إعادة قراءة الفكر السياسي لأحمد بن حنبل وعلاقته بالديمقراطية الدينية

زهراء ضيائي[1]

خلاصة البحث

يهدف هذا المقال إلى إعادة قراءة الفكر السياسي لأحمد بن حنبل وعلاقته بمفهوم الديمقراطية الدينية. فأحمد بن حنبل، أحد أبرز شخصيات أهل الحديث، من خلال تأكيده على ثلاثة عناصر أساسية هي: شرعية الخلافة، الصمت السياسي، وسلطة العلماء وهيمنتهم، لم يكن له تأثير بالغ في تحويل المواقف السياسية إلى تعاليم رسمية لدى أهل السنة فحسب، بل أسّس أيضًا لاهوتًا سياسيًا خاصًا داخل البنية السياسية السنية. ومن جهة أخرى، فإن الديمقراطية الدينية –بوصفها نظرية سياسية حديثة– تسعى في مواجهة الاتجاهات التقليدية إلى إضفاء الشرعية والمشروعية على الحكم عبر تقديم قراءتين: منهجية وقيمية. وفي هذا السياق يطرح البحث سؤالًا محوريًا: ما هي طبيعة العلاقة بين الفكر السياسي لأحمد بن حنبل ممثلًا للتيار التقليدي السني، وبين منظومة الديمقراطية الدينية؟ تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي ـ التحليلي، وإلى جانب تحليلها الدقيق لأفكار أحمد بن حنبل السياسية ونظام الديمقراطية الدينية، تعمل على المقارنة بين فكر أحمد وأصول الديمقراطية الدينية في الأدبيات المعاصرة. تشير النتائج إلى أنّ إعادة القراءة الدقيقة للفكر السياسي لأحمد بن حنبل وتحليل مفاهيمه المتعلقة بفكرة الجماعة، والشرعية، وضرورة وجود الحاكم، ووجوب أصل الحكومة، وهي المفاهيم التي شكّلت أضلاع البنية الهندسية للاهوت السياسي لديه، تهيّئ ظروفًا يمكن أن تفضي إلى تحقيق الديمقراطية الدينية بوصفها شكلًا للحكم ومنهجًا في إدارة السلطة. وهذا الأمر يدل بوضوح على ما ينطوي عليه فكر أحمد بن حنبل من طاقات فكرية يمكن أن تستجيب لحاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بما في ذلك مبادئ الديمقراطية الدينية. وتخلص الدراسة إلى أنّ بحث هذين النسقين الفكريين في إطار ثنائية التقليد والحداثة لا يساهم فقط في إثراء الأدبيات السياسية الإسلامية، بل يمكن أن يُقدّم أيضًا نموذجًا نظريًا لنمو الفكر السياسي في الدول الإسلامية الحديثة، بما يحقق التوازن بين المبادئ والتعاليم الدينية وبين الحاجات الأساسية للإنسان المعاصر.

الكلمات الرئيسة: أحمد بن حنبل، الديمقراطية الدينية، الشرعية، الصمت السياسي، الشورى.

---

١. طالبة دكتوراه في علم الكلام الإسلامي، مجمّع التعليم العالي بنت الهدى، جامعة المصطفى العالمية، قم ـ إيران. 1362114@gmail.com

المقدمة

من المعلوم أنه يوجد في الوقت الحاضر أكثر من ١,٦ مليار مسلم في العالم، يشكّل أهل السنّة أغلبيتهم. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر في كثير من القضايا الدينية، إلا أنّهم توصّلوا إلى توافق في الموضوعات الدينية - السياسية المهمّة. ومن بين المذاهب السنية، فإنّ المذهب الوحيد الذي كان لمواقفه السياسية تأثير مباشر في تحويلها إلى تعاليم رسمية لدى أهل السنّة هو مذهب أحمد بن حنبل. ففي عصر الخلافة العباسية الملآن بالاضطرابات، والمصحوب بتحديات عقائدية وسياسية متعدّدة، تصدّى أحمد بن حنبل للدفاع عن المبادئ الدينية والتعاليم الإسلامية، وقدّم نموذجًا لمقاومة التيارات السياسية، الأمر الذي أدّى إلى نشوء أفكار سياسية مميزة في الوسط السني.

إنّ أفكاره لم تكن مؤثرة في زمانه فقط، بل تركت أثرًا عميقًا على الحركات الفكرية والسياسية التي جاءت بعده أيضًا. ومع ذلك، فإنّ إعادة قراءة هذه الأفكار في العصر الراهن، ولا سيما فيما يتعلّق بعلاقتها بالديمقراطية الدينية، تُعدّ ضرورة لا يمكن إنكارها. ومن هنا، فإنّ فهم الفكر السياسي لأحمد بن حنبل يُعد أساسيًا لفهم اللاهوت السياسي لأهل السنّة عمومًا. فقد أكّد مبادئ كالعدالة، والشورى، وضرورة وجود الحكومة والحاكم، وطرح نموذجًا من المشاركة السياسية، وإعادة قراءته اليوم يمكن أن تشكّل أساسًا لتفسير بعض النظم السياسية، بما في ذلك الديمقراطية الدينية.

إنّ نظام الديمقراطية الدينية، بوصفه نظرية سياسية ونتاجًا لفهم متقدّم ومتجدّد للفكر السياسي الإسلامي بما يشمل الفقه السياسي وعلم الكلام، يسعى إلى ربط المبادئ الإسلامية بالمفاهيم الحديثة للمشاركة العامة وسيادة الشعب. وقد أتيح هذا المجال لأول مرة في عصر غيبة المعصوم مع انبثاق وانتصار الثورة الإسلامية المجيدة. فهذا النظام لا يهدف فقط إلى الحفاظ على القيم الدينية في إدارة المجتمع، بل يؤكد الدور الفاعل للشعب في تحديد مصيره السياسي أيضًا.

وفي هذا الإطار، فإنّ التفسير الصحيح لفكر أحمد بن حنبل، من جهة، يكشف- إضافة إلى فهم أفضل للتاريخ السياسي للإسلام- عن طاقات فكره السياسي في الاستجابة لحاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ويمكن عده مصدرًا مهمًا لتفسير مبادئ الديمقراطية الدينية. ومن جهة أخرى، والأهم من ذلك، إنّ تقديم قراءة منسجمة للديمقراطية الدينية تتلاءم إلى حدّ ما مع الفكر السني، لا يفضي فقط إلى تعزيز الصلة بين الفكرين السني والشيعي، بل يساهم كذلك في إغناء الأدبيات السياسية الإسلامية إسهامًا ملحوظًا. وهذا ما يضاعف الحاجة إلى تناول هذه المسألة بجدّية أكبر.

خلفية البحث

يمكن دراسة خلفية هذا البحث في محورين أساسيين: «أحمد بن حنبل» و«الديمقراطية الدينية». تتركّز أغلب الدراسات المنجزة حول أحمد بن حنبل على أبحاث المستشرقين، فمثلًا، أشار والتر پاتون في كتابه "أحمد بن حنبل والمحنة" إلى محنته، وعدَّ أحمد بن حنبل أعظم قدّيس أرثوذكسي. كما تناول إغناتس غولدزيهر، في عملين له، نقد كتاب پاتون ومقالة حول الحركة الحنبلية، حيث بحث في العلاقة الاجتماعية – السياسية بين الحنابلة والدول المختلفة، واصفًا إياها بـ «الكنيسة المناضلة».

قام كريستوفر ملجرت بعدّة دراسات مهمّة عن الحنبلية المبكّرة، وكان أهم كتبه حول الإمام أحمد بن حنبل مخصّصًا لسيرته وأفكاره السياسية. كما ألّف مقالتين عن المسند والزهد لأحمد بن حنبل، تناول فيهما أبعاد تقواه وعبادته. أما نيمرود هورويتز فقد ألّف كتبًا عديدة في موضوع الإمام أحمد بن حنبل والحنبلية المبكّرة، ومن أبرزها كتابه: (تشكّل الحنبلية: حين تتحوّل التقوى إلى سلطة) (٢٠٠٢م)، حيث حلّل شخصية أحمد بن حنبل من البعد الديني – السياسي.

أما أهم مؤلف بالعربية في شأن أحمد بن حنبل فهو كتاب محمد أبو زهرة: (ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه) (١٩٤٧م)، الذي رسم فيه صورة عامة لسياسات الحقبة التي عاش فيها أحمد بن حنبل. كما ألّف عبد الله التركي كتاب (أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل: دراسة أصولية مقارنة) (١٩٧٤م)، تناول فيه آراء أحمد بن حنبل.

وفي موضوع الديمقراطية الدينية، كُتب باللغة الفارسية دراسات عديدة، من أبرزها:

دموكراسى قدسى «الديمقراطية القدسية» بقلم علي أكبر رشاد (١٣٩٥هـ.ش / ٢٠١٦م).

مردم سالارى و دين سالارى «الديمقراطية والدينوقراطية» لبيژن حكمت (١٣٩٢هـ.ش / ٢٠١٣م).

مردم سالارى دينى و سكولاريزم «الديمقراطية الدينية والعَلمانية» لعلي لاريجاني (١٣٩٤هـ.ش / ٢٠١٥م).

قرآن و مردم سالارى دينى در عصر غيبت «القرآن والديمقراطية الدينية في عصر الغيبة» لكاظم قاضي زاده (١٣٨٩هـ.ش / ٢٠١٠م).

مردم سالارى دينى و مساله مشروعيت «الديمقراطية الدينية ومسألة الشرعية» لمحمد حسن حائري (١٣٩٠هـ.ش / ٢٠١١م).

وقد انشغل كلّ من هؤلاء المؤلفين ببحث أبعاد وماهية الديمقراطية الدينية، وصلتها بالدين، وبأساس الشرعية الدينية والسياسية في نظام الديمقراطية الدينية، إضافة إلى تفسير القراءات المختلفة لها.

