

العقد السياسي في الإسلام وتحولات شرعية السلطة: من الفقه التبريري إلى أزمة الفكر

السياسي المعاصر

د. سرتيب عزيز فارس

جامعة السليمانية/ كلية العلوم الإسلامية

The Political Contract in Islam and the Transformations of Political Legitimacy:

From Justificatory Jurisprudence to the Crisis of Contemporary Islamic Political Thought

Dr. Sarteeep Aziz Fars

University of Sulaimani – College of Islamic Sciences

المخلص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل طبيعة تشكّل السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، من خلال تتبع مسارها بين النموذج المعياري في صورته التعاقدية الأولى، والتحولات التاريخية التي أعادت صياغته في الواقع. وتتطلب من فرضية أنّ البيعة تمثل في أصلها إطاراً تعاقدياً لتنظيم العلاقة بين الحاكم والأمة، غير أنّ هذا الإطار خضع لتحولات جوهرية بفعل تطور البنية السياسية، وانتقال السلطة إلى أنماط أكثر ارتباطاً بعوامل القوة والعصبية. وتعتمد الدراسة منهجاً تحليلياً نقدياً ذا بعد تاريخي، يقوم على تحليل المفاهيم السياسية في التراث الإسلامي، وتتبع تطورها في سياقها التاريخي، مع نقد الصيغ التي تشكلت في ظل هذا التفاعل بين الواقع والتطوّر. وفي هذا السياق، تتناول الدراسة نشوء الفقه التبريري بوصفه استجابة فقهية لتكييف الواقع السياسي وإدخاله ضمن دائرة الشرعية، وما ترتب على ذلك من آثار ممتدة في بنية التصور السياسي الإسلامي. كما ترصد الدراسة تجليات الأزمة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من خلال إبراز مظاهر الخلط بين القيم والآليات، وبين النص والتاريخ، وما نتج عن ذلك من نزعة شكلائية وتردد في التعامل مع الدولة الحديثة. وتخلص الدراسة إلى أنّ تجاوز هذه الأزمة يقتضي إعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي على أساس مقاصدي، يميز بين الثابت والمتغير، ويعيد الاعتبار للقيم المؤسسة، مع تفعيل دور الأمة، وبناء مؤسسات سياسية قادرة على تحقيق العدل وضبط السلطة في سياق معاصر.

الكلمات المفتاحية: الفكر السياسي الإسلامي، السلطة السياسية في الإسلام، البيعة، الفقه التبريري، الشرعية السياسية، مقاصد الشريعة.

Abstract

This study aims to analyze the formation of political authority in Islamic political thought by tracing its development between its normative contractual model in its early form and the historical transformations that reshaped it in practice. The study is based on the assumption that bay'ah (pledge of allegiance) originally functioned as a contractual framework regulating the relationship between the ruler and the community. However, this framework underwent significant transformations due to the evolution of political structures and the shift toward patterns of authority increasingly influenced by power and social cohesion ('asabiyyah). The study adopts a historical-critical analytical approach, focusing on the examination of political concepts within the Islamic intellectual tradition, tracing their development within their historical contexts, and critically assessing the formulations that emerged from the interaction between theory and political reality. In this regard, the study explores the emergence of justificatory jurisprudence as a juristic response aimed at accommodating political realities within the framework of legitimacy, and analyzes its long-term impact on the structure of Islamic political thought. Furthermore, the study investigates the manifestations of the crisis in contemporary Islamic political thought, particularly the confusion between values and mechanisms, and between revelation and history, which

has led to formalistic tendencies and an ambivalent stance toward the modern state. The study concludes that overcoming this crisis requires reconstructing Islamic political thought on a maqāsid-based foundation that distinguishes between constants and variables, restores the centrality of foundational values, reactivates the role of the community as a source of legitimacy, and promotes the development of institutional frameworks capable of achieving justice and regulating political authority within a contemporary context.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل العدل أساس العمران، وأمر بالشورى في تدبير شؤون الإنسان، وصلى الله على سيدنا محمد الذي أقام جماعة المسلمين على أساس المسؤولية والبيان، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين. وبعد فإن المجتمعات البشرية، على تنوع خلفياتها، قد مرت بأطوار متعددة من النشوء والتطور أفضت إلى إنتاج آليات مرنة تمكّنها من الاستجابة لمتغيرات واقعها من جهة وجعل هذه التكييفات نقطة ارتكاز لانطلاقة جديدة في مسار تطورها التاريخي من الصعود والنشوء، أدت إلى تطوير آلياتها بما يمكّنها من التكيف مع واقعها من جهة، وجعل هذه التكييفات نقطة انطلاق لمرحلة لاحقة من التطور من جهة أخرى. ويأتي الفقه السياسي كأبرز تجليات هذا التطور، بالنظر إلى الأثر المباشر للممارسة السياسية في إعادة تشكيل بنية المجتمع وتوجيه مساراته؛ إذ يمكن أن تكون عاملاً في نهوضه وتطوره، أو جموده وتراجعته. إن نمط الفكر السياسي وتطبيقاته العملية من أبرز المحددات التي تتمايز بها المجتمعات، إلى جانب حدودها الجغرافية. وقد شهد هذا الفكر تطوراً في مساراته، انتقل فيه من تأليه الحاكم وتقديس العائلة في بعض التجارب، إلى العلمنة في مسارات أخرى. أما الفكر الإسلامي، بوصفه المرجعية التي تشكل في إطارها الفلسفي والتشريعي المجتمع الإسلامي فلم يعزل نفسه عن هذا المضمار بل قدّم تصوراتاً سياسية خاصة، وإن لم يدم هذا التصور على المقصد المنشود في جميع مراحل، لتأثره بتحويلات متعددة أعادت تشكيله في سياقها التاريخي. وفي هذا السياق قد شهد الفكر السياسي الإسلامي منذ نشأته الأولى تداخلاً بين المثال الديني القيمي، والواقع التاريخي بمتغيراته حيث لم تتشكل مفاهيم السلطة وآلياتها في فراغ نظري مجرد بل في سياق تجربة تاريخية متحولة، امتزج فيها ما هو مقصدي بما هو واقعي، وما هو معياري بما هو ظرفي. وقد انعكس هذا التداخل على طبيعة التنظير السياسي، بحيث يصعب في كثير من الأحيان الفصل بين ما كان تأسيساً نظرياً للسلطة، وما كان استجابة فقهية لتحويلات الواقع السياسي. وفي هذا الإطار، تمثل البيعة أبرز الآليات التي نظم من خلالها المسلمون مسألة السلطة في طورها الأول؛ إذ حملت في أصلها معنى تعاقدياً يربط بين الحاكم والأمة، وتؤسس لشرعية تقوم على الرضا والالتزام المتبادل. غير أنّ هذا التصور لم يبق على حاله، بل خضع لتحويلات عميقة بفعل تطور الواقع السياسي، وانتقال السلطة من صورتها التعاقدية الأولى إلى أنماط بديلة، كان للقوة والعصبية الدور البارز في تشكيلها. ومع هذه التحويلات لم يقف الفقه السياسي موقفاً محايداً، بل سعى إلى تكييف الواقع وإدخاله ضمن دائرة الشرعية، وهو ما أفرز ما يمكن تسميته بـ"الفقه التبريري"، الذي حاول الموازنة بين الحفاظ على الأصول النظرية من جهة، واستيعاب الوقائع السياسية من جهة أخرى. غير أنّ هذا التكييف، على الرغم من ضرورته في سياقه التاريخي، ترك آثاراً ممتدة في بنية التصور السياسي الإسلامي، وأثارت إشكالات فكرية ما تزال حاضرة في الخطاب المعاصر. ومن هنا تتطوّل هذه الدراسة لمحاولة فهم طبيعة انعقاد السلطة في الفكر الإسلامي من خلال تتبع مسارها بين النموذج التعاقدي في صورته الأولى، والتحويلات التي طرأت عليه في الواقع، ثم تحليل أثر التكييف الفقهي في إعادة تشكيل هذا التصور، وصولاً إلى رصد تجليات الأزمة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ومحاولة إعادة بنائه على أساس مقاصدي يميز بين القيم والآليات، ويعيد الاعتبار للمعنى على حساب الصورة. وتكمن الأهمية العلمية للموضوع في عدة نواح، منها: معالجة أحد الإشكالات المركزية في الفكر السياسي الإسلامي، والمتمثل في التداخل بين النموذج المعياري الذي أسسه النص، وبين التحويلات التاريخية التي أعادت تشكيل هذا النموذج في الواقع. ومنها: إعادة النظر في المفاهيم التي استقر عليها التنظير السياسي، كالإمامة والبيعة والشرعية، ومحاولة التمييز بين ما هو مقصدي ثابت، وما هو نتاج لظروف تاريخية معينة، وهو ما يسهم في تجاوز كثير من الإشكالات التي ما تزال حاضرة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ومن جهة أخرى، تأتي أهمية هذا البحث في كونه لا يكتفي بوصف الأزمة، بل يسعى إلى تحليل جذورها، وبيان أثر التكييف الفقهي في تشكيلها، ثم محاولة إعادة بناء التصور السياسي على أساس يحقق القيم الإسلامية في سياق الدولة الحديثة، بعيداً عن الوقوع في أسر الأشكال التاريخية أو القطيعة مع التراث. ومن هنا فإن هذا البحث يحاول أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة التي تعبر عن إشكالية البحث الجوهرية، وذلك كالآتي:

