مجلة الباحث
موقع المجلة: https://journals.uokerbala.edu.iq/index.php/bjh/

تطور مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي من الراشدين الى العباسيين

صباح محمد علي جاسم العامري
المديرية العامة لتربية محافظة كربلاء المقدسة

التخصص العام للبحث: تاريخ	التخصص الدقيق للبحث: تاريخ اسلامي

المستخلص باللغة العربية

يهدف هذا البحث إلى دراسة تطور مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي منذ عصر الخلفاء الراشدين حتى العصر العباسي، مع التركيز على التحولات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي صاحبت هذا التطور. وقد تناول البحث الأسس الشرعية والفكرية للخلافة، شروط الخليفة ومكانة الأمة والشورى، آليات اختيار الخلفاء الراشدين، التحول من الخلافة الراشدة إلى الملك الوراثي الأموي، الشرعية الدينية والسياسية، ودور العلماء والفقهاء في تثبيت السلطة في العصر العباسي. كما ركز على الفكر السياسي لكبار المفكرين مثل الماوردي، الجويني، والفارابي، ودور الفقه والكلام في تبرير السلطة أو نقدها. أظهرت النتائج أن الخلافة تحوّلت من نموذج الشورى المثالي إلى سلطة وراثية مركزية، وأن الفكر الفقهي والكلامي لعب دورًا جوهريًا في تبرير هذه السلطة أو معارضتها. كما تبين أن الإرث الفكري والسياسي للخلافة ظل مؤثراً في القرون اللاحقة، حيث شكل مرجعية للوحدة والشرعية الإسلامية.

الكلمات الرئيسية:

: الخلافة، الفكر الإسلامي، الخلفاء الراشدون، الدولة الأموية، الدولة العباسية، الشرعية السياسية.

doi: https://doi.org/10.63797/bj

المقدمة

تُعدّ الخلافة من أهم المفاهيم السياسية والفكرية في التاريخ الإسلامي، إذ ارتبطت منذ نشأتها بتنظيم شؤون الأمة وإقامة العدل وحماية الدين. وقد شكّلت مسألة الخلافة محوراً رئيسياً في الفكر السياسي الإسلامي، لما تحمله من دلالات عقدية واجتماعية وحضارية، ولما انبثق عنها من رؤى واجتهادات أسست لفكر سياسي متكامل. ومن هنا تتضح أهمية موضوع الخلافة في الفكر الإسلامي، بوصفها المؤسسة التي جسّدت وحدة المسلمين ومرجعيتهم السياسية والدينية عبر العصور.

تنطلق مشكلة البحث من تساؤل رئيس: كيف تطور مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي من النموذج الراشدي القائم على الشورى والبيعة، إلى النماذج الأموية والعباسية التي اتخذت طابعاً مختلفاً يقوم على الوراثة وتوسّع صلاحيات الخليفة؟ ويتفرع عن هذا التساؤل أسئلة أخرى: ما الأسس الفكرية والشرعية التي بُني عليها مفهوم الخلافة؟ وما طبيعة التحولات التي طرأت عليه في كل مرحلة تاريخية؟ وكيف انعكست هذه التحولات على الفكر السياسي الإسلامي؟

أما أهداف البحث فتتمثل في:

1. بيان الأساس الشرعي والفكري لمفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي المبكر.
2. دراسة تطور الخلافة من عصر الخلفاء الراشدين إلى العصر العباسي.
3. تحليل المواقف الفكرية والفلسفية التي تناولت الخلافة عبر هذه العصور.
4. استجلاء أثر هذه التحولات على الفكر السياسي الإسلامي اللاحق.

وبشأن منهجية الدراسة، فإن البحث يعتمد المنهج التاريخي التحليلي، من خلال تتبّع مراحل تطور الخلافة عبر العصور الإسلامية الأولى، وتحليل النصوص الفكرية والفقهية التي عالجت مفهومها، مع الإفادة من المنهج المقارن لبيان أوجه التشابه والاختلاف بين التجارب التاريخية المتعاقبة.

المبحث الأول: مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي

المطلب الأول: الأسس الشرعية والفكرية للخلافة في القرآن والسنة.

جاءت فكرة الخلافة في الفكر الإسلامي منبثقة من مبدأ الاستخلاف الذي قرره القرآن الكريم، إذ نص على أن الإنسان خليفة في الأرض لإقامة العدل وتنفيذ شريعة الله، قال تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: 30]، وهو نص تأسيسي يربط بين الخلافة كوظيفة إلهية والبعد الحضاري للإنسان. ومن هذا المنطلق، فهم المسلمون الأوائل الخلافة باعتبارها تكليفاً إلهياً لحفظ الدين وسياسة الدنيا[1].

كما أرست السنة النبوية الأساس العملي لفكرة الخلافة، حيث ورد في الحديث الشريف: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر» [2]. وهذا الحديث يوضح انتقال السلطة بعد ختم النبوة إلى مؤسسة الخلافة، التي تتولى رعاية الأمة وتسيير شؤونها وفق الشريعة.

وقد أكدت النصوص القرآنية على مبدأ الطاعة في إطار الشرعية الدينية والسياسية، كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: 59]، حيث اعتُبر "أولو الأمر" مرجعاً في تسيير أمور المسلمين، وهو ما شكّل أساساً لفكرة الطاعة والالتزام بالسلطة الشرعية المتمثلة في الخليفة[3].

وإلى جانب النصوص، أسس الرسول ﷺ عملياً لنظام الاستخلاف حين عيّن قادة في غيابه لإدارة شؤون المسلمين، مثل استخلافه على المدينة في غزواته، الأمر الذي وفّر نموذجاً مبكراً لفكرة النيابة السياسية. هذا التطبيق العملي اعتُبر نواة للتصور الإسلامي لمؤسسة الخلافة باعتبارها امتداداً للنبوة في حفظ الدين وسياسة الدنيا[4].

