الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية –قسنطينة-

كلية الشريعة والاقتصاد

بالتعاون مع:

مخبر الدراسات الشرعية

وفرقة بحث مناهج الفقهاء في التأليف قديما وحديثا

تنظم: ملتقى وطني بعنوان:

التنظير الفقهي ودوره في التّجديد في الفقه الإسلامي

بين الواقع والآفاق

يوم: 24أفريل 2024

عنوان المداخلة: التجديد الفقهي الواقع والآفاق الفقه السياسي نموذجا

أ.د سمير فرقاني

أستاذ التعليم العالي

جامعة الأمير عبد القادر

ملخص المداخلة

إن الأمة الإسلامية اليوم لا تشكو من فقر في إمكاناتها المادية ومقدراتها الاقتصادية والمالية، أو قلة في مواردها الطبيعية والبشرية، أو حتى إشكالا في مواقعها الجغرافية، بل تعتبر المصدر الأول لكثير من المواد الأولية والموارد الطبيعية الإستراتيجية لكثير من الدول والأمم. فضلا عما تذخره من طاقات بشرية من الفئات الشبابية تسيل لعاب الدول القوية التي تعيش حالة من الشيخوخة المجتمعية. ومع كل هذا فهي تعيش أزمة سياسية خانقة وعميقة سببها الاختلالات الكبرى في نظم التسيير وتصريف الشؤون، فهي على هذا الأساس تفتقر إلى حل

أساسه نظام سياسي أو منظومة سياسية كاملة شاملة جامعة تستند على مناهج فكرية وأنظمة سياسية وبرامج نهضوية تستثمر هذه الإمكانات وتلك المقدرات. ثم إن تدبير شؤون الناس وسياسة أمورهم وتنظيم حياتهم بما يُحصّل منافعهم ويدفع عنهم الأضرار والمفاسد هو جوهر مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي لم تشرّع إلاّ من أجل "جلب المصالح ودرء المفاسد. وكلما ارتبطت السياسة الشرعية ومسائل السياسة عموما بمقاصد الشريعة، كلما اكتست مفهوم السياسة طابعا «أشمل من كونه موضوعا فقهيًّا بالإصطلاح الخاص، أو موضوعا للأحكام السلطانية، فبناؤها على المقاصد الشرعية يجعلها شاملة للظاهرة السياسية باعتبارها مستوعبة للعلوم والسياسية ولعلم السياسة». ثم إن إعمال مقاصد الشريعة في المجال السياسي بهدف التجديد والتطوير معناه عند كثير من الباحثين والدارسين مراجعة الفقه السياسي مراجعة مقاصدية، تقوم في بناء الأحكام على مراعاة ما تتحقق به مقاصد الشريعة، وذلك بأن تحرر هذه المقاصد من الأحكام المتعلقة بالسياسة والحكم وفق المنهجية المتبعة في استكشاف مقاصد الشريعة، فيكون لها حضورٌ بيّنٌ متميّزٌ ضمن المقاصد الدينية العامة، ثم تجعل تلك المقاصد هي الموجه لكل اجتهاد يروم استنباط الأحكام السياسية التفصيلية من المبادئ الكلية العامة، ضمانا في ذلك لأن تكون تلك الأحكام محققة لما وضعت لأجله من المقاصدِ.

ملخص باللغة الأجنبية

Abstact

Reviewing and renewing political jurisprudence has become a necessary scientific process dictated by jurisprudence itself and dictated by the problems and challenges that contemporary reality poses to the Muslim mind, the nation, and the authorities of the Arab and Islamic systems, which have a great historical connection to this jurisprudential heritage. In addition, the nature of political theorizing itself, which is based on analyzing situations, confronting constitutional and political challenges and crises, and finding solutions to them, requires innovation and diligence. This innovation and diligence in this vital and relatively thorny field must be based on a set of principles that ensure its consistency with Islamic values, principles and rulings.

The renewal that we mean is specific to all sections of Islamic jurisprudence, but the methodological and scientific necessity and the nature of the forum and its predetermined axes made us focus on political jurisprudence, considering that this vital and sensitive section of jurisprudence assumes great importance at the level of the Islamic legislative system, a large space in encyclopedias of jurisprudence and Islamic thought, and a significant place in The movement of civilization, society and power in general. This is because of its influence on people's reality and its control over its course, especially if we know that the greatest political, doctrinal and intellectual differences and divisions that befell the Islamic nation and occurred in ancient times are still continuing in various forms. Its source was essentially political, or the political factor had a strong motive and great influence in directing most of the events and facts.

الإشكالية تعلقت أهداف ودوافع كثير من الدارسين والمهتمين بالفقه السياسي الإسلامي، بمحاولة بعثه وإحيائه وتطويره وتجديده وسبيل النهوض به في العصر الحديث، حيث أظهرت بحوثهم ومؤلفاتهم العلمية الجادة مساعيهم الحثيثة في التعريف بهذا الفقه أو الفكر السياسي الإسلامي عموما وموقعه من الدراسات والبحوث السياسية الغربية التي شهدت تطورا رهيبا واكب التطورات الاقتصادية والعلمية الواسعة والتحولات الاجتماعية الكبرى التي عرفها الغرب والمجتمع الإنساني برمته، فكان هاجس أكثر هؤلاء الدارسين والباحثين من المسلمين بمباحث النظام السياسي الإسلامي ومسائل الفقه السياسي في الشأن الداخلي والسياسة الخارجية والعلاقات الدولية متأثرا بالنظريات السياسية والدستورية الغربية. ومع جودة مؤلفاتهم وبحوثهم حول النظريات السياسية الإسلامية من حيث العرض والتحليل والمقارنة إلا أنها ظلت محل نقد وانتقاد لكثير من الدارسين والباحثين المتمسكين بالتراث السياسي الإسلامي عموما وحتى اتهامها بتغييب الخصائص العامة والمميزات الكبرى لهذا الفقه أو الفكر السياسي ومن ثم التأثر الكبير بروافد وفلسفات وحتى النظريات السياسية الغربية. كما أن هناك دارسين وباحثين حاولوا معالجة قضايا العالم الإسلامي السياسية والدستورية، لكنها لم ترد التقيد بالأسس والقواعد المعرفية والمنهجية التي يفرضها التحليل السياسي بحجة الالتزام بالقواعد والضوابط الشرعية، فجاءت نتائج بحوثهم متعثرة نظريا مكررة لنفس المشهد ونفس الحلول ونفس الطرح والمعالجة. فلم تقدم حلولا ملموسة للأزمات السياسية والدستورية ولم تفك ألغازا وإشكالات فكرية في المجال السياسي. وبين هؤلاء الباحثين وهؤلاء نحاول إيجاد مخرجا بحثيا يساهم في فك هذا الإشكال ويضع القواعد والأسس والمنطلقات التي تساهم في عملية البعث والتجديد والإحياء ضمن مقاربة فكرية ومعادلة فلسفية تجمع بين التمسك بأصالة هذا التراث السياسي من حيث مرجعياته ومصادره الربانية ومن حيث خصائصه التشريعية الفريدة ومن حيث الفقه الذي تشكّل وقام على أساس تلك المرجعيات والخصائص والمصادر، آراءً ومؤلفات، وبين قدرته على التواصل والاستجابة لمتطلبات المرحلة الإنسانية في الشأن السياسي وممارسة السلطة والحكم وقضايا التدبير وتصريف الشؤون.

المنهج والمنهجية العامة: اعتمدنا في هذا المقال أو البحث مناهج متعددة منها المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي الذي يبدأ باستقراء الجزئيات وتصنيفها وترتيبها مع التأكد من صحتها والتوثق من ثبوتها والمنهج الاستنباطي الذي يستخدم القواعد اللغوية والفقهية والأصولية مفاتيح لفهم النص الشرعي وسبر أغواره والوقف على دلالتها ومعانيه ومنها المنهج المقارن الذي يتوخى مقابلة الآراء والأقوال والموازنة بينها في إطار الضوابط المقررة مع تحرير محل النزاع والترجيح ما أمكن إلى ذلك سبيلا.

الخطة أما عن الخطة فكانت: تمهيدا وأربعة مطالب، تحدثت في:

- ✓ **المطلب الأول** عن المقصود والمراد من التجديد والاجتهاد في الفقه السياسي الإسلامي. وفي
- ✓ **المطلب الثاني** عن حاجة الفقه السياسي إلى التجديد ومن ثم الحديث عن الواقع والصعوبات والآفاق الواعدة لعملية التجديد. وفي
- ✓ **المطلب الثالث** عن أهمية مقاصد الشريعة في تجديد الفقه السياسي الإسلامي. وفي
- ✓ **المطلب الرابع** كان الحديث عاما ومختصرا عن أصول ومصادر تجديد الفقه السياسي الإسلامي
- ✓ وفي الأخير انتهيت إلى بعض **النتائج والتوصيات** التي قدرت فائدتها وليس بالضرورة أن لها علاقة مباشرة بالمداخلة وإنما ارتبطت بالموضوع من بعيد أو قريب.
- ✓ كما رجعت في تحرير هذه الموضوع إلى بعضٍ من **مصادر** التراث الفقه فقها وأصولا ومقاصد وكذلك **مراجع** حديثة تخدم الموضوع بشكل معتبر.

والله الموفق

التـمهيـــــد

إن مراجعة وتجديد الفقه السياسي وترقيته إلى مصف القواعد والنظريات السياسية العالمية، أضحت ضرورة علمية وعملية، تُمليها طبيعة الفقه نفسه، وتفرضها الإشكالات والتحديات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، التي يطرحها الواقع المحلي والدولي المعاصر على عقل الفقيه المسلم، وعلى الأمة ونخبها، وعلى السلطات التشريعية للنظم العربية والإسلامية والتي تمت بصلة تاريخية وثقافية وحتى قانونية إلى هذا التراث الفقهي. فضلا على أن طبيعة التنظير السياسي ذاته، والقائم على تحليل الأوضاع ومواجهة التحديات والأزمات الدستورية والسياسية وإيجاد الحلول لها، تفرض التجديد والاجتهاد رفعا للحرج واستجابة للحاجيات والمصالح الضرورية.

هذا التجديد وذلك الاجتهاد في هذا المجال الحيوي والشائك نسبيّا يعدُّ واجبَ الساعة والظروف الراهنة، حتى يسهم هذا الفقه في تأسيس وخدمة النظريات الفقهية الإسلامية عموما، والنظريات السياسية الإسلامية خصوصاً، وحتى يشارك بفاعلية في التحليل والتنظير والإصلاح السياسي لواقع إنساني وظروف سياسية دولية يغلب عليها التأزم العميق والعنف الحاد والنزاع المستمر وغلبة الأهواء والمصالح الضيّقة والفردية على حساب مصالح الأمة وقيم العدل والمساواة وسائر المبادئ السياسية الإنسانية المشتركة. ولا بد أن يتأسس هذا التجديد وذلك الاجتهاد على جملة من المبادئ التي تضمن توافقه مع القيم والمبادئ والأحكام الإسلامية. كما تضمن انسجامه مع مستجدات العصر والمصالح الحيوية للدول والشعوب في الزمن المعاصر.

