التعددية السياسية
دراسة في ضوء السياسة الشرعية

Political pluralism

A study in the light of Islamic legitimate politics

م. د. طه أحمد حميد الزيدي
فقه مقارن وسياسة شرعية

Dr. Taha Ahmed Hameed

Comparative jurisprudence and Islamic legal policy

ملخص البحث

ثم إن الإقرار بالتطور في المجتمعات على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، يقتضي الإقرار بالتطور السياسي فيها، مواكبا لها، ويكون عادة في النظم السياسية ولا يستلزم خللا في أصول الفكر السياسي ومبادئه العامة، وهذه التصورات ينبغي أن تكون حاضرة ونحن نعالج قضايا سياسية معاصرة في الفقه السياسي، ومنها التعددية السياسية ، ونحاول في هذه الدراسة التعريف بالتعددية السياسية، والإطار العام لها وأحكامها الشرعية وضوابطها وتوظيفها في تحقيق التعايش والأمن المجتمعي، وتوصلت الدراسة الى أن التعبير السياسي حق مكفول، والأصل في العمل السياسي الإسلامي عدم التعددية الحزبية، لأنها مناط الاختلاف والتنازع، ومجلبة للمفاسد، والرخصة فيها استثناء من هذا الأصل، ولا يصار إليها إلا لتحقيق مصلحة عامة حقيقية راجحة.

Abstact:

The recognition of the development of societies at the social and economic level, It requires acknowledgment of its political development, in line with it, It is usually in political systems and does not entail a defect in the origins of political thought and its general principles, and these perceptions should be present as we deal with contemporary political issues in political jurisprudence, including political pluralism.

In this study, we attempt to define political pluralism, and its general framework, legal rulings and controls, and its use in achieving coexistence and social security, and the study concluded that political expression is a guaranteed right, and the basic principle in Islamic political work is the absence of partisan pluralism, because it is the source of disagreement and conflict, and the cause of the harm and corruption, and the license is an exception to this rule, It can only be used to achieve a real public interest.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد؛ فإنّ أهمية دراسة مسائل تتعلق بالسياسة الشرعية تأتي من كونها أصل حفظ الضروريات الخمس، يقول ابن الاثير(ت٦٠٦هـ): «إنّ الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي تحقن به الدماء، ويتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهذه وظيفة ولي الأمر»[1].

ومع هذه الأهمية فلا تزال مسائل من السياسة الشرعية بعيدة عن التأصيل الشرعي العميق، والتحرير العلمي الدقيق، لما يعتريها من محاذير ومخاوف صنعتها السلطات الحاكمة في العصور المتأخرة، لإبعاد علماء الأمة عن تبصير الرأي العام بحقوقه، وواجبات السلطة الحاكمة، فضلا عن مدى شرعيتها، وهذا من أشد ما يقلق الأنظمة الحاكمة، فكانت ثمرتها مرّةً في ظهور التطرف الذي افسد في البلاد وأساء إلى الدين، لأنه يؤمن بالعنف الدموي فقط سبيلا للتغيير وفرض الرأي.

ولذا نجد قصورا في معالجة تطور بعض قضايا السلطة في ضوء السياسة الشرعية، مما دفع النظام السياسي إلى الابتعاد شيئا فشيئا عن سلطة الشريعة، وبمعنى أدق إبعاد الشريعة عن السياسة والحكم، ومن هنا نشأت المفاصلة بين الدين والسياسة، وقويت بتغذية الغرب لها؛ لتحقيق المفاصلة التامة بينهما في البلاد العربية والإسلامية كما كانت في بلاد الغرب.

إنّ المدونات في السياسة الشرعية بقيت محدودة قياسا بأبواب الفقه الأخرى، ومع ظهور كتابات معاصرة واعية بهذا الشأن إلا إن بعضها نأى أصحابها عن معالجة قضايا جوهرية معاصرة بصورة معمقة؛ لما قد تجلبه عليهم من ويلات الحكام الذين لا يرقبون في عالم مصلح وباحث منصف إلاً ولا ذمة ولا إنسانية.

وفي المقابل نجد هنالك إشكاليات في التنظير السياسي وما يتضمنه من النقد والتقويم، ومنها محاولة قولبة الأنظمة السياسية التي حكمت في العصور السابقة بأطر النظم السياسية المعاصرة، بعيدا عن معطيات واستحقاقات البيئة التي نشأت فيها أو حكمتها، وهذا مما يجعل الأحكام غير دقيقة أو مشوهة أو مجحفة، ولاسيما إن كان من وضع الأداة المعيارية أو امتلكها خاضعا مسبقا لرفض نظام سياسي حكم في عصر سابق ويخشى من عودته للحكم، وبذلك تغيب الموضوعية والحيادية القائمة على التجرد، والتي يقوم

(١) جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الاثير، ١١/ ٣١٩.

عليها المنهج العلمي في التشخيص والتحليل والقياس والتقويم.

كما أن استحقاقات البيئة وطبيعة تكوين أفرادها وبنائهم الفكري والقيمي، يؤثر في تطبيق الأنظمة السياسية المعاصرة من بيئة إلى أخرى ومن دولة إلى غيرها، فقد ينجح نظام سياسي في دولة ولكنه يفشل كليا أو جزئيا في دولة أخرى قد تكون مجاورة لسابقتها، ولذلك تقرر عند كثير من المنظرين إنّ محاولة استنساخ التجارب أو الأنموذج السياسي لا يكتب له النجاح ما لم يخضع لتعديلات قد تصل إلى نسب عالية وجوهرية، بما يتلاءم مع البيئة الجديدة التي يراد نقل التجربة إليها أو تطبيق الأنموذج فيها.

ثم إن الإقرار بالتطور في المجتمعات على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، يقتضي الإقرار بالتطور السياسي فيها، مواكبا لها، مؤثرا أو متأثرا، وهذا يكون غالبا في النظم السياسية ولا يستلزم بالضرورة خللا في أصول الفكر السياسي ومبادئه العامة.

إن هذه المقدمات والإشكاليات ينبغي أن تكون حاضرة ونحن نعالج قضايا سياسية معاصرة في ضوء السياسة الشرعية، ومنها نظرية التعددية السياسية .

- **تساؤلات واهداف**

سنحاول في هذه الدراسة الإجابة على عدد من التساؤلات المنهجية التي تثير الاهتمام والمتابعة عند الباحثين في السياسة بشقيه الشرعي والعام، وتتلخص في تساؤلات محورية، هي:

١. ماذا نقصد بالتعددية السياسية؟

٢. ما هو الإطار العام للتعددية السياسية من حيث أنواعها، وأحكامها الشرعية وضوابطها ؟

٣. كيفية توظيف التعددية السياسية في تحقيق التعايش والأمن المجتمعي؟.

كما هنالك جملة من الأهداف نطمح في التوصل إليها في إطار المشكلة الخاضعة لمتطلبات البحث والدراسة، من أهمها:

١- بيان قدرة الشريعة الإسلامية على مواجهة النوازل والحوادث ووضع حلول شرعية لها، واستنباط أحكام فقهية لمستجداتها بالنظر في الأدلة التفصيلية.

٢- التوصل إلى مفهوم فقهي معاصر، يسهم في تحديد المقصود بالتعددية السياسية، وأنواعها.

٣- تحديد الحكم الشرعي للتعددية السياسية والضوابط المتعلقة بهذه التعددية، ضمن منظومة السياسة الشرعية.

٤- التوصل إلى توصيات علمية وعملية يمكن أن تسهم في معالجة مشكلة البحث المتعلقة في الفوضى السياسية وترشيدها لتقليل آثارها السلبية على الفرد والمجتمع، وتوظيفها في خدمة الأمة الإسلامية والحضارة الإنسانية.