-كيف تشكل مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي بين النص والتاريخ؟

-وما طبيعة البيعة بوصفها إطاراً لانعقادها؟

-وكيف أسهم الفقه التبريري في إعادة صياغة هذا المفهوم؟

- ثم كيف يمكن تجاوز الإشكالات الناتجة عن ذلك في سياق الدولة المعاصرة؟ يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي النقدي من خلال تفكيك المفاهيم السياسية في التراث الإسلامي، ورصد مسار تطورها ضمن سياقاتها التاريخية، ومن ثم نقد الصيغ التي تبلورت نتيجة التفاعل بين الواقع والتأويل، تمييزاً بين ما هو مقصدي ثابت في الفكر السياسي الإسلامي، وما هو تاريخي متغير ارتبط بظروفه الخاصة في محاولة للتمييز بين ما هو مقصدي ثابت، وما هو تاريخي متغير.

هيكل البحث: يتكون هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث على الشكل الآتي:

المبحث الأول: انعقاد السلطة في التاريخ الإسلامي بين الواقع والتحديات التفسيرية: خصص هذا المبحث للكشف عن طبيعة الحكم في الإسلام، هل هو ديني بحت ويؤسس لحكم ثيوقراطي؟ أم ذات بعد دنيوي مصلحي قائم على المرجعية الشرعية؟ ونتطرق في المطلب الثاني منه إلى الحديث عن البيعة بوصفها أداة انعقادية أساسية للحكم في الإسلام، وطبيعة هذا العقد ولوازمه وآثاره. **المبحث الثاني: التحولات التاريخية في بنية السلطة وأثرها في تشكيل التكيف الفقهي:** يتناول هذا المبحث الفقه التبريري للسلطة السياسية في سياق التحول التاريخي، ومن ثم الأثر السياسي والاجتماعي والفقهي لهذا التكيف الفقهي. **المبحث الثالث: أثر التحولات التاريخية في تشكيل أزمة الفكر السياسي الإسلامي:** يتناول هذا المبحث أثر هذه التحولات التاريخية في تشكيل أزمة الفكر السياسي الإسلامي الحديث، حيث أصبح الشكل طاغياً على المقصد فجمد الفقه السلطاني في صورته التاريخية وأصبح هذا التجرد أكبر تحديات تطوير هذا الفقه نفسه ليوافق متطلبات عصره ونقدم بعض الحلول كمرحلة أولية لتأسيس فقه سلطاني مقاصدي. وعلى هذا النحو، يمضي هذا البحث في تتبع هذه الإشكالات وتحليلها في ضوء ما سبق بيانه.

المبحث الأول انعقاد السلطة في التاريخ الإسلامي بين الواقع والتحديات التفسيرية

المطلب الأول طبيعة الحكم في الإسلام

لوقوف على التشخيص الدقيق لطبيعة الحكم في الفضاء الإسلامي لابد من الرجوع إلى الجذور الدلالية للتعريفات المؤطرة لهذا المفهوم. المعروف أن تسمية الحكم في الإسلام قد شاعت باسم الخلافة، أما مصادر التراث الإسلامي فلا تقدم لنا تعريفاً لهذا المصطلح، بل أقدم ما ظهر من محاولات تفسير المصطلح هو استخدام تعريفه باسم "الإمامة"، من هذه التعريفات ما ذكره ومؤسسو الفقه السلطاني و السياسة الشرعية مثل الماوردي (ت: ٤٥٠هـ) الذي قال: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا".^١ وكذلك عبر عنها معاصره أبو يعلى الفراء (ت: ٤٥٨هـ) بـ"الإمامة" أيضاً.^٢ أما عند إمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، فقد أخذ المفهوم في أطروحاته السياسية منزعاً تنظيرياً ومقاصدياً أكثر عمومية؛ إذ استخدم لفظ "الإمامة" وعرفها بأنها: "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهامات الدين والدنيا".^٣ وكذلك استخدم الآمدي (ت: ٦٣١هـ) لفظ الإمامة^٤ دون تقديم تعريف محدد له، لكن ما فصل فيه يبين أنه لا يختلف في الاعتقاد فيه عن التعريف السابق. لكن عند ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) نجد تعريفاً للخلافة "حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم".^٥ ومما يلاحظ أن التقعيد النظري لمصطلح "الخلافة" قد تأخر تاريخياً؛ إذ ظل مصطلح الإمامة ظهوره، وأن مصطلح الإمامة كان هو التعبير الغالب في التنظير للسلطة السياسية عند المتكلمين والفقهاء^٦، مع أن مصطلح الخلافة له حضور واضح عند المؤرخين، لكن بقي حضوره بشكل جزئي في السياق التاريخي أو الوصفي عند الفقهاء والمتكلمين دون معالجته في الحقل العلمي مثل الإمامة^٧، لكن أعاد ابن خلدون توظيف المصطلح في بناء تعريفه نظري شامل للسلطة، وهذا ما يعتبر تطوراً دلالياً متأخراً. ولابد من الإشارة إلى أن استعمال كلمة الخليفة أقدم من استعمال الخلافة، لقد ظهر الأول مع أبي بكر كدلالة لغوية لنيابته عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، مما يدل أن الخلافة قد اشتقت من لفظ الخليفة ومادتها وليس العكس^٨. وتأسيساً على ما تقدم، فإن القراءة النقدية للتعريفات التراثية تقود إلى استنتاج مركزي، مفاده أن الفكر السياسي الإسلامي لا يقوم على تأسيس نموذج للحكم الثيوقراطي (القائم على الحق الإلهي)، بل يتجه نحو مقارنة مغايرة تقوم على التفاعل بين المقاصد الشرعية والاعتبارات التاريخية. وهذا يفتح المجال لفهم السلطة باعتبارها نظاماً بشرياً لتنظيم شؤون الجماعة المسلمة ضمن مرجعية شرعية. وعليه يمكن القول إن شرعية السلطة في الإسلام تقام على آليات إجرائية لقبول الجماعة بالحاكم. ومن هنا تطرح المسألة الأصولية الأكثر تعقيداً في الفكر السياسي الإسلامي، والمتصلة بأصل السلطة والموجب المؤسس لها. فعلى الرغم من انعقاد إجماع الفكر السني (أهل السنة والجماعة) على أن وجود الإمام وإقامة السلطة يُعدان فريضة لازمة لا تستغني عنها الأمة، فإن الخلاف المنهجي يتمحور حول طبيعة هذا الوجوب ومصدر إلزاميته: أهو وجوب يستند إلى السمع والشرع، أم هو وجوب تفرضه طبيعة الاجتماع البشري ويقتضيه العقل؟ اختلفوا في ذلك، قد ذهب متكلمو السنة والفقهاء إلى أنه واجب شرعي^٩، لكن عند تنظيرهم نجد أنه ليس واجباً لذاته بل لأجل غيره من الحفاظ على الدين وحياة الناس، أي أصله مصلحي، في حين ذهب المعتزلة أنه واجب بالعقل.^{١٠} أما عند الشيعة الإمامية تعتبر الإمامة واجباً عقلياً في أصلها وثبوتها.^{١١} أما مستند التعيين عند السنة فهو الاختيار، أما عند الإمامية يرون أنه بالتعيين، إذ شخص الإمام يجب أن يكون

معصوماً منصوباً عليه من المعصوم، ومؤيد من الله غير أنه لا يوحى إليه،^{١٢} وفي مقابل الفكر السني ذهب الشيعة الإمامية إلى اعتبار الإمامة واجباً عقلياً في أصلها ومبدأ ثبوتها،^{١٣} لارتباطها بلطف الله الواجب بالخلق. وهذا التباين في أساس الوجوب أدى إلى اختلاف جذري في مستند التعيين ومصدر الشرعية؛ فبينما يقوم التصور السني على آلية المصلحة والتعاقد البشري ترى الإمامية أن شرعية الحكم تستمد حصراً من النص والتعيين الإلهي. ومن ثم يُشترط في الإمام أن يكون معصوماً، منصوباً عليه ومؤيداً بعناية إلهية، مع تميزه عن الرسول بعدم نزول الوحي عليه.^{١٤} وفي الدائرة الشيعية امتازت مدرسة الزيدية بتقديم مقاربة سياسية أكثر مرونة؛ إذ يفترقون عن الإمامية بعدم اشتراط النص الجلي وإن كانوا يرون شرط الأفضلية، مع جوازهم إمامة المفضل مع وجود الفاضل لمصلحة ما.^{١٥} إذ إنَّ الأصل المصلحي في التنظير للإمامة يُفيد بنفي أي تعيين إلهي مباشر يؤسس لنظام حكم ثيوقراطي. ويفرق هذا التصور بين ضرورة وجود السلطة من جهة، وطرق تعيين القائم بها من جهة أخرى، إذ بينما يُجمع على وجوب الإمامة، يبقى تحديد شخص الإمام متروكاً لآليات بشرية، وهو ما يفتح المجال لدراسة البيعة بوصفها الإطار الذي تم من خلاله تحقيق هذا التعيين. ومن ثم فإنَّ نفي التعيين الإلهي المباشر للحاكم، وقيام الإمامة على أساس مصلحي مرتبط بحفظ الدين وسياسة الدنيا، يقتضي وجود آلية بشرية لإقامة هذه السلطة، وهو ما يجعل البحث في البيعة بوصفها إطاراً إجرائياً لإقرار الإمامة أمراً لازماً، باعتبارها التعبير الأقرب إلى فكرة العقد السياسي في الفكر الإسلامي.

