رأي وحوار

من التراث إلى المورد الفكري

فِقه المعاهدات مدخلاً لتجديد الفقه السياسي والسياسات العامة في الإسلام

حجّاج أبو جبر*

رائد عكاشة**

إبراهيم زين***

ملخص

تتناول هذه المحاورة سبل الإفادة من التراث الإسلامي في معالجة قضايا الواقع المعاصر. وتنطلق من دراسة المعاهدات والمواثيق النبوية، ووثائق الخلافة الراشدة؛ للانتقال إلى المفهوم القرآني للعهد والميثاق. وتقترح المحاورة تطوير فقه المعاهدات، ليشمل تنظيم العلاقات السياسية والمؤسسية والسياسات العامة، بدلاً من الاقتصار على السلطة والحاكم، مع تأكيد ضرورة النقد التاريخي للوثائق، وتجديد الاجتهاد وفق منهجية القرآن المعرفية. وتكشف المحاورة عن كيفية توظيف هذا التراث في معالجة قضايا الواقع المعاصر دون إغفال النقد التاريخي للوثائق وحدود الاستدلال بها. وتُبرز كذلك أن مفهومي العهد والميثاق في القرآن يؤسسان لمقاربة فقهية وأخلاقية تستند إلى العدل والأمانة والمسؤولية والوفاء.

الكلمات المفتاحية: التراث الإسلامي، فقه المعاهدات، الفقه السياسي، المواثيق النبوية، قضايا الواقع المعاصر.

---

* دكتوراة في النقد الثقافي المقارن، جامعة القاهرة 2008، أستاذ النظريات النقدية بأكاديمية الفنون في مصر. البريد الإلكتروني: h.abujabr@gmail.com

** دكتوراة في النقد الأدبي، الجامعة الأردنية 2002، أستاذ النقد الأدبي في عدد من الجامعات الأردنية، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: raedokasha1187@gmail.com

*** دكتوراة في الأديان، جامعة تمبل بالولايات المتحدة 1989، أستاذ تاريخ الأديان بكلية الدراسات الإسلامية جامعة حمد بن خليفة. البريد الإلكتروني: izain@hbku.edu.qa

تمّ تسلُّم الورقة بتاريخ 4/ 8/ 2026م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 10/ 10/ 2026م.

للاقتباس: أبو جبر، حجاج. وعكاشة، رائد. وزين، إبراهيم (2026). "من التراث إلى المورد الفكري: فِقه المعاهدات مدخلاً لتجديد الفقه السياسي والسياسات العامة في الإسلام"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 32، العدد 112، 161–184. https://doi.org/10.35632/citj.v32i112.18785

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2026

مقدمة

في الفترة الأخيرة صدر لإبراهيم محمد زين وكل من دكتور حليم رانه والباحث أحمد الوكيل كتابين وسبع مقالات حول معاهدات النبي محمد ﷺ والخلفاء الراشدين، وانتقلت من الدرس التاريخي إلى بناء القيم. وأثار الدكتور حجاج أبو جبر في اجتماع هيئة التحرير سؤالاً مقتضاه: لماذا تم تحويل الدراسة التاريخية للإسلام إلى مشروع أخلاقي وحضاري معاصر في هذه الدراسات وكيف وقع ذلك؟ ثم أضاف: ويتبدى ذلك في الانتقال من دراسة "مواثيق النبي" تاريخيّاً إلى مفهوم "الميثاق" في القرآن بوصفه مفهوماً أخلاقيّاً وحضاريّاً لتنظيم العلاقات بين البشر والحضارات. ثم قال: لماذا ينبغي الاعتقاد بأن يكون "الميثاق" مدخلاً مهماً لفهم الإسلام اليوم؟ ورأى دكتور رائد عكاشة أهمية إثارة هذه الأسئلة وإنجاز بحث علمي مشترك. واتفقنا على أهمية النظر في هذه الأسئلة ومعالجتها بمقاربة جماعية تستدعي خبرات علمية مختلفة، لكنها تصبُّ في إطار تفعيل منهجية القرآن المعرفية حال النظر في قضايا التراث.

ظل سؤال العلاقة بين التراث الإسلامي والواقع المعاصر محكوماً، في جانب من الفكر الإسلامي المعاصر وفي جانب من مشاريع النهوض والتنمية، بثنائية «الأصالة والمعاصرة». وقد افترضت هذه الثنائية، صراحة أو ضمناً، وجود مجالين متقابلين: تراث مكتمل ينتمي إلى الماضي، وواقع معاصر تبلورت مفاهيمه ومؤسساته خارج ذلك التراث. ومن ثم انشغل الفكر الإسلامي المعاصر بالسؤال عن كيفية التوفيق بينهما: ماذا نأخذ من التراث؟ وماذا نأخذ من الحداثة؟ وكيف نوفق بين ما هو أصيل وما هو معاصر أو طارئ؟ وتبلورت بناء على هذه الأسئلة المركزية في بناء منهجية التعامل مع التراث ثلاثة تيارات: التيار الأول هو التيار التأصيلي (السلفي) الذي رأى هويته كامنة دون مواربة في التراث؛ فكراً وممارسة، وبناء عليه يحاول تعميق تجربته الحاضرة من خلال هذا التراث. والتيار الثاني هو التيار التغريبي الذي انطلق من فكرة التمدّن والتقدّم والتحديث التي أسهمت في بناء الدولة الحديثة، وحاول هذا التيار الانبتات عن الماضي قياساً على منهجية التطور في

تشكّل الفكر الغربي المعاصر. والتيار الثالث هو التيار الوسطي الذي يتجاوز حدّية الانتماء؛ إذ انطلق من تمايز منهجي بين التراث والأصول التأسيسية؛ إذ تبرز الأصول التأسيسية المتمثلة في القرآن الكريم وما صحّ من السنة النبوية إطاراً مرجعياً وتصوّراً كلياً للذات المسلمة، وثمة آليات ومنهجيات معيّنة للتعامل مع هذه الأصول تفارق الآليات والمنهجيات التي تنتظم التراث، وثمة تراث يمثل الفعل الحضاري في ممارسة الذات لكينونتها مع النص والواقع؛ فهو اجتهاد الذات في فهم مقاصد النص في سياق الزمان والمكان. وبهذا يغدو التراث مجالاً قابلاً للنقد ووعاءً يضم الغث والسمين واجتهاداً في صوغ معالم التفكير الإسلامي، وفي الوقت نفسه يغدو التراث الإنساني المعاصر فضاءً متصلاً بالتجربة الإنسانية التي تمثّل في جزء منها (الحكمة ضالة المؤمن).

غير أن هذا السؤال نفسه يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأن المشكلة ربما لا تكمن في الاختيار بين الأصالة والمعاصرة، وإنما في الكيفية التي نقرأ بها التراث ونحوّله بها من مادة تاريخية إلى مورد للفكر. والمقصود بالمورد هنا ليس استعادة الماضي ولا البحث فيه عن سوابق مطابقة لمؤسسات الحاضر بمعنى الإسقاط التاريخي، كما أنه لا يعني إخضاع التراث لمفاهيم معاصرة ثم الادعاء بأن تلك المفاهيم كانت كامنة فيه منذ البداية بمعنى التركيب. وإنما يعني الكشف عن المفاهيم والقيم وأنماط تنظيم العلاقات التي أنتجتها التجربة الإسلامية، ثم ردّها إلى أصولها القرآنية، وإعادة تركيبها في صورة منظومة مفاهيم وقيم قادرة على توليد أسئلة وأحكام وسياسات معاصرة في ضوء منهجية القرآن المعرفية، وهو أقرب إلى فهم التيار الثالث الذي ينحاز إلى تفعيل المقاربات المعرفية في ضوء الرؤية التوحيدية الكُليّة.

