Dergiabant

2024, 12(2): 711-731, doi: 10.33931/dergiabant.1494278

مباحث الحاكم في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية: الإمام الجويني نموذجاً

Usûl İlminde el-Hâkim Meseleleri ve Siyâset-i Şeriyyeye Etkisi: İmâm el-Cüveyni Örneği

محمود النفار[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 01.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 09.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

ملخص: تحظى مباحث الحاكم في المنظور المعرفي الإسلامي بمكانة وأهمية كبيرة، بالنظر إلى أبعادها العديدة: الكلامية والأصولية والفقهية، وعميق آثارها في مستويات الحياة ومجالاتها المتنوعة. وبالنظر إلى معالجة العقل المسلم المعاصر لركن الحاكم وما يتعلق به من مسائل يلاحظ أن معظم نقاشاته تنطلق من مدخل الفكر الإسلامي، وإذا تناولت آثاره كان محور حديثها فكرة السيادة في القانون الدستوري. وترى هذه الدراسة أن المدخل الأصولي بجذوره الكلامية هو أفضل المداخل لتأصيل ركن الحاكم، كما ترى أن التراث السياسي الإسلامي هو أفضل المختبرات التي يمكن من خلالها الوقوف على آثار هذا الركن، واختبار إمكاناته المنهجية. وإمام الحرمين الجويني (ت 478/1085) من العلماء الذين جمعوا علوما مختلفة، وصنفوا مصنفات عديدة جمع فيها بين أصول الدين وأصول الفقه والفقه والسياسة الشرعية، وأضاف لها خبرة سياسية عميقة من خلال مكانته عند الوزير السلجوقي نظام الملك (ت 485/1092) الذي مكن له ولتلامذته في عموم أرجاء الدولة السلجوقية. من هذه الحقائق والافتراضات السابقة يمكن الوقوف على أهمية هذا البحث. وتزداد أهميته بالنظر إلى التحديات المعرفية التي يواجهها مفهوم الحاكم من قبيل دعوى حداثته على يد المفكر المصري سيد قطب، أو التذرع ببعض مقولات المعتزلة في هذا الركن لدعوى حاكمية العقل على حساب الشريعة. والهدف العام الذي تسعى له الدراسة هو تجلية مفهوم الحاكم وأبعاده من خلال المدخل الأصولي، ثم بيان أثر هذا المفهوم في المجال السياسي، مع تخير الجويني كمحور ومرتكز للبحث بالنظر إلى ريادته الكلامية الأشعرية، والأصولية على طريقة المتكلمين، والسياسية من خلال توظيف علم أصول الفقه في تقرير الحقائق والأحكام السياسية. وقد استعمل الباحث مناهج الوصف والتحليل والاستقراء، وخلص إلى أنه لا خلاف بين المسلمين أجمعين بما فيهم المعتزلة القائلين بالحسن والقبح في أن الحاكم على الحقيقة هو الله تعالى، وأن الخلاف الواقع بينهم إنما هو في سبر الفترة ما قبل نزول الشرائع، وأنه يتغيى معرفة حكم الله تعالى لا التحلل منه كما هو اتجاه الفلسفات والنظريات السياسية الغربية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الفقه, علم أصول الفقه, السياسة الشرعية, الحاكم, التحسين والتقبيح.

&

Öz: el-Hâkim (şer'î hükmün kaynağı) meseleleri, İslâmî epistemolojide birçok açıdan önemli bir yere ve öneme sahiptir. el-Hâkim meseleleri kelâmî, usulî, fıkhî açıdan aynı zamanda hayatın çeşitli düzeylerinde ve alanlarında derin etkiler bırakması bakımından önemlidir. Ayrıca, çağdaş Müslüman aklının el-Hâkim meselelerini ele alışına bakıldığında, tartışmaların çoğunlukla İslam düşüncesi bağlamında ele alındığı ve bu konudaki tartışmaların odak noktasının anayasal hukuktaki egemenlik fikri açısından incelendiği görülmektedir. Bu araştırma, kelâmî kökleri ile fıkıh usulü yönteminin, el-hâkim meselelerini anlamak için en iyi yöntem olduğu iddiasını taşımaktadır. Ayrıca, siyâset-i şeriyye mirasının, el-hâkim meselelerinin etkileri üzerinde durma ve yöntemsel olarak bu etkileri test etme açısından en iyi laboratuvar olduğu iddiasını taşımaktadır. İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî, farklı ilimlerde uzman olan bir alımdır. Kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh ve siyaset-i şeriyyeyi ilimlerini mezceden birçok eser yazmıştır. Bununla beraber derin siyasi uzmanlığı ve Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün nezdindeki konumu sayesinde Nizâmülmülk, kendisine ve öğrencilerine Selçuklu devletinin her yerinde imkanlar sağlamıştır. Bu gerçeklerden ve önceki varsayımlardan hareketle, bu araştırmanın önemli olduğunu söylemek gerekir. Mısırlı düşünür Seyyid Kutub'un savunduğu modernite iddiası ile el-hâkimin karşı karşıya kaldığı epistemolojik meydan okumalara ve şer'i meselelerde sem'e karşı aklın hakimiyetini iddia eden Mutezilî bazı alimlerin görüşleri dikkate alındığında araştırmanın önemi artmaktadır. Araştırmanın genel amacı, el-hâkim mefhumu ve boyutlarını fıkıh usulü açısından ortaya çıkarılması ve bu kavramın siyaset-i şer'iyye alanındaki etkisinin ortaya konmasıdır. Konu ele alınırken Eşârî kelâmımın, mütekellimin yöntemini fıkıh usulü yazımının bir öncüsü olan; siyasî hakikatleri ve hükümleri tespitinde fıkıh usûlü ilmini kullanan siyaset-i şeriyye uzmanı Cüveynî'nin el-hâkime yönelik yaklaşımını merkeze alınacaktır. Araştırmacı betimleme, analiz ve tümevarım yöntemlerini kullanmıştır. Hüsün ve Kubuha inanan Mutezile de dahil olmak üzere tüm Müslümanlar arasında, hakikat olarak mutlak hâkimin Yüce Allah olduğu konusunda hiçbir ihtilafın olmadığı, aralarındaki ihtilafın, dini hükümlerin nüzulünden önceki dönem için söz konusu olduğu ve Cenab-ı Hakk'ın hükmünü bilmenin gerekli olduğu ve çağdaş Batı siyaset felsefeleri ve teorilerinin benimsediğinin aksine onun hükmünden kopmanın mümkün olmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Siyaset-i Şeriyye, el-Hâkim, Hüsün ve Kubuh.

Atıf/Cite as: Alnaffar, Mahmoud. "مباحث الحاكم في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية: الإمام الجويني نموذجاً". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 711-731. doi: 10.33931/dergiabant.1494278

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Mahmoud Alnaffar, Katar Üniversitesi, mahmud.nafar@qu.edu.qa.

1. المقدمة

ترد مباحث الحاكم في علم أصول الفقه كإحدى مقدماته كما هو عند طائفة من الأصوليين[2]، أو مبادئه الفقهية كما هو عند طائفة أخرى[3]، ولذلك دلالة على الأهمية واستحقاق التقدم على ما عداها؛ لأن معرفة غيرها يتوقف على معرفتها، كما أنّ الشروع في تفاصيل علم الأصول يستلزم البناء عليها، ولأجل ذلك عدتها طائفة ثالثة من الأصوليين في صلب مباحثه ومسائله على اعتبار أنّ الحكم وما يرتبط به كالحاكم والمحكوم فيه وعليه هو الثمرة المطلوبة للناظر في هذا العلم[4]، وجرياً مع ذلك أوردنا هذه المباحث ضمن علم الأصول بقصد دراسة أثرها في المجال السياسي، فإن الأصول موضوعة للفروع، كما أن الأحكام فروع للأصول، فلا يستغني أحدهما عن الآخر[5]، ولا تغني دراسة الأصول دون ملاحظة أثرها في التكاليف، بما فيها التكليف السياسي.

وقد وقع اختلال كبير في تحقيق أقوال الفرق الإسلامية في تحديد الحاكم في النموذج المعرفي الإسلامي، ولم يفرق بعضهم بين مستويين: إنشاء الحكم، وهو ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء من مختلف الفرق بأن الحاكم هو الله رب العالمين من حيث إن الحكم الشرعي خطاب الشارع، والكشف للحكم وعدم الافتقار إلى الشرع في الكشف عنه، وهو ما وقع فيه خلاف بينهم فرأى المعتزلة ومن تابعهم صلاحية العقل للكشف عنه بخلاف أهل السنة[6].

وبالنظر إلى توجه مباحث الحاكم إلى معرفة مصدر الأحكام ومنشأها والطريق الذي عرف به الحكم أهو العقل أم الشرع تغدو مسألة الحاكم مسألة منهجية[7] ترتبط بمنهج النظر الكلامي فالأصولي أصالة ثم الفقهي والسياسي تبعاً.

ولما كانت نسبة علم السياسة الشرعية إلى علم أصول الفقه هي نسبة الفرع إلى الأصل، توجب على الراغب في تحصيل الأحكام السياسية النظر أولاً في مدارك وقواعد الأحكام السياسية، ومحلّ ذلك علم الأصول. هذا بشكل عام، ثم إن كل مبحث من مباحث علم أصول الفقه يشكل إطاراً مرجعياً لجملة من الأحكام السياسية تنتظم فيه وتتفرع عنه وتستدّ به، ومن أهم هذه المباحث التأسيسية للسياسة الشرعية: مباحث الحاكم، إذ كمالُ الشروع في دراستها، وتمام البصيرة في بحثها، وتحصيل الغاية في الاجتهاد فيها بما يصحح النظر ويقوي الملكة متوقفٌ على الإحاطة بها، وبناء على ذلك يمكن القول إنّ مبحث الحاكم هو الأساس المعرفي والمرجع الكلامي والمدخل الأصولي الأول لدراسة السياسية الشرعية، فعليه تتأسس جميع مقولاتها النظرية، وأحكامها العملية، ولذا تتأكد البداءة به في الدراسة والنظر، والبحث والتأصيل.

وفي الواقع المعاصر كثر الجدال حول حاكمية التشريع الإسلامي في المجال السياسي والاقتصادي، حتى زعمت طائفة أن الحاكمية إحدى مخترعات هذا العصر، ومبتكرات بعض المعاصرين مثل المودودي وسيد قطب، وزعمت طائفة أخرى أن مسألة حاكمية الشريعة من الفروع لا من الأصول[8]، وحاولت طائفة ثالثة توظيف آراء المعتزلة في التحسين والتقبيح بغرض عزل الدين عن تدبير الشأن العام بشكل عام. وقد ترك هذا التلبيس أثره السلبي على العقل المعاصر.