المطلب الثاني البيعة

البيعة في الفكر الإسلامي ليست مجرد طقس سياسي، بل تُعدّ من أهم الآليات التي استُخدمت لإضفاء الشرعية على الحاكم، والبيعة هي "العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمر المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه".^{١٦} وقد كانت البيعة تُعقد بوضع اليد في يد الإمام أو الخليفة، تأكيداً للعهد والالتزام، في صورة تشبه فعل البائع والمشتري عند إبرام العقد. ومن هنا جاءت تسمية "البيعة" من مصدر الفعل "باع"، لتصبح المصافحة علامتها المميزة ودليلاً على انعقادها.^{١٧} وقال القرطبي (ت: ٦٧١هـ): "وهي مأخوذة من البيع، وذلك أن المبايع للإمام يلتزم أن يقيّه بنفسه وماله، فكأنه قد بذل نفسه وماله لله تعالى، وقد وعده الله تعالى على ذلك بالجنة"،^{١٨} فهذا الأصل اللغوي تحول إلى آلية للتعاقد الشرعي بالمعنى الأوسع الذي أصبحت البيعة يُستعمل فيه، ويؤيد ما ذكرناه قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمْ الْآجِئَةُ يَقُولُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوَرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِيَعْيِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.^{١٩} فقد جمع بين عملية الشراء والعهد والبيعة والمعنى الشرعي في آية واحدة. لقد كانت معاني البيعة ومقاصدها معروفة قبل الإسلام، في مجتمع لم يكن فيه نظام سياسي وإداري مركزي يحكمه، بل كان التعاقد بين القبائل وإنشاء تحالفات حول مبادئ معينة والعهود يقرره أشرف هذه القبائل ضامناً لحفظ الحقوق والسلم الأهلي، وإنشاء مجتمع تعاقد يلتزم به كل أفراد القبائل، إذ كانت علاقة الأفراد بالقبيلة تقوم على السمع والطاعة والنصرة وعدم الخذلان.^{٢٠} وإن لم يُسم ذلك بيعة، فإنه من حيث الوظيفة يمثل جوهرها، غير أن المحرك له العصبية القبلية. وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم- مستذكراً حلف الفضول: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو ادعى به في الإسلام لأجبت".^{٢١} ومع انتقال البيعة إلى السياق الإسلامي، لم يكن التحول في أصل معناها، بل في توجيهها وضبطها ضمن إطار قيمي وتشريعي، وهو ما يفسر عدم الحاجة إلى شرحها عندما طالب بها النبي -صلى الله عليه وسلم- أهل يثرب في بيعة العقبة. والسؤال هنا هل البيعة كانت تعاقدية؟ بالرجوع إلى المصادر نجد أنَّ البيعة قد وردت في القرآن في سياقات متعددة يغلب عليها الطابع الديني والجهادي، وإنَّها قد ذكرت في: (سورة التوبة: ١١١، سورة الفتح: ١٠ - في موضعين-)، سورة الممتحنة: ١٢ - في موضعين). لكن تتضح أبعاد البيعة السياسية والإجرائية بشكل أوضح في السنة النبوية، مثال على ذلك: "من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات، وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية".^{٢٢} وقد عبّر الفقهاء عن إقامة الإمامة بألفاظ تفيد معنى العقد والإنشاء، كقولهم: "عقد الإمامة" و"انعقادها" و"التولية".^{٢٣} وبهذا يظهر أن عملية تولية الحاكم في النظر الفقهي لم تكن تُفهم إلا بوصفها عهداً قانونياً تتوافق فيه الإرادتان، ويترتب عليه نفاذ الالتزامات المتبادلة بين الراعي والرعية تعبيرات توحى بقيام رابطة سياسية تنشأ بإيجاب وقبول بين أطرافها. وإذا تأملنا البيعة في صورتها المستقرة في الخطاب الإسلامي تبين أنها لا تخرج -من حيث بنيتها- عن كونها عقدًا تتوفر فيه أركان التعاقد المعروفة، وإن تميّزت بخصوصية نابعة من اتصالها بالمجال الديني. فالبيعة تقوم على وجود طرفين عاقلين مستقلين عاقلين: أحدهما الإمام، والآخر الأمة - مباشرة أو بواسطة أهل الحل والعقد-، كما أن لها معقوداً عليه يتمثل في الولاية على الشأن العام، بما تتضمنه من تدبير المصالح الدينية والدنيوية. أما مضمون العقد، فيتوزع بين التزامين متقابلين: التزام من جهة الإمام بالعدل، وإقامة الدين، ورعاية المصالح، والتزام من جهة الأمة بالطاعة والنصرة

في حدود المعروف. وقد ذكر ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) أن الأصل في مبايعة الإمام هو أن يبايعه الناس على أن يعمل بالحق ويقيم الحدود ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر^{٢٤}. وعلى هذا الأساس تتحدد طبيعة هذا التعاقد باختلاف مجاله، ففي البيعة الدينية يكون الالتزام ذا طابع تعبدية، بينما في البيعة السياسية يتخذ صورة تعاقد تدبري ذو بعد مصلحي، يتم بموجبه تفويض أحد الطرفين في إدارة الشأن العام ضمن إطار القيم الشرعية. ويجدر التنبيه إلى أنه لا يكتمل توصيف البيعة بوصفها عقدًا إلا باعتبار عنصر الرضا، إذ الأصل فيها أن تتعقد على نوع من التراضي، يظهر في الإيجاب والقبول قولًا أو فعلًا، كما في المصافحة التي عُدَّت علامة على إبرامها. ومع أن هذا الرضا لم يتحقق في جميع الصور التاريخية، إلا أن ذلك لا ينقض أصلها التعاقدية، بل يكشف عن تحولات الواقع السياسي، وهو ما يقتضي التمييز بين النموذج المعياري والتطبيق التاريخي، على أن هذا التوصيف التعاقدية لا يعني تجريد البيعة من بعدها الديني، كما لا يجعلها في الوقت ذاته من قبيل العبادات المحضة، بل هي صيغة مركبة تجمع بين كونها تعاقدًا تدبريًا ذا بعد مصلحي يهدف إلى تنظيم السلطة، وكونها التزامًا أخلاقيًا دينيًا مقيّدًا بقيم الشريعة، وعلى رأسها الطاعة في المعروف. ومن ناحية أخرى إنَّ توصيف البيعة بوصفها عقدًا يثير سؤالًا عن طبيعة هذا العقد في التصنيف الفقهي: هل يندرج تحت أحد العقود المعهودة في الشرع، كعقد الوكالة أو البيع، أم يمثل نوعًا مستقلًا؟ وبالرجوع إلى كتب التراث، لا نجد تحديدًا صريحًا يدرج البيعة ضمن باب معيّن من أبواب المعاملات، غير أن التعبيرات المستعملة من قبل الفقهاء تكشف عن ملامح تكييفها؛ فاستعمال مفاهيم "عقد الإمامة" و"انعقادها" و"التولية" عند أبي الحسن الماوردي وإمام الحرمين الجويني يدل على معنى إسناد وظيفة عامة^{٢٥}، يمكن توصيفه من حيث المضمون بعقد تولية، بينما يظهر عند ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) معنى النيابة عن الأمة في تنفيذ الشرع^{٢٦}، وهو ما يقربه من مفهوم التفويض أو الاستئابة. ومن جهة أخرى، فإنَّ أفراد الفقهاء لهذا الباب ضمن مصنفات مستقلة في الإمامة يفيد أنها عقد ذو طبيعة خاصة، لم يُدرج ضمن العقود الفقهية التقليدية، بل يجمع بين معاني التولية والتفويض دون أن ينحصر في أحدها. ويرى بعض الباحثين أن البيعة تشريع تعبدية محض لا يقبل التغيير^{٢٧}، غير أن هذا الفهم يواجه إشكالين: أحدهما من جهة دلالة النصوص التي لم تحدد صورة واحدة لازمة، والآخر من جهة الواقع التاريخي الذي شهد تنوعًا في طرق انعقاد السلطة، مما يدل على أن المقصود هو تحقيق المقاصد لا الالتزام بشكل واحد. كما أن محاولة إلحاق البيعة ببعض العقود الفقهية التقليدية، كالبيع أو النكاح، قد لا تعبّر بدقة عن طبيعتها، نظرًا لاختلاف محلها ووظيفتها، وهو ما يفسر الحاجة إلى النظر هل هناك أي محاولات للمقارنة بين البيعة والعقد الاجتماعي؟؟ هل فرق الباحث بينهما؟ في العقد الاجتماعي، الفرد هو المركز؛ وفي البيعة، الأمة والدين هما المركز. لذا فإن التكييف الفقهي للبيعة يميل إلى تغليب المصلحة العامة على حق الفرد في فسخ العقد من طرف واحد.