المطلب الثاني: شروط الخليفة وصفاته في الفكر الإسلامي المبكر

اتفقت أغلب المصادر السنية والشيعية على أن الخلافة منصب ديني وسياسي يتطلب صفات محددة، أهمها العدالة وحفظ الشريعة. فالخليفة لا يُنظر إليه باعتباره حاكماً دنيوياً فقط، بل نائباً عن الأمة في تنفيذ أحكام الدين وصون الحقوق. لذلك اشترط الفقهاء أن يكون معروفاً بالاستقامة والورع، ليكون موضع ثقة المسلمين[5] .

من أبرز الشروط التي ذكرها الفقه السني: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والذكورة، والعدالة، إضافة إلى الكفاءة في إدارة شؤون الدولة. وقد اعتُبرت هذه الصفات مستمدة من مقاصد الشريعة وضرورات الحكم، حيث رُبطت بين الشرعية الدينية والكفاءة السياسية[6] .

أما الفكر الشيعي الإمامي فقد أضاف شرط العصمة إلى شروط الإمام، إذ يرى أن الإمام لا بد أن يكون معصوماً من الذنوب والخطأ، لكونه المرجع الديني والسياسي الأعلى بعد النبي ﷺ. وهذا الشرط يميز الرؤية الشيعية عن السنية التي اكتفت بالعدالة الظاهرة دون العصمة[7]

كما اعتبرت الإمامية أن الإمامة لا تكون بالاختيار أو الشورى، بل بالنص الإلهي والتعيين من قبل النبي ﷺ، ولذلك أوجبوا أن يكون الإمام منصوصاً عليه من الله ورسوله. ويُستدل على ذلك بحديث الغدير وغيره من النصوص التي فسّرها علماء الشيعة باعتبارها نصوصاً على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه[8] .

بينما أكد أهل السنة أن العصمة ليست شرطاً في الإمام، بل يكفي أن يكون عدلاً في الظاهر، لأن العصمة من خصائص الأنبياء. وذهبوا إلى أن إقامة العدل وتطبيق الشرع يتحققان بوجود خليفة يحافظ على مصالح الأمة حتى وإن لم يكن معصوماً[9] .

اتفقت بعض المصادر الشيعية والسنية على شرط العلم، إذ اعتُبر الإمام أو الخليفة المرجع الأعلى في الدين والسياسة. وقد أكد الكليني أن الإمام يجب أن يكون أعلم الناس بدين الله، كما أشار الماوردي إلى ضرورة توفر الكفاءة العلمية للخليفة ليتمكن من إصدار الأحكام الصحيحة[10] .

أما من الناحية العملية، فقد واجهت الشروط المثالية صعوبات عند التطبيق التاريخي. فقد تولى الخلافة أشخاص لا تتوافر فيهم كل هذه الصفات، مما دفع الفقهاء إلى إعمال قاعدة "ارتكاب أخف الضررين" للحفاظ على وحدة الأمة، فاعتبروا أن وجود خليفة جائر خير من غياب الخلافة كلية[11] .

وفي المجمل، فإن الفكر الإسلامي المبكر وضع شروطاً مثالية للإمام أو الخليفة، لكنها خضعت للتأويل العملي حسب الظروف السياسية. الفقه السني ركّز على الشورى والعدالة الظاهرة، بينما أصر الفكر الشيعي على العصمة والنص الإلهي. وهذا التباين يعكس اختلاف الرؤيتين حول طبيعة السلطة ومرجعيتها[12] .

المطلب الثالث: مكانة الأمة والشورى في تأسيس النظام السياسي الإسلامي

أكد الفكر الإسلامي المبكر على دور الأمة في اختيار قيادتها، انطلاقاً من مبدأ الشورى الذي ورد في القرآن الكريم: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: 38]. فالأمة هي صاحبة الحق في تقرير من يتولى السلطة، والخليفة يُعتبر ممثلاً لها في إدارة شؤونها[13] .

وقد جسّد الخلفاء الراشدون هذا المبدأ عملياً، حيث تولى أبو بكر الخلافة بالبيعة في سقيفة بني ساعدة، ثم عُهد بالخلافة بعده إلى عمر بن الخطاب بالشورى. وهكذا اتضح أن اختيار الخليفة لم يكن بالنص الإلهي، بل بتراضي المسلمين ومشاورتهم[14] .

أما الفكر الشيعي، فاعتبر أن الأمة لا تملك صلاحية اختيار الإمام، بل دورها يقتصر على الطاعة والاتباع، لأن الإمامة نص إلهي لا يخضع للاجتهاد البشري. ومع ذلك، فقد أقر بعض المتكلمين الشيعة بأهمية رضا الأمة في تثبيت شرعية الإمام[15] .

ناقش الجويني فكرة الشورى باعتبارها وسيلة لحفظ الدين وسياسة الدنيا، وأكد أن الأمة إذا لم تجد إماماً كاملاً وجب عليها أن تختار من يقوم بمصالحها بقدر الإمكان. وهذا الرأي يعكس مرونة الفكر السني في التعامل مع الشورى كآلية سياسية[16] .

من جهة أخرى، يرى علماء الإمامية أن الشورى لا يمكن أن تُنشئ الإمامة، لكنها وسيلة لتأييد الإمام المنصوص عليه. فالخلافة في نظرهم ليست عقداً اجتماعياً بين الأمة والإمام، بل تكليف إلهي يفرض على الأمة الطاعة[17] .

ركز ابن تيمية على أن الأمة هي مصدر القوة الشرعية للخلافة، فهي التي تبايع الإمام وتلزمه بالعدل. واعتبر أن اجتماع كلمة المسلمين أهم من طريقة تعيين الخليفة، ما دام يحقق المصلحة العامة[18] .

كما أن الماوردي أوضح أن البيعة عقدٌ ملزم بين الأمة والخليفة، يترتب عليه التزامات متبادلة: على الخليفة إقامة الدين ورعاية مصالح الأمة، وعلى الأمة الطاعة في غير معصية. وهذا المفهوم رسّخ دور الأمة كشريك أساسي في تأسيس النظام السياسي[19] .

