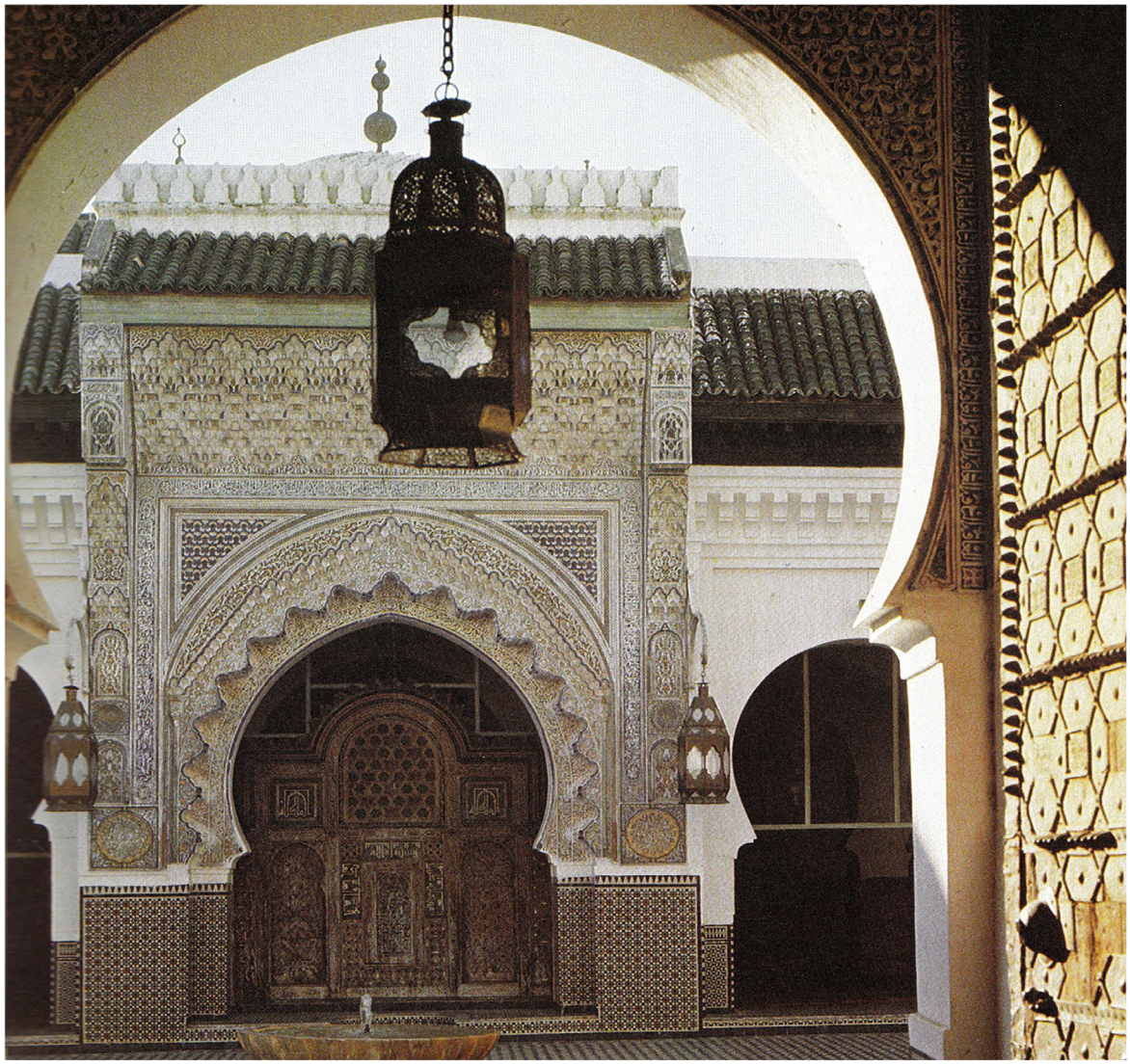
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الآراء الواردة في هذه الورقة تعبر بالضرورة عن رأي المركز



عـروض كتـب

قراءة وعرض ورؤية لكتاب:

«خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم»

قراءة وعرض:
خبّاب مروان الحمد

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

عروض كتب

قراءة وعرض ورؤية لكتاب:

«خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم»

للدكتور فتحي الدريني

قراءة وعرض: خبّاب مروان الحمد

إن الكتابات الإسلامية التي تتناول الجوانب المتعلّقة بمجريات الأحكام السياسية على قلّتها؛ لا تُوازي بكمّها وكيفها شيئاً من الكتابات المتعمقة التي تتحدّث عن الفلسفة التشريعية ذات المكون الأساس في مجال نظام السياسة وإدَارة الحكم في الإسلام؛ فهذا المجال لا يزال ثغرة بارزة لكل بصير بواقع الكتابات التي تتحدّث عن مجال السياسة الشرعية أو الفقه السياسي.

حالما يقنع المرء الطرف الآخر؛ أو يريد أن يشرح له فكرة متّسقة شمولية حول الأسس الإسلامية الفلسفية في المجال السياسي؛ فإنّه قد تكون في ذهنه كلمات شذر مذر مختلفة متفرقة دون وحدة موضوعية تنظّم الأفكار، وتبني هرماً معرفياً سامقاً؛ تبدأ جذوره بالتعمق حتّى يصل إلى ساحة الأفكار وسطحها فإنّها تُظهر عوامل الفرعيات والفقهيات المتعلقة بما انتصبت عليه الأدلّة وكلها فوق قاعدة الفلسفة السياسية.

الكتاب الذي اخترت عرضَه فيه المزية المطلوبة – ولا يزال الأمر بحاجة لمزيد من الكتابات المتعمقة – في بيان الوجهة التشريعية الفلسفية في الفكر الإسلامي السياسي؛ واختلافه وافتراقه عن المناهج الوضعية الأخرى، والموازنة بين السياسة الشرعية والوضعية في إدارة الناس وحكمهم..

إنّه كتاب " خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم " تأليف د. فتحي الدريني – رحمه الله – طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

بطاقة تعريفية بالمؤلف:

هو الأستاذ الدكتور محمد فتحي الدريني، فلسطيني الأصل.

أحد علماء هذا العصر، لُقّب بشاطبي العصر؛ لإحيائه الاجتهاد المقاصدي والتنويه بجمالية الفقه الإسلامي، ومزيته على القانون الوضعي.

هذه الشخص قامة فكرية علمية؛ فقد مر صاحبه بأطوار دراسية جمع فيها بين العلوم الشرعية والإنسانية، ويمكن تلخيص سيرة العلمية في عدة نقاط :

١. نال ليسانس في الشريعة في جامعة الأزهر ١٩٤٧م.

٢. ثم ليسانس في اللغة العربية ١٩٥٠.

٣. ثم العالمية مع إجازة في تخصص القضاء الشرعي (سنتان دراسة عليا متخصصة في الأحوال الشخصية) في جامعة الأزهر ١٩٥١م.

٤. ثم العالمية مع الإجازة في التدريس من كلية اللغة العربية (سنتان دراسة عليا متخصصة) جامعة الأزهر ١٩٥٢.

٥. ثم دبلوم في التربية وعلم النفس (سنتان دراسة عليا متخصصة) من جامعة عين شمس ١٩٥٢.

٦. ثم دبلوم في العلوم السياسية دراسات عليا قسم الدكتوراة كلية الحقوق جامعة القاهرة (سنتان دراسة عليا متخصصة) ١٩٥٤م.

٧. ثم دبلوم في العلوم القانونية (سنتان دراسة عليا متخصصة) من معهد البحوث والدراسات القانونية التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة ١٩٦٣م.

٨. وكان مسك الختام في نيله شهادة الدكتوراه في الفقه الإسلامي وأُصوله، حاز فيها على درجة الامتياز بمرتبة الشرف الأولى من كلية القانون والشريعة من جامعة الأزهر ١٩٦٥م.

وقد قام بالتدريس في عدّة جامعات ولعقود طويلة في مصر والجزائر ودمشق؛ واستقر آخر عمره في الجامعة الأردنية بالأردن.

ألّف عدداً من الكتب العلمية الجادّة تُقارب ١٥ كتاباً، ومن أشهرها كتاب: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، وكتاب الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده وهي رسالته للدكتوراه، وألقى بحوثاً مقارنة في مؤتمرات دولية كثيرة.

توفي يوم السبت ٢٢ رجب ١٤٣٤هـ الموافق ١/ ٦/ ٢٠١٣م في عمَّان، عن عمر يناهز ٩٢ سنة – رحمه الله رحمة واسعة – .

بداية عرض الكتاب:

سأحاول الاقتصار على أبرز ما كتبه المؤلف في كتابه البالغ (٤٢٠) من الصفحات، وأبذل الوسع في الإبقاء على لغة كاتبه، مع ترقيمٍ كاملٍ لكل ما سيتم عرضه في الكتاب؛ ليسهل الرجوع إليه في الطبعة التي اعتمدتها، مع عرضٍ مختصر لمباحث الكتاب بما لا يخل؛ علّها تُحفّز النظر إلى قراءة كتابه كاملاً.

أوضح المؤلّف أنّه أعدّه بحثاً اختار موضوعه للمشاركة في المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية والإسلامية الذي انعقد في نيسان (أبريل) في دمشق؛ برعاية وزارة التعليم العالي في الجمهورية العربية السورية، بمناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري؛ ثم اتّسع نطاق هذ البحث؛ من خلال التحليل، والاستدلال، والاستنتاج؛ فتكاملت حلقاته حتّى غدا مجسماً في هذا الكتاب. [ص١١]

وذكر أنّ الفقه السياسي الإسلامي لم يعالج بالاستقراء والتحليل المنطقي موضوعاً وحكماً ومقصداً؛ معالجة تنفذ إلى الفلسفة التشريعية التي تنهض عليها مبادئه العامة؛ ليستشفّ الباحث ما يستكنُّ ورائها من الحكمة التشريعية. [ص١٢]

والمنهج الأصولي في الاجتهاد التشريعي يفرض اعتبار الظروف في الاستدلال؛ لما لها من أثر في تشكيل علّة الحكم؛ وهذه الظروف ينشأ عنها دلائل تكليفية جديدة؛ تقتضي أحكاماً جديدة تناسبها، وتعارض أحكامها الأصلية [ص١٢+١٣].

والمؤلّف بهذا يخالف الشاطبي القائل أنّ وحدة الحكم تقتضي تشابه الظروف؛ لأنّ الظروف تتغاير وتتمايز باطّراد؛ ولا سيما في الميدان السياسي ؛ فاقتضى هذا وجوب اعتبارها شرعاً، تبصراً بما ينشأ عنها من أدلّة وأحكام تناسبها، وهذا يوجب أن يكون الاجتهاد التشريعي قائماً على أساس الموازنة والترجيح الذي يعتمد العنصر العقلي المتخصص [ص١٣].

كما أنّ الاجتهاد التشريعي السياسي مستمر أبداً لاعتماده الأصول العامة وفقه المصالح، والمنهج العلمي الذي ينبغي أن يلتزم في الاجتهاد التشريعي السياسي هو الاستقرائي التحليلي الغائي لا التقريري وهذا ما ارتآه الإمامان الشاطبي والغزالي؛ بناء على أنّ أحكام التشريع الإسلامي و قواعده ومبادئه غائية بالإجماع وهذه الغايات هي مصالح المكلّفين [ص١٤+١٥].