ومن مجمل ما تقدّمه هذه الجهود العلمية في مجال الدراسات الحنبلية والديمقراطية الدينية، يتبيّن أنّ الباحثين في هذه المؤلفات اكتفوا بمناقشة الفكر السياسي العام لأحمد بن حنبل وتفسير

الديمقراطية الدينية، دون أن يدرسوا العلاقة أو النسبة بين الخلافة الإسلامية عند أهل السنة والديمقراطية الدينية عند الشيعة. بينما يحاول هذا البحث، مع إيلاء التقدير والاحترام لأعمال الباحثين السابقين، أن يعيد قراءة الفكر السياسي لأحمد بن حنبل وعلاقته بنظام الديمقراطية الدينية، وهو البعد الذي لم يُعطَ حقّه في الدراسات المذكورة. ومن ثمّ، يُعدّ هذا البحث عملًا جديدًا في مجاله.

الإطار النظري

١) أحمد بن حنبل والعناصر المكوِّنة لفكره السياسي

إنّ النظرية السياسية للفقهاء المسلمين، سواء عند أهل السنّة أم الشيعة، لا يمكن فهمها من دون دراسة دقيقة لمؤلفاتهم والاطّلاع على السياقات التاريخية التي عاش فيها كلّ واحد من المتكلّمين، وهي السياقات التي تُعدّ نقطة الانطلاق للاهوت السياسي الفقهي. وفي هذا القسم من البحث، وبغرض التركيز على الفكر السياسي لأحمد بن حنبل، ينبغي التوقّف عند السياقات التاريخية التي أسهمت في بلورة نظرته السياسية.

١-١) شرعية الخلافة

في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، دار نقاش بين المتكلّمين في بغداد حول ضرورة وجود حكومة. وقد شكّ بعض المعتزلة، مثل الاعتصام والنظّام، في وجوب الإمامة، وناقشوا مسألة إمكانية اختيار المسلمين لزعيم أو إمام أو خليفة. ويرى المستشرق "وان إس" أنّ منشأ هذه النظرية يعود إلى الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، حيث اعتُبر أنّه بعد مقتل الأمين على يد المأمون نشأت عند المعتزلة فكرة تقول إنّ «المجتمع لا يحتاج إلى حاكم أو إمام إلا في الحالات الطارئة مثل الحرب»، وبالفعل صار يُنظر إلى ضرورة الحكومة على أنّها أهمّ من ضرورة الإمامة. وهذا الطرح يختلف عمّا كان سائدًا في صدر الإسلام بعد رحيل الرسول الأكرمﷺ، إذ كان النقاش منصبًّا على ضرورة الإمامة مع الحاجة إلى قائد، لا على ضرورة وجود دولة.

وقد تركت هذه المسألة أثرًا عميقًا في الفكر السياسي لأحمد بن حنبل. فهو، مقتديًا بالمعتزلة، ركّز على ضرورة الحكومة بدلًا من ضرورة الإمامة، وربما كان ذلك لأنه عدَّ وجود الإمام أو الخليفة أمرًا بديهيًا. فقد كان يرى أنّه دائمًا ما يوجد إمام أو شخص يدّعي الإمامة، لذا انصبّ سؤاله الأساس حول ضرورة الحكومة على مسألة شرعية الخلافة ولوازمها. وكان يرى أنّ غياب الإمام يفضي إلى الفتنة، وقال لأحد تلامذته:

الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس[١].

١. الأحكام السلطانية: ص ٢٤.

أي إنّ الفتنة تقع حين لا يوجد إمام يتولّى شؤون الناس. لذلك كان يعتبر وجود الإمام ضرورة للأمور الدنيوية، لا للوظائف الدينية.

حتى إنّ أحمد بن حنبل لم يفسّر الحديث النبوي:

من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية[١].

على أنّه يوجب وجود إمام، بل على أنّه يوجب البيعة للإمام القائم. ومن هذا المنطلق، يبدو أنّ فكر أحمد بن حنبل -على خلاف ما ذهب إليه الحنابلة اللاحقون وبقية أهل السنّة- أقرب إلى العقل منه إلى النصّ. فقد كان يشير إلى ضرورة اجتماعية لوجود الحكّام، لا إلى ضرورة دينية.

والمثير للاهتمام في نظرية أحمد حول شرعية الخلافة أنّه لم يربطها ربطًا مباشرًا بالقرآن أو السنّة، بل انصبّ جوهر نظريته على ضرورة الحكومة بوصفها ضمانة لوحدة المجتمع وأمنه، معتبرًا أنّ الحكومة ضرورية لمنفعة الناس. كما أنّه لم يُولِ اهتمامًا كبيرًا لطرق تعيين الخلفاء، فكان يقبل جميع الأساليب، من الاختيار إلى الغصب، وربما كان ذلك بسبب موافقة الصحابة على تلك الطرق[٢].

وعليه، تُعَدّ شرعية الخلافة أحد الأركان الأساسية في الفكر السياسي لأحمد بن حنبل.

٢-١) الصمت السياسي

يُعَدّ الصمت السياسي أحد الموضوعات الجوهرية في فهم الفكر السياسي لأهل السنّة، ولا سيّما عند الحنابلة. فهذا المفهوم يرتبط بنظرية اتّباع جماعة المسلمين، أو بعبارة أخرى، بوجوب جماعة المسلمين. وتعود جذور هذه النظرية إلى صدر الإسلام، وخصوصًا إلى بداية الخلافة الأموية بعد الفتنة الأولى (الحرب الأهلية). ففي سنة ٤١هـ، عقد الإمام الحسن المجتبىعليه السلام اتفاقًا مع معاوية، أدّى إلى توحيد المسلمين تحت حكم معاوية. ونظرًا لأهمية هذا الحدث، عُرفت تلك السنة بـ«عام الجماعة». وكان أثر هذا الاتفاق في المجتمع الإسلامي كبيرًا لدرجة أنّ كثيرًا من المسلمين اعتقدوا بأنّ «الجماعة رحمة والفرقة عذاب»[٣]. ولذلك، عدّ بعض أهل الحديث مبدأ الجماعة أصلًا إسلاميًا ضروريًا، إلى جانب الصلاة والإيمان.

وقد تأثّر أحمد بن حنبل بهذا الاتجاه لدى أهل الحديث، فدافع بقوّة عن نظرية اتّباع الجماعة، وحثّ الناس على التمسّك بالسنّة، وطاعة الجماعة، والإنصات إلى توجيهاتها. وكان يرى أنّ اتّباع

١. الأحكام السلطانية: ص ١٩؛ الحسبة: ص ٧-١١.
٢. مسائل الإمام أحمد بن حنبل: ج٢، ص ١٨٥؛ السنة: ج١، ص ٨١؛ الأحكام السلطانية: ص ٢٣.
٣. المسند: ج٤، ص٢٧٨.

الجماعة لا يحفظ وحدة المسلمين فحسب، بل هو أهمّ من تحقيق العدالة في المجتمع[١]. والواقع أنّها كانت المرّة الأولى التي يُطرح فيها مفهوم الجماعة في المجال السياسي، وكان قادة الجماعة هم الخلفاء وحدهم. ومع ذلك، فقد تجسّدت فكرة اتّباع الجماعة في الفكر السياسي لأحمد بن حنبل في صورة عقيدة الصمت السياسي.

لقد كان الصمت السياسي ردّ فعل تجاه سلطة الدولة العباسية وقضية خلق القرآن. ومع أنّ هذه العقيدة جرّت على أحمد بن حنبل نتائج سلبية، مثل السجن والتعذيب، إلا أنّها أفرزت نتيجتين أساسيتين:

١) الحفاظ على أمن ووحدة المجتمع الإسلامي: فقد ساعدت عقيدة الصمت السياسي عند أحمد بن حنبل على حماية أمن ووحدة المسلمين. وسعى من خلالها إلى إخفاء بوادر التمرّد عند أنصاره من التقليديين، مبينًا أنّ أمن المجتمع الإسلامي أهمّ من الطاعة المطلقة للسلف الصالح.

٢) تشجيع الطاعة للحكام: إذ لم تقتصر هذه العقيدة على حثّ الناس على طاعة الحكام، بل جعلتهم أيضًا غير مكترثين بالسياسات القائمة بين الحكّام والرعية[٢].

وعليه، يمكن عدّ الصمت السياسي ثاني ركن من أركان الفكر السياسي لأحمد بن حنبل، حيث يركّز على أهمية الحفاظ على وحدة وأمن المجتمع الإسلامي.

٣-١) السلطة ونفوذ العلماء الدينيين (فصل الدين عن السياسة)

من أبرز السمات في التاريخ الاجتماعي - السياسي في صدر الإسلام، عزوف العلماء الدينيين عن التعاون مع الحكّام وحرصهم على إبقاء مسافة فاصلة عنهم. وقد عدَّ بعض الباحثين هذا السلوك نتيجةً لتأثير الفكر الشيعي في المناهج العلمية والدينية[٣]، في حين رأى آخرون أنّه ردّ طبيعي على فساد الدول وإدانة لممارسات الحكّام الخاطئة. وقد نسب جولدتسيهر هذا النوع من المقاومة إلى زمن الخلافة الأموية، إذ واصل الناس في العصر العباسي أيضًا تجنّب التواصل مع الدولة[٤].

يُعَدّ أحمد بن حنبل من أبرز ممثلي هذا التوجّه، فقد كان طوال حياته يسعى إلى الابتعاد عن الحكّام ما أمكن. وتشهد على ذلك مصادر أولية نقلها ابنه صالح، وابن عمّه حنبل بن إسحاق، وتلميذه أبو بكر المَرْوَذي، الذين كانوا شهودًا مباشرين على هذه المواقف[٥]. ويمكن إجمال علاقة أحمد بن حنبل بالدولة في محورين رئيسيين:

١. المنصف: ج١٠، ص٣٥٥؛ التاريخ: ص٢٠٣.

٢. الرسالة: ص ٤٧٥-٤٧٦.