تمّ اختبار هذه المنهجية من خلال مسار بحثي بدأ بدراسة المعاهدات والمواثيق النبوية ووثائق الخلافة الراشدة، ثم قاد تدريجياً إلى سؤال أعمق: ما الأساس القرآني الذي جعل العهد والميثاق قادرين على إنتاج هذه الممارسات التاريخية؟ ومن هنا كان الانتقال من دراسة معاهدات النبي والخلفاء الراشدين بوصفها وثائق تاريخية، إلى دراسة مفردتي العهد والميثاق بوصفهما مفهومين

قرآنيين يمكن أن يساهما في بناء نظام معرفي وأخلاقي وتشريعي لتجديد الفقه السياسي وربطه بمجال السياسات العامة.

وتتمثل الأطروحة الأساسية لهذا البحث في أن فِقْه المعاهدات يمكن أن يشكل مجالاً وسيطاً بين النص القرآني والتجربة/ الممارسة التاريخية والفقه السياسي والسياسات العامة؛ لأنه ينقل مركز الاهتمام من «السلطة» بوصفها الموضوع الرئيس للفقه السياسي، إلى قيم العهد والميثاق والالتزام والمسؤولية والوفاء والعدل بوصفها قيماً ناظمة للمجال السياسي.

ولا يعني تجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة إلغاء السؤال عن علاقة الفكر الإسلامي بالحداثة، وإنما يعني رفض أن تكون هذه الثنائية هي نقطة البداية المنهجية. فحين يبدأ الباحث بسؤال «كيف نوفق بين الفقه الإسلامي وحقوق الإنسان؟» فإنه يكون قد قَبِل، قبْل بدء البحث، بالبنية المفهومية التي صاغ بها الفكر المستند إلى المرجعية الأوروبية المشكلة. ويصبح التراث مطالباً إما بإثبات توافقه مع النموذج الغربي أو بإثبات استقلاله عنه.

أما تحويل التراث إلى مورد للفكر فيقتضي البدء بسؤال مختلف: ما المفاهيم التي أنتجتها الرؤية القرآنية التوحيدية والتجربة الإسلامية لتنظيم الاجتماع الإنساني، وكيف يمكن إعادة اكتشاف منطقها الداخلي قبل مقارنتها بالمفاهيم الغربية؟

وذلك يعني أننا لا نبحث في صحيفة المدينة مثلاً لكي نثبت أنها «دستور حديث»، ولا في البيعة لكي نثبت أنها «انتخابات»، ولا في الشورى لكي نثبت أنها «ديمقراطية»، ولا في العهود النبوية لكي نثبت أنها إعلان مبكر لحقوق الإنسان. فمثل هذه المقارنات، على الرغم من فائدتها أحياناً، قد تجعل الحداثة هي المعيار الذي يقاس به التراث ومن ثم تمثل إسقاطاً لا طائل من ورائه، بل إنه يشوّش على الفهم والإدراك الصحيح. المطلوب، بدلاً من ذلك، أن نسأل: ما النظام المفهومي الذي جعل هذه الوثائق ممكنة في التجربة والممارسة الإسلامية؟ ومن هنا يصبح التراث مجالاً لاكتشاف الأسئلة

والمفاهيم والقيم، وليس مستودعاً للأجوبة الجاهزة، أو مسرحاً خصباً لإسقاط القيم والمفاهيم الحديثة.

يمكننا القول: إن هذا البحث له صلة قويمة بمجال واسع من الدراسات التي تناولت إشكاليات التراث الإسلامي وسبل الإفادة منه في مشاريع التجديد والإصلاح (ونقصر الحديث عن الدراسات المتصلة بالفكر الإسلامي وتدور في فلكه، فثمة دراسات أدبية وفكرية وتاريخية وفلسفية وأنثروبولوجية إلخ ناقشت التراث ومكانته في الذات المعاصرة، ولكنها لا تتصل بالفضاء العام للفكر الإسلامي). غير أن مراجعة هذه الأدبيات تكشف عن ثلاثة اتجاهات متداخلة: اتجاه اهتم بوضع منهجية عامة للتعامل مع التراث، واتجاه تناول التجديد في إطار ثنائية الأصالة والمعاصرة، واتجاه حاول توطين منهج التعامل مع التراث في حقل معرفي معين. وتفيد هذه الاتجاهات البحث الحالي، لكنها تكشف في الوقت نفسه عن مساحة لم تحظَ -فيما وقفنا عليه- بالعناية الكافية، وهي تحويل منهجية التعامل مع التراث إلى أداة لإعادة بناء حقل الفقه السياسي نفسه، انطلاقاً من الوثيقة التاريخية، ومروراً بالمفهوم القرآني، وانتهاءً بفقه للسياسات العامة. وتزداد الإشكالية تعقيداً وتركيباً حال النظر لها من منظور منهجية القرآن المعرفية (العلواني، 1995)، والتي تحتوي في بنيتها المنهجية على محور للتعامل مع التراث، ولكننا هنا نتحرك من ثلاثية (النص-الواقع-الإنسان)؛ أي القرآن والسنة إلى الوثائق التاريخية، ثم فهم ذلك بالاسترشاد بفقه الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية؛ ليكون حصيلة ذلك تركيبة جديدة تسهم في بناء فِقه جديد للسياسات العامة في الإسلام.

تُعدُّ دراسة عماد الدين خليل، في منهج التعامل مع التراث (خليل، 1999)، من الدراسات المهمة في الاتجاه الأول، وتكتسب أهمية إضافية لارتباطها بالمشروع الفكري للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. فقد انطلقت من نقد أنماط التعامل الإيديولوجي مع التراث، وما صاحبها من الانتقائية والأحكام المسبقة والتنظيرات الشمولية، ودعت إلى ردّ الأحكام على التراث إلى التيار العام له وخصائصه العامة ومنظومة الأفكار والقيم التي تتمحور حولها. وبذلك نقل خليل النقاش من سؤال قبول التراث أو رفضه إلى سؤال منهج قراءته. وتفيد هذه النقلة البحث الحالي؛ إلا أن دراسة

خليل ظلت، بحكم غرضها، في المستوى المنهجي العام، ولم تتخذ من حقل فقهي بعينه مجالاً لاختبار قدرة هذه المنهجية على إنتاج معرفة جديدة.

وفي السياق نفسه تأتي دراسة هاني سمير أمين جزيرة، التعامل مع التراث: ضوابطه وآلياته (جزيرة، 2021). وهي دراسة موسعة خصصت لمعالجة ضوابط التعامل مع التراث وآلياته، وربطت المسألة بالتراث الإسلامي والشريعة والعلاقة بالحضارة الغربية. وتؤكد هذه الدراسة أهمية تجاوز المواقف الاختزالية من التراث، وتقديم قواعد تضبط الإفادة منه. غير أن السؤال الذي يهم البحث الراهن يبدأ، في الحقيقة، من حيث تنتهي مثل هذه الدراسات: إذا استقامت منهجية التعامل مع التراث، فكيف يمكن تشغيلها في إعادة بناء حقل معرفي وفقهي محدد؟

ويقترب حسان عبد الله حسان أكثر من هذه الإشكالية في دراسته، منهجية التعامل مع التراث التربوي الإسلامي: دراسة تحليلية (حسان، 2015)؛ إذ لم يكتف بمناقشة التراث في عمومه، وإنما اختار التراث التربوي نموذجاً، وسعى إلى بناء منهجية راشدة تحقق الاستفادة من مخزونه المعرفي في بناء الشخصية المسلمة المعاصرة. وقد تناولت الدراسة تحديد مفهوم التراث التربوي ومظانه وأدوات اكتشافه، والضرورة الحضارية للإفادة منه، ونماذج من مشروعات دراسته، وصولاً إلى اقتراح منهجية علمية للتعامل معه. وهذه الدراسة مهمة بصفة خاصة للبحث الحالي؛ لأنها تقدم مثالاً على توطين منهج التعامل مع التراث وما تسعى إليه دراستنا قريب من ذلك من حيث المنهج، ولكنه ينتقل بالتطبيق من المجال التربوي إلى الفقه السياسي والسياسات العامة ويدخل لذلك من بعد منهجي ينبني على منهجية القرآن المعرفية.