على الباحث في الفقه السياسي الإسلامي، أن يولي جهده العملي استجلاء هذا المنطق التشريعي العام، بدءاً من جزئياته، ثم قواعده ومبادئه؛ لأنّه روح التشريع كلّه، ومعنى معناه، وهو ما يطلق عليه الإمام العز بن عبد السلام: "نفس الشرع "[ص١٦].

أما الناحية الفقهية ؛ فإنّ أعلام الفقه السياسي كالماوردي، وأبي يعلى الحنبلي، وابن تيمية، وابن جماعة، وابن أبي الربيع، والطرطوشي؛ لا يتناولون المسائل العامة في الفقه السياسي كلّاً على حدة في بحث جامع، وإنما اكتفوا بالتعداد الجزائي لفروع الفقه السياسي غالباً، تعداداً غير مستوف، ولا مقترن بالفكرة العامة الموجّهة، والمقصد العام الذي تستهدفه، وهذا قوام الاجتهاد التشريعي في التأصيل والتّفريع؛ لكنّه يفتقر إلى التحليل العلمي، والتصرف العقلي الذي ينتهي بالباحث المتخصص إلى استجلاء فلسفة التشريع؛ إذ هي الأساس المنطقي الذي تنهض عليه كليات هذا التشريع وجزئياته، بما يتسم به من المعقولية التي هي أبرز خصائصه. [ص١٨].

فمثلاً قد يتناولون مسائل متفرقة في الحريات أو وظائف الدولة فآثروا المنهج الفروعي؛ ولا يوجد في كتبهم منهجاً تأ صيلياً جامعاً في قضية الحريات العامة، أو بحثاً متعلّقاً في الأساس الفلسفي أو المنطقي الذي تقوم عليه الدولة. [ص١٨+١٩].

ثم بين أنّ طبيعة الحقيقة الدينية في التشريع الإسلامي بما هي خصيصة جوهرية تجعل العمل السياسي عنصراً أساسياً في مفهوم العبادة. [ص٢٠].

لهذا أتى هذا البحث بتناول الخصائص بالتحليل العلمي بغية استبطان الفلسفة التشريعية وما فيها من غايات ومقاصد [ص٢١].

والمقصود بالفلسفة التشريعية لدى المؤلف: " الاجتهاد بالرأي القائم على التفكير الأصولي العلمي من أهله، مرتبطاً بالمفاهيم الكلية ". [ص٢٣].

ثم عَرض المؤلف أهم خصائص التشريع السياسي الإسلامي بإيجاز تمهيداً لبحثها المفصّل وتيسيراً للإحاطة بها:

أ. خصيصة المعقولية والمنطقية وما يتفرع عنها في التشريع السياسي الإسلامي؛ ويؤكده قوله تعالى: {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً}، [ص٢٤] كما أنّ خصيصة المعقولية والمنطقية في التشريع السياسي الإسلامي تتنافى مع الاستهواء والتقليد [ص٢٦].

و التشريع السياسي الإسلامي لا يقوم على فراغٍ عقائدي وأخلاقي وإنساني؛ بل إنّ أول ما أرساه الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن يضع أي نظام سياسي أو يقوم بأي إنجاز مبادي أن تقوم دولته على المثل والعقائد فضلاً عن المبادئ السياسية والاجتماعية وهذه الكيانات مترابطة لا تتحقق للدولة غايتها المقصودة إلا بقيامها جميعاً [ص٢٧-٢٨].

ب. خصيصة العلم مناطاً وموضوعاً للحكم التكليفي بعامة، والسياسي بخاصة؛ فضلاً عن سائر مقومات التقدم الإنساني [ص٣٥]؛ فالحكم السياسي لا يعمل في فراغ؛ وهذا يستلزم عدم إمكان تصوره فضل الحكم عن موضوعه وهو العلم تحقيقاً لما يتمثّل ف ي موضوع الحكم من العدل والمصلحة؛ وعليه فتوحيد الناس معتقداً أمر محال؛ وتوحيدهم حكماً وعدلاً أمر ممكن [ص٣٧]، وعلى هذا فقد اتصل الإسلام بالعلم من حيث المبدأ والمنتهى، ويتصل الحكم السياسي بالمصلحة والعدل ويعتمد في كل أولئك على الخبرة العلمية المكتسبة التي صقلتها التجارب؛ فالجهاد فريضة حكمة وحكم سياسي يتقرر على أساسه ونتائجه مصير الأمة كلها، ولكن موضوعه علمي، وهو الحرب ووسائلها وظروفها وخططها؛ وكل ذلك علم قائم بذاته ويعتمد الخبرة المكتسبة بالتجربة[ص٣٩].

ت. خصيصة الشمول بأبعاده المختلفة موضوعياً وإنسانياً وفطرياً وزماناً ومكاناً، وما يتفرع عنها، والإسلام يقوم كذلك بخصيصة التوازن بين المادة والروح؛ فهي المشكلة الإ نسانية التي تولّى الإسلام حلها [ص٤٠]. وقد انعكست آثار خصيصة الشمول بأبعاده المختلفة على مفهوم المصلحة العامة في التشريع السياسي الإسلامي [ص٤٣] كما أنّ

خصيصة التوازن بين المصالح الجزئية بعضها قبل بعض من جهة، وبينها والمصلحة الإنسانية العليا من جهة أخرى، على أساس الواقعية والموضوعية والعدل [ص٤٤].

ث. خصيصة العالمية وما يتفرع عنها، وقد جاءت الآية القرآنية موضحة : { إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا} ومعلوم بداهة أنه لا يتم التعاون إلا على أساس الاعتراف بمصالح الأمم المسالمة؛ وهذا يوجب التنسيق بين المصالح الخاصة والعامة في التعامل عند التعارض، وهذا التنسيق يقوم على الموازنة التي تعتمد العنصر العقلي والخبرة أو الاختصاص العلمي تبعاً لطبيعة المصلحة؛ ولعل أبين شاهد على هذا ما ورد في القرآن الكريم من أسباب إيثار المصلحة العليا للمجتمع الدولي، على ما يقضي به الإسلام من نصرة المسلم للمسلم المضطهد في بلد غير إسلامي يربطه بالمسلمين عهد وميثاق، مما يعتبر أصلاً شرعياً لإيثار الصالح الإنساني العام على الصالح الخاص؛ لأنّ الإسلام يرى قدسية العهود والمواثيق، ووجوب الوفاء بها حتى للأعداء وهذا من أهم أسباب صون السلم العالمي، وحماية المصلحة الإنسانية [ص٤٤+٤٥] ، وقد وجدنا أنّ تحريم العنصرية في التشريع الإسلامي تقتضيه خصيصة عالميته وإنسانيته؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : { ليس منّا من دعا إلى عصبية، وليس منّا من قاتل على عصبية، وليس منّا من مات على عصبية} ، والعنصرية نوع من العصبية أو علّة فيها؛ [ص٤٧] ومنها نشأت حروب الاستعمار؛ وباتت العنصرية أساس المشكلات الدولية والعامل الأول في استشراء وباء الاستعمار على نطاق عالمي؛ لتكون أمة هي أربى من أمة [ص٤٩].

لهذا يرفض الإسلام اتخاذ الاختلاف في الألوان واللغات أساساً للتمييز العنصري في السياسة والحكم؛ بل إنّ اختلاف الألوان واللغات فيها أثر للقوة المودعة في الإنسان التي تُقدّره على التكيف والتجاوب مع آثار البيئات، ولا أثر لأعراض البيئة من اختلاف الألوان واللغات على جوهر الفطرة الإنسانية، بل إنّ وحدة جوهر الفطرة تستلزم الاستواء في الاعتبار الإنساني، والتكافؤ في الحقوق الإنسانية للإنسان [ص٥١].

وفي القرآن دعوة إلى أنّ اختلاف الألسنة والألوان واللغات والأجناس فينبغي أن يكون مدعاة إلى التعاون الإنساني في دائرة البر[ص٥٢].

وعلى هذا الأساس المنطقي بين خصيصة الشمول، ووحدة التكوين الفطري، يفسر مبدأ المساواة والعدل المطلق؛ وحقّاً إنسانياً مشتركاً بين البشر، متفرعاً عن مبدأ الكرامة الإنسانية لذاتها لقوله تعالى {ولقد كرمنا بني آدم}، ولهذا حرم الظلم

في الإسلام ممن كان مصدره وأياً كان موقعه؛ وجاء العدل الذي نزلت من أجله الشرائع السماوية وأرسل الرسل جميعاً مصداقاً لقوله تعالى {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط} وهو منطق الإسلام في تشريعه [ص٥٤+٥٥].

والقوة في منطق الإسلام سند للحق والعدل، ولكنها لا تمثّل العدل في ذاتها[ص٥٦] وليس العدل في نظر الإسلام هو مصلحة الأقوى بل مصلحة الإنسانية العليا، دون تمييز بين قوي ومستضعف أو غالب ومغلوب، ولا أروع في هذا المقام من إيراد قول الخليفة أبي بكر الصديق إبان توليته حيث يقول : " القوي فيكم ضعيف عندي حتّى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي، حتّى آخذ الحق له"[ص٥٧].

والإسلام لم يكتف بتأصيل مبدأ العدل المطلق في التعامل، أو التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، بل جاوزه إلى الإحسان والفضل لقوله سبحانه : "إن الله يأمر بالعدل والإحسان"[ص٥٩].

كما أنّ الإسلام يرفض مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة " في العلاقات الدولية، بل يقومها بمعيار واحد، هو الدين والفضيلة؛ بحيث يصبح المعنى الديني قوام العمل السياسي؛ ولهذا يقول تعالى : {يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة}[ص٦٣].

إلى هذه النقطة نكون قد عرضنا اختصاراً وتخليصاً للمقدمة الطويلة التي كتبها المؤلف حيث قاربت (٧٧) صفحة؛ تحدث عقبها عن اشتمال هذا الكتاب على البحوث الآتية:

أولا: المقدمة، وقد تناولت مبادئ أساسية تقوم عليها سياسة الحكم في التشريع الإسلامي، بحثاً وتحليلاً يفضي إلى تبين فلسفتها التشريعية.

ثم تناول بحوث الكتاب في بابين رئيسين:

الباب الأول: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، وقد اقتصر على أهمها.

الباب الثاني: أهم قواعد الحكم في الإسلام.

في مقدّمته التي ذكر فيها مفاهيم عامة في السياسة والحكم، وابتدأها من [ص٨١] تحدث عن فلسفة العلاقة التي أقامها الإسلام بين قواعد تشريعه السياسي وبين فطرة التكوين الإنساني.

وأوضح [ص٨٢] أنّ عمارة الدنيا بالعمل الصالح، وإقامتها على أساس من الحق والعدل، هو الحضارة الإنسانية بعينها روحاً ومادة.

وذكر جوانب مهمة في ذلك منها:

أ. أنّ الإسلام بثّ في روع الإنسان أنّه ذو رسالة يحملها، وعليه أداؤها؛ لتفسير حقيقة استخلافه في الأرض معنى ومقصداً. [ص٨٣].