وهناك دراسات عديدة تناولت أثر مسائل الحاكم أو التحسين والتقبيح في المسائل الكلامية كالكلام النفسي والشفاعة والتوبة، والأصولية مثل شكر المنعم وتكليف ما لا يطاق والنسخ، والفقهية وتذكر فيها أمثلة من أبواب الصلاة والزكاة والصيام والكفارات

2 انظر على سبيل المثال: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، (الدوحة: جامعة قطر، 1399)، 1/ 86-87، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 61، 96-127.

3 أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.)، 1/ 79.

4 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 8.

5 أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 1/ 25.

6 جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 54، محمد الشنيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، 2010)، 219-220.

7 محمد الشنيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، 2010)، 220.

8 للرد عليهم انظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005)، 16-17.

والنكاح، في حين تغيب آثار هذا الركن في المجال السياسي، ومن الأمثلة على هذه الدراسات كتاب درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح للإمام نجم الدين الطوفي (ت 716/ 1316)[9] من التراث، ورسالة دكتوراة بعنوان: التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه: دراسة نقدية[10] من الدراسات المعاصرة. ثمّ إن هذه الدراسات لم تنتبه بما فيه الكفاية إلى إسهامات إمام الحرمين بشكل خاص في البناء السياسي على المسائل الأصولية والكلامية.

وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بأمرين: أحدهما: تناول المجال السياسي بشكل خاص؛ بقصد الإسهام في التجديد السياسي من خلال المنظور الأصولي[11].

الثاني: إبراز إسهامات إمام الحرمين بشكل خاص مع الحرص على مزجها بآراء غيره من الأصوليين في مجال التأصيل، وغيره من فقهاء السياسة الشرعية في مجال التنزيل.

وقد تناولت هذه الدراسة أهم المسائل الأصولية الأصلية المرتبطة بالتحسين والتقبيح مثل صفة تعلق الأحكام، وشكر المنعم، وأفعال العقلاء قبل ورود الشرع، واستحقاق نفوذ الحكم، ونحوها، ثم بحثت أثر هذه المسائل واحدة واحدة في المجال السياسي بشكل عام، واختتمت الدراسة بربط هذه المسائل الأصولية بالمفاهيم السياسية المعاصرة التي تتداخل معها مثل الحاكمية والسيادة.

وخشية من التطويل أعرضت هذه الدراسة عن بيان المفاهيم المذكورة في الدراسة؛ لأن بيانها سيجر إلى تطويل المقال، ولذا نحيل في بيان معانيها على المصنفات والمدونات الأصولية المعروفة.

2. مسألة صفة تعلق الأحكام المضافة إلى أفعال المكلفين[12] وأثرها في السياسة الشرعية

1.2. عرض مسألة صفة تعلق الأحكام الشرعية بالإضافة إلى أفعال المكلفين

إذا كان الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، فإنّ مراد الأصوليين بالأحكام هنا: ما أضيف إلى متعلقه منفكاً عنه، فليست هذه الأحكام صفات ذاتية تثبت في الأعيان والأفعال كما يزعم المعتزلة[13]. وعن هذه المسألة الكلية –صفة تعلق الأحكام بالأفعال– تتفرع مسألة التحسين والتقبيح، وعن الأخيرة –التحسين والتقبيح– تتفرع مسألة وجوب شكر المنعم، ومسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع[14].

يرى القاضي الباقلاني (ت 1013/403) أن أفعال المكلفين لا تتضمن صفات تستحقها لذاتها وجنسها أو لمعنى قائم بها، أو لوجه هي في العقل عليها، وإذا ورد الحكم الشرعي لم يكن كاشفاً عن صفة للفعل هو عليها في العقل أو الوجود، وإنما معناه ورود مدح السمع للفعل أو ذمه[15]، وحقق إمام الحرمين أن الحكم الشرعي الذي يضاف إلى متعلقه ليس صفة ثابتة فيه، فالتحريم ليس صفة ذاتية في الشرب، ولذا يتماثل وجوب الشرب عند الضرورة مع حرمته في غير هذه الحالة، لينحصر الحكم والحال هذه في متعلق الأمر والنهي[16].

9 نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1426)، 78.

10 عايش الشهراني، التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه: دراسة نقدية (الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 2005)، 500.

11 انظر المراد بهذا المنظور وأهم معالمه في: محمود النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي: الجويني نموذجاً، (قونية: جامعة نجم الدين أربكان، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة دكتوراه، 2021).

12 تبحث هذه المسألة الأفعال التي هي محل الحكم بالحسن والقبح، وبالنظر إلى تمثلها كأصل لمسألة التحسين والتقبيح رأينا أن نعدها ضمن مسائل التحسين والتقبيح.

13 الجويني، البرهان، 1/ 86، يقول السمعاني: "ليست الأحكام هي الأفعال بل هي مضافة إلى الأفعال يقال أحكام الأفعال والشيء لا يضاف إلى نفسه". القواطع، 1/ 23.

14 سوف نبحث المسائل الثلاثة تباعاً مع بيان أثرها في السياسة الشرعية.

15 أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 1/ 278، 280.

16 الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، 1/ 86-87.

ومعنى ذلك أن مدار الأمر على خطاب الشارع أمراً ونهياً، وليس على ذوات الأعيان أو صفات الأفعال، فعلى سبيل المثال: يتعلق التحريم بتناول الخمر، لا بالخمر نفسها لأنها جماد، وخطاب الشارع لا يتعلق بالجمادات[17].

2. 2. أثر مسألة صفة تعلق الأحكام الشرعية بالإضافة إلى أفعال المكلفين في السياسة الشرعية

تقضي هذه المسألة بصفة تعلق الأحكام الشرعية في السياسة الشرعية فليست صفات ذاتية في التصرفات السياسية نفسها إنما هي صفات مضافة إليها بجعل الشارع.

ومع أن هذه المسألة من المسائل الكلامية إلا أنها مهمة في بناء النظرية السياسية الإسلامية وتصحيح التصور الإسلامي فيها خاصة مع اختباط النظر المعاصر في الظاهرة السياسية.

ومن الأمثلة التي يمكن أن تسهم في إيضاح هذه المسألة في حقل السياسة الشرعية تحديداً منع إمام الحرمين الوزير نظام الملك من أداء مناسك الحج لتضمنه قطع نظره عن مصالح المسلمين.

وقد أسس اجتهاده على هذه القاعدة فقال: "ليست الأعمال قربا لأعيانها، وذواتها، وليست عبادات لما هي عليها من خصائص صفاتها، وإنما تقع طاعة من حيث توافق قضايا أمر الله في أوقاتها"[18]، وضرب مثلاً بالصلاة والحج فرغم أنهما ركنان من أركان الإسلام إلا أنه لا يعتدّ بالأول إذا جيء بها قبل وقتها المخصص، أو دون التزام شرط الطهارة المطلوبة، كما لا يعتدّ بالثاني إلا إذا وافقت أعماله خطاب الأمر والنهي وإلا تحول إلا هيئات من الطواف والمشي والسعي ونحو ذلك دون أن تعد قرباً إلى الله تعالى[19].

ورتب عليه في هذه الحالة أن حج نظام الملك محرم من حيث إنه يتضمن انقطاع نظره عن مصالح المسلمين، ويعرضهم إلى مهالك عديدة، ثم إنه رد على ما يمكن أن يحتج به البعض من ذكر لفضائل الحج وفرضيته بالقول إنّ "مبادرة المناسك، ومسارعة المدارك، قبل استمرار المسالك، محذور محرم محظور، ومن جلّ في الدين خطره، دقّ في مراتب الديانات نظره"[20].

فالقربة في إيقاع الحج ليست صفة ثابتة فيه في كل أحواله، بل قد تعرض لها الحرمة كما في المثال السابق، وكذا جميع تصرفات الأئمة؛ فالأخذ من أموال أغنياء المسلمين جائز، بل واجب إذا خلا بيت المال وحقت الضرورة، وممنوع إذا كان المال يتوافر على بيت المال ويغطي الضرورات والحاجات الحاقة[21]، وتعيين أقوام للجهاد جائز إذا كان على نهج الرشاد والسداد، وممنوع إذا كان عن تهجم وتحكم[22].

3. مسألة التحسين والتقبيح وأثرها في السياسة الشرعية

بحث إمام الحرمين هذه المسألة في عدد من كتبه الكلامية كالإرشاد، والأصولية كالتلخيص والبرهان، والفقهية كالغياثي والنهاية، وذلك بحسب ما يليق بكل فن، وما يقتضيه كل سياق وغرض.

3. 1. عرض مسألة التحسين والتقبيح عند الأصوليين

لا غرو أن ينتصر الإمام الجويني وهو من كبار علماء الأشاعرة لرأيهم في التحسين والتقبيح ويؤكد رجوعهما إلى الأمر والنهي وينكر على المعتزلة القائلين بأن حسن الشيء أو قبحه يدركان بالعقل من غير إخبار مخبر، وقد ساق الإمام مسالك القاضي الباقلاني في الرد عليهم واختار مسلكا جديداً.

17 الغزالي، المنخول، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، 63، وانظر أيضا: الآمدي، الإحكام، 1/ 79، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط، (القاهرة: دار الكتبي، 1994)، 1/ 119-121.

18 الجويني، غياث الأمم، (جدة: دار المنهاج، 2011)، 452-453.

19 الجويني، غياث الأمم، 452-453.

20 الجويني، غياث الأمم، 457، بتصرف يسير.

21 الجويني، غياث الأمم، 378-384.

22 الجويني، غياث الأمم، 387.

وخلاصة هذا الردّ الذي تضمن تحريراً دقيقاً للنزاع في المسألة:

1- الإقرار باقتضاء العقول تحصيل المنافع، وتجنب المفاسد من ذويها، وأن إنكار هذه الحقيقة مخالفة للمعقول.

2- حصر الإقرار السابق في حق الآدميين فينسب لهم الحسن والقبح إذا تحصلوا على نفع أو تجنبوا ضُرًّا، لا في حق الله تعالى، ولذا يمتنع نسبة الحسن والقبح إلى الله تعالى في هذه الحالة.

3- تحديد محل الخلاف فيما يحسن ويقبح في حكم الله تعالى والذي يترتب عليه ثواب وعقاب، من حيث إنّ ذلك غيب عنا، وان الله تعالى لا يتأثر بنفعنا أو ضرنا، فيستحيل الحكم بالحسن والقبح في حكم الله والحال هذه دون خطاب شرعي[23].