3 .The Refused Dignity: 491-95; Attitude towards government in Judaism and Islam: 210

4 .Muslim studies: 2:47.

٥. السنة: ص ٣٤-٤٢.

أ. تجنّب أيّ نوع من العلاقة مع الحكّام

لم يقم أحمد بن حنبل بأي علاقة ودّية مع الدولة، وكان يسعى لإبقاء نفسه بعيدًا عنها. ورغم أنّ بعض المحلّلين فسّروا هذا الابتعاد بأنّه نوع من المقاومة السلبية إزاء فساد الحكّام، إلّا أنّه لا يستند إلى متانة كبيرة عند النظر إلى فكره السياسي القائل بضرورة وجود حكومة وحاكم لحفظ وحدة المسلمين[١]، ومن المؤكّد أنّ العامل الذي دفع أحمد بن حنبل إلى مثل هذا الموقف إنما كان سياسة المأمون الهادفة إلى فرض مرجعية مطلقة سياسية – دينية.

تشير الدراسات التاريخية إلى أنّ المأمون، خلال فتنة (المِحْنَة)، كان يسعى عبر فرض تعاليم مثل "خلق القرآن" ودعمه للمعتزلة إلى تركيز المرجعية الدينية والسياسية المطلقة في يد الخليفة، وهو ما شكّل تهديدًا واضحًا لاستقلال العلماء الدينيين التقليديين، ومنهم أحمد بن حنبل. وقد وقف أحمد، بوصفه رمزًا لأهل الحديث، في مواجهة هذا التمركز السلطوي، ودافع عن التعاليم السُّنية التقليدية. وتُظهر مقاومته، خاصةً في أحداث المحنة، معارضته لتدخّل السلطة في الشؤون الدينية، وتمسّكه باستقلالية مرجعية العلماء الدينيين.

لقد سعى المأمون بسياساته، التي جعلت الدين أداة بيد السلطة، إلى تعزيز الشرعية الدينية للخلافة. غير أنّ مقاومة أحمد بن حنبل أدّت إلى بروز مكانة العلماء الدينيين باعتبارهم مرجعية دينية وقوة اجتماعية وأخلاقية مؤثّرة في موازين القوى السياسية[٢].

ب) عدم الإفراط في الابتعاد عن الحكّام

في بعض الحالات، كان أحمد بن حنبل يُضطر إلى التعامل مع الحكّام، رغم أنّ هذا التعامل لم يكن مرغوبًا لديه. فقد كان أحيانًا يزور الحاكم ويتقبّل منه هدايا، لكنّه كان يُوزّعها على الفقراء. وقد أدّى هذا السلوك إلى انقسام بين أتباعه؛ فبعض الحنابلة واصلوا الابتعاد عن الدولة، في حين تعاون آخرون معها وعملوا في خدمتها.

ومهما يكن، فإن ابتعاد أحمد بن حنبل عن الدولة وفّر أرضيةً تحوّلت مع مرور الزمن إلى عامل أساسي في ترسيخ سلطة العلماء الدينيين في مواجهة القوة السياسية، إذ برز الفقهاء والعلماء بوصفهم الممثلين الوحيدين للشريعة. ويُعَدّ هذا الأمر أحد الأركان الجوهرية في الفكر السياسي عند أحمد بن حنبل.

١. البداية والنهاية: ج ١٤، ص ١٣٣.
٢. البداية والنهاية: ص ١١٠-١١١.

إنّ العلاقة بين الأركان الثلاثة للفكر السياسي عند أحمد بن حنبل تكشف عن بنية متماسكة ومعقّدة في رؤيته السياسية، تكوّنت في السياق التاريخي والاجتماعي لعصره. وهذه الأركان مترابطة فيما بينها على نحو متبادل، فمن جهة، تساهم شرعية الخلافة في تعزيز مبدأ الصمت السياسي، لأن وجود خليفة شرعي يمكن أن يجنّب المجتمع الفتن. ومن جهة أخرى، يمنح الصمت السياسي العلماء الدينيين قوّةً معنوية، إذ إنّ ابتعادهم عن السياسة يمكّنهم من أداء دور محوري في الحفاظ على وحدة المسلمين من دون أن يقعوا تحت تأثير السلطة السياسية. وبذلك، فإن سلطة العلماء الدينيين تنعكس في النهاية على شرعية الخلافة، إذ كلّما التزم المجتمع بمبدأ الجماعة وحافظ العلماء على استقلالهم، ازدادت شرعية الحاكم.

إنّ هذه الترابطات تبرز عمق الفكر السياسي عند أحمد بن حنبل وسعيه لإيجاد توازن بين الحاجات الاجتماعية والدينية في حقبة مضطربة من تاريخ الإسلام. وكلّ ركن من هذه الأركان لا يكتمل إلا بالآخر، وفي مجموعها تؤسّس لبنية متماسكة ومستقرة في رؤيته السياسية.

٢) مفهوم الديمقراطية الدينية وأركانها المهمة

لقد طُرحت بشأن الديمقراطية الدينية تعريفات وخصائص وأصول ولوازم وبُنى وأهداف وتقسيمات متنوّعة[١]، غير أنّ ما استرعى اهتمام المنظّرين من مفهوم الديمقراطية الدينية، هو مقاربتان عامّتان لهذا المفهوم:

أ. الديمقراطية بوصفها فلسفةً ومبنًى للحكم الديني (قيميّة).

ب. الديمقراطية الدينية بوصفها شكلاً للحكم ومنهجاً في إدارة السلطة (إجرائية).

وفقاً للمقاربة الأولى، تُطرح الديمقراطية الدينية هدفاً مستقلاً ذا قيمة ذاتية، يوفّر الشرعية والمشروعية للحكم. فالديمقراطية الدينية في هذا المستوى تُعَدّ أساساً للحكم، بحيث إنّ أيّ نظام يخلو منها لا يكون لا مرغوباً ولا مشروعاً. وقد أشار بعض المفكّرين إلى هذا المستوى من الديمقراطية بمصطلح «الديمقراطية كمنظورٍ كوني»[٢].

أمّا وفقاً للمقاربة الثانية، فالديمقراطية الدينية ليست هدفاً بحدّ ذاتها ولا تتمتّع بقيمة جوهرية، بل تُعَدّ أداةً لتحقيق: قيام الدولة واستمرارها، الثبات ومنع الأزمات، زيادة الفعالية والكفاءة، وكسب

١. ما هي الديمقراطية: ج٢، ص١٧؛ درس هذا القرن: ص١٥؛ الموجة الثالثة للديمقراطية في نهاية القرن العشرين: ص٩-١٠.
٢. مردم سالارى دينى و اصل حاكميت ملى، مجموعه مقالات همايش مردم سالارى دينى (الديمقراطية الدينية وأصل السيادة الوطنية، مجموعة مقالات مؤتمر الديمقراطية الدينية): ج١، ص٩٣-١٢٠.

الشرعية من منظور خارجي. وعليه، فإنّ قيمة الديمقراطية الدينية هنا نابعة من آثارها ونتائجها، لا من ذاتها. ومن ثمّ، إذا أمكن تحصيل هذه الآثار والفوائد بوسائل أخرى غير الديمقراطية الدينية، كـ «الديكتاتورية الإصلاحية»، فإنّ الديمقراطية الدينية لا تعود ضرورةً، ويمكن الاستغناء عنها. ومن ثمّ، فإنّ ما يهمّ هذا البحث ليس الديمقراطية كمنهجٍ أو شكلٍ للحكم، بل كفلسفةٍ ومبنًى لشرعيته[١].

من جانب آخر، يرى أنصار الحكم الديني أنّ قيمة الحكم تقوم على شرعيته. وبعبارة أخرى: الحكم الذي يفتقر إلى الشرعية لا يمكن اعتباره مرغوباً[٢]. وبناءً على ذلك، يسعى هذا البحث إلى توضيح ما يلي: وفقاً لفكرة الديمقراطية بوصفها أساساً للحكم، ما معيار الشرعية، ومن ثمَّ ما معيار قيمة النظام السياسي الديني؟ وهل هذا المعيار مرتبط حصراً بالله، أم هو مزيج بين الله والشعب؟

فإذا حُصرت الشرعية بالله وحده، كانت الديمقراطية الدينية مجرّد وسيلةٍ لتحقيق أهداف الحكم الديني، بلا قيمة ذاتية، وتقتصر على بعدها الإجرائي والشَكلي، وهو ما لا يتناوله هذا البحث. أمّا إذا عُدت الشرعية وقيمة الحكم قائمة على ثنائية «الله - الشعب»، فإنّ الأمّة الإسلامية، ضمن ما منحها الشرع من اختيار وفي إطار الأحكام والشروط التي حدّدها، تمتلك حقّ الاختيار. هذه النظرية، التي تُعرف بـ «الاختيار» أو «الجمع»، ترى أنّ أساس شرعية النظام السياسي هو ثنائية الله والشعب، وأنّ الجمع بينهما ممكن. ووفقاً لهذا الرأي، تُصبح الديمقراطية جزءاً من الدين، وأحد مبني قيمة الحكم الديني (الله والشعب)، ولها قيمة ذاتية في ذاتها.

٣) دراسة العلاقة بين الفكر السياسي لأحمد بن حنبل والديمقراطية الدينية

بوجه عام، هناك ثلاث مقاربات أساسية في العلاقة بين الفكر السياسي لأحمد بن حنبل ونظام الديمقراطية الدينية:

أ. الرأي المخالف

١) مبنى مشروعية الحكومة

كان أحمد بن حنبل من الشخصيات البارزة لدى أهل الحديث في القرنَين الثاني والثالث الهجري، وقد أدرك الآثار الاجتماعية والسياسية العميقة لزمنه. فاعتقد هو وأتباعه أنّ اختيار خليفة النبي ﷺ

١. دولت مطلوب بر مبنای دو قرائت از نظریه مردم سالاری دینی (الدولة المطلوبة على أساس قراءتين من نظرية الديمقراطية الدينية): ص٧٨-٧٩.