ب. مهمة تعمير الكون وتحقيق المصلحة الإنسانية العليا للمجتمع البشري؛ فقد أعدّ لها الإنسان إعداداً فطرياً خاصاً ظاهراً وباطناً، تمكيناً له من النهوض بها، ولا سيما ما أوتي من المواهب والملكات العليا؛ فهي رسالة نور ورحمة؛ كما قال تعالى: {لتخرج الناس من الظلمات إلى النور} وقال تعالى : {وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين}[ص٨٣].

ت. الإسلام يؤصّل الفرق بين المادية الظاهرة للفعل، وجوهريته التي هي صدى للملكات الباطنة؛ يجلّي هذا المعنى حديث الرسول صلى الله عليه وسلّم: "من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه". [ص٨٥]

ث. وحدة الغاية من شأنها أن تستقطب النشاط الحيوي بوجه عام؛ والسياسي بوجه خاص، للحاكم والمحكوم على السواء؛ لهذا لا نجد في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بحثاً عن غاية الحاكم، وغاية المحكوم كلاً منهما على استقلال كما هو الشأن عند فقهاء السياسة القدامى من غير المسلمين؛ فالفقه السياسي الميكيافيلي يدعو إلى الاهتمام بالمظاهرة؛ وإخفاء الخداع والغش والخيانة وعدم الاستقامة، ويرى أيضاً استبعاد الفضائل التي يقدسها الدين والفلاسفة والناس العاديون، كما يرى أنّ الفضيلة تتمثل في أمور ثلاثة ينبغي أن تكون غايات لكل فرد، ولا سيما للحاكم الأعلى في الدولة، وهي: العظمة، الشهرة، القوة، وكذلك العدل في سياسة ميكيافيلي ليس هو ما يأتي به الدين لا ما يقرره القانون الطبيعي أو العقل الإنساني العام، بل العدل في نظره ليس شيئاً سوى مصلحة الأقوى. [ص٦٨].

ولقد انحدرت هذه الأفكار السياسية إلى ميكيافيلي من الفيلسوف السوفسطائي (ترازيماخوس) فالأفكار بينهما متشابهة، ثم كان تأثير ميكيافيلي تأثير بالغ في فلاسفة السياسة في أوروبا في القرن السادس عشر والسابع عشر ولا سيما الفيلسوف الانجليزي (هوبز) حيث يقول: " إن الحاكم إذا عامل رعيته بإخلاص كان أحمقاً، فكل ما هو مطلوب منه؛ ليتحقق لنفسه العظمة والشهرة والقوة، أن يخدع الآخرين ويغشهم دون أن يشعروا) [ص٨٧].

وليس من حق الأفراد أن يحتجوا على الحاكم بالقانون الطبيعي، أو بأن القانون الذي أصدره ظالم؛ لأن القانون هو القانون الذي أصدره العملاق وليس شيئاً آخر؛ فضلاً عن أنه ينكر فكرة الشعب، أو الصالح العام، فهو فردي متطرف، ولعل هذا العملاق هو ما أطلق عليه القرآن الكريم (الطاغوت)[ص٨٨].

ج. وحدة الغاية في التشريع السياسي الإسلامي تنهض بها قيَم عليا موضوعية تكمن وراء صيغه ونصوصه، تعتمد عوامل ثلاثة لتحقيقها عملاً: وازع الدين، ومنطقية العقل، وخلقية الإرادَة، وهو مناشئ الالتزام السياسَي.[ص٨٩]

ح. التشريع السياسي الإسلامي غائي ومثالي وواقعي يفترض الانحراف عن الواقع؛ فيقوم الواقع إلى ما ينبغي أن يكون.[ص٩٠].

خ. الإسلام يرفض سياسة الأمر الواقع في العلاقات الدولية رفضاً باتاً فلا يعرف السلبية في مواقفه تجاه وقائع السياسة الدولية.[٩٠].

د. التكافل السياسي في الإسلام أصل عتيد ملزم؛ وقد أرساه الدستور الذي أملاه الرسول صلى الله عليه وسلم فيما سمي بالصحيفة، سواء في التدبير السياسي داخلاً أو في العلاقات الدولية والسياسة الخارجية؛ إذ نصت هذه الصحيفة على أنّ سلْمَ المؤمنين واحدة، وهذا النص يُفيد أمرين:

الأول: أنّه لا يجوز لرئيس دولة إسلامية أن ينفرد بعقد السلم مع العدو.

الثاني: أن حرب المسلمين واحدة، لا يجوز أن يتقاعد عنها دولة إسلامية إذا تحقق مناط فريضة الجهاد شرعاً، وحسبما يراه أولو الخبرة والاختصاص بشؤون الحرب في تقدير موازينها، لأنّ هذا ضرب من الخذلان محرم شرعاً.

ومن هنا يتبين بجلاء أنّ الإسلام ليس سلبياً بل تبدو واقعيته في معالجة الواقع بعد درسه وتمحيصه وتحليله، لا الرضوخ له والانطباع به، فللإسلام في كل أمر واقع موقف وحكم، بعد تقويمه في معاييره؛ ليؤثر فيه، ويتجه إلى ما يقتضيه الحق والعدل.

هذا المنهج في دراسة التشريع الإسلامي يتفق وطبيعة التشريع نفسه، خلافاً لنظرية بعض أعلام الفقه الأجنبي كالفقيه " ديجي" مثلا؛ إذ يعتبر أنّ الظواهر الاجتماعية ينبغي رصدها وتنظيمها تقريراً لها؛ ثم يجري التقنين على أساها، وإنما التشريع علم تقويمي.[٩٢]

ذ. استثمار الإسلام الغرائز الفطرية، بتوجيهها إلى غاياته بأمرين: بالتشريع الملزم، وبالملكات الإنسانية العليا: من العقل والوجدان والإرادة، والفلسفة التي يقوم عليها هذا التوجيه.[ص٩٤].

ر. التشريع السياسي الإسلامي يؤصل مبدأ الكرامة الإنسانية لمن أسلم ومن لم يسلم، وهذا المبدأ أصل الحقوق والحريات، ثم لا يني يشرع من الأحكام العملية التفصيلية ما يجعل تحقيق مفهوم هذا المبدأ أمراً واقعاً[ص٩٦].

ز. التشريع السياسي الإسلامي يرى أنّ جدارة الإنسان بالسياسة أساسها أصالة الطبيعة الخيرة في فطرة تكوينه، والتمرد عارض له أسبابه ودواعيه الطارئة.[ص٩٨].

وهذا النص قد قرره ابن خلدون تأكيداً للعلاقة التي أقامها الإسلام بين الطبيعة الفطرية للإنسان، وبين قواعده السياسية في الحكم؛ بقوله : " لما كان الملك طبعيًّا للإنسان؛ لما فيه من طبيعة الاجتماع، كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته، وقواه الناطقة العاقلة... وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان؛ لأنّها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك؛ إذ الخير هو المناسب للسياسة).

وهذا النظر يتنافى مع أقطاب الفكر السياسي في الغرب من مثل: (هوبز) الذي ذهب إلى أنّ الإنسان كائن شرير حافل بالنقائص؛ جبان فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكّم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع، وهو لا يذعن إلا إن خاف، ولا يضحي بمصالحه إلا مرغماً، ولا يحب السلام للسلام، بل فزعاً من نتائج الحرب)[ص٩٩+١٠٠].

ج. الحقيقة الدينية في الإسلام وإن انطلقت من الـ عقيدة كأساس لها؛ غير أنّ هذه الحقيقة ليست عنصراً روحياً محضاً، بل يتسع مفهومها وبصفة أساسية؛ ليشمل مبادئ التكليف، والغاية القصوى المحددة منها؛ بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان يؤول إلى أن يكون عبادة، وفي مقدمتها النشاط السياسي.[ص١٠٢].

ح. العقيدة التي انطلقت منها الحقيقة الدينية إرادية؛ لا إكراه فيها، وكذلك الأعمال أساسها حرية الاختيار؛ إذ لا تتفق طبيعة العقيدة كما لا يتفق تقويم العمل أو الابتلاء فيه، ثم الجزاء عليه عدلاً مع الإكراه والجبر[ص١٠٣].

خ. عقيدة القضاء والقدر لها بعد سياسي في منطق القرآن الكريم، وقد قرر القرآن أنّ الظن ضرب من الخرص الذي ينتفي معه اليقين وهو أساس المعتقد الحق، ومن هنا اختلفت العقيدة عن الفكرة فالعقيدة يقينية والفكرة ظنية، ولوثة الوهم في العقائد تُورث أفن العقل الذي يوهن أو يعطّل ما أودع من قوة التعقل والإدراك لحقائق الأشياء الثابتة؛ فضلاً عن مكنة دقة التمييز بين حقيقة الشيء ونقيضه، مما يستلزم بالتالي التباس الحق بالباطل، والضلالة بالهدى في رؤاه الوهمية.

ومن أثر انعكاس الوهم في عقيدة القضاء والقدر أن اتّخذت من الاحتجاج على الشرك بالمشيئة الإلهية مظهراً له؛ فكان قوام هذا الاستدلال الذي ساقوه على " الجبرية " في الشرك، منطقاً متهافتاً لا تقوم به حجة، بل كان في اعتبار القرآن الكريم، تكذيباً وظنًّا وخرصاً محضاً، وضلالاً في الدين مبيناً؛ بدليل لازمه، من التهديد بجزاء إذاقتهم بأس الله تعالى، مما يقطع بإيغالهم في هذا الضلال.[ص١٠٥].

وقـ ـد خاض مؤلف الكتاب كثيراً في هذه القضية في صفحات الكتاب مبيناً أنّ الإسلام يعتمد الدليل العقلي في إثبات عقائد الدين، وحقائق العلم[ص١٠٥] ، وبين أنّ المفهوم الجبري لعقيدة القضاء والقدر فرية قديمة دحضها الإسلام واعتبرها خرصاً وتكذيباً في الدين[ص١٠٧] وأنّ إقامة الحجة البالغة بما فيها من وجه الحق تجلية لحقيقة القضاء والقدر؛ وإلزاماً لهم بتبعة التكليف القائم على الحرية المسؤولة[ص١٠٩] وأنّ عناصر الحجة البالغة لله على خلقه في منطق القرآن الكريم فيها إلزام بتبعة التكليف، وتقرير لسنة الابتلاء ومبدأ المسؤولية والجزاء عدلاً وإبطالاً لحجة الجبرية، وتأصيلاً لحرية الاختيار المسؤولة [ص١١٠]. وأنّ عقيدة القضاء والقدر في بعدها السياسي تجعل تقرير مصير الأفراد والأمم رهناً بالإرادة الإنسانية الحرة ، وتبعاً لما يكون عليه التغيير نوعاً – وقوامه الإرادة خاصة أو عامة – من الأفضل أو

الأسوأ، يتعين نوع المصير، جزاء وفاقاً، فكان لحرية الاختيار في منطق الإسلام بعدها السياسي والجماعي فضلاً عن بعدها الجيني والفردي[ص١٢٣+١٢٤].