المبحث الثاني التحولات التاريخية في بنية السلطة وأثرها في تشكيل التكييف الفقهي

المطلب الأول الفقه التبريري للسلطة السياسية في سياق التحول التاريخي

تبين في المبحث السابق أن البيعة تمثل في أصلها صيغة تعاقدية لتنظيم العلاقة السياسية، تقوم على الرضا والتفويض المتبادل. غير أن التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي لم تلتزم دائمًا بهذا النموذج في صورته المثالية، إذ شهدت تحولات سياسية عميقة أفرزت أنماطًا مختلفة في تولي السلطة. وفي هذا السياق برزت الحاجة إلى اجتهادات فقهية سعت إلى تكييف هذه التحولات وإضفاء قدر من الشرعية عليها، وهو ما يمكن تسميته بـ"الفقه التبريري للسلطة السياسية". هناك من ينتقد استعمال الفقه التبريري، وي طرح فقه الواقع أو الفقه الواقعي أو النظرة المقاصدية وذلك أن كلمة تبريري توحي بأن الفقيه كان أداة في يد السلطان، بينما في كثير من الأحيان كان الدافع هو "الموازنة بين المصالح والمفاسد" الفقهية التي هدفت إلى تكييف الواقع السياسي القائم واحتوائه ضمن إطار الشرعية، بدل الالتزام بالنموذج المثالي. تكشف التجربة التاريخية المبكرة عن تعدد في طرق انعقاد السلطة، حتى المرحلة التي تُعدُّ أقرب إلى الصيغة المعيارية، وهي مرحلة الخلافة الراشدة. فقد انعقدت الخلافة لأبي بكر عبر نوع من الاختيار والبيعة، ثم انتقلت إلى عمر بتعيين من سلفه، في حين اعتمد عمر أسلوب الشورى المقيّدة في اختيار من بعده، كما ظهر نمط البيعة في ظرف فراغ السلطة كما في حالة علي، بل وحتى في حالة الحسن بن علي كانت البيعة قائمة على الاختيار لا مجرد الوراثة. غير أن هذا المسار شهد تحولات نوعيًا بتنازل الحسن لمعاوية، حيث اجتمع في هذا الحدث عنصر التعاقد (التنازل) مع أثر القوة التي سبقته ومهدت له، وهو ما مثّل بداية انتقال تدريجي من النموذج التعاقدية الخالص إلى صور أكثر تعقيدًا في إضفاء الشرعية. إنَّ هذا التعدد في طرق انعقاد السلطة يكشف أن الواقع السياسي لم يكن محكومًا بصيغة واحدة، بل كان في حالة تشكّل مستمر، هو ما يفسر نشوء اجتهادات فقهية لاحقة هدفت إلى تكييف هذا التنوع ومنحه إطارًا شرعيًا. في ضوء هذا التعدد الذي شهدته الممارسة السياسية، لم يقتصر الفقهاء على تقرير النموذج التعاقدية بوصفه الطريق الوحيد لانعقاد السلطة، بل وسّعوا دائرة المقبول، من خلال إقرار صور متعددة لإضفاء الشرعية على الحاكم، حسب مستجدات أزمانهم، ويُعدُّ الاستخلاف من الطرق التي أقرها الفقهاء لانعقاد الإمامة، إذ يقوم على تعيين الحاكم لمن يخلفه، وقد عرف هذا الأسلوب في مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي في استخلاف

الخلافة كما حدث في استخلاف أبي بكر لعمر، استخلاف عمر كان ترشيحاً ملزماً من أبي بكر، لكنه لم ينعقد قانونياً إلا ببيعة الناس بعد وفاة أبي بكر، أن العهد في الصدر الأول كان مقدمة للبيعة وليس بديلاً عنها. أما في العهد الأموي فقد أصبح العهد إجباراً على البيعة، وهذا هو الفرق الجوهرى. أبي بكر لعمر بن الخطاب، غير أن هذا الاستخلاف لم يُخرج عملية الانعقاد من دائرة الرضا العام، ولم يكن على رابطة نسبية. غير أن هذا النمط شهد تحولاً لاحقاً في العهد الأموي، لقد عهد معاوية بتولية ابنه يزيد، حيث اتخذ الاستخلاف طابعاً مختفياً من خلال اقترانه بعمل النسب، واقتراجه بما يشبه التوريث السياسى، وهو ما أثار خلافاً واسعاً، ولم يحظَ بدرجة القبول التي شهدتها التجارب السابقة. بناء على ذلك يظهر أن العهد لم يكن نمطاً ثابتاً، بل طرأ عليه التحول في وظيفته من كونه وسيلة مفيدة ضمن الإطار التعاقدى إلى أداة لإعادة إنتاج السلطة، وبهذا أصبح مرحلة وسيطة بين الاختيار الحر وصور الغلبة السياسية. وإذا كان العهد أو الاستخلاف يمثل مرحلة انتقالية كما قلنا، فإن التحولات السياسية لم تقف عند هذا الحد بل شهدت تطوراً أعمق تمثل في بروز ظاهرة التغلب حيث أصبحت القوة أداة للوصول إلى السلطة دون أي اختيار ابتداءً، مع استمرار بعض مظاهر الشرعية الشكلية كالبيعة أو العهد. يُعدّ التغلب جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الملك، إذ مع ضعف الوازع الدينى المنشود في السلطة وظهور أنماط الحكم الوراثى برزت الغلبة بوصفها وسيلة للوصول إلى الحكم في التجربة الإسلامية. ولما استقر هذا الواقع الجديد في ظل ما شهدته الأمة من أحداث جسام وصراعات سياسية، ولا سيما ما ترتب على الخروج على الحكام من اضطراب، اتجه الفقهاء إلى تكييف الحكم القائم على الغلبة درءاً للفتنة. فأقرّوا بشرعية التغلب إذا استقر له الأمر، وكانت له الشوكة، وقام بحفظ كيان الدولة وجماعة المسلمين،^{٢٨} لا من جهة اعتبار طريق التغلب نفسه أصلاً مشروعاً للوصول إلى الحكم، بل من جهة التعامل مع واقع سياسى قائم خشية الفتنة واضطراب أحوال الناس. إذا كان توصيف التغلب متعلقاً بالوصول إلى الحكم عن طريق القوة فإنّ توصيف سلطة أمر الواقع يتعلق بما استقر عليه الأمر حيث تصبح المحافظة على النظام العام وتجنب الفتنة أساساً في تقرير الموقف منها، بغض النظر عن كيفية نشأتها.^{٢٩}

