

## الدولة الدينية الإسلامية في النظرية والتطبيق\*

\*\*

أحمد إبراهيم أبوشوك

### تقديم

أحدث إلغاء الخلافة العثمانية في استانبول عام 1924م هزة سياسية وفكرية كبيرة في حواضر العالم الإسلامي، وانقسم الناس بشأنه ما بين مؤيد ومعارض، فعده المعارضون ردة سياسية توجب المراجعة والتوبة، واعتبره المؤيدون خطوة نحو التحديد والإصلاح السياسي؛ لأن الخلافة العثمانية في عُرْفهم قد فسدت وأفسدت. في ظل هذه الخصومة الفكرية والسياسية الحادة أصدر الشيخ علي عبد الرازق - قاضي محكمة المنصورة الابتدائية الشرعية - في أبريل 1925م كتاباً بعنوان "الإسلام وأصول الحكم"، ذهب فيه إلى أن الخلافة ليست أصلاً في الإسلام، وأنها قضية دنيوية سياسية بحيث لم يرد بشأنها نص قرآني أو حديث نبوي، وأن تنميطها السياسي في أنساق وراثية كان "نكبة على الإسلام وعلى المسلمين"<sup>1</sup>. ولعله أراد بذلك نسف حلم ملك مصر أحمد فؤاد وطموحه إلى تولى الخلافة بعد إلغائها في استانبول، و دحض ما رسخ في

---

\* للأستاذ الدكتور موسى محمد الباشا، الذي يعمل حالياً بإحدى الجامعات المكسيكية، صدر ضمن إصدارات مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي بأمدرمان في السودان، 2008م (288 صفحة).

\*\* أستاذ في قسم التاريخ بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: abushouk@iiu.edu.my

<sup>1</sup> عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م)، ص36.

أذهان السواد الأعظم من المسلمين عن شرعية الدولة الإسلامية، وتحدي علماء الأزهر في شأن المرجعية الدينية للخلافة، ونتيجة لذلك تم فصله من الهيئة القضائية، وتجريده من شهادة العالمية، وطرده من هيئة كبار العلماء في مصر<sup>1</sup>.

إلا أن كتابه "الإسلام وأصول الحكم" ظل رمزاً للثورة على الفقه السياسي الموروث، ومثاراً لجدل فكري لا يزال محتدماً حتى الآن، وإن كان بصورة أقل حدة مما ساد في زمانه. ومن العلماء الذين تصدوا للرد على كتاب علي عبد الرازق الشيخ محمد رشيد رضا، الذي وصف الكتاب: "بأنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريق لجماعته، وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من شخصية، وسياسية، ومدنية، وجنائية، وتجهيل للمسلمين كافة من الصحابة، والتابعين، والأئمة المجتهدين، والمحدثين، والمتكلمين، بالجملة هو إتباع لغير سبيل المؤمنين."<sup>2</sup> واستنفر رشيد رضا مشيخة الأزهر للتصدي للكتاب ومؤلفه، وساند أيضاً موقف هيئة العلماء والدولة في إصدار إجراءات تأديبية بشأن المؤلف<sup>3</sup>. إلا أن هذا الموقف المتشدد استنكره عدد من الكُتّاب والمفكرين، وفي مقدمتهم الأستاذ عباس محمود العقاد، الذي نشر مقالاً في صحيفة البلاغ تحت عنوان: "روح الاستبداد في القوانين والآراء"، حيث قال: "نخشى أن تكون الروح الاستبدادية قد سرت إلى بعض

<sup>1</sup> انظر عريضة علماء الأزهر، مجلة المنار، مج26، ج3، ص212-217.

<sup>2</sup> رضا، محمد رشيد، "الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام"، مجلة المنار، ج2، مج26، 1925م، ص104.

كما تصدى للرد على أطروحة علي عبد الرازق الشيخ محمد بنحيت الطيبي والشيخ محمد الخضر حسين وآخرون.

<sup>3</sup> نص حكم علماء الأزهر: "قبناءً على هذه الأسباب حكمتنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من زمرة العلماء. صدر هذا الحكم بدار الإدارة العامة للمعاهد الدينية في يوم الأربعاء 22 المحرم سنة 1344هـ/ 12 أغسطس 1925م. شيخ الجامع الأزهر. "مجلة المنار، مج26، ج5، ص382.

ويوجد النص الكامل لحكم علماء الأزهر، المنار، مج26، ج5، ص362-382. يوجد نص حكم المجلس المخصوص بوزارة الحقانية، والذي يقضي بعزل علي عبد الرازق من القضاء في مجلة المنار، مج26، ج5، ص387-391.

جوانب الرأي العام فنسينا ما يجب لحرية الفكر من الحرمة، وما ينبغي للباحثين من الحقوق.<sup>1</sup> وفي الاتجاه ذاته كتب الدكتور محمد حسين هيكل، الذي قرظ كتاب "الإسلام وأصول الحكم" في صحيفة "السياسة" لسان حال حزب الأحرار الدستوريين، وانتقد موقف رشيد رضا بقوله: "وكم نود لو أن خصوم الأستاذ في رأيه تقدموا لنا بمثل ما تقدم به من تحقيق علمي هادئ لا تغشى عليه الشهوات، ولا تتلاعب به المنافع، ولا تسقط حججه الاندفاعات الباطلة."<sup>2</sup>

وها نحن، بعد مضي أكثر من ثمانية عقود على صدور كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والضجّة السياسية والفكرية التي أحدثتها، نطالع كتاباً ينسج على منوال ما كتبه الشيخ علي عبد الرازق هو كتاب "الدولة الدينية الإسلامية في النظرية والتطبيق"، لمؤلفه الدكتور موسى محمد الباشا، الذي حشد لتعزيد أطروحته عدداً كبيراً من الشواهد جمعها من المصادر التراثية الإسلامية بانتقائية واضحة وأخضعها للتحليل والنقد بجرأة كبيرة، ووطد لها بما تيسر له من مناهج بحث علمي حديثة، جمعت بين التنظير والتطبيق، والمقارنة والتحليل، واستقراء المصادر، واستنباط النتائج من قراءته لمدونات التراث وكتابات العلماء والمفكرين المسلمين في العصر الحديث.