وفي كتاب الإرشاد شدد عليهم إمام الحرمين الخناق تأصيلاً ومحاججة قاصداً منع التفريع على أصل التحسين والتقبيح، ومن جميل ما قاله في هذا السياق: "إذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول بطل رد النظريات إليها"[24]، وجميع التكاليف الشرعية بما فيها التكاليف السياسية من النظريات فيكون مصيرها -إذا حصل الرد إليها على هذا الوجه- البطلان.

ويعدّ الإمام القرافي (ت 1307/707) من خير من حقق رأي المعتزلة في التحسين والتقبيح، ومما نبه إليه أن مراد المعتزلة بمعقولية الأحكام: إدراك العقل إيجاب الله وتحريمه بناء على ما في الأفعال من مصالح ومفاسد، فالتكليف يتبع عندهم المصالح والمفاسد، ولذا يرون بخلاف أهل السنة أن إدراك العقل لذلك يستلزم الوجوب، بينما يرى أهل السنة أنه جائز دون أن يلزم منه الوقوع، فضلاً عن استلزام الوجوب، وارتباط المصالح بالأحكام عندهم محض تفضل، ولا يعرف إلا بالسمع[25].

ومن بديع ما نبه إليه وهو ذو صلة بالمجال السياسي قوله إن أهل السنة لا ينفون ولاية العقل على الحكم بوجود مصلحة أو مفسدة في الفعل، إنما النزاع مع المعتزلة في وجود مستند لهذا الحكم[26].

3. 2. الحضور السياسي في مسألة التحسين والتقبيح

لم تخل مسألة التحسين والتقبيح من حضور المادة السياسية فيها أثناء جدال أهل السنة مع المعتزلة وحجاج المعتزلة لأهل السنة.

ومن ذلك: نقل إمام الحرمين عن المعتزلة تقسيمهم الأفعال إلى قسمين: أحدهما: ما لا يدرك بالعقل فيقضي فيه الشارع تحسينا وتقبيحا.

والثاني: ما يدرك بالعقل حسنه وقبحه دون توقف على الأمر والنهي، وهو ضربان: أحدهما: ما يدرك بالضرورة، وضربوا له مثلاً بالظلم غير المفيد.

والثاني: ما يدرك بالنظر الجامع بينه وبين الضروري، ومثلوا له بالظلم المفيد.

فاستدعاء الظلم وهو قيمة سلبية وثيق الصلة بالمجال السياسي، واستحضار هذه القيمة يكشف عن القضايا التي كانت تعتلج في عقول الأصوليين والمتكلمين الذين ارتضوا الظلم مثالاً تدندن حوله المقولات الكلامية والأصولية في هذه المسألة والتي تترك أثرها لا شك في بناء الفكر السياسي الإسلامي.

هذا والقول بحسنه ضرورة إن كان مفيداً وقبحه نظرياً إن لم يكن مفيداً تنبيه إلى موقع العدل في النموذج المعرفي والخبرة الحضارية الإسلامية.

23 الجويني، البرهان، 1/ 87-92.

24 الجويني، الإرشاد، 212.

25 أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول، (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1995)، 1/ 352-354، 366.

26 القرافي، نفائس الأصول، 1/ 377.

وتفصل بعض الكتب الأصولية القول في تبيان صور الظلم، ومن ذلك ضرب الإمام الإسنوي (ت 1286/685) بأخذ الأموال ظلماً للقبيح بمعنى منافرة الطبع[27]، وهي صور تفصيلية لا يبعد أن تكون مستقاة من الواقع السياسي الذي تفاعل معه العلماء في مصنفاتهم على اختلاف فرقهم ومذاهبهم.

3. 3. أثر مسألة التحسين والتقبيح في السياسة الشرعية

لهذه المسألة أثر كبير في بيان مآخذ أحكام السياسة الشرعية؛ فقول إمام الحرمين إن العقول تقتضي ابتدار المنافع واجتناب المهالك يفتح كُوّة هامة على تقسيم ابن خلدون في مقدمته للسياسات إلى ثلاثة أقسام:

سياسة تجري وفق شهوات الإنسان، وتقتضيها أهواؤه وأغراضه، ولا يتعدى نفعها ذوي السياسة نفسها، وسياسة تجري وفق عقل الإنسان، ويفرضها حكماء الدولة وأكابرها ولا يتعدى نفعها الدنيا إلى الآخرة، وسماها سياسات عقلية[28]، وسياسة تجري وفق الشريعة، يفرضها الله تعالى وتتحقق بها مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة، وهي المسماة بالسياسة الشرعية[29].

فمعتقد أهل السنة والجماعة إثبات تحسين العقل وتقبيحه في المجال السياسي الكلي والجزئي وهم في ذلك لا يخالفون المعتزلة فحسب، حتى إنّ إمام الحرمين عدّهم غير عقلاء[30].

وهذا إن أفاد شيئاً فهو تصحيح نظر الناظر في السياسات عموماً بحيث لا يكون نظره خارجاً عن المعقول كما قد توهمه بعض عبارات أئمة أهل السنة في بيان هذه المسألة فتكون وظيفة هذه المقولة من الإمام وظيفية تنبيهية كما اصطلح عليه في علم المنطق لا وظيفة برهانية[31].

ويتسق هذا التحقيق مع أحد مستويات التحسين والتقبيح التي لا يختلف فيها قول أهل السنة والمعتزلة وهو أن ما لاءم الغرض عدّ عند العقلاء حسناً، كما أنّ ما خالفه عدّ قبيحاً[32].

كما تفتح هذه المسألة نافذة مهمة على حقيقة المصالح والمفاسد في أحكام الشريعة بما فيها أحكام السياسة الشرعية، فليست هي مطلق المصالح، بل هي المصالح على ما يقتضيه الشرع لا العقل، ولذا حذر إمام الحرمين من استصلاح الخلفاء والسلاطين بالعقل، والرأي بعيداً عن الشرع[33]، وقد ربط الإمام أبو حامد الغزالي (ت 1111/505) هذه المصالح المعتبرة بالشرع، فقال: "المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[34].

وهناك بعض المحاولات في الواقع المعاصر لتأسيس سياسات عقلية بعيدة عن الوحي على رأي المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح، وهو ما يعدّ برأينا خللا كبيرا في الإحاطة بمفهوم التحسين والتقبيح عند المعتزلة ثم تنزيله في المجال السياسي، وإنّ مراجعة حقيقة مفهوم السياسات العقلية عند فقهاء العمران كابن خلدون (ت 1405/808) وابن الأزرق (ت 1491/899) يؤكد بوضوح أنهم قصدوا

27 الإسنوي، نهاية السول، 54، الطوفي، درء القول القبيح، 84.

28 حدد الإمام الطوفي فعل العقل وأثره في الإرشاد إلى الصواب مهما خلا عن معارض من هوى ونحو ذلك. انظر: درء القول القبيح، 78.

29 عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر، 1988)، 1/ 238، وانظر: شمس الدين ابن الأزرق، بدائع السلك، (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، د. ت.)، 1/ 97، 291.

30 الجويني، البرهان، 1/ 91-92.

31 النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، 368.

32 انظر: الآمدي، الإحكام، 1/ 79.

33 الجويني، الغياثي، 498.

34 الغزالي، المستصفى، 174.

من لا يصدرون عن الوحي كالفرس وغيرهم، أما الخلاف مع المعتزلة فيكاد ينحصر في تعيين السمع والعقل كمأخذ لأحكام السياسة الشرعية. ولم ننبه إلى ذلك إنصافاً للمعتزلة فحسب، بل لبيان قطيعة المعارف السياسية الغربية مع مقولات المعتزلة.

وإذا رجعنا إلى تقسيم المعتزلة للأفعال من حيث الحسن والقبح وأثره في السياسة الشرعية قلنا إن ما يقضي به العقل لا يشتمل إلا على بعض القيم السياسية كحسن العدل وقبح الظلم كما سبق. وأما ما لا تدركه العقول فهو يشتمل على معظم الأحكام السياسية، والمرجع فيه إلى الشرع إذا ورد، فآل الخلاف السياسي إلى مأخذ بعض القيم كالعدل والظلم، والفرق أنها تعرف عند أهل السنة بالسمع وعندهم بالعقل.

كما يجدر بنا التنبيه إلى أن إنكار متكلمي أهل السنة على المعتزلة لا يرجع إلى حدود الخلاف معهم في مسألة في التحسين والتقبيح فحسب، بل يمتد إلى مقولات فاسدة قد تترتب في الأذهان إذا استرسلت العقول مع مقولاتهم في التحسين والتقبيح، وقد كشفت الأيام صفاء بصيرة هؤلاء الأئمة وواقعية تخوفهم[35].

ويقضي ربط الثواب والعقاب بالتحسين والتقبيح على تأكيد حقيقة هامة وهي ربط الثواب والعقاب على الفعل السياسي سواء أكان مطلوباً من آحاد القائمين على الشأن العام (فروض كفايات تحولت إلى فروض عينية)، أو مطلوبة من عموم المخاطبين (فروض كفائية)[36]، وهو ما يفترق فيه النظر السياسي في التصور الإسلامي عن نظيره الوضعي، حيث تمتاز السياسة الشرعية بالجمع بين الدنيا والآخرة، والمادة والروح، ولذا أوضح الإمام الماوردي أنّ الإمامة "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[37]، كما بحث الأصوليون موقع التكليف السياسي ومكانته في الأحكام الكفائية، وموقع الأخيرة في مراتب الإيمان، وشعب المصالح، ومما قاله إمام الحرمين في هذا السياق: "لو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات، فالقائم به كافٍ نفسه وكافة المخاطبين الحرج والعقاب، وآمل أفضل الثواب، ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين أجمعين في القيام لهم من مهمات الدين"[(38)]، والمقصود بالمتصدي لهذا المهم: الوزير السلجوقي نظام الملك، وذلك في معرض تحذيره من مغبة الاستقالة من منصب الوزارة تفرغاً للعبادة.

وإدراكاً منه لأثر هذه المسألة في السياسة الشرعية إن تصريحاً أو استلزماً كرر إمام الحرمين مقولاته في الغياثي ومما قاله إن "العقول على مذاهب أهل الحق لا تقتضي التحريم والتحليل، وليس عليها في مدرك قضايا التكليف تعويل"[39]، وأن تلقي الأحكام منها مستحيل[40].

وفيما يتعلق بمأخذ الأحكام السياسية على وجه الخصوص أوضح إمام الحرمين أن "أساليب العقول بمجموعها لا تجول في أصول الإمامة وفروعها"[41].

وهنا ينبغي لنا التفريق بين الأدلة العقلية التي موضوعها الأحكام العقلية، والمعقولات الشرعية التي يزدوج فيها الشرع مع العقل ولا تخرج عن الأدلة والأحكام الشرعية مثل القياس والاستصحاب ونحو ذلك، فهي وإن تسمت بالعقل إلا أنها مغايرة للأدلة العقلية المحضة، وقول الفقهاء في حكم ما إنه ثبت بالعقل يراد به القياس أو القاعدة الكلية، فالعقل هنا يدرك نتيجة النظر لا أنه يثبت الحكم[42].

