الكتاب السادس

كتاب النظريات السياسية الإسلامية

أ.د محمد ضياء الدين الريس

تحليل وعرض أ.د عبد الخبير محمود عطا محروس

أولاً: التعريف بالمؤلف:

ولد الدكتور محمد ضياء الدين الريس بجمهورية مصر العربية في يناير١٩١٢ وتوفي في أبريل١٩٧٧، وكان رئيسًا لقسم التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم بالقاهرة، وقد كان بحق عالمًا معلمًا عظيمًا وكان منهجه في التدريس يجمع بين حرارة الإيمان، والتوهج العقلي، والانتظام الفكري، والقدرة الفائقة على التصدي للمفتريات التاريخية التي يثيرها أعداء الحق والإسلام، وكذلك أكاذيب من ساروا علي درب المستشرقين والمبشرين والصليبين بحجة التجديد الديني والفكري.

و قد أصدر محمد ضياء الدين الريس كتابه «النظريات السياسية الإسلامية» سنة ١٩٥٢، فند فيه آراء علي عبد الرازق. وفي سنة ١٩٧٦ أصدر كتابًا بعنوان «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» نقد فيه الكتاب السابق، والجديد أنه شكك فيه بأدلة قوية أن يكون الكتاب من تأليف الشيخ علي. ومن هذه الأدلة:

- لم يُعرف عن الشيخ قط أنه كان باحثًا، أو مفكرًا سياسيًا، أو حتى مشتغلًا بالسياسة، لا يعقل أن يقصد قاض شرعي مسلم من عائلة محافظة الهجوم علي الإسلام، وينكر ما فيه من سياسة وحكم، وجهاد وقضاء.

-لا يعقل أن يكون هذا الشيخ الأزهري قد تعلم في الأزهر ما يورده في كتابه «من أحاديث عن «قيصر» و«عيسى» و«متى» و«الإصحاح» و«الإنجيل».

-يتكلم الكتاب عن المسلمين بضمير الغائب. كقوله: ذلك الزعم بين

المسلمين غير مألوف في لغة المسلمين والكتاب يدافع عن المرتدين، وينتقد أبا بكر.

قدم الدكتور محمد ضياء الدين الريس كتابه الذي أصدره سنة ١٩٥٢ وهو «النظريات السياسية الإسلامية» قدمه لعلى عبد الرازق وطلب منه الرد على ما جاء فيه من تفنيد لكتاب «الإسلام وأصول الحكم». ولم يرد على عبد الرازق، فرفض على عبد الرازق أن يعيد طبع كتابه بعد أن ألحت عليه «دار الهلال» في إعادة طبعه.

ويخلص الدكتور محمد ضياء الدين الريس ــ رحمه الله ــ إلى ترجيح أن يكون المؤلف الأصلي لهذا الكتاب أحد المستشرقين الإنجليز.

ثانيًا: التعريف بالكتاب:

يتكون الكتاب من ثمانية فصول، يتناول الفصل الأول تكوين الدولة الإسلامية منذ عصر النبوة ومراحل نشأة الخلافة، ويتناول الفصل الثاني نشأة النظريات السياسية حيث يتطرق إلي نشأة الفرق المختلفة وآرائها في مسألة الإمامة وما يرتبط بها من قضايا، أما الفصل الثالث والمعنون بـ«الإمامة» : مباحثها- ماهيتها فيتناول مشكلة الإمامة منذ نشأتها ومحاولة تعريفها، والفصل الرابع يناقش مسألة الإسلام ووجوب الحكم، أما الفصل الخامس فيخصصه المؤلف للدراسة التاريخية لنظام الخلافة والفكرة التي تنتظم هذا الفصل هي التعرف على ما إذا كانت الخلافة فكرة مثالية أم واقعية لذلك فقد جاء عنوان هذا الفصل «الخلافة بين المثال والواقع».

ويتناول الفصل السادس العقد السياسي ومسائله وفيه يعرض المؤلف لنظرية العقد والبيعة والمسائل المتصلة بها، ويتناول الفصل السابع الدولة والشروط والواجبات، أما الفصل الثامن وعنوانه بين الأمة والحاكم فقد تناول فيه المؤلف قواعد النظام الإسلامي من عدل وشورى ومسئولية الحاكم وغيرها.

وقد ظهر هذا الكتاب كرد على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» والمؤلف يصرح بذلك في مقدمة الطبعة السادسة فيقول «وقد كان ظهور تلك

الدعاوى الباطلة في الكتيب المشار إليها من بين الأسباب التي دعتني إلى البحث في الناحية السياسية للإسلام». ثم يقول أيضًا: «فوجدت إذن من الواجب تفنيد هذه الأباطيل، وجاء كتابنا النظريات السياسية الإسلامية للرد على هذه المزاعم ودحض المفتريات» . ومن هنا يمكن أن نفهم الأثر السجالي على الكتاب والذي دفع المؤلف إلى تبني «فكرة الدولة الدينية» بحذافيرها، وهو من القليلين المشتغلين في الفكر الإسلامي والقانون الدستوري الحديث الذين تبنوا فكرة الدولة الدينية.

وأهم ما يمتاز به الكتاب هو شموليته وموسوعيته، فقد اتسم بالقدرة على تغطية جميع المسائل المرتبطة بمشكلة الإمامة، لذلك فإنه يعد من أهم المراجع الحديثة في هذا الباب، والكتاب وإن كان فيه الكثير من عرض الآراء ووصف المواقف المختلفة إلا أن ذلك لم يفقده طابعه التحليلي، حيث يمكن ملاحظة وجود مستويات متعددة من التحليل في تناول الكاتب للعديد من الأحداث والآراء المرتبطة بالإمامة خاصة آراء الفرق المختلفة، ناهيك عن الموضوعية في نقل تلك الآراء والتأكد من نسبتها إلى قائليها.