### عرض الكتاب وتحليل مفرداته

استهل المؤلف كتابه بمقدمة عن مسوغات اختيار الموضوع، والمنهج الذي اتبعه في الدراسة، والمصادر التي اعتمد عليها، ثم أعقب ذلك بخمسة فصول رئيسة، ختمها بسرد النتائج التي توصل إليها بشأن الدولة الدينية الإسلامية من حيث إطارها النظري وتطبيقاتها التاريخية. ولنبدأ بعرض المسوغات التي استند إليها الباحث في اختيار

<sup>1</sup> العقاد، عباس محمود، "روح الاستبداد في القوانين والآراء"، صحيفة البلاغ، 1925/7/20م.

<sup>2</sup> نقلاً عن: حجازي، ياسر، "الإسلام وأصول الحكم: معركة الدين والسياسة"، إسلام أون لاين، 2005/9/27م، <http://www.islamonline.net> (تاريخ الاستشارة: 2008/8/13م).

الموضوع ، والتي يتمثل شقها الأول في تدابير احترازية ترتبط بطبيعة التحديات التي تواجهها البلدان المسلمة المعاصرة نتيجة لطرح بعض قادتها السياسيين لنماذج من الدولة الدينية الإسلامية، ويتجلى شقها الثاني في دحض الفرضيات التي أقام عليها دعاة الأسلمة السياسية - أو "الانثاقيون"<sup>1</sup> كما يسميهم المؤلف - رؤيتهم النظرية للدولة الإسلامية المستنبطة من نصوص الوحي، وسوابق التطبيق في تجارب السلف التاريخية. وفي إطار التدابير الاحترازية ينبّه الدكتور الباشا الرأي العام العالمي إلى "خطورة إقامة كيان حكم كهنوتي يستتر تحت قناع ما يطلق عليه تحايلاً مسمى دولة الشريعة الإسلامية كبديل عن الدولة اللادينية القائمة"<sup>(ص 9)</sup>؛ لأنه يرى في ذلك تهديداً للوحدة الوطنية في البلدان التي يتشكل وجدانها العقدي من ديانات متعددة، وتميزاً لحقوق المواطنين وواجباتهم على أساس عقدي، وآخر جنسي يجرم المواطنة المسلمة من "حق تقلد الوظائف الولائية الكبرى في الدولة بسبب جنسها لا لقصور في قدرتها العقلية والمعرفية"<sup>(ص 10)</sup>، كما يرى فيه دعوةً للانغلاق الذي يعقد عملية التواصل مع الآخر بصورة إيجابية "أساسها التسامح والتفاهم والندية [...]، وتبادل الخبرات والمعارف العلمية والتقنية" في مناخ من الثقة والحرية واحترام الخصوصيات الدينية (ص 10). ويرى الدكتور الباشا أن الكتابات الراجحة عن الدولة الإسلامية تفتقر إلى الإطار النظري المعاصر في مجال الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، وسائر شؤون الحياة الأخرى. وبخصوص الأسس النظرية لمفهوم الدولة الإسلامية يرى المؤلف أن كيان الدولة لا يقوم على "نصوص قرآنية، وموثوق موروث الرسول الخاتم ﷺ"، و"كيان الرعوية الديني" الذي أسسه في يثرب، بل ينطلق من "دعوة ناسوتية" تهدف إلى تحقيق أهداف سياسية زمنية، تُستغل فيها أيديولوجية الدين وتعاليمه كشعارات

<sup>1</sup> استخدم المؤلف مصطلح الانثاقين "للدلالة على تيارات المفكرين السياسيين الذين يقولون بانثاق السياسة عن الدين الإسلامي، وثم لا يفصلون بين الدين والدولة، كما وظف مصطلح الانثاقين للدولة على تيارات المفكرين السياسيين الذين لا يزعمون بأن السياسة صادرة عن الدين، أو منبثقة عنه." (ص17).

مضادة للأيدولوجيات العلمانية التي تروّج لشعار الدولة اللادينية، "باعتبارها الضامن والكافل الأوحده للمساواة في حقوق المواطنة بين أبناء الوطن الواحد، دونما تمييز بينهم إلا في ما يقتضيه تمايز القدرات والكفاءات ما استوجب القانون ذلك" (ص 10-11).

### جذور الفكر السياسي لتيارات "الانثاقيين المعاصرين"

تمثل المسوّغات المشار إليها أعلاه بشقيها الاحترازي والاعتراضي الخيط الناظم لكل فرضيات الكتاب، ومعطياته، وصياغاته التحليلية، والنتائج التي توصل إليها. وفي إطار ذلك جاء الفصل الأول بعنوان "جذور الفكر السياسي لتيارات الانثاقيين المعاصرين"، ليتناول ثوابت الفكر السياسي الإسلامي لتيارات "الانثاقيين المعاصرين" بالجرح والتعديل وذلك من خلال ثلاثة محاور، شملت المحور النصّي أو التراقي كما يسميه المؤلف، والمحور "الرعوي الرسولي في ثرب"، والمحور "القبلي القرشي" الذي جسده تجربة الخلافة الراشدة. تطرق في المحور الأول إلى الأفكار السياسية التي سادت إبّان الحقبة الممتدة من نهاية العقد الرابع من القرن الأول حتى نهاية القرن الثالث الهجريين. واستهل ذلك بمناقشة المرجعيات اللغوية المرتبطة ببعض المصطلحات الوظيفية في الدولة الإسلامية، مثل الخلافة، والإمامة، والإمارة، وحللها في إطار المعاني اللفظية والدلالية للآيات القرآنية التي وردت فيها، وتوصّل إلى أن النصوص الدينية المرتبطة بالمصطلحات المختارة جاءت خلواً من أية إشارة مباشرة لأمر يتعلق بالحكم والسياسة؛ لأنها كانت تصب في مجال تبليغ الرسالة وأدائها الدعوية. وعبر هذا المدخل اللغوي انتقل الدكتور الباشا إلى رد كل النصوص القرآنية والحديثية التي عدّها علماء الأحكام السلطانية والفقهاء السياسي أسانيد ومسوغات شرعية لانبثاق السياسة من الدين، تحث المكلفين على إقامة الدولة وتصريف شؤون الناس الحياتية. ويقرر الدكتور الباشا أن النص على ذلك جاء لاحقاً؛ لأن النصوص القرآنية والحديثية التي احتج بها الفقهاء وعلماء الأحكام السلطانية لم يحتج بها السلف من الصحابة في "صراعهم على