وقريباً من اتجاه توطين منهج التعامل مع التراث في حقل معرفي معين، السلسلة التربوية المهمة التي ألّفها الدكتور فتحي حسن ملكاوي تحت عنوان (سلسلة التّراث التّربوي الإسلامي) في ثلاثة كتب امتدت صفحاتها إلى 1650 صفحة. عنوان الكتاب الأوّل: "التّراث التّربوي الإسلامي: حالة البحث فيه، ولمحات من تطوّره، وقطوف من نصوصه ومدارسه". ويمتدّ هذا الكتاب إلى 600

صفحة. ويصرّح الـمُؤلّف بأن الغرض من الكتاب الأوّل هو "بناء رؤية تكامليّة للتّراث التربوي الإسلامي، عن طريق عرض خريطة مناسبة لمجمل التّراث، تتكامل فيه توجّهاته الفكرية والـمذهبية، وتنوّعُ ممارساته من قوّة وضعف." و"كما كانت الرّؤية التّكامليّة للتّراث هدفاً من أهداف هذا الكتاب، فإنّها كانت كذلك منهجاً في تناول موضوعاته وفصوله؛" فقد تمّ الالتجاء إلى "التّكامل بين العرض والتّحليل والنّقد، والجمع بين عوالـم الأشخاص والأفكار والأشياء والـمؤسّسات، وملاحظة السياقات الزّمانيّة والـمكانيّة للوقائع والأحداث." أمّا الكتاب الثاني فهو يقع في 680 صفحة، ويجمع نصوصاً من التراث التربوي الإسلامي وجاء بعنوان: "نصوصٌ من التراث التربوي الإسلامي". وهذا التراث التربوي لا يوجد فقط في كتب ورسائل متصلة بقضايا التربية والتعليم، بل هو مبثوث كذلك في كتب في الفقه والحديث والأدب والتاريخ والعمران البشري والفلسفة (مثل كتاب "السياسة" لابن سينا). والكتاب الثالث يقع في 368 صفحة، وعنوانه "مشروعات بحثيّة في التّراث التّربوي الإسلامي". هذه الـمشروعات صاغها الـمؤلّف في شكل خارطة تمهّد الطريق للباحثين الذين يرومون إجراء بحوث في ميدان التّراث التّربوي الإسلامي. وقد وُفّق الـمؤلّف في تجنّب الإسقاط الـمعرفي على موضوعات التراث التربوي وبقيت عُدّته وثقافته التربوية الحديثة منهجاً خفياً ساعده على انتقاء تلك الـموضوعات وتبويبها وترتيبها دون الـمساس من روح الأصالة التّربوية التي طبعت الكتاب. وقد وضّح الدكتور ملكاوي أنَّ "قضية التراث ارتبطت بقضيّة النّهضة، وأنَّ قضيّة النّهضة ارتبطت بما سمّي "صدمة" الاتّصال بالغرب." وقد كانت ردود الأفعال التي عقبت هذه الصّدمة من نوعين: "النوع الأوّل هو ضرورة اقتباس التّجربة التي أوصلت الغرب إلى التقدّم والرّقيّ الحضاري، والنّوع الثّاني من الاستجابة، كان في الغالب ردّ فعل على النّوع الأوّل، وهو إحياء التّراث الذي كان، يوماً ما، أساس التقدّم الذي شهده العالـم الإسلامي، في وقت كانت أوروبا غارقة في ظلام الجهل والتخلّف." وقد نتج عن هذين الاتجاهين من التراث حركة فكرية وثقافية نشطة راكمت إنتاجاً معتبراً انطلاقاً من التراث استيعاباً واستعادة ونقداً وتجاوزاً. وكانت هنالك فروق منهجية واضحة بين الذين اعتمدوا مناهج بحثية

تراثية صرفة، والذين اختاروا مناهج غربية حديثة ومعاصرة. وفي فصل مستقلّ من الكتاب الأوّل عاد الـمؤلّف بالتحليل على نصوص التراث التربوي الإسلامي، ليستنتج منها خاصيات هذا التراث ومقوماته والـمرجعية في تقويمه وجدل الـمناهج التي حكمته والجانب الـمؤسسي الرّسمي فيه.

في آخر الكتاب الأوّل طرح الـمؤلّف تساؤلاً مهمّاً حول منهجية التعامل مع التراث التي ترجمها إلى الـمبادئ والقيم الحاكمة عليه، وهي مبادئ الوظيفة الاجتماعية للتعليم، والتخصّص، والتكامل الـمعرفي؛ وقيم استمرار الاجتهاد وتنوع نتائجه، وحرية الاختلاف، والقدوة الحسنة، والتصحيح والتقويم، وإعمال الـمرجعية، والرؤية التوحيدية للعالـم، وروح التجديد. (الجليدي، 2020).

أما الاتجاه الثاني، فقد ظل أكثر اتصالاً بثنائية الأصالة والمعاصرة، وتمثل دراسة هشام عبد المبدي خلف حصاوي، ضوابط تجديد الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة (حصاوي،2021) مثالاً على هذا الاتجاه؛ إذ وسّعت مجال التجديد ليشمل العقيدة والفقه وأصول الفقه والفكر المقاصدي، وأكدت أهمية فقه الواقع والمصلحة والمصلحة المرسلة والاجتهاد الجماعي. وتبرز أهمية هذا الاتجاه في وصل التجديد بالواقع وبمصالح الناس، ولكنه يبقي النقاش، بدرجة كبيرة، داخل سؤال الموازنة بين الأصيل والمعاصر. وهذا تحديداً ما تحاول الدراسة الحالية تجاوزه منهجياً؛ فهي لا تبدأ بالسؤال عن كيفية جعل التراث ملائماً للحداثة، بل بالسؤال: كيف نستعيد قدرة التراث على توليد المفاهيم، والقيم، والأسئلة، والمعايير؟

وفي هذا المنحى ثمة دراسات تناولت أثر التراث في بناء المستقبل؛ أي بالنظر إلى التراث بوصفه قاعدة تأسيسية. ومن هذا كتاب (التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل) للدكتور عبد السلام رياح (2016)؛ إذ سلط الكتاب الضوء على الوظائف التي يستقلُّ بها التراث الإسلامي في بناء حاضر الأمة وإبصار مستقبلها، وعرَضَ لهذه الوظائف عن طريق ما تؤدِّيه ثلاثة مداخل يتكامل

فيها التاريخي والحضاري والإنساني؛ فقد كان التراث مقوماً أساسياً أسهم في حفظ وحدة الأمة وأصالتها على مدى التاريخ، وكان قنطرة للتفاعل والتدافع الثقافي والحضاري، وميداناً للعلاقات مع الأمم الأخرى، تأثراً وتأثيراً، وجُلُّ التراث العربي الإسلامي يدور حول الدين الذي جاء ذكراً ورحمة وهدىً للعالمين، فأخذ بذلك وظيفتَه العالمية والإنسانية، لكن التراث يحتاج إلى إنقاذ وغربلة، وقصَد بغربلة التراث: عدم تقبُّل كل شيء من غير نقد ولا إعمال فكر. وتحدث عن ثنائيات نتجت عن هذه الغربلة: إيجابي/ سلبي، قوي/ ضعيف، مقلد/ مجدد، دخيل/ أصيل، مقبول/ مرفوض. ولعل من أهم الفصول التي انتظمها الكتاب كان الفصل المعنون بـ"التراث الإسلامي ومكر التوظيف"، فركَّز فيه الباحث اهتمامه على مناقشة آراء مَن قَبِل التراث، وشقَّ في تعامله معه مساراً لا يخدمه، فكان قبوله من أجل تحقيق أهداف، يكون ضررها على التراث وأهله أكبر من نفعها. وسلك الباحث -في معالجة ذلك- سبيلينِ، تحدَّدا في انتقاد الآليات الرؤيوية والمنهجية المسمّاة لدى كثير من الدارسين عَقلاً، ثمَّ في انتقاد المنجز التراثي؛ وهما المدخلان اللذان تمَّ التصدّي لهما من لدن المستشرقين، وكثير من الحداثيين. وقد تحدَّث الباحث عن هذينِ السبيلينِ ضمن عنوانين؛ الأول: انتقاد العقل العربي الإسلامي. والثاني: انتقاد المنجز التراثي. وقد بيَّن الباحث في معالجة هذا السبيل بعض القضايا التي أثارها دارسو التراث الحداثيون العرب -تَبَعاً للمستشرقين- على اختلاف توجُّهاتهم. كما أفرده الباحث لموضوع "التراث الإسلامي وتحصين الأُمَّة"، وارتكز في بيان ما يخصُّ تحصين الأُمَّة -باعتماد التراث- على أمرين:

1. التراث الإسلامي وتحديد الرؤية، وذلك انطلاقاً من المقوِّمات الآتية:

أ. التراث منطلق الرؤية في إطار الأصول؛ ما يمثِّل رؤية عامة يحتكم إليها كل مَن انتمى إلى الثقافة الإسلامية.

