étudier la théorie du pouvoir dans l'islam représentée par la question de l'imamat/califat, en tant que question relevant à la fois de la pensée politique islamique et de la jurisprudence politique. Et montrer ensuite la nature de la relation objective et historique entre la religion et la politique dans l'islam.

Méthodologie de la recherche : La recherche a suivi deux approches, dont la première est l'approche inductive basée sur la lecture des textes fondateurs sur la question de l'Imamat dans l'Islam primitif, à partir des sources antiques authentiques à cet égard. La seconde est l'approche analytique dans la recherche de la nature de la relation entre la religion et la politique, et la manière dont la théorie politique du califat/imamat était liée à l'islam en tant que doctrine et loi.

Résultats : La recherche a conclu que la corrélation entre les autorités religieuses et politiques dans l'expérience du pouvoir dans l'Islam allait au-delà d'une relation historique, pour être considérée comme une relation objective et conceptuelle. Sa source est Dieu Tout-Puissant.

L'originalité de la recherche: La valeur de la recherche est déterminée du point de vue scientifique et cognitif en confirmant que les penseurs et les savants de l'islam et les musulmans en général comprenaient la religion comme comprenant deux cercles, le cercle de la croyance et de la législation et le cercle de la vie et de la politique pratique, c'est-à-dire les pouvoirs spirituel et temporel.

Mots clés
Imamat
califat
autorité dans l'islam
religieux et politique

تضارب المصالح
يعلن المؤلف (المؤلفون) لا تضارب في المصالح

Competing interests
The author(s) declare no competing interests

حقوق المؤلف واذن الترخيص
إن المقالات التي تنشر في المجلة تنشر بموجب المشاع الإبداعي بحقوق النشر التي تملكها مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية. ويتم إصدار كل المقالات بموجب ترخيص الوصول المفتوح المشاع الإبداعي CC BY NC 4.0.
للاطلاع على نسخة من هذا الترخيص، يمكنكم زيارة الموقع الموالي :
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
إن هذا الترخيص يسمح بإعادة استخدام المواد البحثية المفتوحة الوصول إلى الحد الأقصى. وبالتالي، فإن المعنيين بالاستفادة أحرار في نسخ ونقل وتوزيع وتكييف (إعادة خلط) المساهمات المنشورة في هذه المجلة، وهذا حتى لأغراض تجارية؛ بشرط أن يتم نسب المساهمات المستخدمة من طرفهم إلى مؤلفي هذه المساهمات، وهذا وفقًا لطريقة من الطرق المعترف بها في كتابة المراجع.

© المؤلف (المؤلفون) 2023

Author copyright and License agreement
Articles published in the Journal of letters and Social Sciences are published under the Creative Commons of the journal›s copyright. All articles are issued under the CC BY NC 4.0 Creative Commons Open Access License).
To see a copy of this license, visit:
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
This license allows the maximum reuse of open access research materials. Thus, users are free to copy, transmit, distribute and adapt (remix) the contributions published in this journal, even for commercial purposes; Provided that the contributions used are credited to their authors, in accordance with a recognized method of writing references.

© The Author(s) 2023