كما أن ما يميز هذا الكتاب أيضًا هو مناقشته للآراء الحديثة في مسألة الإمامة خاصة آراء المستشرقين والاتجاه العلماني والمتأثر بهم، فنجده يناقش آراء «ماكدونالد» و«مونتجمري وات» وغيرهم في الكثير من المسائل، وهو ما يشير إلى المهمة التي حاول المؤلف القيام بها والمتمثلة في إخراج «النظريات السياسية الإسلامية» بشكل يقترب بها من الصياغة العلمية النظرية، وهي مسألة تتطلب الإلمام بحالة الجدل التي تثيرها تلك النظريات والإحاطة بردود الفعل التي ظهرت عليها، باعتبارها عناصر تساعد في معرفة صلابة تلك النظريات وقوتها التنظيرية.

واختيار المؤلف لعنوان «النظريات السياسية الإسلامية» يشير إلى إدراكه لحالة التنوع في الفكر السياسي الإسلامي، بحيث يصعب القول بوجود نظرية سياسية

إسـلامية شـاملة، وهـذا الأمـر يبـدو طبيعيًـا لأن النظريـة تتـسم بالمرحليـة وتـؤدي وظائف معينة تتغير من وقت إلى آخر، وبالتالي فإن الحديث عـن نظريـة شـاملة يعـد نوعًا من الاعتساف، ولعل المؤلف كان مدركًا لهذا الأمر في اختياره عنوان الكتـاب، لكن الملاحظ هـو عـدم تقيـد المؤلـف بهـذا التحديـد في تنـاول قـضايا الكتـاب، فهـو عنـدما يعـرض لـلآراء المختلفـة يتحـدث عـن آراء فـرق وجماعـات دون أن يحـاول تقديمها كنظريات متما سكة وتتسم بوحدة موضوعية.

وهذا الخلل في منهجية التعامل مع تلـك الآراء (= النظريـات) راجـع إلي عـدم وضوح مفهوم النظرية وهي النقطة الجديرة بالمناقشة فإطلاق وصـف النظريـة عـلى مجموعة من الآراء حول موضوع معين، يوحي بغمـوض مفهـوم النظريـة لديـه فهـو يتحدث مثلًا عن «نظرية خلع الولاة» و«نظرية الرجعة عنـد الـشيعة» و«نظريـة أبـى ذر في الأموال» و«نظرية الأمر الواقع»، ثم يتحدث عـن «نظريـات الـشيعة» ، الأمـر الذي يجعلنا نذهب إلى أن مفهوم النظرية عنده لا يعني أكثر من الرأي، وهـذا الأمـر يفقـد النظريـة شـمولها بحيـث لا تعـود قـادرة عـلى الإلمـام بجميـع أجـزاء الظـاهرة الموصوفة، فيصبح كل جزء قائمًا بحد ذاته ويمكن أن يشكل بمفرده «نظرية».

وما يؤكد هذا الأمر أي الاستخدام غير المنـضبط منهجيًـا لمفهـوم النظريـة، هـو توصيف المؤلف لما حدث في سـقيفة بنـي سـاعده بعـد وفـاة الرسـول ﷺ، إذ يقـول: «ونستطيع أن نلخص أهم النظريات التي عرضت في هذا الاجـتماع: بأنهـا هـي أولًا نظرية الدفاع عن دعوى الأنصار في استحقاقهم للخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعـوا عـن الإسـلام، وحمـوه بأنفـسهم وأمـوالهم، والـذين آووا ونـصروا، وإنهـم أصـحاب الـدار. ولنـا أن نقـول إن هـذه هـي أول نظريـة ظهـرت في تـاريخ الفكـر الـسياسي في الإسـلام. ونظريـة ثانيـة انـبرت لمقاومتهـا: هـي الـدفاع عـن حـق المهاجرين». وما يذكره المؤلف باعتباره نظرية هي مجرد مواقف عملية وآراء مرتبطة

بخلاف معين، لا ترقى إلى مستوى النظرية، لأننا لو تابعنا ما حدث في السقيفة لاستخرجنا الكثير من «النظريات» التي طرحت آنذاك، فيمكن الحديث عن نظرية ثالثة هي «منا أمير ومنكم أمير»، ونظرية رابعة هي «نحن الأمراء وأنتم الوزراء» وهكذا، وبعد ذلك لا قيمة للحديث عن نظرية إذا كانت الآراء المرتبطة بمواقف عملية وليس بجهد تنظيري يتغيا الإثبات والبرهنة والتفسير والتعميم كما ظهر لاحقًا عند الشيعة والمعتزلة والأشاعرة ستتحول إلى نظريات.

ثالثًا: السياق التاريخي لكتاب النظريات السياسية الإسلامية:

ذكرنا إن هذا الكتاب هو أحد جهود الدكتور الريس في الرد على كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، إلى جوار كتاب آخر هو «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» ، وقد أثبت الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» نقد «كتاب الإسلام وأصول الحكم» أن الكتاب ألف في أثناء الحرب العالمية الأولى ما بين سنتي ١٩١٥-١٩١٧م كما نص على ذلك المؤلف نفسه في المقدمة وليس في عام ١٩٢٥ كما يظن أكثر الناس وكما هو مشهور.

وقد أثبت من نصوص الكتاب أن علي عبد الرازق يذكر السلطان محمد الخامس الخليفة العثماني بالاسم ويهاجمه وكانت نهاية عهد هذا السلطان عام١٩١٨.