المطلب الثانى الانعكاسات السياسية والاجتماعية للتحولات في السلطة والفقہ التبريرى

إنّ النموذج الأول الذى تعارف عليه المسلمون كان التعاقد بين الأمة والإمام الذى يوكل إليه أمر حكمهم، ولهذا بقي هذا النموذج في المخيلة الإسلامية أصلاً، وما حدث بعد ذلك اعتُبر طارئاً لا يُبنى عليه، مع أنّ النظر في تاريخ التجريبتين يظهر قصر أمد الأول، في حين أنّ الثانية بقيت إلى حين إلغاء الخلافة العثمانية. لكن هل كان الاختلاف في طول بقاء التجريبتين بسبب انحراف غير محبذ، أم كانت هناك أسباب أخرى أثّرت في ذلك؟ كانت التجربة الراشدية تجربة مدنية في أغلبها، وكانت تستمد قوتها من وجود الجيل الذى صاحب النبى - صلى الله عليه وسلم - في المدينة، فكانت تمزج بين عصبية التقوى، مع عدم إلغاء قوة العصبية القبلية في حفظ الإطار الكلى؛ بحيث كانت الثانية تقوى الأولى ولا تعلو عليها. ولهذا عندما كان هناك نقاش في السقيفة استشهد أبو بكر الصديق بحديث: "الأئمة من قريش"^{٣٠}، وعلل ذلك بأنّ العرب دانت لقريش بسبب المكانة التي منحتم خدمة بيت الله قبل الإسلام وبعده^{٣١}. وفي هذه التجربة، وبسبب التجربة الإيمانية لنخبة الصحابة الذين تولّوا أمر أهل الحل والعقد والخلافة، كانت العصبية القبلية غير ظاهرة في التأثير المباشر، لكن في عهد عثمان، وبعد أن ظهر جيل جديد من المسلمين ممن لم تكن لهم تجربة الصحبة، وبسبب توسع البلدان ودخول شعوب أخرى ممن عاشوا في تجارب حكم مختلفة، وما أدّى إليه ذلك من تفاعل الثقافات فيما بينها، بدأ يظهر التغيير في مسار التعاقد. وكان أول مظاهر هذا التغيير مقتل الخليفة عثمان بن عفان على يد بعض الخارجين عليه، وكان لهذا الحدث أثر بالغ في إضعاف مركز المدينة في التحكم في مسار التعاقد. ولهذا مع كون علي بن أبي طالب الخليفة الراشدي الرابع، لم يكن عقد البيعة له في وضع طبيعى، ولم تعد الأمور في عهده إلى ما كانت عليه قبل مقتل عثمان، فواجه حروباً أهلية، وعصياناً في الشام حركته العصبية القبلية تحت شعار المطالبة بدم عثمان، واستمر الأمر إلى عام الجماعة وتنازل الحسن لمعاوية. فكان أثر هذه الأحداث في تغيير مسار التعاقد عظيماً، فاختفى التعاقد الاختياري لصالح تعاقد إجباري مصدره القوة والعصبية القبلية، وبناء على ذلك فرّق ابن خلدون بين الخلافة والملك.^{٣٢} ورأى بعض الباحثين أنّ هذا التحول من طبيعة الدولة الإسلامية من "دولة الأمة" إلى "دولة العصبية" كان نتيجة طبيعية لاستسلام هذه الدولة المثالية البسيطة لسنن التاريخ وقوانينه، وأنّ المعاناة التي خاضتها بسبب تلاشي أسسها الموضوعية التاريخية جعلتها لا تقوى على مقاومة الطابع التاريخى الواقعي للملك؛ فما حدث في عهد معاوية كان اندماجاً للدولة في التاريخ، وإعادة صياغة لمفاهيم الشرعية السياسية ومبادئها، مثل: البيعة والعدل والمعروف، صياغة تاريخية تراعى طبائع العمران وحقيقة الأحوال.^{٣٣} إنّ هذا التحول في طبيعة السلطة لم يكن مجرد انتقال في الوسائل، بل ترتب عليه تغيير في مفهوم الشرعية ذاته؛ إذ لم تعد قائمة على الاختيار الحر والتعاقد المباشر بين الأمة والإمام "عصبية الأمة" كما في النموذج الأول، بل أخذت تميل إلى الارتباط بالاستقرار الفعلي للسلطة وقدرتها على حفظ النظام العام، فاستبدلت "عصبية الأمة" بـ "عصبية القوة". كما أعاد هذا التحول ترتيب طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ فبعد أن كانت تقوم في أصلها على الرضا والمشاركة، أصبحت أقرب إلى الطاعة المرتبطة بوجود القوة والغلبة، مع بقاء بعض مظاهر

الشرعية الشكلية التي تحافظ على الإطار العام للنظام السياسي. ولم يقتصر أثر هذا التحول على الجانب السياسي فحسب، بل امتد إلى البنية الاجتماعية حيث عادت العصبية لتلعب دورًا مؤثرًا في تشكيل السلطة وتوجيهها، بعد أن كانت في التجربة الراشدية منضبطة ضمن إطار عصبية التقوى، وكانت المدينة صاحبة القرار والأقاليم تبعًا لها في ذلك. ثم ظهرت عصبيات أخرى تنافسها، وأصبح الشام العصبية الأقوى التي مهدت لنفسها مقاومة المدينة، بل ضعفت عصبية المدينة نفسها؛ ولهذا خرج الخليفة الرابع إلى العراق ليجد عصبية أقوى تواجه بها الشام^{٣٤}. وعلى هذا الأساس لم يعد النموذج التعاقدى قادرًا وحده على تفسير واقع السلطة في التجربة الإسلامية أو إعادة صياغته، بل أصبح من الضروري النظر إلى هذا الواقع بوصفه نتاجًا لتفاعل معقد بين المثال الديني والسنن الاجتماعية والتاريخية. وفي ظل هذا التحول لم يقف الفقهاء عند حدود النموذج المثالي، بل سعوا إلى إعادة تفسير هذا الواقع وتكييفه ضمن إطار الشرعية، فظهرت اجتهادات حاولت الموازنة بين الحفاظ على الأصول من جهة، ومراعاة مقتضيات الواقع من جهة أخرى، وهو ما يشكل أساس ما عُرف لاحقًا بالفقه التبريري للسلطة السياسية. وفي هذا السياق نجد أنّ الفقهاء السياسيين دخلوا لتأطير نماذج جديدة لانعقاد السلطة وإضفاء الشرعية عليها، وهذه النماذج لم تكن إلا امتدادًا لواقع فرض نفسه على الفقه، لا العكس. ففي هذا الإطار نرى أنّ أبا الحسن الماوردي وأبا يعلى الفراء وغيرهما يجعلون من طرق انعقاد الإمامة اثنتين: اختيار أهل الحل والعقد، وعهد الإمام،^{٣٥} ثم جاء من بعدهم من وسع دائرة التكيف، فأدخل بعضهم التغلب والاستيلاء ضمن أسباب الانعقاد أو ضمن أسباب وجوب الطاعة ولوازم الاستقرار السياسي، كما يظهر عند الجويني في كلامه عن ظهور مستعدّ بشوكةٍ مستولٍ،^{٣٦} وسارت على ذلك كثير من الفتاوى في هذا المجال، ويظهر أثر هذا التوجه في كلام عدد من الفقهاء، ومن ذلك قول ابن حجر: "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأنّ طاعته خير من الخروج عليه؛ لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء"^{٣٧}.

المبحث الثالث أثر التحولات التاريخية في تشكّل أزمة الفكر السياسي الإسلامي

وإذا كان التحول التاريخي في بنية السلطة قد أفضى إلى تعدد في صور انعقادها، فإن الفقه لم يقف موقفًا محايدًا من ذلك، بل سعى إلى تكييف هذا الواقع وإدخاله ضمن دائرة الشرعية، وهو ما أدى بدوره إلى آثار أعمق لم تقتصر على المجال الفقهي، بل امتدت إلى طبيعة النظام السياسي والبنية الاجتماعية. وعلى هذا الأساس يأتي النظر في هذه الانعكاسات بوصفها نتيجة لذلك التفاعل بين الواقع والفقه.

المطلب الأول من التكيف الفقهي إلى تشكّل التصور السياسي التقليدي

لم يتوقف التكيف الذي فعله الفقه عند حدود تعامله مع الواقع، بل تجاوز ذلك ليحدث أثرًا متراكمًا عبر الزمن، أسهم تدريجيًا في تشكيل تصور سياسي شبه متكامل، جرى التعامل معه لاحقًا بوصفه "النظرية السياسية الإسلامية"، مع أنّه -في جانب معتبر منه- لم يكن نتاج تنظير مجرد، بقدر ما كان انعكاسًا لظروف تاريخية محددة، فقد كان علاجًا أكثر منه تنظيرًا مقصودًا، لكن وتحول من معالجة ظرفية إلى بناء تصوري مستقر بفعل التراكم والتدوين. ومن أبرز ملامح هذا التصور تراجع الدور الفعلي للأمة في العملية السياسية، حيث تحولت البيعة -في كثير من صورها- من عقد يقوم على التراضي والتبادل إلى أداة لإضفاء الشرعية على سلطة قائمة، الأمر الذي أدى تدريجيًا إلى إضعاف دور الأمة بعد إبرام العقد، حتى أصبح هذا العقد في مآلاته أقرب إلى تفويض واسع للحاكم، تضاءلت معه آليات المساءلة، وغلب فيه منطق الطاعة. ونتيجة لذلك تحولت العلاقة بين الحاكم والمحكوم من علاقة تعاقدية إلى علاقة يغلب عليها الطابع الأبوي، حيث يُنظر إلى الحاكم بوصفه وصيًا على الأمة، لا طرفًا في عقد معها، وهو ما أدى إلى تهميش مبدأ المساءلة، وربط تحقيق العدل بضمير الحاكم وتقواه، بدل ربطه بمنظومة ملزمة تضبط السلطة وتقيدّها. وفي هذا الإطار تم اختزال وظيفة السياسة في حفظ الأمن والاستقرار، متأثرة بالهاجس الذي شكّل أحد دوافع التكيف الفقهي، وهو درء الفتنة وتجنب الاضطراب، وهو معنى نجد له تعبيرًا واضحًا عند ابن تيمية إذ يقول: "إن الملك الظالم: لا بد أن يدفع الله به من الشر أكثر من ظلمه. وقد قيل: ستون سنة بإمام ظالم: خير من ليلة واحدة بلا إمام"^{٣٨}. ويُفهم هذا التوجه في سياقه التاريخي الذي كانت فيه الفتن والحروب الأهلية تمثل الخطر الأكبر على الجماعة، لذلك اتجه كثير من الفقهاء إلى تغليب المحافظة على الحد الأدنى من الاستقرار السياسي بوصفه وسيلة لحفظ المصالح العامة، فأصبح هذا الهدف يكاد يكون الغاية المركزية منها، في حين تراجع مبدأ العدل -الذي يمثل جوهر النظرية السياسية الإسلامية- إلى مرتبة ثانوية. كما ساهم هذا المسار -في بعض السياقات التاريخية- في ترسيخ تصورات تجعل السلطة أقرب إلى الملك الشخصي منها إلى المسؤولية العامة، خاصة مع ما رافق بعض العهود الملكية من إضفاء طابع من القداسة على الحاكم، وتبرير سلطته بمرجعيات دينية، سواء بادعاء الحكم بمشيئة الله وقدره، أو الانتساب إلى بيت النبوة، أو من خلال استعمال ألقاب ذات دلالات دينية وسياسية واسعة، مثل: خليفة الله في الأرض، وأمير الله، وإمام الإسلام... إلخ،^{٣٩} وهو ما أدى في النهاية إلى تآكل مفاهيم الشورى وسيادة الأمة.