ب. التراث وتوجيه الرؤية؛ بُغْية تمكين الإنسان المنتمي إلى الثقافة الإسلامية من الآليات الضابطة لإحداثيات الرؤية المراد الخضوع لها؛ للتعامل مع الأشياء تعاملاً معتدلاً، يعكس انتماءً ثقافياً يتجلّى من هوية متميِّزة، وينبثق من مرجعية خاصة.

ت. التراث وتميُّز الرؤية؛ فهو يسهم في تميُّز الرؤية الإيجابي؛ بإكسابها ملامح ليست لغيرها من الرؤى.

2. التراث وضبط الممارسة؛ إذْ إنَّه يوجِّه اهتمامه إلى ضبط الممارسة؛ لتكون والرؤية الممثِّلة للمستوى النظري في تناغم وانسجام. (اللحام، 2020)

ويؤدي ذلك إلى التمييز بين التراث بوصفه نموذجاً والتراث بوصفه مورداً متصلاً بمنهجية القرآن المعرفية. فالمقصود ليس البحث في صحيفة المدينة لإثبات أنها دستور بالمعنى الحديث أو تمثيلاً لمفهوم الدولة المدنية. ولا في العهود النبوية لإثبات سبق الإسلام إلى منظومة حقوق الإنسان؛ لأن مثل هذا المسلك يجعل المفاهيم الحديثة معياراً تقاس به التجربة الإسلامية. وإنما المطلوب اكتشاف النظام المفهومي الذي جعل هذه المؤسسات والوثائق ممكنة داخل التجربة الإسلامية، ثم النظر في قدرته على الإسهام في إنتاج الفكر المعاصر. هنا تبرز خصوصية المعاهدات ووثائق النبي والخلفاء الراشدين بوصفها مجالاً تطبيقياً مناسباً لهذه المنهجية. فصحيفة المدينة، وصلح الحديبية، والعهود النبوية مع القبائل وأصحاب الديانات، ثم وثائق الخلافة الراشدة، ليست وقائع تاريخية فحسب، بل تكشف لنا عن كيفية تنظيم التجربة الإسلامية لعلاقات فعلية بين أطراف مختلفة. ومن ثم تصبح الوثيقة نقطة بداية لا نقطة نهاية: تخضع أولاً للنقد التاريخي والتحقيق، ثم ينتقل البحث منها إلى السؤال عن المفاهيم التي منحتها معناها. وهنا تكتسب الوثيقة أهمية استشرافية، بوصفها تمثيلاً لفهم النبي ﷺ لطبيعة العلاقات الداخلية والخارجية، وتأسيساً لِبنى وأسس توليدية تكييفية ناظمة للأفعال، تتسق والأزمنة المتتالية، وليست نموذجاً أو إطاراً إدارياً خاصاً في مبناه ومعناه، بل هي إجراءات وقيم وقواعد معيارية.

وفي هذه المرحلة يحدث الانتقال الحاسم من المعاهدات التاريخية إلى العهد والميثاق في القرآن. فالعهد والميثاق لا ينتميان في القرآن إلى العلاقات الدولية وحدها، وإنما إلى شبكة دلالية أوسع تشمل علاقة الإنسان بالله، وعلاقات البشر بعضهم ببعض، والوفاء والنقض، والأمانة،

والمسؤولية، والعدل. ولذلك فإن الرجوع من الوثيقة إلى القرآن لا يراد منه البحث عن شاهد نصي يضفي الشرعية على واقعة تاريخية، بل إعادة اكتشاف الحقل الدلالي القرآني الذي يسمح بقراءة تلك الواقعة ضمن نظام أوسع للعلاقات والالتزامات وفقاً لمنهجية القرآن المعرفية. وبذلك تتجاوز هذه المصطلحات والمفاهيم وضعها اللغوي، لتغدو مفاهيم مركزية ذات تشابكات تاريخية تكشف عن السياقات التي نشأت فيها، وحقلية تكشف عن نقاط الاتفاق والاختلاف مع حقلها الدلالي المؤتلف والمختلف. ومعرفية توضّح لماذا غدت هذه المفاهيم مناسبة لقراءة السيرة النبوية والراشدية إلخ.

وتظهر هنا الفجوة الأساسية التي يسعى البحث إلى معالجتها. فقد تطور الفقه السياسي الإسلامي تاريخياً في حقول متعددة. من أهمها الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية والسِّيَر؛ إذ اهتم الأول بالإمامة/ الخلافة والولايات والقضاء وتنظيم السلطة، ووسع الثاني دائرة التصرف السياسي من خلال علاقة الراعي بالرعية والعدل والمصلحة ومراعاة الواقع، بينما تناولت كتب السِّيَر جانباً مهماً من علاقات المسلمين بغيرهم. ولا يقترح البحث تجاوز هذه الحقول أو إلغاءها، وإنما إعادة وصل عناصر تفرقت بينها من خلال مفهوم العهد بوصفه مفهوماً منظماً للعلاقات السياسية وفق نهج الجمع بين القراءتين (الوحي والواقع والكتاب المسطور والكتاب المنظور). ولعل المرحوم عبد الحميد أبو سليمان تشابك مع هذا المعنى في رسالته للدكتوراه الموسومة بـ"النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية"؛ إذ هدف إلى تجديد العلاقات الدولية والفقه السياسي الإسلامي، فنقد المناهج التقليدية والفقه التقليدي للعلاقات الدولية؛ إذ استحضار الماضي في معالجة الحاضر، بالقفز على السياقات، مما أحدث أزمة في التفسير والتحليل ومن ثمّ التأطير. لذلك دعا إلى إحياء الاجتهاد وتجديد الفهم، بالوعي على المقاصد العليا للنص، ومحاولة تنـزيلها على الواقع المعاصر.

ومن ثم يقترح فِقه المعاهدات تحولاً في وحدة التحليل: من التركيز على السلطة (زين، 1983) وحدها إلى دراسة العلاقة والالتزام، وردم الهوة بين القيم العليا والتنظير والممارسة. فإلى جانب

الأسئلة التقليدية: من يحكم؟ وما شروط الحاكم؟ وما حدود سلطته؟ تظهر أسئلة أخرى: ما الالتزامات المتبادلة بين السلطة والمجتمع؟ وما الذي ينظم علاقة المؤسسة بالمؤسسة والجماعة بالجماعة؟ وكيف تنشأ المسؤولية؟ وما مقتضيات الوفاء؟ وما آثار الإخلال بالعهد؟ وبذلك يمكن أن يتطور الفقه السياسي من فِقه يغلب عليه النظر في السلطة والحكم إلى فِقه يشمل العلاقات والمؤسسات والمسؤوليات، وربط كل ذلك بالتوحيد. ويمكننا هنا النظر في الوعي المنهجي الماثل في كتاب التوحيد للمرحوم إسماعيل راجي الفاروقي؛ إذ نقل الحديث عن التوحيد من إطاره العقدي المنتشر في الكتابات التراثية وفي كثير من الكتابات المعاصر إلى فُسحة معرفية جديدة متصلة بفضاءات المجتمع، فغدا التوحيد مندغماً بالفن واللغة والاقتصاد والسياسة والتربية إلخ، وقد أجاد الفاروقي في إبراز الأبعاد المعرفية والفكرية والثقافية والسلوكية للتوحيد في بناء الفكر السياسي الإسلامي، ودور التوحيد في بناء مفردات هذا الفكر مثل (الأمة والجماعة والإجماع والخلافة إلخ).