وفي النهاية، يتضح أن مبدأ الشورى ومكانة الأمة مثّلا محوراً مركزياً في الفكر السياسي الإسلامي، لكنه خضع لتفسيرات مختلفة بين السنة والشيعة: فالأولى اعتبرته أساس الشرعية السياسية، والثانية رأت فيه مجرد وسيلة للتأييد لا الإنشاء. وهذا التباين يعكس اختلاف الرؤية بين "الاختيار البشري" و"النص الإلهي"[20] .

المبحث الثاني: الخلافة في عصر الخلفاء الراشدين

المطلب الأول: آلية اختيار الخليفة

بدأت آلية اختيار الخليفة في أصولها الأولى بالمداورة بين البيعة والشورى، كما تجلّت أحداث سقيفة بني ساعدة التي تُعدّ أبرز نموذج عملي لممارسة الشورى والبيعة بعد وفاة النبي ﷺ. سقيفة مثلت لحظة تاريخية تحولت فيها مسألة تولي السلطة من حالة غير منظورة مؤسسيًا إلى آلية اجتماعية وسياسية متفق عليها بين الصحبة[21] .

تُظهر المصادر أن البيعة لم تكن مجرّد طقس رمزي، بل كانت عقداً اجتماعياً ملزماً يعبر عن قبول الأمة لمن يتولى الحكم. فقد اعتُبرت البيعة وسيلةً لإضفاء الشرعية على الحاكم، وتلازمها عناصر علنية من الإقرار والالتزام المتبادل بين الخليفة والمبايعين[22] .

من جانب آخر، ظهر في الأدبيات الفكرية السنية دفاع صريح عن الشورى كقاعدة عامة للاختيار، إذ رُسمت لها مفاهيم عملية: مشورة أهل الحل والعقد، واجتماع شوري للعلية من الصحابة، مع مراعاة الكفاءة والقبول الشعبي. الشورى كانت تُفهم كآلية تطبيقية للمبدأ القرآني: «وأمرهم شورى بينهم»[23] .

تتناول المصادر الشيعية الحدث نفسه بقراءة مغايرة: فهي ترى أن حدث البيعة لم يلغِ الأصل العقدي للنص أو التعيين، بل فرضته ظروف سياسية معينة. من هذه الزاوية تُقرأ البيعة كقبول عملي لا نصيّ، وما يزال تأكيد الإمامية على النص أو العصبية الإلهية مقوماً محورياً في نظرهم[24] .

عملياً، اعتمد اختيار أبي بكر ثم عمر على اجتماع الصحابة وموافقتهم، مع قوة نظرية مفادها أن إجماع كبار الصحابة على شخص ما كافٍ لمنح الشرعية، وهو تصور اقترن لاحقاً بمفاهيم الإجماع في الفقه السياسي. هذا الإطار العملي شكّل سابقة للتعامل مع الفترات الانتقالية اللاحقة[25] .

لم تكن البيعة والشورى حصراً على طبقة واحدة؛ فقد شهدت البيعة أحياناً مشاركة أوسع (أهل المدينة، قادة القبائل)، مما أتاح لبنية سياسية أكثر مرونة. ومع ذلك بقي القرار النهائي في كثير من الحالات محكوماً بوزن رموز الصحبة وفاعلية المصالح السياسية آنذاك[26] .

تكشف المصادر أن آلية الشورى تعرضت لامتحان قوي عندما ظهرت خلافات حول أهلية المرشحين، فتداخلت المصالح القبلية والعشائرية مع مبادئ الشورى، مما أدّى في بعض الحالات إلى حلول وسطية أو تنازلات للحفاظ على وحدة الجماعة الإسلامية[27].

خلاصة القول: آلية اختيار الخليفة في عصر الصحابة قامت على توزان بين الشورى باعتبارها قاعدة شرعية وبين معطيات الواقع السياسي (البيعة، الإجماع العملي، قوة الفاعلين). هذا التوازن سيكون له انعكاسات واضحة في مراحل لاحقة حين تتغير الأولويات السياسية[28].

المطلب الثاني: تطور مفهوم الخلافة بين الخلفاء الراشدين

بدأت الخلافة كوظيفة تكليفية لدى أبي بكر الصديق، الذي وُصف في المصادر بأنه قاد الأمة في وضع استثنائي ديني وسياسي، مع تركيز عملي على توحيد الصف وتنفيذ شريعة الله، فبرز مفهوم الخلافة كإدارة عملية لمصالح الأمة لا كسلطة استئثارية[29].

في عهد عمر بن الخطاب توسّع مفهوم الخلافة لتشمل مؤسسات إدارية جديدة (دواوين، حدود جغرافية، سياسة مالية)، فانتقلت الخلافة من دورها القائم على الحفظ والتوحيد إلى إدارة دولة متوسعة، وأصبح للحاكم اختصاصات تنفيذية وتشريعية عملية[30].

عهد عثمان شهد تحوّلات في مفهوم الخلافة مع بروز مسائل التعيين والتوريث غير المباشر، إذ اتُّهمت بعض ممارسات الولاة بالمحاباة، مما أثار نقاشات حول مركزية القرار ومدى خضوع الخلافة لمعايير الكفاءة والعدالة. وهذه النقاط ساهمت في تأجيج الاحتجاجات التي أدت إلى مقتله[31].

انتقال الخلافة إلى عهد علي بن أبي طالب حمل طابعاً إصلاحياً ورؤية قوية للعدالة والسيادة على أساس شرعي، لكن صراعات الداخل والحروب الأهلية حدّت من قدرة الدولة على الانتظام، مما أكسب مفهوم الخلافة طابعاً تجريبيّاً في كيفية الجمع بين الشرعية والسلطة الفاعلة[32].

الخلافة الراشدية لم تكن تجسيداً متجانساً لمفهوم واحد: فكل خليفة أضاف صبغة خاصة بناءً على ظروفه؛ فالأولوية كانت حفظ الأمة واستقلالها، لكن مع اختلاف في أولويات كل خليفة بين الأمن الداخلي، توسيع رقعة الإسلام، والتنظيم الإداري. هذا التنوع أظهر مرونة المفهوم[33].