المطلب الأول: المقصود بالتجديد والاجتهاد في مجال الفقه السياسي

لم يكن الإسلام بحاجة إلى تجديد كما هو بحاجته اليوم، ولم يكن الفقه السياسي والسياسة الشرعية ومباحث النظام السياسي الإسلامي عموما بحاجة إلى إحياء وتفعيل كما هي اليوم، فقد تكاثرت النماذج السياسية الحاكمة والموجهة لحياة الناس اليوم، وتعددت الأنظمة السياسية وتنوعت أساليب الحكم، لتعدد وتنوع إلى حد الاضطراب والتناقض والفوضى، المرجعيات الفكرية والفلسفية التي يدين بها الناس كرهًا، والمنظومات التشريعية التي يحتكمون إليها قسراً. وهذه الأنظمة وتلك المرجعيات السياسية الوضعية، على كثرتها وتعددها، سواء الديمقراطية أو الدكتاتورية أو الثيوقراطية، أثبتت عجزها وفشلها في إدارة الأزمات وإيجاد الحلول للمشكلات التي تعيشها الإنسانية اليوم وتكتوي بنيران ظلمها وفسادها وطغيانها. فبسببها وبسبب تنحية الإسلام كنظام سياسي وما تبعه من انحطاط المسلمين،[1] تجني الإنسانية كثيرا من المظالم والنكبات وتحصدها الحروب والنزعات وتكاد تفنيها الأزمات، وهذا –ربما– هو أحد أوجه الغربة التي يعيشها الإسلام اليوم أو ما يعبر عنه ابن تيمية بـ «دروس الدين».[1]

وليس المطلوب والحال هذه، الرجوع إلى الأشكال والأنماط والبُنى السياسية التي عرفها الناس في العصور المتقدمة ولا تزال حاضرة إلى يومنا. وإنما الحل يكمن في الاستهداء بشريعة الله عز وجل في بناء أمة وفي صياغة دولة وفي إقامة نظام سياسي يحقق العدل والمساواة وينشر الرخاء في الأوطان ويحقق مصالح العباد ويدفع عنهم المضار، فإن العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني. يقول الدكتور ضياء الدين الريس:« إن الدعاوى التي ترمي إلى فصل الدين عن الدولة والإسلام عن المجتمع، وإبعاد الشريعة الإسلامية لتحل محلّها شرائع الأهواء والشهوات أو الفوضى، وإنكار الدولة والخلافة في الإسلام، وتزوير حقائق التاريخ الإسلامي، فكل هذه الدعاوى باطلة ومردودة، وهي مزاعم واهية، والأدلة العلمية كلها تنقضها».[2] ويقول في موضع آخر مؤكدا:« ان الإسلام لا يتطابق مع أي من النظم السابقة التي عددناها، فليس الحاكم إذن هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس "أوتوقراطية" ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس "ثيوقراطية"، ولا القانون وحده لأنه ليس "نموقراطية"، ولا الأمة وحدها لأنه ليس "ديمقراطية" بهذا المعنى الضيق»... فالدّولة الإسلامية نظام فريد خاص بالإسلام وهي بهذا أعم

---

[1] انظر في هذا الصدد الكتاب القيم للعلامة والمفكر الهندي **أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**.

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، الرياض، 1397هـ. جـ18ص297.

[2] ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. مكتبة دار التراث، القاهرة. ط1976/6. ص8-9.

من الدولة السياسية، لأنها ذات وظائف مادية وروحية في وقت واحد.[3] فالخطط الدينية تقوم جنبا إلى جنب مع سائر الخطط الدنيوية والمدنية أو السلطانية كما يسميها ابن خلدون،[4] في تنظيم شؤونهم وتدبير أمرهم.

إن التجديد لا يعني ولا يقتضي بالضرورة الالتزام الحرفي بما كانت عليه أشكال السلطة وتراتيبها في العهود الأولى، إذ المعلوم والمؤكد عند الفقهاء أن مسائل السياسة هي من قبيل العادات غير التوقيفية، وإنما المطلوب الالتزام بقواعدها الكلية ومبادئها العامة الثابتة، مع الاجتهاد في الآليات والوسائل المحقق لها بحسب الزمان والمكان وأحوال الناس، فمثلا مبدأ أو قاعدة الشورى على اعتبارها آلية أو وسيلة في صناعة القرار ومحاربة الاستبداد وفي التداول السلمي على السلطة، فالمطلوب شرعا وأساساً التمسك بمقاصدها وغايتها كالعدل والمساواة والأمن والرخاء وغيرها من مقومات ومبادئ الحياة الكريمة. لأن العدول عنها أو تركها معناه الاستبداد وقمع الحريات والفساد السياسي الطويل العريض.

إن تجديد الفقه السياسي هو جعله جديدا برده للحالة الأولى التي كان عليها في قوتها واستقامتها، وهذا يستلزم تنمية هذا الفقه وتطويره، مع الاحتفاظ بخصائصه، والاستمداد من مصادره، والبناء على قواعده، بحيث يواكب تقدم الحياة ويدلي برأيه في قضاياها السياسية العامة والخاصة الداخلية والخارجية، وكذلك يتفاعل مع المستجدات والتحديات والنوازل التي تعترض طريق الأمة في مجال تدبير الأمور وتصريف الشؤون، كما يعني تقريبه من أفهام الناس وإحياء ما اندرس من أحكامه وتوجيه الناس للعمل بها.

فتجديد الفقه عموما والفقه السياسي منه لا يخرج عن معنى إعادة نضارة الفقه بإحياء ما اندرس من أحكامه ومبادئه الثاوية في النصوص الشرعية والتجربة الإسلامية السياسية التأسيسية الأولى في زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، كما لا يخرج عن معنى تخليصه من البدع والمحدثات السياسية أي الآراء والأفكار والنظريات التي تسللت من الحضارات وثقافات الدول المعاصرة لدولة الإسلام الأولى في شؤون الحكم

---

[3] انظر ضياء الدين الريس، المرجع السابق. ص324 وص 385. والديمقراطية Démocratie معناها سلطة أو حكم الشعب وهي عكس استبداد فرد أو جماعة معينة دينية أو عرقية أو غيرها بالسلطة. والأوتوقراطية: Autocratie هي حكم تكون فيه السلطة السياسية بيد شخص واحد بالتعيين لا بالانتخاب، أي الحاكم الفرد، أو من يحكم بنفسه من غير شريك. والثيوقراطية Théocratie هي حكم رجال الدين أو الحكومة الدينية أو الحكم الديني الذي -كما يزعم أصحابه- يستمد شرعيته من الله، ويدعي الحاكم أنه يحكم باسم الله وبالتالي يلغى إشكال الشرعية السياسية بحجة الاستجابة للإرادة الإلهية، ويكون الناس مجبورون على الطاعة العمياء لهذه السلطة من منطلق الحق الإلهي. والنموقراطية Nomocratie معناها: أسلوب حكم يتوافق من نظام قانوني محدد. أي أن أساسه القانون سواء كان قانونا سماويًّا ربانيًّا أو وضعيًّا.

[4] يسمي ابن خلدون الوظائف التي تجب على الدولة "خططاً"ويقصد بها أقسام الأعمال والإدارات ويقسمها إلى خطط دينية وأخرى سلطانية بمعنى سياسية وإدارية، ويرى أن نظام الدولة الإسلامية يشتمل عليها جميعا، إذ أن الملك أي الحكم يندرج تحت الخلافة، فهي أعم منه. انظر **المقدمة**، ص182-183، الفقرة 31. وانظر ضياء الدين الريس، المرجع السابق، ص323.

وعمارة الأرض وتخطيط المدن. وكما تعني إمكانية تنزيل هذا الفقه السياسي على واقع الحياة ومستجداتها. ومن ثم القدرة على معالجة الأوضاع الشاذة وإيجاد الحلول للأزمات المستعصية.[1]

إن التجديد والاجتهاد الذي نقصده، يخصُّ كلَّ أبواب الفقه الإسلامي في جانب المعاملات خاصة، لكن الضرورة المنهجية والعلمية وطبيعة الملتقى ومحاوره، جعلتنا نركز على الفقه السياسي، على اعتبار أن هذا الباب الحيوي والحساس من الفقه الإسلامي، يكتسي أهميّة كبيرة على مستوى منظومة التشريع الإسلامي، ويغطي حيّزا كبيرا في موسوعات الفقه والفكر الإسلامي، كما يحتل مكانة معتبرة في حركية الحضارة والمجتمع والسلطة عموما. وذلك لما له من تأثير على واقع الناس وتحكمٍّ مهمٍّ في مجرياته بكل رهاناته وتحديّاته، لاسيما إذا علمنا أن أعظم الخلافات العقدية والفقهية وأشهر الانشقاقات السياسية والأزمات الدستورية التي نزلت بالأمة الإسلامية وقصمت ظهرها وبددت شملها وأضعفت صفها قديما ولا تزال تستمر إلى زمننا بأشكال متعددة ومتداخلة، كان مصدرها سياسيًّا بالأساس أو كان للعامل السياسي، الدافع القوي والأثر الكبير في توجيه أغلب الأحداث والوقائع. فمسألة الحكم أو الصراعات السياسية على الخلافة أو الإمامة شكّلت أحد أهم العوامل التي أدّت إلى انقسام المسلمين إلى شيع ومذاهب، وإلى ملل ونحل كما هو تعبير الشهرستاني، كما أدّى الخلاف حولها ومن الأحق بها، إلى تمزّق وحدة المسلمين، وانقسامهم إلى اتجاهات مختلفة، اتخذت طابعا سياسيّا في بادئ الأمر، قبل أن تتسع دائرة الخلاف الديني والفقهي والفكري بينها، ممّا أسهم في ظهور العديد من الفرق الإسلامية التي تشعّبت بدورها إلى عدّة فرق متباينة في طروحاتها ومفاهيمها الدينية والسياسية والاجتماعية.

مع العلم أن العامل السياسي ظل مستمرا في صدع رأب البناء السياسي وانفراط عقده إلى زمننا المعاصر وربما بشكل أكثرة حدة وخطورة وعنف من زمن الدولة الإسلامية التاريخية،[1] وقد زاد من حدته وعنفه وخطورته

---

[1] انظر أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين**. بيروت، دار الفكر، ط1968/3. ص13. وعدنان محمد أمامة، **التجديد في الفكر الإسلامي**.(رسالة دكتوراه 2001) دار ابن الجوزي، ب.ت. ص16.

[1] **الدولة الإسلامية التاريخية** هي مصطلح أشار إليه الناشط السياسي والباحث السوري د.برهان غليون، وقصد بها الدولة التي تبدأ بدولة النبي ﷺ ثم دولة الخلافة الراشدة وما تبعها من دول وممالك سلطانية تجاوزت الثلاثين دولة كان آخرها الدولة العثمانية التي سقطت ونحيّت سنة 1924 من خلال مؤامرة صليبية صهيونية دولية. وقد تعاقب على حكم هذه الدولة ما يقارب من مائة خليفة وسلطان بداية بالخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه سنة 633م وانتهاء بالسلطان العثماني عبد المجيد الثاني سنة 1924م وهذه يصفها برهان غليون بدولة **الداخل في خدمة الداخل** أي أنها دول جاءت من رحم الأمة ولم تفرض عليها من دول الخارج، بغض النظر عن مسألة الشرعية والمشروعية، أما الدول الإسلامية والعربية الوطنية أو القطرية التي ظهرت بعد سقوط السلطنة العثمانية وتقسيم تركتها، فسماها **دول الخارج في مراقبة الداخل** إشارة منه إلى التدخل في شؤون الدول العربية الإسلامية من دول الاستعمار العالمي من حيث النشأة والظهور ومن حيث التسيير والإدارة والسيادة. انظر برهان غليون، **نقد السياسة والدين**. المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان. ط2007/4.