35 النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، 368-370.

36 الواجب أو الفرض عند المتكلمين مترادفان بشكل عام، وقد عرفهما إمام الحرمين بقوله: "ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه". انظر: الجويني، الورقات، 8.

37 أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 15.

38 الجويني، الغياثي، 448-449.

39 الجويني، الغياثي، 561.

40 الجويني، الغياثي، 219، 234، 238.

41 الجويني، الغياثي، 244.

42 السبكي، الإبهاج، 2/ 368، ويقول السمعاني: "العقل ليس بدليل يوجب شيئاً، وإنما يكون به درك الأمور فحسب". قواطع الأدلة، 1/ 22.

كما ينبغي التوضيح بأن يسميه بعض المعاصرين بـ"منطقة الفراغ التشريعي" التي وردت الإشارة إليها في قوله صلى الله عليه وسلم: «... سكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»[43]، فقد سعت بعض الدراسات إلى ملئ هذا "الفراغ" بالأحكام العقلية المحضة في استبطان لرؤية فاسدة تستبعد الدين من الحياة السياسية، وهو إن عبر عن شيء فإنما يعبر اختلال في درك المراد بالعفو الوارد في الحديث، فقد منع الأصوليون خلو الوقائع وأفعال المكلفين عن الأحكام الشرعية الخمسة، والوقائع وإن لم يرد بها نصّ جزئي إلا أنها لا تخرج عن عمومات النصوص وقواعد الاجتهاد المختلفة[44].

ومن أهم الأمثلة التي بدأ بها كتابه الغياثي إنكاره قول بعض الرافضة إن العقل يفيد العلم بوجوب نصب الإمام، وهو ما يرفضه أهل السنة القائلين بأن مأخذه السمع لا العقل[45].

وقد أوضح أن الإمامية بنوا قولهم هذا على أصل التحسين والتقبيح العقليين، وما يتفرع منه من القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله جل جلاله، وهو ما عده إمام الحرمين جهلاً منهم بحقيقة الإلهية، وذهولاً عن سر الربوبية[46].

وقد رد عليهم قولهم بوجوب الأصلح على الله فقال: "من وفق للرشاد، واستد في منهج السداد، واستقر في نظره على اتئاد، علم أن من ضرورة تحقق الوجوب، تعرض من عليه الوجوب للتأثر بالمثاب والعقاب، ومن تصدى لطرق الغير، وقبول الأثر، فهو عرضة للآفات، ودريئة لأسنة العاهات، والقديم –تعالى– لا يلحقه نفع، ولا يناله ضرر يعارضه دفع، فاعتقاد الوجوب عليه زلل، فهو الموجب بأمره، فلا يجب عليه شيء من جهة غيره"، وقال: "لو رددنا إلى العقول، لم نبعد أن يهلك الله الخلائق، ويقطعهم في الغوايات على أنحاء وطرائق، ويغمسهم في غمرات الجهالات، ويصرفهم عن مسالك الحقائق، فبحكمه تردى المعتدون، وبفضله اهتدى المهتدون، ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [الأنبياء: 23]"[47].

كما أنه جادلهم وقطع حجتهم بانقطاع الزمان عن الأنبياء وبعثتهم أولى من نصب الأئمة فقال: "الأديان والملل والشرائع والنحل أحوج إلى الأنبياء المؤيدين بالمعجزات والآيات الباهرات منها إلى الأئمة، فإذا جاز خلو الزمان عن النبي، وهو معتصم دين الأمة، فلا بعد في خلوه عن الأئمة"[48].

4. مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع وأثرها في السياسة الشرعية

4. 1. عرض مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع عند الأصوليين

وهي من المسائل المكملة لمسألة التحسين والتقبيح، وموضوعها ما لا يقضي فيه المعتزلة بتحسين أو تقبيح عقلي، وهو معظم أحكام الشريعة التفصيلية من المأمورات والمنهيات.

نقل إمام الحرمين انقسام المعتزلة في حكم ما لا يقضي فيه العقل بتحسين أو تقبيح إلى فريقين: أحدهما يقول بالحظر، والثاني يقول بالإباحة.

واختار إمام الحرمين القول بالإباحة لا على وجه الإيجاب على الله جل جلاله، بل الإباحة بمعنى: استواء الفعل والترك لعدم ورود الشرائع[49].

43 أبو الحسن الدارقطني، السنن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004)، " الرضاع"، 25 (4396).

44 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، 1/ 262- 263، 274، القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، 241.

45 الجويني، الغياثي، 219.

46 الجويني، الغياثي، 219.

47 الجويني، الغياثي، 220.

48 الجويني، الغياثي، 219-220.

49 الجويني: البرهان، 1/ 100.

4. 2. الحضور السياسي في مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع

من اللطائف التي ذكرها الإمام نجم الدين الطوفي في هذه المسألة تشبيهه العلاقة بين العقل والشرع بالعلاقة بين السلطان ونائبه، فبعد تأكيده أن الشرع يرد عند أهل السنة شارعاً للأحكام ابتداء بخلاف المعتزلة الذين يرد الشرع عنهم مقرراً ثم مؤكداً قال الإمام: إن حاجة الشرع إلى العقل تكون بتقرير مقدماته، كتجويز البعثة، والنظر في المعجزة ونحو ذلك، وشبه هذه العلاقة بنائب السلطان يرسله بين يديه قبل زيارة البلاد فيزينها، ويهيئ له السكن، فإذا دخلها السلطان انعزل هذا النائب[50].

وهي صورة مهمة تظهر فيها مؤسستان من مؤسسات الدولة الإسلامية: السلطنة، والوزارة، وتتجلى فيها قواعد النيابة والعزل والانعزال في الولايات والتصرفات السلطانية والإيالية، كما تتبدى فيها تدابير مختلفة من الأمن مثل سبق السلطان في الذهاب والوصول، والذوق الجمالي مثل تجهيز محل الإقامة وصون أبهة السلطنة من خلال مراسم وتقاليد متعارف عليها.

4. 3. أثر مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع في السياسة الشرعية

إن نفي القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما هو معتقد أهل السنة والجماعة ينفي وجود أثر لهذه المسألة في بعدها الكلامي والأصولي.

وأما الأصل في الأعيان والأفعال والتصرفات أهو الحظر أم الإباحة فالخلاف فيها منبنٍ على أصول أخرى، وأصحاب الأقوال فيها من أهل السنة مجمعون على أن لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع، إلا أن جمع المسألتين في وعاء واحد هو الذي جعل الأمر مختلطاً، وسوف نجري هنا على فصل المسألتين.

كما أن متكلمي أهل السنة يتناولون هذه المسألة من باب التنزل والتسليم للخصم، وإلا فإن إبطال المسائل السابقة يأتي على هذه المسألة التي هي فرع عنها[51].

ومن الأمور الجديرة بالذكر في هذا السياق أن إمام الحرمين قد استفاد من هذه المسألة في بناء نظريته العميقة في أحكام التكليف بما فيه التكليف السياسي إذا خلا الدهر عن المجتهدين وحملة الشريعة وأصول الشريعة، وجعل ثلث كتاب الغياثي لهذا الأمر، وأبعد من ذلك إذ عده مقصوده الأهم من الكتاب، وجعله على مراتب أربعة[52]:

الأولى: في اشتمال الواقع على المفتين والمجتهدين.

الثانية: في اشتمال الواقع على نقلة مذاهب الأئمة، وخلوه عن المجتهدين.

الثالثة: في خلو الواقع عن المفتين ونقلة المذاهب (معرفة أصول الشريعة والجهل بتفاصيلها)، واختار أن الوجه إذا حصل هذا لا قدر الله أن يقيم المكلفون المستيقن من التكاليف، ليكون ما وراءها من التكاليف ساقطاً عنهم. وفي هذا ما سماه بإبقاء رباط التكليف ما أمكن[53].

الرابعة: في خلو الزمان عن أصول الشريعة جملة، واختار أن الوجه اعتقاد التوحيد، ونبوة المبعوث، وتوطين النفس على معرفته ومعرفة تكاليف الشريعة في حال أمكن ذلك، مع قولهم إن العقول والفطر قد تستحث المكلفين على فعل ما يحسن وترك ما يقبح مع تحذيره من نسبة موجبات العقول هذه إلى الله. ومعنى ذلك أن التكاليف تكون قد انقطعت عن العباد لتلتحق أحوالهم بمن لم تبلغهم دعوة أو شريعة[54].

50 الطوفي، درء القول القبيح، 85.
51 الإسنوي، نهاية السول، 55.
52 الجويني، الغياثي، 473.
53 الجويني، الغياثي، 506، 523.
54 الجويني، الغياثي، 561-562.

5. مسألة شكر المنعم وأثره في السياسة الشرعية

5. 1. عرض مسألة شكر المنعم عند الأصوليين

لا خلاف على وجوب شكر المنعم بين أهل السنة والمعتزلة، ولكن الخلاف وقع في مأخذ هذا الوجوب أهو العقل أم الشرع كما يرى أهل السنة.

يرى المعتزلة أن وجوب شكر المنعم يعرف بالعقل، ويدرك بالنظر عندهم لا بالضرورة كما هي مسألة التحسين والتقبيح، ولذا لا يعدونه في الضروريات العقلية.

وقد ساق إمام الحرمين ما أسماه بـ"البرهان القاطع" على بطلان رأيهم، وهو أن الشاكر يتعب نفسه دون أن يعود على المشكور شيئاً، وهو محض عبث فلا يوجبه العقل، ثم إنه ذكر مسالك المعتزلة في الاستدلال للوجوب وبين تهافتها.

5. 2. أثر مسألة شكر المنعم في السياسة الشرعية

هذه المسألة مثلها في ذلك مثل سابقتها يتناولها متكلمو أهل السنة من باب التنزل وتقدير حكم العقل بالتحسين والتقبيح[55]، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "كلّ ما يدعي الخصم وجوبه عقلاً، فمأخذ الكلام فيه واحد"[56].

والمسألة من حيث هي نظر في تقويم مأخذ العقل في وجوب الشكر كلامية، إلا أنها من حيث هي نظر في بيان المأخذ الشرعي لوجوب الشرع فقهية وعملية[57].

ونسعى من خلال هذا الأخير إلى بيان أمرين: المقصود بالشكر، ثم بيان دخول الفعل السياسي فيه.

أما المقصود بشكر المنعم، فيقصره أهل السنة على الوجوب الشرعي ليراد به: "امتثال الأوامر واجتناب النواهي"[58]، وأمّا المعتزلة فيريدون به: "ارتكاب المستحسنات، واجتناب المستقبحات"[59].