المصادر الشيعية تبرز في نقدها لبعض ممارسات الخلفاء الأولين جوانب تشتت الشرعية وغياب النص، معتبرة أن الخلافة المثلى تقوم على النص الإلهي أو النبوي، وأن الاستبدال بآليات بشرية فتح الباب للاختلافات اللاحقة[34].

مع ذلك، ترى الروايات التاريخية أن تجربة الخلفاء الراشدين مثلت مرجعاً أخلاقياً وسياسياً لاحقاً، إذ تكرّر الاستناد إلى ممارساتهم عند بحث المفكرين عن نماذج شرعية لممارسة السلطة، حتى في عصور الضعف السياسي[35].

بمجموع اللمحات التاريخية، يظهر أن مفهوم الخلافة في عهد الراشدين تحوّل من فكرة إستخلاف ديني عابرة للحكم إلى مؤسسة سياسية ذات مؤسسات ومرتكزات إدارية، مع بقاء تساؤلات منهجية حول مصدر الشرعية (النصّ أم الإجماع أم الواقع السياسي)[36].

المطلب الثالث: التحديات الفكرية والسياسية التي واجهت الخلافة الراشدة

أبرز التحديات التي واجهت الخلافة الراشدة كانت الفتنة الكبرى (التحولات والصراعات التي أعقبت مقتل عثمان)، وهي لحظة محورية كشفت هشاشة آليات الحلّ السلمي للنزاعات وأثّرت في الرؤى السياسية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي[37].

انبثقت حركة الخوارج كرد فعل على ما رأوه خروجاً عن مبادئ العدالة والإسلام السديد، فظهرت لهم تفسيرات راديكالية للغلو في الحكم والعقوبة، وهو ما خلق أفقاً فقهياً وسياسياً مضاداً للخلافة التقليدية[38] .

الموقف الشيعي من هذه المرحلة تركز على نقد شرعية بعض ممارسات السلطة وتأكيد حق أهل البيت في الإمامة، وقد أنتجت هذه الرؤية تياراً فكرياً يراكم حججاً نصية وتاريخية لرفض بعض أساليب التعاطي السياسي مع السلطة[39] .

الفتن والحروب الأهلية أظهرت أيضاً محدودية المؤسسات في إدارة الصراع، مما دفع المفكرين اللاحقين إلى التفكير بنماذج حكم تحفظ وحدة الدولة وتحد من التفكك، وفي المطلق أسفر ذلك عن تطور نظري لمرجعية السلطان والولاية في الفقه السياسي[40] .

المظاهرات والنزاعات التي صاحبت الفتنة الكبرى أوضحت أيضاً دور الطوائف والقبائل والولاءات المحلية في تشكيل المشهد السياسي، ما استند إليه المؤرخون لفهم كيف تحول الخلاف من قضية قيادية إلى صراع جذبٍ مناطقي ومصلحي[41] .

من الجانب الفقهي، أعادت هذه الأزمات طرح مسائل مثل «صلاح الحاكم» و«رفع اليد» و«البيعة الملغاة»، فظهرت مدرستان: مدرسة تبرّر حفظ النظام ولو بوجود طاغٍ، وأخرى ترى أن رفض الظلم قد يبيح الخروج على الحاكم. هذا الانقسام شكّل نقاشاً مركزياً في الفكر الإسلامي اللاحق[42] .

خلاصة: التحديات الفكرية والسياسية في عهد الراشدين مثلت محطات صقلت النظرية السياسية الإسلامية؛ فالفتنة الكبرى، وحركة الخوارج، وموقف الشيعة لم يقتصر أثرها على الأحداث آنذاك، بل أثّرت في تشكيل المواقف الفقهية والسياسية لقرون لاحقة، وأسهمت في تأسيس نقاش دائم حول شرعية السلطة ووسائل الإصلاح[43] .

المبحث الثالث: الخلافة في العصر الأموي

المطلب الأول: التحول من الخلافة إلى الملك العضوض

شهد العصر الأموي تحولاً جذرياً في طبيعة الحكم، حيث انتقل من مفهوم الخلافة القائم على الشورى والبيعة الحرة إلى الملك الوراثي. فقد أرسى معاوية بن أبي سفيان هذا النهج عندما أوصى بالخلافة لابنه يزيد، مخالفاً تقاليد الراشدين. وقد مثّل ذلك بداية "الملك العضوض" كما وصفه النبي ﷺ في بعض الأحاديث[44] .

أثار هذا التحول جدلاً واسعاً بين المسلمين، إذ اعتبره بعضهم ضرورة لحفظ وحدة الأمة، بينما رآه آخرون خيانة لمبدأ الشورى. وقد انقسم الناس بين مؤيدين يرون في الاستقرار السياسي أولوية، ومعارضين اعتبروا ذلك انحرافاً عن النموذج الراشدي[45] .

معاوية برّر هذا التحول بضرورة توحيد الأمة بعد الفتن، مؤكداً أن نقل الخلافة بالوراثة سيمنع النزاعات المتكررة. ومع ذلك، فإن فرض يزيد دون شورى أحدث شرخاً سياسياً كبيراً وأدى إلى معارضة قوية خصوصاً من الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير[46] .

ومع استمرار الدولة الأموية، أصبح نظام الوراثة نهجاً ثابتاً، حيث تحولت الخلافة إلى ملك عائلي تتناقله أسرة بني أمية. وبذلك تراجع مفهوم "عقد البيعة" الحر، لصالح الطاعة المفروضة للبيت الأموي[47] .

أدى هذا التحول إلى نشوء خطاب نقدي من بعض العلماء والوعاظ، الذين رأوا أن الأمويين حولوا الخلافة إلى سلطة دنيوية قائمة على القوة والعصبية القبلية. وقد انتشر بين الناس القول بأن الخلافة تحولت إلى "ملك كسروي أو قيصري"[48] .