كذلك لم يكن الهدف المقصود من الكتاب في رأي «الريس» هو مهاجمة الملك فؤاد -كما هو شائع بين الناس- لأن الملك فؤاد لم يعلن نفسه ملكًا إلا منذ سنة١٩٢٢م، أي بعد انتهاء السلطان محمد الخامس بأربع سنوات.

وذكر أن علي عبد الرازق لم يقصد أبدًا مهاجمة الملك لسبب بسيط هو أن الملك إذ ذاك كان حليفًا للأحرار الدستوريين الذين منهم علي عبد الرازق وأسرته، وكان هذا الحزب في الحكم في ذلك الوقت، ولأن الملك نفسه لم يعلن أنه يريد الخلافة، بل

قال في كتاب له إلى سعد زغلول: «كيف أقوم بالواجب نحو جميع المسلمين مع أن حملي ثقيل بالنسبة لمصر وحدها؟».

بل إن الشيخ علي عبد الرازق نفى عن نفسه تهمة أنه كان يهاجم الملك فؤاد ونشر ذلك في «جريدة السياسة» قائلًا: «أولئك ملوك لم يراعوا للعلم حرمة ولا عرفوا للحرية قدرًا، وملك مصر أعز الله دولته هو أول ملك عرفه الإسلام في مصر ملكًا دستوريّا ينصر العلم والعلماء ويؤيد في بلده مبادئ الحرية».

وأكد الدكتور الريس أن الفكرة الأساسية نفسها في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» خطأ، حيث إن مؤلفه يقرر أن الإسلام دين فقط، بمعنى أنه عبادة فردية فقط، ولا شأن له بالدنيا وشؤونها ولا بالمجتمع ولا بالسياسة؛ وذلك لأن الدين كما يزعم هو ضد الدنيا والضدان لا يجتمعان.

رابعًا: أهم أفكار الكتاب:

١ـ خصائص النظام السياسي الإسلامي:

يذكر الدكتور محمد ضياء الدين الريس أن «الإسلام لا يتطابق مع أي من النظم السابقة التي عددناها، فليس الحاكم إذن هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس أتوقراطية، ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس ثيوقراطية، ولا القانون وحده لأنه ليس نوموقراطية، ولا الأمة وحدها لأنه ليس ديموقراطية بهذا المعنى الضيق، وإنما الجواب الصحيح أن السيادة فيه مزدوجة: فالسيادة أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين. ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم، هذان الأمران هما:

-الأمة.

-القانون أو شريعة الإسلام. فالأمة والشريعة معًا هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية».

لذلك فإنه يذهب إلى «وصف النظام الإسلامي بالديمقراطية الإسلامية تمييزًا لها عن الديمقراطية الصرفة» فإن كان لابد من استعمال لفظ الديمقراطية- مع مراعاة الفوارق الأساسية التي بيناها سابقًا- فيمكن أن يوصف هذا النظام-على وجه تقريبي- بأنه ديمقراطية، إنسانية، عالمية، دينية، أخلاقية، روحية ومادية معًا، أو يجوز -وهذه المعاني ماثلة في الذهن- أن تجمع كل هذه الصفات في تعبير موجز، فيقال: إنها هي الديمقراطية الإسلامية».

وإذا كانت الديمقراطية الحديثة تعني حكم الشعب بواسطة الشعب ولأجل الشعب، أي أنها تعطي المرتكز الأساسي للسيادة في الدولة للشعب وللأمة القائمة ضمن حدود جغرافية وقومية، فإن للأمة في الإسلام مفهومًا أعمّ وأشمل. فالأمة الإسلامية هي مجموعة المؤمنين الذين اتخذوا الإسلام دينًا لهم. والإسلام هو الجنسية التي يحملها كل مسلم. فعبارة (المواطنين) التي ترتكز عليها الديمقراطية الحديثة لا وجود لها في الإسلام. والعبارة التي تملأ المجتمع الإسلامي هي عبارة (المؤمنين) بالإسلام. ذلك لأن الإسلام جاء عالميًا فلا تحده حدود قومية أو جغرافية. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [سبأ:٢٨]. وقد جاء فيه أيضًا: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء:١٠٧].

وإذا كانت السيادة في القانون العام الحديث تكمن في «الإرادة العامة» المنبثقة عن «حكم الأكثرية الشعبية»، وإذا كانت هذه السيادة هي سيادة مطلقة تعمل ما تشاء دون حدود أو قيود، فالسيادة بمعنى القدرة غير المحدودة هي شيء لا وجود له في الإسلام. لأنه يعتبر أن كل سلطان بشري هو سلطان محدود. والله وحده هو ذو السيادة المطلقة. وإرادته وحدها تدير البشر جميعًا وتسيرهم. وقد أرسل للناس إرادته عبر رسوله. وبعد موت الرسول لم يترك الله الخليقة دون مرشد، بل أوكل هذه

المسؤولية إلى الأمة الإسلامية قاطبة. فالسيادة في الإسلام تكمن إذن في الله وحده وقد «فوضها» إلى أمته جمعاء وليس إلى فرد أو هيئة محصورة. هي نوع من «السيادة الإلهية – القومية»، التي اختص بها المجتمع الإسلامي دون غيره من المجتمعات.