والأفعال السياسية تدخلها الأوامر والنواهي، مثل الشورى التي ندب الله إليها الأئمة في قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ [آل عمران: 159][60]، ومثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ [النساء: 58]، فقد جعلها ابن تيمية (ت 1328/728) قوام علم السياسة الشرعية ومبنى رسالته التي حملت اسم: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية[61].

ومعنى دخول الأوامر والنواهي (التكليف الشرعي) في المجال السياسي دخول الشكران والكفران فيها، وقد سبق إمامُ الحرمين في تأطير الواجبات الشرعية المنشودة من الوزير السلجوقي في ضوء مفهوم الشكر، حيث قال: "حقوق الله تعالى على عبيده على قدر النعم، والهموم بقدر الهمم، وأنعم الله إذا لم تشكر نقم، والموفق من تنبه لما له وعليه، قبل أن تزل به القدم"[62]، واستنبط حجة الإسلام الغزالي من قول الله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: 59] أن هذا الاقتران بين طاعة الله ورسوله وطاعة ولي الأمر يوجب على الأخير: "شكر هذه النعمة والطاعة لربه تعالى وامتثال ما أمره به من العدل والإحسان والرأفة بالمظلومين"[63]، ثم إنه قام بتنزيل هذا الفقه على الخليفة العباسي المستظهر بالله (ت 1118/512) الذي حقق أنه متعين لخلافة الله

55 عضد الدين الإيجي، شرحه على مختصر المنتهى الأصولي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 2/ 95.

56 الجويني، البرهان، 1/ 94.

57 الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، 247.

58 ابن السبكي، رفع الحاجب، 472.

59 ابن السبكي، رفع الحاجب.

60 الجويني، الغياثي، 261.

61 ابن تيمية، السياسة الشرعية، 6.

62 الجويني، غياث الأمم، 460.

63 الغزالي، التبر المسبوك، 82.

وأنه يترتب على ذلك: مقابلتها بالشكر، والشكر عند الإمام الغزالي في هذا الموضع عرفه بالعلم والعمل والقيام بواجبات الإمامة، واختتم تحقيقه هذا بالقول: "شكر هذه النعمة ألا يرضي أمير المؤمنين أن يكون لله على وجه الأرض عبد أعبد وأشكر منه كما أن الله تعالى لم يرض أن يكون له على وجه الأرض عبد أعز وأكرم من أمير المؤمنين فهذا هو الشكر الموازي لهذه النعمة"[64].

وقد قدّم الإمام تاج الدين السبكي (ت 1369/771) ريادة غير مسبوقة في توظيف مفهوم الشكر في دراسة الظاهرة السياسية من خلال قراءة إيمانية عميقة، ورؤية سننية دقيقة، وإحاطة بفُسَيْفِسَاء المهن والصنائع في المجتمع المسلم، واستقراء الوظائف والمهام المناطة بكل مرتبة من مراتب السلطة[65]. ويعدّ كتابه معيد النّعم ومبيد النّقم نموذجاً على لون من ألوان التصنيف في التراث السياسي الإسلامي والذي يمكن التعبير عنه بالتصوف السياسي، ويدور كتابه تدور "حول فكرة واحدة، وهي ربط المناصب السلطانية بالقيام بواجب الشكر لله تعالى مصداق قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾ [إبراهيم: 7]، وأن الأول مرتهن بالثاني، وأن الشكر إنما يتحقق بالقيام على المصالح المطلوبة شرعاً من هذا المنصب"[66]، وفيه يخاطب الخليفة فمن دونه من السلاطين والوزراء ونوابهم وسائر أرباب الدولة بقوله: "عليك شكر نعمة الولاية بما ذكرناه وأن تعرف أنك أنت والرعيّة سواء لم تتميز عنهم بنفسك، بل بفعل اللّه تعالى الذي لو شاءَ لأعطاهم ومنعك، فإذا كان قد أعطاك الولاية عليهم ومنعهم فما ينبغي أن تتمرّد وتستعين بنعمته على معصيته وأذاهم، بل لا أقلّ من أن تتجنب أذاهم وتكفّ عنهم شرّك وتجانب الهوى والميل والغرض بنعمة الولاية لا تطلب منك غير ذلك. ولو أنك تركت الناس هملًا يأكل بعضهم بعضًا وجلست في دارك تصلّي وتبكي على ذنوبك لكنت مسيئًا على ربك. فملِكك لم يطلب منك أن تتهجد بالليل ولا أن تصوم الدهر، وإنَّما يطلب منك ما ذكرناه. فإن ضممت إليه أعمالًا أخر صالحة كان ذلك نورًا على نور، وإلَّا فهذا هو شكر نعمة الولاية التي بها تدوم"[67].

6. مسألة مصدر التلقِّي "استحقاق نُفُوذ الحكم" وأثره في السياسة الشرعية

قد يشْكُل قولنا إنه لا حاكم إلا الله تعالى في علم أصول الفقه، مع قولنا في السياسة الشرعية إن طاعة الإمامة واجبة.

وقد تنبه إلى هذا الإشكال الظاهر –على تهافته– كثير من الأصوليين حرصاً على النهاية في التدقيق والإيضاح في هذا الأصل العتيد. من هؤلاء الإمام القرافي الذي خصص له السؤال الثاني من أسئلته الأربعين في كتابه الفريد: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، وهذا نصّ سؤاله: كيف يمكن أن يقال: إن الله تعالى جعل لأحد أن يُنشئ حكماً على العباد؟ وهل ينشئُ الأحكامَ إلا اللهُ تعالى؟ فهل لذلك نظيرٌ وقع في الشريعة؟

ثم أجاب عنه بقوله: "ذلك الحكم يجب اتباعه على جميع الأمة، ويحرم على كل أحد نقضه. وهذا شيء نشأ بعد حكم الحاكم لا قبله، لأن الواقعة كانت قبل هذا قابلة لجميع الأقوال، ولأنواع النقوض والمخالفات. ولا نعني بالإنشاء إلا هذا القدر"[68].

والحق أن جذور هذا الاستشكال قديمة منذ عهد الصحابة، ويظهر في قول الخوارج لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: لا حكم إلا لله، وقد ناظرهم ابن عباس رضي الله عنهما واحتج عليهم بتحكيم الله تعالى ذوي العدل في الصيد، والحَكَمين من الأهلَين في الصلح[69]، في إشارة واضحة إلى عدم التعارض بين نسبة الحكم إلى الله تعالى وتفويض إنفاذه وتقديره إلى العباد فكلاهما حكم الله تعالى في المحصلة.

64 الغزالي، فضائح الباطنية، 194.

65 الجويني، غياث الأمم، 460.

66 النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، 96.

67 السبكي، معيد النعم، 19.

68 القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 41–42.

69 أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلبي (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001)، "الخصائص"، (8522)، وابن عباس يشير إلى قول الله تعالى: ﴿**فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا**﴾ [النساء: 35]، وقوله تعالى في الصيد: ﴿ **يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ [المائدة: 95].

وحرصاً على الرجوع بالطاعة في السياسة الشرعية إلى أصولها كان لا بد من دراسة سلطة الإمام ونطاقها في ضوء مبحث الحاكم تحديداً كي لا يقع التشويش ولا يحدث الارتباك.

6. 1. عرض مسألة استحقاق نفوذ الحكم عند الأصوليين

تنبه بعض الأصوليين منهم الإمام الغزالي لسعة مبحث الحاكم فأشاروا إلى ما هو أوسع من مسألة التحسين والتقبيح وهو ما أسماه الإمام الغزالي باستحقاق نفوذ الحكم، ويسميه الإمام الجويني مصدر التلقي، وقد يطلق عليه بعض المعاصرين المرجعية النهائية أو مصدر التشريع ومنشأه.

يقول الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: "الحاكم، وهو المخاطِب، فإن الحكم خطابٌ وكلام فاعله كل متكلم، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر. أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، لا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبيُ – صلى الله عليه وسلم – والسلطانُ والسيدُ والأبُ والزوجُ فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيءٌ بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتَهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر. فإذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته"[70].

وفي كتاب البرهان بين إمام الحرمين أن "الأصل في السمعيات كلام الله تعالى وهو مستند قول النبي ﷺ، ولكن لا يثبت عندنا كلام الله تعالى إلا من جهة من يثبت صدقه بالمعجزة إذا أخبر عن كلام الله تعالى فمال السمع إلى كلام الله تعالى وهو متلقى من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم"[71].

ويسبر غور هذه العبارة الإمام الأبياري (ت 1221/618) فيشرح قائلاً: "لا حاكم على الحقيقة، باعتبار الشرع إلا الله –عز وجل– فالحكم يرجع إلى كلام الله القديم. وإذا قلنا: أمر الرسول، أو القاضي، فبمعنى أنهم يبلغون أحكام الله –عز وجل–، لا أنهم مستبدون بحكم من قبل أنفسهم. فإذا جردوا النظر، وميزوا الحكم، بانَ أن الحاكم هو الله تعالى خاصة، وإن نظروا إلى المبلغ المعرف، فهو الرسول خاصة، فإن الله تعالى إنما علمنا أحكامه بواسطة الرسل، ولا حاكم إلا الله، ولا مبلغ إلا الرسول –عليه السلام–"[72].

وخلاصة هذه المسألة منع وجوب طاعة واحد من الخلق بما فيهم جميع أصحاب الولايات كالسلطان لأن خالق البشر ومالكهم على الحقيقة هو الله تعالى، فلا حكم عليهم إلا حكمه.

فإذا أُمِر بطاعة أحد كالسلطان كان موجب طاعته هو الله تعالى، وشرط طاعته أن تكون على مقتضى الشرع وإلا لكنا نعارض طاعة الله وهو الخالق المالك مع طاعة من أوجب الله طاعته وهو محال.

وقد أكد الأصوليون هذا المعنى في قولهم: لا حاكم إلا الله تعالى، وقولهم: لا حكم إلا لله بالمعنى الواسع لهاتين العبارتين لا بالمعنى الخاص الذي يقابل مقولات المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح[73].

6. 2. أثر مسألة مصدر التلقي "استحقاق نفوذ الحكم" في السياسة الشرعية

كما تكررت مقولات: لا حاكم إلا الله ولا حكم إلا لله في التراث الأصولي فكذا تكررت في التراث السياسي عموماً.

ولا يعكر على الاستدلال إيرادهم مقولة الخوارج لا حكم إلا لله لأنها ترد على أنها كلمة حق وإن أراد بها قائلوها الباطل، ما يدل اعتبار المقولة بعيداً عن قصد قائليها وتسببهم بها إلى الخروج على الأئمة[74].