الوثيقة التاريخية نقطة بداية وليست نهاية

يمكن أن تبدأ عملية تحويل التراث إلى مورد للفكر من الوثيقة التاريخية نفسها كما بيّنا على سبيل الإجمال سابقاً، فالمدونة التاريخية في العصر الإسلامي الأول تشتمل على مجموعة مهمة من الوثائق السياسية والتعاقدية:

صحيفة المدينة، وصلح الحديبية، وعهود النبي مع القبائل وأصحاب الديانات، والعهود المرتبطة بنصارى نجران، ثم وثائق الخلافة الراشدة وما تضمنته من تنظيم للعلاقة بالسكان والأرض والجزية والزكاة والقضاء والإدارة، والسياسة الشرعية، والأحكام التشريعية، وغيرها.

وتكتسب هذه الوثائق أهميتها الفكرية في تجاوزها التنظير المجرّد للدولة، إلى الكشف عن الإسلام وهو ينظم العلاقات الفعلية بين جماعات ومصالح وسلطات مختلفة أي في انتقال القيم العليا من القوة إلى الفعل وفي تجاوزها معنى البنية إلى المؤشرات والأدوار والقواعد؛ فصحيفة المدينة، على سبيل المثال، لا ينبغي أن تُقرأ فقط بوصفها وثيقة تاريخية تتصل بتأسيس مجتمع المدينة،

بل بما تمثله من محددات مرجعية لكل أطيافها، وبوصفها استمراراً لما سبقها من أحداث مفصلية مثل الهجرة التي وضعت أسساً مهمة في طبيعة العلاقات، ونقلت الذات المسلمة من القيمة والفكرة والتواصل الإيماني إلى بناء المجتمع المعبّر عن هذه القيمة والفكرة، وبوصفها كذلك مجالاً للكشف عن مجموعة من العلاقات: العلاقة بين الانتماء الديني والانتماء السياسي، وبين الجماعات المختلفة، وبين السلطة والتحاكم، وبين الحقوق والالتزامات، وبين استقلال الجماعات والترابط القبلي والمسؤولية والأمن المشترك، وبين الاعتراف بسلطة محمد بن عبد الله السياسية وعدم الإيمان بنبوءته. واخترعت الصحيفة كذلك مفهوماً تعاقدياً جديداً هو الأمة يفارق ما نعرفه عن العقد الاجتماعي في الفلسفة الحديثة. فالمسلمون أمة من دون الناس واليهود كذلك أمة. وكذلك تكشف المعاهدات والعهود النبوية عن أن تنظيم المجال السياسي لم يكن قائماً على الأمر والنهي وحدهما، وإنما كان العهد والالتزام المتبادل جزءاً من بنيته التعاقدية، وتكشف لنا كذلك المستويات الجديدة في الخطاب والممارسة والانتظام. وهنا نُبرز ناظماً منهجياً في ترسيخ معنى النبوة وإدارة الدولة في الوقت ذاته، فالخطاب النبوي تمثّل في إجراءات وقواعد منهجية ممتدة، كما أن الفعل النبوي يكتسب راهنيته من قيمه ومنطقه وسيرورته لا من خصوصيته كما هو ماثل في المؤاخاة على سبيل المثال لا الحصر.

وهنا تبدأ عملية التحوّل من التاريخ إلى الفكر: فالوثيقة تخبرنا بما حدث، لكن الفكر يسأل عن المفهوم الذي جعل ما حدث ذا معنى وقيمة أخلاقية. وكذلك إذا توقف البحث عند جمع المعاهدات وتحقيقها ودراسة أسانيدها وسياقاتها التاريخية، فإنه يظل -على أهميته- بحثاً تاريخياً. أما تحويل هذه المادة إلى مورد للفكر فيتطلب حركة منهجية أخرى تتمثل في الرجوع من الوثيقة إلى الحقل الدلالي القرآني الذي تنتمي إليه وإلى التبيان والتمثيل النبوي لهذه المفاهيم، وهنا تبرز بصورة خاصة مفردتا العهد والميثاق.

فالعهد في القرآن ليس مفهوماً هامشياً يتعلق بالعلاقات السياسية الخارجية فحسب، بل يدخل في شبكة واسعة من العلاقات: عهد الله إلى الإنسان، وعهد الإنسان مع الله، والالتزام بين البشر، والوفاء، والمسؤولية، والنقض، والخيانة. وكذلك الميثاق لا يظهر بوصفه عقداً قانونياً محضاً، بل بكونه علاقة مشددة بالمسؤولية الأخلاقية والدينية.

لا يشير التعاقد في الحقل التداولي الإسلامي إلى مجرد فلسفة سياسية تختزل الاجتماع البشري في سلطة قوية تمنع الفوضى وتحافظ على الأمن، ولا يستلزم تكوين سلطة الدولة تخلي الفرد عن حقه الطبيعي، بما في ذلك حقه في النقد والحكم على الأمور ضمن مفهوم "الرعية" (توماس هوبر). ولا يشير إلى مجرد عقد اجتماعي يتشكل بفضل إرادة عامة تستند إلى إرادة المواطنين المشتركة واتفاقها على مجموعة من القواعد والحقوق والواجبات (جان جاك روسو). ذلك لأن المنظومة التوحيدية الإسلامية لا تفصل التعاقد عن التراحم، أي: البعد الأخلاقي والإنساني في العلاقة بين أفراد المجتمع، ضمن القيم العليا الحاكمة (التوحيد والتزكية والعمران) التي ينبثق منها قيم العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وليس فقط الالتزام بما يفرضه القانون أو العقد. ومن اللافت أن روسو نفسه، كما يبيّن جوناثان إسرائيل، يؤكد أن الدولة تحتاج إلى دين مدني لا يفصل اللاهوت عن النظام السياسي ويقوم على جملة من العقائد الأساسية، من بينها الإيمان بوجود إله قوي وحفيظ، فضلاً عن الإيمان بالحياة الآخرة والثواب والعقاب (Israel 2001).

من هذا المنطلق، لا يقتصر مفهوم العقد الاجتماعي في الإسلام على "الواجباب الشرعية" أو "الواجبات القانونية" اللازمة لاحترام حياة الناس ومِلكيتهم وكرامتهم وتنفيذ الالتزامات التعاقدية معهم، بل يشتمل أيضاً على "الواجبات الأخلاقية" المستمدة من الأخلاق والضمير، ولو لم ينص عليها القانون (مساعدة الضعيف، وإغاثة اللهفان، ورعاية المحتاج، والمسامحة). ويُلخِّص رجب شانتورك هذه المسألة قائلاً: "القانون يقوم على العدل، أمّا الأخلاق فتقوم على الحب". فليس "العدل" هو القيمة القطب في الإسلام، بل هو الحد الأدنى اللازم لقيام المجتمع الصالح، أمّا المبدأ الأسمى المنظم للحياة فهو "الحب" وحقله الدلالي الأوسع، لا سيما "الإنصاف" (Şentürk 2025).

ومن ثم فإن الانتقال من المعاهدات بوصفها وثائق تاريخية إلى العهد والميثاق بوصفهما مفهومين قرآنيين يحدث تحولاً أساسياً في طبيعة البحث؛ إذ بدلاً من أن يكون التاريخ هو الأصل والقرآن شاهداً عليه، يصبح القرآن هو المجال الدلالي الذي يمكن في ضوئه إعادة فهم التجربة التاريخية.

تسمح القراءة القرآنية للعهد والميثاق بالانتقال من دراسة المعاهدة بوصفها نوعاً من العقود، إلى النظر إليها بوصفها جزءاً من نظام للعلاقات والقيم.