ونلاحظ أن أهداف «الديمقراطية الحديثة» هي أهداف دنيوية تسعى إلى إسعاد جماعة الناس المقيمة في إقليم محدد وفي إطار قومي. أما «الديمقراطية الإسلامية» فتهدف إلى تحقيق غايات زمنية وروحية في آن معًا. وهي في مداها تتجاوز الحدود الجغرافية والعنصرية. والغاية القصوى التي يهدف إليها الإسلام هي الآخرة. وما الحياة الدنيا سوى مطية لهذه الآخرة. وإذا كانت «سلطة الأمة» في الديمقراطية الحديثة «سلطة مطلقة» ، «فسلطة الأمة الإسلامية» «مقيدة بنصوص الشرع» ولا تستطيع تجاوزه في حال من الأحوال. وإذا كانت «إرادة الأمة» المعبر عنها «بالإجماع» هي أحد مصادر الشريعة الإسلامية إلا أن قدرة هذا الإجماع ترتكز على «تفسير النص الوارد في القرآن والسنة» لا إلى إيجاد نصوص جديدة تتعارض مع الكتاب وسنة الرسول. ويقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس: «إن السيادة في الإسلام هي سيادة مزدوجة ركناها (الأمة والشريعة) وهما مصدرا كل سلطة». لكن سلطة الأمة تظل في جوهرها خاضعة للشريعة نصًا وروحًا.

وإذا كانت الديمقراطية الحديثة تشدد على الحرية الفردية سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، فالإسلام سمح بالحرية ضمن نطاق الشريعة وحدها. وإذا كانت الديمقراطية الحديثة تستطيع تغيير مبادئها بمجرد موافقة الأكثرية الشعبية على هذا التغيير، فالجماعة الإسلامية لا تستطيع تغيير المبادئ التي جاء بها الإسلام. ذلك بأن مبادئ الإسلام هي في جوهرها مبادئ سرمدية ثابتة وضعها الله وطبّقها رسوله ولا يستطيع أي بشر تغييرها أو المساس بها. وإذا كان الاجتهاد يهدف إلى تطوير الشريعة الإسلامية لا إلى تعديلها، فقد توقف منذ القرن الرابع الهجري وغرق الإسلام بعد

هذا القرن بدوامة الجمود. والجمود يناقض الديمقراطية الحديثة لأنها بمرتكزها الشعبي، تتطور وتنمو بتطور ونمو الشعوب.

و«النظام السياسي الإسلامي» يتمتع بمجموعة من الخصائص التي تجعله مختلفًا عن «الديمقراطية» يجملها الدكتور الريس في النقاط الآتية:

إن الديمقراطية تقوم على رابطة القومية (أي وجود شعب)، بينما يقوم النظام الإسلامي على رابطة العقيدة، «فكل من اعتنق فكرة الإسلام -من أي جنس أو لون أو وطن- فهو عضو في دولة الإسلام. فنظرة الإسلام إنسانية، وأفُقُه عالمي. وإن كان هذا لا يمنع - بل إن ذلك قد يكون ضروريًا تحقيقًا للصالح العام، ويكون إذن واجبًا شرعيًا- أن يوجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة: إقليمية أو قومية، من اجل التنظيم، أو تحقيق أغراض وطنية محلية، لا تتعارض مع الأغراض العامة. وإذا وجدت الروابط الأخرى: وهي وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها، إلى جانب الرابطة الأساسية وهي وحدة العقيدة، كان هذا أقوى تأكيدًا لوجود الأمة وظهور الدولة».

- إن أغراض الديمقراطية دنيوية «لكن أغراض النظام الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية - إن صح هذا التعبير- بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية، مع أبعاد فكرة التحيز القومي، تجمع إلي جانبها أغراضًا روحية، بل إن الأغراض الروحية هي الأولى وهي الأساس، وهي الأسمى».

ثم يضيف «فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلي رضوان الله، وتحقق المطالب الروحية للإنسان، كما إنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الذي تقيس به أعمالها، وكل تصرفاتها».

- سـلطة الأمـة في الديمقراطيـة مطلقـة، بيـنما الـسلطة في الإسـلام مقيـدة بالشريعة، «فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون. وهذا القانون هـو الذي يحتويه الكتاب والسنة».

وتقوم الديمقراطية على مبدأ العلمانية وفصل الـدين عـن الدولـة، أمـا الإسـلام فقد جاء دينًا ودولة في آن معًا. ولا يمكن للديمقراطية الحديثة أن تعيش في مجتمع لا يؤمن بضرورة هذا الفصل. ذلك بأن الغرب لم يحقق ديمقراطيته إلا بعـد أن تخلّـص من نفوذ رجـال الكنيسة وبعـد أن أصـبح (مـا لقيـصر لقيـصر ومـا لله لله)، وبعـد أن تقوقع الباباوات في الفاتيكان والمطارنة والقسس في أديرتهم.

وإذا كان الإسلام قد فصل بين التشريع والتنفيـذ، فـإن هـذا الفـصل يختلـف في جوهره عن الفصل الذي تنادي به الديمقراطية الحديثة. ذلك بأن الخليفـة (الـسلطة التنفيذية) يخضع للشريعة الإسـلامية (الـسلطة التـشريعية) خـضوعًا لا جـدال فيـه. فالشريعة في الإسلام هي مصدر كل سلطة وسلطان. ولا يـوازن الحكـم الإسـلامي بين التشريع والتنفيذ كما تنادي بذلك الديمقراطية الحديثة.

٢ـ قواعد النظام السياسي الإسلامي:

أ ـ العدل:

يرى المؤلف أن العدل يمثل الغاية العامـة أو غايـة الغايـات للحكـم الإسـلامي، وقد وصل اهتمام المسلمين بهذه القيمة العليا إلي درجة اعتبارها شرطًا للولاية العامة، وإلزام الحاكم الحكم بمقتضاها لأن «العـدل أسـاس الملـك» كـما يقـال، وأسـاس هـذا الاهتمام نابع من أن الأمر بالعدل «ورد صريحًا في القرآن الكريم، فحثت عليه الآيـات الكثيرة وجعله الله غاية الحكم، كما أكدت الدعوة إليه الأحاديـث العديـدة، وأطبقـت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته».