المطلب الثاني تجليات الأزمة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

في ضوء هذا التراكم التاريخي، وما نتج عنه من تصورات سياسية وفقهية تشكلت في سياقات مخصوصة، برزت أزمة واضحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، تمثلت في اضطراب العلاقة بين المثال التاريخي والواقع السياسي، وبين القيم الإسلامية والوسائل البشرية لتحقيقها. ولم تكن هذه الأزمة وليدة العصر الحديث وحده، بل هي في جانب منها امتداد لإشكالات قديمة أُعيد إنتاجها في سياقات جديدة، مع اختلاف الظروف وتعدد الدولة الحديثة وآلياتها. ومن أبرز مظاهر هذه الأزمة النزعة الشكلائية في النظر إلى الخلافة، حيث انصرف جانب من الخطاب الإسلامي المعاصر إلى التركيز على استعادة الصورة التاريخية للنظام السياسي الإسلامي، باعتبارها النموذج الشرعي الوحيد، دون تمييز كافٍ بين المقاصد التي قام عليها ذلك النظام وبين الأشكال التي تجسّد من خلالها في لحظة تاريخية معينة. فأصبح اسم "الخلافة" في بعض الطروحات غاية في ذاته، بدل أن يكون وسيلة لتحقيق العدل، وحفظ الدين، ورعاية المصالح، فتحول الجدل في كثير من الأحيان من سؤال: "كيف نحقق مقاصد السياسة الشرعية؟" إلى سؤال: "كيف نعيد الشكل التاريخي؟"، مع أن بقاء الاسم لا يستلزم بقاء المضمون، كما أن غياب الاسم لا يعني بالضرورة غياب القيم^{٤٠}. ويرتبط بذلك مظهر آخر من مظاهر الأزمة، وهو الخلط بين القيم والآليات؛ إذ كثيرًا ما يتم التعامل مع النماذج التاريخية وآلياتها السياسية بوصفها جزءًا من الدين نفسه، مع أن كثيرًا منها كان اجتهادات بشرية فرضتها ظروفها الاجتماعية والسياسية. فالخلط بين الشورى بوصفها قيمة، وبين صورة تاريخية معينة لممارستها، أو بين البيعة بوصفها مبدأ تعاقديًا وبين طريقة مخصوصة لانعقادها، أدى إلى تضيق مساحة الاجتهاد السياسي، وتعطيل القدرة على تطوير أدوات وآليات جديدة تحقق ذات المقاصد في سياقات مختلفة حسب متطلبات العصر. بناء على ذلك وقع بعض الخطاب الإسلامي بين طرفين: طرف يجمد على الصورة التاريخية، وطرف يريد قطع الصلة بها تمامًا، دون محاولة واعية للتمييز بين الثابت والمتغير^{٤١}. كما تتجلى الأزمة في الموقف المتردد من الدولة الحديثة، إذ لم يستقر الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على تصور واضح تجاهها؛ فبعض الاتجاهات تنظر إليها بوصفها منتجًا غريبًا غريبًا عن البيئة الإسلامية، وترفض كثيرًا من مفاهيمها ومؤسساتها -كالدستور، والمواطنة، والفصل بين السلطات- دون تقديم بديل عملي قابل للتطبيق. وفي المقابل تسعى اتجاهات أخرى إلى التوفيق بين الدولة الحديثة والتصور الإسلامي، لكن دون تأصيل نظري كافٍ، مما يجعل هذا التوفيق أقرب إلى التكيف العملي منه إلى البناء الفكري المتماسك. ويكشف هذا التردد عن أزمة أعمق تتعلق بعدم حسم السؤال عن طبيعة الدولة في الإسلام: هل هي شكل محدد ملزم، أم إطار مفتوح تحكمه المقاصد والقيم؟^{٤٢} ومن مظاهر الأزمة كذلك الخلط في التمييز بين أنواع التشريع، حيث يُخلط أحيانًا بين التشريع الديني الثابت الذي مصدره الوحي، وبين التشريع التنظيمي أو الإداري الذي يدخل في نطاق الاجتهاد البشري وتنظيم شؤون الدولة. وقد أدى هذا الخلط إلى رفض بعض الآليات الحديثة -كالتقنين، والدساتير، والأنظمة الإدارية- بدعوى أنها "تشريع من دون الله"، مع أن كثيرًا منها لا ينافي النصوص الشرعية، وإنما يندرج ضمن باب السياسة الشرعية وتحقيق المصالح. ويعود هذا الإشكال -في جانب منه- إلى التوسع في مفهوم التشريع، وعدم التمييز بين التشريع بمعنى إنشاء الأحكام الكلية المرجعية وهو حق لله تعالى، وبين التنظيم القانوني والإداري الذي تمارسه الدولة في دائرة المباح وتحقيق المصالح. وقد أفضى هذا الخلط إلى النظر إلى كثير من أدوات الدولة الحديثة بوصفها منازعة للسلطة التشريعية الإلهية، مع أنها -في حقيقتها- لا تعدو أن تكون وسائل بشرية لتنظيم الشأن العام في إطار المقاصد الشرعية. ومحصلة هذه المظاهر أن أزمة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ليست مجرد أزمة في التطبيق السياسي، بل هي أزمة في التصور نفسه: أزمة في فهم العلاقة بين التاريخ والوحي، وبين المقاصد والوسائل، وبين الثابت والمتغير. ومن ثم فإن تجاوز هذه الأزمة لا يكون بمجرد استعادة نماذج تاريخية، ولا بالاندماج غير الناقد في النموذج السياسي الحديث، وإنما بإعادة بناء التصور السياسي الإسلامي على أساس مقاصدي يميز بين القيم المؤسسة، والآليات المتغيرة التي تحققها.

المطلب الثالث نحو إعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي على أساس المقاصد

إذا كانت الأزمة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ناشئة -في جانب منها- عن الخلط بين الثابت والمتغير، وبين القيم والآليات، وعن إسقاط بعض الصور التاريخية على الحاضر بوصفها جزءًا من الدين، فإن تجاوز هذه الأزمة يقتضي إعادة بناء النظرية السياسية الإسلامية على أساس مقاصدي، يعيد ترتيب العلاقة بين النص والتاريخ، وبين المثال والواقع، وبين الغايات والوسائل. فالأصل في النظرية السياسية الإسلامية -فيما يظهر من النصوص والتجربة التاريخية معًا- ليس تقرير شكل محدد للدولة، ولا فرض نموذج جامد في آليات الحكم، وإنما تقرير جملة من المقاصد والقيم الكلية التي ينبغي أن تنتظم في ظلها الحياة السياسية، وفي مقدمتها العدل، وحفظ الدين، وحفظ النظام العام، وصيانة الحقوق، ومنع الظلم والاستبداد. ومن ثم فإنّ معيار "إسلامية" النظام السياسي لا ينبغي أن يُختزل في أسمائه أو صوره التاريخية، بقدر ما يُقاس بمدى تحقيقه لهذه القيم في الواقع^{٤٣}. وعلى هذا الأساس فإنّ الإمامة -في جوهرها- لا تمثل نموذجًا سياسيًا مغلقًا، بقدر ما تعبّر عن ضرورة وجود سلطة تنظّم شؤون الجماعة، وتحفظ مصالحها، وتقيم العدل فيها. وقد كان تنظير الفقهاء لوجوبها -عند جمهور أهل السنة- مبنياً على هذا المعنى المصلحي، لا على اعتبارها مقصدًا