سلطة الحاكمة السياسية في متدى بني ساعدة، وإنما ساقوا حججاً عقلية، وعولوا على أسانيد ومُدعمات اجتماعية لتبرير أحقيتهم وفضلهم على غيرهم في الاستئثار بالسلطة السياسية، إذ لم يكن الدين محوراً للصراع الصحابي." (ص30).

وفي هذا الصدد يتفق موقفُ الباشا مع موقف الشيخ علي عبد الرازق، ويتقاطع أيضاً مع أطروحات المستشار عبد الجواد ياسين التي تطعن في أهلية الفقه السلفي (أو الانبثاقي كما يسميه الباشا)، وقدرته على تقنين السلطة السياسية من حيث الشكل لا المضمون؛ لأنه، حسب وجهة نظره، أُسس على أحكام صدرت بشأن وقائع أو أحوال لا تخرج عن دائرة المسكوت عنه، وإن معظمها جاء متأثراً بالهاجس السياسي أكثر من أن يكون ملتزماً بالمقاصد الشرعية الثابتة في نصوص الوحي. بيد أن المستشار ياسين يفرق بين "الهيكل الشكلي" للدولة الإسلامية و"المحتوى الموضوعي"، محتجاً بأن النصوص قد وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن المسائل والتفاصيل الخاصة بشكل الحكومة وترتيبها الوظيفية، ويعني هذا المسكوت من وجهة نظره أن النصوص قد أحالت الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح، التي تراكت حولها آراء مدارس الفقه المختلفة وتيارات السياسة في عصر التدوين وبعده، الأمر الذي نتج عنه خلط في فهم ماهية الهيكل الشكلي للسلطة وتحديد محتواها الموضوعي، فألقى ذلك ألقى بظلاله على تصور العقل المسلم المعاصر للأمر، ودفع الفكر العلماني المخاصم ليقدم في مقولات التراث الإسلامي في السياسة.<sup>1</sup> واستشهد المستشار ياسين في هذا المضمار بقضية الخلافة، واعتبرها من حيث هي محتوى موضوعي فريضة لازمة حسب النصوص الشرعية، وأن نسقتها

<sup>1</sup> ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النص والتاريخ (الدار البيضاء: المركز الثقافي

الشكلي لا وجود له في النصوص الشرعية ولا في التاريخ، بل أن التاريخ أفرز "أنساقاً متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل".<sup>1</sup>

وفي إطار دحضه للمرجعية النصية للسلطة السياسية في القرآن والسنة، يشكك الدكتور الباشا أيضاً في حجية إجماع الصحابة بل وفي انعقاده أيضاً، معتمداً في ذلك بوقائع سقيفة بني ساعدة عند تنصيب أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين، ليقرر أن الإجماع لم يكن صادراً عن "كافة أصحاب الرسول الخاتم (ص) يومئذ في رواق متدى بني ساعدة، وإنما كان اتفاق من حضر من أصحاب المعصوم (ص)، أي اتفاق بعض من كلِّ حول ضرورة شغل منصب الريادة على المسلمين الذي شغل إثر رحيل الرسول الخاتم (ص)" (ص 45). ويرى أن القول بإجماع الصحابة هو "إقرار بين بأن أمر تنصيب والٍ على المسلمين في جوهره شأن ناسوتي لا لاهوتي" (ص 45). وبهذه الكيفية يتفق الدكتور الباشا مع الشيخ علي عبد الرزاق الذي لا يرى أي مسوغ لقبول الاتفاق السياسي الذي حدث حول خلافة أبي بكر الصديق بأنه إجماع (ص 22)، وبذلك ينقض الباشا العروة الثالثة التي استند إليها من يسميهم بـ"الانثاقين" في النص على السلطة السياسية في الإسلام.

### "كيان الرَّعَوِيَّةِ الرَّسُولِيِّ فِي يَثْرَبٍ"

بعد تنفيذ الأسس النظرية والمرتكزات الشرعية لفكرة الدولة الإسلامية انتقل الدكتور الباشا إلى نموذج دولة المدينة الذي نعته بـ "كيان الرَّعَوِيَّةِ الرَّسُولِيِّ فِي يَثْرَبٍ"، وطرح مجموعة من الأسئلة عن معنى مرجعية والحاكمة فيه، وتساءل عما إذا كان هذا الكيان الرَّعَوِيِّ كياناً مماثلاً في جوهره وغاياته لكيانات الرَّعَوِيَّةِ الرَّسُولِيَّةِ التي أقامها أنبياء ورسل سابقون على محمد عليه الصلاة والسلام؟ وانطلق في هذا الشأن من القول بأن كيان الرَّعَوِيَّةِ الذي أسسه الرسول ﷺ في يثرب قد تميز في جوهره وغاياته عن "دول المُلُكِّ والكيانات السلطوية القبائلية التي عاصرتة" (ص 15). وعضد ذلك بطائفة

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

من المعطيات التاريخية المنتقاة التي حاول بالاعتماد عليها دحض أصول "الانبثاقيين" المقابلة لما قرره، والتي من مقتضياتها "أن الرسول الخاتم (ص) قد أقام دولة دينية إسلامية في يثرب إبان الحقبة الممتدة من حين هجرته في بداية العقد الأول حتى بداية العقد الرابع من الهجرة (1-32 هجرية)" (ص 15). وبناءً على تحليله للمعطيات التاريخية التي انتقاها انتقاءً لخدمة قراءته النقدية المخالفة لطرح من يسميهم بالانبثاقيين، وخاصةً تحليله لوقائع بيعتي العقبة الأولى والثانية، خلص المؤلف إلى أن وقائع هاتين البيعتين لا تتضمن أية "نصوص قانونية تتعلق بمؤسسات سلطة الحاكمة في الدولة"، ولا تشتمل على "أية لوائح تنظيمية تبين اختصاصات وصلاحيات وسلطات الحاكم"، أو لا تحتوي "أية موجّهات تحدد حقوق وواجبات المحكومين مثلما هو متعارف عليه في حال الوثائق القانونية الأساسية التي تنشأ الدول كأشخاص اعتبارية بمقتضاها" (ص 89).