ثم يوسع مفهوم العدل فيرى أنه يشمل حتى الأعداء، «وهذه من أعظم

فضائل الإسلام. وقد جاء النص على ذلك قاطعًا، في الآية الكريمة الآتية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة:٨].

ويعرف العدل بأنه «تنفيذ حكم الله: أي أن يحكم الناس وفقًا لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة»، والعدالة في الإسلام مقيدة بالشريعة الإسلامية أيضًا. وإذا كانت الديمقراطية الحديثة قد وضعت قوانينها الجزائية وفرضتها على الجميع إلا أنها تستطيع تعديل هذه القوانين متى تشاء. أما القانون الجنائي الإسلامي فهو محدد بنصوص القرآن تحديدًا واضحًا. فالقاتل يقتل. والسارق تقطع يده والزاني يجلد. ونصوص صريحة وقطعية الدلالة كهذه النصوص لا يمكن الخروج منها. أما الديمقراطية الحديثة فهي حرّة في وضع قوانينها الجزائية وتطوير هذه القوانين وفق التطورات الاجتماعية والإنسانية المختلفة. وإذا كانت الاتجاهات القانونية الحديثة في الديمقراطيات الغربية تميل إلى إلغاء عقوبة الإعدام للقاتل، فإن الشريعة الإسلامية لا تأخذ بهذه الاتجاهات التي تخالف النص الحرفي الواضح الدلالة والوارد في القرآن الكريم.

من جهة أخرى فإن المساواة التي نادى بها الإسلام بين المسلمين وأهل الذمة ليست مساواة وفق المفهوم الحديث. فالمناصب الهامة في الدولة الإسلامية لا يستطيع غير المسلمين الوصول إليها. والدين الإسلامي شرط أساسي من الشروط الأخرى الواجب توافرها في أصحاب هذه المناصب. فلا ولاية لغير مسلم على مسلم. ولهذا، فمناصب الإمامة والوزارة والقضاء لا تجوز لغير المسلمين وإن جازت بعض الوظائف الثانوية لهم. لقد ميّز الإسلام بوضوح بين حقوق المسلم وحقوق غير المسلم في شؤون إدارة الدولة. ويبرر هذا المنحى التمييزي ضرورة

المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية وعلى منعة وقوة هذه الأمة. وذلك لأن الشعور الديني حلّ محلّ العصبية القديمة لتحقيق هذه الوحدة. ولهذا فلا يجوز إشراك مَن ليس عضوًا في الأمة الإسلامية في شؤون إدارتها العليا. أما الديمقراطية الحديثة فلا تؤمن بالحافز الديني بل بالعصبية القومية، وأفراد الشعب جميعهم متساوون في الواجبات والحقوق كافة، بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية أو ميولهم السياسية.

ب ـ الشورى:

يرتكز نظام الحكم الإسلامي على الشورى، ويرى الريس وجوب الشورى فهو يذكر أن الله ﷻ أوجب الشورى في آيتين هما قوله – تعالى – : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى:٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وإذا كان نظام الحكم في الإسلام نظامًا شوريًا فمن هم أهل الشورى؟ إنهم «النخبة من القوم التي امتازت بعلو الكلمة وسداد الرأي والحكمة». لكن مَن هم الذين اختاروا هذه النخبة لتمثل الأمة؟ وهل انبثق الاختيار من القاعدة الشعبية كما هي الحال في الديمقراطية الحديثة أم أنه انبثق من القمة دون أن يكون هناك أي رأي لعامة الناس؟ صحيح أن أهل الحلّ والعقد كانوا يتمتعون بنوع من التمثيل الشعبي عند قيام الدولة الإسلامية، نظرًا للعقلية القبلية التي كانت سائدة، لكن مبدأ الشورى القائم على أساس النخبة الاجتماعية التي تفرض نفسها على العامة، يبقى أمرًا لا تستسيغه الديمقراطية الحديثة. ذلك أن الممثل في هذه الديمقراطية هو مَن يختاره الشعب اختيارًا حرًا لا مَن يفرض نفسه ممثلًا لهذا الشعب بالاختيار الطبيعي والتلقائي.

وإذا كانت الشورى هي إحدى دعائم الحكم الإسلامي، لورود نص صريح عليها في سورتين من سور القرآن الكريم، فهل إنها ملزمة الإتباع؟ وهل إن الحاكم مقيد برأي مَن استشارهم، أكثرية كانوا أم أقلية، وهل إن المشورة واجبة في كل أمر؟

لقد أجاب الفقه الإسلامي على هذه الأسئلة. فقد قال بعضهم: إن الله أمر نبيه (أن يشاورهم في الأمر فإن ذلك أعطف لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم). وقال آخرون: (ما أمر الله - تعالى - نبيه بالمشاورة لحاجة منه لرأيهم، وإنما أراد أن يعلّمهم ما في المشاورة من الفضل لنقتدي به من بعده). ويفسر الطبري الآية القرآنية: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ بعد قوله - تعالى -: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، بأن معنى هذا الكلام هو أن يمضي النبي لما أمر الله به، وافق ذلك رأي أهل الشورى وما أشاروا به أو خالفه. فالمشورة في الإسلام، إذا كانت واجبة الإجراء شكلًا لما فيها من صفات الفضل، لكنها غير ملزمة وغير واجبة الإتباع من قبل النبي أو الخليفة الذي توافرت فيه الشروط اللازمة لتولي الرئاسة السياسية. فالإسلام «لا يحتّم على الإمام (أي الحاكم) النزول عند رأي أهل الجماعة إذا لم يقتنع بصوابه». ذلك بأنه (أي الحاكم) يظل وحده المسئول الأول والأخير عن قراره أمام الله والأمة.