كما أنّه ينبغي التفريق بين عقيدة القضاء والقدر من حيث هي سنة إلهية عامة مطّردة، بمقتضى تصرفه تعالى فيها تصرفاً تكوينياً، وبين المقضي به أثراً لتلك السنة كما يقول الإمام القرافي؛ فينبغي العمل على تغييره إن كان شراً أو ظلماً وعدم الاستكانة له ؛ لقوله تعالى: {إنّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتّى يُغيّروا ما بأنفسهم} فإرادة التغيير إذن ينبغي أن تصح وتصدر من القوم أولاً، حتّى تتجه إرادة الله بتغيير أحوالهم عَلى وفق ما أرادوا[ص١٣٦] ومفاد هذا، أنّ مصير القوم بأيديهم هم بصريح منطوق النص القرآني، وهذا أصل عظيم يرسيه الإسلام في تقرير المصير السياسي للأمة، بوجه خاص ولا يتأتّى تفسير هذا المبدأ وتنفيذه إلاّ على أساس مبدأ حرية الاختيار، وعلى هذا فالاستعمار أو قيام إسرائيل على سبيل المثال وإن وقع نتيجة لأسباب معينة جرياً على مقتضى قانون السببية، غير أنّ هذه النتيجة يجب رفضها، ولن يعين الله تعالى على رفع هذا الظلم، وإزالة آثاره إلا إذا بادر المسلمون أنفسهم إلى تغييره بإرادتهم هم أولا، عملاً بمبدأ التغيير[ص١٣٧].

د. التشريع السياسي الإسلامي لم يغفل مبدأ (المنفعة) سواء على مستوى الأفراد أم المجتمع والدولة، فأساسه – كما هو معلوم – جلب المصالح، ودرء الأضرار والمفاسد المادية والمعنوية؛ ثم إقراره المصلحة العامة ومقتضياتها في جميع شؤون الحياة، فروضاً كفائية ، وحقاً جوهرياً للمجتمع، وشخصيته المعنوية التي تنبثق منها إرادته العامة الحرة، وتنطلق من تصور موحد صاغته القيم العليا، وتمثّلت هذه الإرادة العامة الحرة في الصفوة المختارة من العلماء، وأهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق، في شؤون الدين وشؤون الحياة معاً تحقيقاً (للتوازن) بين المادّة والروح، ومطلب الدنيا، ومطلب الآخرة، فضلاً عن إقراره المصالح الفردية قيمة محورية في أصل تشريعه[ص١٤١].

هذا ومبدأ المنفعة المادية لم يبرح مخيلة فلاسفة الفقه السياسي الإسلامي من مثل ابن أبي الربيع، والإمام الماوردي، وابن خلدون، والإمام الغزالي وغيرهم، فقد اعتبر المال الجم إحدى الدعائم التي تقوم عليها الدولة، ولا ريب أنّه عائد إلى الرعية.

وأما الثاني فقد فصل في ذلك تفصيلاً يكشف عن نظرة سياسية واقعية حيث يقول في القاعدة الخامسة من القواعد التي تقوم عليها الدولة : (خصب دائم: أي الوفرة في نتاج الأرض، والممتلكات والأموال، فبها يقل في الناس الحسد،

وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس، وتكثر المؤاساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدولة، وانتظام أحوالها؛ لأنّ الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والشجاعة).[ص١٤٢+١٤٣].

أ ما ابن خلدون فيذهب إلى أنّ الدولة ينبغي أن تقوم على عناصر منها (الرفاهية) ولكنّه يقيد ذلك بوجوب (التكافل الاجتماعي) الذي يكسر الأنانية والأثرة، فأوجب على الدولة أن تنفذ مبدأ التكافل هذا؛ بالقوة القاهرة، إذا تقاعس الأفراد عن العمل بمقتضاه باختيارهم الحر.[ص١٤٥].

ذ. مبدأ القوة في الإسلام يختلف عن نظيره في تصور فلاسفة السياسة العالمية مفهوماً وهدفاً كما في فلسفة (نيتشه) مثلاً؛ فالمفهوم الإسلامي للقوة يتضمن العنصر الأخلاقي أو الإنساني لا القوة المادية الصرف، حيث نشأ منها تصور خاص غريب لمفهوم ا لعدل في العلاقات السياسية الدولية، وهو (مصلحة الأقوى) ذلك المفهوم الذي انحدر عن الفلسفة السياسية الميكيافيلية والذي تلقاه عن بعض فلاسفة اليونان، ولعل فلسفة النازية والفاشي ومنهم موسوليني الفاشستي الذي درس كتاب الأمير لميكيافيلي وعلّق عليه؛ لعلّها قد استقت في عصرنا مقاوماتها الفكرية من هذا المبدأ، وإلا فما تفسير كتاب (كفاحي) الذي صنّف فيه هتلر الشعوب في تسلسل تنازلي من حيث القيمة الذاتية لكل عنصر؟![ص١٤٥].

ر. الإسلام إذ يأخذ بمبدأ المنفعة، وينزل المال – باعتباره أصل المنافع ومصدراً لها – منزلته من الاعتبار، ويقدّره قدره ويعتبره في تشريعه السياسي – سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي أو على مستوى الدولة – مقصداً أساسياً من المقاصد الخمس الضرورية، بل عنصراً مقوماً للدولة؛ فالإسلام يقف من مبدأ المنفعة هذا الموقف ويحدد مضمون المنفعة التي يطلق عليها الأصوليون (المصلحة) بضوابط وشروط بحيث يجعله مغايراً لمفهوم المنفعة في مذهب " بنثام"، ومن تبعه من فلاسفة السياسة الراديكاليين [ص١٤٧].

ومن هنا جاء تأكيد ابن خلدون للقوة بهذا المعنى، وحصر مفهوم الدولة في عنصريها المادي والمعنوي، لا من حيث مفهومها الذهني المجرد، بل من حيث قابلية ذلك للتطبيق والعمل والإفضاء إلى النتائج العملية في الواقع المعيش، حيث يقول: " الدولة بالحقيقة الفاعلة في مدة العمران إنما هي العصبية والشوكة " وأما العنصر الخلقي والقيم العليا؛ فيؤكدها ابن خلدون دوافع للنشاط الحيوي للدولة بجميع وجوهه، كما يؤكدها أهدا فاً يتجه ذلك النشاط السياسي إلى

تحقيقها عملاً بقوله " واعلم أنّ الدنيا كلها، وأحوالها عند الشارع، مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول). [ص١٥١].

ويحددها الماوردي بقوله (إقامة الدين، وسياسة الدنيا بالدين)، ويؤكده الغزالي بقوله : (لا يتم الدين إلا بالدنيا ولذلك قيل: الدين والملك توأمان، والدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع) ويقرره في موطن آخر فيقول: (إن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة).

وعلى هذا فلا ازدواجية في التشريع الإسلام بين السلطة السياسية والدينية ، والخلاصة أن الإمام الغزالي يرى أنّ إقامة الدولة وسلطانها، ونظامها، وقوتها القاهرة الرادعة، أمر لا يتوقف عليه نظام الدين فحسب، بل وسعادة الآخرة أيضاً؛ فالتلازم قائم بين الدنيا والدين والآخرة، فالدولة (بسلطانها القاهر من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه) كما يقول الغزالي. [ص١٥٣].

ز. حراسة السلطان تكون بحماية الدين نفسه وشرائعه؛ وهذا ما قصده الغزالي؛ لا كما يفهمه فقهاء السياسة في أوروبا؛ بقصر وظيفتها على الرعاية والتمكين وحماية الحريات الفردية بمفهومها التقليدي المطلق، والتنسيق بينها، وتمكين الأفراد من ممارستها وفق ما تمليه رغباتهم؛ لأنّ مفهوم الدولة ووظائفها في المنهج الإسلامي تؤخذ من التشريع نفسه. [ص١٥٣+١٤٥].

س. القوة المادية للدولة في التشريع الإسلامي قائمة على أساس البينات التي جاءت بها الهداية الإلهية؛ بصريح قوله تعالى : { لقد أسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديدٌ ومنافع للناس}، ونخلص من هذا لأمور أربعة:

أولها: أنّ الإسلام لا ينفصل عن السياسة بحال؛ إذ السياسة التي تنهض بها الدولة من أعظم واجبات الدين.

ثانيهما: أنّ الحاكم الأعلى في الدولة يخلف النبوة في السياسة؛ كما صرح بذلك فقهاء السياسة المسلمون، وفي مقدمتهم الإمام الماوردي بقوله: " خلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا"، وفي هذا تمجيد للدولة، ووظائفها، والقائم بها، كما هو ظاهر.

ثالثها: أنّ التشريع السياسي الإسلامي جمع إلى كونه أصولاً عامة، وأحكاماً ملزمة، جمع المعاني الخلقية، والمثل العليا، روحاً وغاية.

رابعها: أنّ القوة القاهرة الرادعة التي هي عنصر من عناصر سيادة الدولة، قائمة في الإسلام على أساي من نظام إلهي مرسوم يحدد وجوه استخدامها، تحقيقاً لتلك الغايات.[ص١٥٤].

ش. وحدة الدين والدنيا هي محور بحوث فقهاء السياسة في الإسلام.[ص١٥٦]

ص. الحاكم الأعلى في الدولة في منهج الإسلام لا يستمد ولايته العامة من قوى غيبية، إذ ليس له من سلطان ديني على الناس يتصرف أو يتحكم بموجبه في مصائرهم، دنيوياً ودينياً وأخروياً؛ بمقتضى ما يسمى بالحق الإلهي المقدس، ودون أن يسأل عما يفعل، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته نائباً عنها بمحض اختيارها الحر، وهو مسؤول أمامها، فضلاً عن مسؤوليته الدينية أمام الله تعالى، والأمة هي صاحبة المصلحة الحقيقة. [ص١٥٧].

ض. خضوع كل من السلطة السياسية في الدولة ومواطنيها للمبادئ العامة. والقيم العليا التي تضمنها دستورها الثابت المكتوب الذي جاء به الإسلام، يجعل من دولته أول دولة دستورية نشأت في العالم، ولا تجد للسيادة مشكلة في فقهه الدستوري.[ص١٥٩].

ط. الفقه السياسي الإسلامي نوعان: فقه عام ثابت، وآخر متطور يرجع إلى قواعد سياسة التشريع فيما لا نص فيه.

بعد بيان هذه النقاط تحدّث المؤلف د. فتحي الدريني عن مفهوم السياسة الشرعية في الإسلام، وذكر أنّ تصريف شؤون الحكم في الدولة ووجوه التدبير السياسي فيها عملاً يقوم معظمها على سد الذرائع والمصالح المرسلة التي ثبت اعتبارها بدليل إجمالي[ص١٦٣] فيما خلا ما وردت فيه النصوص الخاصة أو انعقد عليه الإجماع، أو شهدت بأحكامها الأقيسة الصحيحة، وهذا قيده الدريني بشرطين:

أولهما: أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص الدقيق في كل شأن من شؤون الدولة.

ثانيهما: أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملابسة للوقائع أو للأمة، أو للدولة بوجه عام.[ص١٦٤].

ثم ذكر أنّ السياسة الشرعية إنّما تعني " تعهد الأمر بما يصلحه"[ص١٦٥].

وأوضح أنّ الاجتهاد في التطبيق أعظم أجراً من الاجتهاد في الاستنباط، ومن هنا كانت تلك القِيَم أو الأصول الكُلّية، والمقاصد العامة، أساس الشرعية العليا للدولة التي تُوجب الأمور التالية:

أ. الالتزام السياسي.

ب. شرعية التدبير السياسي الواقعي.

ت. وجوب النصرة والولاء للسلطة شرعاً، من قِبَلِ المواطنين، والتكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي.[ص١٦٧].