- **منهج الدراسة وخطتها:**

إنَّ طبيعة الظاهرة التي ندرسها ونروم الوصول إلى حلول لمعالجتها أو تقليل أثرها، وتحقيق الأهداف المرسومة، استلزم اتباع منهج علمي في البحث يتلاءم مع طبيعة هذه الدراسة فكان المنهج الوصفي؛ «إذ يعدُّ الوصف ركناً أساسياً من أركان البحث العلمي، ومنهجه من أهم المناهج المتبعة فيه...، وهو أسلوب من أساليب التحليل المركز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد،.. وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية، ثم تفسيرها بطريقة موضوعية، بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة»(١).

واعتمدنا في سبيل ذلك الاستقراء والتحليل التأصيلي، من خلال استقراء النصوص الشرعية وتحليلها، بتتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات العلاقة بنظرية التعددية السياسية، وتفسيرها وبيان أوجه الدلالة فيها، واستخلاص المعاني واستنباط الأحكام الشرعية منها، كما اقتضى القيام بمسح لأهم الآراء والأقوال والقواعد التي وردت في المصادر الفقهية ، ومدونات السياسة الشرعية لتحديد مفهوم التعددية السياسية وأنواعها وأحكامها وضوابطها، وتطبيقاتها المعاصرة.

وسنحاول أن نعتمد في هذه الدراسة على أسلوب النظريات الفقهية ، التي تعني في باب السياسة الشرعية: «مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التكليفية المتعلقة بحراسة الدين وتحقيق مصالح الأمة، وتحديد الواجبات والحقوق للراعي والرعية وتنظيم شؤون الدولة بتحديد طبيعتها وأركانها وعلاقاتها وسلطاتها ومقوّمات سيادتها الداخلية والخارجية».

لقد جاء هذه الدراسة في **تمهيد يتعلق بنظرية التعددية السياسية** ومبحثين وخاتمة.

أما المبحث الاول: فيبحث التعددية في الآراء السياسية

وأما **المبحث الثاني: فيتعلق بتعددية القوى السياسية (المعارضة السياسية التنظيمية)**

وأما الخاتمة فضمت أهم النتائج والاستنتاجات التي توصلت إليها هذه الدراسة.

نسأل الله تعالى أن يلهمنا التوفيق إلى السداد والرشاد ونفع البلاد والعباد، وما توفيقنا إلا بالله.

❁ ❁ ❁

(١) البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، د. رجاء وحيد دويدري، دار الفكر- بيروت- دمشق،ط٢٠٠٥/٣م، ص١٨٣، البحث الإعلامي مفهومه- إجراءاته- ومناهجه، د. السيد أحمد مصطفى، مكتبة الفلاح- الكويت، ط٢٠٠٢/٢م، ص٢١٠.

تمهيد في تحديد المفاهيم

اولا: مفهوم السياسية الشرعية

إنّ مصطلح السياسة الشرعية صفة وموصوف، ونعت السياسة بأنها شرعية، بمعنى أن تكون نازلة على أحكام الشرع، مقيدة بشروطه، محققة لمقاصده[١].

واستخدم الفقهاء لفظ (السياسة) في مصنفاتهم وأرادوا بها معاني عدة، بعضها واسع يتعلق بالمصالح والمفاسد العامة، وبعضها محدود يتعلق إما بالنظام السياسي وأحكام الولاية والسلطة أو ببعض الجزئيات من أعمال الولايات[٢]:

ومن ابرز التعريفات للسياسة بالمعنى المحدود للسياسة المتصل بالدولة والسلطة:

يعرفها النسفي رحمه الله بأنها: «حياطة الرعية بما يصلحها لطفا وعنفا»[٣].

ويحددها ابن تيمية رحمه الله: بالأحكام الشرعية المتعلقة بأداء الأمانات في الولايات والأموال، والحكم بالعدل في حدود الله وحقوقه، وفي حقوق الآدميين[٤].

وأما عند المعاصرين، فقد عرفها الشيخ عبد الرحمن التاج (ت١٩٧٥م) رحمه الله، بالمعنى المحدد بالحكم وإدارة الدولة بأنها: «الأحكام التي تنتظم بها مرافق الدولة وتدار بها شؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»[٥].

ويمكن تعريف المختار للسياسة الشرعية والمستمد من التعاريف السابقة، ونراه مناسبا لطبيعة هذه الدراسة وإجراءاتها، أنّها: **الاجتهاد في الأحكام العملية المتعلقة بحراسة الدين وتحقيق مصالح الأمة، وإصلاح الراعي والرعية في العاجل والآجل وتدبير أمورهم، وإدارة الدولة بالعدل.**

---

(١) السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب t، أطروحة دكتوراه غير منشورة، للطالب ايهاب أحمد سليمان أبو الهيجاء، بإشراف د. محمد منعم ياسين، الجامعة الأردنية، (ص٣٣).

(٢) جاء في بعض التصانيف تصنيف معنى السياسة إلى عام وخاص، ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (ج٢٥/ ص٢٠٢.

(٣) طلبة الطلبة، لعمر بن محمد النسفي، (ص١٦٧).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، (ج٢٨/. ص٢٤٥).

(٥) السياسة الشرعية والفقه الاسلامي، لعبد الرحمن التاج، ص٤٢.

فالاجتهاد له مقصدان:

الأول: استنباطي، يشير إلى أن السياسة الشرعية تتعلق ببذل غاية الجهد في استنباط الأحكام في المسائل التي ورد فيها نص أم لم يرد، وذلك ينسجم مع اشتراط بعض العلماء الاجتهاد في الإمام ولاسيما في العلوم المتعلقة بالإمامة.

والمقصد الثاني: تطبيقي، ويعني أن يبذل الإمام وأصحاب الولايات الأخرى واسع جهدهم في تنفيذ الأحكام الشرعية المتعلقة بسياسة الرعية.

والأحكام الشرعية: قيد لإخراج ما سواها من الأحكام والقوانين التي لا تستند إلى الشريعة ومقاصدها، ومنه إخراج السياسة الوضعية التي يتبعها الحكام في بلاد المسلمين.

وحراسة الدين: وهو أصل الإمامة وما كانت إلا به، وهذا يجعل الأنظمة المتعلقة بتحقيقه ضمن مباحث السياسة، كنظام الحسبة، والجهاد والقتال في سبيل الله.

وبذلك تخرج كل سياسة تخالف الدين ومن باب أولى التي تحاربه وتعادي أولياءه.

وتحقيق مصالح الأمة: قيد لضم العمل على وحدة الأمة وانه أصل عظيم من أصول السياسة الشرعية، ومنه السعي للحفاظ على المصالح العامة.

لإصلاح الراعي: قيد لضم الأحكام المتعلقة بالإمام وشروطه ونصحه والحسبة عليه، وكذلك السمع له وطاعته ونصرته في الحق.

والرعية: لضمّ الأحكام المتعلقة باستصلاح الرعية وتدبير أمورهم، بتأمين حقوقهم، وتنظيم أداء واجباتهم.

في العاجل والآجل: قيد لإخراج السياسة التي تسعى لتدبير أمور الناس الدنيوية كالسياسات الوضعية، وكذلك لإخراج الأحكام المتعلقة بالسعي إلى الآخرة فقط المبنية على الزهد وترك الدنيا.

وإدارة الدولة بالعدل: قيد لضم أحكام نظام الحكم وإدارة الدولة في الشؤون الداخلية والخارجية، وان تقيدها بالعدل لإخراج السياسة الظالمة التي ليست من الشريعة.

وعلى ضوء تعريفنا المختار للسياسة الشرعية، نرى أنها تضم في مباحثها ومجالاتها، أنواعا عدة من الأنظمة: كنظام الحكم وإدارة الدولة، والنظام الأمني والعسكري، والنظم الاقتصادية والمالية، والاجتماعية العامة، ونظم التربية والتعليم، ونظم الاتصال والإعلام، ونظم الإفتاء والدعوة والحسبة والأوقاف، ومنها النظام الجزائي والقضاء الشرعي.