ثم انتقل بعد ذلك إلى مناقشة صحيفة المدينة التي يسميها الإسلاميون بـ "دستور المدينة"، ووصفها بأنها أقرب "إلى الاتفاق الذي قام عليه حلف الفضول بين الملائم من زعامات العشائر القرشية [لتنظيم] المهام المتعلقة بالحياة العامة في مكة، كالسدانة، والسقاية، والرفادة"، (ص 89) وأقرب من الناحية القانونية إلى "إعلان مبادئ عامة لموثق (عهد) يمكن أن ينظم على هديه علاقات المسلمين واليهود في يثرب"، مقررًا أن تلك الوثيقة لم تشرع أية موجّهات تتعلق بمقترحات "إقامة دولة واحدة بديلة عن نظم الحكم القبائلية القائمة وقتئذ في يثرب، أو أي مبادئ تتعلق بتنظيم إدارة عامة، أو إشارات تتعلق باقتسام السلطة العامة في يثرب بين المسلمين واليهود". وبذلك ينتهي إلى أن صحيفة المدينة لا يمكن تصنيفها ضمن النصوص القانونية الدستورية. وانسجاماً مع هذا التجريد لوثيقة المدينة ودولة النبي ﷺ من أية قيمة مرجعية دستورية، يمضي المؤلف في النظر إلى وضعية الرسول ﷺ من الناحية السياسية من زاوية تقاليد الجوار المعروفة بين القبائل العربية. فيخلص إلى تشبيه واقعه السياسي بين قبائل المدينة بواقع اللاجئين الطريد الذي لا يمكن "أن يتبوأ مقام زعامة على السادات من شيوخ القبائل التي آوته وأجارتها"، ليقرر أن



"النبي اللاجئ ملفوظ قريش لم يكن إلا مجاراً أكرم مثواه مجيروه وأحسن إليه حماته، ورفعوا قدره وأجلوا مقامه لنبوته، إيماناً برسالته، اعتزازاً وتيمناً وتشرفاً باحتضانه في ربوع الأوس والخزرج من يثرب، وإن لم ينصبوه زعيماً عليهم، فقد ظلت لقيادات القبليتين الكلمة الفصل في تدبير خصوصيات قبليتهما (طوال حقبة إقامة النبي ﷺ بين ظهرانيهم) مثلما عليه الحال في جاهليتهم" (ص 78-79).

أما من الناحية الوظيفية فيشبهه الدكتور الباشا وضع الرسول ﷺ بوضع الأنبياء والرسل السابقين له؛ لأن علاقته السياسية بالجماعة المسلمة في يثرب قد اتسمت - في نظره - "بسممة الرعوية الروحية باعتباره مبعوث العناية الإلهية وعَرَّاب إرادة السماء"، كما أن مقامه من الجماعة المسلمة "هو مقام المعلم والمرشد، وموضع الجماعة المسلمة منه ﷺ موضع الحوار المتعلم، ومن ثم لم تكن العلاقة بينه والجماعة المسلمة كعلاقة الحاكم بالمحكومين"؛ لأن "كيان الرعوية الديني الرسولي في يثرب لم يبلغ وجود الكيانات القبائلية السلطوية، ولم يقلص من نفوذ الزعامات العشائرية" بل شمل تلك القبائل تحت مظلته العقائدية الروحية، وسمح لها بجرية الحركة في إطار قيمها السلطانية (ص 119). وينتهي المؤلف من ذلك إلى تأكيد أن ما أسسه الرسول ﷺ في يثرب لم يكن كياناً مغايراً من الناحية الوظيفية للكيانات الرعوية التي أنشأها الأنبياء والرسل السابقون له؛ لأن خطابه تمحور حول بيان رسالة التوحيد، وتنوير العباد بوجوب مراعاة القسسط والنصفة فيما بينهم، دون أن يملئ عليهم أو على غيرهم من أهل الكتاب وسواهم سلطاناً سياسياً آمراً، بل ظل يؤكّد للراهبين منهم بأنه ليس "ملكاً"، وإنما هو "ابن امرأة من قريش تأكل القديد" (ص 124-125).

وهكذا، فالقول بفصل الملك عن الرسالة ليس جديداً؛ إذ سبق إلى ذلك الشيخ علي عبد الرازق كما رأينا، وقد رد عليه ابن عاشور في هذا الشأن بمعطيات من نصوص الوحي وأدبيات التراث الإسلامي، حيث استشهد بقضية الجمع بين الاثنين في شخص نبي الله سليمان بن داود الذي نقل القرآن على لسانه طلباً سلطانياً من

المولى عز وجل: ﴿وَهَبَ لِي مَلَكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ (ص: 35)<sup>1</sup>. ويذكر ابن خلدون أن ملك سليمان ابن داود قد استقام ميسمه بين بني إسرائيل وهو ابن اثنتين وعشرين سنة، حيث "غالب الأمم، وضرب الجزية على جميع ملوك الشام [...]"، وأصهر إليه الملوك من كل ناحية بناتهم، وكان ممن تزوج بنت فرعون مصر، [...]"، واستوزر يشوع بن شيداح لأربع سنين من ملكه.<sup>2</sup>