تدخل العامل الخارجي المتمثل في القوى الدولية المتآمرة والمتكالبة على الدول الإسلامية من أجل السيطرة على على شعوبها وأقاليما الغنية بالموارد والخيرات. ففي رداً على سؤال حول استمرار الأزمة الدستورية في العالم العربي في الزمن المعاصر، يقول الشنقيطي: « هي أزمات متعددة ولكن جذرها سياسي، أنا مؤمن أن مشكلتنا بالمنطقة سياسية بالدرجة الأولى، ليس من الآن وإنما من القدم». وأردف قائلا: « السياسة هي السبب في فشل المجالات الأخرى، وإن وجد رشد سياسي انعكس ذلك على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وعلى كل جوانب الحياة».[2]

ولسنا نعني في هذا السياق الخلافات الاجتهادية سواء السياسية أو غيرها، والتي وقعت بين الصحابة رضي الله عنهم عند مرض رسول الله وبعد وفاته ﷺ، فهذه الخلافات الاجتهادية كما يصفها الشهرستاني ذاته، كان الغرض منها: « إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين». ويضيف « لأنّ المخالفين ربما عدّوا ذلك من الخلافات المؤثرة في أمر الدين، وليس كذلك، وإنما كان الغرض كلّه: إقامة مراسم الشرع في حال تزلزل القلوب وتسكين نائرة* الفتنة المؤثرة عند تقلب الأمور»، على عكس الأزمنة السياسية اللاحقة على عصرهم رضي الله عنهم، فإن خلافاتهم السياسية كانت معول هدم وسبب انقسام الأمة وأفول نجمها وزوال سلطانها، يؤكد الشهرستاني هذا فيقول: « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان، وقد سهل الله تعالى في الصّدر الأول».[1] قال د.مختار الشنقيطي معلّقا على مقولة الشهرستاني: « وهكذا فهم الشهرستاني بعمق أن أزمة الحضارة الإسلامية أزمة دستورية في جوهرها، تتعلّق بشرعية السلطة وتداولها».[2]

---

[2] عن مستقبل أزمات المنطقة العربية، قال د.الشنقيطي:« عموما هذه هي الحياة، صراع وتحديات وامتحانات مستمرة ولكن مفتاح أزمات المنطقة هو أزمة الشرعية السياسية»، وزاد:« قبل أن تُحل مشكلة الشرعية السياسية لن تحل أي أزمة بالمنطقة بشكل جوهري، وأزمة الشرعية السياسية حاولت الشعوب أن تحلها مع نهاية 2010 وبداية 2011 مع ثورات الربيع العربي»، وفي ذات المنتدى، قال الباحث علي باكير، وهو يتحدث عن رؤيته لحل الأزمات السياسية والدستورية بالوطن العربي الإسلامي:« الحلول يجب أن تبدأ من رأس الهرم، ليس هناك تمثيل للإرادة الشعبية، والسلطة السياسية ليس فيها محاسبة ورقابة، وليس هناك قانون فهذه المشاكل ستستمر وتتفاقم»، واعتبر أنه:« طالما لم يبدأ الإصلاح من أعلى الهرم فإنه من الصعب أن نشهد أي تحول إيجابي في المنطقة». انظر مداخلة الأستاذين الخبيرين، د.محمد المختار الشنقيطي أستاذ **الأخلاق السياسية** بجامعة قطر، ود.علي باكير أستاذ **العلاقات الدولية** بجامعة قطر، بمنتدى "**السياسية والآفاق الجديدة في القرن الحادي والعشرين**" عقده حزب العدالة والتنمية الحاكم بمشاركة خبراء وأكاديميين ودبلوماسيين من دول عديدة، عُقد باسطنبول بتركيا بتاريخ 2022/11/7.

* جاء في لسان العرب، نأرت **نائرة** في الناس بمعنى هاجت هائجة.

[1] انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**. تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور. دار المعرفة، بيروت/ لبنان. ط1993/3. ص 30-35. وقد ذكر الشهرستاني عشر خلافات وقعت بين الصحابة رضي الله عنهم في مرض الرسول وبعد وفاته ﷺ.

[2] محمد المختار الشنيقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**. منتدى العلاقات العربية والدولية. الدوحة- قطر. ط2018/1. ص29.

إن أكثر الدراسات والبحوث التي جرت حول هذا النوع من الفقه الإسلامي، تؤكد أن الفقه السياسي لم ينل من العناية والاهتمام ما نالته الأبواب الأخرى منه، وذلك كما أسلفنا رغم أهميته في تأطير المجتمع والارتباط الوثيق بمصالحه. كما تؤكد أي هذه الدراسات والبحوث والآراء الناقدة لمسار النظام السياسي وكتب الفقه السياسي والسياسة الشرعية وبكثير من الموضوعية والصدق، أن المقاربات والنظريات والتصورات المبثوثة في ثنايا المؤلفات العامة والخاصة الفقهية والفكرية على حد سواء، لا يرقى الكثير منها إلى أن يشكّل القواعد والنظريات الفقهية الضابطة والأصول العملية المستوعبة لمكانة وأهمية هذا الفقه وذلك الفكر ومن ثم الاستجابة لحاجته الملحة إلى التجديد المستمر والتطوير الدائم. لقد استمر غياب الحضور للفقه السياسي في تاريخ هذه الأمة، إلى أن انتهى في عصرنا الحاضر، إلى ما هو أخطر منه، وهو عودة الفكر السياسي الجبري، الذي ظهر وتأسس بعد تحول النظام السياسي من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض والملك الجبري كما تشير إليه بعض الأحاديث النبوية.[3]

يحدثنا د.أحمد صبحي عن الارتباط الوثيق بين هذه المقولة الكلامية من حيث زمن الظهور والنشأة والبعد والتوظيف السياسي من حيث التحولات الدستورية والسياسية العميقة التي طرأت على النظام السياسي الإسلامي، فيقول: «كان الأمويون في حاجة إلى إيديولوجية تسند حكمهم إلى جانب القوة، ولم تكن هذه إلا عقيدة الجبر، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس وأعمالهم التي قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ليست إلاّ نتيجة لقدر من الله وقضاء، ولا حيلة للناس تجاهه بل لا ينبغي لهم دفعه»[1] ومع مرور الأيّام استوى الجبر كما يشير الشيخ أبو زهرة مذهبا ونحلة في العصر الأموي، حيث أصبح الناس يعتنقونه ويدعون إليه ويدرسونه ويبيّنونه للناس.[2]

ومن مرتكزات مذهب الجبر[3]ومفاهيمه الأساسية في الشق السياسي: تضخيم السلطة والسلطان والعمل على استمراره بدعوى"حراسة الدين وسياسة الدنيا"، والتشريع للسلطة الفردية والاستبداد المطلق وغياب الرؤية

---

[3] حديث انتقال الخلافة من خلافة راشدة إلى ملك عضوض وملك جبري، رواه الإمام أحمد في مسنده عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

[1] انظر أحمد صبحي، **في علم الكلام**. دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية لأصول الدين، فرقة المعتزلة. دار النهضة العربية، بيروت، ط1985/5. جـ1ص93.

[2] انظر الشيخ محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد**. دار الفكر العربي، القاهرة، ب.ت. جـ1 ص104.

[3] الجبرية، واحدة من أشهر الفرق الكلامية ومن أكثرها إثارة للجدل هي فرقة "الجَبْرية" أو "المجبرة" وهى فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام، وتؤمن بأن الإنسان مسيّر لا قدرة له على اختيار أعماله، ولذلك يعتبرها علماء السنة من الفرق الضالة المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة. ويقال إن أول من قال بهذا المذهب الباطل هو الجعد بن درهم مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، لأنه تعلم من الجعد مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك، وبحسب "شرح العقيدة الطحاوية" لابن أبى العز الحنفي، فالجبرية هم أتباع الجهم بن صفوان، الذي قتله سلم بن أحوز، أمير خراسان، سنة 128هـ، وسمي الجبرية بذلك لأنهم يقولون: إن العبد مجبر على أفعاله، ولا اختيار له، وأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وأن الله سبحانه أجبر العباد على الإيمان أو الكفر، كما ذكر الشهرستاني، (الملل والنحل:جـ1ص87). ويعتقد أن "الجبرية" نشأت كرد فعل للقدرية.

الدستورية، وتسويغ تفرّد الملك وتعاليه، وتمجيد قيم الطاعة والخضوع، وتدعيم مؤسسات التسلط والقهر والجبروت، كما عمل على تقزيم المجتمع وتهميش الفرد وتحجيم دوره ومشاركته ومشاورته.[4]

فكرٌ وفقهٌ جبريٌّ يرى أن المواطن مسيّر لا قدرة له على اختيار أعماله وأفعاله، وأنه مجرّد ريشة في مهب ريح التغيرات والتحولات في مجتمعه، ومجرّد قيمة مضافة ورقم بسيط في معادلة الإصلاح الحقيقي، فهو أي الفرد والمجتمع حسب مريدي مذهب الجبرية السياسية مقيد من رأسه حتى أخمص قدميه بأغلال الضعف وقلة الحيلة. وفي ظل هذا الفكر السياسي الجبري ظهر وتشكل فقه سياسي تبريري لا يتردد ولا يتلكأ في الإذعان لنزوات الحاكم وصلاحياته المطلقة في قمع الحريات وهضم الحقوق، وفي إثبات شرعيتة الزائفة المزورة، مع نفي اختيار الأمة له ورضاها به، والذي هو من صميم صلاحياتها وأبرز حقوقها.

فقهٌ وفكرٌ جبريٌّ يعتبر التسليم ببيعة الإكراه والتغلب عقيدة ومسلك شرعي تشهد له الأدلة بالاعتبار كما يزعم أهل هذا الفقه، دون التدقيق في حقيقة وعلة هذا المسلك السياسي وملابسات ظهوره، وفي جوهره وتاريخ ظهوره والضرورات التي ألجأت فرضيتها على الأمة كطريق وحيدٍ واحدٍ من طرق التولية،[1] ومعنى هذا في الزمن المعاصر الانقياد لحاكم غريبٍ عن جسم الأمة وهويتها الثقافية والتاريخية أحياناً، بعيدٍ عن همومها وتطلعاتها وحقها في الاختيار والنقد والمحاسبة والعزل. وفي الغالب يكون التسليم والإذعان والانقياد لهذه الشرعية المبتورة عن الأصل، من قبل فقهاء البلاط والحاشية المنتفعة من الانتهازيين وبطانة السوء.

وكذلك كان من آثار غياب الفقه السياسي الراشد، ظهور علم سياسي مفصولاً عن بيئته الإسلامية من حيث المرجعية التاريخية والشرعية. مما أفرز معه إشكالات جديدة أكثر تأزما وتعقيدا من ذي قبل، سواء في الفهم أم في الممارسة، فأهم أزمة يعيشها الفقه الإسلامي عموما والفقه السياسي خصوصاً، هي أن الفقه قديما كان يتفاعل مع بيئته الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية، ومع دولته القائمة فعلا، بغض النظر عن أشكال الحكم وأساليب إدارته، وبغض النظر عن كونها خلافة شرعية كاملة أو خلافة ناقصة كما يصفها السنهوري.[2] أو دولة

---

[4] انظر د.كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**. دار الطليعة-بيروت، ط1/1999. المقدمة.

[1] انظر صلاح الدين دبوس، **الخليفة توليته وعزله**، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية. مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية-مصر.طبعة 2007. وطرق التولية عند فقهاء السنة عديدة ومتنوعة منها ما هو منصوص عليه ومنها ما روعي فيه مبدأ الضرورة وتغليب مصالح الأمة. فأكثر الفقهاء يروا أن طرق تولية الخليفة أو الحاكم طريقان هما الاختيار والعهد وهذا ما ذهب إليه الماوردي والفراء، مع أنهما ذكرا الطرق الأخرى كإمارة الاستيلاء والتغلب. وهناك من يعتبر طريقة القوة أو الغلبة والقهر والاستيلاء. واعتبار العهد وبنص من قَبله عليه. ذكر هذا الرملي في: **نهاية المحتاج في شرح ألفاظ المنهاج**. مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة. جـ7 ص120/121. وذكر ابن حزم ثلاث طرق هي: النص والدعوة للنفس، وطريق الثقة. انظر: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مكتبة المثنى، بغداد، ب.ت.جـ5 ص9.