٢. مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه (أسس شرعية الحكومة في الفكر السياسي الشيعي): ص١٤.

قد تُرك للمسلمين، وأنّ خلافة أبي بكر قد اكتسبت مشروعيتها بالاستناد إلى إجماعهم. وقد أيّد أحمد هذا الرأي، ورأى أنّ اختيار أبي بكر كان أفضل خيار بعد النبيﷺ[١]. ومع ذلك، واجه اختيار أبي بكر اعتراضات من بعض تلامذة أحمد، حيث شكّك بعضهم فيه بسبب وجود أشخاص ذوي صفات أرقى، ومنهم علي بن أبي طالبؑ. وقد ردّ أحمد على هذه الانتقادات بتأكيد أنّ اختيار أبي بكر قد جرى وفق الإرادة الجماعية للمسلمين، وأنه لا ينبغي إثارة الشكوك والجدل حوله.

إنّ تعيين الخليفة من قِبل الإمام السابق، والذي يُعرف أيضًا بولاية العهد، كان أحد أساليب تنصيب الخليفة، وقد أشار إليه أحمد بن حنبل، معتبراً أنّ أول نموذج له كان في اختيار أبي بكر عندما نصّب عمر خليفةً بعده. وفي السياق نفسه، قدّم معاوية ابنه يزيد خليفةً له[٢].

ويُنسب إلى عمر بن الخطاب اعتماد أسلوب الشورى في اختيار الخليفة. فقد كان مدركاً لتطلعات بعض الأشخاص نحو الحكم بعده، وخشي من التنافسات الداخلية التي تهدد وحدة المسلمين. لذلك، وهو على فراش الموت، عيّن مجلساً استشاريًا من ستة رجال من قريش لاختيار الخليفة الجديد، وهم: علي بن أبي طالب، عثمان بن عفان، عبد الرحمن بن عوف، الزبير بن العوام، طلحة بن عبيد الله وسعيد بن أبي وقاص. وبعد ثلاثة أيام من المشاورات، قرّر عبد الرحمن الانسحاب، فطرح عثمان مرشحاً، وبويع بالخلافة. وقد عدّ أحمد بن حنبل بيعة عثمان أوثق البيعات وأصحّها، مؤكداً أنها جاءت نتيجة شورى جماعية[٣]. لكن بعد مقتل عثمان لم يُعتمد هذا الأسلوب في اختيار الخليفة، بل أصبح من الماضي في زمن أحمد[٤]، وكان الأسلوب الشائع آنذاك هو ولاية العهد.

ومع ذلك، لم يُبدِ أحمد موقفاً واضحاً حيال طرق أخرى مثل الاستيلاء على الحكم بالقوة والسلاح، والتي أجازها بعض علماء أهل السنة. وهو في أحاديثه يؤكد أنّ الخليفة الذي يُنتخب دون مشاورة المسلمين لا تصح بيعته. كما كان يردّ على الاعتراضات التي أُثيرت بشأن اختيار أبي بكر، ويرى أنّ البيعة للخليفة الذي اختاره المسلمون يجب احترامها.

أما بالنسبة إلى معاوية، فقد كانت مواقف أحمد بن حنبل متباينة؛ فبعض أحاديثه تحمل نقداً لأعمال معاوية وأعوانه، وتصفهم بأهل البغي والفتنة في المجتمع الإسلامي، بينما تذهب بعض الروايات الأخرى إلى مدحه واعتباره "خال المؤمنين". وبصورة عامة، كان أحمد بن حنبل يرى أنّ الخلافة ينبغي

١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ص ٤٥٥-٤٥٦؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج٤، ص ١٧٦-١٧٩؛ النواقيع المشرقة في الرد على أهل البدع والزندقة: ص ٢٦-٢٩.
٢. الأغاني: ج١٦، ص٩٠؛ الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ص٤٦٦.
٣. السنة: ج٢، ص ٣٢٠-٣٢١.
٤. طبقات فحول الشعراء: ج٢، ص ٦٣٠-٦٣١.

أن تقوم على أساس الشورى وإجماع المسلمين، وأنّ الاستيلاء على الحكم بالقهر والسيف لا يُعدّ مشروعاً. كما كان حساساً تجاه الأوضاع السياسية في عصره، ويسعى إلى الحفاظ على المبادئ الإسلامية في عملية اختيار الخليفة.

من مجموع نظريات أحمد بن حنبل حول مشروعية الخلافة يمكن استخلاص نتيجة عامة، وهي أنّه باعتباره عالماً سلفياً كان يسعى إلى تعزيز التقارب بين مختلف أجنحة أهل السنّة، في الوقت الذي كان يواجه ضغوطاً سياسية واجتماعية. وقد عاصر أحمد بن حنبل فترة غلبة الفكر العثماني والترويج لنظرية تفضيل الخلفاء. ومن أجل تحقيق الهدوء والتقارب في المجتمع، حاول التخفيف من حدّة التوترات. ولم تؤثّر هذه الجهود في مشروعية الخلافة فحسب، بل مهدت أيضاً لظهور الفكر السياسي السنّي، وخصوصاً لدى أحمد بن حنبل نفسه.

وبحسب إحدى القراءات لنظرية الديمقراطية الدينية، فإنّ نظرية النصب تؤكّد على المشروعية الحصرية لله، وترى أنّ الناس لا دور لهم في منح الشرعية الدينية للحاكم الإسلامي[١]. ووفق هذا الرأي، فإنّ السيادة والتشريع مختصان بالله وحده، ولا قيمة دينية لاختيار الناس أو رضاهم[٢]. ودور الناس يقتصر على تفعيل الحكومة وتيسير شؤونها العملية، لا على إضفاء الشرعية عليها. وبناءً على ذلك، فإنّ المشروعية السياسية في الإسلام تصدر حصراً من الله، غير أنّ تأييد الناس ومساندتهم شرط ضروري لتحقيق الحكم عملياً، وهو دور ذو طبيعة عملية لا دينية. ومن ثمّ، فإنّ حق الحكم للرسول الأعظمﷺ وللأئمة المعصومينﷺ كان مباشرة من الله ومن دون وساطة. وكذلك، فإنّ ولاية الفقيه الجامع للشرائط مشروعة لكونها بتعيين من الأئمة المعصومينﷺ. وطبقاً لهذه النظرية، فإنّ جميع الفقهاء العدول الجامعين للشرائط قد نُصّبوا في مقام الولاية، فإذا تقدّم أحدهم لإقامة الحكومة وجب على الناس طاعته[٣].

وتؤكّد هذه النظرية أنّه لا يُستثنى من ذلك إلا حالة واحدة: إذا أراد قوم غير المسلمين في أرض غير إسلامية إقامة حكومة إسلامية، ففي هذه الحالة يمكن لفقيه آخر أن يؤسّس دولة إسلامية هناك. أمّا في العالم الإسلامي، فلا يكون إلا وليّ فقيه واحد، ويجب على جميع المسلمين أن يتّبعوا حكومة واحدة وحاكماً واحداً. ومن هنا، تسعى نظرية ولاية الفقيه إلى إقامة الخلافة الإسلامية الواحدة. وقد صرّح الشيخ المفيد في مناقشاته حول الحكم بوجود "سلطان الإسلام" المعيّن من قبل

١. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية: ص٤٠٦.
٢. فقه سياسى: نظام سياسى و رهبرى در اسلام (الفقه السياسي: النظام السياسي والقيادة في الإسلام): ج٢، ص٢٥١.
٣. النظرية السياسية في الإسلام: ج١، ص٢٩٩.

الله، وعدَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام سلاطين الإسلام المنصّبين، كما عدّ المعيّنين من قبلهم لتولي الشؤون العامة مصاديق لسلطان الإسلام[١].

٢) الخروج على الحاكم الجائر وطاعته

مسألة اتباع الحاكم وطاعته يمكن النظر إليها كقضية فقهية أو كلامية. يرى أهل الحديث وجوب الطاعة للحاكم ولو كان جائراً، ويُعدّ ذلك أساساً للاستبداد السياسي[٢]. ويقول أحمد بن حنبل: إذا استولى حاكم جائر بالقوة والسيف وسفك دماء المسلمين وتولى أمورهم، فهو أمير المؤمنين وخليفة رسول الله، ومخالفته حرام، ولا يجوز أن يمضي المسلم ليلةً واحدةً بلا اعتقاد بإمامته[٣].

وكما نعلم، ففي القرنين الأول والثاني الهجريين كان التفكير العثماني، خاصة من قِبل الأمويين وبعض التابعين، العقيدة الغالبة. وبسبب العداء لأمير المؤمنين علي عليه السلام، اتخذ العلماء موقف السكوت أو الدعم الضمني للحكام الفسقة مثل معاوية ويزيد. وكانوا يعتقدون أن الفسق والظلم وغصب الأموال لا يمكن أن يكون سبباً لعزل الحاكم، وأن النصيحة تكفي.

إنّ سكوت أحمد بن حنبل السياسي، والتفسيرات التي قدّمها تلاميذه لأقواله بشأن الحاكم الجائر، أفضت إلى موقفين متناقضين في فكره السياسي: فمن ناحية، تنقل عنه أحاديث تمنع الطاعة لمثل هؤلاء الحكام، مثل الحديث المعروف:

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ومن ناحية أخرى، كان يرى أنّ الخروج على الحاكم خلاف مصلحة المسلمين. ومع ذلك، فإنّ أحمد في مواقف معيّنة –مثل حكومة يزيد التي ارتكبت فظائع ككربلاء والحرّة– اتخذ موقفاً سلبياً، وتناول في كتاب الفضائل منزلة الإمام الحسين عليه السلام[٤]، هذا الموقف يُظهر تقارباً مع المعتقد الشيعي، إذ يدل على رفضه طاعة الحكام الظالمين في معصية الله.

