جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة – الجزائر
ISSN: 1112-4377, EISSN: 2588-2384
المجلد: 29 العدد: 4 السنة: 2025
مجلة المعيار
EL MIEYAR

التجديد الفقهي الواقع والآفاق الفقه السياسي نموذجا

Jurisprudential Renewal; Reality and Prospects. Political Jurisprudence as a Model

أ.د سمير فرقاني[1].
Monsamir2010@yahoo.fr
0009-0003-9093-7154

تاريخ الاستلام: 2025/05/20 تاريخ النشر: 2025/09/15
Received: 20/05/2025 published: 15/09/2025

ملخص المقال:

إن الأمة الإسلامية اليوم 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 إعمال مقاصد الشريعة في المجال السياسي بهدف التجديد والتطوير معناه مراجعة الفقه السياسي مراجعة مقاصدية، 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.

كلمات مفتاحية: التجديد، الاجتهاد، الفقه السياسي، مقاصد الشريعة،

Abstract:

The Islamic nation today is experiencing a stifling and profound political crisis caused by major imbalances in its governance and management systems. Consequently, it lacks a solution based on a comprehensive, inclusive political system or political framework, based on intellectual approaches, political systems, and renaissance programs that capitalize on these potentials and capabilities. Applying the objectives of Sharia in the political sphere with the aim of renewal and development means reviewing political jurisprudence with an objective review. This is done by liberating these objectives from the rulings related to politics and governance in accordance with the methodology followed in exploring the objectives of Sharia, so that they have a clear and distinct presence within the general religious objectives. Then, these objectives are made the guide for every effort that seeks to.

Keywords: Renewal; Diligence; Political Jurisprudence; Objectives of Sharia;

[1] – جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.

مقدّمة

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.

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.

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 الجادة مساعيهم الحثيثة في التعريف بهذا الفقه وموقعه من الدراسات والبحوث السياسية الغربية التي شهدت تطورا رهيبا واكب التطورات الاقتصادية والعلمية الواسعة والتحولات الاجتماعية الكبرى. فكان هاجس أكثر هؤلاء الباحثين من المسلمين في الفقه السياسي الداخلي والسياسة الخارجية والعلاقات الدولية متأثرا بالنظريات السياسية والدستورية الغربية. ومع جودة مؤلفاتهم وبحوثهم حول النظريات السياسية إلا أنها ظلت محل نقد وانتقاد لكثير من الدارسين المتمسكين بالتراث السياسي الإسلامي، وحتى اتهامها بتغييب الخصائص العامة والمميزات الكبرى لهذا الفقه ومن ثم التأثر الكبير بروافد وفلسفات وحتى النظريات السياسية الغربية.

المنهج والمنهجية العامة: اعتمدنا في هذا المقال أو البحث مناهج متعددة منها المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي والمنهج الاستنباطي الذي يستخدم القواعد اللغوية والفقهية والأصولية مفاتيح لفهم النص الشرعي ومنها المنهج المقارن الذي يتوخى مقابلة الآراء والأقوال والموازنة بينها.

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

المطلب الأول: المقصود والمراد من التجديد والاجتهاد في الفقه السياسي الإسلامي.

المطلب الثاني: حاجة الفقه السياسي إلى التجديد، الواقع والصعوبات والآفاق الواعدة لعملية التجديد.

المطلب الثالث: أهمية مقاصد الشريعة في تجديد الفقه السياسي الإسلامي.

النتائج والتوصيات التي قدرت فائدتها وليس بالضرورة أن لها علاقة مباشرة بالمداخلة وإنما ارتبطت بالموضوع من بعيد أو قريب.

التجديد والاجتهاد في مجال الفقه السياسي، المراد والحاجة

1.2 المقصود بالتجديد والاجتهاد في 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،(أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين). 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 (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1397هـ.297/18) بـ «دروس الدين».

وليس المطلوب والحال هذه، الرجوع إلى الأشكال السياسية التي عرفها الناس سابقا، ولا تزال حاضرة إلى يومنا. وإنما الحل يكمن في الاستهداء بشريعة الله ﷻ في بناء أمة وفي إقامة نظام سياسي يحقق العدل والمساواة وينشر الرخاء في الأوطان، فإن العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني. يقول ضياء الدين الريس(ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية. 1976. ص8-9) :« 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». فالدّولة الإسلامية نظام فريد خاص بالإسلام وهي بهذا أعم من الدولة السياسية، لأنها ذات وظائف مادية وروحية في وقت واحد. فالخطط الدينية تقوم جنبا إلى جنب مع سائر الخطط الدنيوية والمدنية أو السلطانية كما يسميها ابن خلدون، في تنظيم شؤونهم وتدبير أمرهم (ابن خلدون، المقدمة، ص182-183).