---

70 الغزالي، المستصفى، 66.

71 الجويني، البرهان، 1/ 151–152.

72 الأبياري، التحقيق والبيان، 1/ 480.

73 الآمدي، الإحكام، 1/ 79، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 2/ 89، ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، 1/ 39.

74 الجويني، نهاية المطلب، 17/ 140، السبكي، معيد النعم، 24، أبو حامد المقدسي، بذل النصائح الشرعية، 1/ 163، أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، 54، ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، 99، الطرطوشي، سراج الملوك، 150.

كما أطلق بعض العلماء منهم إمام الحرمين على الإمام لقب خليفة الله[75]، وبعضهم أطلق عليه لقب النائب عن الله[76]، كل ذلك تأكيداً لمعنى مصدر التلقي في السياسة الشرعية، وأن إيجاب طاعة الإمام إنما هو لوظيفته في القيام بأمر الله تعالى في تدبير شؤون الناس وإيالتهم على وفق الشرع.

وعلى ذلك فلقب خليفة الله أو نائب الله لا يراد به إضفاء القداسة على الأئمة كما ظن بعض المستشرقين[77]، بل لبيان مصدر التلقي وتأكيد العبودية الواجبة في حقهم، وقد قال الإمام الرازي (ت 1209/606) في تفسير قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: 59]: إن إضافة طاعة الأئمة إلى طاعة الله سبحانه فيه بيان مأخذ الطاعة ومنشأ وجوبها، وأنّ ألوهيته سبحانه وتعالى من جهة، وعبوديتنا من جهة أخرى، ومن خلال هذه الحقيقة المزدوجة يتقرر الأصل الشرعي القاضي بوجوب طاعة الله جلّ جلاله على المكلفين ثم طاعة ولاة الأمور على الأمة[78].

وقد نقل الإمام الماوردي (ت 1058/450) اختلاف الفقهاء في تلقيب الإمام بخليفة الله، وأن مراد المجوزين أنه: أي الخليفة، خلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، بل جوز بعضهم القول إنه خليفة الله بمعنى: قيام الخليفة بحقوقه تعالى في خلقه، وعلى هذا المعنى يحمل قول الله تعالى: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات**﴾ [الأنعام: 165][(79)]، ونخلص من هذا أنّ الخلاف السابق مرجعه عند المانعين إلى التلقيب بالخليفة لا إلى الحقيقة التي يقصد إليها المجيزين، أو هو-أي التلقيب- ممنوع من جهة الأدب لا من جهة ترتب طاعة الأئمة على طاعة الله تعالى، لذا نجد الإمام الماوردي نفسه قد استعمل هذا اللقب في كتبه السياسية[80].

وقد لقب الإمام الشاطبي (ت 1388/790) القائم بالفرائض الكفائية بخليفة الله تعالى في عباده[81] لما فيها من رعاية لمصالح الكافة، وهي جهة اعتبار أخرى للخلافة عن الله تعالى من حيث الوظيفة، ومن المعلوم أن المجال الحيوي للسياسة الشرعية هو الفرائض الكفائية أو الأمور الكلية كما يسميها الإمام الجويني، وهذا هو مراد إمام الحرمين في قوله: "الإمام لا يُعْنَى لعينه"[82]، فليس له من حيث هو شخص حق في هذا المنصب، ولذا قطع إمام الحرمين بأن المستجمع لصفات الأئمة الذي لا يوجد غيره من يصلح للإمامة لا يصير إماماً بنفس الاستحقاق، ونقل اتفاق العلماء أجمعين على ذلك[83].

ويضيف الإمام الراغب الأصفهاني (ت 1108/502) بعداً آخر، حيث جعل المراد بالخلافة بمعنى الاقتداء بالله سبحانه وتعالى بقدر الطاقة في التدبير السياسي من خلال استعمال مكارم الشريعة، وهي بحسب الراغب: الحكمة، والعدل، والإحسان، والحلم، والفضل[84].

ومن العبارات الرائقة التي تؤكد المعاني السابقة مجموعة قول الإمام السبكي في كتابه معيد النعم في السياسة الشرعية: "من العجيب أن أولياء الأمور يستخدمون في كل حصن طبيبًا ويستصحبونه في أسفارهم بمعلوم من بيت المال، ولا يتَّخذون فقيهًا يعلّمهم الدين؛ وما ذاك إلّا لأن أمر أبدانهم أهمّ عندهم من أمر أديانهم. نعوذُ بالله من الخذلان. ومن حقِّهم إلقاءُ مقاليد الأحكام إلى الشرع لأنه لا

75 الجويني، البرهان (1/ 668)، الغزالي، التبر المسبوك، 62، شفاء الغليل، 239، فضائح الباطنية، 169، ميزان العمل، 237.

76 القرافي، شرح تنقيح الفصول، 441.

77 برنارد لويس، أزمة الإسلام الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، (عمّان: دار ومكتبة عدنان، 2013)، 31.

78 الرازي، مفاتيح الغيب، 10/ 117.

79 الماوردي، الأحكام السلطانية، 39.

80 الماوردي، أدب الدنيا والدين، 22، تسهيل النظر، 150، درر السلوك، 91.

81 الشاطبي، الموافقات، 2/ 301.

82 الجويني، الغياثي، 284.

83 الجويني، الغياثي، 426.

84 الراغب الأصفهاني، الذريعة، 83-84، 271.

حاكمَ إلَّا الله تعالى، ولن تفعل العقول شيئًا. فإذا رأيت من يعيب على نائب السلطنة انقياده للشرع وينسبه بذلك إلى اللين والرخاوة فاعلم أنَّه يخشى عليه أن يكون ممَّن طبع على قلبه وأن عاقبته وخيمة، بل حقَّ على كل مسلم الرضا بحكم الله تعالى والانقياد له، ومن لم يحكم بما أنزلَ الله فأولئك هم الفاسقون الكافرون الظالمون"[85].

7. العلاقة بين مسألة التحسين والتقبيح العقليين ومسألة الحاكمية والسيادة في الفكر المعاصر

جرت عادة كثير من المعاصرين في حقل الفكر السياسي والسياسة الشرعية عموماً باستدعاء مسألة التحسين والتقبيح أثناء نقاش مسألة الحاكمية أو السيادة كما اصطلح عليهما في النقاشات الفكرية والسياسية والدستورية المعاصرة، ولا إشكال في ذلك لوجود صلة بين المسألتين بكل تأكيد.

بيد أن الإشكال الذي نريد التنبيه له هو في التسوية بين المسألتين ودراستهما على أنهما مسألة واحدة وهو جهل فاضح بالدرس الأصولي واتهام للمعتزلة مما هم منه براء.

ومما ننقله عنهم تعريف الفقه بـ"جملة من العلوم بأحكام شرعية"[86]، وقد بين أبو الحسين البصري (ت 1044/436) قيد "الشرعية" فقال: "فإن قيل: فما معنى قولكم في الأحكام إنها شرعية؟ قيل: معنى ذلك أنها مستفادة إما بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل، وإما بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل"[87]، وهذه الأحكام الشرعية المستفادة من الشرع هي التي يقسمونها إلى حسن وقبيح.

وهو ما تنبه له بعض الأصوليين من أهل السنة من المتكلمين والفقهاء الذين فرقوا بين مسألة الحاكم وما يتفرع عنها من مسألة التحسين والتقبيح؛ ففي حين أجروا الخلاف في الثانية لم يُجروا البتة خلافاً في أصل الحاكم.

ومن ذلك: قول الإمام الآمدي (ت 1233/631): "اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع"[88]، وقول الإمام الكمال ابن الهمام (ت 1457/861): "الحاكم لا خلاف في أنه الله رب العالمين، ثم الأشعرية: لا يتعلق له تعالى حكم قبل بعثة وبلوغ دعوة، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان، والمعتزلة: يتعلق مما أدرك العقل فيه"[89]، وقول الإمام ابن نظام الدين اللكنوي (ت 1810/1225): "يفهم من كلام الإمام فخر الإسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار، وعندنا: لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم، وتعلق الحكم من العليم الخبير. والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام؛ لما مر أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلا لله تعالى"[90]. وهذه تحقيقات مهمة وتحريرات دقيقة لمواضع الاتفاق والنزاع مع الإنصاف والدقة.

ومما تتوجب الإشارة له أن الأصوليين لم يكن من مقصودهم أثناء تناول مسألة الحاكم بحث الحاكمية أو السيادة في ديار الإسلام، وذلك نظراً لأن وجوب التزام جميع المكلفين بحكم الله تعالى هو من بدائه الإسلام، ومن المعلومات من الدين بالضرورة التي لا ينازع فيها مسلم، أما خلاف أهل السنة والمعتزلة فكاد يكون منحصراً في بيان مآخذ الأحكام الشرعية، أما مصدرها فلا نزاع أنه يثبت بخطاب الله تعالى، وسوف نشير إلى بعض المواطن التي يمكن أن تستفاد منها هذه المسألة في المطلب الآتي.

أما وقد نفينا التطابق بين مسألة الحاكم ومفهوم الحاكمية فسوف نشير هنا إلى بعض الصلات بينهما سبقت الإشارة إلى بعضها، ونحن نحصيها هنا مع ما يتعلق بها فنقول:

---

85 السبكي، معيد النعم، 24، ونقل عبارته أيضا محب الدين المقدسي في كتابه: بذل النصائح الشرعية، 1/ 163، وللتوضيح في الكفر ننقل ما قاله الإمام الطرشوشي بخصوصها يقول رحمه الله: "كل من لم يحكم بما جاء من عند الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم كملت فيه هذه الأوصاف الثلاثة: الكفر والظلم والفسق، والكفر موقوف على خلاف العقيدة، انظر: سراج الملوك، 150.

86 أبو الحسين البصري، المعتمد، 1/ 5.

87 أبو الحسين البصري، المعتمد.

88 الآمدي، الإحكام، 1/ 79.

89 ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 2/ 89.

90 ابن نظام الدين اللكنوي، فواتح الرحموت، 1/ 39.

1. إن منع درك العقل الأحكام قبل ورود الشرع يستلزم بطريق الأولوية منع من يبغي التشريع بالعقل إذ هو أشد فساداً، وفساده محل وفاق بين أهل السنة والمعتزلة.

2. النطاق الزماني الأصلي للخلاف الأصولي في مسألة التحسين والتقبيح هو قبل ورود الشرائع، فإذا وقع ورودها وهو الحاصل الآن فقد وجب امتثال أوامرها واجتناب نواهيها.

3. يضع المعتزلة الأحكام النظرية، ومنها معظم ما يتعلق بالسياسة الشرعية في قَسْم المسائل التي لا يقضي فيها العقل بحسن ولا قبح وهو ما يوجب انتظار وورد الوحي، فلا يكون فيه شاهداً لمن يمنح العقل حق التشريع[91].