ثانيا: مفهوم نظرية التعددية السياسية

للتعددية السياسية صور بحسب التطور التاريخي للدولة في الإسلام ، لعل أبرزها لدى المتقدمين تعدد الحكام أو الدول، وعند المعاصرين تعددية الأحزاب السياسية، وسنحاول بحث التعددية السياسية بشقيها

التنظيري والتنظيمي.

ونقصد بالتعددية السياسية: تنوع الآراء في تنظيم شؤون الدولة ومقوّمات سيادتها الداخلية والخارجية والمشاركة في التأثير على القرار السياسي، وتنوع القوى المنظمة التي تعمل على فرض المبادئ التي تعتنقها، عن طريق الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها،خدمة للمصالح العامة .

ودراستها كنظرية في ضوء السياسة الشرعية هو بيان مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التكليفية المتعلقة بهذا التنوع.

مما لا شك فيه أن التعددية في الإسلام تمتد في جذورها إلى اللبنات الأولى في البناء الفكري والفقهي في المذهبية الإسلامية، مرورا بصراع مدرستي النص الشرعي والتحكيم العقلي، في مسألة التحسين والتقبيح عند المتكلمين والأصوليين.

كما كانت حاضرة في المنظومة السياسية الإسلامية في صورتها الايجابية في وثيقة المدينة، وبدأت تأخذ منحى سلبيا في المعارضة والصراع على السلطة بدل تعزيز سلطة الدين.

- **أنواع التعددية السياسية:**

على ضوء تعريفنا للتعددية السياسية وأحكامها في ضوء السياسة الشرعية، يمكن تحديد نوعين من هذه التعددية هما:

١- التعددية في الآراء السياسية: ويقصد بها: تنوع الآراء السياسية الموافقة للشريعة ومقاصدها الكلية، وحق أصحابها في التعبير عنها والمشاركة في التأثير على القرار السياسي، خدمة للمصالح العامة. ويمكن أن نصنفها ضمن التعددية السياسية الايجابية.

وهذه التعددية هي إقرار، أو اعتراف بوجود التنوع الاجتماعي، وبأن هذا التنوع لا بد أن يترتب على خلاف في المصالح والاهتمامات، والأولويات، وتكون التعددية هنا إطارا مقننا للتعامل مع هذا الخلاف، أو الاختلاف بحيث لا يتحول إلى صراع عنيف يهدد سيادة الشرع أو سلامة المجتمع وبقاء الدولة[١].

ومن صورها المعارضة السياسية الداخلية التي تعني الاختلاف بشأن التصور للمثالية السياسية والاجتماعية التي ينبغي أن تسود في المجتمع[٢]، أو إنكار الرعية أو بعضها على الحكومة تصرفا (يظن أنه) يخالف تشريع الدولة أو يضر بمصلحة الأمة[٣].

---

(١) ينظر: المشاركة السياسية والتعددية الحزبية في الجزائر، رابح كمال، ص٣. بتصرف وإضافة

(٢) موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي وآخرون، ج٦/ ٢٣١.

(٣) حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، أحمد العوضي، ص ٩، وما بين القوسين من المؤلف ، وهذا القيد له أهميته لأن بعض الإنكار لا يكون مسلما به في حقيقته.

٢- التعددية في القوى السياسية: ويقصد بها تنوع القوى في الصراع من أجل فرض المبادئ التي تعتنقها، عن طريق الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها، وفي عمومها تصنف ضمن التعددية السياسية السلبية.

ومن صورها تعدد الجماعات والأحزاب السياسية التي هي عبارة عن مجموعة من الأفراد تجمعهم فكرة معينة، تدفعهم للعمل المتواصل للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها لتحقيق أهداف معينة[١]. أو مجموعة منظمة تعمل بمختلف الوسائل للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين[٢].

- **وهذا التعريف يشتمل على أركان أربعة:**

- وجود جماعة.
- لديها برنامج سياسي معين.
- تعمل بالوسائل السلمية (الديمقراطية وغيرها).
- تسعى للفوز بالحكم أو المشاركة في السلطة[٣].

❁ ❁ ❁

(١) الأنظمة السياسية المقارنة، د. حسان محمد شفيق العاني، ص٥٦.

(٢) السلطات الثلاث في الدساتير العربية، للطماوي، ص ٦٢٧.

(٣) السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي، ص ٦٥٩. بتصرف وإضافة.

المبحث الأول

التعددية في الآراء السياسية

- **مشروعية التعددية في الآراء السياسية (حق المعارضة السياسية)**

لم نقف على قول فقهي يمنع وجود مثل هذا النوع من التعددية، فالنصوص الشرعية والوقائع التاريخية في عصور الحكم الإسلامي تثبت هذا النوع من التعددية وتعدها ظاهرة ايجابية، وتقوم على مبادئ مشروعة ومنضبطة، وأهمها:

١- التعبير عن الرأي السياسي واجب وحق مكفول

التعددية في الآراء السياسية أو ما يطلق عليها المعارضة السياسية الايجابية تندرج ضمن مفهوم حرية التعبير المستمدة من نظرة الإسلام إلى الحرية، فقد احترم الإسلام حرية التعبير وأقرها وحث عليها، وهي ليست وليدة الفكر الإنساني، كما أنها ليست ثمرة من ثمرات نضال الأفراد والجماعات ضد الطغاة والمستبدين، وإنما هي منحة إلهية وسمة بارزة من سمات الشريعة الإسلامية، وحق شرعي أصيل تدعمه النصوص الشرعية[١].

فالحرية الفردية أصل مقرر يرتفع به الإنسان فوق الإكراه الداخلي عن طريق الشهوات، والخارجي عن طريق الضغط والسيطرة، ولا يمكن أن تكون الحرية الإجتماعية بديلاً للحرية الفردية، على نحو ما يدعي الماركسيون، فالحرية الإجتماعية في واقع الأمر ليست إلا مجموع حريات الأفراد، لأن المجتمع الحر هو الذي يكون أفراده أحراراً، والحرية لا تنبع إلا من الإيمان بعقيدة التوحيد[٢]، ولذا فقد جعل النبي ﷺ من شروط المواطنة الحقة للمسلم وانضمامه إلى الرعية الإسلامية قول الحق والمجاهرة به؛ سعياً لإحقاقه في المجتمع، فعن عبادة بن الصامت ﷺ قال: «بَايَعْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ، وَعَلَى أَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَعَلَى أَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنَّا، لَا نَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ»[٣].

---

(١) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، د. رحيل محمد غرايبة ص ٣٣٢.

(٢) أصول الإعلام الإسلامي، لإبراهيم إمام ص ٣٧.

(٣) أخرجه البخاري، باب: كيف يبايع الإمام الناس، ٩/ ٧٧، حديث رقم ٧١٩٩، ومسلم، بَابُ وُجُوبِ طَاعَةِ الْأُمَرَاءِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، وَتَحْرِيمِهَا فِي الْمَعْصِيَةِ، ٣/ ١٤٧٠، حديث رقم ١٧٠٩.

كما عدّ رسول الله ﷺ ترك المسلم الإدلاء برأيه، فيما يرى أنه الحق، أمراً محتقراً، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحقرن أحدكم نفسه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يحقر أحدنا نفسه، قال يرى أنه عليه مقالاً ثم لا يقول به، فيقول الله عز وجل يوم القيامة: ما منعك أن تقول فيَّ كذا وكذا؟ فيقول: خشية الناس، فيقول: فإياي كنت أحق أن تخشى»(١)، وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: أوصاني خليلي ﷺ بخصال من الخير؛ أوصاني أن لا أخاف في الله لومة لائم، وأوصاني أن أقول الحق وإن كان مراً(٢).