[2] انظر عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. الهيئة المصرية للكتاب. 1989م.

القبيلة والغنيمة في مقابل دولة العقيدة كما يسميها عابد الجابري،[3] أو دولة الأمر والواقع والضرورة كما يصفها كل من ضياء الدين الريس وعلي جريشة.[4] وهذا خلافا لفقه ما بعد سقوط الخلافة العثمانية وتنحية الإسلام عن الحكم، وظهور الدولة القطرية أو الوطنية بعد حقب الاستعمار وإفرازاته وآثاره الفكرية والسياسية، فغالب هذا الفقه خاصة ما تعلّق بتنظيم المجتمع وعلاقة الحاكم بالمحكوم، لا علاقة له بالواقع ومجريات الأحداث، فهو يكاد ينحسر في جوانب عملية ضيقة تتصل بالأسرة، وفي بعض مسائل الشعائر والعبادات المفصولة عن حركية المجتمع والدولة عموما، وفي نزر قليل وبشكل غير منتظم ولا منسجم من المعاملات المتعلقة بتصرفات الأفراد أكثر منها ارتباطاً بشؤون المجتمع وعلاقته بالدولة.

إن ارتباط الفقه السياسي ببيئته الاجتماعية والثقافية وغيرهما، يعد من بين أهم الشروط التي تساهم في عملية التطوير والتجديد لهذا النوع من الفقه الإسلامي في رأي الباحث حامد ربيع، حيث يقول: « إن الإيديولوجية الإسلامية (الفكرة الإسلامية) الشرقية لا تخلو من بعض نواحي الضعف، أهمها عدم وجود المدارس الحيّة الفكرية التي نستطيع أن نطمئن على وجودها في عملية التجديد الخلاّقة التي يجب أن تقود الفكر الإسلامي التقليدي إلى التكامل كمذهب سياسي..وسوف يخفّف من هذا النقص أن هذا المذهب ينبع في الواقع المتخلف ويرتبط بالمجتمعات التي يقدّر لها النمو ولكنّها قطعا لن تصل إلى مرحلة التقدم التي سوف تصل إليها مجتمعات الحضارة والتقاليد الكاثوليكية، هذا الارتباط في الواقع المتخلف هو قوة وضعف، هو قوة لأن هذا المذهب هو أقرب التقاليد السياسية إلى الارتباط الذاتي بتلك المجتمعات، فهو يرتبط بها تاريخيًّا، ويعبر عن مشاكلها فكريًّا وهو غير مستورد ولا مزروع حركيا».[1]

ذلك ما يؤكد بإلحاح، أن فقهنا السياسي ما يزال بحاجة إلى حركة تجديدية قوية، وإلى قراءة متعقلة لنصوصه ومقاصده، تمكنّه من ممارسة دوره الحضاري في تأطير المجتمع وتدبير أموره ورعاية مصالحه بشكل يوافق أحكام الشريعة ومقاصدها، ولا يغفل عن التجارب الصالحة والممارسات المدنية الراشدة التي انتهت إليها باقي الدول والشعوب غير الإسلامية، لاسيما إذا علمنا أن نصوص الشريعة الإسلامية قد اكتفت في الغالب الأعم بعرض المبادئ والأسس العامة، والقواعد الكلية في باب السياسة، وتركت التفاصيل للاجتهاد بالرأي والنظر في ما يجلب

---

[3] انظر عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، محدداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2000/4. ص57-79-99

[4] انظر ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. مكتبة دار التراث، القاهرة. ط1976/6. ص348. ود.علي جريشة، **المشروعية الإسلامية العليا**. الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1986/3. ص215.

[1] حامد عبد الله ربيع، **نظرية التحليل السياسي** (مذكرات). مكتبة القاهرة الحديث، القاهرة. 1971. ص83. وانظر ذات المؤلف في كتابه: **تطور الفكر السياسي**. مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، طبعة1977. ص3.

للمصالح ويحقق المنافع ويدفع المضار ويتصدى للأخطار، وتماشيا مع مقررات الوحي وتطورات ومستجدات ونوازل المجتمع الإسلامي والإنساني. بل إن قضية خلود الشريعة وأنها دين الله إلى يوم القيامة، لا تصدق كما يقول فتحي الدريني: «دون هذا الاجتهاد القائم على التعقل، وأصالة الفكر في فهم النصوص ومقرراتها، وفي تطبيقها على كل ما يجدّ في الحياة من وقائع، وما يلم بها من تطور أحدثه الفكر الإنساني نفسه».[2]

المطلب الثاني: حاجة الفقه السياسي الإسلامي إلى التجديد

إن الأمة الإسلامية اليوم لا تشكو من فقر في إمكاناتها المادية ومقدراتها الاقتصادية والمالية، أو قلة في مواردها الطبيعية والبشرية، أو حتى إشكالا في مواقعها الجغرافية، بل تعتبر المصدر الأول لكثير من المواد الأولية والموارد الطبيعية الإستراتيجية لكثير من الدول والأمم. فضلا عما تذخره من طاقات بشرية من الفئات الشبابية تسيل لعاب الدول القوية التي تعيش حالة من الشيخوخة المجتمعية. ومع كل هذا فهي تعيش أزمة سياسية خانقة وعميقة، سببها الاختلالات الكبرى في نظم تصريف وتدبير شؤون البلاد والعباد، فهي على هذا الأساس تفتقر إلى حلٍّ أساسه نظام سياسي متكامل متناغم بين الحاجات الفكرية والروحية والمادية للأمة، أو منظومة سياسية كاملة شاملة جامعة تستند على مناهج فكرية وأنظمة سياسية وبرامج نهضوية تستثمر هذه الإمكانات وتلك المقدرات «فتتحول الأمة من موقع التخلف إلى عالم النهوض»[1] وهنا تظهر الحاجة الماسة إلى فقه سياسي قادر على الاستجابة لهذا المطلب بما يوفره من حلول ويضعه من نظريات ومناهج ونظم كفيلة برفع الغبن عن الأمة واستقامة أحوالها وانتظام أمرها، وقادرة على إيجاد دولة تمارس سيادتها وتفرض هيبتها وتؤدي رسالتها محليا ودوليا، فما مدى قدرة هذا الفقه السياسي على الاستجابة لمطالب الأمة وما حاجة هذا الفقه إلى التجديد باستمرار.؟؟؟؟

إن المتأمل في واقع الشعوب والدول العربية الإسلامية، وما يستم به هذا الواقع في الغالب الأعم من تأزم وفوضى وتخلف ونزاع منهك مكلف باهض الثمن، خاصة في المجال السياسي، يدرك حجم التخبط وخطورة الأزمة الدستورية والسياسية التي تعيشها الأمة الإسلامية اليوم، أفرادٌ وجماعات، دولٌ وشعوب، وما ذلك إلا استمرارا لما أفرزه العامل السياسي قديما، فلا شك أن الأزمات المتعددة التي تخنق مسارات الأمة، هي نتيجة حتمية للأزمات الدستورية القديمة. فالتفرق والانقسام الحاد الذي أدّى إلى بعثرة الجهود و إلى تناحر قاتل أحيانا وإلى

---

[2] انظر فتحي الدريني، **المناهج الأصولية، في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**. الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق. ط2/1985. ص4.

[1] انظر محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل، لماذا و كيف**. دار الشروق، القاهرة، ط2/1998. ص9.

تشنج دائم في العلاقات العامة بين أهل الفكر وأهل السيف، وإلى تعميق الجدليات العقيمة الجوفاء بين الديني والسياسي خاصةَ، هو نتيجة منطقية لغياب نظام سياسي مرجعي يتفق عليه الكلُّ ويلتف حوله الجميعُ.

مع التأكيد أن الخلافات والاختلافات السياسية التي ظهرت في العهود الإسلامية السابقة، ودارت بشكل محدد بين الصحابة رضي الله عنهم، لم تكن سببا مباشرا في الانقسام والتفرق الذي عليه الأمة اليوم، فهي –كما أشرنا سابقا– اختلافات اجتهادية، طبيعية وضرورية وأخلاقية، وكان الغرض منها كما ذكر الشهرستاني، "إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين". فلم تكن خيارٌ لدى المجتهدين من الأمة والفاعلين السياسيين عموما، وإنما كانت ضرورة اقتضتها طبيعة هذا الفقه القائم على:

أولا: النصوص الواضحة في دلالتها على معانيها والتي تنقسم إلى مراتب من حيث قوة الوضوح إلى: الظاهر والنص، والمفسّر والمحكم، ولا نعني بقوة الوضوح كما يشير د.الدريني: أن بعض هذه المراتب أو الأنواع من الألفاظ يعتريها خفاء في صيغها، أو أدائها للمعنى المراد، لأنها جميعا واضحة، وازدياد الوضوح أو قوته، قد يكون بسبب آخر من المشرّع نفسه، حين ساق النص لمعنى مقصود له قصداً أوليًّا، أو لأن النّص تضمّن كلمة أوردها المشرع لينفي عن حكم النّص التأويل، أو كان النّص في ذاته يتضمن حكما أساسيّا يتصّل بقواعد الدين، فيكون أبديا غير قابل للتبديل منذ تشريعه. فمن البديهي ألاّ تكون هذه النصوص في مرتبة واحدة من حيث مدى قبولها للاجتهاد بالرأي تخصيصاً وتقييداً وصرفاً من الحقيقة إلى المجاز، أو احتمال النسخ في عهد الرسالة».[1]

ثانيًّا: وعلى كمٍّ معتبرٍ من النّصوص غير الواضحة أو الظنية، من حيث الدلالة على المعاني والأحكام، وهي كذلك تنقسم إلى مراتب أربعة نصوص: الخفي والمشكل والمجمل والتشابه، إلى جانب متغيرات الواقع غير المحصورة، يقول فريد الأنصاري: « فقد تقرّر أن مراتب التشريع، وقوة الأحكام الشرعية، مبنيةٌ على أولوية القصد التشريعي لما نص عليه في القرآن أوّلا، ثم ما نص عليه في السنة ثانيًّا، ثم ما ترك للاجتهاد ثالثًا»،[2] ثم قال بعد أن ساق جملة من الأدلة على هذا التقرير: « إن الأحكام السياسية، لم تنل من التشريع الإسلامي في الغالب، إلا المرتبة الثالثة! وليس لها من النصوص الشرعية إلا النزر اليسير جدا، وإنما مجالها الاجتهاد المحض»[3] وما كان لذلك الاختلاف الشديد أن يقع حول قضايا الحكم وتدبير شؤون العامة، لو أن الشريعة نصت بالبيان والتفصيل، على أحكام رئيسة وأصول كليّة في المسائل السياسية، كما هو الشأن في الأبواب الشرعية الأخرى. لا يمكن أن ننكر

---

[1] فتحي الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**. الشركة المتحدة. دمشق، ط2/1985م. ص39.

[2] فريد الانصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**. منشورات ألوان مغربية، ط1/2003. ص52.

[3] فريد الأنصاري، المرجع ذاته. ص56-57.