4. المعتزلة وإن خالفهم أهل السنة هم أكثر تشدداً من أهل السنة في وجوب اتباع ما تقضي به العقول قبل ورود الشرائع على أنها أحكام الله، مرتبين عليها الثواب والعقاب، ومن هذا حاله لا يتصور عقلاً أن يمنح العقل حق التشريع وقد وردت شريعة سيد النبيين محمد ﷺ.

8 حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها في التراث الكلامي والأصولي وأثرها في السياسة الشرعية

8. 1. حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها في التراثين الكلامي والأصولي

لهذه المسألة وجهان: كلامي وهو الأصل، وأصولي وهو التبع.

أما ما يدل عليها من علم الكلام فجهات عديدة بعضها بعيد وبعضها قريب:

ومن البعيد: قدم الخالق وحدوث العالم، يقول إمام الحرمين: "الموجود ينقسم إلى قديم وحادث؛ فالقديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، والحادث هو الموجود الذي له أول"[92]، وشأن الحادث أن يتبع القديم لأنه محدثه وخالقه، والإمام ومستنابوه ومن يستتبعهم من الرعية جميعهم مخلوقون حادثون ومملوكون لله تعالى.

ومنه إرادة الله تعالى، إذ هو صانع مختار موصوف بالاقتدار والاختيار ومريد بإرادة قديمة أزلية[93]، ويستحيل أن يكون له شريك في الملك والخلق والأمر، إذ لو قدر له شريك لتعين أن تنفذ إرادة أحدهما فيكون الآخر مقهوراً مغلوباً، منحطاً عن مرتبة الربوبية[94]، وهذه هي الحاكمية التكوينية كما أسماها بعض الباحثين[95]، فلا يخرج عنها مخلوق إماماً كان أو مأموماً.

كما يقول إمام الحرمين في المقارنة بين إرادة الخالق وإرادة العبد: "قضت العقول بأن قصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الأمارات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور، ومن ترشح للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف المنّة ومضاع الفرصة، فإذا كان ذلك يزري على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ورب الأرباب"[96]، وهو يفيد ما قلناه قبل قليل، ويترتب عنه عد جميع التصرفات السياسية في مخلوقات الله تعالى، وهي لا تقع في الكون إلا بإذن الله تعالى ومشيئته وإرادته وخلقه.

ومن القريب: جهة النبوة؛ فبها يثبت التكليف ويرتبط الثواب والعقاب وهو المعبر عنها في مسألة التحسين والتقبيح بورود الشرائع.

91 الجويني، البرهان، 1/ 91-92.

92 الجويني، لمع الأدلة، 87.

93 الجويني، لمع الأدلة، 92، 96.

94 الجويني، لمع الأدلة، 99.

95 هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، 55-71.

96 الجويني، لمع الأدلة، 111.

وقد بين الجويني أن "النبوءة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه: أنت رسولي، وهذا بمثابة الأحكام فإنها ترجع إلى قول الله تعالى"[97]، ووجوب الامتثال عندها ظاهر فلا حاجة للإطناب في بيانه، وإذا كان النبي مأموراً بطاعة الله، فإن جميع من بعث إليهم مأمورون بطاعة الله تعالى وطاعته.

ومنها: جهة السمعيات وهي أحد مباحث علم الكلام نقتبس قول إمام الحرمين: "ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة"[98]، وفي هذا القسم تقع جميع أحكام التكليف بما فيها السياسة الشرعية.

كل هذا فضلاً عن مسألة التحسين والتقبيح التي توسع فيها إمام الحرمين في الإرشاد ما لم يتوسعه في البرهان لكونها مسألة كلامية في الأصل[99]، وموضوعها هو محل النقاش هنا.

ويدل عليها من علم الأصول جهات عديدة كذلك:

فالحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، والإمام ومستنابوه ورعيته جميعهم مخاطبون بالتكليف مثابون به أو معاقبون عليه، فيتعلق خطاب الله تعالى بأفعالهم كافة.

ومن جهة أدلة الفقه الإجمالية، فإن مصادر الأحكام جميعاً بما فيها الأحكام السياسية هي أدلة الفقه الإجمالية، لا يشذ عنها شاردة ولا واردة، فلا يكون أبداً عقل الحاكم أو إرادته أو مصلحته أو هواه قسيماً لهذه الأدلة أو متأخراً عنها فضلاً عن أن يكون متقدماً عليها، وباختصار هو محجور عما ورءاها.

ومن جهة الاجتهاد وهو أداة النظر لاستخراج الأحكام، فالإمام مأمور بالاجتهاد على وفق الشرع إن كان مجتهداً، وإلا وجب عليه أن يكون مقلداً للمجتهدين في كل صغيرة وكبيرة يأتيها أو يدعها من شؤون السياسية وتدبير الرعية.

وباختصار يمكن القول إن جميع ما في علمي الكلام والأصول متضمن بداهة لوجوب الاستسلام والخضوع والامتثال للشريعة بما هي تكليف من الله تعالى الخالق المريد المتكلم.

8. 2. أثر حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها في السياسة الشرعية

هناك العديد من مقررات السياسة الشرعية التي نص عليها أو أشار إليها إمام الحرمين والتي تؤكد حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها، **من أهمها**: قوله بوجوب امتثال الإمام ونوابه للأحكام الشرعية في جميع الوقائع. يقول إمام الحرمين: "الذي يجب التعويل عليه أن كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها"[100].

ولا فرق أن تكون الأحكام عينية أو كفائية، كما لا فرق أن يكون المكلف إماماً أو من آحاد المسلمين، ويقرر إمام الحرمين هذا المعنى في قوله: "المسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام"[101].

كذا بين إمام الحرمين أن الشارع "لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون"[102]، مشيراً إلى وجود كثير من الأمور التي تقضي العقول بأنها الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمها[103].

97 الجويني، الإرشاد، 279.

98 الجويني، الإرشاد، 281.

99 الجويني، الإرشاد، 278-292.

100 الجويني، الغياثي، 391.

101 الجويني، الغياثي، 391.

102 الجويني، الغياثي، 498.

103 الجويني، الغياثي.

ونبه إلى أن هذا لا يعني بحال إنكار تعلق الأحكام السياسية بوجوه المصالح، إنما المراد أنها "مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح، ومسالك الاستصواب"[104].

ومنها أيضا: تأكيده على منع تغيير أوضاع الشرع وأحكامه من أي كان، ومما قاله في هذا المعنى: "لا يجوز تغيير وضع الشرع"[105]، وقال فيمن دأبه السياسة بحسب استصواب العقل: "ينسل عن ضبط الشرع من لم يحط بمحاسنه، ولم يطلع على خفاياه ومكامنه، فلا يسبق إلى مكرمة سابق إلا ولو بحث عن الشريعة، لألفاها أو خيرا منها في وضع الشرع"[106].

ومنها أيضا: نفي عصمته ومخالفة الإمامية القائلين بعصمة الأئمة. يقول إمام الحرمين: "أبطلنا بالقواطع المصير إلى ادعاء النصوص وحصرنا مأخذ الإمامة في الاختيار، وإذا تقرر ذلك، ففيه بطلان اشتراط العصمة؛ فإن الذين يختارون إماما لا يطلعون على سريرته في الحال، فكيف يضمنون عصمته في الاستقبال؟!"[107].

وفي نفي العصمة فيها تنبيه إلى طبيعة الإمام في التشريع الإسلامي فهو لا يمتاز عن بقية المكلفين إلا بمقام الإمامة الذي اختير له من أجل القيام على الأمة وحفظ مصالحها ورعاية شؤونها نيابة عنهم.

وبسبر هذه المقررات السياسية يظهر بكل وضوح مدى الخلل في دعوى بعض المستشرقين اندراج التدبير السياسي في الإسلام في نظريات الحكم الثيوقراطي كما عرفته التجربة الغربية[108]، فالسياسة الشرعية من منظور علم الأصول أحكام وتكاليف تختص بالأئمة كما أن آحاد المكلفين أو مجموعهم مكلفون بما يختص بهم من أحكام، كلاهما سواء في التكليف والقيام به لا مزية لأحدهما على الآخر.

وقد وقف بعض المستشرقين على خلل هذه الدعوى فجزموا القول بالتغاير بين السياسة الشرعية والحكم الثيوقراطي مثل المستشرق برنارد لويس القائل: "الشريعة الإسلامية لم تخول أحداً قط سلطة مطلقة، ولم يستطع حاكم مسلم ممارسة مثل هذه السلطة بأي مقياس من مقاييس العصر"[109].

9. الخاتمة

باستقراء ما سبق يمكن تبين إمكانات المنهج الأصولي في دراسة المجال السياسي لا على المستوى الجزئي من خلال بيان أصول الأحكام السياسية الجزئية فحسب، بل على المستوى الكلي من خلال تصحيح التصورات المهيمنة والمقدمات المنهجية التي تنتظم أحكام الفقه السياسي.

وبتحقيق الأقوال والآراء الأصولية وربطها بواقع الفكر السياسي المعاصر خلصنا إلى العديد من النتائج: منها: تأكيد إجماع هذه الأمة بكل مذاهبها ومدارسها العقدية والفقهية على حاكمية التشريع في المجالين: الخاص والعام، وأن هذه المسألة من الأصول لا الفروع. ومنها: انفكاك المقولات التراثية بما فيها مقولات المعتزلة عن دعوات تحكيم العقل وحاكميته على الفعل البشري بشكل عام، والفعل أو التصرف السياسي بشكل خاص.

هذا، وتوصي الدراسة بضرورة استكمال الجهد الذي قدمته من خلال سبر كثير من القضايا المعاصرة بالرجوع إلى أصولها الكلامية والشرعية لما تمتاز به من الجدارة العلمية، والكفاءة المنهجية، والفرادة المعرفية. ومن المداخل الكلية ذات الصلة بالمجال العقدي، والجديرة بدراسة الباحثين في السياسة الشرعية: ما سمي برؤية العالم أو تصور الإسلام عن الكون والحياة والإنسان، فلكل حقيقة من حقائق هذا

104 الجويني، الغياثي.

105 الجويني، نهاية المطلب، 18/ 56.

106 الجويني، الغياثي، 360.

107 الجويني، الغياثي، 266.

108 David Santillana: The Legacy of İslam, 286. نقلاً عن: إسماعيل البدوي، نظام الحكم في الإسلام، 11.

109 برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، 54.

التصور آثار بالغة على إدراك الواقع والوجود السياسي وطبيعة العلاقات والقوانين التي تحكمه في ظل رؤية قيمية وأخلاقية تنتظم التصورات والأحكام السياسية.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

المصادر

الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.