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، مع الاجتهاد في الآليات والوسائل المحقق لها بحسب الزمان والمكان وأحوال الناس، فمثلا الشورى كوسيلة في محاربة الاستبداد وفي التداول السلمي على السلطة، مطلوبٌ شرعا التمسك بها ومراعاة مقاصدها كالعدل والمساواة والأمن والرخاء. أما كونها آليه للحكم الراشد فهذا محل اجتهاد وتطوير واسع.

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 في زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، كما لا يخرج عن معنى تخليصه من الآراء والأفكار والنظريات التي تسللت من الحضارات وثقافات الدول المعاصرة لدولة الإسلام الأولى. وكما تعني إمكانية تنزيل هذا الفقه السياسي على واقع الحياة ومستجداتها. ومن ثم القدرة على معالجة الأوضاع الشاذة وإيجاد الحلول للأزمات المستعصية.(أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ الدين، 1968 ص13. وعدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، 2001، ص16)

إن التجديد والاجتهاد الذي نقصده، يخصُّ كلَّ أبواب الفقه الإسلامي، لكن الضرورة المنهجية والعلمية، 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 الإسلامي، كما يحتل مكانة معتبرة في حركية الحضارة والمجتمع والسلطة عموما. فالإمامة أو الخلافة شكّلت أحد أهم العوامل التي أدّت إلى انقسام المسلمين وتفرق أمرهم، 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 أكثر حدّة وخطورة وعنف من زمن الدولة الإسلامية التاريخية، (برهان غليون، نقد السياسة والدين. 2007). وقد زاد من حدته وعنفه وخطورته تدخل العامل الخارجي المتمثل في القوى الدولية المتآمرة والمتكالبة على الدول الإسلامية وشعوبها وخيراتها.

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 (الشهرستاني، الملل والنحل1993. ص 30-35)، 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».

إن أكثر الدراسات، تؤكد أن الفقه السياسي لم ينل من العناية والاهتمام ما نالته الأبواب الأخرى. كما تؤكد أي هذه الدراسات، أن المقاربات والنظريات والتصورات لا يرقى الكثير منها إلى أن يشكّل القواعد والنظريات الفقهية الضابطة، والأصول العملية المستوعبة لمكانة وأهمية هذا الفقه 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.

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

فكرٌ وفقهٌ جبريٌّ يرى أن المواطن مسيّر لا قدرة له على اختيار أعماله وأفعاله، مجرّد قيمة مضافة ورقم بسيط في معادلة الإصلاح الحقيقي، وفي ظل هذا الفكر السياسي ظهر وتشكل فقه سياسي تبريري لا يتردد ولا يتلكأ في الإذعان لنزوات الحاكم وصلاحياته المطلقة في قمع الحريات وهضم الحقوق، وفي إثبات شرعية الزائفة المزورة. (كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية. 1999. ص 4)

فقهٌ وفكرٌ جبريٌّ يعتبر التسليم ببيعة الإكراه والتغلب عقيدة ومسلك شرعي، كما يزعم أهل هذا الفقه، (صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، 2007). 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.

وكذلك كان من آثار غياب الفقه السياسي الراشد، ظهور علم سياسي مفصولاً عن بيئته الإسلامية. مما أفرز معه إشكالات جديدة أكثر تأزما وتعقيدا من ذي قبل، سواء في الفهم أم في الممارسة، فأهم أزمة يعيشها الفقه السياسي خصوصاً، هي أنه قديما كان يتفاعل مع بيئته، ومع دولته القائمة فعلا، بغض النظر عن أشكال الحكم وأساليب إدارته، وبغض النظر عن كونها خلافة شرعية كاملة أو خلافة ناقصة كما يصفها السنهوري.(عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية. 1989م)، 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، وفي نزر قليل من المعاملات المتعلقة بتصرفات الأفراد أكثر منها ارتباطاً بشؤون المجتمع وعلاقته بالدولة.

إن ارتباط الفقه السياسي ببيئته الاجتماعية والثقافية، يعد من بين أهم الشروط التي تساهم في عملية التطوير والتجديد في رأي الباحث حامد ربيع، حيث يقول (حامد عبد الله ربيع، نظرية التحليل السياسي، 1971. ص83. و تطور الفكر السياسي. 1977. ص3) :« 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.. ».

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. بل إن قضية خلود الشريعة وأنها دين الله إلى يوم القيامة، لا تصدق كما يقول الدريني (فتحي الدريني، **المناهج الأصولية**، في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. 1985. ص4): «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».