وإذا كان اجتماع السقيفة أول مؤتمر سياسي ديمقراطي في المجتمع الإسلامي، إلا أنه غلب عليه الطابع القبلي والبدائي الذي كان سائدًا عند العرب قبل أن يعرفوا الإسلام. وهذا الاجتماع هو في حقيقة الأمر تعبير عن ديمقراطية بدائية تختلف كثيرًا عن مؤتمرات الديمقراطية الحديثة. كما أننا نستطيع القول بأنه الاجتماع الديمقراطي الوحيد، الأول والأخير الذي عرفه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول. وإذا كانت فكرة المعارضة قد برزت في هذا المؤتمر، إلا أن الإسلام لا يدعو إلى التعددية التي تنادي بها الديمقراطية الحديثة. بل على العكس، فهو ينادي بالوحدانية السياسية والدينية. ولهذا، فالإسلام لا يقبل إلا برئاسة واحدة وإمام واحد. وهو لا يعرف الرئاسة الجماعية التي تتبناها الديمقراطية الحديثة. وهذه الوحدانية التي ينادي بها الإسلام هي واجبة بالشرع كما هي واجبة بالعقل، وإن اعتبر بعضهم أن

الإمامة غير واجبة لا بالشرع ولا بالعقل.

ج- مسئولية الحاكم:

تتضح أبعاد مسئولية الحاكم من خلال الإجابة على سؤال جوهري هو: ما هي حقوق رئيس الدولة والأمة؟ أو ما هي حقوق رئيس الدولة وحقوق الأمة والحقوق المشتركة بينهما؟ فحقوق رئيس الدولة تقابلها حقوق الأمة، وبينهما حقوق مشتركة، والتي يمكن الإشارة إليها كالآتي:

أولًا حقوق رئيس الدولة: ١- معاونة رئيس الدولة ٢- الوفاء بالبيعة ٣- الطاعة.

ثانيًا: الحقوق المشتركة بينهما: ١- حق النصيحة ٢- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ثالثًا: حقوق الأمة: ١- خلع رئيس الدولة ٢- الخروج على رئيس الدولة.

أ - حقوق رئيس الدولة:

حقوق رئيس الدولة ثلاثة: وهى (١) معاونة رئيس الدولة، وذلك في سعيه نحو تنفيذ الشرع. وهى تترتب على البيعة التي قام بها المواطنون (٢) الوفاء بالبيعة التي يجب أن تكون خالصة لله - تعالى - . ويترتب على البيعة ضرورة نصرة رئيس الدولة (٣) الطاعة، وهى ليست مطلقة بل مقيدة بالشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ب - الحقوق المشتركة بين رئيس الدولة والأمة:

أما الحقوق المشتركة بين رئيس الدولة والأمة فهي اثنان أساسًا:(١) حق النصيحة، وهذا الحق فرض عين وفرض كفاية في وقت واحد وهى تُمارَس في إطار المبادئ المختلفة السابق الحديث عنها «المساواة، الحرية، العدالة، «الشورى». وذلك أملًا في تحقيق مبدأ «الحاكمية». ولذلك فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ويعتبر أيضًا حقًا لكل من الطرفين في إطار السعي نحو تنفيذ الشرع والمحافظة على

سيادته (٢) وبالتالي فحق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعتبر هو الآخر حقًا مشتركًا بين الحاكم والمحكومين يهدف تأكيده سيادة الشرع. ولكن من الضروري معرفة حكم هذا الحق من ناحية، ومن المكلف به من ناحية ثانية ومنزلة القائم به من ناحية ثالثة، ومراتب النهى عن المنكر من ناحية رابعة. وعمومًا فإنه بخصوص ممارسة هذا الحق أو المبدأ هناك حقائق لابد من ذكرها:(أ)لا يجوز تجاوز مرتبة إلى أخرى إذا كانت الأولى تكفى (ب) لابد لممارسة هذا الحق من أسلوب خاص ينطلق أساسًا من التمييز بين النصيحة والتعبير(ج) إدراك الغاية المرادة.

ج ـ حقوق الأمة:

أما حقوق الأمة، فهي تدور في حقين: (١) خلع رئيس الدولة مع توافر أسباب كافية. (٢) الخروج على رئيس الدولة، مع ملاحظة قواعد ممارسة هذا الحق وهى ثلاثة: تحريم الخروج أصلًا، لابد للخروج سبب ظاهر، توقيت للخروج يقرره أهل الحل والعقد.

فما دام الإمام قائمًا بأمر الله وحاكمًا بالعدل ومنفذًا لشرع الله وجب على الأمة حقان: الأول «حق الطاعة» والثاني «حق النصرة»، ويرى الريس أن الخروج على إمام كهذا يعد بغيًا، لكنه إذا كان جائرًا فللأمة حق تقويمه أو عزله إن لزم الأمر.

وتتسع مسئولية الحاكم فهي تشمل «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»، والإخلال بتلك المسئولية يعرضه للمحاسبة ويجعله عرضة للعزل، وإذا كان بعض الفقهاء المسلمين يعتبرون أن من حق الأمة «الخروج على الإمام» الذي أصابه جرح في عدالته أو فسق في تصرفه أو نقص في بدنه، وأنه من حقها عزله واستبداله بسواه، إلا أن البعض الآخر يرفض الخروج على الإمام كما يرفض العزل حفاظًا على وحدة الأمة الإسلامية ومصلحتها العليا، وتطبيقًا للقاعدة الفقهية القائلة بأن «الضرر الأكبر يزال بالضرر الأدنى». أما في الديمقراطية الحديثة، فالأكثرية الشعبية أو

البرلمانية تسقط أية حكومة وأي حاكم.