أن الشريعة الإسلامية أولت الشأن السياسي اهتماماً بالغاً، سواء من ناحية التنظير أو من ناحية التنزيل، «بل شرعت من المحددات والمبادئ ما يضمن للسياسة، نظرية وممارسة، سيرا مستقيما يجلب الصلاح للإنسان ويدفع عنه الفساد، ويقيم الدولة الرشيدة التي تخدم المجتمع في ضبط أموره وإصلاح أحواله».[4]

لكن عندما يعمق الباحث نظره في السياسة الشرعية، يدرك أن هذا الأمر ليس بالسهل، إذ يصطدم بجملة من الإشكالات، من أبرزها أنه لا يوجد في منظومة التشريع الإسلامي، نظاما سياسيًّا مُقعّدا قابلا للتطبيق في كل العصور، بشكل مفصّلٍ ومستوعبٍ لكل الجزئيات التي يمكن أن تتخلل حياة الإنسان، أو حلٍّ للإشكالات التي يمكن أن تعترض طريقه في حاله ومآله. ذلك أن منهج القرآن الكريم يظهر في تقريره للأحكام على نحو كليٍّ غالبًا، فهو يقرّر القواعد العامة والأصول الكلية في معظم أحكامه، ولا ينزل إلى تفصيلات جزئية باستثناء بعض الأمور التي لا يصح تركها للاجتهاد الإنساني، وهذا الأمر، فضلًا عن كونه أمارة كمال القرآن وخلوده، فهو ينبئ عن صلاحية التشريع للارتقاء بالتطور الإنساني خلال حِقبه الزمانية المختلفة، عبر إمداده بالأحكام التي تستجيب لهذا التطور

فهو أي المنهج القرآني التشريعي في المسائل السياسة وفي غيرها، كما يقول د.الدريني: « لم يقيّد الأجيال اللاحقة بأحكام فرعية، إذ من الثابت أن الحكم الفرعي العملي الظني المتعلق بالمعاملات والمبني على مصلحة متغيرة، إن كان صالحًا في زمن أو ظرف معين، قد لا يكون وافيًا بحاجة الناس إذا تغير الظرف لتطور الحياة بالناس، فتتجدد مطالبهم وحاجاتهم نتيجة لذلك، بالنظر إلى اختلاف ظروف معايشهم، وهذا أمر ليس في الوسع إنكاره أو تجاهله، بل قد يغدو ذلك الحكم الفرعي المجتهد فيه، منافيًا لما تقتضيه مصلحة الناس في عصر أو بيئة معينة».[1] ذلك أنه حين الاطلاع على نصوص الشريعة في هذا الباب نجدها قد اكتفت بعرض المبادئ والأسس العامة والقواعد الكلية للسياسة الشرعية: كالعدل والشورى والمساواة القانونية وإناطة تصرف الحكام وولاة الأمر بالمصلحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من القواعد والمبادئ والقيم السياسية العليا.

ومن أمثلة ذلك: قوله عز وجل:﴿إن الله يأمركم أن تؤدُّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين النّاس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا. يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيءٍ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[النساء:58-59] ومن الآيات الجامعة والمتضمنة المبادئ الرئيسة، قوله تعالى:﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب

---

[4] عبد الرحمن العضراوي، **الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية**. ص147.

[1] فتحي الدريني، **الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب**. منشورات جامعة دمشق، ط1992/3. ص70-71.

والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[الحديد:25] وقوله سبحانه:﴿ وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم﴾[المائدة:49] وقوله تعالى:﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[المائدة:45] وقوله تعالى:﴿ وأمرهم شورى بينهم﴾[الشورى:38] وقوله:﴿ وشاورهم في الأمر﴾[آل عمران:159] وغيرها من النصوص في هذا الباب. وهي بالمناسبة قليلة جدا، مقارنة مع آيات الأحكام المتعلقة بالبيوع والأسرة وسائر المعاملات الأخرى.

والمتأمل لهذه الآيات وغيرها مما جاء في هذا الباب، لا تجدها تنص بالمعنى الأصولي عن معنى سياسي محكم غير قابل للتأويل، وإنما تشير إلى ذلك على سبيل "الإجمال" و"الإطلاق" وبدلالة هي إلى المعنى الظاهر أقرب، فمبدأ الشورى كآلية من آليات صناعة القرار، لا يكون الخلاف حول اعتبارها أصلا من أصول النظام السياسي الإسلامي أو مبدءًا أصيلا من مبادئه تنهض عليه مؤسسة الحكم برمتها، وإنما يكون حول كيفيات وآليات التنفيذ وطريقة التنزيل لهذا المبدأ السامي، فضلا عن مدى موافقتها لبعض القضايا المعاصرة، يشير الدكتور سليم العوا إلى هذه المسألة قائلا: «بأننا إذا كنا ملزمين بأن نقيم نظام الحكم في الدولة الإسلامية في كل عصر على تحقيق إرادة الأمة عن طريق الشورى» فإننا «لا نجد في النصوص الإسلامية المحكمة نصا يلزمنا بكيفية معينة للشورى، ولا بعدد مخصوص لأهلها، ولا بأوصاف لازمة فيهم، ولا بزمان لولايتهم.. فكل ذلك متروك للاجتهاد الإسلامي، يصنع من خلاله، المؤهلون له ما يرونه محققا لمصالح الناس».[1]

وأما السنة النبوية، محل البيان والتفصيل، وفي مجال أشكال الحكم وطرق التسيير وأساليب التدبير وتصرف الشؤون، اكتفت كذلك بوضع القواعد الكليّة والمبادئ العامة التي تصلح لتأطير العمل السياسي والنشاط الحكومي وإمداده بجملة من المبادئ والقواعد الشرعية والأخلاقية خاصة، فأغلب ما جاء فيها في هذا الباب لا يعدو أن يكون أخباراً وتوجيهات عامة ومن أمثلة ذلك، قوله ﷺ: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكًا عاضًا فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكًا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت».[2] وما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله... إمام

---

[1] محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**. منشورات الزمن 2008. ص98-99.

[2] حديث انتقال الخلافة وأسلوب الحكم من خلافة راشدة إلى ملك عضوض وملك جبري، حديث رواه الإمام أحمد عن النعمان بن بشير رضي الله عنه، وجاء فيه:«... قال رسول الله ﷺ: تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكًا عاضًا فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكًا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة،...» وروى الحديث أيضًا الطيالسي والبيهقي في منهاج النبوة، والطبري ومعنى الملك العضوض، التعسف والظلم. قال ابن الأثير في النهاية: «ثم "يكون ملك

عادلٌ».[3] وقول النبي ﷺ في الحديث القدسي فيما يرويه عن ربه عز وجل: «يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّما فلا تظالموا».[4]

وذات الأمر يقال على تعريفات الفقهاء للسياسة الشرعية عموما، فهي مع أهميتها، تبقى نظريات عامة ومبادئ كلية وقواعد مجملة، لا تقدّم أنموذجا سياسيًّا جامعا ومفصّلا قابلا للتطبيق في مجال السياسة. مع التذكير أن للسياسة في نظر الفقهاء معنًى أصوليًّا تبنى عليه الأحكام فيما لا نص فيه من الشارع. أو جاء في حقه نصٌّ لكنّه بني على مصلحة متغيّرة، هذا إلى جانب كونها خطة تشريعية منضبطة لا تخضع لهوى البشر أو رغباتهم، يستخدمها ولي الأمر لتدبير شؤون الأمة بما يصلحها.

ولا بأس بذكر بعض التعريفات للفقهاء المتقدمين والمعاصرين تؤكد ما سبق قوله، فمن المتقدمين، وعرّفها ابن فودي المالكي بأنها:« رعيُ مصالح العباد ودرء المفاسد بالكشف عن المظالم بآداب تبين الحق كالحكم بالقرائن من غير إقرار ولا بيّنة، وأخذ أهل الشر بالتهم وبتهديد الخصم ».[1] وقال ابن عقيل الحنبلي أن السياسة: «ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»،[2] وقال ابن تيمية، أنها: «ما صدر عن ولي من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعين، دون مخالفة للشريعة».[3]

أما حديثا فعرّفها عبد الوهاب خلاف، بأنها: «تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية، بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، والمراد بالشؤون العامة للدولة ما تتطلبها حياتها

عضوض" أي يصيب الرعية فيه عسْفٌ وظُلْم، كأنَّهم يُعَضُّون فيه عَضًّا». وأما الملك الجبري، فالمراد به الملك بالقهر والجبر. قال ابن الأثير في البداية والنهاية:« ثم يكون مُلك وجَبَرُوت أي عُتُوّ وقَهْر». أما عن تحقق ما في الحديث، فهناك من السلف من جعله قد تحقق في جميع مراحله، وأن الخلافة الأخرى التي على منهاج النبوة، هي خلافة عمر بن عبد العزيز. والظاهر أننا الآن في الملك الجبري في رأي بعض من أهل الفكر والفقه، وقال د.أحمد الريسوني في مقال له: "الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش" معلقا: «وهذا الحديث، لا يخلو من هشاشة في ثبوته وصحته، وأقصى ما يقوله فيه أهل الاختصاص هو أنه "حَسَنُ الإسناد". ومثل هذا لا يبنى عليه شيء من الأحكام الغليظة والأمور الجسيمة، وقصارى ما يصلح له هو التبشير وبث الأمل، أما إذا جد الجد وعظمت الأمور، فلا بد من أدلة صحيحة متينة، وإلا فلا...وثانيا: هناك حديث آخر في الموضوع، وهو في مثل درجة هذا أو أعلى منه، وأعني به حديثَ سفينةَ رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي اللهُ مُلكه من يشاء». فهذا الحديث لم يذكر خلافة ثانية تأتي وتكون على منهاج النبوة بعد الخلافة الأولى».

[3] حديث متفق عليه، رواه البخاري ومسلم.

[4] حديث صحيح رواه مسلم.

[1] ابن فودي، **ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل**. الزهراء للإعلام العربي، ط1 ، 1988م، ص75.

[2] ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق: محمد جميل غازي. مطبعة المدني، القاهرة. 1961. ص29.

[3] محمد بن صالح العثيمين، **شرح كتاب السياسة الشرعية** لشيخ الإسلام ابن تيمية. دار ابن حزم، بيروت، ط2004/1. ص34.

من نظم، سواء كانت دستورية أم مالية، أم تشريعية، أم قضائية، أم تنفيذية. وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية. فتدبير هذه الشؤون، والنظر في أسسها، ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية».[4] وعرّفها الشيخ القرضاوي: « ما يراه الإمام، أو يصدره من الأحكام والقرارات زجرا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجا لوضع خاص»، ومجالاتها عنده هي: «علاقة الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعية، أو السلطة بالشعب، وهو ما ينظمه في عصرنا الفقه الدستوري، والمالي، والإداري والدولي»،[5] وهي عند سعد الدين العثماني: «كل إجراء تشريعي تتخذه جهة معينة لتحقيق مقصد الشرع في الواقع، أي لتحقيق المصالح ودرء المفاسد وفق الضوابط الشرعية»،[1] وهي عند فتحي الدريني «تعهد الأمر بما يصلحه».[2] قال ابن نجيم الحنفي:« أن السياسة فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها و إن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي».[3]

ومما يلاحظ بشكل عام على هذه التعريفات: أن الجميع ذهب في اتجاه ربط السياسة الشرعية بمعايير المصلحة والمنفعة والعدل. وهي كلّها مبادئ كلية وقواعد عامة، كما هي متطلبات دائمة وحيوية ومستمرة لحياة الأمم ونهضة المجتمعات واستقرار أمرها وانتظام شأنها بين الدول والأمم. ومن هذه القواعد والمبادئ:

– أن تصرفات الحاكم منوطة بالمصلحة الشرعية.

– وأن وظيفة الحاكم، أن يكلف بفعل شيء أو تركه أو برفع التكليف به مسايرة لحاجات الناس ومصالحهم من غير مصادمة لقاعدة من قواعد الشريعة، وأن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف.[4]

– ان التوسعة على ولاة الأمر في أمر التدبير ووضع الخطط ولو لم يرد على هذا نص خاص ولا انعقد فيه إجماع ولا شهد له قياس، أمر تشهد له النصوص الشرعية بالتأييد والاعتبار.[5]

---

[4] عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية** أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1997/6. ص14-15.

[5] يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**.مكتبة وهبة، القاهرة، ط1998/2. ص15.