وهنا ينبغي التمييز بين جملة من المفاهيم المتجاورة في التراث الإسلامي: العهد، والميثاق، والعقد، والبيعة، والصلح، والذمة، والأمان. فالهدف ليس دمج هذه المفاهيم في مفهوم واحد، وإنما دراسة العلاقات الدلالية والتشريعية بينها، والكشف عما إذا كانت تشكّل مجتمعة مجالاً فقهياً أوسع من التقسيمات التي استقرت عليها المدوّنة الفقهية. ويمكن أن يقود ذلك إلى فرضية أكثر اتساعاً: أن العلاقة السياسية في الإسلام ليست علاقة سلطة فحسب، بل هي أيضاً علاقة عهد والتزام قيمي تترتب على أساسه القيم وفق سلم من القيم التي تراعي الأولويات القيمية. وهذا التحوّل بالغ الأهمية؛ لأن مفهوم السلطة يميل إلى طرح أسئلة من قبيل: من يحكم؟ وما شروط الحاكم؟ وما صلاحياته؟ ومتى تجب طاعته؟ أما مفهوم العهد فيطرح إلى جانب ذلك أسئلة مختلفة: ما الالتزامات القيمية المتبادلة؟ ما مصدرها؟ من المسؤول عن الوفاء بها؟ ماذا يحدث عند الإخلال بها؟ وكيف تصان الحقوق التي ترتبت عليها؟ بذلك ينتقل مركز الفقه السياسي تدريجياً من الشخص الحاكم إلى بنية العلاقات السياسية والقيمية.

من فِقه الأحكام السلطانية إلى فِقه العلاقات القيمية الحاكمة

تطورت المدونة الفقهية السياسية في مسارين بارزين: مسار الأحكام السلطانية الذي اهتم بالإمامة والولايات والقضاء وتنظيم السلطة، ومسار السياسة الشرعية الذي وسّع دائرة الاجتهاد من خلال المصلحة والعدل والمقاصد. ولا يعني اقتراح فقه المعاهدات رفض هذين المسارين، بل البناء عليهما ونقل السؤال إلى مستوى آخر. فالسؤال لم يعد يعني فقط: ما الحكم الشرعي الذي ينبغي أن يصدره الحاكم؟ بل يصبح أيضاً سؤالاً يُعنى بالكليات: ما طبيعة العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم، والمؤسسة بالمؤسسة، والدولة بالمجتمع، والملل الدينية بعضها ببعض، والدولة بغيرها من الدول وكل ذلك قائم على القيم الكلية المتصلة بالمعاهدات؟

ومن هنا يمكن تعريف فِقه المعاهدات تعريفاً أولياً بأنه: الفقه الذي يدرس الأصول والقواعد والقيم والأحكام المنظمة للالتزامات المتبادلة التي تنشأ عنها العلاقات السياسية والاجتماعية والمؤسسية، في ضوء مفاهيم العهد والميثاق والوفاء والعدل والمسؤولية في القرآن والسُّنة والتجربة الإسلامية. وبهذا التعريف لا يعود فقه المعاهدات فرعاً من فقه العلاقات الدولية فحسب، وإنما يصبح مرشحاً لأن يكون فقهاً للعلاقات السياسية والمؤسسية ذاتها.

هنا تظهر الخطوة الأهم في تحويل التراث إلى مورد للفكر المعاصر. فالفقه السياسي التقليدي كان معنياً، لأسباب تاريخية مفهومة، بالحاكم والولاية، والقضاء، والسلطة، والشرعية. أما الدولة الحديثة فقد أصبحت شبكة معقدة من المؤسسات والأنظمة والسياسات التي تتدخل في التعليم والصحة والاقتصاد والأسرة والبيئة، والتخطيط، والعلاقات الاجتماعية، وغيرها. ومن ثم فإن تجديد الفقه السياسي لا يتحقق فقط بإعادة النظر في نظرية الإمامة، وإنما يحتاج إلى الانتقال إلى سؤال السياسات العامة. فالسياسة العامة ليست حكماً فقهياً منفرداً، بل هي منظومة قرارات ومؤسسات، وموارد، وأولويات، ونتائج. ولذلك تحتاج إلى فقه يستطيع التعامل مع العلاقات والغايات والآثار والمصالح والمسؤوليات المؤسسية. وهنا يمكن لفقه المعاهدات أن يؤدي وظيفة تأسيسية؛ لأنه يربط السياسة العامة بشبكة من الالتزامات: التزام السلطة تجاه المجتمع، والتزام المؤسسات تجاه بعضها، والتزام الدولة بالعدل، والتزام المجتمع بالنظام العام، والالتزامات تجاه الملل الدينية المخالفة، والالتزامات الدولية، والالتزامات تجاه الأجيال القادمة. وبذلك يصبح العهد مفهوماً يصل بين الأخلاق، والقانون، والمؤسسة، والسياسة.

ربما كانت إحدى أهم نتائج هذه المقاربة هي الانتقال من فقه المسألة إلى فقه النظام. فالسياسات العامة لا يمكن بناؤها بمجرد تجميع أحكام جزئية متفرقة. ولذلك ينبغي أن يسأل الاجتهاد المعاصر عن العلاقات التي تربط الأحكام بعضها ببعض وعن القيم والمقاصد التي تنتظمها وعن المؤسسات التي تحققها. ويمكن تمثيل الحركة المنهجية المقترحة على النحو الآتي: الوثيقة التاريخية تعيننا على استخراج السؤال في إطار المفهوم القرآني: للعهد والميثاق والذي يبني ويتحرك في حقل دلالي يفعل

قيم: الوفاء والمسؤولية والأمانة ويسترشد بالقواعد والمقاصد لينجز فقهاً للمعاهدات والعلاقات والمؤسسات في إطار فقه جديد للسياسات العامة في الإسلام. هذه ليست حركة من الماضي إلى الحاضر في خط مستقيم، وإنما هي عملية تأويلية مركبة يعود فيها الباحث باستمرار من التاريخ إلى النص ومن النص إلى التاريخ ومنهما معاً إلى الواقع.

يوفر هذا المسار إمكانية أخرى أكثر عمقاً، وهي إعادة وصل الفقه السياسي بالعقيدة. فإذا كان العهد في القرآن يبدأ بعلاقة الإنسان بالله، فإن الوفاء بالعهد بين البشر لا يصبح مجرد فضيلة اجتماعية أو ضرورة قانونية، بل يتصل ببنية المسؤولية الدينية نفسها. وهنا يمكن بناء سلسلة مفهومية: يكون فيها التوحيد قاعدة للعهد والاستخلاف والأمانة، والمسؤولية، والعدل، والعمران. ولا ينبغي فهم هذه السلسلة بوصفها انتقالاً مباشراً من العقيدة إلى برنامج سياسي جاهز؛ فذلك يعيد إنتاج المشكلة التي يحاول هذا البحث تجاوزها. وإنما المقصود أن السياسات والمؤسسات لا تكون منفصلة في التصور الإسلامي عن النظام الأخلاقي الذي يمنحها غاياتها ومعايير تقويمها. وبذلك يمكن لفقه المعاهدات أن يكون مجالاً للوصل بين ثلاثة مستويات كثيراً ما عولجت منفصلة: العقيدة، والتشريع، والسياسة العامة.

إشكالية صحة الوثائق وحدود الاستدلال التاريخي

غير أن تحويل التراث التاريخي إلى مورد للفكر يواجه إشكالية منهجية لا يجوز تجاوزها، وهي تفاوت الوثائق التاريخية من حيث الثبوت والنقل والصياغة. فلا ينبغي أن يؤدي الحماس للدلالات الأخلاقية التي تتضمنها بعض العهود إلى تعطيل النقد التاريخي. وكذلك لا بدّ من التصدي لحملات التشكيك في صحة المصادر التاريخية بتعضيد استخدام منهج السَّند بالمصادر التاريخية الموازية لدى الشعوب المعاصرة للمسلمين، وكتبوا تواريخ في وصف المسلمين بلغاتهم، وكذلك الاستدلال بالنقوش وغيرها من الأدلة التاريخية المعتبرة، ولذلك يجب التمييز بين مستويين: الأول هو المستوى التاريخي الإثباتي، وفيه تخضع الوثيقة لمناهج التحقيق والنقد، والمقارنة، ودراسة

الروايات، والسياقات والتواريخ الموازية والنقوش وغيرها من الأدلة التاريخية. والثاني هو المستوى التاريخي التأويلي، وفيه تدرس الوثيقة، مع تحديد درجة ثبوتها، بوصفها جزءاً من الذاكرة السياسية والأخلاقية للمسلمين. وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن الوثيقة التي لا نستطيع الجزم بصيغتها الأولى لا يجوز أن ننسبها إلى النبي ﷺ أو أحد الخلفاء دون تحفظ، ولكن استمرار تداولها وقبولها في مراحل تاريخية لاحقة قد يظل ذا دلالة على نوع النظام الأخلاقي والسياسي الذي أرادت الجماعة المسلمة أن تنسبه إلى أصولها المؤسسة. ومن ثم فإن نقد الوثيقة لا يهدم المشروع، وإنما يحميه من تحويل الذاكرة التاريخية إلى تاريخ غير نقدي.