2.2 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. 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 حلٍ أساسه نظام

سياسي متكامل متناغم بين الحاجات الفكرية والروحية والمادية للأمة، فتتحول الأمة على إثره وبسببه كما يقول محمد عمارة، (محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل، لماذا و كيف**. 1998، ص9): « من موقع التخلف إلى عالم النهوض».

إن المتأمل في واقع الشعوب والدول العربية الإسلامية، وما يستم به هذا الواقع في الغالب الأعم من تأزم وفوضى وتخلف ونزاع منهك مكلف وباهظ 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.

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 الذي عليه الأمة اليوم، فهي اختلافات اجتهادية، طبيعية وضرورية، 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.

ثانيًا: وعلى كمٍّ معتبرٍ من النّصوص غير الواضحة، من حيث الدلالة على المعاني والأحكام، وهي كذلك تنقسم إلى مراتب أربعة نصوص: الخفي والمشكل والمجمل والتشابه.

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. يقول الدريني (الدريني، **الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب**. 1992. ص70): أن منهج القرآن « 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».

ومن أمثلة ذلك: قول الله ﷻ: ﴿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﴾[النساء:58-59] وغيرها من النصوص في هذا الباب. وهي بالمناسبة قليلة جدا، مقارنة مع آيات الأحكام المتعلقة بالبيوع والأسرة وسائر المعاملات الأخرى. يشير الدكتور سليم العوا إلى هذه المسألة قائلا (محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**. 2008. ص98-99): «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».

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، فأغلب ما جاء فيها في هذا الباب لا يعدو أن يكون أخباراً وتوجيهات عامة ومن أمثلة ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله... إمام عادلٌ».(حديث متفق عليه)، وقول النبي ﷺ في الحديث القدسي فيما يرويه عن ربه عز وجل: «يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّما فلا تظالموا».(رواه مسلم).

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. فمثلا قال ابن عقيل الحنبلي أن السياسة (ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. 1961. ص29) :« ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»، وقال ابن تيمية أنها (ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. 2004. ص34.): «ما صدر عن ولي من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعين، دون مخالفة للشريعة». 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.

إن هناك سؤالا مهما يجدر بنا طرحه في هذا السياق: لماذا يتعامل الإسلام أو نصوص الشريعة كتاباً وسنة، مع السياسة الشرعية والفقه السياسي عموماً بهذا المنهج الكلي العام، وهل من وراء هذا حكمة جليلة وغاية مثلى؟؟؟.

والجواب نعم، ففي هذا المنهج من حيث التناول والتداول، الكثير من الحِكَمِ والفوائد، والعديد من الدلالات والمعاني، فالفقه السياسي هو فقه يحتاج بشكل مستمر، إلى تجديد واجتهاد أكثر من سائر أنواع الفقه الآخر، لأنه، كما يصفه الريسوني (أحمد الريسوني، **فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**. 2012. ص12-13):« 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». فمسائل السلطة عموما ظنية لا سبيل إلى إدراك أحكامها إلا بالاجتهاد والنظر المتجدد، فهي كما يصفها القرضاوي، (القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ص10) :«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».

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 كما حظيت به سائر أبواب الفقه الأخرى. بحيث اعتبر الفقه السياسي كما يؤكد النجار (عبد المجيد النجار، **الاجتهاد والتجديد وتدافع المرجعيات**. ص85) : «أضعف حلقات الفقه الإسلامي، فرغم أهميته، إلا أن المصنفات فيه لا تتجاوز بضع عشرات إذا أكثرنا العدد، بينما نجد في الفقه الآخر آلاف وآلاف المصنفات». وقد أوقع هذا الضعف وذلك الاهتمام القليل والرعاية الكافية، الأمة الإسلامية في حرج كبير، فيما يتعلق بتدبير شؤون الرعية ومصالحهم.

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 الفقيه عن السياسة، وهكذا كما يقول مصطفى حجازي (مصطفى حجازي، **العصبيات وآفاتها، هدر الأوطان واستلاب الإنسان**. 2014): «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.

يضاف إلى هذا بعض المعوقات المعرفية والمنهجية وبعض المؤثرات السياسية (سمير فرقاني، **المؤثرات السياسية والفكرية في منهج التأليف والتصنيف في السياسة الشرعية عند المتقدمين**. 2022) والتي مجتمعة، أعاقت نمو وتطر الفقه السياسي وحالت دون استجابته لمتطلبات المرحلة السياسية والدستورية التي عاشتها الأمة بعد الخلافة الراشدة وتعيشها اليوم في الزمن المعاصر، من ذلك الطابع التجزئي والوظيفي، وقد نبّه على هذا العيب المنهجي والمعرفي 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»(متفق 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، 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.(صافي لؤي، **العقيدة والسياسة**. 2001. ص22)

وعلى ضوء هذا المنهج، برّر 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 كما يقول أحد الباحثين(سيف الدين عبد الفتاح، **نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي**. ص155):« 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».