[1] سعد الدين العثماني، **في فقه الدين والسياسة**. مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، اسطنبول- تركيا، طبعة2016/2. ص9.

[2] فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**. مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة 1982. ص191.

[3] ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. بيروت، دار الكتاب الإسلامي ط2 بالأوفست،76/5. وابن نجيم ينقل عن المقريزي في خططه المعنى اللّغوي للسياسة وما انتهى إليه اصطلاحاً.

[4] أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، **الفروق**. أو أنوار البروق في أنواء الفروق. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. طبعة 1346هـ. 103/2.

[5] ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية**. المصدر السابق، ص16-17.

– وأن السياسة هي ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع.

إن هناك سؤال مهم يجدر بنا طرحه في هذا السياق: لماذا يتعامل الإسلام أو نصوص الشريعة كتاباُ وسنة، مع السياسة الشرعية والفقه السياسي عموماً بهذا المنهج الكلي العام، البعيد عن التفصيلات والجزئيات إلا في القليل من الأحكام والمسائل التي خضعت لظروف الزمان وملابسات المكان ؟ وهل من وراء هذا حكمة جليلة وغاية مثلى؟؟؟.

والجواب نعم، ففي هذا المنهج من حيث التناول والتداول، الكثير من الحكم والفوائد، والعديد من الدلالات والمعاني، وبيان ذلك، ان الفقه السياسي هو فقه يحتاج بشكل مستمر، إلى تجديد ومواكبة اجتهادية أكثر من سائر أنواع الفقه الآخر وأبوابه، على اعتبار أنه فقه «يشتغل ويجتهد في مساحات وأقضية هي دوما متحركة متغيرة، ثم هو يخضع لمؤثرات إضافية، وهي مؤثرات أشد وطأة مما في المجالات الفقهية الأخرى... فمن هنا تكون المراجعة الدائمة والاجتهاد المتجدد للفقه السياسي أمرا واجبا، وليس فقط سائغا ومقبولا».[1] يقول الإمام الجويني: «إن الإمامة ليست من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، وإن معظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة أي سبيلها الاجتهاد».[2] ومعنى هذا أن مسائل السلطة وقضايا الحكم ظنية لا سبيل إلى إدراك أحكامها إلا بالاجتهاد والنظر المتجدد فهي «متجددة بتجدد الفكر، وتتسع للاجتهاد والتجديد في الفروع والجزئيات والظنيات في ضوء الأصول والكليات والقطعيات، فهي تفهم المتغيرات في إطار الثوابت، والظنيات في دائرة القطعيات، كما تتسع للإبداع والابتكار في مجال الوسائل والأساليب والآليات التي تتسم بالتغيير، والقيم الكبرى التي تتسم بالثبات».[3]

وبالرغم من هذه الخصائص والسمات التي تميز الفقه والتشريع في مجال السياسة والحكم وتعبر عن انفتاحه وقابليته **للاجتهاد والتجديد**، إلا أن هذا الفقه لم يأخذ حقه من البحث والتحقيق والتجديد والاهتمام كما حظيت به سائر أنواع وأبواب الفقه الأخرى. بحيث اعتبر الفقه السياسي كما يؤكد بعض الباحثين: «أضعف حلقات الفقه الإسلامي، فرغم أهميته، إلا أن المصنفات فيه لا تتجاوز بضع عشرات إذا أكثرنا العدد، بينما نجد

---

[1] أحمد الريسوني، **فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**. دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2012/1. ص12-13.

[2] الإمام الجويني، **غياث الأمم في إلتياث الظلم**. تحقيق: د.عبد العظيم الديب. المكتبات الكبرى، القاهرة، ط1401/2هـ. ص220.

[3] يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية**، المرجع السابق. ص10.

في الفقه الآخر آلاف وآلاف المصنفات».[4] وقد أوقع هذا الضعف وذلك الاهتمام القليل والرعاية الكافية، الأمة الإسلامية في حرج كبير، فيما يتعلق بتدبير شؤون الرعية ومصالحهم.

ثم إن استمرار هذا الضعف في هذا النوع من الفقه وعدم تطويره «أحدث لنا مشاكل كبيرة اليوم في نطاق الحركات الإسلامية وفي محاولات الإصلاح والتغيير للشأن السياسي، هذه الحركات التي أصبحت تمارس السياسة وربما أصبحت بيدها السلطة، تقع في مشاكل كثيرة لقلة زادها من هذا الفقه السياسي غير المتطور»،[5]

لكن يبدو أن أهم المشاكل التي ورثها الفقه السياسي وجعلته يتخبط في أزمة خانقة تفرعت عنها باقي الأزمات الأخرى، هي ذلك الانفصال النكد الذي حصل منذ زمن مبكر من تاريخ الأمة، بين رجل العلم ورجل السياسة، انعزل بموجبه رجل العلم أو الفقيه عن السياسة إما تنظيرا وتوجيها أو ممارسة وتنزيلا أو هما معا. فحتى العلماء الذين اشتغلوا مع الحكام وشاركوهم الرأي في الولاية وطرق الحكم في فترات تاريخية معينة، كان أغلبهم قد سخر علمه ورأيه وفتواه لخدمة السلطة الحاكمة وتقوية أمر قبضتها وتبرير أكثر تصرفات السلطان المستبد حتى منها المخالفة للأحكام الشرعية، «وهكذا انصرفت الأمة الإسلامية ومفكروها في وقت مبكر عن جوهر التوحيد في الحكم، ومعنى الشورى في بناء وتسيير شؤون الأمة» واتجهت إلى توريث أمور سياسة العباد، وهيمنت عليها فئة قليلة من الناس، وبقي بعض من العلماء إلى يوم الناس هذا يحرسون هذا الاختلال، فأصبحت القداسة للأشخاص وللتجارب البشرية التي افرزتها محطات تاريخية معينة، هذه القداسة تفوق أحياناً قداسة النص الشرعي الذي يعتبر الأصل والمصدر الأول لكل التصرفات والممارسات، فانتقل الوحي من موقع الشاهد إلى مواقع الشواهد. وكان من آفات هذه الأزمنة السياسية أو هذه العصبيات الحاكمة كذلك تكريس الأولوية للولاء للعصبة الحاكمة وليس للكفاءة والأداء.[1]

يضاف إلى هذا بعض المعوقات المعرفية والمنهجية وبعض المؤثرات السياسية[2] والتي مجتمعة، أعاقت نمو وتطر الفقه السياسي وحالت دون استجابته لمتطلبات المرحلة السياسية والدستورية التي عاشتها الأمة بعد الخلافة

---

[4] عبد المجيد النجار، **الاجتهاد والتجديد وتدافع المرجعيات**. حوار مع مجلة الإحياء. ص85. وانظر أحمد بن سعد حمدان الغامدي، **تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي، تأصيل ونقد**. دار ابن رجب، القاهرة، ط2013/2. ص43 وما بعدها.

[5] عبد المجيد النجار، المرجع السابق. ص86 بتصرف يسير.

[1] انظر مصطفى حجازي، **العصبيات وآفاتها، هدر الأوطان واستلاب الإنسان**. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط2014/2.

[2] انظر أ.د سمير فرقاني، **المؤثرات السياسية والفكرية في منهج التأليف والتصنيف في السياسة الشرعية عند المتقدمين**. مقال بمجلة المعيار كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر عدد 46 بتاريخ2022/05/1. وهذه المؤثرات:

أ. ضعف العناية والاهتمام بالفقه السياسي وطغيان نزعة الجمود والتقليد

ب. اعتماد المنهج الفروعي التفصيلي وغياب المنهج الغائي التحليلي المقاصدي

الراشدة وتعيشها اليوم في الزمن المعاصر، من ذلك الطابع التجزئي والوظيفي والذي اعتمده وسار عليه قرونا من الزمن علماء وفقهاء السياسية، ولا يزال مستمرا بآثاره السلبية على مباحث علم السياسي الإسلامية وكذلك على ممارسات وتصرفات الفاعلين السياسيين، أفرادا ومؤسسات، وقد نبّه على هذا العيب المنهجي والمعرفي الدكتور صافي لؤي فقال:« إن المنهج المعتمد من قبل علماء السياسة القدماء والمحدثين يغلب عليه الطابع التجزئي الوظيفي، فالمنهج المعتمد تجزئي لأنه لا يطمح إلى دراسة متكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة، بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبوي الكلي من الظاهرة المعينة، بل يكتفي بسوق انتقائي لنصوص مختارة لتأييد فهم محدد أو موقف معين، إذ يمنع رشيد رضا الإمامة من يطلبها استنادا إلى الحديث النبوي: [إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله أو أحدا حرص عليه] كما يحظر المودودي مشاركة المرأة في مجلس الشورى بناء على قوله تعالى ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ [النساء:34]. فالانتقال من الآية أو الحديث إلى الحكم الشرعي لم يجرِ وفق منهج مطرد بل اعتمد على موقف قبلي اختاره المفكر ثم انتقى نصًّا قرآنيًّا أو نبويًّا لتبرير الموقف المختار... أما الطابع الآخر الذي يميز المنهج الحالي للتنظير السياسي، هو أنه منهج وظيفي، يحدّد البنية السياسية من خلال الوظيفة التي تؤديها، دون اعتبار المقصد أو المقاصد التي توجه الفعل السياسي أو تحكم العلاقات السياسية، لذلك يُثبت الماوردي طريقتين لانتقاء الإمام: الاختيار والعهد، بناءً على الرعيل الأول من الصحابة رضي الله عنهم، دون النظر في القاعدة الكلية التي وجهت سلوكهم وعلاقاتهم. فالمؤسسة السياسية من وجهة النظر الوظيفية، شرعية، طالما أدت الوظيفة السياسية المنوطة بها، وهي تؤدي وظيفتها عند اتصاف القائمين عليها بالعدالة و تحقيقهم متطلبات الكفاءة والكفاية... لقد أدت هذه النزعة الوظيفية التي تجاهلت المقاصد الكلية والقوانين العامة التي تحكم الفعل السياسي، إلى تبرير الممارسات الفعلية باستخدام منهج قياسي صوري يفتقد إلى العمق النظري والاطراد المنهجي، لذلك نرى القاضي أبا بكر الباقلاني يمنع الأمة من فسخ عقد الإمام بعد انعقاده بالمقايسة على عدم جواز أن يفسخ الولي عقد الزواج بعد انعقاده، على الرغم من الاختلاف البيّن بين هذين العقدين، كذلك يرجح الماوردي عقد الإمام الأول حال انعقاد الإمامة لرجلين، قياسا على صحة عقد النكاح وبطلان اللاحق عند قيام عقدي نكاح لامرأة واحدة، ويُصحّح عقد الخلافة لرجلين أو أكثر على الترتيب، قياسًا على تأمير رسول الله ﷺ لثلاثة قادة على جيش مؤتة، بحيث يلي القائد الثاني عند مصرع الأول والثالث عند مصرع الثاني، دون اعتبار التغاير بين العقد المقيس والعقد المقيس عليه».[1] وعلى ضوء هذا المنهج وإعمالا للنزعة الوظيفية الحاضرة بقوة في كتابات فقهاء السياسة المتقدمين، برّر

ج. الاستبداد السياسي والتضييق على الحريات

د. طغيان الفقه السياسي على الفكر السياسي

[1] صافي لؤي، **العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**. بيروت، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2001/1. ص22-23.

الماوردي وكل فقهاء السنة تقريبا إمارة الاستيلاء والتغلب على اعتبار أنها تستمد شرعيتها من الوظيفة التي تؤديها والمتمثلة في حفظ قوانين الشريعة وحراسة الأحكام الدينية. وإن خالفت الشروط الشرعية لمتولي الحكم والولاية العامة عموما. فالماوردي يحدّد البنية السياسية للمجتمع المسلم باستخدام تحليلي وظيفي صرف، فالإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية، فهو يرى منصب الإمامة من خلال قيمته الوظيفية المجردة.