ثم تحدث [ص١٦٨] أنّ التشريع السياسي الإسلامي أساسه هذه المصالح، وهي مقاصده وغاياته المطلوب تحقيقها عملاً، فكانت لذلك أساس المشروعية في التدبير السياسي ، ابتداء وبقاء، على ما سيأتي تفصيله في هذه النقاط:

١. المصالح العامة فقد ناط التشريع السياسي تحقيقها بالدولة ممثلة في جهاز الحكومة وموظفيها على اختلاف مراتبهم، وتنوع اختصاصاتهم ، وتتمثّل المصالح العامة في الفروض الكفائية.[ص١٦٩]

٢. المصالح الفردية روعيت بتشريع الحقوق الفردية والحريات العامة، وتتلخص في أصول ثلاثة تعتبر أصولاً دستورية تتفرع عنها الأحكام التفصيلية، كوسائل لتحقيقها، وهي: الحرية، العصمة، المالكية = حق التملك والملكية.

٣. دستور استعمال الحقوق في الإسلام؛ بحيث يعتبر استعمال الحق أو ممارسة الحرية تعسفياً إذا تحقق مناط أي من تلك الأصول فيه، وتتلخص فيما يأتي:

أ. استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، ومن باب أولى إذا تمحض القصد إلى الإضرار بالغير، بأن لم يكن ثمة من قصد لدى صاحب الحق من استعماله لحقه، سوى الإضرار بغيره.[ص١٧٢]

ب. أن تكون الفائدة التي يبتغيها صاحب الحق من التفاهة بحيث لا تتناسب مع الأضرار التي تُصيب الغير؛ لاختلال التوازن بين المصلحتين.[ص١٧٢].

ت. أن تكون المصلحة المتوخاة غير مشروعة، والمصلحة غير المشروعة تهدم المصلحة المشروعة، ومن هنا اشترط في هذا التشريع مشروعية الباعث في التصرفات ربطاً للتصرف بالمصلحة المشروعة.[ص١٧٣].

ث. أن تتعارض المصلحة الفردية التي يرمي إلى تحقيقها استعمال الحق، أو ممارسة الحرية العامة، مع مصلحة عامة جوهرية في ظرف من الظروف ولو كانت المصلحة الفردية مشروعة في ذاتها.[ص١٧٣].

ثم نبه المؤلف أنّ المصالح العامة قد أناط التشريع السياسي تحقيقها بالدولة، وسلطاتها، ومؤسساتها، ممثّلة في جهاز الحكومة وموظّفيها على اختلاف مراتبهم، وتنوع اختصاصاتهم، وكفاءاتهم، إقامة وتنمية وحفظاً.[ص١٧٣].

وقد لخّص الأصوليون هذه المصالح مهما تنوعت وتجددت في أنواع ثلاثة رئيسية من حيث قوتها وأثرها في المجتمع والفرد، على السواء؛ فأولها وأقواها أثراً الضروريات الخمسة الأساسية....وهي تُعتبر " مفاهيم دستورية " ومباني تشريعية تتفرع عنها أحكام تفصيلية نصّاً أو دلالة..[ص١٧٤].

ثم أوجز هذه الضروريات بذكرها :

أولا: حفظ دينهم على أصوله المستقر؛ تلبية لحاجة فطرية في الإنسان وهي فطرة التديُّن، وتحقيقاً لأصالتهم في وجودهم المعنوي داخلاً وعلى الصعيد الدولي كأمة ذات خصائص ومقومات[ص١٧٥].

ثم أوضح ما يقوم به الوجود المعنوي للفرد والأمة من العزة القائمة على:

١. الحكمة.

٢. الكرامة الإنسانية.

٣. الخيرية الإنسانية[ص١٧٥].

لهذا وجدنا أنّ مبررات السياسة الاستعمارية المختلقة قد انهارت أمام خصائص التشريع السياسي الإسلامي ومقاصده الأساسية[ص١٧٧].

فلم يكن فيها مبدأ الخيرية بخلاف الخلفاء الراشدين الأربعة وعلى رأسهم أبو بكر الصديق الذي قال غداة مبايعته بالخلافة: " أيها الناس، إني قد ولّيت عليكم ولست بخيركم" فالخيرية إذن في الأمة كلها؛ بما يتوافر فيها من خصائصها

ومقوماتها التي أوجزها القرآن الكريم في كلمات جامعة فقال: {كنتم خير أمة أخرجت للناس} ومناط الخيرية قوله تعالى: {تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر}.[ص١٧٩].

٤. الحرية بمفهومها الإنساني والاجتماعي، بما ارتبط به مبدأ التكليف والمسؤولية، مراعاة لحق الخير؛ مما ينفي عنها الفردية في المفهوم، والإطلا ق في التصرف، وأما مفهومها الاجتماعي والإنساني فضلاً عن مفهومها الشخَصي والذاتي؛ فلأنها مقيدة بالتوازن مع المصلحة العامة، تقييداً لممارستها على وجه لا تخل بالوظيفة الاجتماعية، أثراً للعنصر الاجتماعي والإنساني في ملاكها، كيلا تضر بالغير من الفرد والمجتمع؛ لقوله صلّى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار" ، ولحديث السفينة؛ لوحدة المصير؛ فالحرية مقيدة بما لا يضر بالغير، ولو كانت ممارستها بحسن نية؛ لوحدة المصير.[ص١٨٠].

٥. العدل المطلق في الحكم.[ص١٨٠]

٦. الأخوة الإنسانية استئصالاً لجذور الفساد والاضطراب العالمي والتفوق العنصري. [ص١٨٠].

٧. نفي مبدأ العنصرية في الإسلام وتحريم التمييز على أساسها.[ص١٨١].

٨. مبدأ المساواة والتكافؤ في الاعتبار الإنساني، والمخالفة في الدين، لا تقضي عليها؛ لأنها فرع عن أصل الكرامة الإنسانية[ص١٨٢].

٩. التفاضل في العلم والكفاءات، كما قال تعالى : {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} والعمل الصالح على اختلاف صُورِه ودرجاته؛ لقوله تعالى: {إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم}.[ص١٨٣].

١٠. التسامح مع المخالفين في الدين؛ مبدأ يتصل بأصل العدل في الإسلام؛ لا مجرد مروءة وخُلُق؛ فضلاً عن الأصل العقائدي؛ لقوله تعالى : { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم}.

يقول القرافي في هذا الصدد :" فمن اعتدى عليهم؛ ولو بكلمة سوء، أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله، وذمة رسوله صلّى الله عليه وسلّم وذمة دين الإسلام ".

وحكى ابن حزم في مراتب الإجماع : " أنّ من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم، بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك، صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإنّ تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة}[ص١٨٣+١٨٤].

١١.تحريم أصل البغي (الاستعمار) والعدوان في الميدان الدولي؛ لقوله تعالى : {ولا تعتدوا إنّ الله لا يحبُّ المعتدين}.[ص١٨٥].

١٢.العلاقات الدولية في الإسلام؛ الأصل فيها السلم على الأصح؛ بل البر والإقساط والتعاون والرحمة بالنسبة للأمم الأخرى لقوله تعالى : { يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافّة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنّه لكم عدو مبين}[ص١٨٥]، والمعاهدات في منطق القرآن الكريم على اختلاف أنواعها وأغراضها، ولا سيما السياسية منها، تقوم على أصلين:

أولهما: اعتقادي؛ إذ هو عقد مبرم بين الله والمسلمين ابتداء، على وجوب تنفيذ التزاماته؛ لقوله تعالى : {وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً}.[ص١٨٧].

ثانيهما: عهد مبرم بين خصوص طرفيه من المسلمين وغيرهم، وهو واجب الوفاء بمقتضى العهد العقائدي الأول[ص١٨٧].

وهذه المعاهدات لها شروط هامة منها:

أ. التراضي الحر بين الطرفين؛ فالإكراه يفسدها.[ص١٨٨].

ب. ألاّ تتعارض مع دستور الإسلام الأساسي وهو القرآن، أو تناقض مبدأ أساسياً في الإسلام على سبيل القطع لقوله عليه الصلاة والسلام: (المسلمون عند شروطهم؛ إلاّ شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً).[ص١٨٨+١٨٩].

ت. أن تكون نصوصها بينة صريحة؛ لا يلابسها غُموض أو إبهام.[ص١٨٩].

١٣. وجوب رفع الظلم عن المستضعفين في الأرض قهراً واستعماراً واستلاباً؛ لقوله تعالى : {وما لكم لا تُقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان}.[ص١٨٩].

ثانيا: عصمة أنفسهم وصون حقّهم في الحياة؛ أداء لأمانة التكاليف.[ص١٩١].

ثالثاً: حفظ أموالهم، ووجوب استثمارها، وتيسير السبيل إلى ذلك بالطرق المشروعة، والتصرف فيها حسبما سن الشارع ورسم، خشية أن تفنى، أو ألاّ تفي.[ص١٩٢].

رابعاً: حفظ عقولهم، و يكون بتحصينها من كل ما يشل طاقتها الفكرية، بتحريم المسكرات والمخدّرات، ومنع كل ما يسبب فساد حركة العقل، ونشاطه الفكري، مع تنمية العقول فكرياً بالعلم والمعرفة، ومادياً بالغذاء الجيد[ص١٩٤+١٩٥].

خامساً: حفظ نسلهم؛ وقد امتن الله على عباده بنعمة النسل بقوله تعالى: { والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة}،وقوله تعالى: {وأمددناكم بأموال وبنين}[ص١٩٥].

والنسل حافز النشاط الحيوي للأمل والعمل، وسبب بقاء النوع الإنساني في أجياله المتعاقبة إلى الزمن المقدّر لهذا الوجود، غير أن إنجاب النسل ينبغي أن يكون على نحوٍ يليق بالكرامة الإنسانية التي أصّلها القرآن الكريم لبني البشر؛ بما ينشئ الأسرة القائمة على المودّة والرحمة، ويبعد المجتمع عن الفواحش؛ لقوله تعالى: {ولا تقربوا الزنى إنّه كان فاحشة وساء سبيلاً}.[ص١٩٦+١٩٧].

ثم تناول المؤلف مقصدين أساسيين بشيء من التفصيل؛ للوقوف على مدى صلتها بالتشريع السياسي الإسلامي، وهما " الدين " و " حقّ الحياة " ؛ فالثاني صلَته بالسياسة ظاهرة، والأول فصّلته بها قد تدقّ وتخفى.[ص١٩٨].

أولا: إقامة الدين على أصوله المستقرة.

فالحكم السياسي ليس مقصوراً على المصالح المادية؛ بل يقوم على قواعد تستهدف تحقيق المصالح المادية والمعنوية والروحية[ص١٩٨] وشأن الوازع فيما يقوم عليه الحكم السياسي من عنصر ديني أن يكون ذاتياً وشأن الرادع في الحكم الذي يقوم على مجرد السلطة القاهرة، والقوة المادية أن يكون خارجياً، والأول يفْضَله بداهة في نظر العلماء وأولي الرأي والحكمة، بل وعلماء الاجتماع ؛كابن خلدون وغيره[ص١٩٩].