والخطير من هذا كلّه أن هذا الفكر الغريب الهوية والمرجعية، تبنته ونافحت عنه فئات عريضة من المسلمين ذاتهم، لكنها تعتبر خصما له من داخل الذات، وهذا كما يوضح الجابري (عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربي المعاصر**. 2008. ص9) :« 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».

إن ما يواجه الفكر العربي المعاصر، من تحديات سياسية داخلية وخارجية، 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.

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.

التجديد من خلال الاجتهاد المقاصدي

1.3 أهمية مقاصد الشريعة في تجديد الفقه السياسي الإسلامي

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. قال ابن القيم (ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. ص4) : «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». 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(أحمد الريسوني، **مقاصد المقاصد**.

ص136-137): «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 يمارس السياسة الشرعية...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..».

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، (عبد الرحمن العضراوي، **الفكر المقاصدي**. مرجع سابق. ص14) مع التأكيد على أن الفكر المقاصدي في المجال السياسي أو في غيره لا يعني البتة قيامه على التشهي والهوى، أو أنه كما يشير أحد الباحثين (محمد بن نصر، **المقاصد الشرعية** بين حيوية الفكرة ومحدودية الفكرة. 2007. ص74.) :« يروم استبدال حكم إلهي بحكم بشري، كلاّ، إنما يسعى إلى تطبيق الحكم الأنسب بالطريقة الأسلم من أجل الحصول على النتيجة الأمثل». 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(خالد بن عبد الله المزيني، **تجديد فقه السياسة الشرعية**، 2013. ص11): «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». 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.(فريد الأنصاري، **البيان الدعوي**. مرجع سابق. ص73).

خاتمة:

النتائج والتوصيات

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.

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 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.

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

المصادر والمراجع:

- ابن تيمية ت. ا. أ. ا. (1951). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. القاهرة: دار الكتاب العربي.
- إبن أبي المعز م. ا. ع. (1404). شرح العقيدة الطحاوية. بيروت: المكتب الإسلامي.
- ابن خلدون ع. ا. (1986). المقدمة. بيروت: دار القلم.
- ابن حجر العسقلاني ا. ب. ع. (1400). فتح الباري شرح صحيح البخاري. القاهرة: المطبعة السلفية.
- ابن فرحون ا. ب. ع. (1995). تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. بيروت: در الكتب.
- ابن حزم أ. م. ع. (1981). الفصل في الملل والأهواء والنحل. بغداد: مكتبة المثنى.
- ابن قيم الجوزية ش. ا. ا. ع. ا. (1961). الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. القاهرة: مطبعة المدني.
- الجويني أ. ا. ع. ا. (1401). غياث الأمم في إلتياث الظلم. القاهرة: المكتبات الكبرى.
- القرضاوي ي. (1998). السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. القاهرة: مكتبة وهبة.