ومع ذلك، لم يكن أحمد يرى الخروج على الحكام مصلحة إلا في ظروف استثنائية، بل كان يعدّه سبباً للفتنة. فمثلاً، عدَّ خروج أهل الشام على الإمام علي عليه السلام فتنة، وذكّر برواية قتل عمّار بن ياسر على يد الفئة الباغية[٥].

١. المقنعة في الفقه: ص٨١.
٢. نظام سياسى و رهبرى در اسلام (الفقه السياسي: النظام السياسي والقيادة في الإسلام): ج٢، ص٣٧٢.
٣. الأحكام السلطانية: ص٢٠.
٤. المسند: ج٦، ص٢٥٧؛ ترجمة الإمام الحسين: ج١، ص٨٤.
٥. الفضائل، ص٥٠؛ البداية والنهاية: ج٦، ص٢٤٧.

وبوجه عام، كان أحمد بن حنبل يقسم الحكم إلى حاكمية عادلة وحاكمية جائرة، ويرى أنّ الطاعة للحاكم الجائر غير جائزة، وأن الخروج عليه مشروع في ظروف معينة. وعدّ قيام الإمام الحسين عليه السلام ضد يزيد نموذجاً بارزاً للخروج المشروع على الحاكم الجائر، وأيّده. وفي المقابل، رأى أن الطاعة للحاكم العادل تعادل طاعة الله، وأن الخروج عليه مذموم وغير مشروع[١]. كما وصف الخارجين على الإمام علي عليه السلام بأنهم أهل بغي، ونقل عن النبي صلى الله عليه وآله أنّ أهل النهروان ملعونون وأن الإمام علي عليه السلام كان على الحق في مواجهتهم[٢].

إنّ النظرة المزدوجة لأحمد بن حنبل لمسألة الطاعة تقوم على مفهومين: العدالة والمشروعية. وكحال كثير من أهل السنّة، كان يعدّ طاعة الحاكم العادل واجباً شرعياً، ويرى الخروج عليه غير جائز. وقد استند في ذلك إلى أحاديث منها:

مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ.

حَدَّثَنَا عَفَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْحُصَيْنِ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ سَمِعَ جَدَّتَهُ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله يَخْطُبُ بِعَرَفَاتٍ وَهُوَ يَقُولُ وَلَوْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللهِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا[٣].

وهذا يوضح أنّ أحمد كان يرى للحاكم المشروع منزلة عالية، وعدّه عاملاً لحفظ وحدة الأمة الإسلامية. ومع ذلك، أضاف أنّ الطاعة للحاكم الجائر جائزة فقط إذا لم يخالف أمره أوامر الله. أما إذا أمر بمعصية، فلا طاعة له. وقد رأى أن الخروج على الحاكم الجائر مشروع في حالات خاصة، مثل ثورة الإمام الحسين عليه السلام على يزيد. واستند في ذلك إلى أحاديث منها:

إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ سَمِعَهُ مِنْ جَدِّهِ وَقَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً عَنْ جَدِّهِ عُبَادَةَ قَالَ سُفْيَانُ وَعُبَادَةُ نَقِيبٌ وَهُوَ مِنَ السَّبْعَةِ بَايَعْنَا رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَلاَ نُنَازِعُ الأَمْرَ أَهْلَهُ نَقُولُ بِالْحَقِّ حَيْثُمَا كُنَّا لاَ نَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةَ لاَئِمٍ. قَالَ سُفْيَانُ زَادَ بَعْضُ النَّاسِ: «مَا لَمْ تَرَوْا كُفْراً بَوَاحاً».[٤]

١. البداية والنهاية: ج٧، ص٣٥٣.
٢. المصدر نفسه، ص٣٣٦.
٣. المسند: ج١، ص٣٩٩.
٤. المصدر نفسه، ص٣٨٨-٣٨٩؛ السنة: ص١٠٥.

وبذلك، يظهر أنّ أحمد بن حنبل، من خلال تفريقه بين الحاكم العادل والجائر، حاول أن يحفظ النظام والأمن في المجتمع من جهة، وأن يذكّر المسلمين بأن الطاعة مشروطة بالعدل والشريعة من جهة أخرى. وهذا الموقف يجسّد الاعتدال في فكره، حيث جمع بين الحرص على وحدة المجتمع وثباته، وبين إضفاء الشرعية على المقاومة المشروعة ضد الظلم.

هذا في حين إنّ مسألة طاعة الناس للإمام والوليّ الفقيه في نظام الديمقراطية الدينية تُعَدّ من أهمّ الأركان الكلامية والفقهية. فالعلاقة بين الإمام والأمّة تتجلّى على أساس الولاية ومبدأ الطاعة. وبما أنّ منصب الإمامة منصب إلهي ويُعَدّ خلافةً إلهية، وبالنظر إلى الأوصاف والشروط التي بيّنها التراث الكلامي الشيعي للإمام، وكذلك الصلاحيات والمسؤوليات التي فوّضها الله تعالى له، تصبح طاعته واجبة ولازمة. وقد قال الإمام الخميني في شرحه لطاعة الوليّ الفقيه المطلَق في عصر غيبة الإمام المهدي :

> **إذا وُجد شخص لائق، تتوفّر فيه صفتان هما: العلم بالقانون والعدالة، وبناءً على هاتين الصفتين أقدم على تأسيس الحكومة، فإنّه ستكون له نفس الولاية التي كانت لرسول الله ﷺ في إدارة المجتمع، ويجب على جميع الناس إطاعته. وأمّا القول بأنّ صلاحيات رسول الله ﷺ في الحكم كانت أكثر من صلاحيات أمير المؤمنين عليه السلام، أو أنّ صلاحيات أمير المؤمنين كانت أكثر من صلاحيات الفقيه، فهو قول باطل وغير صحيح. صحيح أنّ فضائل أمير المؤمنين عليه السلام تفوق الجميع، غير أنّ الكثير من الفضائل المعنوية لا يمكن أن تزيد من صلاحياته الحكومية. فالصلاحيات الولائية نفسها التي كانت لرسول الله ﷺ وسائر الأئمة عليهم السلام في قضايا مثل: تعبئة الجيش، وتعيين الولاة والعمّال، وجباية الأموال وصرفها في شؤون المسلمين، هي نفس الصلاحيات التي جعلها الله للفقيه الحاكم.**[1]

٣) العلاقة بين الدين والسياسة (تسييس الإسلام)

اهتمّ أحمد بن حنبل من جهة بمسألة النظام الاجتماعي - السياسي ووحدة المجتمع الإسلامي، ومن هنا طرح موضوع الخلافة بوصفها رمزًا لوحدة المجتمع الإسلامي. فبرأيه، الوظيفة الأساسية للخلافة والحكومة هي حفظ جماعة المسلمين (وحدة المجتمع) ومنع التفرقة وانهيار المجتمع[2]. لذلك، عدَّ طاعة الخليفة واجبة حتى في حال الظلم، ما لم يدعُ إلى "بدعة". كما استند -لتأكيد هذا الرأي- إلى أحاديث مثل:

الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ[3].

١. شوون و اختيارات ولى فقيه، ترجمه مبحث ولايت فقيه از كتاب البيع (شؤون واختصاصات الولي الفقيه، ترجمة مبحث ولاية الفقيه من كتاب البيع): ص٥٤-٥٥.
٢. المنصف: ١٠: ٣٥٥؛ التاريخ: ص ٢٠٣؛ صحيح مسلم: ١٠-١٢.
٣. السنة: ج١، ص ٩٤-٩٧؛ الأحكام السلطانية: ص ٢٠.

واستفاد من قريش بوصفها مؤسسة رمزية لحفظ الشرعية ووحدة المجتمع الإسلامي، إذ إنّها - بحسب اعتقاده - وبفضل مكانتها التاريخية قادرة على حفظ الانسجام السياسي والديني للأمة الإسلامية. وهذا النهج يبرز الترابط بين الدين والسياسة.

ومن جهة أخرى، في محنة "خلق القرآن" اتخذ أحمد بن حنبل موقفًا مغايرًا تمامًا، أظهر فيه استقلال المؤسّسة الدينية عن السلطة السياسية. وهذا التصوّر يُبرز ميلًا نحو الفصل بين الدين والسياسة. هذان الموقفان الظاهران المتضادان في الفكر السياسي عند أحمد بن حنبل قابلان للتفسير: فهو يرى أنّه ينبغي النظر إلى الدين دائمًا بوصفه مؤسّسة مستقلّة عن السلطة، تعمل وفق معاييرها الذاتية من دون تأثير السياسة. أمّا السياسة، فليست سوى أداة لحفظ وحدة المسلمين. ومن هنا، عرّف الخلافة بأنّها رمز وحدة المجتمع الإسلامي، وأكّد ضرورة طاعة الخليفة في مختلف الظروف.

النظام الديمقراطي الديني قائم على هذا الأصل الجوهري، وهو أنّ الدين بالإضافة إلى كونه نظامًا عقائديًا، يعمل بوصفه إطارًا لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية[١]. كما أنّ السنّة والسيرة النبويّة، وسيرة الأئمّة الأطهار، وكذلك جهود العلماء الدينيين في عصر الغيبة، جاءت لتؤكّد هذا المعنى[٢]. فمنذ الأيّام الأولى لتأسيس الحكومة في المدينة، جسّد النبيّ الأكرم مبدأ التداخل بين الدين والسياسة عبر ممارسات مثل الحرب مع المشركين، وتعيين العمّال السياسيين، وإيفاد السفراء إلى البلدان الأخرى وفقًا للتعاليم الدينية. هذا النموذج استمرّ في سيرة الأئمّة، إذ كانوا يعدّون قيادة المجتمع تكليفًا إلهيًا، ويقفون في مواجهة الحكّام الجائرين. وفي عصر الغيبة، برز العلماء الدينيون من خلال نظريات كولاية الفقيه، ليبيّنوا أنّ السياسة جزء لا يتجزّأ من الواجبات الدينية.