وحتى العقيدة والعبادة بمعانها الخاص، ذواتا مدلول سياسي، فضلاً عن المدلول الديني؛ أما المدلول السياسي لعقيدة التوحيد، فيقتضي تحريم الخضوع للاستعمار الأجنبي، إذ لا يصحب هذا الخضوع للقهر والتسلط، إقرار بالربوبية أو الألوهية لأحد من الناس، حتى يكون شركاً دينياً أو عقائدياً، فتمحَّض شركاً سياسياً من لوازمه العصيان لأمر الله، يرشدنا إلى هذا أنّ الخلفاء الراشدين قد تمثلوا هذا المدلول السياسي الذي كثيراً ما كانوا يعبرون عنه بالقصروية أو الكسروية، وذلك من آثار هذه العقيدة سياسياً دون ريب[ص١٩٩].

ومن هنا نجد بحوث فقهاء السياسة المسلمين، كالماوردي، والغزالي، وابن خلدون، وغيرهم مدارها: (وحدة الدين والدنيا) بل الدين هو الأساس، وما لا أساس له فمهدوم[ص٢٠١].

ثانياً: حفظ النفس (حق الحياة)

فالقرآن الكريم بيّن بصريح الدلالة أن قتل نفسٍ واحدة دون وجه حق بمثابة قتل الناس جميعاً، وأنّ إحياءها في حكم إحياء الناس كافّة[ص٢٠٥].

وأنّ عصمة النفس الإنسانية في الشرع حق وواجب معاً؛ فإذا كان من حقّه أن يحيا فإنّ من واجبه أن يحيا[ص٢٠٦] ولهذا حرم الإسلام الانتحار وقتل النفس، واعتبره من الكبائر التي توعّد الله صاحبه بها في النار[ص٢٠٧] وحرم قتل المعاهد المستأمن؛ فلا تستباح نفسه إلاّ بعارضٍ طارئ هو المحاربة أو الإفساد في الأرض أو الاعتداء على حياة الغير ظلماً وعدواناً[ص٢١١].

ننتقل إلى الباب الأول الذي عقده مؤلّف الكتاب وأسماه:

خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم:

وجرى فيه على بيان أوجه هذه الخصائص على نوع من البسط والإطناب الذي أوجز فيه في مقدّمته على طولها !

فذكر أهم خصائص التشريع السياسي الإسلامي التي تتمثّل في الشخصية المعنوية للدولة ووظائفها وغاياتها، مبيناً إياها في نقاط.

وسأوجز هذه النقاط والحديث عنها.

أولا: السياسة عنصر جوهري في مفهومه يتكامل به هذا التشريع منذ نزوله على الأرض وحياً؛ لأنّ نظام الدين لا يتم إلا بنظام الدنيا[ص٢٢٣].

ثانياً: الشمول والتوازن؛ فالإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، أو الدنيا والآخرة؛ بل يوثق الصلة بينهما[ص٢٢٤].

ثالثا: إنّ الدولة في هذا التشريع تفوق في وظائفها الإيجابية الشاملة أي دولة حديثة [ص٢٢٤]؛ لهذا أعلت الشريعة من منظومة الكفايات وجعلتها فرضاً حتّى تقوم به حاجات الناس وأوعزت للدولة أن تحمل الناس على المسؤولية للأمة بكاملها على الأداء سواء في الظروف العادية أم الاستثنائية تحقيقاً للتكافل السياسي الملزم بين الأمة والدولة.[ص٢٢٥].

رابعاً: التشريع السياسي الإسلامي باعتماده العلم والخبرة موضوعاً لأحكامه، وبما يتّسم به من الشمول والتوازن، وبصياغة معاييره المرنة، وسمو غاياته، يتضمن طاقة فعالة لتطوير مجتمعه بما يتناسب مع المستوى الحضاري في كل عصر وعلى أساس من العدل والحق والخلق [ص٢٣٠+٢٣١].

خامساً: تحقيق التوازن بين المصالح المتعارضة؛ فإن وقع تعارض بين المصالح الفردية والصالح العام؛ فإنّ الشريعة الإسلامية تحدثت عن تحقيق التوازن بينهما وعدم طغيان فئة على أخرى؛ لكن يراعى مصالح المسلمين العامة ولهذا جاءت القواعد بأنّ المصلحة العامة مقدّمة، وأنّ التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، وأنّه يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام [ص٢٣٢].

سادساً: الغاية ينبغي أن تكون متّحدة في التشريع السياسي بين الحاكم والمحكوم؛ فالعلم على تحقيقها أو الاقتراب منها بالتكافل الملزم والمسؤولية المتبادلة ديناً وعبادة قبل أن يكون سياسة ومصلحة دنيوية؛ ينفذ بوازعٍ ذاتي؛ مما يضمن الولاء والإخلاص والنزاهة في هذا التنفيذ، ويقي أسباب التنازع والانقسام[ص٢٣٦].

سابعاً: مفهوم الدولة في الإسلام إيجابي، ونشاطها في ممارسة اختصاصاتها دستوري[ص٢٣٦] والدولة في التشريع السياسي الإسلامي موجَّهة أولاً قبل أن تكون موجِّهة ضبطاً للسلطة أن تنحرف أو تطغى أو تعتسف؛ وهذه هي السلطة الدستورية التي تسعى إلى تحقيقها أرقى الدول الحديثة في عصرنا هذا [ص٢٣٨].

ثامناً: التسامح تجاه المخالفين في الدين؛ على أساس العدل المنزل به الشرع، والرحمة الموجهة للعالمين؛ وعدم الإكراه للمخالفين في الدين[ص٢٣٨+٢٣٩] مع إعمال مبدأ التكافل الاجتماعي في الإسلام بما هو قائم على أصول العدل فيه فالمخالف مشمول بحكمه كالمسلم سواء بسواء[ص٢٤٠] وقد جاء في كتاب خالد بن الوليد : " وجعلت لهم – أي لأهل الذّمة – أيما شيخ ضعيف عند العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت عنه جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة " [ص٢٤١].

تاسعاً: دولة المثالية والواقعية فضلاً عن الإيجابية والدستورية؛ فهي تقوم على المثل العليا المستندة إلى عناصر الاعتقاد، وهي ذات وظائف إيجابية لا سلبية [ص٢٤٩].

عاشراً: دولة الفكر والمثل (أيديولوجية)؛ فلا تنتهي حدودها بالبيئة التي يقطن فيها مواطنوها بل تمتد حيث ينتهي امتداد فكرها وتشريعها؛ وتحقيق العنصر الفكري ينبغي أن يسبق في الوجود أي إنجاز مادي[ص٢٥٠].

حادي عشر: العنصر الاعتقادي في الإسلام ذو أثر فعال في توطيد دعائم السلم الدولي، ورسم السياسة الخارجية، على أساس من الحق والعدل، والتكافؤ والمساواة، والوفاء بالعهود، وقدسيتها تحقيقاً للوحدة الإنسانية على الرُّغم من اختلاف الدين.[ص٢٥٠+٢٥١].

ثاني عشر: التعاون الدولي القائم على تبادل المنافع في دائرة الخير الإنساني العام، واجب شرعاً[ص٢٥٧].

ثالث عشر: مركز الفرد حقوقه وواجباته في التشريع السياسي الإسلامي انصبت أحكامه أولاً على تكوينه إنسانياً وخلقياً في ذات نفسه، توصُّلاً إلى تطهير بواعثه، أو تدعيماً لجانب الخير فيه، وتقويماً لإرادته، أما وضعه الاجتماعي فهو مكلّف مسؤول متكافل في كافّة وجوه تصرفاته ونشاطه الحيوي والفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والخُلُقي.[ص٢٥٩].

والإسلام في تكوينه الشخصية الاجتماعية للإنسان الفرد تحقيقاً لتكافله مع مجتمعه يستهدف أمرين:

أولهما: تبيين أنّ الصالح العام جزء من الصالح الفردي.[ص٢٦٢]

الثاني: تبيين أن التقييد المباح أساسه المصلحة العامة التي هي مناط مشروعية الولاية العامة على الأمة.[ص٢٦٢]

ننتقل إلى ما ذكره المؤلف في الباب الثاني [ص٢٧١] وذكر فيه:

قواعد الحكم في التشريع الإسلامي:

ابتدأه الردّ على شبهة القاضي المصري علي عبد الرزاق في كتابه: " الإسلام وأصول الحكم " الذي اعتبر السياسة أمراً عارضاً؛ فبين المؤلف د. الدريني أنّ السياسة في التشريع الإسلامي ليست أمراً عارضاً ألجأت الظروف إلى اتخاذه سبيلاً لتدبير شؤون المسلمين في مجتمعهم الجديد في المدينة بعد الهجرة، وإنما كانت استمراراً لما بدأ أولاً في مكّة قبل الهجرة، إبان ظهور الدعوة، ويؤكد هذا بيعتا العقبة الأو لى والثانية؛ إذ كانت كلتاهما عقداً تاريخياً حقيقياً بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين وفود المدينة، قامت على أساسه الدولة الإسلامية وكانت الهجرة إحدى النتائج التي ترتبت عليهما بأمر الله عز وجل.

وحين هاجر الرسول من مكة للمدينة وضع أول دستور للدولة الجديدة على نحوٍ لم يكن معهوداً في الفكر السياسي في ذلك العهد بعد أن توافرت عناصر الدولة من الإقليم والأمة والتشريع والسلطة القائمة بتنفيذه، وهو ما يسمى بصحيفة المدينة، وقد نسخ بعض قواعد الصحيفة؛ كالإرث بالمؤاخاة فأصبح بالقرابة والزوجية ومن مثل وجوب القتال على مواطني الدولة؛ فأصبح على المسلمين خاصة، لما ثبت من مكرهم وعدم إخلاصهم للدولة، وكذا سلخ حق المواطنة عن العربي المشرك فأصبح لا يقبل منه لاكتساب هذا الحق إلاّ الإسلام؛ وذلك أنّ الجزيرة العربية أصبحت قاعدة الإسلام من جهة ، وأنّه يجب تحصين الإنسان بمعاني الوحي؛ إنقاذا له من ضلال الوثنية والشك [٢٧٤+٢٧٥].

لهذا يجب إقامة الدول وجهاز الحكم فيها قد ثبت بالتشريع الإسلامي نفسه كتاباً وسنّة وبالإجماع وبالمعقول[ص٢٧٥].

وذكر من أدلّة وجوبها بالكتاب قوله تعالى : {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} ووجه الاستدلال بها أنّ أولي الأمر هم أصحاب الشؤون[ص٢٧٦+٢٧٧].

ومن أدلة وجوبها بالسنة حديث: {من مات وليست عليه طاعة، مات ميتة جاهلية}[ص٢٧٧].

ومن وجوبها بالمعقول أنّ أمة أوجب الله قيام وحدتها؛ لا يمكن تحقيقها دون مجتمع سياسي منظّم واقعاً، مع وجود سلطة قائمة على القوة والمنعة لحفظ كيان الأمة وسيادتها في الداخل.[ص٢٧٨] وأنّ وجوب إقامة الدولة لدفع الفوضى، ومنع سفك الدماء، والاعتداء على الآخرين. [ص٢٨١+٢٨٢].

ومن وجوبها بالإجماع ما حكاه الماوردي في قوله: " وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وهو إجماع الصحابة والتابعين"[ص٢٧٦].

وذكر الماوردي أنّ مقومات الدولة الأساسية التي يجب تحقيقها: دين متّبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح، وهي مظاهر متعلّقة بسيادة الدولة [ص٢٨٣+٢٨٤].