- النجار ع. ا. (2010). الاجتهاد والتجديد وتدافع المرجعيات. الرابطة المحمدية للعلماء. الرباط: مجلة الاحياء.
- السنهوري ع. ا. (1989). فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.
- المزيني خ. ب. ع. ا. (2013). خالد بن عبد الله المزيني، تجديد فقه السياسة الشرعية. مركز نماء للدراسات والبحوث.
- عدنان محمد أ. (2005). التجديد في الفكر الإسلامي. القاهرة: دار ابن الجوزي.
- بن نصر م. (2007). المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفكرة. إسلامية المعرفة, 13(49).
- الريسوني أ. (2012). فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي. القاهرة: دار الكلمة للنشر.
- الجاحظ ا. ع. ع. (1914). التاج في أخلاق الملوك. القاهرة: المطبعة الأميرية.
- خلاف ع. ا. (1997). السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- العوا م. س. (2008). الفقه الإسلامي في طريق التجديد. القاهرة: منشورات الزمن.
- الفراء أ. ي. (1966). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. القاهرة: مصطفى بابي الحلبي.
- الماوردي أ. ا. ع. . (1988). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتاب العربي.
- العثماني س. ا. (2016). في فقه الدين والسياسة. اسطنبول. تركيا: مركز الفكر الاستراتيجي.
- جريشة ع. (1986). المشروعية الإسلامية العليا. القاهرة: الوفاء للطباعة والنشر.
- العضراوي ع. ا. (2010). الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية. الكويت: وزارة الاوقاف.
- ابن فودي ع. . (1988). ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.
- الأنصاري ف. (2003). البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي. الرباط: منشورات ألوان مغربية.
- حامد عبد الله ر. (1977). تطور الفكر السياسي. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.
- أبو زهرة م. (1970). تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد. القاهرة: دار الفكر العربي.
- عبد الفتاح أ. (1998). في النظرية السياسية من منظور إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- كمال ع. ا. (1999). في تشريح أصول الاستبداد. قراءة في نظام الآداب السلطانية. بيروت: دار الطليعة.
- صافي ل. (2001). العقيدة والسياسة. معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية. بيروت: دار الفكر المعاصر.
- المقريزي ت. ا. . (2002). المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. القاهرة. مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة. مطبعة بولاق.
- الغامدي ح. (2013). تجديد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي. القاهرة: دار ابن رجب.
- الشنقيطي م. ا. (2018). الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي. الدوحة. قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية.
- الدريني ف. (1985). المناهج الأصولية، في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. دمشق. سوريا: الشركة المتحدة.
- الدريني ف. (1982). خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. بيروت.لبنان: مؤسسة الرسالة.
- الريس ض. ا. (1976). النظريات السياسية الإسلامية. القاهرة: مكتبة دار التراث.
- الجابري م. ع. (2008). إشكالية الفكر العربي المعاصر. الدار البيضاء. المغرب: المركز الثقافي العربي.

References :

- Ibn Abī al-ʻIzz Muḥammad Ibn ʻAlī, sharḥ al-ʻaqīdah al-Ṭaḥāwīyah. al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt. ṭ8/1404h.
- 4. Ibn Taymīyah, al-siyāsah al-sharʻīyah fī Iṣlāḥ al-Rāʻī wa-al-raʻīyah. Dār al-Kitāb al-ʻArabī, al-Qāhirah, ṭ2/1951.
- 6. Ibn Jamāʻat, taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-Islām. al-maḥākim al-sharʻīyah, aldwḥt-Qaṭar, Ṭ1/1985.

- 7. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭba‘ah al-Salafīyah, al-Qāhirah, ṭ2/1400h.
- 8. Ibn Ḥazm, al-faṣl fī al-milal wāl’hwā’ wa-al-niḥal. Maktabat al-Muthanná, Baghdād,
- 9. Ibn Ḥanbal Abū ‘Abd Allāh Aḥmad, al-Musnad, Ṭab‘ah al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, Ṭ1/1993.
- 10. Ibn Khaldūn, Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān, al-muqaddimah. Dār al-Qalam, Bayrūt, Ṭab‘ah 1986.
- **Recent References**
- Muḥammad Abū Zahrah, Tārīkh al-madhāhib al-Islāmīyah fī al-siyāsah wa-al-‘aqā’id. Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, b. t.
- Farīd al-Anṣārī, al-Bayān al-da‘awī wa-ẓāhirat al-taḍakhkhum al-siyāsī. Manshūrāt Alwān Maghribīyah, Ṭ1/200
- Ibn Fūdī, Ḍiyā’ al-Siyāsāt wa-fatāwá al-nawāzil mimmā huwa min furū‘ al-Dīn. al-Zahrā’ lil-I‘lām, Ṭ1, 1988m.
- ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl, fī al-naẓarīyah al-siyāsīyah min manẓūr Islāmī, manhajīyah al-tajdīd al-siyāsī wa-khibrat al-wāqi‘ al-‘Arabī al-mu‘āṣir. al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, al-Qāhirah, Ṭ1/1998.
- ‘Adnān Muḥammad Umāmah, al-tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī. (Risālat duktūrāh 2001) Dār Ibn al-Jawzī, b. t.
- ‘Ābid al-Jābirī, al-‘aql al-siyāsī al-‘Arabī, muḥaddatuh wa-tajalliyātuh. Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Bayrūt, ṭ4/2000.
- ‘Ābid al-Jābirī, Ishkālīyat al-Fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’. ṭ2/2008.
- ‘Alī Jirīshah, al-mashrū‘īyah al-Islāmīyah al-‘Ulyā. al-Wafā’ lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, al-Qāhirah, ṭ3/1986.
- Muṣṭafá Ḥijāzī, al‘ṣbyāt w’āfāthā. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī. Bayrūt. ṭ2/2014.
- ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, al-siyāsah al-shar‘īyah aw Niẓām al-dawlah al-Islāmīyah fī al-Shu’ūn al-dustūrīyah wa-al-khārijīyah wa-al-mālīyah.