وقد استمر هذا الإشكال في تاريخ الأمة إلى ان انتهى في عصرنا الراهن إلى ما هو أخطر وأشد تعقيدا، تمثل كما أشرنا سابقا، في نشوء فكر سياسي جبري، وعلم سياسي مفصول عن بيئته الإسلامية، بعيدٍ من حيث المرجعية عن أصول الإسلام ومقاصده. يضاف إلى هذا تأثره بالروافد الغربية التي غطت على أصله بل صار في بعض نظرياته وتصوراته ومفاهيمه «موصول بتكويناته الغربية..لأسباب كثيرة بعضها معرفي وبعضها واقعي، تضافرت بحيث كونت رؤية نظرية نظرت من خلالها إلى "السابق" باعتباره تراثا وإلى "السياسة" باعتبارها علما غربيًّا يفرض على من يطلبه أن يولي وجهه شطر الغرب».[1]

والخطير من هذا كلّه أن هذا الفكر الغريب الهوية والمرجعية، تبنته ونافحت عنه فئات عريضة من المسلمين ذاتهم، فئات شكّلت جزءاً من جسم الأمة من حيث الانتماء العرقي، لكنها تعتبر خصما له من داخل الذات، وهذا «ما يفسر حالة "الانشطار" التي تطبع الراهن العربي والإسلامي على حدٍّ سواء، الفكري منه والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، والتي تجعل منه واقعا أو راهنا يتنافس عليه ويصطدم فيه ويتصارع صنفان من المعطيات: صنفٌ موروثٌ من ماضينا ينتمي بجملته إلى حضارة القرون الوسطى بتقانتها اليدوية الرتيبة وقيمها الأخروية المثالية، وصنفٌ وافدٌ من حاضر غيرنا ينتمي بكليته إلى حضارة "العصر الحديث" بتقنياتها الآلية المتطورة وقيمها الدنيوية المادية».[2]

إن ما يواجه الفكر العربي المعاصر، من تحديات سياسية داخلية وخارجية، وما تعيشه الدولة الإسلامية الحديثة من تعقيدات دستورية وإدارية واقتصادية..، كل ذلك يتطلب من الحركة الفقهية المعاصرة فتح أبواب الاجتهاد على مصرعيها بضوابط وقواعد معلومة ومعروفة، لملء الفراغ الحاصل وسد النقص الكبير والعجز الواضح في المجال السياسي بكل مسائله وقضاياه الحساسة والشائكة. ومن ثم إيجاد الحلول للأزمات الخانقة والإجابة على كل الأسئلة الضاغطة على مجتمع ما بعد الحداثة.

---

[1] سيف الدين عبد الفتاح، **نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي**. ضمن مجموعة بحوث طبعت بعنوان: مقاصد الشريعة وقضايا العصر. ص155.

[2] محمد عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربي المعاصر**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط2008/2. ص9.

وقد تزداد هذه الحاجة إلحاحاً، عندما نعلم أن البحث والتنقيب في تراثنا الإسلامي عن أجوبة شافية كافية للمسألة السياسية، مرتبطة بأزمنة وأمكنة معينة، وكل ذلك مقصود للشارع أن يترك شأن السياسة لمحض الاجتهاد والتجديد الدائم والتطوير المستمر تحقيقا لمبدأ جلب المصالح والمنافع ودفع المضار والمفاسد.

المطلب الرابع: أهمية مقاصد الشريعة في تجديد الفقه السياسي الإسلامي

إن تدبير شوؤن الناس وسياسة أمورهم وتنظيم حياتهم بما يُحصّل منافعهم ويدفع عنهم الأضرار والمفاسد هو جوهر مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي لم تشرّع إلاّ من أجل "جلب المصالح ودرء المفاسد. قال ابن القيم: «ومن له ذوقٌ في الشريعة واطلاعٌ على كمالاتها وأنها لغاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من مصالح، وعرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرعٌ من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها، ووضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة».[1] وأن أي جهل بهذه الجوانب فهما وتنزيلا سيعرض صاحبه في الغالب الأعم إلى مناقضة الشريعة في تدبير شؤون العباد، حتى وإن لم يكن قاصدا ذلك، يقول أحمد الريسوني في هذا الصدد: «فإن الزاد الأكبر والعمدة الأساس للسياسي المسلم، سواءً كان ممارسا للسياسة الشرعية أو منظراً لقضاياها أو مشتغلا بفتاويها، إنما هي مقاصد الشريعة، فعلى قدر معرفته بها ومراعاته لها وتحكيمه لموازينها، تكون اجتهاداته وقراراته وترجيحاته أقوى دليلاً وأهدى سبيلاً»، ويضيف مؤكدًا: «إنّ كلّ من يقود العمل السياسي ويمارس السياسة الشرعية، يجب أن تكون مقاصد الشريعة عنده هي الميزان لما سيتم، والمرآة العاكسة لما تمَّ. عليه أن يزن ويراقب خطواته، ويقوّم مشروعيتها ومردوديتها، بمدى ما تحققه وما تخدمه من مقاصد الشريعة، من الحفظ والتنمية للضروريات الخمس..، ومن إقامة العدل، وحفظ كرامة الإنسان وعمارة الأرض وحفظ الأمن والوئام وتزكية النفوس وطمأنينتها وإخراج المكلفين من سلطان الهوى والشهوة إلى سلطان الشرع والعلم..».[2]

فكلما ارتبطت السياسة الشرعية ومسائل السياسة عموما بمقاصد الشريعة، كلما اكتست مفهوم السياسة طابعا «أشمل من كونه موضوعا فقهيًّا بالإصطلاح الخاص، أو موضوعا للأحكام السلطانية، فبناؤها على المقاصد الشرعية يجعلها شاملة للظاهرة السياسية باعتبارها مستوعبة للعلوم السياسية ولعلم السياسة»،[3] مع التأكيد على أن الفكر المقاصدي في المجال السياسي أو في غيره لا يعني البتة قيامه على التشهي والهوى، أو أنه «يروم استبدال

---

[1] ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. مصدر سابق، ص4.

[2] أحمد الريسوني، **مقاصد المقاصد**. ص136-137.

[3] عبد الرحمن العضراوي، **الفكر المقاصدي**. مرجع سابق. ص14.

حكم إلهي بحكم بشري، كلاّ، إنما يسعى إلى تطبيق الحكم الأنسب بالطريقة الأسلم من أجل الحصول على النتيجة الأمثل».[4] فالعمل بالمقاصد الشرعية في المجال السياسي خاصة لا يعني الانفلات عن الأحكام الشرعية الثابتة أو تسويغ وإجازة تجديد النظر في الأحكام السياسية بما يخالف مقاصد الشرع وأصوله الكلية.

إن إعمال مقاصد الشريعة في المجال السياسي بهدف التجديد والتطوير معناه عند كثير من الباحثين والدارسين «مراجعة الفقه السياسي مراجعة مقاصدية، تقوم في بناء الأحكام على مراعاة ما تتحقق به مقاصد الشريعة، وذلك بأن تحرر هذه المقاصد من الأحكام المتعلقة بالسياسة والحكم وفق المنهجية المتبعة في استكشاف مقاصد الشريعة، فيكون لها حضورٌ بيّنٌ متميّزٌ ضمن المقاصد الدينية العامة، ثم تجعل تلك المقاصد هي الموجه لكل اجتهاد يروم استنباط الأحكام السياسية التفصيلية من المبادئ الكلية العامة، ضمانا في ذلك لأن تكون تلك الأحكام محققة لما وضعت لأجله من المقاصدِ».[1]

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: «وإذا كان الإسلام غايته ومقصده إصلاح حال الناس وإقامة العدل فيهم، وخطته وطريقته اليسر بهم ورفع الحرج عنهم، فهو بلا ريب كفيل بكل سياسة عادلة، ويجد كل مصلح في أصوله وكلياته متسعا لكل ما يريد من إصلاح، ولا يقصر عن تدبير شأن من شؤون الدولة».[2] ولأجل هذه الغاية فتحت الشريعة الباب لعلماء المسلمين «لكي يطوروا نظام الحكم على حسب متطلبات الزمان وأهله ويكيفوه على حسب مقتضيات العصر، لكن على أساس كلي واحد: هو حفظ مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية».[3]

المطلب الخامس: أصول ومصادر تجديد الفقه السياسي الإسلامي

يشير بعض الباحثين إلى أن «قواعد الفقه السياسي الإسلامي لم تدوّن، وأن ما ذكر منها مفسَّرا أو شرحًا، سواء في السِّير، أو في كتابات الماوردي، أو ابن قتيبة، أو ابن تيمية، أو ابن خلدون، أو المدرسة المعاصرة، هذا كلّه كان إثراءً ضخما لهذا العلم العزيز، إلا أنه لم يكن تأصيلا وتقعيدا يؤول إلى بناء منهج مرجعي وقواعد ضابطة تسير على خطاه الأجيال، ودليل ذلك ما تعيشه أمتنا اليوم من ارتباك شديد، لعدم قدرة مؤسساتها العلمية المنهجية والفكرية على صياغة قواعد يحتكم إليها الجمهور في التعاطي السياسي، بل صدرت الفتاوى

---

[4] محمد بن نصر، **المقاصد الشرعية** بين حيوية الفكرة ومحدودية الفكرة. مجلة إسلامية المعرفة السنة 13، العدد 49، السنة 2007. ص74.

[1] خالد بن عبد الله المزيني، **تجديد فقه السياسة الشرعية**، مركز إنماء للدراسات والبحوث. طبعة 2013. ص11.

[2] عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية**. مرجع سابق. ص25.

[3] فريد الأنصاري، **البيان الدعوي**. مرجع سابق. ص73.

المستعجلة، وظهرت اتجاهات التكفير والغلو، بسبب عدم وجود قواعد منضبطة لعلم السياسة الإسلامية تتربى عليها الأجيال».[4] لكن رغم أن تلك القواعد لم تدون تحت مسمى أصول الفقه السياسي، إلا أن شمولية الإسلام جعلته «يتضمن فيما يتضمنه القواعد الحاكمة للنظام السياسي الذي تقوم على بناء تفاصيله عقول المسلمين حسبما تقتضيه مصالحهم في كل عصر. والفرق كبير بين القواعد والتفاصيل، فالقواعد نصوص شديدة العموم والتجريد، صالحة لأن يستنبط منها أهل الاختصاص ما لا يحصى من النظم التفصيلية»،[5] وهذا الدور قامت به كتب علم أصول الفقه، وهي «كفيلة بمدك بمادة هذه الصناعة في كلياتها، من مثل قواعد تحقيق المناط، وقواعد اعتبار المآلات، والضوابط المنهجية للفتوى، مما يضبط تغير المكان والزمان والإنسان»،[1] وبذلك يكون علم أصول الفقه عموما بقواعده التي بني عليها، هو نفسه علم أصول الأحكام السياسية، سواء ما اتفق عليه بين المذاهب الفقهية أو اختلف حوله.

وجدير بالإشارة إلى أن من أبرز خصائص هذا الفقه، كونه فقها اجتهاديا بامتياز مما يجعل النظر المصلحي والرؤية المقاصدية يشكلان المنطلق الأساسي في التعامل معه، سواء في التنظير له أو في تنزيله على الواقع، ولذلك فإن التجديد في فقهنا السياسي مقيّدٌ بجملة من الضوابط على رأسها ضابط "النظر المقاصدي في التجديد". والذي يلزم كل باحث في المجال الاجتماعي والسياسي وغيرهما، الانطلاق منه والبناء عليه.