تعبدياً في ذاتها، وهو ما يفتح المجال لاجتهاد الأمة في اختيار الأشكال والآليات التي تحقق هذه المقاصد بحسب تغير الزمان والمكان وتبدل الأحوال. ومن هنا فإن إعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي تقتضي -أولاً- إعادة الاعتبار للأمة بوصفها أصلاً في الشرعية السياسية، وصاحبة الحق في اختيار من يتولى شؤونها ومحاسبته ضمن المرجعية الشرعية الحاكمة، لا مجرد طرف شكلي في إضفاء المشروعية بعد قيام السلطة؛ إذ إن ما أصاب البيعة من تحوّل تاريخي من عقد يقوم على الرضا والتفويض المتبادل، إلى أداة تزكية لسلطة قائمة، أسهم في تهميش الأمة سياسياً، وفي إضعاف حضورها بوصفها مصدرًا للسلطة والرقابة عليها. ومن ثم فإن استعادة هذا الدور لا تكون بإحياء الشكل التاريخي للبيعة، بل بإحياء مضمونها التعاقدية في صور مؤسسية معاصرة تعبّر عن إرادة الأمة وتضمن مشاركتها الفعلية في صناعة القرار. ^{٤٤} كما تقتضي -ثانياً- الانتقال بالشورى من كونها مبدأً أخلاقياً عامّاً إلى كونها نظاماً مؤسسياً منظماً، محدد المجالات والصلاحيات، حتى لا تبقى خاضعة لتقدير الحاكم أو مرتبطة بحسن نيته. فالإشكال التاريخي لم يكن في غياب قيمة الشورى من حيث المبدأ، وإنما في غياب ضمانات ملزمة لتفعيلها، وهو ما أتاح تحوّلها -في كثير من الأحيان- إلى مجرد صورة شكلية لا أثر لها في صناعة القرار السياسي. وتقتضي -ثالثاً- بناء نظام دستوري يقيّد السلطة، ويحدد اختصاصاتها، وينظم العلاقة بين مؤسسات الدولة، ويضمن الحقوق والحريات، ويؤسس لآليات واضحة في المساءلة والمحاسبة؛ إذ إن ربط تحقيق العدل بتقوى الحاكم أو صلاحه الشخصي أثبت قصوره تاريخياً، وأظهر الحاجة إلى منظومات قانونية ومؤسسية تجعل العدل جزءاً من بنية النظام لا مجرد فضيلة أخلاقية في الحاكم. كما أن التعامل مع التجربة التاريخية ينبغي أن يكون تعاملاً نقدياً وإعياً، يُستفاد منه في فهم تحولات الواقع وآليات تشكّل الفقه السياسي، لا في استنساخ صورته وإسقاطها على واقع مغاير؛ إذ لا يدل النص الشرعي -فيما يظهر- على نموذج سياسي تفصيلي جامد، وإنما يقدّم إطاراً قيمياً عامّاً، ويترك للبشر مساحة واسعة في تنزيله بحسب ما يحقق المصلحة ويمنع المفسدة. فإن استحضار التاريخ ينبغي أن يكون استحضاراً للفهم والتحليل، لا للتقديس والتكرار. ^{٤٥} وعليه، فإن تجاوز أزمة الفكر السياسي الإسلامي لا يكون بمجرد الدعوة إلى استعادة الخلافة بوصفها اسماً أو صورة، ولا بالاندماج الكامل في النموذج السياسي الحديث دون تأصيل، وإنما بإعادة تأسيس العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس تعاقدية حقيقي، وتجسيد القيم السياسية الإسلامية ضمن مؤسسات معاصرة، قادرة على تحقيق العدل، وضبط السلطة، ومنع الاستبداد، وتحقيق المقاصد التي جاء الشرع برعايتها. ولا يكفي التمسك بهذه القيم على مستوى الخطاب المجرد، بل يتطلب الأمر ترجمتها إلى آليات مؤسسية وضمانات قانونية تكفل حمايتها وتمنع احتكار تفسيرها أو توظيفها لتبرير الاستبداد.

الخاتمة

يتبين من خلال هذه الدراسة:

- أن مفهوم السلطة في الفكر السياسي الإسلامي لم يتشكل في إطار نظري مجرد، بل تبلور في سياق تفاعل مستمر بين النص والواقع، وبين المثال المعياري والتحولات التاريخية، وهو ما جعل التنظير السياسي أقرب في كثير من الأحيان إلى الاستجابة للواقع منه إلى بناء نظرية سابقة عليه.
- قامت البيعة في أصلها بوصفها صيغة تعاقدية تنظم العلاقة بين الحاكم والأمة، وتؤسس لشرعية تقوم على الرضا والالتزام المتبادل، غير أن هذا النموذج خضع لتحولات تاريخية عميقة أدت إلى انتقاله من صورته التعاقدية إلى أنماط أكثر ارتباطاً بالقوة والعصبية.
- أفرزت هذه التحولات ما يمكن تسميته بالفقه التبريري، الذي يمثل محاولة فقهية لتكييف الواقع السياسي وإدخاله ضمن دائرة الشرعية، محافظة على الحد الأدنى من الاستقرار، غير أن هذا التكيف تحوّل مع الزمن من معالجة ظرفية إلى بناء تصوري مستقر أثر في بنية الفكر السياسي الإسلامي.
- أسهم هذا المسار في تشكّل أزمة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، تمثلت في الخلط بين القيم والآليات، وبين النص والتاريخ، وظهرت آثارها في النزعة الشكلانية، والخلل في التمييز بين أنواع التشريع والتردد في التعامل مع الدولة الحديثة.
- إن تجاوز هذه الأزمة لا يكون باستعادة الأشكال التاريخية ولا بالقطيع مع التراث، وإنما بإعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي على أساس مقاصدي يعيد الاعتبار للقيم المؤسسة وفي مقدمتها العدل، ويحررها من الارتباط بصور تاريخية محددة. وهو ما يقتضي إعادة النظر في مفهوم الشرعية، وتفعيل دور الأمة بوصفها مصدرًا لها، وبناء مؤسسات قادرة على تحقيق الشورى والمساءلة، وتجسيد هذه القيم في إطار معاصر يراعي تغير الأحوال وتطور أنماط الدولة.
- وعليه فإن الإشكال في الفكر السياسي الإسلامي ليس في غياب القيم، بل في طريقة فهمها وتنزيلها، ومن ثم فإن استعادة فاعليته لا تكون إلا بإعادة ترتيب العلاقة بين النص والتاريخ، وبين المقاصد والوسائل، بما يفتح المجال أمام اجتهاد سياسي قادر على الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتحقيق المقاصد والغايات الكبرى التي قامت عليها المنظومة السياسية الإسلامية أو قام عليها الخطاب السياسي الإسلامي.

هوامش البحث

- ^١ الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانية. دار الكتاب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٠١٥م، ط٥، ص ٥.
- ^٢ الفراء، محمد بن الحسين: الأحكام السلطانية. تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٠١٣م، ط٣، ص ١٩.
- ^٣ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: الغياثي. تحقيق: أ.د. عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، المملكة العبية السعودية- جدة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١١م، ط٣، ص ٢١٧.
- ^٤ ينظر: الأمدي، علي بن أبي علي: غاية المرام في علم الكلام. تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ، (بدون رقم الطبعة)، ص ٣٨٩.
- ^٥ ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون. تحقيق: د. حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ط١، ص ٢٤٤.
- ^٦ يُلاحظ أن مصطلح "الإمامة" هو التعبير الغالب في كتب السياسة الشرعية عند الماوردي والجويني، ويتجلى ذلك في عناوين الأبواب وصيغ المعالجة الفقهية لمسألة السلطة، بما يعكس تطوراً اصطلاحياً في التنظير السني للسلطة السياسية.
- ^٧ نلاحظ وجود الخلافة بمحاذات الإمامة عند أبو الحسن الأشعري في تنظيره لخلافة أبي بكر، وهذا يدل أن أقدمية التنظير لمصطلح الإمامة، ولعل ذلك قد يكون بسبب التنازع حول الأحقية بالمنصب بعد النبي -صلى الله عليه وسلم، بما أن الشيعة تستخدم لفظ الإمامة فأثر ذلك في مجابته بالمثل، أما من الناحية الواقعية لا نرى استخداماً لهذا اللفظ بين من عاصروا هؤلاء الخلفاء. ينظر: الأشعري، أبو الحسن: للمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. باب الكلام في الإمامة.
- ^٨ ينظر: عزيز، د. سرتيب: التطور الدلالي لمفهوم الخليفة في الإسلام من الاستخلاف القرآني إلى التوظيف السياسي، مارس (٢٠٢٦)، العدد (٦) - ٧٥، ISSN(Print):1813-4521, Online ISSN:2663-7502، الصفحات ٣١٢-٣٢٠.
- ^٩ ينظر: الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٦٤. الجويني: الغياثي، ص ٢١٧.
- ^{١٠} ينظر: الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب: رسائل الجاحظ. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، ٤/٢٨٧.
- ^{١١} ينظر: الطوسي، محمد بن الحسن: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ص ٣٣٨.
- ^{١٢} ينظر: الشريف المرتضى، علي بن الحسن: الشافي في الإمامة. تحقيق: محمد حسين الدرايتي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لأستانة الرضوية المقدسة، ط١، ١٤٤١ق - ١٣٩٨ش، ١/٢٢٨-٢٢١.
- ^{١٣} ينظر: الطوسي، محمد بن الحسن: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ص ٣٣٨.
- ^{١٤} ينظر: الشريف المرتضى، علي بن الحسن: الشافي في الإمامة. تحقيق: محمد حسين الدرايتي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لأستانة الرضوية المقدسة، ط١، ١٤٤١ق - ١٣٩٨ش، ١/٢٢٨-٢٢١.
- ^{١٥} ينظر: العوا، محمد سليم: المدارس الفكرية الإسلامية. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦م، ص ١٦٤-١٧١.
- ^{١٦} ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٦٥.
- ^{١٧} ينظر: المصدر نفسه.
- ^{١٨} القرطبي، أحمد بن عمر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. محيي الدين ديب ميسو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ٤/٤٤.
- ^{١٩} سورة التوبة: ١١١
- ^{٢٠} ينظر: بورنغ، جيرهارد: موسوعة برينستون للفكر السياسي الإسلامي. ترجمة: عمرو بيسوني، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، دار الروافد الثقافية- ناشرون، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠٢٤م، ٢/١٢٩٤. سلفاتوري، أرماندو: تاريخ الإسلام. ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٢م، ص ١٨٧، ١٩٣. لايبس، أيرام. ، تاريخ المجتمعات الإسلامية. ترجمة: فاضل جكتر، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، (بدون رقم الطبعة)، ٢٠١١م، ٦٧/١.