إذن، يمثل العصر الأموي بداية الانفصال بين "النموذج الراشدي" و"النموذج الملكي"، حيث استقر الحكم على أساس التوارث العائلي، وهو ما أثر لاحقاً في الفكر السياسي الإسلامي بين مؤيد يرى فيه ضماناً للاستقرار، ومعارض يراه انحرافاً عن جوهر الخلافة[49] .

المطلب الثاني: الشرعية الدينية والسياسية في الفكر الأموي

سعى الأمويون إلى ترسيخ شرعيتهم بالاعتماد على مبدأ "الجماعة"، أي وحدة الأمة تحت راية واحدة، معتبرين أن بقاء الحكم في بني أمية يضمن الاستقرار. فالمعايير الدينية أصبحت مرتبطة بحفظ النظام العام، أكثر من ارتباطها بآلية اختيار الخليفة[50] .

كما عمد الأمويون إلى توظيف الخطاب الديني من خلال الخطب على المنابر، والدعاء لهم في خطبة الجمعة، وتقديم أنفسهم كـ"ولاة أمر" تجب طاعتهم شرعاً. وهذا النهج عزز سلطتهم، وإن أثار انتقادات من خصومهم الذين رأوا فيه استغلالاً للدين[51] .

واستخدم الخلفاء الأمويون فكرة "القضاء والقدر" لتبرير سلطتهم، فانتشر القول بأن ما جرى من توليهم أمر قد كتبه الله. وقد كان ذلك عاملاً مهماً في ظهور المعارضة القدرية التي رفضت هذه العقيدة وعدّتها تبريراً للظلم[52] .

ركز الأمويون أيضاً على عنصر "النسب القرشي" باعتباره شرطاً للخلافة، مؤكدين أنهم الأحق بالحكم لقربهم من قريش. وهذا العامل أعطاهم ميزة على سائر القبائل العربية، وعزز مركزهم السياسي[53] .

غير أن شرعية الأمويين لم تقتصر على الدين وحده، بل اعتمدت على القوة العسكرية والعصبية القبلية، خصوصاً التحالف مع القبائل الشامية. فالمعطى السياسي والقبلي لعب دوراً موازياً للخطاب الديني في تثبيت حكمهم[54] .

وبذلك يمكن القول إن الشرعية الأموية كانت مركبة: دينية تُستمد من الدعوة للجماعة والطاعة، وسياسية تقوم على العصبية والقوة. وقد أدى هذا الدمج إلى استمرار حكمهم نحو تسعين عاماً رغم المعارضة المتنامية[55] .

المطلب الثالث: الموقف الفكري للمعارضة الإسلامية

أبرز معارضي الحكم الأموي كانوا الخوارج، الذين رفضوا مبدأ التوارث والملك العضوض، وأكدوا أن الإمامة يجب أن تكون بالاختيار الحر، وأنها جائزة في أي مسلم تتوفر فيه شروط العدالة والتقوى. بل ذهبوا إلى جواز خلع الإمام أو قتله إذا جار أو ظلم[56] .

أما الشيعة فقد ركزوا على أحقية آل البيت في الخلافة، واعتبروا أن الأمويين مغتصبون للسلطة. وقد تعزز موقفهم بعد مأساة كربلاء، حيث أصبحت الإمامة عندهم جزءاً من العقيدة، وأساساً لمعارضة شرعية الأمويين[57] .

ظهرت كذلك المعتزلة الأوائل في أواخر العصر الأموي، حيث رفضوا التبرير الأموي للحكم بالقدر، وأكدوا مسؤولية الإنسان عن أفعاله. وقد مثّل ذلك تحدياً فكرياً كبيراً لشرعية الدولة التي كانت تعتمد خطاب "القضاء والقدر" كوسيلة لتثبيت السلطة[58] .

المعارضة الإسلامية لم تقتصر على الجانب الفكري، بل تطورت إلى حركات ثورية مسلحة، مثل ثورة الحسين، وثورة ابن الأشعث، وحركات الخوارج المتكررة. وقد كشفت هذه الحركات عن هشاشة الشرعية الأموية أمام الضغوط الاجتماعية والدينية[59] .

ساهمت المعارضة في إثراء الفكر السياسي الإسلامي، حيث طرحت قضايا مثل: حدود الطاعة، مشروعية الخروج على الحاكم، ودور الأمة في المحاسبة. وبذلك كانت الحركات المعارضة، رغم طابعها الثوري، أساساً للنقاشات الفكرية اللاحقة[60].

إذن، واجه الأمويون معارضة متعددة الأطياف: خوارج ينادون بالعدالة والاختيار الحر، شيعة يصرون على النص الإلهي لأهل البيت، ومعتزلة يرفضون الجبر الأموي. هذه التعددية الفكرية أسهمت في تشكيل ملامح مبكرة للفكر السياسي الإسلامي المعارض[61].

المبحث الرابع: الخلافة في العصر العباسي

المطلب الأول: الأساس الفكري والشرعي للدولة العباسية

اعتمد العباسيون في شرعية دولتهم على الانتساب إلى العباس عمّ النبي ﷺ، معتبرين أنهم أولى بالخلافة لقرابتهم من الرسول. وقد استخدموا هذا النسب في الدعوة السرية التي انطلقت من خراسان، مستغلين مشاعر المظلومية لدى أنصار آل البيت[62].

كما رفع العباسيون شعار "الرضا من آل محمد"، وهو شعار غامض مكّنهم من استقطاب قوى مختلفة من العلويين والشيعة والموالي، ثم التفرد بالحكم لاحقاً. وبذلك جمعوا بين البعد الديني (الانتساب للرسول) والبعد السياسي (الوعد برفع الظلم)[63].

أعاد العباسيون التأكيد على أن الخلافة وظيفة شرعية لحفظ الدين وسياسة الدنيا، معتبرين أنفسهم ورثة للنموذج الراشدي ولكن بصيغة جديدة تتناسب مع متغيرات العصر. هذا الأساس الشرعي ظهر في خطبهم الرسمية ومراسلاتهم التي ربطت الحكم بمشيئة الله[64].