وسيادة الدولة أو حقّ الأمر في هذا التشريع الإسلامي لا في أمر خارجٍ عنه [ص٢٨٨] والحكومة نفسها خاضعة للنقد النزيه والتوجيه، والتقويم، ورئيسها فرد عادي، ليس له من الأمر شيء؛ إلاّ القيام بمهام التنفيذ، وإقامة العدل الكامل، وحفظ الأمن، ورعاية الصالح العام، وهو مسؤول أمام الأمة، بحكم كونه نائباً عنها في القيام على وظائف الدولة ، ومهامها الجسام، فضلاً عن مسؤوليته أمام الله تعالى.

وليست الحكومة في نظر الإسلام حكومة ثيوقراطية كما يظن خطأ وادّعاء، أي حكومة إلهية معصومة؛ بل هي حكومة مدنية عادية لكنها محكومة بشرع الله [ص٢٩٠].

والدولة في نظر الإسلام وإن كان منشؤها التشريع السياس ي الإسلامي نفسه، ويسودها حكمه، غير أنّها ذات سلطة في التشريع الاجتهادي من أهله، ولكن بمفهوم يختلف عن مفهوم التشريع في الفقه الوضعي.[ص٢٩١].

ثم تحدث المؤلف الدريني عن أهم قواعد السياسة الخارجية في الإسلام، وأبرزها في نقطتين :

أولهما: لا يجوز أن ينفرد بعقد ا لسلم جماعة دون أخرى، لأنّ سلم المؤمنين واحدة، كما لا يجوز التقاعس عن نصب الحرب على العدو، إذا تحقق مناط حكم الجهاد، دفاعاً عن كيان الدولة.[ص٣٠٠].

ثانيهما: عقد السلم أو الصلح الذي يحل حراماً محرم في الإسلام قطعاً[ص٣٠٠].

ثم عقد المؤلف مقارنة بين أصول الفكر السياسي الوضعي بقواعد التشريع الإسلامي موضحاً فيه أنّ الإسلام يرسي في تشريعه أصول الأخلاق من حيث منشؤها إلى البصيرة الفطرية في الإنسان لقوله تعالى: {بل الإنسان على نفسه بصيرة * ولو ألقى معاذيره} ، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنّ هذه البصائر الفطرية الفردية الذاتية؛ يتكون من خلالها وجدان عام لدى المؤمنين ، ذو قوة في الشرع معتبرة في الحكم على الأشياء، وفي التمييز بينها؛ بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" وبالأثر: " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح"؛ فتجريد السياسة عن الخلق مما ينافي أصول الإسلام من حيث إنه أقام العلاقة وطيدة محكمة بين تشريعه السياسي، وبين فطرة التكوين الإنساني[ص٣١٦+٣١٧]، لهذا فالدولة التي تفصل السياسة عن الدين والخلق، تغدو غير متحضرة إنسانياً غالباً؛ وإن كانت متقدمة مادياً[ص٣١٨].

ويتجه عليهم في تبريرهم للاستعمار، والتوسع العدواني من زعمهم بأنه ظاهرة عادية مستمرة تنشأ نتيجة لازمة لحيوية الدول المستعمرة وسلامتها، وفرط قوتها في الثروة والعلم، يجع عليهم في هذا أن الضعف أو محدودية أسباب القوة المادية والمعنوية لدى بعض الشعوب لا يصلح علّة أو مبرراً لاستباحة الحرمات وانتهاب الخيرات[ص٣١٩].

والإسلام أتى بالرحمة للمستضعفين لا التجبر عليهم؛ وهذا لا يتفق مع واقع نظرية " سبنسر" مثلاً في أنّ الدولة ليس من مهماتها أن تعين الفقراء والمحتاجين حتى من أبنائها فضلاً عن أبناء غيرها من البشر وأنّ على المجتمع استئصال وإبادة الأضعف[ص٣٢٢].

ويتّجه على هذه السياسة في ذهابها إلى أنّ الدولة ليس من مهمتها الإصلاح بل عليها أن تأخذ المجتمع كما هو، وتعامله على هذا الأساس؛ بأن تعمد إلى رصد الظواهر الاجتماعية ، وبناء على الأحكام أو التشريعات على أساسها، كما يقول العميد "دوجي" ويتّجه على هذه أنّه مبدأ تقريري لا تقويمي، وهو خلاف مهمة رسالة الإسلام التي قوامها أمران: الصلاح والإصلاح.[ص٣٢٢].

بخلاف واقع السياسة الأجنبية فإنّها ترمي إلى إلقاء بذور الشقاق بين الشعوب، تمكيناً لها من إضعافها، واستنزاف قواها؛ لتسهل لهم السيطرة عليها، والتحكم فيها، ومؤدّى ذلك المبدأ " فرق تسد " وهو من صميم مبادئ السياسة الميكيافيلية، انحدر إلى بعض الدول المعاصرة، والله تعالى يقول: { لا خير في كثير من نجواهم إلاّ من أمر بصدقة أو

معروف أو إصلاحٍ بين الناس} وقوله تعالى : {وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين} والنص مطلق يشمل الناس كافّة لا المسلمين خاصة.[ص٣٢٣].

ومن خصائص الفتح الإسلامي؛ أنّ سياسته لم تكن لترمي إلى الإحاطة بمظاهر الحضارة، بل جهد هذا الفتح أن يستفيد من هذه الحضارات ما دامت لا تنافي مقتضيات مبادئه، وغاياته في الوجود الإنساني على وجه هذه الأرض.[ص٣٢٥].

ومن البنود المهمة التي ركّز عليها صاحب الكتاب حق التملك بالطرق المشروعة، ومن الآثار للوظيفة الاجتماعية للحق أن نشأ مبدأ نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة على ما قرره الإمام الشاطبي عند التعارض المستحكم[ص٣٤٣].

على أنَّ حقّ الملك بما هو مضمون اجتماعي ينهض بالتكافل على وجه ملزم، أداءه لما له من وظيفة اجتماعية، فإنّه يتعلّق بمحلّه حق المجتمع، ويزداد تعلق هذا الحق بما عند المالكين، كلما ازدادت أزمة المجتمع تفاقماً، وهو ما قرره الحنفية[ص٣٤٣]

ثم تحدّث في جوانب الحقوق الاجتماعية في الإسلام، وأنّ للفرد ممارستها لنفسه ولمجتمعه، وهذا دليل على نزعة الإسلام الجماعية التي ترعى حق الفرد والمجتمع معاً، ويؤكد هذه النزعة أنّ الدولة في الإسلام ذات وظائف إيجابية عامة قد نهضت بها الفروض الكفائية لتحقيق الصالح العام، وليست الزكاة هي المحور الوحيد لتمويل التكافل ا لاجتماعي، فقد أكّد عمر بن الخطاب فقال: " لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على فقرائهم ".[ص٣٤٤+٣٤٥].

ثم قصد المؤلف – يرحمه الله – لبيان مسألة مهمة وهي، دور الشورى السياسية والتشريعية في الإسلام، وأكّد على كونها حقاً ذو وظيفة تؤدّى من أجل الغير[ص٣٤٦] ، وأنّ الشورى في الإسلام لها أصل في مشروعية الولاية العامة على الأمة، وهي الشورى السياسية، وفي هذا المعنى يقول عمر بن الخطاب: " من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنّه لا بيعة له، ولا الذي بايعه" ، وعلى هذا فإنّ مبدأ الشورى يدل على النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي فالسياسة مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، كما أنّ الشورى تحقق للأفراد ذاتيتهم وتُطلق لهم إطلاق مواهبهم لإفادتها، والطاعة مقيدة بالبناء الشُوري السليم[ص٣٤٧+٣٤٨] كما أنّ الشورى السياسية أساس الرضا العام فيما يتعلق باختيار الرئيس الأعلى للدولة، وهو مبدأ عام لابد من تنفيذ مقتضاه في كل زمن وبيئة؛ لأنّه من خصائص الأمة : {وأمرهم شورى بينهم}.[ص٣٤٩].

ثم أوضح المؤلف أنّ الإسلام لم يعين نظاماً محدّداً للشورى السياسية في انتخاب رئيس الدولة، وما رسمه فقهاء السياسة المسلمون من أشكال لها وطرائق لتنفيذها ؛ إنّما كان بمحض الاجتهاد بالرأي[ص٣٥٨].

وأنّ انتخاب رئيس الدولة عقد سياسي عام هو منشأ الالتزامات المتبادلة بينه وبين الأمة، فضلاً عن مسؤوليته الدينية أمام الله تعالى[ص٣٥٩]

وأنّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم تعاقدية نيابية؛ فالحاكم فيها نائب أو وكيل عن الأمة شرعاً[ص٣٦١].

وأنّ الأمة ممثّلة في أهل الحل والعقد ذات شخصية معنوية منفصلة عن شخصية الحاكم الأعلى، وذات إرادة عامة[ص٣٦١].

وأنّ رئيس الدولة بمقتضى توليته عن طريق الشورى السياسية أو العقد السياسي وجوباً قد أصبح وكيلاً عنها؛ فنيابته الشرعية مستمدة من الأمة قطعاً[ص٣٦١+٣٦٢].

وإذا انعقدت الولاية للحاكم وصحت من خلال الشورى؛ فالرئيس الأعلى هو من يحق له كونه ولي أمر؛ فيجب على الأمة بحكم تأييدها له حقان: الطاعة بالمعروف، والنصرة المشتملة على التوجيه والنقد والتبصير والنصح والتأييد، ومدافعة البغاة وجهاد الأعداء [ص٣٦٢+٣٦٣+٣٦٤].

ثم تحدث المؤلف عن الخلاف الجاري بين العلماء في تحديد عناصر مجلس الشورى أو أهل الحل والعقد، ثم خلص إلى أنّ أهل الحل والعقد قد تشعبت بهم المهام وتعقدت بحكم تنوع مطالب الحياة وتكاثر مرافقها نتيجة التقدم العلمي مما لا يستقيم أبداً إغفال أمره؛ لهذا كان من اللازم اختيار الأكفأ والأعلم وأصحاب الخبرة كل في مجال تخصصه[٣٦٧+٣٧٨].

فضلاً عن كون مجلس الشورى هيئة مستقلة عن السلطة العامة أو التنفيذية، مع وجوب إعطاء رئيس الدولة سلطة تقديرية في تعيين بعض عناصر الكفاءات الممتازة في الدولة إذا أخطأهم الانتخاب الحر، وكانت الدولة في ظرف من الظروف في حاجة ماسة إلى اختصاصهم وخبراتهم تحقيقاً للمصالح العامة[ص٣٧١].

بعد ذلك حدد المؤلف مجال الشورى وأنّها لا تجوز فيما فيه نص قاطع؛ لأن إرادة الشارع فيه بينة، وهي معصومة لا تحتمل الخطأ؛ بخلاف الاجتهاد بالرأي ولو كان جماعياً[ص٣٧٢].

تساءل المؤلف عَقِبَ ذلك هل رئيس الدولة ملزم شرعاً باتخاذ الرأي الذي انتهى إليه مجلس الشورى بالإجماع أو بالأغلبية؟

وقد ميز بين حالتين:

الأولى: أن يكون رئيس الدولة من غير أهل الاختصاص والخبرة في التشريع؛ وفي هذه الحالة يجب عليه الأخذ بمبدأ الشورى بداهةً ابتداء وانتهاء[ص٣٧٩].