- ^{٢١} أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، رقم (١٢٨٥٩)، ٣٦٧/٦.
- ^{٢٢} أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن في كل حال..، رقم (١٨٥١)، ص ٧٤٢.
- ^{٢٣} ينظر: عند الماوردي عناوين الباب مثل: "الباب الأول: عقد الإمامة، في كيفية انعقاد الإمامة) الأحكام السلطانية، ص ٥-٧. واستعمال الفراء، مثلاً: "عشى العين لا يمنع عقد الإمامة". الأحكام السلطانية، ص ٢١. استعمالات الجويني المتكررة، مثلاً قوله: "حتى يقال يتوقف انعقاد الإمامة على صدور الاختيار منه". الغياثي، ص ٤٢٤.
- ^{٢٤} ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، ٢٠٣/١٣.
- ^{٢٥} ينظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٥. الجويني: الغياثي، ص ٢١٧.
- ^{٢٦} ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: السياسة الشرعية. تحقيق: علي بن محمد عمران، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ص ٣.
- ^{٢٧} ينظر: بغدادي، أحمد - عكاشة، راجع: نظرية العقد السياسي بين الأنظمة الغربية والفقهاء السياسي الإسلامي. مخبر مخطوطات شمال أفريقيا، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، وهران-الجزائر، تاريخ النشر ١-١٢-٢٠٢٤. المجلد ٩، العدد ٢ (٢٠٢٤)، ص ٦٨٦-٧٠٥.
- ^{٢٨} ينظر: ابن الهمام، الكمال: المسابقة في علم الكلام. تحقيق: عبد الحميد محي الدين، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط ١، (بدون تاريخ الطبعة)، ص ١٧٢. التفنازاني، السعد الدين: شرح المقاصد، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، علم الكتب، بيروت-لبنان، ط ٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٢٣٣/٥.
- ^{٢٩} ينظر: ابن الهمام، الكمال: المسابقة في علم الكلام، ص ١٧١.
- ^{٣٠} أخرجه أحمد بن حنبل في المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، رقم (١٢٣٠٧)، (٣١٨/١٩).
- ^{٣١} ينظر: المصدر نفسه، رقم (١٨)، ١٩٩/١.
- ^{٣٢} ينظر: ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٥٧.
- ^{٣٣} ينظر: جبرون، أحمد: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط ١، ٢٠١٤، ص ١٨٨-١٩٠.
- ^{٣٤} ينظر: جبرون، أحمد: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة. ص ١٩٨ وما بعدها. الرئيس، محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية. مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٥٢، ص ٣٢.
- ^{٣٥} ينظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٧. الفراء: الأحكام السلطانية، ص ١٩.
- ^{٣٦} ينظر: الجويني: الغياثي، ص ٤٢١.
- ^{٣٧} ابن حجر: فتح الباري، ٧/١٣.
- ^{٣٨} ابن تيمية، أحمد عبد الحليم: مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (بدون رقم الطبعة)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ٢٦٨/١٤.
- ^{٣٩} ينظر: الزميع، د. علي فهد: في النظرية السياسية الإسلامية. دار نهوض للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٨م، ص ١٥٣.
- ^{٤٠} ينظر: الزميع: في النظرية السياسية الإسلامية، ص ٢٦٣.
- ^{٤١} ينظر: المصدر نفسه، ١٩٦-١٩٧. بلقيز، عبد الإله: الإسلام والسياسة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٧٠.
- ^{٤٢} ينظر: الزميع: في النظرية السياسية الإسلامية، ٦٨-٦٩.
- ^{٤٣} ينظر: الزميع: في النظرية السياسية الإسلامية، ص ٦٨.
- ^{٤٤} ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.
- ^{٤٥} ينظر: بلقيز: الإسلام والسياسة، ص ٧٠.

١. ابن الهمام: كمال الدين محمد بن همام الدين: المسيرة في علم الكلام. تحقيق: عبدالحميد محي الدين، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط١، (بدون تاريخ الطبعة).
٢. ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم : السياسة الشرعية. تحقيق: علي بن محمد عمران، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، (بدون تاريخ ورقم الطبعة).
٣. ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم: مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (بدون رقم الطبعة)، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٤. ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل: المسند. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٥. ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبدالرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون. تحقيق: د. حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ط١.
٦. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: للمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحقيق: حموده غرابيه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، (بدون رقم الطبعة)، ١٩٥٥م.
٧. الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي: غاية المرام في علم الكلام. تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، (بدون رقم الطبعة)، ١٣٩١هـ.
٨. بغدادي، أحمد - عكاشة، راجع: نظرية العقد السياسي بين الأنظمة الغربية والفقہ السياسي الإسلامي. مخبر مخطوطات شمال أفريقيا، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، وهران-الجزائر، تاريخ النشر ١-١٢-٢٠٢٤. المجلد ٩، العدد ٢(٢٠٢٤)، ص ٦٨٦-٧٠٥.
٩. بلقيز، عبد الإله: الإسلام والسياسة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ٢٠٠١م.
١٠. بورنغ، جبرهارد: موسوعة برينستون للفكر السياسي الإسلامي. ترجمة: عمرو بيسوني، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، دار الروافد الثقافية - ناشرون، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠٢٤م.
١١. البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين أحمد بن الحسين بن علي: السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، (بدون رقم الطبعة)، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
١٢. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر : شرح المقاصد، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، علم الكتب، بيروت-لبنان، ط٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
١٣. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: رسائل الجاحظ. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
١٤. جبرون، أحمد: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحادثة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
١٥. الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله: الغياثي. تحقيق: أ.د. عبدالعظيم محمود الديب، دار المنهاج، المملكة العبية السعودية - جدة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١١م، ط٣.
١٦. الرئيس، محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية. مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٥٢م.
١٧. الزميع، د. علي فهد: في النظرية السياسية الإسلامية. دار نهوض للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٨م.
١٨. سلفاتوري، أرماندو: تاريخ الإسلام. ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٢م.
١٩. الشريف المرتضى، علي بن الحسن: الشافي في الإمامة. تحقيق: محمد حسين الدرايتي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لآستانة الرضوية المقدسة، ط١، ١٤٤١ق - ١٣٩٨ش.
٢٠. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، (بدون تاريخ ورقم الطبعة).
٢١. عزيز، د. سرتيب: التطور الدلالي لمفهوم الخليفة في الإسلام من الاستخلاف القرآني إلى التوظيف السياسي، مارس(٢٠٢٦)، العدد (٦-٧٥)،
ISSN(Print):1813-4521, Online ISSN:2663-7502، الصفحات ٣١٢-٣٢٠.
٢٢. العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي: فتح الباري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
٢٣. العوا، محمد سليم: المدارس الفكرية الإسلامية. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦م.

٢٤. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين: الأحكام السلطانية. تحقيق: محمد حاميد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط٣، ٢٠١٣م.
٢٥. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن عمر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. محيي الدين ديب مستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٢٦. لالبيدس، أيرام. ، تاريخ المجتمعات الإسلامية. ترجمة: فاضل جكتر، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، (بدون رقم الطبعة)، ٢٠١١م.
٢٧. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية. دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٠١٥م، ط٥.
٢٨. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم. دار الكتب العلمية، ط٥، ٢٠٠٨م.