د. الطاعة:

والطاعة لا تجوز إلا فيما وافق الشرع وهذا لا خلاف عليه بين علماء المسلمين قاطبة، ويتولى الدكتور الريس الرد على بعض المستشرقين الذين يرون أن الإسلام يوجب الطاعة المطلقة للحاكم، ظالمًا كان أو فاسقًا، بدون قيد أو حدود، فيقول «ويكفي بأن نضرب المثل على مزاعمهم تلك بما ذكره اثنان منهم - مع أنه عرف عنهما الاعتدال في نظرتهما إلي الإسلام-فما بالنا بمن لم يبلغ درجتهما في الاعتدال، فأولهما الأستاذ أرنولد، فهذا هو بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث - لا يذكر من الأحاديث إلا ما يحث على الطاعة، ويترك - لا ندري عن عمد أو عن عدم علم- الأحاديث التي ورد فيها تقييد الطاعة، على ما بيناه آنفًا بما لم تكن في معصية، وبما أنه تجاهل أو لم يعرف تلك الأحاديث، فقد انتهى إلي هذه النتيجة الخاطئة».

يرى المؤلف إذن أن مسألة الطاعة يجب النظر إليها بصورة متوازنة تأخذ في الاعتبار جانب الأمر بالطاعة، وجانب تقييد تلك الطاعة، وهذا هو أساس الفهم الإسلامي لهذه المسألة المعقدة.

الاستفادة من الكتاب وتأثيره على فكر الأمة:

١- إن النظر إلي السياق العام الذي صدر فيه هذا الكتاب يلقي بعض الضوء على المهمة التي أخذها المؤلف على عاتقه والمتمثلة برد بعض الشبهات السياسية عن الإسلام، والتي تمثلت آنذاك فيما أثاره كتاب الشيخ علي عبد الرازق من أفكار حول علاقة الإسلام بالسياسة وطبيعة نظام الحكم فيه، فقد قدم المؤلف واحدًا من أهم الإسهامات التي اعتمدت عليها الكتابات اللاحقة في توضيح العلاقة بين الدين والسياسة، واعتبر جهده في هذا الكتاب -وغيره من المؤلفات- عملًا موسوعيًا

شمل مختلف جوانب تلك العلاقة والقضايا المتصلة بنظام الحكم في الإسلام، ونظرياته وفرقه وقيمه السياسية، وقد نجح المؤلف إلي حد كبير في تأطير الآراء المتناثرة عن السياسة والحكم في الإسلام وتنظيمها في شكل نظريات عامة تساعد على إعادة قراءة الفكر السياسي الإسلامي.

٢- من جهة أخرى فإن قيمة الكتاب لا تتعلق في اعتباره أحد الكتب التي أنتجها المناخ السجالي بين الفكرتين العلمانية والإسلامية في أواسط القرن المنصرم، فقد تمكن المؤلف من الدفع بأفكاره إلي مدى أوسع من حدود تلك الممارسة السجالية ليجد كتابه صدى واسعًا في شتى أنحاء العالم الإسلامي، باعتباره أحد أهم المراجع التي أسهمت في لفت النظر إلي أهمية الاعتناء ببحث مسألة نظام الحكم في الإسلام ومقاربته من مداخل نظرية عامة، فالمؤلف يقرر منذ البداية أن الفكر الإسلامي لم يكن خاليًا من وجود نظريات سياسية لها قدرة على استيعاب وتنظيم الآراء السياسية المختلفة، إذ إن ذلك لا يعد حكرًا على الفكر الغربي الذي عادة ما يُقدم باعتباره أبا النظريات السياسية، ولعل أهمية هذا الكتاب تأتي من كونه - بالإضافة لما سبق- نبه إلي ضرورة الاعتناء بإبراز النظريات السياسية الإسلامية وإعادة تركيبها وتنظيم أجزائها.

٣- كما يمكن أن يتضح مدى الإسهام الفكري لكتاب النظريات السياسية الإسلامية وقيمة الكتاب من خلال تتبع مسارات ومنتجات الفكر السياسي الإسلامي في المراحل الزمنية المتعارف عليها (مرحلة فكر «الفتوحات الإسلامية- مرحلة فكر «العدوان الخارجي» على الأمة الإسلامية- مرحلة فكر «الصحوة الإسلامية» أو «صحوة المسلمين) ومعرفة المرحلة الزمنية التي صدر فيها. حيث صدر لكتاب النظريات السياسية الإسلامية في مرحلة فكر «الصحوة الإسلامية» أو «صحوة المسلمين وبالتالي يمكن أن نتصور قيمة النعمة التي من الله بها على