تكشف هذه المقاربة كذلك عن إمكانية تجاوز سؤال آخر من أسئلة الأصالة والمعاصرة: هل عرف الإسلام حقوق الإنسان؟ السؤال، بهذه الصيغة، يجعل المفهوم الحديث لحقوق الإنسان نقطة البداية والنهاية معاً. أما الانطلاق من العهد والميثاق فيفتح مجالاً مختلفاً: مجال الحق المرتبط بالمسؤولية والالتزام المتبادل. ولا يعني ذلك رفض حقوق الإنسان أو إقامة مفهوم إسلامي منافس لها، بل يعني أن التراث الإسلامي يستطيع الدخول في الحوار الأخلاقي العالمي من خلال موارده المفهومية الخاصة. فالمهم ليس أن نقول إن الميثاق هو الترجمة الإسلامية لحقوق الإنسان، بل نسأل: ماذا يضيف تصور الإنسان بوصفه كائناً يدخل في عهود ويتحمل مسؤولية الوفاء بها إلى النقاش المعاصر عن الحقوق والعدالة والكرامة؟ هنا يتحول التراث من موضوع للدفاع إلى شريك في إنتاج المعرفة الأخلاقية المعاصرة.

من فِقه المعاهدات إلى برنامج بحثي

إذا صحت هذه الفرضية، فإن فقه المعاهدات لا ينبغي أن يبقى عنواناً لبحث منفرد، وإنما يمكن أن يتحول إلى برنامج بحثي متكامل. ويبدأ هذا البرنامج بإعداد معجم قرآني مفهومي للعهد والميثاق وما يرتبط بهما من الوفاء والنقض والأمانة والمسؤولية، والعقد، والبيعة، بما يمثل ما نسميه الحقل الدلالي المشترك لهذه المفاهيم، وربما نتوسع في تتبع المفاهيم المضادة لها، كي نكشف عن مدارات

البناء والهدم. ثم تأتي دراسة الوثائق النبوية: صحيفة المدينة، الحديبية، العهود مع الملل الدينية المخالفة للإسلام والمعاهدات مع القبائل، وغيرها من الوثائق النبوية. وتليها دراسة وثائق الخلافة الراشدة، لا بوصفها استمراراً آلياً للعصر النبوي، بل بوصفها مرحلة اختبار تاريخي للمفاهيم المؤسسة في ظروف سياسية واجتماعية جديدة. ثم ينبغي دراسة كيفية انتقال هذه الخبرة إلى المدونة الفقهية بشقيها في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية: أين ظهرت عناصرها في أبواب السِّير والصلح والأمان والذمة والبيعة والقضاء والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية؟ ولماذا لم تنتظم هذه العناصر في حقل جامع يمكن تسميته فقه المعاهدات؟ وأخيراً تأتي المرحلة الإنشائية: كيف يمكن إعادة بناء هذا الحقل ليخاطب قضايا الدستور والمواطنة والتعددية والحوكمة والعلاقات المؤسسية والسياسات العامة؟ وبالطبع هذا البناء لا بد أن يرتبط بمنهجية القرآن المعرفية، فهو ليس تعاملاً مع التراث بصورة اختزالية أو تقديسية، ولكن وفق رؤية منهجية كلية.

يمكن، في ضوء هذه الدراسة، اقتراح سبع حركات منهجية لتحويل التراث إلى مورد للفكر الإسلامي المعاصر:

الأولى: من الحادثة إلى الوثيقة. أي ضبط المادة التاريخية وتحريرها قبل استثمارها فكرياً.

الثانية: من الوثيقة إلى السؤال. فلا نبحث عن أجوبة جاهزة في الماضي، بل نستخرج الأسئلة التي تكشف عنها التجربة.

الثالثة: من السؤال إلى المفهوم القرآني. وهنا يتم الانتقال من معاهدات النبي والخلفاء الراشدين إلى العهد والميثاق في القرآن.

الرابعة: من المفهوم إلى الشبكة الدلالية. فمفهوم العهد والميثاق والبيعة والعقد لا يقرأ منفرداً، وإنما في علاقته بالقيم العليا الحاكمة المتمثلة بالتوحيد والتزكية والعمران والاستخلاف، وبالقيم الناظمة للعلاقات مثل العدل والإحسان والأمانة والمسؤولية والوفاء.

الخامسة: من الشبكة الدلالية إلى المعيار. وهنا تتحول شبكة ومنظومة القيم إلى معايير فاحصة تعمل على تفحّص مستجدات الواقع والنوازل.

السادسة: من المعيار إلى الفقه. وهنا يبدأ تأسيس فقه المعاهدات بوصفه مجالاً يتجاوز الأبواب الفقهية المتفرقة دون إلغائها.

السابعة: من الفقه إلى المؤسسة. وهي المرحلة التي تختبر فيها قدرة النظام المفهومي والفقهي على إنتاج معايير للمؤسسات والحوكمة والمواطنة والتعددية والعدالة والسياسة العامة ووضع مؤطرات تضمن ديمومته. وملاحظة العلاقة بين النص والإنسان والواقع.

وهذه المنهجية هي التي تسمح بتجاوز مغالطة الأصالة والمعاصرة؛ لأننا لا نستخرج الحاضر من الماضي، ولا نفرض الحاضر على الماضي، وإنما نجعل التراث مورداً لإنتاج الفكر وفقاً لمنهجية القرآن المعرفية، والتي ترفد هذه الحركات المنهجية بناظم كلي قائم على القيم والمقاصد.

خاتمة: التراث مورد لا نموذج جاهز

إن القيمة الأساسية للتراث الإسلامي ليست في كونه يقدم نموذجاً تاريخياً جاهزاً يمكن نقله إلى الحاضر، فالنموذج ليس مقصوداً في ذاته، بل في دوره ومفرداته البنائية وقدرته على أن يكون مورداً لتوليد القيم، والمفاهيم، والأسئلة، والمعايير. ومن هنا فإن دراسة المعاهدات النبوية ووثائق الخلافة الراشدة لا ينبغي أن تنتهي عند إثبات أصالتها التاريخية أو بيان سماحة التجربة الإسلامية، على أهمية ذلك، وإنما ينبغي أن تقود إلى سؤال أكثر تأسيساً: ما الذي جعل العهد والميثاق قادرين على تنظيم العلاقة بين الله والإنسان، وبين الإنسان والإنسان، وبين الجماعة والسلطة، وبين الملل المختلفة؟ عندئذ يصبح الانتقال من المعاهدات التاريخية إلى العهد والميثاق القرآني انتقالاً من الخبر إلى المفهوم، ومن المفهوم إلى القيم، ومن القيم إلى النظام، ومن النظام إلى الفقه، ومن الفقه إلى السياسات العامة. وهنا يمكن أن يظهر فقه المعاهدات لا على أساس أنه باب جديد مضاف إلى أبواب الفقه

السياسي، بل محاولة لإعادة ترتيب موضوع ذلك الفقه نفسه: من فقه يتمحور حول السلطة والحاكم إلى فقه يعنى أيضاً بالقيم الحاكمة في تنظيم العلاقات والالتزامات والمؤسسات، والمسؤولية، والوفاء، والعدل. بهذا المعنى لا يكون السؤال: كيف نجعل التراث معاصراً؟ بل يصبح: كيف نجعل التراث قادراً على الإسهام مرة أخرى في إنتاج الفكر؟ والفرق بين السؤالين هو الفرق بين استدعاء الماضي واستئناف الاجتهاد.