ويقول الإمام الخميني:

> **إنّ ديانة الإسلام ليست ديانة عبادية فحسب، كما أنّها ليست ديانة سياسية بحتة، بل هي عبادية وسياسية معًا؛ سياستها مندمجة في عبادتها، وعبادتها مندمجة في سياستها، أي أنّ الجانب العبادي في جوهره ذو بعد سياسي[٣].**

أمّا أبرز خصائص الحكومة الدينية في إطار الديمقراطية الدينية فهي: الحاكميّة الإلهية، العدالة الاجتماعية، مشاركة الشعب، ورفض التبعية، ما يدلّ على أنّ هذا النظام أُعِدّ بالاستناد إلى القرآن

١. فرهنگ علوم سياسى (معجم العلوم السياسية): ص ٨٩.
٢. صحيفة النور: ج ٢٠، ص ١٥٩.
٣. شؤون و اختيارات ولى فقيه، ترجمه مبحث ولايت فقيه از كتاب البيع (شؤون واختصاصات الولي الفقيه، ترجمة مبحث ولاية الفقيه من كتاب البيع): ج ٤، ص ٤٤٧.

والسنّة، بغية مزج المبادئ الإلهية بالحاجات الإنسانية، والسعي لبناء مجتمع عادل، روحي، وحيوي[١].

٤) ارتباط منشأ الشرعية الفقهية للدولة بكيفية تعيين الحاكم الإسلامي

يُعَدّ الاختلاف حول منشأ ومعيار شرعية الحاكم الإسلامي من أعقد المسائل بين المسلمين. فهذا الموضوع يرتبط بنظرة كل فرقة إلى مفهوم «الشرعية» ومصادرها، التي تشمل القرآن، السنّة، الإجماع، والتجربة التاريخية للمسلمين. وقد أدّى هذا الخلاف، خصوصًا بين السنّة والشيعة، إلى تباينات جوهرية في تعريف الإمامة والخلافة. فبينما يؤكّد الشيعة مسألة «النصّ الإلهي»، يمنح أهل السنّة أهمية خاصة للإجماع والطرائق العملية.

ومن أبرز ما يظهر في مصادر أهل السنّة أنّهم لم يستخرجوا آلية مباشرة من القرآن والسنّة لتحديد شرعية الإمام، بل استلهموا من فعل الصحابة والتجربة التاريخية في صدر الإسلام. إن هذا الخيار يُظهر بوضوح الأثر العميق للنزعة التاريخية في الفقه والفكر السياسي السنّي. وهو ما أتاح لهم التكيّف مع الظروف المتغيّرة، وتجنّب وضع اشتراطات صارمة قد لا تنسجم مع الحاجات السياسية في أزمنتهم. وقد قدّم أحمد بن حنبل، استنادًا إلى التجربة الأولى للإسلام، نظرية خاصّة حول اختيار الخليفة، تقوم على عمل الصحابة وإجماعهم في تعيين الخلفاء الراشدين. ومن وجهة نظره، فإنّ فعل الصحابة، ولا سيّما البيعة والشورى، هو الذي حدّد أساس شرعية الخلافة[٢].

ومن جهة أخرى، فإنّ النقاش حول الشرعية الفقهية للحكومة يُعَدّ عنصرًا محوريًا في نظام الديمقراطية الدينية، إذ إنّ هناك ترابطًا وثيقًا بين منشأ الشرعية الفقهية للحكم وطريقة اختيار الحاكم الإسلامي. فبناءً على الفقه السياسي الإسلامي، يشغل الحاكم موقعًا أساسيًا في جميع القضايا الحكومية. ومن ثمّ، فإنّ مشروعية الحكم وكيفية ممارسته متوقفة على طريقة تعيين الحاكم الإسلامي. فمثلًا: إذا اعتُمد «إجماع الأمة» أو «أهل الحل والعقد» معيارًا، أُسنِدت شرعية النظام السياسي إلى الشعب وحده. وفي المقابل، إذا اقتُصر المعيار على «النصب الخاص أو العام الإلهي» (كبيان صفات الشخص المؤهَّل)، أُرجعت الشرعية إلى الله وحده. وفي حال جُمع بين «البيعة» بعد «النصب»، يكون ثمة تصور للشرعية المزدوجة (إلهية وشعبية في آن واحد).

١. بررسی انطباق نظریه مردم سالاری دینی و دموکراسی (دراسة مقارنة بين نظرية الديمقراطية الدينية والديمقراطية): ص ٣٢-٣٣.
٢. فتح الباري: ج ١٣، ص ٧.

ب. الرأي القابل للتطبيق

المقصود من الآراء القابلة للتطبيق هي تلك الآراء التي لا تتبنى موقفًا صريحًا ومحددًا تجاه إحدى مقولتي الديمقراطية الدينية أو الأفكار السياسية لأحمد بن حنبل؛ لكنها تحمل قراءات يمكن أن تكون قابلة للتطابق فيما بينها.

١) الطابع البَعدي للنظريات السياسية

المقصود بالطابع البَعدي للأفكار السياسية هو النظر إلى الماضي، بمعنى أن فهم البُنى القائمة للحكومات وإضفاء الشرعية عليها يرتبط بأداء المسلمين في صدر الإسلام، ولا سيما طريقة حكم الرسول الأكرمﷺ، مع تأكيد كبير على الإرث العلمي والديني لذلك العصر. ويستلزم هذا التوجه -على الصعيدين الديني والسياسي- الاعتقاد بأعلمية تلك السنن وبأنها الأقرب إلى الحقيقة[١]. وقد تجلى هذا التوجه في الفكر السياسي لأحمد بن حنبل، لكونه إمامًا تقليديًّا من أئمة أهل السنة[٢]. كما أن هذا التوجه حاضرٌ في نظام الديمقراطية الدينية، نتيجة التفسير الخاص لمفهوم ولاية الفقيه بوصفها استمرارًا لنهج النبي والأئمة المعصومينﷺ.

ومن ثم، فإن الطابع البَعدي للفكر السياسي عند أحمد بن حنبل والديمقراطية الدينية قابل للتطابق من زاويتين:

أ. نظرية ضرورة وجود الخليفة والولي الفقيه في الإسلام

يرى أحمد بن حنبل أن الخلافة يجب أن تقوم على أسس محددة، وأن تستند إلى أدلة دينية من القرآن والسنّة (أمر بَعدي). وقد نقل قولًا عن النبيﷺ يؤكد فيه ضرورة وجود الخليفة، وانحصار الخلافة بشروط محددة.

وكان يؤمن بأن إدارة شؤون المسلمين ينبغي أن تقوم على الكفاءة والبصيرة أيضًا، لذلك يجب أن يُنتخب الإمام أو الخليفة على أساس إرادة المسلمين الجماعية وبما يتفق مع المبادئ الإسلامية. ثم يوضح في شروط الإمامة واختيار الخليفة أن الإمام هو من له دراية بأمور الدنيا والعسكرية، ويجب على كل من يشارك في هذا الشأن أن يكون على وعي صحيح بالحقائق والمسائل المرتبطة به[٣].

١. سلفی گری در آینه تاریخ (السلفية في مرآة التاريخ): ص١٢.
٢. تاريخ فكر سلفی گری از آغاز تا عصر حاضر (تاريخ الفكر السلفي من البداية إلى العصر الحاضر): ص٣٧.
٣. الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ص٢٩.

إن وفرة الروايات والفتاوى عند أحمد بن حنبل في هذا المجال تقوم على فكرة الحفاظ على وحدة المسلمين واجتماع الأمة الإسلامية، وهي فكرة تحتل مكانة محورية في الفكر السياسي السني، وهذه الرؤية واضحة كذلك في نظام الديمقراطية الدينية، إذ كان الإمام الخميني يعتقد أن ولاية الفقيه تمثل الأساس السياسي في عصر غيبة الأئمة عليهم السلام، وأنها تعني نيابة الفقهاء في الشؤون الحكومية[١]. وعلى هذا الأساس، يُعد وجود الولي الفقيه على رأس النظام أمرًا ضروريًا ولازمًا، وبدونه يُعد الحكم طاغوتيًا وغير مشروع.

وقد نُصّ على هذا المبدأ في المادة الخامسة من الدستور الإيراني، حيث جرى تأكيد ولاية الفقيه، كما أوكلت مهمة اختيار الولي الفقيه إلى مجلس خبراء منتخب من الشعب. ووفق المادة ١٠٧ من الدستور، فإن القيادة في زمن الغيبة تُسند إلى فقيه عادل وتقيّ يتولى مسؤولية توجيه المجتمع الإسلامي.

ويمثل هذا النظام مزيجًا من المبادئ الديمقراطية والإسلامية، يسعى إلى إقامة حكم قائم على العدالة والشريعة، مع تأكيد دور الشعب في اختيار القيادة وممارسة الرقابة عليها. وهذا الجانب يُظهر تركيزًا على شرعية القيادة ومسؤوليتها أمام المجتمع.

ب. ضرورة وجود الخليفة والوليّ الفقيه بمعنى الخلافة عن النبي صلى الله عليه وآله

الخلافة وولاية الفقيه كلتاهما تسعيان إلى إقامة نظام سياسي يملأ الفراغ الحاصل بعد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله. ومن هذه الجهة يُعدّ كلّ من الخليفة والوليّ الفقيه بمثابة خلفاء للنبي صلى الله عليه وآله. فالخلافة تُطرح بوصفها الركن الأساس في الفكر السياسي عند أهل السنّة، وولاية الفقيه تُطرح باعتبارها الركن الأساس في الفكر السياسي الشيعي ضمن نظام الديمقراطية الدينية. ومن هنا ينبغي البحث في علاقة هذين المفهومين، وكيف يمكن التوصّل إلى معرفة أوجه الاختلاف والتشابه بينهما.