لكن يبدو، كما يرى ابن عاشور، أن مصطلح المُلْك قد ارتبط في أذهان الناس ببعض الصفات الظالمة والقيم السالبة التي جعلت المسلمين يتحاشون إطلاقه على النبي ﷺ. ونستشهد في ذلك بما وقع لأبي سفيان بن حرب مع العباس بن عبد المطلب يوم أسلم الأول قبيل فتح مكة، ثم وقف مع العباس يشاهد كتاب جيش الفتح تمر بين يديه، وهو يسأل العباس عن كل كتيبة، والعباس يعرفه بقبائلها، فلما بهر بذلك المشهد، قال أبو سفيان للعباس: "قد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً"، فأنكر عليه العباس قوله، ورد إليه قائلاً: "ويحك إنما النبوة." <sup>3</sup> فالنبوة في عرفهم كانت "أعظم وأشمّل من وصف رسخت له في نفوس الناس عوارض غير محمودة، صارت كاللوازم له." <sup>4</sup> ومن ثم يجب أن نأخذ في الحسبان وصف أبي سفيان؛ لأنه يعبر عن تقويم إنسان يتحدث بلغة ذلك العصر، دون أن يكون متأثراً بقيم معيارية معاصرة تنطلق من مفهوم الدولة الحديثة، كما فعل الدكتور الباشا، الذي نحسب أن تقويمه لوضع الرسول الوظيفي قد جانب الصواب؛ لأنه حاول أن يوطن له خارج واقع التاريخ الذي تشكل فيه.

<sup>1</sup> ابن عاشور، محمد طاهر، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ)، ص 13-14.

<sup>2</sup> ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (الإسكندرية: دار ابن خلدون، د.ت.)، ج 2، ص 112.

<sup>3</sup> الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك (القاهرة: دار المعارف، 1990)، ج 2، ص 152.

<sup>4</sup> ابن عاشور، نقد علمي، ص 14.

أما نظريته إلى وضع الرسول ﷺ السياسي في يثرب. بميزان تقاليد الجوار فهي أيضاً محل نظر؛ لأنه لم يصطحب معه مفردات الواقع التاريخي التي أحاطت بهجرة الرسول ﷺ من مكة إلى يثرب. فبيعة العقبة الأولى جسدت معالم التحول العقدي لأهل يثرب الذين آثروا عقيدة التوحيد على موروثاتهم الجاهلية، ورضوا بنبوة محمد بن عبد الله، وبيعة العقبة الثانية هيأت شروط الأمان اللازمة، وأكدت مؤازرة النبي الخاتم ﷺ في المنشط والمكره. وفي سياق هذا الواقع التاريخي الذي لا يفصل بين السياسة والمكانة الوظيفية لصاحب الرسالة جاء استقبال الرسول ﷺ على مشارف يثرب، مصحوباً بأراجيز الأنصار وثمانيلهم:

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا	مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوَدَاعِ
وَجَبَّ الشُّكْرُ عَلَيْنَا	مَا دَعَا لِي اللَّهُ دَاعِ
أَيُّهَا الْمَبْعُوثُ فِينَا	جِئْتَ بِالْأَمْرِ الْمُطَاعِ
جِئْتَ شَرَفْتَ الْمَدِينَةَ	مَرْحَبًا يَا خَيْرَ دَاعِ

وفضلاً عن ذلك، فإن أيام العرب وأشعارهم لم تسجل أن لاجئاً طريداً تم استقباله على النحو الذي حصل مع رسول الله ﷺ في يثرب، وهو ما يبدو أن الدكتور الباشا تجاهله. ذلك أن الرسول ﷺ منذ أن وطئت قدماه أرض يثرب تسنم مقاماً قيادياً، أقرته وسلمت به قبائلها التي كانت لا تكاد تكف عن التناحر فيما بينها منذ حرب بعاث. وبموجب هذا الإقرار والتسليم استطاع النبي المهاجر أن يؤاخي بين أهل المدينة من جهة، وبينهم والمهاجرين من أهل مكة من جهة أخرى، كما استطاع أن يؤسس عهد موادعة ومؤازرة بين القبائل المقيمة في يثرب، وأن يحدد نمط العلاقة بين القبائل وغيرها من قبائل جزيرة العرب التي لم تدخل في ذلك العهد. وإذعاناً لسلطانه السياسي وافق أمراء القبائل التي دخلت في دين التوحيد أو التي عقدت معاهدات صلح مع الرسول ﷺ على دفع الزكاة له، والزكاة في ذلك الواقع يجب أن لا ينظر إليها من منظور فقهي مجرد، وإنما ينبغي النظر إليها بوصفها رمزاً للولاء السياسي، فضلاً عن معناها الديني ومغزاها الاجتماعي.

## "نظام حكم مخاتير قبيلة قريش المسلمين"

هكذا عنون الدكتور الباشا الفصل الثاني من كتابه، طاعناً في حجية مصطلح "الخلافة الراشدة"، ومشككاً فيما تواترت به نصوص الفقه السياسي، ومصنفات الأحكام السلطانية عند المسلمين. وإذا يمثل هذا الفصل المحور الثالث في أطروحة الكتاب، التي تقضي بأن نظام "الخلافة الراشدة" أمر ابتدعه "مخاتير قبيلة قريش"، ولم يكن امتداداً تاريخياً للكيان "الرعي الديني" الذي أقامه الرسول ﷺ في المدينة. وبهذا التمييز يصل المؤلف إلى أن نواة للدولة العربية "بدأت بحكم سبط حَرَبِ بن أمية (معاوية بن أبي سفيان) عام 41هـ"، واستقام ميسمها في عهد "سُلَلاء هشام بن عبد مناف (العباسيون والفاطميون)" (ص16 و135). وبهذه الكيفية ينفي الدكتور الباشا شرعية الإجماع الذي حدث في سقيفة بني ساعدة، مرجحاً بذلك كفة الناموس العربي الذي اعتصمت به عُصبة مهاجرة قريش عندما احتجت بأحقيتها في الحكم في مقابل دعاوى الأنصار أصحاب الدار. وبناءً على ذلك يقرر المؤلف أن الإرادة القبلية نفسها هي التي أسست مرجعية السلطة التي مارسها عمر بن الخطاب ﷺ، ومنشأ ذلك في رأيه "إرادة أبي بكر المنفردة" التي عمدت إلى "اكتتاب عهد الاستخلاف لعمر من غير التزام بشورى أفاض المسلمين". ويستند المؤلف في هذا الشأن إلى صيغة الوصية/العهد التي نقلها الطبري في تاريخه على النحو الآتي: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر خليفة رسول الله ﷺ عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة [...] إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برَّ وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت، ولكل امرئ ما كسب" (ص142-143).<sup>1</sup>

وبمضي المؤلف إلى القول بأن ثورة مظالم الأمصار على حكم عثمان ﷺ كانت رفضاً صريحاً "للوصاية التي مارسها صفوة مهاجرة قريش على المسلمين من غير مسوغ عقلي، أو مبرر نقلي له سند من الوحي المسطور، أو دعامة من موثوق الموروث النبوي

<sup>1</sup> انظر النص الكامل لعهد أبي بكر إلى عمر بن الخطاب في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص203.