المراجع

جزيرة، هاني سمير أمين (2021). "التعامل مع التراث: ضوابطه وآلياته"، **حولية كلية أصول الدين**، القاهرة، مجلد 34، عدد1.

الجليدي، مصدق (2020). قراءة لكتاب (سلسلة التراث التربوي الإسلامي: تأليف فتحي حسن ملكاوي)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، 25(99).

حسان، حسان عبد الله (2016). "منهجية التعامل مع التراث التربوي الإسلامي: دراسة تحليلية" **مجلة دراسات عربية في التربية وعلم النفس**، مجلد 61، العدد 1.

حصاوي، هشام عبد المبدي خلف (2021). "ضوابط تجديد الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"، **مجلة كلية أصول الدين والدعوة**، أسيوط.

خليل، عماد الدين (1999). "في منهج التعامل مع التراث"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، 5(19).

زين، إبراهيم محمد (1983). **السلطة في فكر المسلمين**، الخرطوم: الدار السودانية.

العلواني، طه جابر (1995). **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب قي الفكر الإسلامي المعاصر**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

اللحام، حسام (2020). "مراجعة لكتاب (التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل)"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، 25(99).

References

al-ʻAlwānī, Ṭāhā Jābir (1995). Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī: madkhal ilá naẓm al-khiṭāb fī al-Fikr al-Islāmī al-muʻāṣir, ʻAmmān: al-Maʻhad al-ʻĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

al-Julaydī, Muṣaddaq (2018). qirāʾah li-kitāb (Silsilat al-Turāth al-tarbawī al-Islāmī: taʾlīf Fatḥī Ḥasan Malkāwī), Majallat al-Fikr al-Islāmī al-muʻāṣir (Islāmīyah al-Maʻrifah sābiqan), al-Maʻhad al-ʻĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, al-ʻadad 99.

al-Laḥḥām, Ḥusām (2018). murājaʻat li-kitāb (al-Turāth wa-atharuhu fī binā' al-ḥāḍir wʾbṣār al-mustaqbal), Majallat al-Fikr al-Islāmī al-muʻāṣir (Islāmīyah al-Maʻrifah sābiqan), al-Maʻhad al-ʻĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, al-ʻadad 99.

El-Wakil, Ahmed, Ibrahim Zein, and Halim Rane (2024). "'Umar b. al-Khaṭṭāb's Treaties with the People of the Book: Shifting Legal Boundaries in Muslim-Christian Relations," *Islamic Studies*, Vol. 63, No. 4.

Ḥaṣāwī, Hishām ʻAbd al-mubdī Khalaf (2021). "Ḍawābiṭ Tajdīd al-Fikr al-Islāmī bayna al-aṣālah wa-al-muʻāṣarah", Majallat Kullīyat uṣūl al-Dīn wa-al-Daʻwah, Asyūṭ.

Ḥassān, Ḥassān ʻAbd Allāh, (2016). "manhajīyah al-taʻāmul maʻa al-Turāth al-tarbawī al-Islāmī: dirāsah taḥlīlīyah" Majallat Dirāsāt ʻArabīyah fī al-Tarbiyah wa-ʻilm al-nafs, mujallad 61, al-ʻadad 1.

Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Jazīrat, Hānī Samīr Amīn (2021). "al-taʻāmul maʻa al-Turāth: ḍawābiṭuhu wa-ālīyātuhu", Ḥawlīyat Kullīyat uṣūl al-Dīn, al-Qāhirah, mujallad 34, ʻdd1.

Khalīl, ʻImād al-Dīn (1999). "fī Manhaj al-taʻāmul maʻa al-Turāth" Islāmīyah al-Maʻrifah, mjld5, ʻdd19.

Rane, Halim & Ibrahim Zein (2026). *Covenants with Allāh: Keystone of Islam*. London: Routledge.

Şentürk, Recep (2025). *Adamiyyah: I am therefore I have rights and duties*. Lombard, IL: Usul Academy Press

Zayn, Ibrāhīm Muḥammad (1983). al-Sulṭah fī fikr al-Muslimīn, al-Kharṭūm: al-Dār al-Sūdānīyah.

Zein, Ibrahim & Ahmed El-Wakil (2020). "Khālid b. al-Walīd's Treaty with the People of Damascus: Identifying the Source Document through Shared and Competing Historical Memories," *Oxford Journal of Islamic Studies*, 31, 3.

Zein, Ibrahim & Ahmed El-Wakil (2020). "Remembering the Covenants of the Prophet Muhammad: Shared Historical Memory of Good Governance and Peaceful Co-Existence," *Al-Shajarah*, 25, 2.

Zein, Ibrahim & Ahmed El-Wakil (2021). "On the Origins of the Hijrī Calendar: A Multi-Faceted Perspective Based on the Covenants of the Prophet and Specific Date Verification," *Religions* 12, 1: 42.

Zein, Ibrahim & Ahmed El-Wakil (2022). "The Ṣiffīn Arbitration Agreement and Statecraft in Early Islamic Political Documents," *Oxford Journal of Islamic Studies*, 33, 2.

Zein, Ibrahim & Ahmed El-Wakil (2023). "'Umar ibn al-Khaṭṭāb's Encounter with an Unnamed Monk: From History to Legend," *Islam and Christian–Muslim Relations*, Vol. 34, No. 2.

Zein, Ibrahim & Ahmed El-Wakil (2023). *The Covenants of the Prophet Muḥammad: From Shared Historical Memory to Peaceful Coexistence*. London: Routledge.

From Heritage to Intellectual Resource: The Jurisprudence of Treaties as a Gateway to Renewing Political Jurisprudence and Public Policy in Islam

Hajjaj Abu Jabr[*]

Raed Okasha[**]

Ibrahim Zain[***]

Abstract

This article explores how Islamic heritage can address contemporary issues. It begins by examining treaties and covenants concluded by the Prophet Muhammad, along with documents from the era of the Rightly Guided Caliphs, then turns to the Qur'anic concepts of *ʿahd* (covenant) and *mīthāq* (solemn pact). It proposes broadening the scope of treaty jurisprudence to encompass the regulation of political and institutional relations and the formulation of public policy, rather than confining it to questions of political authority and governance. It also underscores the importance of subjecting historical documents to critical scrutiny and renewing *ijtihad* (independent legal reasoning) in accordance with the Qur'an's epistemological methodology. The article shows how this heritage can inform responses to contemporary issues while accounting for the need for historical criticism and the limits of inferences drawn from historical texts. Furthermore, it highlights how the Qur'anic concepts of *ʿahd* and *mīthāq* provide a foundation for a jurisprudential and ethical approach rooted in justice, trustworthiness, responsibility, and fidelity to commitments.

Keywords: Islamic heritage, jurisprudence of treaties, political jurisprudence, Prophetic covenants, *ʿahd*, *mīthāq*, pact, contemporary issues

[*] Hajjaj Abu Jabr holds a Ph.D. in Comparative Cultural Criticism from Cairo University (2008) and is a Professor of Critical Theory at the Academy of Arts in Egypt. Email: h.abujabr@gmail.com

[**] Raed Okasha holds a Ph.D. in Literary Criticism from the University of Jordan (2002). He is a Professor of Literary Criticism at several Jordanian universities and is an Academic Advisor to the International Institute of Islamic Thought. Email: raedokasha1187@gmail.com

[***] Ibrahim Zain holds a Ph.D. in Religious Studies from Temple University (1989) and is a Professor of History of Religions at the College of Islamic Studies, Hamad Bin Khalifa University. Email: izain@hbku.edu.qa

Received: August 4, 2026; accepted for publication: October 10, 2026.

Recommended citation: Abu Jabr, Hajjaj; Okasha, Raed; and Zain, Ibrahim (2026). "From Heritage to Intellectual Resource: The Jurisprudence of Treaties as a Gateway to Renewing Political Jurisprudence and Public Policy in Islam." *Journal of Contemporary Islamic Thought* (formerly *Islamic Knowledge*), 32(112), 161–184. https://doi.org/10.35632/citj.v32i112.18785

© 2026 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.