وبنظرة سريعة إلى نطاق سلطة الخليفة في الفكر السياسي السنّي نصل إلى نتيجة مفادها أنّ بين الوليّ الفقيه والخليفة صلةً وثيقة، فالوليّ الفقيه يُعد خليفةً عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وعن الإمام عليه السلام في زمن الغيبة، وقد عرّف المتكلّمون والفقهاء المسلمون الوليّ الفقيه بأنّه القيادة العامة للناس في شؤون الدنيا والدين بصفته خليفة عن النبي صلى الله عليه وآله[٢]. ومن ثمّ فإنّ هذين المفهومين (الوليّ الفقيه والخليفة) متقاربان من الناحية العملية إلى حدّ التطابق تقريبًا[٣]. وقد أكّد أحمد بن حنبل وغيره من علماء أهل

١. رسالة الاجتهاد والتقليد: ص١٠١.
٢. امامت در بينش اسلامى (الإمامة في الرؤية الإسلامية): ص ٤.
٣. الخلافة والولاية بين الاجتهاد والتقليد: ص ٣٤.

السنّة ذلك، فقد عدَّ لقب الخليفة صيغةً للخليفة الشرعي لرسول الله ﷺ[١]. وبالمثل فإنّ الوليّ الفقيه في نظام الديمقراطية الدينية يقوم بمهمّة موازية لمهمّة الإمام عليه السلام[٢]. وعليه فإنّ نقطة الاشتراك بين الخليفة والوليّ الفقيه هي سدّ فراغ الخلافة عن النبيّ الأكرم ﷺ.

ومن جهة أخرى، فإنّ الخليفة في الفكر السياسي السنّي يُعدّ خليفةً عن النبيّ ﷺ ووارثًا لصلاحياته الحكومية والقيادية، فيما يُعد الوليّ الفقيه خليفةً عن الإمام المعصوم عليه السلام ومالكًا للصلاحيات الدينية والسياسية.

٢) التداخل بين أوصاف وشروط الحاكم في المرحلة التطبيقية

من القضايا القابلة للمقارنة بين الفكر السياسي لأحمد بن حنبل ونظام الديمقراطية الدينية، الأوصاف والشروط التي وضعها كلا الاتجاهين للخليفة والوليّ الفقيه. فقد عدّ أحمد بن حنبل صفة "القرشية" من الشروط اللازمة للخليفة بحيث إن غابت هذه الصفة عُدّت السلطة غير إسلامية أو سلطة جور[٣]. ومع أنّه أسّس هذا المبدأ على السنّة (الأحاديث)، فإنّ مقصده الأساسي من قصر الخلافة على قريش كان طرح مسألة الشرعية والقبول في النظام الفكري السياسي السنّي، الذي كان مذهب المعتزلة قد أضعفه، مما واجه وحدة المسلمين بتحديات خطيرة. لذلك، فإنّ أحمد بن حنبل، بطرحه هذا الرأي، لم يكتفِ بإبراز علاقة الحاكم بتاريخ النبيّ ﷺ وسيرته، بل قدّم تفسيرًا وتوضيحًا لمفهوم الحاكمية الشرعية أيضًا. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إنّ رأي أحمد بن حنبل هو الأقرب إلى نظرية ولاية الفقيه في نظام الديمقراطية الدينية. إذ إنّ الوليّ الفقيه، بصفته نائبًا عن الإمام المعصوم عليه السلام وخليفته في إدارة المجتمع الإسلامي، ينبغي أن يتمتّع بخصائص تقترب به من الإمام[٤].

ومن جهة أخرى، فإنّ الأمّة الإسلامية، وبناءً على الحقّ الشرعي والتفويضي الذي منحه الله لها (حقّ الناس)، تمتلك ضمن إطار الأحكام الشرعية، وبالنظر إلى الشروط والصفات التي حدّدها الشارع المقدّس للحاكم والحكومة الإسلامية -مثل شرط الفقاهة والعدالة (حقّ الله)- حقّ اختيار وتعيين الحاكم الإسلامي. وبعبارة أخرى، فإنّ أساس شرعية الحكومة في نظام الديمقراطية الدينية ذو بُعدَين: إلهي وشعبي؛ حيث تُطرح الشرعية الشعبية في طول الشرعية الإلهية وبعدها.

١. السنة: ص ١٠٣-١٠٥؛ نهج البلاغة: ص ٧٦.
٢. ولاية الفقيه: ص٣٩؛ الإسلام يقود الحياة: ص ١١٥.
٣. السنة: ج١، ص ٩٤-٩٧؛ الأحكام السلطانية: ص ٢٠.
٤. تشيع و مشروطيت در ايران (الشيعة والدستورية في إيران): ص ٨١-٨٥؛ ويژگى هاى زمامدار اسلامى در عصر غيبت (خصائص الحاكم الإسلامي في عصر الغيبة): ص ٤١.

ج. الرأي المؤيِّد

في الدراسات المتعلّقة بالفكر السياسي عند أحمد بن حنبل، نواجه بعض الاستثناءات التي تكشف عن نوع من التقارب والانسجام مع النظريات الحديثة في الفكر السياسي المعاصر والحديث، مثل الديمقراطية الدينية. وهذا الأمر يدل أحيانًا على حقيقة أنّه ينبغي النظر إلى الأفكار الحديثة بوصفها امتدادًا لكتابات وأفكار أقدم. وهذا يعني أنّ الأفكار القديمة، أحيانًا، لما تتمتّع به من قوّة ومتانة وانسجام، تشكّل منطلقًا لكثير من النظريات الجديدة. في هذا القسم سنتناول بالدراسة أوجه التوافق بين الأفكار السياسية لأحمد بن حنبل والديمقراطية الدينية.

١) السيادة والسلطة

مع أنّ تعريف السيادة قد اختلف عبر التاريخ، إلا أنّها في الفكر الإسلامي، بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾[١]، تعود إلى المرجعية الإلهية والوعود الدينية. فالمعنى أنّ السيادة في الأصل لله، ومن ثمّ فالله هو المؤسِّس للعدالة والنظام الاجتماعي. أمّا سيادة البشر بصفتهم خلفاء الله في الأرض، فهي تتمتّع بشرعية خاصّة مستمدّة من الله تعالى نفسه. ويعني هذا المفهوم أنّ من يتولّى موقع الحكم يجب أن يكون من جملة العباد الصالحين، لأنّ الميل إلى الفساد أو الظلم يجعل حكمه غير مشروع. ومن هنا، لا يوجد تعارض بين السيادة الإلهية والسيادة الإنسانية، بل يجب أن تكون السيادة الإنسانية في إطار السيادة الإلهية وتحت إشرافها. الإسلاميون التقليديون مثل أحمد بن حنبل، إلى جانب تأكيدهم على حصر السيادة بالله، يرون أنّه لا تجب الطاعة إلا للحكّام الذين يلتزمون بالقوانين الدينية الصحيحة[٢]. ومن خلال ما تقدّم، يتضح أنّ مفهوم سيادة الله عند الإسلاميين التقليديين قد طُرح قبل الاستخدام المعاصر له بوقت طويل، وقد استُعمل تقريبًا للغرض السياسي نفسه.

يرى الشيعة أنّ المقصود بخلافة الله في الأرض هو الإنسان والنوع البشري، وأنّ السيادة المطلقة لله وحده: ﴿**وَلَهُ الْحُكْمُ**﴾[٣]، ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾[٤]. غير أنّ هذه السيادة الإلهية تعود نسبيًا إلى الناس؛ لأنّه وإن كانت السيادة المطلقة لله، إلا أنّ إرادة الله اقتضت وجود أسباب لتنفيذ أوامره. ومن إرادة الله أن يكون الإنسان خليفة له في الأرض: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[٥]. وأكمل مظاهر هذه

١. الأنعام: ٥٧.
٢. المسند: ج١، ص٤٣٠؛ السنة: ص ٢٠ ـ ٢٤.
٣. القصص: ٧٠
٤. يوسف: ٤٠
٥. البقرة: ٣٠

الخلافة هم الأنبياء الذين يجسّدون الحكومة الإسلامية. ويعتقد الشيعة أنّ الاستحقاق العملي للخلافة الإلهية، ووفق قاعدة اللطف في مسألة الرسالة، لم يكن من مسؤولية الناس بل من خلال التنصيب والاختيار الإلهي، وكذلك الأمر في الإمامة. فمشروعية أي نوع من أنماط الحكم والسيادة في المراتب الاجتماعية والسياسية والإدارية والعسكرية، مهما كان عنوانها وموقعها، مرهونة بصدور الإذن من الله تعالى وارتباطها المنطقي بسلسلة مراتب السيادة الإلهية[1].

٢) الشورى (الإجماع)

في نظام الخلافة الإسلامية والديمقراطية الدينية، تحتل الشورى مكانة بالغة الأهمية والأصالة، وتُعدّ أساسًا جوهريًا لكلا النظامين. وقد صرّح القائد الأعلى بوضوح أنّ الديمقراطية الدينية في المدرسة السياسية للإمام قد انبثقت من النصوص الدينية، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾[2].

أحمد بن حنبل كذلك عدَّ الشورى ليست مستحبّة فحسب، بل واجبة أيضًا، ورأى فيها أتمّ وأوثق وسيلة عند أهل السنّة لاختيار الخليفة والحاكم الإسلامي. وقد وصف بيعة عثمان بأنها أدقّ البيعات بين جميع الخلافات، لكونها جرت بعد مشاورة في الشورى، وبحضور الصحابة، وانتهت إلى إجماعٍ على اختيار عثمان خليفة.

ومع أنّ أحمد بن حنبل عدّ الشورى أصدق أسلوب لاختيار الخليفة، إلّا أنّه لم يُفصّل في شكلها ومضمونها، ولم يترك رواية حول آلية عملها أو شروط المرشحين، شبيهة بما ظهر في النصوص السنية في القرن الخامس الهجري وما بعده. ومع ذلك، فقد جرى اعتماد مبدأ الشورى كأصل مسلّم به في الفكر السياسي لأحمد بن حنبل، وكذلك في نظام الديمقراطية الدينية.