لرَسُولِ الْخَاتَمِ ﷺ، أو عقد مبرم، أو عرفي ناجم عن وكالة عامة ناشئة عن تفويض صادر عن إرادة شورى المسلمين" (ص124-125). أما البيعة الابتدائية أو الخاصة من وجهة نظره فهي محل نظر، بينما لا تعدو البيعة العامة بالمسجد النبوي كونها "إجراءً طقوسياً مراسيمياً إعلامياً"، الغرض منه إظهار فروض الولاء والطاعة للخليفة الذي تسانده العُصبة القرشية (ص144-145). ويخلص المؤلف من ذلك إلى أن القاعدة المرجعية لشرعية السلطة في الخلافة الراشدة كانت مباينةً للأسس الدينية لانبثاقها عن الواقع السياسي الذي حددت مساراته صفوة مهاجرة قريش لتكون صاحبة السلطة والسلطان في يثرب، وإن القصد من إضفاء صفة الرشاد على شاغلي منصب الخلافة هو إحاطة أولئك الخلفاء الأربعة "بمالة من الإجلال والوقار والهيبة لإدراك حقيقة أن المسلمين يجلون ويجلون كل (ما) و(من) له صلة بسيرة الرسول الخاتم ﷺ"، فضلاً عن صبغ أدائهم الوظيفي بشيء من القدسية والمهابة، ومن ثمّ تصنيف الخروج على سلطاتهم السياسي-الزمني في دائرة الخروج عن طاعة الله ورسوله وأولي الأمر (ص164-165 و169).

أما من الناحية البنوية الوظيفية فيرى الدكتور الباشا أن حكم "مخاتير مهاجرة قريش" لم يكن في جوهره حكماً دينياً محضاً، كما هو الحال فيما يسمى بالدولة الدينية التي يرى أصحاب الدعوات الكهنوتية أنها "مئة وهبة مشيئة العناية الإلهية، ومن ثمّ يُحمَلُ العامة فيها على النظر الشرعي فقط". وقد أفضى هذا الواقع الوظيفي المزدوج، حسب رأي الكاتب، إلى قيام الخلفاء بأمر الدين دعاية وحراسة من جهة، وبتدبير أمور المسلمين الدنيوية وفق أحكام ناموس الشريعة الربانية القطعية الدلالة وتخريجات منطلق النظر العقلي قياساً واستنباطاً فيما لم يرد فيه نص من جهة أخرى (ص153-154).

### الدولة الدينية الإسلامية: النظرية والتطبيق

بعد أن حاول المؤلف تفنيد الأسس التي قام عليها مفهوم السلطة السياسية والدولة في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، انتقل في الفصل الرابع المعنون "نماذج معاصرة لمسمى الدولة

الدينية الإسلامية" إلى عرض بعض النظريات والآراء السياسية لمنظري الفقه السياسي الإسلامي أو ما سماه بالتيارات الانتقائية، مختزلاً إياها في تقارير أبي الحسن الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، ورؤى جمال الدين الأفغاني التي جسدها في أطروحة الجامعة الإسلامية، ونظرية الحاكمة الإلهية عند المودودي، وأطروحة ولاية الفقيه التي طورها آية الله الخميني. ومن خلال مناقشة أفكار هؤلاء وتحليل مرجعياتهم الشرعية، سعى المؤلف للكشف عن طبيعة البنى المؤسسية للنماذج المعاصرة "للدولة الدينية الإسلامية"، من أجل توصيف الأنظمة السياسية القائمة في السعودية، وإيران، والسودان، وماهية مضامينها الوظيفية في إطار الأنماط السياسية للدولة الدينية الإسلامية.

واستخلاصاً من ذلك أنه انتهى إلى أن "نمط الدولة الدينية الإسلامية ذات الحاكمة والمرجعية الربانية قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ"، وأن الأنماط اللاحقة لما يسميه بتجربة الرعوية الرسولية "تجسد في أحكام ناموس الشريعة الإسلامية التي تمثل حضوراً قانونياً لمشيئة إرادة الديان في ملكوته الأرضي" (ص195). فتطبيق الناموس الشرعي بين الناس حسب "رؤية الانتقائيين السنين" كما عرضها الباحث، إنما هو حق للأمة بما هي حافظة لعهد الاستخلاف الرباني في ملكوت الأرض، أما بالنسبة للتيار الشيعي الأثني عشري فهو حق خالص للفقيه العادل دون غيره من المسلمين، وذلك تقديراً "لعالميته بأصول علوم الدين، ولتنطسه في أحكام ناموس الشريعة" (ص196). وفي ذلك تتجسد - كما يرى المؤلف - خصائص الدولة الدينية الإسلامية في كيان ديني-سياسي يستمد مرجعيته من الله سبحانه وتعالى، وتتراوح أحقية التطبيق المستأنس بالمرجعية الإلهية فيه بين فقهاء المسلمين الذين يمارسونها من خلال مجلس شورى، والفقيه العادل الذي ينوب عن المسلمين في ممارسة حقهم الشرعي، ثم يبين كيف تواضع الطرفان السني والشيعي على أهمية شرط الذكورة في تولي المناصب العليا في الدولة الدينية الإسلامية (ص199). واستناداً إلى تحليل أشكال أنظمة الحكم في الدول الثلاث المذكورة وقوام السلطة والسلطان فيها بوصفها دولاً تستمد شرعيتها من القيم الإسلامية والرموز الدينية، يقرر

الباشا أنها في "حقيقة أمرها كيانات لا دينية، ملتحفة بأردية الدين، ومستصبغة بصبغته، ومن ثم هي أنظمة حكم سياسية زمنية، تُمضى أمور الحاكمية فيها وفق مقتضيات شرائع وضیعة ناسوتية المصدر، لا قدسية لها ولا عصمة"، وذلك نظراً لما رآه من مفارقات بين واقع هذه الدول والشعارات التي ترفعها والرموز التي تستند إليها (ص227-228).