الثانية: أن يكون من أهل الاختصاص والنظر في التشريع، أو من أهل الشأن الذي يراد إصدار حكم فيه؛ بأن كان مجتهداً أو خبيراً؛ فعليه عرض الأمر على مجلس الشورى ابتداء والأخذ برأي المجلس انتهاء من حيث الأغلبية أو الإجماع؛ إذ لا معنى لوجوبه ابتداء ثم اطّراح ثمرته انتهاء، وليس مجرد تطييب خواطر[ص٣٨٠].

ورئيس الدولة قد يستند في خلافه مع مجلس الشورى إلى برهان قوي على النحو الذي رأينا من صنيع أبي بكر في قتاله للمرتدين ومانعي الزكاة؛ فلابدّ له من أن يستمسك برأيه، ولو خالف مستشاريه، وأن يحاورهم ويناقشهم الرأي؛ وهذا ليس منشؤه أن رئيس الدولة غير ملزم بما ينتهي إليه مجلس الشورى ؛ بل لأنّه من قبيل الاختلاف فيما فيه نص أو دليل قوي في اجتهاد رئيس لدولة، وهذا يتناوله بحث الاختلاف في مسألة تستند إلى برهان أو دليل لم يلتفت إليه مجلس الشورى أو غاب عنه، وهذا ما سار عليه عمر بن الخطاب في مسألة تقسيم الأراضي مستنداً إلى دليل قوي من القرآن؛ قد غاب عن أذهان مخالفيه، وظل يحاورهم حتى انتهوا معه إلى رأيه لقوة دليله[ص٣٨٢+٣٨٣].

لم يدع المؤلف الدريني في كتابه مناقشة مذهب القائلين بجواز أن يخالف رئيس الدولة المجتهد ما انتهت إليه الشورى من رأي في مسألة مجتهد فيها؛ حيث ذكر بعض العبارات عن الفقهاء التي تُشعر بعدم إلزامية الشورى وأنّها معلمة فحسب؛ وذكر أنّه على فرض كون الشورى لرسول الله معلمة له؛ فهذا لا يسري للحكام من بعده لأن الرسول صلى الله عليه وسله مؤيد بالوحي تسديداً وتصويباً وليس كذلك الحكام من بعده، والقول بعدم وجوب الأخذ بثمرة الشورى؛ يفضي إلى أن يصبح هذا المبدأ العظيم شكلياً وصورياً إذ العبرة بالخواتيم والثمرات.[٣٨٦+٣٨٧]

ثم تحدث عن مسألة مهمة في موضوع التشريع السياسي خلاصتها: أنّ كل مبدأ في التشريع السياسي كان يلتزم به بمقتضى الوازع الديني يجب أن يجعل ملزماً بمقتضى النظام الدنيوي؛ إذا رقّ وازع الدين أو ضعف[ص٣٩٣].

ثم اختصر مبحث الشورى في صفحات عديدة.

وختم الكتاب وهذا الباب بالتنبيه على مبدأ المسؤولية في القرآن الكريم والسنة المطهرة، والأساس العقائدي الذي ينهض بهذا المبدأ، وأن هذه المسؤولية مرتبطة فرداً وجماعة بعقيدة الاستخلاف الإنساني في الأرض، وأن المسؤولية صفة تكريم وتشريف[ص٤١٥] وأنّ مسؤولية الإنسان المسلم قبل نفسه تتبدّى في وجوب اجتناب نوازع الطغيان ودواعي الهوى، وأنّ مؤدّ ى المسؤولية الدينية أنّ كل إنسان مجزيٌّ بعمله إن خيراً فخير وإن شراً فشر وأنّ مسؤوليته شخصية لا يحمل وزره أحد[ص٤١٦].

وأنّ المسؤولية تبرر الحرية التي هي مظهر الشخصية الإنسانية العامة المستقلة [ص٤١٨]، وأنَّ الفرد في نظر الشريعة كائن حي حر مستقل مسؤول[ص٤١٩] وأنّ المسؤولية لها ثمرة من ناحية عملية ليكون صاحبها أهلاً للتعاقد والتملك، وناحية نظرية حيث لا تجعل من الفرد مجرد آلة اجتماعية مسخّرة؛ تعمل لصالح المجتمع دون مصلحته الشخصية.[ص٤١٩] وأنّ المسؤولية الجماعية لها أساس عقائدي من حيث الاستخلاف وتحقيق العزة، وأساس أخلاقي من حيث التعاون بين الأمة المسلمة والنصرة والولاية المفروضة من المسلمين بعضهم مع بعض.

وختم المؤلف كتابه بقوله: " والتكليف هنا منصب على هذه الخصائص في الأمة إيجاداً وتنمية وحفظاً ولا يتم ذلك إلاّ بإبعاد ولاية الأجنبي عنها؛ لأنّ الأجنبي لا يشارك فيها، بل يسعى إلى القضاء عليها، وعلى هذا كانت مقاومة الاستعمار بشتّى مظاهره من أعظم فرائض الدين"[ص٤٢٠].

وقفات قصيرة مع الكتاب:

هذا الكتاب يعدّ من غُرر كتب العلاّمة الأصولي القانوني محمود الدريني الفلسطيني – رحمه الله – وقد كتبه مؤلّفه بلغة عالية، وأسلوب راق ، سبك فيه عباراته، وصاغ فيه كلماته؛ بأحلى حلّة؛ وأمتن أسلوب.

ركّز فيه على إبداء خصائص الفقه السياسي الإسلامي؛ وكان من أوائل من نَظَم فلسفته في هذا العصر.

وامتاز كتابه بالجمع والربط بين عدّة علوم شرعية متداخلة في هذا المجال؛ فظهر فيه البعد العقائدي تقريراً وتأسيساً، ومناقشة وردّاً للانحرافات الطارئة على المستوى السياسي من حيث المفاهيم الخاطئة في عقيدة القضاء والقدر، ومفهوم الشرك السياسي، وشرط الطاعة، ومدى علاقة الاستخلاف وأمانة التكليف برعاية أمة الإسلام لميزان السياسة فيما بينها والعالَم.

وظهرت في كتابه الأدوات الأصولية للمؤلف إذ يُعد من مهرة علم الأصول في هذا القرن؛ فاستفاد من بنود هذا العلم خاصة في مجال المصالح والمفاسد، وسد الذرائع، والاستحسان، والضرورات، وموضوع الاجتهاد.

ولا يخلو كتابه من الإشارات النافعة والدقيقة في مجال الأخلاقيات وربطها بالمبدأ السياسي والديني كذلك؛ وإبراز المثل العليا في أخلاقيات السياسي المسلم؛ والمبدأ الأخلاقي عموماً في التشريع السياسي الإسلامي.

استفاد مؤلفه من نظريات كثيرة من علماء الإسلام وكان من أبرز من استفاد منهم الأئمة الأربعة الشاطبي والغزالي وابن تيمية وابن خلدون.

ومن النقاط الجوهرية في الكتاب إبراز المقارنة بين خصائص التشريع السياسي الإسلامي؛ والفقه الغربي السياسي؛ والبيان بحقائق الحجة والبرهان فوقية التشريع السياسي من خلال موازنة ومقارنة بين الفقهين؛ وإبداء مبادئ الرحمة والنور والعالمية والإنسانية والمدافعة في المنزع السياسي للتشريع الإسلامي؛ خلافاً لمبادئ القوانين الغربية والمؤثرين فيها من عقلية الاستكبار والفحش الاقتصادي والأثرة والتسلط والفكر الصراعي من البداية.

في الكتاب مناقشات مثمرة ناقش فيها العلاّمة الدريني بعض ما مر به من كلمات خالف رأيهم حيناً بأسلوب علمي؛ جنح فيه للأخذ بالأدلة النقلية والعقلية؛ وبرز هذا في مناقشته للشاطبي في مسألة وحدة الحكم المقتضية لتشابه الظروف، وناقش رأي الطبري في مسألة الشورى وعدم لزوميتها للحاكم، ونقد عقيدة الكسب عند الأشاعرة؛ وبين خطأها في السلوك والاعتقاد، محاولاً إيصال حجته ودليله بما يحفظ قدر الأئمة؛ ويرفع من قدر الأدلة التي يعتقد صوابيتها.

يتميز كتابه بوجود بعض العناوين الجانبية التي تبرز ملخّص رأيه؛ وتكون توطئة أو مقدمة لما يريد بناءه من أفكار.

وللشيخ الدريني تعليقات نفيسة جداً في حواشي الكتاب؛ مما يزيد رأيه قوة من آراء بعض العلماء، أو إفادات متعلّقة بمتن الكتاب؛ لا ينبغي إغفال النظر عنها.

يتميز الكتاب بظهور منهج مؤلّفه على طريقة الأعلام الكبار من العلماء في كثرة الحجج والبينات؛ وقلّة الاستشهادات بكلام العلماء إلا في اللازم فظهرت شخصية مؤلفه فيه من حيث التأصيل والتنظير؛ والتحليل والنقاش والاستنتاج؛ وعمق الاستخراج والاستنباط من الأدلة، وعميق التفكير في استدرار المعلومات السيالة من ذهن كدّ وفكّر في بناء المنظومة الفلسفية للتشريع السياسي الإسلامي | .

ولا ريب أنّ أي عمل بشري قد يكون فيه بعض القصور الذي يختلف من قارئ لآخر؛ وكتابه لا قصور فيه بوجه عام.

غير أنّ بعض مباحثه مكررة؛ ويمكن اختصارها، وأحياناً يكون في بعض أوراقه كلمات إنشائية تأخذ طابع الإيضاح مع كونها واضحة بداهة..

فضلاً عن كون الكتاب في أصله ورقة عمل مقدّمة للمؤتمر، فمقدمته الطويلة التي جاوزت سبعين صفحة كانت فيما يبدو ورقة المؤتمر؛ وكانت مباحثها مسرودة منتشرة في أثناء الكتاب؛ فكان من الأنسب اختصارها..

يلي ذلك أنّ بعض محاور الكتاب – وهي قليلة بكل حال – فيها انتقال مفاجئ من موضوع لآخر؛ دون وصلة أو رابطة تدمج بين الأمرين بطريقة الشيخ العلمية الترابطية.

وقد يذكر عبارات عن العلماء، أو بعض الاستشهادات؛ ولا يرمز إلى موضعها؛ ربما لشهرة أقوالها؛ مع أنّ بعضها يحتاج لتثبت من حيث صحتها كنقله عن علي بن أبي طالب: "ما غُزي قومٌ في عقر دارهم إلاّ ذلّوا ".

يندر وجود خطأ طباعي في كتابه؛ إلا في موضعين لفتا انتباهي ص١١٧ حيث جاء: "وقد أبلطه القرآن كما رأيت "، والصواب " وقد أبطله القرآن" وفي هامش ص١٨٢ قال: " أخرجه الديلمي في ر الفردوس" فأقحم " ر" قبل كلمة " الفردوس".

أسأل الله – تعالى – أن يرحم مؤلّف الكتاب العلاّمة الدريني؛ وأن يجزيه خير الجزاء على ما قدّمه في كتابه النفيس؛ الذي يستحق أن يتحلق حوله طلاب الفقه السياسي؛ للاستفادة منه ومطالعته بناء فكرية متينة ومواصلة البحث في فلسفة التشريع السياسي الإسلامي.