وعليه، فقد مثّل قيام الدولة العباسية صياغة جديدة لفكرة الخلافة الإسلامية، حيث امتزجت الشرعية الدينية بالنسب القرشي مع الشرعية السياسية القائمة على القوة والثورة، مما أعطى الدولة العباسية دعامة قوية في بداياتها[65].

المطلب الثاني: توسع صلاحيات الخليفة ومكانة العلماء والفقهاء في تثبيت الشرعية

في العصر العباسي، اتسعت سلطات الخليفة لتشمل كافة شؤون الدولة، من التشريع إلى القضاء والجيش والمال. فقد أصبح الخليفة يجمع بين السلطة الزمنية والروحية، ويُقدّم نفسه باعتباره "ظل الله في الأرض"[66]

إلا أن توسع الدولة وتعقّد مؤسساتها فرض على الخلفاء الاعتماد على العلماء والفقهاء في تثبيت شرعيتهم. فقد أصبح الفقهاء هم المرجعية في ضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبرزت الحاجة لتقنين الأحكام الشرعية ضمن إطار الدولة المركزية[67].

وقد تبادل الخلفاء والعلماء أدواراً متوازنة: فالخلفاء وفّروا الحماية السياسية للفقهاء، بينما منح العلماء شرعية دينية لسلطة الدولة. ويُعد موقف الإمام أحمد بن حنبل في محنة خلق القرآن أبرز مثال على التوتر والتداخل بين الطرفين[68].

هكذا، أصبحت العلاقة بين الخليفة والعلماء ركيزة أساسية للنظام العباسي: الخليفة يستمد شرعيته من الدين، والعلماء يجدون في الدولة إطاراً لنشر الفقه والعلم. وهذا التوازن ساعد على استمرار النظام السياسي قروناً طويلة[69]

المطلب الثالث: تطور الفكر السياسي الإسلامي في ظل الدولة العباسية

تطوّر الفكر السياسي في العصر العباسي نتيجة الحاجة لتنظيم العلاقة بين الدين والدولة، خصوصاً بعد اتساع الإمبراطورية. وقد برزت مؤلفات تنظيرية مثل الأحكام السلطانية للماوردي التي حاولت تحديد وظائف الخليفة وضبط سلطاته[70].

الجويني بدوره قدّم تصوراً أكثر مرونة في كتابه غياث الأمم، حيث ناقش إمكانية الاستغناء عن الإمام في حالات الضرورة، معتبراً أن الشرعية تُبنى على المصلحة العامة وحفظ مقاصد الشريعة. وهذا يمثل نقلة في الفكر السياسي الإسلامي نحو الواقعية[71].

أما الفارابي فقد تناول السياسة من منظور فلسفي، حيث صاغ نظرية "المدينة الفاضلة"، معتبراً أن الإمام أو الرئيس الفاضل يجمع بين الحكمة والفلسفة والدين. وقد شكّل هذا الطرح محاولة لدمج الفلسفة اليونانية بالتصور الإسلامي للسلطة[72].

إذن، فإن الفكر السياسي العباسي مثّل مرحلة نضج وتكامل، حيث اجتمع الفقهاء (الماوردي والجويني) مع الفلاسفة (الفارابي) لتقديم رؤى متباينة حول الخلافة، تراوحت بين التصور الفقهي الواقعي والنموذج المثالي الفلسفي[73].

المبحث الخامس: النتائج الفكرية لتطور مفهوم الخلافة

المطلب الأول: من الخلافة الراشدة المثالية إلى الملك الوراثي

إن الانتقال من نظام الخلافة الراشدة، القائم على الشورى والبيعة، إلى نظام الملك الوراثي في العصر الأموي كان تحوّلاً جوهرياً في الفكر السياسي الإسلامي. إذ مثّل ابتعاداً عن النموذج المثالي الذي أرساه الصحابة، وأدخل مفاهيم العصبية والوراثة إلى نظام الحكم[74].

وقد اعتبر كثير من العلماء هذا التحول نوعاً من "الملك العضوض" كما ورد في الحديث النبوي، مما ولّد تيارات فكرية ناقدة تبحث عن استعادة الخلافة الراشدة أو تقويم الانحراف[75].

أدى هذا التغير إلى تكريس الفصل بين المثال الديني والواقع السياسي، حيث بقيت الخلافة الراشدة مرجعية مثالية، بينما فرضت الوراثة السياسية نفسها باعتبارها واقعاً عملياً[76].

المطلب الثاني: دور الفكر الكلامي والفقهي في تبرير الشرعية أو نقدها

شكّل علم الكلام أداة مركزية في الجدل حول شرعية الخلافة، حيث برزت فرق كالخوارج الذين رأوا أن الخلافة مشروطة بالعدالة، وأن الإمام الفاسق يُخلع[77].

بينما تبنى الفقهاء، خصوصاً من أهل السنة، منهج التبرير لسلطة الأمراء حفاظاً على وحدة الأمة، فظهرت نظرية "الطاعة في المعروف" التي حدّت من فوضى الانقسامات السياسية[78].

أما الشيعة فطوروا نظرية الإمامة كبديل عن الخلافة، معتبرين أن الإمامة نصّ إلهي، وهو ما شكّل نقداً جذرياً للمنظور السني المبني على الشورى والبيعة[79].

وأسهم المعتزلة في إضافة بعد عقلي للنقاش السياسي، حيث أكدوا على ضرورة اختيار الإمام بالرضا والعقد، وربطوا شرعية السلطة بمسؤولية الأمة[80].

المطلب الثالث: الإرث الفكري والسياسي لمفهوم الخلافة في المراحل اللاحقة

ظل مفهوم الخلافة محوراً للجدل عبر القرون، إذ اتخذها الفقهاء مرجعية مثالية، حتى مع انحراف التطبيق التاريخي. فقد استمرت كرمز لوحدة الأمة ومظلة شرعية للسلطة[81] .

وقد ورثت الحركات الإسلامية عبر العصور هذا الإرث، حيث رأت في الخلافة رمزاً للوحدة الدينية والسياسية، الأمر الذي جعلها شعاراً مركزياً في القرون المتأخرة[82] .