وقد أكد النبي ﷺ على حرية التعبير حتى في مواجهة السلطة وعدها جهاداً بل من أفضل مراتبه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، أو أمير جائر ، وفي رواية: كلمة حق»(٣)، بل هي شهادة في سبيل الله لمن يضحي بنفسه من أجلها، لقوله ﷺ: « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»(٤).

٢- حق المشاركة في التفكير السياسي:

ويقصد بها إعطاء دور فاعل وليس شكليا للمواطنين (ولاسيما المعارضة السياسية الداخلية)، في مناقشة بعض القرارات والسياسات والمواقف والخطط والبرامج التنفيذية، والقرآن عني بتأصيلها، وقام النبي عليه الصلاة والسلام بتفعيلها، وتتجلى في اعتماد مبدأ الشورى، قال الله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عِمْرَان : ١٥٩] ، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشُّورَى : ٣٨] ، ولعظيم هذا المبدأ في العلاقات العامة افرد له القرآن سورة بإسمه.

ومن ثمار الشورى على أفراد أي مجتمع، تعزيز التفاعلية، وفيها: قوة لأبنائه، وزيادة الترابط بينهم، وتدعم التعاون والتفاهم المشترك بينهم ومع القيادة، وتقوي أواصر الأخوة والمواطنة، وتشعر كل فرد بذاتيته وكينونته

(١) أخرجه ابن ماجة، بَابُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ ، ٢/ ١٣٢٧، حديث رقم ٢٠٠٨، واحمد ، ج٣٥/ ٣٢٧، حديث رقم ، ٢١٤١٥ ، وصحح اسناده البوصيري في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ، ٤/ ١٨٢، وصححه لغيره الشيخ شعيب.

(٢) أخرجه احمد، ج٣٥/ ٣٢٧، حديث رقم ، ٢١٤١٥ ، وابن حبان، باب صلة الرحم، ٢/ ١٩٤، حديث رقم ٤٤٩، وصححه لغيره الشيخ شعيب.

(٣) أخرجه ابو داود، باب الأمر والنهي، ٤/ ١٢٤، حديث رقم ٤٣٤٤، والترمذي، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، ٤/ ٤٧١، حديث رقم ٢١٧٤، والترمذي، باب فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر، ١٦١/٧، حديث رقم ٤٢٠٩، وابن ماجه، كتاب الفتن، ٢/ ١٣٣٠، حديث رقم ٤٠١٢، وقال الترمذي: حديث حسن غريب، والرواية عند النسائي وابن ماجه.

(٤) أخرجه الحاكم في مستدركه، ٣ / ٢١٥، حديث رقم ٤٨٨٤، وصحح اسناده .

كإنسان مكرم ومقدّر[١]، ويعطيه اهتماما اجتماعيا يملؤه بالاكتفاء والإشباع النفسي، ويجعله مرتبطا برباط وثيق مع الدولة أو الحكومة التي يعمل فيها أو يخضع لسلطتها.

وصولا بهؤلاء المواطنين إلى رأي أو حكم أو موقف يتفقون عليه ويؤيدونه وتتبناه الأقلية كما تتبناه الأغلبية؛ لأنه جاء بعد مناقشة وحوار وتشاور، فيكون محط رضا واقتناع، ولذا يرفض الإسلام المبدأ الإقصائي «دع لنا التفكير بالسياسة « الذي تتبناه بعض الأنظمة الحاكمة؛ لما فيه من تحجير على عقول مواطنيها من المشاركة في التفكير السياسي.

وقد أثبتت الوقائع التاريخية ممارسة هذه الحرية وضرورة الدفاع عن هذا الحق في العصور الإسلامية كافة والشواهد على ذلك كثيرة منها:

في غزوة بدر حينما أنزل النبي ﷺ صحابته منزلاً عند أدنى ماء من مياه بدر، جاءه الصحابي الخباب بن المنذر وقال: يا رسول أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة، قال رسول الله: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة» قال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض يا رسول الله بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم - أي المشركين- فننزله ونغور - نخرب- ما وراءه من الآبار، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فأخذ النبي ﷺ برأيه[٢].

يعقب الدكتور الصلابي على هذه الواقعة قائلاً: إنَّ هذه الحرية التي ربى عليها رسول الله ﷺ أصحابه، مكنت مجتمعهم من الاستفادة من عقول جميع أهل الرأي السديد والمنطق الرشيد[٣].

وفي غزوة الأحزاب اتفق النبي ﷺ مع قبيلة غطفان على أن تنسحب عن المدينة في مقابل ثلث ثمار المدينة، وقبل عقد الصلح مع غطفان شاور النبي ﷺ الصحابة في هذا الأمر، فكان رأيهم في عدم إعطاء غطفان شيئاً من ثمار المدينة، وأخذ به النبي ﷺ[٤]؛ ويعلق الصلابي على هذا الموقف مبيناً: حرصه عليه الصلاة والسلام على فرض الشورى في كل أمر عسكري يتصل بالجماعة، فالأمر شورى، ولا ينفرد به حتى ولو كان هذا الفرد رسول الله ﷺ، ما دام في دائرة الاجتهاد ولم ينزل به وحي[٥].

---

(١) ينظر: المنظور الإسلامي للعلاقات العامة، منصور عثمان، ، مجلة دراسات دعوية، العدد ١٢، ٢٠٠٨ص ٢٤.

(٢) سيرة ابن هشام ٢/ ٦٦،

(٣) السيرة النبوية للصلابي ص ٣٩٨.

(٤) البداية والنهاية لابن كثير، ٤ / ١٠٦.

(٥) السيرة النبوية للصلابي ص ٦٠٤.

٣- احترام الرأي العام الداخلي

وتزداد الشورى ضرورة وأهمية عندما يصبح الأمر رأي عام داخلي له اتجاهاته، وعلى سبيل المثال، فإن الحرب حدث مهم وخطير في حياة الأمم، يستحوذ على اهتمام الناس، ويترك أثره في كل جانب من جوانب الحياة، وقبيل اندلاع الحرب يصبح الحديث عنها المحور الأساس في حياة الناس، فهذا هو مجتمع الصحابة قبيل اندلاع معركة أحد تنشط فيه اتجاهات الرأي العام الداخلي، وكانت البداية عند موقع ساحة المعركة، فقد أخرج الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ، قال لأصحابه: «... لَوْ أَنَّا أَقَمْنَا بِالْمَدِينَةِ، فَإِنْ دَخَلُوا عَلَيْنَا فِيهَا قَاتَلْنَاهُمْ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله، والله مَا دُخِلَ عَلَيْنَا فِيهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَكَيْفَ يُدْخَلُ عَلَيْنَا فِيهَا فِي الإسلام؟! قَالَ عَفَّانُ فِي حَدِيثِهِ: فَقَالَ: شَأْنَكُمْ إِذًا، قَالَ: فَلَبِسَ لأْمَتَهُ (درعه)، قَالَ: فَقَالَتْ الأَنْصَارُ: رَدَدْنَا عَلَى رَسُولِ الله ﷺ رَأْيَهُ فَجَاؤوا فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ الله، شَأْنَكَ إِذًا، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ لِنَبِيٍّ إِذَا لَبِسَ لأْمَتَهُ أَنْ يَضَعَهَا حَتَّى يُقَاتِلَ»[١].

وبعدم نزوله عليه الصلاة والسلام، عند الرأي العام المصحح لما قبله، يؤكد مراعاته واحترامه للرأي العام مرة أخرى، ففي ذلك إشارة إلى أن الرأي العام يجب ألا يكون هوى الجماهير، فالرأي العام تبنى عليه الاستراتيجيات، والتي يعد تغييرها من أصعب الأمور، فقد يتسبب تغيير الإستراتيجية إلى الانهيار والفشل.