في النظام الديمقراطي الديني، يقوم أساس تعيين الحاكم الإسلامي وشرعية الحكومة الدينية على إجماع الأمة الإسلامية، أو إجماع أهل الحل والعقد (الخبراء) من بين الأمة. ووفقًا لذلك، يكون الناس أو خبراؤهم أساس شرعية الحكومة الإسلامية، وكلّما اجتمعوا على حاكمٍ بعينه، صار ذلك الشخص حاكمًا إسلاميًا بصورة شرعية.

وفي نظام الديمقراطية الدينية، يُعدّ تحقيق المصلحة العامة والمشاركة السياسية للشعب من الأهداف الرئيسة للحكومة الدينية. وقد تجسّدت المجالس الشورية في مؤسسات مثل مجلس الشورى الإسلامي، مجالس المدن والقرى، وغيرها من المجامع المماثلة، بهدف الكشف عن المصلحة العامة واتخاذ القرارات العادلة.

١. فقه سياسى: نظام سياسى و رهبرى در اسلام (الفقه السياسي: النظام السياسي والقيادة في الإسلام): ج١، ص١٥٩.
٢. بيانات القائد: ص٢٨.

نتيجة البحث

لقد كان قياس النماذج السياسية دائمًا من الموضوعات النظرية الجذابة في الفكر السياسي، إذ أتاح إعادة قراءة التجارب التاريخية المتنوعة. إن نظرية الخلافة الإسلامية، بمعنى خلافة النبي الأكرمﷺ في شؤون الأمة الإسلامية الدينية والدنيوية، طُرحت لأول مرة على يد أحمد بن حنبل في القرن الثالث الهجري، وأفضت في النهاية إلى صياغة اللاهوت السياسي عند أهل السنّة. فقد رأى أحمد بن حنبل، من خلال تأكيده الأسس الدينية ومبادئ الشريعة، أنّ النظام السياسي يتجاوز مجرّد كونه بنية سلطوية استبدادية. إنّ رؤيته للخلافة تكشف عن إدراك ديني للسلطة، يكون فيه حفظ الأمة الإسلامية ووحدتها في المقام الأول. وهذه المقاربة تتقاطع بوضوح مع مبادئ الديمقراطية الدينية، حيث يجب أن تكون الحاكمية في خدمة المصلحة العامة ومنسجمة مع القيم الإسلامية.

ومن ثمّ، فإنّ تحليل الصلة بين أفكار أحمد بن حنبل ومفهوم الديمقراطية الدينية لا يسهم فقط في إعادة قراءة تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، بل يمكن أن يشكّل أساسًا لتصميم أنظمة حكم إسلامية حديثة أيضًا، تُعلي من شأن حقوق الإنسان والحريات السياسية وإرادة الأمة بوصفها مبادئ جوهرية. وفي النهاية، يطرح هذا البحث أبعادًا جديدة في النقاش حول إمكانية التوافق بين الإسلام والمفاهيم السياسية الحديثة، وقد يكون من شأنه أن يفتح آفاقًا لتحولات مستقبلية في المجتمعات الإسلامية.

مصادر البحث

القرآن الكريم
١. ابن أبي شيبة، المنصف، إعداد: علي لباف، طهران، منشورات منير، ١٣٨٨هـ.ش / ٢٠٠٩م.
٢. ابن تيمية، عبد الحليم، الحسبة، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. ابن جُمَحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني، ١٩٨٠م.
٤. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ.
٥. ابن حزم، أحمد بن علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ مجلدات، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، السعودية: دار ياقوت، ١٩٨٢م
٦. ابن عبد البر، يوسف، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.
٧. ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسين، تحقيق محمد باقر محمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١٤هـ.
٨. ابن فرّاء، أبو يعلى محمد بن حسين، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حسن، دار الفكر، ١٤١٤هـ.
٩. ابن كثير، الحافظ إسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
١٠. ابن هاني، إسحاق بن إبراهيم، مسائل الإمام أحمد بن حنبل، تحرير: زهير الشاويش، بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٠م.
١١. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن حسين، الأغاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب العربية، ١٩٢٧–١٩٧٠م.
١٢. أحمد بن حنبل، المسند، دار صادر، بيروت، د/ت.
١٣. إسماعيلي، محسن، مردم سالارى دينى و اصل حاكميت ملى، مجموعه مقالات همايش مردم سالارى دينى، ١٣٨٥هـ.ش / ٢٠٠٦م.
١٤. الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت، لبنان، دار فرانزر، ١٤٠٠هـ.
١٥. بابائي، غلام رضا، آقائي، بهمن، فرهنگ علوم سياسى، طهران، ١٣٩٠هـ.ش / ٢٠١١م.
١٦. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ.
١٧. بيتهام، ديفيد، ما هي الديمقراطية؟، المؤلفان: ديفيد بيتهام، كويل بويل، ترجمة شهرام تبريزي، طهران: منشورات ققنوس، ١٣٧٩هـ.ش / ٢٠٠٠م.
١٨. حاتمي، محمد رضا، مبانى مشروعيت حكومت در انديشه سياسى شيعه، منشورات مجد، ١٣٨٤هـ.ش / ٢٠٠٥م
١٩. حائري، عبد الهادي، تشيع و مشروطيت در ايران، منشورات أمير كبير، طهران، ١٣٨٣هـ.ش / ٢٠٠٤م.
٢٠. خامنئي، علي، البيانات، مكتب حفظ ونشر آثار الإمام خامنئي، ١٣٨٣هـ.ش / ٢٠٠٤م.
٢١. الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن عزيز، السنة، دار ميمونة، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٢. خليفة بن خياط، التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.
٢٣. الخميني، روح الله، رسالة الاجتهاد والتقليد، قم، جماعة المدرسين، ١٣٩١هـ.ش / ٢٠١٢م.
٢٤. الخميني، روح الله، شوون و اختيارات ولى فقيه، ترجمه مبحث ولايت فقيه از كتاب البيع، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٦٥هـ.ش / ١٩٨٦م
٢٥. الخميني، روح الله، صحيفة النور، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، د/ت.
٢٦. الخميني، روح الله، ولاية الفقيه، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٤هـ.ش / ١٩٩٥م.
٢٧. رباني كلپايگاني، علي، امامت در بينش اسلامى، مقدمة الكتاب، مؤسسة بوستان الكتاب، ١٣٩٣هـ.ش / ٢٠١٤م.
٢٨. زارعي، سعد الله، بررسى انطباق نظريه مردم سالارى دينى و دموكراسى، دراسات إستراتيجية العالم الإسلامي، العدد ٦٤، ١٣٩٤هـ.ش / ٢٠١٥م.

٢٩. زهري، خالد، الخلافة والولاية بين الاجتهاد والتقليد، ترجمة حامد جمالي، مجلة فروغ الوحدة، العدد ٢٧، ١٣٩١هـ.ش / ٢٠١٢م.
٣٠. سبحاني، جعفر، سلفی گری در آینه تاریخ، قم، توحید، ١٣٩٢هـ.ش / ٢٠١٣م.
٣١. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٢، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٩م.
٣٢. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش / ١٩٩١م.
٣٣. عميد زنجاني، عباس علي، فقه سياسي: نظام سياسی و رهبری در اسلام، طهران، أمير كبير، ١٣٦٦هـ.ش / ١٩٨٧م
٣٤. غفاري، مهدي، ويژگی های زمامدار اسلامی در عصر غيبت، انتظار الموعود، صيف ١٣٩٢هـ.ش / ٢٠١٣م، العدد ٤١
٣٥. فرمانيّان، مهدي، تاريخ فكر سلفی گری از آغاز تا عصر حاضر، قم، منشورات دار الإعلام لمدرسة أهل البيت، ١٣٩٤هـ.ش / ٢٠١٥م.
٣٦. كارل بوبر، درس اين قرن، ترجمة علي بابايا، طهران، طرح نو، ١٣٧٦هـ.ش / ١٩٩٧م.
٣٧. الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ.
٣٨. المردوزي، محمد بن نصر، الأخبار، دار العاصمة، الرياض، ١٤٢٢هـ.
٣٩. مرندي، محمد رضا، دولت مطلوب بر مبنای دو قرائت از نظريه مردم سالاری دينی، مجلة علمية –بحثية سياسة متعالية، السنة ١٢، العدد ٤٥.
٤٠. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، مصر، ١٤١٢هـ.
٤١. مصباح يزدي، محمد تقي، النظرية السياسية في الإسلام، قم، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية –البحثية، ط٣، ١٣٨٠هـ.ش / ٢٠٠١م.
٤٢. المفيد، محمد بن محمد، المقنعة في الفقه، قم، مؤسسة نشر إسلامي، د/ت.
٤٣. المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٩هـ.
٤٤. نهج البلاغة، صبحي الصالح، بيروت، ١٣٨٧هـ.ش / ٢٠٠٨م، خ٣٣.
٤٥. هانتينغتون، صموئيل، الموجة الثالثة للديمقراطية في نهاية القرن العشرين، طهران، ١٣٧٣هـ.ش / ١٩٩٤م.
٤٦. الهيثم، أحمد بن محمد بن حجر، النواقيع المشرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٥م.
٤٧. يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم العياضي العمراني، المدينة.
48. Goldziher, Ignac, Muslim studies, 2 vols, trans and ed by S.M Stern and C.R. Barber, London: Allen and Unwin, 1967
49. Ess, Josef Van, Political ideas in early Islamic religious thought, in British Journal of middle Eastern studies, vol.28, 2001
50. Goitein, S. D, Attitude towards government in Judaism and Islam, in studies in Islamic History and Institution, Leiden: Brill, 1966
51. Wensinck, A. J, The Refused Dignity, in T. W. Arnold and R. A. Nicholson, eds, A Vol of Oreintal Studies presented to E. G. Browne, Cambridge University Press, 1922