ومع سقوط الخلافة العثمانية في القرن العشرين، تجددت النقاشات حول استعادة الخلافة أو تجاوزها إلى أشكال حديثة من الحكم، مما يعكس استمرار قوة المفهوم في الوعي السياسي الإسلامي[83] .

الخاتمة

أولاً: النتائج المستخلصة

1. يظهر بوضوح أن مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي تطور عبر العصور من نموذج الخلافة الراشدة المبني على الشورى والبيعة إلى النموذج الوراثي الملكي في العصر الأموي، وصولاً إلى هيكل أكثر تنظيماً في العصر العباسي مع توسع سلطات الخليفة.

2. لعبت العوامل الفكرية والفقهية والكلامية دوراً محورياً في تبرير الشرعية أو نقدها، فظهرت مدارس متعددة: السنة التي دعمت الطاعة من أجل وحدة الأمة، والشيعة التي ربطت الإمامة بالنص الإلهي، والخوارج والمعتزلة الذين شددوا على العدالة والاختيار.

3. أسهم الفكر السياسي الإسلامي في العصر العباسي، على يد الماوردي والجويني والفارابي، في صياغة إطار نظري متكامل لتفسير الخلافة وبيان حدود سلطات الخليفة وعلاقة الدولة بالأمة والدين.

4. شكلت هذه التطورات إرثاً فكرياً وسياسياً استمر تأثيره على القرون اللاحقة، حيث بقيت الخلافة رمزاً للوحدة والشرعية الدينية والسياسية، واستمر جدلها بين الواقعية السياسية والمثال المثالي.

ثانياً: التوصيات

1. ضرورة دراسة تاريخ الخلافة في ضوء الواقع السياسي والاجتماعي لكل عصر لتفهم أسباب التحولات بين النماذج المختلفة للخلافة.

2. الاستفادة من التجارب الفكرية المتنوعة (السنية والشيعية والمعتزلة) لفهم تعدد الرؤى حول الشرعية والسلطة، خصوصاً في أوقات الأزمات السياسية.

3. تشجيع البحث في توظيف التراث السياسي الإسلامي في فهم نظم الحكم الحديثة ومبادئ الحوكمة، مع مراعاة خصوصية العصر ومتطلبات العدالة الاجتماعية.

4. تعزيز التوعية التاريخية والفكرية بين الطلاب والباحثين حول دور الخلافة في تشكيل الفكر السياسي الإسلامي، بهدف الربط بين الماضي والحاضر بشكل علمي منهجي.

الهوامش:

[1]() الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 5.

[2]()البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم 3455.

[3]() الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص 150.

[4]()ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج2، ص 37.

[5]()الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 6.

[6]()الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 82.

[7]() الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 39.

[8]()الطوسي، تلخيص الشافي، ج1، ص 211.

[9]() ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج1، ص 115.

[10]()الكليني، الكافي، ج1، ص 202.

[11]() ابن خلدون، المقدمة، ص 191.

[12]()المرتضى، الشافي في الإمامة، ج2، ص 77.

[13]()الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص 202.

[14]() ابن هشام، السيرة النبوية، ج4، ص 188.

[15]()الشيخ المفيد،الإرشاد، ج1، ص 41.

[16]()الجويني، غياث الأمم، ص 97.

[17]()المرتضى، الشافي في الإمامة، ج1، ص 112.

[18]() ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 20.

[19]()الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 8.

[20]()الكليني، الكافي، ج1، ص 200.

[21]()البلاذري، فتوح البلدان، ج1، ص 45.

[22]() الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص 123.

[23]() الجويني، غياث الأمم في قواعد الدين والدولة، ص 102.

[24]()الشيخ المفيد،الإرشاد، ج1، ص 58.

[25]()ابن هشام، السيرة النبوية، ص 201.

[26]() اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج1، ص 76.

[27]() ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ص 158.

[28]()المقريزي، الخطط والمقاصد، ج1، ص 90.

[29]()البلاذري، فتوح البلدان، ج1، ص 98.

[30]()الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص 215.

[31]()ابن كثير، البداية والنهاية، ج4، ص 322.

[32]() الشريف الرضي، نهج البلاغة.

[33]()ابن فرناس،مصادر السيرة والفتوح،، ص 67.

[34]() الشيخ الطوسي، الاحتجاج، ص 44.

[35]()ابن كثير، البداية والنهاية، ج3، ص 140.

[36]()ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ص 201.

[37]()الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج4، ص 310.

[38]()ابن حزم، المحلى، ج2، ص 98.

[39]()الشيخ المفيد، الإرشاد، ج1، ص 99.

[40]()ابن خلدون، المقدمة، ص 223.

[41]()البلاذري، فتوح البلدان، ص 210.

[42]()ابن تيمية، مجموع الفتاوى والرسائل، ج5، ص 412.

[43]() ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ص 245.

[44]() المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، ص 221.

[45]()ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص 15.

[46]()البلاذري، أنساب الأشراف، ج5، ص 136.

[47]()ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج1، ص 162.

[48]()الدينوري، الأخبار الطوال، ص 210.

[49]()الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 123.

[50]()ابن كثير، البداية والنهاية، ج8، ص 230.

[51]() ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج4، ص 271.

[52]()الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص 42.

[53]()ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج5، ص 12.

[54]()ابن خلدون، المقدمة، ص 205.

[55]() اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 220.

[56]()الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 45.

[57]()النوبختي، فرق الشيعة، ص 23.

[58]() القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 108.

[59]()ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص 182.

[60]()الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 139.

[61]()اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 245.

[62]()الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج7، ص 29.

[63]()المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، ص 272.

[64]()اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 353.

[65]()ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج5، ص 11.

[66]()ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص 205.

[67]() الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج1، ص 102.

[68]()ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج10، ص 91.

[69]()ابن خلدون، المقدمة، ص 232.