وبعد الاتفاق على معاهدة صلح الحديبية وقبل تسجيل وثائقها ظهرت بين المسلمين معارضة شديدة وقوية لهذه الاتفاقية، ولاسيما ما يتعلق بالبندين اللذين يلتزم النبي ﷺ بموجبهما برد من جاءه من المسلمين لاجئاً، ولا تلتزم قريش برد من جاءها من المسلمين مرتداً، والبند الذي يقضي بأن يعود المسلمون من الحديبية إلى المدينة، من دون أن يدخلوا مكة هذا العام، وكان أشد الناس معارضة لهذه الاتفاقية وانتقاداً لها عمر بن الخطاب، وأسيد بن حضير سيد الأوس، وسعد بن عبادة سيد الخزرج، وقد تكلموا وبخاصة عمر مع النبي ﷺ ومع كبار الصحابة [٢].

وهذه الحوادث تؤكد حرص النبي ﷺ على إرشاد قادة الأمة إلى قاعدة احترام المعارضة النزيهة التي تصدر من أتباعهم، وذلك بتشجيع الأتباع على إبداء الآراء السليمة التي يرون أنها تخدم مصلحة الأمة[٣]؛ كما يبين الهدي النبوي أنَّ حرية الرأي مكفولة في المجتمع الإسلامي، وأن للفرد في المجتمع المسلم الحرية في التعبير عن رأيه، ولو كان هذا الرأي نقداً لموقف حاكم من الحكام أو خليفة من الخلفاء[٤]، ونفهم

(١) أخرجه الإمام أحمد: ٢٣/٩٨-٩٩، حديث رقم (١٤٧٨٧)، قال الشيخ شعيب: صحيح لغيره، وهذا إسناد على شرط مسلم.
(٢) السيرة النبوية لابن هشام ٣ / ٣٤٦.
(٣) السيرة النبوية للصلابي ص٦٧٩.
(٤) المصدر السابق الصفحة نفسها.

من معارضة عمر لرسول الله ﷺ أنَّ المعارضة لرئيس الدولة في رأي من الآراء، وموقف من المواقف، ليست جريمة تستوجب العقاب، ويغيب صاحبها في غياهب السجون[١].

وخطب الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ ذات يوم فقال: لا تزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم، فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة معترضة على ذلك: ما ذاك لك، قال: لمَ؟ قالت: لأن الله تعالى قال: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ ﴾ [النِّسَاء : ٢٠] . فقال عمر: امرأة أصابت وأخطأ رجل، ثم قام فخطب وقال: أيها الناس، إني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحبَّ وطابت به نفسه فليفعل[٢].

وحينما التقى الخليفة عمر بقاتل أخيه زيد بعد توبته فقال له عمر: إني لأكرهك، والله إني لا أحبك حتى تحب الأرض الدم المسفوح، فسأل الرجلُ الخليفةَ: وهل يمنعني ذلك حقاً لي؟ فيجيب الخليفة: لن يمنعك ذلك حقاً لك، فيرد الرجل مستهيناً بمشاعر الخليفة: إذن لا ضير إنما يأسف على الحب النساء؛ ويمتحن المجتمع الإسلامي بذلك إذ خطب بالناس فقال: من رأى منكم في اعوجاجاً فليقومه، فقام رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه[٣].

وتكلم الخوارج في الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ ورموه بالكفر، ومع ذلك يحاورهم ويبين لهم حقوقهم قائلاً لهم: لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، يعلق السرخسي على هذه الحادثة: وهذا دليل على أنَّ التعرض بالشتم لا يوجب التعزير فإنه لم يعزرهم وقد عرضوا نسبته إلى الكفر[٤].

إن الرأي العام الذي يصدر بسبب الأحداث السياسية المهمة ويلقى اهتماماً من النظام الحاكم، وتتخذ القرارات استناداً إليه، تختزن نتائجه وتبعاته في ذاكرة المجتمع، سواء كانت تلك النتائج يعتز بها أو يشعر بمرارتها.

٤- رعاية مآلات الآراء السياسية المعارضة

في المقابل وجه القرآن الكريم الجمهور الداخلي ولاسيما المعارضة السياسية إلى تحري الخير عند إبداء

(١) غزوة الحديبية لأبي فارس ص ١٣٤.
(٢) سيرة عمر بن الخطاب للصلابي ص ١٠٦.
(٣) هذه النقولات في المصدر السابق ص ١٠٦- ١٠٧.
(٤) أصول السرخسي ١٠ - ١٢٥.

الرأي في التشاور أو التعبير المعلن، والنظر في مآلاته، يقول الله تعالى: ﴿ وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٗا مُّبِينٗا ﴿٥٣﴾ ﴾ [الإسْرَاء : ٥٣] ، ويقول عليه الصلاة والسلام: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ، فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ»[١].

يقول الإمام النووي رحمه الله: «فالنبي عليه الصلاة والسلام قرن بين الإيمان بالله عز وجل والإيمان بالمعاد، وبين فعل الخصال المذكورة في الحديث، والتي منها قول ما هو خير من الآراء والأقوال، أو السكوت وعدم الكلام إن كان الرأي شرّاً أو يؤول إليه، فهذا الحديث من جوامع الكلم، فالأقوال كلها إما خير أو شر أو تؤول إلى أحدهما، فإن كان الكلام خيراً أثيب الإنسان على قوله، وإن كان غير ذلك حوسب عليه، فعلى الإنسان التفكير جيداً قبل الإدلاء برأيه»[٢].

فلا ينبغي للمعارض السياسي المسلم أن يظهر رأيه أو يكتمه لمجرد ما يظهر منه من الصلاح أو الضرر في بادي الرأي؛ بل ينبغي أن ينظر في مآله وعاقبته؛ فقد يكون الأمر ظاهره الفساد، وعاقبته ومآله غير ذلك، وقد يكون الأمر ظاهره الصلاح وعاقبته أيضاً غير ذلك[٣].

يقول الله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾ [البَقَرَة : ٢١٦] ، ويقول الله تعالى: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا ﴿١٩﴾ ﴾ [النِّسَاء : ١٩] .

مما سبق يمكن أن نحدد الأطر العامة لحرية التعبير السياسي في الإسلام والتي تعد إطارا مرجعيا للمعارضة أو التعددية السياسية بالآتي:

١- التعبير السياسي واجب وحق مكفول، وصاحبه حر بشرط ألا يؤدي سوء استخدامه والتعسف في تطبيق الحرية أو المعارضة السياسية إلى غمط الحق أو إيذاء النفس أو الآخرين، أو الاعتداء على الحريات الفردية والإجتماعية أو التجاوز على الشريعة.

٢- الحرية السياسية مقيدة بالفضيلة والأخلاق والقيم، فالإسلام يملي على نظامه السياسي تجنب الحرية الفوضوية الشائعة في المجتمعات التي لا تلتزم بالإسلام، إذ تمتلئ بالفضائح والشائعات والبذيء من الألفاظ والعبارات والخوض في أعراض الناس وهتك أستارهم، يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ [النُّور : ١٩] .

---

(١) أخرجه البخاري، باب حفظ اللسان، ١٠٠/٨، حديث ٦٤٧٥ ، ومسلم، بَابُ الْحَثِّ عَلَى إِكْرَامِ الْجَارِ وَالضَّيْفِ، وَلُزُومِ الصَّمْتِ إِلَّا عَنِ الْخَيْرِ وَكَوْنِ ذَلِكَ كُلِّهِ مِنَ الْإِيمَانِ، ٦٨/١ حديث (٧٤)

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٩/٢.

(٣) قواعد في فقه السياسة الشرعية، لمحمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان: العدد ٢٠١.