الأبياري، علي بن إسماعيل. التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه. الكويت: دار الضياء، الطبعة 1، 2013.

ابن الأزرق، محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق: علي النشار. بغداد: وزارة الإعلام العراقية، الطبعة: 1، د.ت.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السول شرح منهاج الوصول. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1999.

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. التقرير والتحبير. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 2، 1983م .

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 2004.

الباقلاني، محمد بن الطيب. التقريب والإرشاد الصغير. تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1998/1418.

البدوي، إسماعيل. نظام الحكم في الإسلام مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة. القاهرة: دار الناشر العربي، الطبعة 1، 1986.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. الرياض: وزارة الشئون الإسلامية في السعودية. الطبعة: 1، 1418.

أبو الحسين المعتزلي، محمد بن علي. المعتمد. تحقيق: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1403.

جعفر، هشام. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة: 1، 1995.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. القاهرة: دار السعادة، 1950.

المؤلف نفسه، البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم الديب. الدوحة: كلية الشريعة، جامعة قطر، الطبعة 1، 1399.

المؤلف نفسه، التلخيص في أصول الفقه. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 1، د. ت.

المؤلف نفسه، غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج، الطبعة 1، 2011.

المؤلف نفسه، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. تحقيق: فوقية حسين. بيروت: عالم الكتب، الطبعة 2، 1987.

المؤلف نفسه، نهاية المطلب في دراية المذهب. تحقيق: عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج، الطبعة 1، 2007.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1988.

الرازي، محمد بن عمر. المحصول. تحقيق: طه العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: 3، 1997.

الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي، الطبعة: 1، 1994.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي معوض–عادل الموجود. بيروت: عالم الكتب، الطبعة: 1، 1999 .

نفس المؤلف. معيد النعم ومبيد النقم. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: 1، 1986.

السبكي، علي بن عبد الكافي– ابن السبكي، عبد الوهاب. الإبهاج في شرح المنهاج. تحقيق: أحمد الزمزمي–نور الدين صغيري. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة: 1، 2004.

السمعاني، منصور بن محمد. قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1999.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق: مشهور سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، الطبعة: 1، 1997.

الشتيوي، محمد. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام. بيروت: مكتبة حسن العصرية، الطبعة: 1، 2010.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح. تحقيق: أيمن شحادة. بيروت: الدار العربية للموسوعات، الطبعة: 1، 1426.

الطرطوشي. محمد بن محمد. سراج الملوك. القاهرة: المطبوعات العربية، 1872.

الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1413/ 1993.

نفس المؤلف. التبر المسبوك في نصيحة الملوك. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1988.

نفس المؤلف. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد، الطبعة: 1، 1971.

نفس المؤلف. فضائح الباطنية. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت: دار الكتب الثقافية، الطبعة: 1، د. ت..

نفس المؤلف. المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة: 3، 1998.

القرافي، أحمد بن إدريس. شرح تنقيح الفصول. تحقيق: طه سعد. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة 1، 1393/ 1973.

نفس المؤلف. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 2، 1995.

نفس المؤلف. نفائس الأصول في شرح المحصول. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: 1، 1995.

القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 2، 2005.

لويس، برنارد. أزمة الإسلام الحرب الأقدس والإرهاب المدنس رؤية المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر. ترجمة: حازم مالك محسن. عمّان: دار ومكتبة عدنان، الطبعة 1، 2013.

الماوردي، علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق: أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث، 2006؛ تحقيق: أحمد مبارك البغدادي. الكويت: مكتبة ابن قتيبة، ، الطبعة 1، 1989.

نفس المؤلف. أدب الدنيا والدين. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986.

ابن نظام الدين الأنصاري، عبد العلي محمد. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2002.

النفار، محمود. أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، الإمام الجويني نموذجاً. قونية: جامعة نجم الدين أربكان، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة دكتوراه، 2021.

Kaynaklar

Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Bâkıllânî, Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâdu's-sağîr*. thk. Abdulhamîd Ebû Züneyd. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.

Bedevî, İsmâ'îl. *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm mukârenen bi'nizami's-siyâsiyyeti'l-mu'âsara*. Kâhire: Dârün'n-Nâşir el-'Arabî, 1. Basım, 1986.

Ca‘fer, Hişâm. *el-Eb‘âdü’s-siyâsiyye li-mefhûmi’l-hâkimiyye rü’ye ma‘refiyye.* Virginina: el-Ma‘hedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1. Basım, 1995.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli’l-fıkh.* thk. Abdulazîm ed-Dîb. ed-Davha: Külliyyetü’ş-şerî‘a, Câmi‘atü Katar, 1. Basım, 1399.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâti‘i’l-edille fî usûli’l-i‘tikâd.* Kâhire: Dârü’s-Se‘âde, 1950.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *et-Telhîs fî usûli’l-fıkh.* Beyrut: Dârü’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 1. Basım, ts.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Gıyâsü’l-ümem fi’l-tiyâsi’z-zulem.* thk. Abdülazîm ed-Dîb. Cidde: Dârü’l-Minhâc, 1. Basım, 2011.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Lüma‘u’l-edille fî kavâ‘idi ‘akâ’idi ehli’s-sünne ve’l-câma‘a.* thk. Fevkiyye Hüseyin. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 2. Basım, 1987.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb.* thk. Abdulazîm ed-Dîb. Cidde: Dârü’l-Minhâc, 1. Basım, 2007.

Ebü’l-Hasan el-Mu‘tezilî, Muhammed b. Alî. *el-Mu‘temed.* thk. Halîl el-Mîs. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.

Ebyârî, Alî b. İsmâ‘îl. *et-Tahkîk ve’l-beyân fî şerhi’l-Bürhân fî usûli’l-fıkh.* Kuveyt: Dârü’d-Diyâ’. 1. Basım, 2013.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta’lîkâti’l-usûl.* thk. Muhammed Hasan Heytû. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Mu‘âsır, 3. Basım, 1998.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ.* thk. Muhammed ‘Abdüsselâm. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *et-Tibrü’l-mesbûk fî nasîhati’l-mülûk.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Fedâ’ihu’l-bâtınıyye.* thk. Abdurrahmân Bedevî. Kuveyt: Dârü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1. Basım, ts.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Şifâ’ü’l-galîl fî beyâni’ş-şübehi ve’l-mahîl ve mesâliki’t-ta‘lîl.* thk. Hamed el-Kebîsî. Bağdâd: Matba‘atü’l-İrşâd, 1. Basım, 1971.

İbn Emirü’l-Hâc, Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve tahbîr.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Dîvânü’l-mübtede’i ve’l-haber fî târîhi’l-‘Arabi ve’l-Berber ve men ‘âsarahüm min zevi’ş-şe’ni’l-ekber.* Beyrut: Dârü’l-Fikir, 2. Basım, 1988.

İbn Nizâmiddîn el-Ensârî, Abdulalî Muhammed. *Fevâtihu’r-rahamût bi-şerhi Müsellemi’s-sübût.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm. *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye fî islâhi’r-râ’î ve’r-ra‘iyye.* Riyad: Vizâretü’ş-şü’ûni’l-İslâmiyye fi’s-Su‘ûdiyye, 1. Basım, 1418.

İbnü’l-Ezrak, Muhammed b. Ali. *Bedâ’i‘u’s-silk fî tabâ’i‘i’l-mülk.* thk. Ali en-Neşşâr. Bağdâd: Vizâretü’l-İ’lâmi’l-Irâkiyye, 1. Basım, ts.

İbnü’s-Sübkî, Abdulvehhâb b. Takiyyüddîn. *Mu‘îdi’n-ni‘am ve mübîdi’n-nikam,* Beyrut: Mü’essesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1. Basım, 1986.

İbnü’s-Sübkî, Abdulvehhâb b. Takiyyüddîn. *Ref‘u’l-hâcib ‘an Muhtasari İbni’l-Hâcib.* thk. Alî Mu‘avvad-‘Âdil el-Mevcûd. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1. Basım, 1999.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu’l-‘adud ‘alâ Muhtasari’l-Müntehe’l-usûlî.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye. 1. Basım, 2004.

İsnevî, Abdurrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl şerh Minhâci'l-vüsûl.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

Karadâvî, Yûsuf. *es-Siyâsüetü'ş-şer'iyye fî dav'i nüsûsi'ş-şerî'ati ve makâsıdihâ.* Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 2005.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tesarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm.* thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl.* Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1. Basım, 1995.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhı'l-füsûl.* thk. Tâhâ Sa'd. Kâhire: Şeriketü't-tıbâ'a'l-fenniyyeti'l-müttahade, 1. Basım, 1393/1973.

Lewis, Bernard. *Ezmetü'l-İslâm el-harbü'l-akdes ve'l-irhâbü'l-müdennes rü'yetü'l-muhâfizîne'l-cüded ve'l-yemîni'l-Emrîkî li'l-İslâmi'l-mu'âsır.* trc. Hâzim Mâlik Muhsin. 'Ammân: Dârü ve Mektebetü 'Adnân, 1. Basım, 2013

Mâverdî, Alî b. Muhammed. Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn. Beyrut: Dârü Mekbeti'l-Hayât, 1986.

Mâverdî, Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sültâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye.* thk. Ahmed Câd. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

Neffâr, Mahmûd. *Eserü 'ilmi usûli'l-fıkh fi't-türâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmî, el-İmâmü'l-Cüveynî nümûzecen.* Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl.* thk. Tâhâ el-'İlvânî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.

Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl.* thk. Muhammed Hasan eş-Şâfi'î. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım. 1999.

Sübkî, Alî b. Abdilkâfî-İbnü's-Sübkî, Abdulvehhâb. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc.* thk. Ahmed ez-Zemzemî-Nureddin Suğayrî, Dubai: Dârü'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâ'i't-Türâs, 1. Basım, 2004.

Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Müvâfakât.* thk. Meşhûr Selmân. Kâhire: Dârü İbn 'Affân, 1. Basım, 1997.

Şetyevî, Muhammed. *'Alâkatü 'ilmi usûli'l-fıkh bi-ilmi'l-kelâm.* Beyrut: Mektebetü Hasan el-'Asriyye, 1. Basım, 2010.

Tartûşî, Muhammed b. Muhammed. *Sirâcü'l-mülûk*. Kâhire: *el-Matbû'âtü'l-'Arabiyye*, 1872.

Tufî, Süleymân b. 'Abdilkâvî. *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîni ve't-takbîh.* thk. Eymen Şahâde. Beyrut: ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 1. Basım, 1426.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh.* Kâhire: Dârü'l-Ketbî, 1. Basım, 1994.