[70]() الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 7.

[71]()الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 95.

[72]()الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 112.

[73]()الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 145.

[74]()ابن خلدون، المقدمة، ص 191.

[75]()الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج5، ص 250.

[76]()الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 146.

[77]()الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص 113.

[78]()ابن حنبل، مسند أحمد، ج3، ص 403.

[79]() المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج1، ص 45.

[80]()القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20، ص 103.

[81]()الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 27.

[82]()ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 39.

[83]()رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص 15.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. ابن الأثير، عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ / 1233م)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار الفكر، 1987.
2. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ/1201م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728هـ/1328م)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1966.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728هـ/1328م)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام، 1986.

5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت 728هـ / 1328م)، مجموع الفتاوى والرسائل، تحقيق ونشر: دار الفكر، بيروت، 1995.
6. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت 456هـ / 1064م)، المحلى، تحقيق: دار صادر، بيروت، 1991.

7. ابن حنبل، أحمد (ت 241هـ/855م)، مسند أحمد، القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1993.
8. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ/1406م)، المقدمة، بيروت: دار الفكر، 2004.
9. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري (ت 230هـ / 845م)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968.
10. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت 328هـ/940م)، العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
11. ابن فرناس (مصادر السيرة والفتوح)، مجمعة في دراسات تاريخية معاصرة: أحمد محمد شاكر (محرر)، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1978.
12. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت 276هـ/889م)، الإمامة والسياسة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.
13. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت 774هـ/1373م)، البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف، 1985.
14. ابن هشام، محمد بن إسحاق (ت 218هـ / 833م)، السيرة النبوية (تحقيق ونشر: دار المعرفة)، بيروت، 1987.

15. الأشعري، علي بن إسماعيل (ت 324هـ/935م)، مقالات الإسلاميين، بيروت: دار المعرفة، 1990.
16. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي (ت 256هـ / 870م)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دمشق: دار ابن كثير، 1987.
17. البلاذري، أحمد بن يحيى (ت 279هـ/892م)، أنساب الأشراف، بيروت: دار الفكر، 1996.
18. البلاذري، أحمد بن يحيى البلاذري (ت 279هـ / 892م)، فتوح البلدان، بيروت: دار الفكر العربي، 1990.

19. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت 478هـ/1085م)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: وزارة الأوقاف، 1981.
20. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت 463هـ/1071م)، تاريخ بغداد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
21. الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت 282هـ/895م)، الأخبار الطوال، بيروت: دار صادر، 1960.

22. رشيد رضا، محمد (ت 1354هـ/1935م)، الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة: مطبعة المنار، 1923.
23. الشريف الرضي، محمد بن الحسن الرضي (ت 406هـ / 1016م)، نهج البلاغة (تحقيق: حسين علي محفوظ)، بيروت: دار صادر، 1994.
24. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ/1153م)، الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة، 1992.
25. الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ / 1067م)، الاحتجاج، تحقيق: عبد الله شرف، قم: مؤسسة آل البيت، 1985.
26. الشيخ المفيد، محمد بن محمد النعمان (ت 413هـ / 1022م)، الإرشاد، طهران: دار المعارف، 1993.
27. الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت 413هـ/1022م)، أوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، 1993.
28. الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ/923م)، تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
29. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (ت 310هـ / 923م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار هجر، 1992.
30. الطوسي، محمد بن الحسن (ت 460هـ/1067م)، تلخيص الشافي، تحقيق: السيد عبد الله نعمة، بيروت: دار الأضواء، 1986.

31. الفارابي، أبو نصر محمد (ت 339هـ/950م)، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق، 1986.
32. القاضي عبد الجبار، أحمد بن عبد الجبار (ت 415هـ/1025م)، شرح الأصول الخمسة، القاهرة: مكتبة وهبة، 1965.
33. القاضي عبد الجبار، أحمد بن عبد الله (ت 415هـ/1025م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1960.
34. الكليني، محمد بن يعقوب (ت 329هـ/941م)، الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1986.
35. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450هـ/1058م)، الأحكام السلطانية، بيروت: دار الفكر، 1989.
36. المرتضى، الشريف علي بن الحسين الموسوي (ت 436هـ/1044م)، الشافي في الإمامة، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني، النجف: مطبعة الغري، 1951.
37. المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ/957م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: دار المعرفة، 1965.
38. المفيد، محمد بن محمد (ت 413هـ/1022م)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم: دار المفيد، 1413هـ.
39. المقريزي، تاج الدين أحمد بن علي المقريزي (ت 845هـ / 1441م)، الخطط والمقاصد، تحقيق: دار الكتب، القاهرة، 1959.
40. الملطي، محمد بن عبد الكريم (ت 377هـ/987م)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981.
41. النوبختي، الحسن بن موسى (ت 310هـ/922م)، فرق الشيعة، بيروت: دار الأضواء، 1984.
42. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت 284هـ/897م)، تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار صادر، 1960.

المستخلص باللغة الانكليزية

This study aims to examine the evolution of the concept of the caliphate in Islamic thought from the era of the Rightly Guided Caliphs to the Abbasid period, focusing on the intellectual, political, and social transformations accompanying this development. The research addresses the foundational religious and intellectual principles of the caliphate, the conditions and qualities of the caliph, the role of the community and consultation (shura), the selection mechanisms of the caliphs, the transition from the ideal caliphate to hereditary monarchy under the Umayyads, religious and political legitimacy, and the role of scholars in reinforcing authority during the Abbasid era. It also highlights the political thought of prominent thinkers such as Al-Mawardi, Al-Juwayni, and Al-Farabi, and the role of jurisprudence and theology in legitimizing or critiquing power. The results indicate that the caliphate transformed from an ideal consultative model to a centralized hereditary authority, with jurisprudential and theological thought playing a key role in its justification or critique. Moreover, the intellectual and political legacy of the caliphate remained influential in later centuries, serving as a reference for Islamic unity and legitimacy.