وقد أدرك الفلاسفة في المجتمعات الغربية فساد الحرية الفوضوية، فظهرت فلسفة الحرية الإجتماعية التي انبثقت منها نظرية الحرية والمسؤولية الإجتماعية، التي تنص على أنَّ الحرية هي عدم مناهضة الصالح العام، وهذا الصالح العام يختلف من بيئة إلى اخرى، ومن زمان إلى آخر، إلى جانب اختلاف الأطر الفكرية والثقافية والمعايير والموازيين الإجتماعية(١).

٣- على المعارض السياسي أن يتحرى ويتثبت ويتوخى الدقة عند نقله للمعلومات أو عرضه للآراء، وعليه أن يحتاط في ذلك ويفكر في مآلاتها، لأن الآراء القائمة على الظن أو على معلومات غير موثقة قد تقود صاحبها لإصدار أحكام مجانبة للصواب، لأنها قائمة على التخمين والتوقع، وتكون لها آثار سلبية على المجتمع وعلى الأمة.

لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَـٰلَةٖ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ ﴿٦﴾﴾ [الحُجُرَات : ٦] . وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرَا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٞۖ﴾ [الحُجُرَات : ١٢] . وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولَا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسْرَاء : ٣٦] . وقول الرسول ﷺ : «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع (٢)».

٤- حذر الإسلام من المداهنة السياسية أو النفاق السياسي، قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٨﴾ وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾﴾ [القَلَم : ٨ - ٩]، وحذر أصحابها من أن يَستغلوا أو يُستغلوا من قبل أصحاب السلطة لمدحهم وتمجيدهم، لما يترتب على ذلك من مفاسد التغرير بالناس، أو إعانة هؤلاء على الغرور أو الطغيان، يقول عليه الصلاة والسلام: «إذا رأيتم المادحين فأحثوا في وجوههم التراب»(٣).

بل إنَّ خلفاء الرسول ﷺ حرصوا على أن يبين الناس لهم أخطاءهم ليعينوهم على إدراكها وتصحيحها، فقد قال أبو بكر الصديق ﷺ في أول خطبة له في خلافته: أما بعد أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم، فان أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فَقَوِّموني(٤)، ويقول الخليفة عمر: رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا، ويقول الخليفة عثمان: فو الله إن ردني الحق عبداً ذليلاً لأذلنَّ ذل العبيد (٥).

٥- ولكي يحافظ الإسلام على حرية التعبير السياسي قرنها بالمسؤولية، فالمعارض السياسي مسؤول، وهذه المسؤولية تقوم على أسس فردية وإجتماعية وقضائية: فالإسلام عول أولاً على الرقابة الذاتية النابعة من

---

(١) دور حرية التعبير في الازدهار الحضاري للدكتور سلامة محمد البلوي ضمن كتاب الحوار مع الذات ص ٤٤٧.

(٢) أخرجه مسلم بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْحَدِيثِ بِكُلِّ مَا سَمِعَ، ١/ ١١حديث رقم ٥.

(٣) مصنف بن أبي شيبة، باب في الرجل يسأل أنت اكبر أم فلان، ٥/ ٢٩٨ حديث ٢٦٢٦٨.

(٤) البداية والنهاية لابن كثير، ٦ / ٣٠٦.

(٥) الطبقات الكبرى لابن سعد ٣ - ٦٧.

استشعار المسلم مراقبة الله تعالى له في كل ما يصدر عنه من قول أو رأي، ويدرك أنه مسؤول أمام الله تعالى عما بدر منه مهما صغر أو كبر، فإذا ضعفت النفس المطمئنة وتغلبت النفس الأمارة بالسوء كان للمجتمع دوره في كبح ذلك، فإن تجاوز الحدود واستغل وظيفته أو حقوقه السياسية تدخل القضاء ليحمي المعارض نفسه بتطهيره من هذا السلوك الذي لا يليق بمنزلته، وليحمي الآخرين والمجتمع والشعائر الإسلامية من أن تنتهك في حالة ضعف يمر بها معارض أو المعارضة السياسية.

٥- إن مسألة إعطاء الإسلام الحق لكل كافر أن يدعو إلى كفره في دار الإسلام أو دولته تحت غطاء الحق السياسي، وأن يطلق العنان لكل زنديق أن يعبث بعقول المسلمين وأن يهدم ما بناه القرآن في قلوب الناس وواقع حياتهم، وأن يتاح السبيل لكل عميل خائن أن يقفز فوق منصة الحكم وأن يعتلي صهوة الإمارة؛ ليفرض من خلالها كفره على الناس؛ فهذا ما لا يمكن أن نجد له سندا من نقل أو عقل[1]، فالخيانة للدولة أو الوطن لها اعتبارها الدستوري وجزاؤها القانوني في النظم المعاصرة، ومما لا شك فيه أن خيانة دين الإسلام وشريعته هي أشد وانكى وأخطر من أية خيانة أخرى.

٦- والمساءلة السياسية ولاسيما بصورتها القضائية تلغي مبدأ الحصانة السياسية، الذي يمثل ستارا للتغطية على الفساد المالي والإداري بل والتجاوز على الشرع واستحقاقات الدولة، الذي يمارسه كثير من السياسيين الفاسدين .

❁ ❁ ❁

(١) الاحكام الشرعية للنوازل السياسية، لعدلان، ص ٢٦٧.

المبحث الثاني

تعددية القوى السياسية (المعارضة السياسية التنظيمية)

يرى بعض الباحثين[١] أن هذه التعددية امتداد للتعدد في الرأي السياسي، وهي ظاهرة اجتماعية طبيعية في المجتمع البشري، تنشأ بنشوء الأفكار وتعدد الآراء في المسائل العامة وقضايا الناس، وتظهر بتجمعاتها بتكتل الأفراد على رأي معين بالقناعة به واعتناقه والعمل من خلاله، وبتكتل آخرين على الرأي الآخر، وهكذا تنشأ مجاميع من الأفراد وجماعات تؤمن بأفكار وآراء معينة يراد إيجادها في الواقع، أي في علاقات الناس بالتأييد والنصرة والمؤازرة على التطبيق والتنفيذ لا محالة، أو تريد هذه المجاميع أو الجماعات إيجادها في العلاقات ، فينشأ الصراع الفكري والكفاح السياسي بين الرأي والرأي الآخر باعتدال أو بجور حتما.

إنّ صورة التعددية السياسية المتمثلة بتشكيل الأحزاب السياسية التي تمثل إحدى مقتضيات بناء النظام السياسي المعاصر ولاسيما الأنظمة التي تتبنى الديمقراطية، وتعتمد الانتخابات أحدى أساليب تشكيل الحكومات، وهذه الصورة تعد من القضايا المستجدة، ولذا سنبحثها عند الفقهاء والباحثين المعاصرين، ومن خلال أدلتهم سنرى هل لمثل هذه الظاهرة وجود في عصر الخلافة الراشدة وما تلاه؟.

انقسم الفقهاء بشأن الحكم الشرعي في تشكيل الأحزاب لتمارس نشاطا سياسيا في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ويمكن تحديد ثلاثة أقوال هي:

القول الأول: يمنع تشكيل الأحزاب السياسية منعا مطلقا

وذهب إليه كثير من الفقهاء والباحثين ، منهم: الشيخ حسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، والدكتور بكر أبو زيد، وصفي الرحمن المباركفوري، وفتحي يكن، ووحيد الدين خان، والدكتور محمد شاكر الشريف، والشيخ سعيد عبد العظيم، ومصطفى كمال وصفي وغيرهم[٢].

---

(١) تعددية الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية المعاصرة، هشام بن عبد الكريم البدراني، ص ٣٣٦.