لقد بات لازما الانطلاق في أي عمل بحثي يهدف إلى تجديد الفقه عموما والفقه السياسي خصوصاً، من تلك الأصول المرجعية التي انطلق منها السابقون من الفقهاء وهم يُنظّرون لواقعهم، لكن بآليات منهجية تتناسب والواقع المعاصر وتحدياته، فالحديث عن المبادئ والأحكام السياسية التي تعتبر أصول ومرجعيات المسألة السياسية والأحكام السلطانية مثل الشورى والعدل والأمانة والمسؤولية والمساواة القانونية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها هو ذاته بالنسبة للمتقدمين من الفقهاء أو المتأخرين، كل ما في الأمر أن ثمة آليات ومنهجية اجتهادية تقتضي مسايرة للظروف التكيّف مع كل عصر والاستجابة لكل راهن، وبعبارة أخرى تكييف الواقع مع مقتضيات تلك النصوص والمبادئ الكلية. وهذه مهمة حساسة وجليلة أنيط بها العقل المسلم في كل زمان ومكان.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

---

[4] خالد سليمان حمود الفهداوي، **الفقه السياسي الإسلامي**. الأوائل للنشر والتوزيع، سورية. ط2008/3. ص77.

[5] محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**. مرجع سابق، ص97.

[1] فريد الأنصاري، **البيان الدعوي**. مرجع سابق. ص80.

إن تجديد الفقه السياسي يعني تنميته وتطويره حتى يساير أوضاع الأمة وحاجيتها ومتطلباتها ويتجاوز تحديات الحياة ورهاناتها في الزمان والمكان. فالتجديد يقتضي جملة أمور:

1- الاحتفاظ بجوهره، والإبقاء على طابعه وسمته وخصائصة المميزة له وإبرازه والعناية به.

2- ترميم ما بلى منه وتقوية ما ضعف من أركانه.

3- إدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته، ولا تبدل من طبيعته. فتجديد الفقه السياسي لا يعني التخلص من التراث القديم في المجال السياسي أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به والاستفادة منه، والإبقاء على طابعه وخصائصه، وتفعيل دوره في الحياة بحث يواكب العصر الحاضر ويستجيب للمسائل المطروحة في زمننا ويصدر حكمه على مستجداته ونوازله بالقبول أو الرفض.

4- المحافظة على الأصول ونفض كل ما يتراكم عليها من غبار يحجبها عن الأنظار بسبب الأفكار الوافدة والمتسللة إلى محيط التراث الإسلامي السياسي وغيره.

5- إن تجديد الفقه السياسي الإسلامي لا يعني هدم وبدء جديد من فراغ يتم تحت أي مسمى إلا مسمى التجديد، يقول الشيخ القرضاوي: «فليس التجديد أن نستخف بكل قديم، ونفتح الباب لكل جديد بدعوى أن الجديد دائما يمثل الرقي والتقدم، والقديم يمثل التخلف والانحطاط، فكم من قديم صالح وكم من جديد سيء.. ليس التجديد أن نسير وراء غيرنا ونتبع سنن الآخرين، شبرا بشبر، وذراعا بذراع، فنفقد بذلك ذاتيتنا، ونذيب شخصيتنا، ونرضى لأنفسنا موقف التبعية والخضوع، موقف الذيول والإمعات».[1]

6- إن التجديد السياسي في الرؤية الإسلامية يعني تقويم الانحراف وإحياء الأصول في مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون إفراط أو تفريط أو استظهار في كل ما يتعلق بمجال السياسة وبما يمكن من إصلاح حال الأمة وإحداث نوع من التغيير الإيجابي لعناصر الرابطة السياسية فكرا ونظما وحركة.[2]

7- إن التجديد السياسي الإسلامي ينبغي أن يتحرر بشكل موضوعي ووفق قواعد منضبطة عن المنهج التجزئي والوظيفي والذي اعتمده بعض علماء وفقهاء السياسة.

---

[1] يوسف القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**. ص40.

[2] انظر عبد الفتاح إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1998/1. ص18.

8- إن هناك إدعاءات وأحكاما جزافية وحتى أباطيل حول الفقه السياسي الإسلامي تحاول التقليل من شأنه وقيمته واتهامه بالوقوع في فخ السلطة وميله أحيانا إلى منطق التبرير والإسراف في والمبالغة في التأثر بالبراغماتية أو الواقعية السياسية Realpolitik ومن ثم التعسف في تفسير النصوص وسوء توجيهها وتحميلها شحن من الآراء الدخيلة والأهواء المتبعة تتوافق ومنطق السلطة المستبدة والرأي السياسي الجبري.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

قسنطينة: 14 رمضان 1445هـ/ 2024/03/24

مصادر ومراجع المداخلة

✓ **المصادر**

1. ابن أبي العز محمد ابن علي، **شرح العقيدة الطحاوية**. المكتب الإسلامي، بيروت. ط1404/8هـ.
2. ابن الأثير مجد الدين، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ب.ت.
3. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، الرياض، 1397هـ.
4. ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1951/2.
5. ابن جزي، **القوانين الفقهية أو قوانين الأحكام الشرعية**، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة 1979.
6. ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. المحاكم الشرعية، الدوحة- قطر، ط1985/1.
7. ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1400/2هـ.
8. ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مكتبة المثنى، بغداد، ب.ت.
9. ابن حنبل أبو عبد الله أحمد، **المسند**، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ط1993/1.
10. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن، **المقدمة**. دار القلم، بيروت، طبعة 1986.
11. ابن فرحون، **تبصرة الحكام** في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. دار الكتب، بيروت، ط1995/1.
12. ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تح:جميل غازي. مطبعة المدني، القاهرة. 1961.
13. ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**. دار إحياء التراث العربي، بيروت. ط1993/3.
14. ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. بيروت، دار الكتاب الإسلامي ط2 بالأوفست.
15. البيهقي، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط2008/3.
16. الجاحظ أبو عمرو، **التاج في أخلاق الملوك**. تح: أحمد باشا. المطبعة الأميرية، القاهرة، 1914.

17. الجويني، **غياث الأمم في إلتياث الظلم**. المكتبات الكبرى، القاهرة، ط1401/2هـ.
18. الشهرستاني، **الملل والنحل**. تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور. دار المعرفة، بيروت/ لبنان.
19. الطبري أبو محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**. دار سويدان، بيروت، ط1967/2.
20. الفراء أبو يعلى، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، طبعة 1966.
21. القرافي أحمد، **الفروق**. أو أنوار البروق في أنواء الفروق. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. طبعة 1346هـ.
22. الماوردي أبو الحسن، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. دار الكتاب العربي، بيروت، ط1988/1.
23. مسلم أبو الحسين بن الحجاج، **صحيح مسلم**. مطبعة علي محمد صبيح، القاهرة، مصر. ب.ت.
24. المقريزي تقي الدين، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. مكتبة الثقافة الدينية. ب.ت.

✓ المراجع

1. محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد**. دار الفكر العربي، القاهرة، ب.ت.
2. فريد الأنصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**. منشورات ألوان مغربية، ط2003/1.
3. ابن فودي، **ضياء السياسات** وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل. الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1988م.
4. عبد الفتاح إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1998/1.
5. عدنان محمد أمامة، **التجديد في الفكر الإسلامي**.(رسالة دكتوراه 2001) دار ابن الجوزي، ب.ت.
6. عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**. دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2000/4.
7. عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربي المعاصر**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط2008/2.
8. علي جريشة، **المشروعية الإسلامية العليا**. الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1986/3.
9. مصطفى حجازي، **العصبيات وآفاتها، هدر الأوطان واستلاب الإنسان**. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط2014/2.
10. عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1997/6
11. صلاح الدين دبوس، **الخليفة توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية**، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية. مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، طبعة 2007.
12. فتحي الدريني، **المناهج الأصولية**، في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. الشركة المتحدة، دمشق. ط1985/2.
13. فتحي الدريني، **الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب**. منشورات جامعة دمشق، ط1992/3.
14. فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1982.
15. حامد عبد الله ربيع، **نظرية التحليل السياسي** (مذكرات). مكتبة القاهرة الحديث، القاهرة. 1971.
16. حامد عبد الله ربيع، **تطور الفكر السياسي**. مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، طبعة1977.

17. ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. مكتبة دار التراث، القاهرة. ط1976/6.
18. أحمد الريسوني، **فقه الثورة**، مراجعات في الفقه السياسي. دار الكلمة للنشر، القاهرة، ط2012/1.
19. أحمد الريسوني، **مقاصد المقاصد**، الغايات العلمية والعمليّة لمقاصد الشريعة. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2013/1.
20. عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. الهيئة المصرية للكتاب. 1989م.
21. محمد المختار الشنيقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية**، من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. منتدى العلاقات العربية والدولية. الدوحة- قطر. ط2018/1.
22. أحمد صبحي، **في علم الكلام. دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية لأصول الدين**، فرقة المعتزلة. دار النهضة العربية، بيروت، ط1985/5.
23. سيف الدين عبد الفتاح، **نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي**. ضمن مجموعة بحوث طبعت بعنوان: مقاصد الشريعة وقضايا العصر.
24. كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد**، قراءة في نظام الآداب السلطانية. دار الطليعة، بيروت، ط1999/1.
25. سعد الدين العثماني، **في فقه الدين والسياسة**. مركز الفكر الاستراتيجي، اسطنبول، طبعة2016/2.
26. محمد بن صالح العثيمين، **شرح كتاب السياسة الشرعية** لابن تيمية. دار ابن حزم، بيروت، ط2004/1.
27. عبد الرحمن العضراوي، **الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية**. وزارة الأوقاف، الكويت، ط2010/1.
28. محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل، لماذا و كيف**. دار الشروق، القاهرة، ط1998/2.
29. محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**. منشورات الزمن 2008.
30. حمدان الغامدي، **تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي**، تأصيل ونقد. دار ابن رجب، القاهرة، ط2013/2.
31. برهان غليون، **نقد السياسة والدين**. المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان. ط2007/4.
32. خالد سليمان حمود الفهداوي، **الفقه السياسي الإسلامي**. الأوائل للنشر والتوزيع، سورية. ط2008/3.
33. يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط1998/2.
34. صافي لؤي، **العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**. بيروت، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2001/1.
35. خالد بن عبد الله المزيني، **تجديد فقه السياسة الشرعية**، مركز إنماء للدراسات والبحوث. طبعة 2013..
36. أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين**. بيروت، دار الفكر، ط1968/3.
37. عبد المجيد النجار، **الاجتهاد والتجديد وتدافع المرجعيات**. حوار مع مجلة الإحياء. ص85.
38. أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. مكتبة الإيان، المنصورة- مصر. ب.ت

✓ **مقالات ومداخلات**

39. محمد بن نصر، **المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفكرة**. مجلة إسلامية المعرفة السنة 13، العدد 49، السنة 2007.

40. أحمد المختار الشنقيطي أستاذ **الأخلاق السياسية** بجامعة قطر، ود.علي باكير أستاذ **العلاقات الدولية** بجامعة قطر، بمنتدى "**السياسية والآفاق الجديدة في القرن الحادي والعشرين**" عقده حزب العدالة والتنمية الحاكم بمشاركة خبراء وأكاديميين ودبلوماسيين من دول عديدة، عُقد باسطنبول بتركيا بتاريخ 2022/11/7.

41. أحمد الريسوني، **الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش**. مقال على الشبكة

42. سمير فرقاني، **المؤثرات السياسية والفكرية في منهج التأليف والتصنيف في السياسة الشرعية عند المتقدمين**. مقال بمجلة المعيار كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر عدد 46 بتاريخ2022/05/1.

أ.د سمير فرقاني