### موانع قيام دولة دينية إسلامية

وبسبب المفارقات التي ألفها في تنظيرات من يسميهم بالانثاقين وفي تجارب كل من السعودية والسودان وإيران، خصص الفصل الخامس والأخير للحديث في "موانع قيام دولة دينية إسلامية"، بحجة أن هناك معوقات نظرية وعملية تحول دون إقامتها. ويأتي في مقدمة هذه المعوقات غياب الإطار النظري الديني الذي تُحدد بموجبه "التوجهات السياسية والاقتصادية، وتبين المضامين الاجتماعية لمسمى الدولة الدينية الإسلامية". وإن غياب هذا الإطار النظري، في رأيه، قد جعل "نظم الحكم الكهنوتية المعاصرة المسماة بالدول الإسلامية نُسخًا مقلدةً للدولة اللادينية القائمة في بلدان المسلمين مخبراً ومظهراً". وبذلك يصل إلى أن السياسة لا تنبثق عن الدين، وأن الدولة كيان سياسي زمني. ومن ثم يرى المؤلف أن درء المخاطر والإشكالات الناجمة عن الترويج لمفهوم الدولة الإسلامية لا يمكن تلافيتها إلا بقيام دولة لادينية، تُؤسس هيكلها وسياساتها على قاعدة الشرعية القانونية الدستورية، ومبدأ تداول السلطة الديمقراطي، لخدمة المجتمع دون الارتهان لأي اعتبارات عرقية، أو دينية، أو جهوية (ص274-275).

### ملاحظات تقويمية

في ختام هذا العرض لأهم مفاصل أطروحة الكتاب، لا بد من إبداء جملة من الملاحظات التي يمكن اختصارها في النقاط الآتية:

أولاً: إن وصف الدكتور الباشا لأطروحته بأنها تقوم على منهج موضوعي محايد لا يسلم من نزاع؛ لأنه من العسير - وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية -

التسليم بوجود منهج علمي محايد إزاء الفلسفة والرؤية الكلية التي تنضوي فيها تلك العلوم والقيم التي تستبطنها. فالقراءة المتأنية لفصول الكتاب تكشف بوضوح عن حضور قوي لفلسفة عصري النهضة والتنوير في أوروبا، الأمر الذي يتجلى في طرحه لثنائية الدين والدولة التي لم تكن قط إشكالية حقيقية في الفكر الإسلامي منذ ظهور الدولة الإسلامية وحتى أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، وإنما طرأت هذه الإشكالية، كما يرى محمد عابدي الجابري، منذ منتصف القرن التاسع عشر "مضمون لا ينتمي للتراث الإسلامي"<sup>1</sup>، ويستمد شرعيته من النموذج الحضاري الأوروبي الذي سعى أنصاره لتوطينه في السياق الثقافي والاجتماعي الإسلامي دون مراعاة للواقع التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي تشكل وفقاً لتعاليم الإسلام وقيمه وفلسفته الاجتماعية التي لا مجالَ فيها لفصل الدين عن شؤون الحياة وعن السياسة والدولة بما هما شعبة من شعبها أو بعد من أبعادها، وذلك ما جسده الرسول ﷺ في النموذج القياسي الذي أقامه بالمدينة المنورة، وذلك على العكس من الديانة المسيحية التي ظهرت في كنف دولة إمبراطورية كانت قائمة على قيم ومؤسسات لادينية استمدت أصولها الفكرية من الإنسانيات الإغريقية والرومانية.

فطرح قضية فصل الدين عن الدولة في المجتمعات المسلمة إنما هو إشكالية عارضة في ثقافة المسلمين، وغريبة عن أصول تراثهم الفكري. ومن ثم فإن الدعوة لقيام دولة لا دينية في مجتمعات المسلمين دعوة غير واقعية من الوجهة الموضوعية، فضلاً عن كونها تنطوي على إشكالات ذاتية يصعب تجاوزها. فإذا كان من أساسيات الدولة اللادينية، كما يرى الدكتور الباشا، قيامها على مبدأ الديمقراطية، فكيف يكون الأمر إذا أسفرت العملية الديمقراطية عن مجيء من يمثلون التيارات الإسلامية إلى سدة الحكم، كما هو

<sup>1</sup> "الدين والدولة... أم الأحكام والسلطة"، موقع محمد عابد الجابري: <http://www.aljabriabed.net/tajdid19.htm>

(تاريخ الاستشارة: 5 سبتمبر 2008م).



الحال في تركيا مثلاً وكما كان الشأن في حالات أخرى من قبل؟ هل تُلغى نتائج العملية الديمقراطية، وتُصادر إرادة الجماهير التي اختارت ممثلها من أجل التمسك بعوقف إيديولوجي لا يفصل بين الدين والدولة؟

ومن جهة أخرى، فإن الدعوة إلى تعميم النموذج الليبرالي القائم على فصل الدين عن الدولة لصالح الدولة اللادينية لا تخلو من غفلة - أو تغافل - إزاء ما يحفل به الواقع من نماذج الدولة العلمانية الوارثة لدولة المستعمر، والتي كانت امتداداً مشوهاً لهذه الأخيرة، ففاتها استبداداً، وشموليةً، وطغياناً، وعجزت عن مجاراتها في تحقيق الحد الأدنى من التنمية الاجتماعية، والكفاية الاقتصادية، والسيادة الخارجية، الأمر الذي هباً مناخاً مناسباً لرواج أطروحات الحركات الإسلامية الداعية إلى أن الإسلام هو الحل لمشكلات المجتمع.