(٢) مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا ، ص ٣٢٠نظرية الإسلام السياسية، للمودودي، ص ٥١، وتدوين الدستور الإسلامي للمودودي، ص ٥٨، رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، للندوي١/ ٧٥، وحكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، ص ٦٥، والأحزاب السياسية في الإسلام، للمباركفوري، ص ٣٥، وأبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، ليكن، ص ٧٤، والإسلام والعصر الحديث، لوحيد الدين خان ص٤٥، والنظم الإسلامية الأساسية، ص ٣١، الديمقراطية ونظريات الاصلاح في الميزان، لسعيد عبد العظيم، ص١٢٥، دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية ، للشريف ، مجلة

وأدلتهم: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ١٥٩﴾ [الأَنْعَام : ١٥٩] .

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ٣٢﴾ [الرُّوم : ٣١ – ٣٢] .

وجه الدلالة: الآيات صريحة في النهي عن الفرقة، وأنها ليست من صفات المؤمنين، وإنما من صفات المشركين، ورسول الله ﷺ بريء من الذين يفرقون الأمة شيعا وأحزابا، والاختلاف والافتراق في الآيتين براد به الاختلاف في العقيدة والشريعة، والافتراق إلى جماعات وأحزاب سياسية، وهذا الذي تقتضيه النصوص، فقد نهى الله تعالى عن مطلق التنازع، وجعله سببا لضعف المسلمين وذهاب شوكتهم، ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ﴾ [الأَنفَال : ٤٦]، وبهذا تكون الأحزاب السياسية محرمة، لأن نتيجتها (الواقعية) التفرق والاختلاف[1].

ويورد عليه: أن التعدد لا يعني بالضرورة التفرق، كما أن بعض الاختلاف ليس ممقوتا ، مثل الاختلاف في الرأي نتيجة الاختلاف في أدوات الاجتهاد، وليس كل اختلاف يؤدي الى الفرقة، فليست المشكلة في التعددية ، وإنما المشكلة في الكيفية التي تدار بها أدوات الاختلاف.

ويجاب عنه: أن موضع النزاع ليس هو مجرد وجود الخلاف، أو وجود التفاوت في وجهات النظر وحسب، وانما المنهي عنه هو التفرق الناجم عن ذلك الاختلاف، وهذا الذي تكرسه عادة الاحزاب السياسية، التي تسعى الى التنافس من أجل كسب تأييد الاغلبية ، فهذا الذي يفرق الأمة .

قوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عِمْرَان : ١٠٣] . وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٥﴾ [آل عِمْرَان : ١٠٥] .

وجه الدلالة: إنّ الله تعالى اوجب على المسلمين لزوم الجماعة، واجتناب كل ما يؤدي إلى الافتراق، والحزبية مظنة الفرقة بل مئنة لها، وللبغضاء بين أهل الإسلام، فتكون محرمة[2].

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا يَسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَةٗ مِّنۡهُمۡ﴾ [القَصَص : ٤] .

البيان عدد ١٥ ص ١٨، ومن الملفت أن من أصحاب هذا القول من يتزعم أو له مركز قيادي في حركات إسلامية تمارس نشاطا سياسيا بل انبثق عن بعضها أحزاب سياسية.

(١) الأحزاب السياسية في الإسلام، ص ٣٥

(٢) حكم الانتماء الى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، ص ١١٣، والديمقراطية ونظريات الاصلاح في الميزان ، لسعيد عبد العظيم، ص ١٢٥.

وجه الدلالة: أن الطغاة والمتجبرين من الحكام أو الأنظمة السياسية تشرع إنشاء الأحزاب ، لتفريق الشعوب، ومن ثم استهدافهم حزبيا ليتسنى له إذلالهم واستعبادهم، وبذلك تكون الأحزاب سبيلا للإستعباد.

وعَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: خَطَبَنَا عُمَرُ بِالجَابِيَةِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قُمْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِينَا فَقَالَ: «...عَلَيْكُمْ بِالجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ، مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الجَنَّةِ فَلْيَلْزَمُ الجَمَاعَةَ»(١).

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ، إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ: الْجَمَاعَةُ»(٢).

وعن حُذَيْفَةَ بْنِ اليَمَانِ قَالَ: قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ ﷺ: تَلْزَمُ جَمَاعَةَ المُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلاَ إِمَامٌ؟ قَالَ «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ المَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»(٣).

وجه الدلالة: هذه الأحاديث فيها الأمر بلزوم الجماعة، وتوعد على مفارقتها، وذم للعصبية، وهو يقتضي بعمومه التحريم، فتكون الأحزاب السياسية محرمة، لأنها تقوم على أساس مفارقة الجماعة والعصبية، فالسعي إلى الحكم هو مفرق الطرق بين الأحزاب السياسية وبين غيرها من التكتلات البشرية، فأتى تتحقق المشروعية لهذا النظام مع قيامه ابتداء على مناقضة هذه النصوص(٤).

فالنبي عليه الصلاة والسلام ذم الفرق ومنها ذات الصبغة السياسية والأمر باعتزالها، الا التي مع الإمام الشرعي أو الجماعة، والوقائع التاريخية تشهد بمفاسد هذه التعددية، أو قيام أحزاب سياسية وإن كانت تبتغي الاصلاح أو تدعيه، واسفرت المعارضة عن معركتين هما (الجمل وصفين)، اريق من دماء الابرار من الفريقين ، ثم ظهرت بعد ذلك الفرق الضالة التي تبنت أصولا بدعية وجعلتها مقالات لها، واتخذتها اصولا لعملها السياسي، ففرقت بها الامة وأشاعت في اوساطها البلبلة والاضطراب، وما وجد في تاريخ الامة

---

(١) أخرجه الترمذي، باب ما جاء في لزوم الجماعة ٤/ ٤٦٥، حديث رقم ٢١٦٥، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ.

(٢) أخرجه ابو داود ، باب شرح السنة، ١٩٨/٤، حديث رقم ٤٥٩٧ ، ابن ماجه، باب افتراق الامم ، ٢/ ١٣٢٢، حديث رقم ٣٩٩٣، قال في الزوائد: إسناده صحيح. رجاله ثقات.، وصححه الشيخ الالباني.

(٣) أخرجه البخاري، باب علامات النبوة في الاسلام، ١٩٩/٤، حديث رقم ٣٦٠٦، ومسلم، بَابُ الْأَمْرِ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْفِتَنِ، ١٤٧٥/٣، حديث رقم ١٨٤٧. ومعنى (دعاة على أبواب جهنم) قال العلماء هؤلاء من كان من الأمراء يدعو إلى بدعة أو ضلال آخر كالخوارج والقرامطة وأصحاب المحنة.

(٤) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، للصاوي ص ٤٦-٤٧.

الإسلامية عالم يعتد به يرضى عن هذه الفرق أو يقول بشرعيتها، استنادا للأحاديث النبوية الشريفة[١].

- ومن المعقول:

- إنّ الأحزاب تعدّ عاملا من عوامل التفرقة والانقسام في صفوف الأمة، وتؤدي إلى الانشقاق والاضطراب في الدولة[٢]، وأنها تسهم في تشتيت الجهود، وتبديد قوى الدولة، بدل جمعها وحشدها، نحو هدف واحد، وذلك من خلال انقسام الأفراد، بين مؤيد ومعارض، فتكثر الأهداف، وتتعدد البرامج، وتتوزع الجهود[٣].

- إنّ التعددية السياسية وقيام الأحزاب وممارستها لمعارضة الحاكم وطلبها للولاية وسعيها للسلطة تشتمل على مخالفة شرعية كبيرة، وهي منازعة الإمام في الأمر، وهو ما نهى الشارع الحكيم عنه؛ بغية استقرار الأمور واستتباب الامن وغلق أبواب الفتن.

ويورد عليه: إن مما يحد من ذلك وجود القوانين التي تمنع من التشهير، وتبقى للسلطة التشريعية الدور الرقابي على أداء الحكومة فلا يمنع ذلك من تعدد الاحزاب.