المسلمين بأن أرسل إليهم رسولًا منهم يعرفون من خلاله «المنهج» الحق، الذي يوضح الغاية من خلق «الإنسان» وكيفية استخدام «الأشياء» التي سخرها الله لهم في السماوات وفي الأرض لتحقيق تلك الغاية، وهو ما يتضح من قوله - تعالى - : ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [آل عمران:١٦٤] وقال - تعالى - : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء:١٠٧]. وهذا المنهج يوضح الصراط المستقيم الذي يمكن من خلال اتباعه والسير عليه الوصول إلى الغاية المرجوة كما أن هذا «المنهج» يتضمن «العلم» (بالله والرسول وبالدين) و«العمل» بما نعلم و«الدعوة» إلى ما نعلم من الحق و «الصبر» في العلم والعمل والدعوة. وهي مهام يقوم بها الأنبياء والرسل وورثة الأنبياء وهم العلماء العاملين بالعلم والداعين إليه والصابرين في طلب العلم وتعليمه أو العمل به، وفي الدعوة إلى العلم والعمل به، ومن بين هؤلاء: الصحابة - رضوان الله عليهم - والمفكرين السياسيين الإسلاميين الذين اجتهدوا في سبيل مواجهة المشكلات والقضايا والموضوعات التي تضمنتها مسيرة المجتمع الإسلامي منذ تكوينه في المدينة المنورة بعد هجرة الرسول ﷺ إليها، مقيمًا دولة لها نظامها السياسي وعلاقاتها الخارجية من خلال تطبيق هذا «المنهج» في التفكير والتعبير والحياة.

وعمومًا، فإنه بخصوص معرفة المرحلة الزمنية التي صدر فيها الكتاب - كأحد منتجات الفكر السياسي الإسلامي - يمكن التمييز بين مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة فكر «الفتوحات الإسلامية» والاتساع والتمدد في الدولة الإسلامية، وهو ما يتضح من خلال متابعة هذا الفصل.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة فكر «العدوان الخارجي» على الأمة الإسلامية،

حيث الغزو الفكري ولذلك تميز الفكر الإسلامي في هذه المرحلة بالانحسار واتسم «بالنزعة الدفاعية»، وبرز الفكر السياسي الانعزالي من قبل بعض الجماعات الإسلامية من ناحية، وهيمنة الفكر السياسي الانهزامي «المستورد» من ناحية أخرى، وهو ما يتضح من خلال متابعة الفصل الثالث.

المرحلة الثالثة: مرحلة فكر «الصحوة الإسلامية» أو «صحوة المسلمين» حيث الاتجاه السائد هو السعي نحو البعث الإسلامي. ويميز الفكر/ الاتجاه السياسي الإسلامي لهذه المرحلة الحركة في اتجاهين: الاتجاه الأول: «نقد» الفكر السياسي المنهزم والأفكار السياسية التي أفرزتها المجتمعات الغربية من خلال مناهج التفكير والتعبير ذات المناهج البشرية. الاتجاه الثاني: السعي نحو تأصيل الفقه السياسي الذي يناسب الأوضاع المجتمعية السائدة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال منهج التفكير الإسلامي.

هنا نلاحظ أن الفكر السياسي في المرحلة الثانية يتميز: «بالمجاملة» و «التردد»، و«الاعتذار»، بينما الفكر السياسي في المرحلة الثالثة يتميز «بالمجاهرة و«التحدي» و«الاعتزاز»، وهو ما يعكس: طبيعة الظروف المجتمعية (الداخلية والخارجية) السائدة من ناحية، وطبيعة المشكلات والقضايا المطروحة من ناحية ثانية، والقدرات/ الخبرات الذاتية للمفكرين/ الجماعات - التي أفرزت فكرًا سياسيًا بصدد هذه المشكلات والقضايا في تلك الظروف - من ناحية ثالثة.

و من هنا يمكن التعرف على الإسهام الفكري لكتاب النظريات السياسية الإسلامية وقيمة الكتاب.

٤- كما يمكن أن يتضح مدى الإسهام الفكري لكتاب النظريات السياسية الإسلامية وقيمة الكتاب من خلال التعرف على خصائص النظام السياسي الإسلامي وقواعده وكذلك المبادئ السياسية التي تميزه - التي تناولها الكتاب -

ذلك أن دائرة ومجال عمل هذه المبادئ تتمثل في النظام السياسي باعتباره نظامًا فرعيًا في نظام المجتمع كنظام كلي يشمل إلى جانب النظام السياسي مجموعة أخرى من النظم: النظام الاقتصادي، النظام الاجتماعي النظام الاتصالي. المهم هنا أننا نتذكر العلاقة التشابكية أو التفاعلية بين هذه النظم مجتمعة في إطار النظام المجتمعي من ناحية، والوضع المتميز للنظام السياسي في خصوص علاقته بالنظم الأخرى من ناحية ثانية. وبالتالي يكون تعريف علم السياسة الشرعية - كما قدمه الشيخ عبد الوهاب خلاف - باعتبار أنه علم يبحث فيما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على تدبير خاص موضوعه: النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة، من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح الناس، وحاجاتهم، وغايته الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان» .هذا التعريف يوضح أهمية المبادئ السياسية، حيث لا تستقيم الحياة بغير مبدأ، ولا تحلو الدنيا بغير هدف، وتلك سنة من سنن الله - تعالى - في خلقه يدركها كل أحد. وبالتالي فإن الدولة التي تريد أن تحيا على سطح هذا الكوكب لابد أن تقوم على مبدأ/ مبادئ وأن تسعى لتحقيق هدف. ومن هنا فإن الإسلام جعل الدولة جزءا من نظامه، وخط لها رسالتها في الحياة، وأقام بنيانها على مبادئ سياسية خالدة، وترك للأمة حق اختيار «شكل الدولة» على النحو الذي يروق لها وفقًا لاعتبارات الزمان والمكان. ومن هنا تتضح أحد خصائص المنهج الإسلامي في السياسة والحكم حيث الثبات (في المبادئ السياسية) والمرونة (في اختيار شكل الدولة) بغرض تحقيق الربانية في الغاية والوجهة، من خلال الشمول والتوازن أو الوسطية، والواقعية التي تتمشى مع خاصية الإنسانية.