**ثانياً:** إن وصف الدولة التي نشأت في المجتمعات المسلمة منذ عهد الرسول ﷺ بالدولة "دينية" يثير العديد من الإشكالات التي لا تساعد في إثراء الحوار الفكري الجاد، بل إنها تضيء صبغة من القداسة على شخص الدولة، ورموزها، ومؤسستها، مما لا نحسب أن له ما يؤيده في الفكر والثقافة السياسية عند الفقهاء المسلمين الذين نظروا إليها بحسبانها من المسائل الاجتهادية التي يجوز الصواب والخطأ. ولمزيد من التفصيل في هذه الإشكالية يمكننا أن نحيل القارئ على تقارير الفقهاء ومنظري الأحكام السلطانية والفقهاء السياسي (كالباقلاني والجويني والماوردي والقرافي وابن خلدون وابن تيمية وابن أبي الربيع وابن الأزرق من القدامى، وكمحمد إقبال ورشيد رضا وعبد الحميد متولي وظافر القاسمي ومحمد سليم العوا وراشد الغنوشي من المحدثين)، وما أجروه من مناقشات عن شكل الدولة الإسلامية ومضمونها.

ومن هذا الزاوية نحسب أن المستشار عبد الجواد كان أكثر دقة وأقرب للصواب من الباشا حين فرق بين "الهيكل الشكلي" للسلطة و"المحتوى الموضوعي"، استناداً إلى النصوص الشرعية التي وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن القضايا التي ترتبط بشكل الحكومة وتركيبها. وهذا السكوت يعني أن

نصوص الوحي قد أحالت الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح التي ينفسح فيها المجال للاجتهاد والتطوير دون انغلاق على شكل معين.

**ثالثاً:** إن وصف المنادين بمفهوم الدولة الإسلامية بالانثاقين فيه قدر كبير من التعسف والتعميم والتعمية، إذ يجعلهم كتلة صماء لا تمتاز فيها، بينما الواقع غير ذلك تماماً، فهناك ما لا يخفى على أي دارس موضوعي من التنوع في منازع النظر، والتعدد في الرؤى والأطروحات الخاصة بالهيكل الشكلي والمحتوى الموضوعي للدولة الإسلامية.

**رابعاً:** إن المنهج الذي اتبعه المؤلف في التعامل مع التراث الفكري الإسلامي ومصادرة يتسم بترعة انتقائية وإسقاطية واضحة؛ لأنه درج على انتقاء النصوص التي تتوافق مع فرضياته دون النظر في سياقها الفكري والتاريخي. ومن جهة ثانية، يقوم بعملية إسقاط لنموذج الدولة الحديثة كما تكامل نظراً وعملاً في كنف الحضارة الغربية معتبراً إياه المرجع المعياري في محاكمة الخبرة التاريخية الإسلامية في الحكم بما في ذلك المرحلة التأسيسية في عهد الرسول ﷺ وما ينطوي عليه من مقومات دستورية (صحيفة المدينة) ومسالك تطبيقية ووظيفية تنشئ تحقيق مقاصد الشرع في حياة الناس. ومهما يكن من أمر فإن ما قدمه الدكتور موسى الباشا في كتابه يمكن أن يسهم في تحريك منازع الحوار، والمراجعة، والنقد في الفكر الإسلامي، بغية إزاحة كثير من حجب اللبس والغموض التي تحيط بجملة من المسائل الحيوية في حياة المسلمين في العصر الحاضر. والله من وراء القصد.

## References:

## المراجع:

- Abdul al-Rāziq, 'Alī, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1993).
- Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd, “Rūḥ al-Istibdād fī al-Qawānīn wa al-Ārā’”, *al-Balāgh*, 20/7/1925.
- Al-Bāqillānī, Abu Bakr Muḥammad bin Ṭayyib, *al-Tamhīd fī al-Radd ‘alā al-Mulḥidah al-Mu‘aṭtilah wa al-Rawāfiḍ wa al-Khawārīj wa al-Mu‘tazilah*, ed. Maḥmūd al-Khaḍrī and Muḥammad ‘Abdul Hādī Abū rīdah (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, no date).

- Al-Jabri, Muhammad Abid, "Al-Dīn wa al-Dawlah.. Am al-Aḥkām wa al-Sulṭah, [www.ajabriabed.net/tajdid19.htm](http://www.ajabriabed.net/tajdid19.htm) (5 sebtember 2008).
- Al-Juwainī, Abū al-Ma'ālī, *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ḍulam*, ed. Fuad Abdul Munim Ahmad and Mustafā Hilmi (Alexandria: Dār al-Da'wah, no date).
- Ghalyūn, Burhān and al-'Awwā, Muḥammad Salīm, *Hiwārūt li Qarn Jadīd: al-Nizām al-Siyāsī fī al-Islām* (Damascus: Dār al-Fikr, 2004).
- Ḥijāzī, Yāsir, "al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm: Ma'rakat al-Dīn wa al-Siyāsah", [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net) (13/8/2008).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Naqd 'Ilmī li Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Cairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, 1344).
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *Dīwān al-Muḥtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Āṣarahum min Dhawī al-Sulṭān al-Akbar* (Alexandria: Dār Ibn Khaldūn, no date).
- Muḥammad Rashīd Ridhā, "al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm: Baḥṭh fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah fī al-Islām", *Majallat al-Manār*, vol. 26, 1925.
- Ṣafī, Luay, *al-'Aqīdah wa al-Siyāsah: Ma'ālim Nazariyyah 'Āmmah li al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Virginia: IIIT, 1996).
- Shaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān* (Damascus: al-Aḥālī, 2<sup>nd</sup> edition, 1990).
- Yāsīn, 'Abdul Jawād, *al-Sulṭah fī al-Islām: al-'Aql al-Salafī bayna al-Naṣṣ wa al-Tārīkh* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1<sup>st</sup> edition, 1998).