القول الثاني: جواز تشكيل الأحزاب السياسية مطلقا

سواء أكانت هذه الأحزاب إسلامية أم علمانية، وسواء اتفقت أصولها مع قواعد الإسلام وأحكامه أم اختلفت كليا أو جزئيا، واليه ذهب الدكتور سليم العوا، والدكتور فهمي هويدي[٤]، والشيخ راشد الغنوشي، والدكتور جابر قميحة[٥].

---

(١) ينظر: الاحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري، ص ٦٣، والاحكام الشرعية للنوازل السياسية لعطية عطلان، ص ٢٦٥، بتصرف واضافة.

(٢) يلاحظ أن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية بصيغة الجمع إلا مقرونة بالذم والوعيد، منها : قوله تعالى: وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحزاب فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ (سورة هود: ١٧)، (وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحزاب مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ (سورة الرعد : ٣٦)، (وَإِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (٣٦) فَاخْتَلَفَ الْأَحزاب مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ (٣٧) (سورة مريم)، (فَاخْتَلَفَ الْأَحزاب مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ) (سورة الزخرف: ٦٥)، كما أنه وصف للجماعات والاقوام الذين تجمعوا لحرب المؤمنين، (جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحزاب (١١) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (١٢) وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحزاب (١٣) (سورة ص).

(٣) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، سليمان محمد الطماوي، ص ٤٢٥.

(٤) ونسبه الاستاذ فهمي هويدي الى الدكتور يوسف القرضاوي، إذ نقل أنه يرى: أن المذهبية الإسلامية تستوعب إطلاق التعددية إلى ابعد مدى حتى تشمل الأحزاب الشيوعية الالحادية والعلمانية ما دام التنافس لأجل الصالح العام وليحتكموا في شأن السلطة إلى الانتخاب الحر فإذا فاز الإسلاميون فقد جنوا ثمار جهدهم وإن فاز غيرهم فهم أولى، وعلى الإسلاميين أن يقنعوا الناس بمشروعهم الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص ٨٣.

(٥) ينظر: الإسلام والديمقراطية ، حوار مع د. سليم العوا، ص ٢٩، والإسلام والديمقراطية، د. فهمي هويدي، ص ٨٢، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، للغنوشي، ص ٢٦٠، والمعارضة في الإسلام، د. جابر قميحة، ص ١٤٩. وصرح العوا في حوار معه

وأدلتهم:

- قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ٣٢﴾ [النَّجم : ٣٢] .

وجه الدلالة: بينت الآية أن الاختلاف مسألة فطرية طبيعية، لا يخالفه العقل والشرع، ولا يمكن أن نمنع الاختلاف بأي وسيلة كانت(١).

ويورد عليه: إن ظاهرة التعدد في خلق الله لا ينبني عليها القول بجواز التعددية السياسية المطلقة، وأي علاقة بين هذه وتلك ؟ هذا حكم شرعي وتلك ظاهرة كونية، فجهة الاستدلال منفكة تماما عن الموضوع، وهل يمكن أن نقول إن جميع الناس حكمهم في الإسلام واحد ؛ لأننا لاحظنا أن الله تعالى خلقهم بطريقة واحدة ، وأن السنن الكونية التي تحكمهم واحدة؟(٢).

- قوله تعالى: ﴿ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٠٤﴾ [آل عِمۡرَان : ١٠٤] .

وجه الدلالة: إن الله تعالى طلب من المسلمين إقامة جماعة تقوم بهذين الأمرين: بالدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعرف والنهي عن المنكر(٣). وإن الأحزاب هي صيغة جديدة لجماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقويم اعوجاج السلطان دون إراقة دماء، ولا يستطيع السلطان القضاء عليها بسهولة، كما لا يمكن خداعها أو قهرها، لأن لها امتدادها في الشعب ولها منابرها وصحفها وأدواتها في التعبير والتأثير(٤).

ولا يقال أن الآية تقول (أمة) أي حزب واحد، وهذا يعني عدم تعدد الأحزاب، لا يقال ذلك لأن الآية لم تقل أمة واحدة، فلم تقل جماعة واحدة، وإنما قالت : أمة، بصيغة التنكير من غير أي وصف ، فهو يعني أن إقامة جماعة فرض، فإذا قامت جماعة واحدة حصل الفرض، ولكنه لا يمنع من إقامة جماعات متعددة، أي كتل متعددة، فقيام واحد بفرض الكفاية الذي يكفي فيه واحد أن يقوم به لا يمنع غيره أن يقوم بهذا الفرض(٥).

ويورد عليه: أنه قد يستدل بهذه الآية على شرعية التعددية السياسية ولكنها ليست مطلقة وإنما مقيدة بالإسلامية لوصف أصحابها بالفلاح ولا يكون ذلك لغير المسلمين.

بأن: الأحزاب مباحة من كل نوع

(١) الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، زكي ميلاد، ص ٦٥، والإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، احمد عمارة، ص ١١٥.

(٢) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص ٢٦٧.

(٣) تعددية الأحزاب السياسية ، للبدراني ، ص ٣٧٢.

(٤) الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص ٨٥.

(٥) تعددية الأحزاب السياسية، للبدراني ص ٣٧٦ ، مع التأكيد أن البدراني يقيد التعددية بالأحزاب السياسية الإسلامية.

- ومن المعقول.

- قياس التعددية السياسية على التعددية الفقهية في المجتمع[١].

ويورد عليه: إن قياس التعددية السياسية بالفقهية يبقيها في دائرة الآراء وهو مشروع كما بينا في الصورة الأولى ، ولم يقل أحد أن المذاهب الفقهية عبارة عن احزاب فهي لم تخرج عن دائرة التنوع الفقهي المبني على الآراء، وإن كان للمذهب أتباع؛ ولكنه لم يصل في أية مرحلة الى التنظيم، كما أن التنوع الفقهي لا يدخل في دائرته أي مذهب غير إسلامي فلا يقاس التعدد السياسي الذي يدخل فيه غير المسلمين على التنوع الفقهي الذي لا يتجاوز في أتباعه دائرة الإسلام.

- إن الإسلام يقرر حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية العبادة؛ فلماذا نفرق بين هذه الحريات وحرية السياسة؟ إن الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من الحريات التي أطلقها الإسلام[٢].

ويورد عليه : أنه قياس باطل ، أو مع الفارق، من وجهين[٣]:

الأول : إن حرية العقيدة والعبادة لا تصل بغير المسلم للسلطة العليا والإمامة العظمى، في حين أن الحرية السياسية تعطي الحق للكافر والذمي أن يصل للحكم والولاية على المسلمين ، وهذا ممنوع شرعا بالنص والإجماع، لقوله تعال: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ١٤١﴾ [النِّسَاء : ١٤١] ، والقياس في معرض النص أو الإجماع باطل، عند جمهور الأصوليين إذ لا اجتهاد في مورد النص..

الثاني: إن حرية العقيدة والعبادة سلوك فردي قاصر لا ينعكس بضرر على المجتمع المسلم ولا على الدين الإسلامي، أما الحرية السياسية بالمعنى الذي يذهبون إليه ، فهو سلوك جمعي متعدي، يترتب عليه ضرر بالإسلام والمسلمين، فهو قياس مع الفارق.

- إن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها المجوس وهم عبدة النار، واستوعبت في داخلها عبدة الأصنام، عند كثير من أهل العلم، كما استوعبت اليهود والنصارى، لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين؛ إذ لن يكونوا أكثر من اليهود والنصارى والمجوس، وفي الصحيفة التي عقدها رسول الله ﷺ، مع أهل المدينة من المسلمين، واليهود ومن دخل في عهدهم عبرة ومنهاج، وسابقة لها دلالتها الحضارية[٤].

---

(١) التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر، ص ١٣٩.

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، للغنوشي، ص ٢٦٠.

(٣) ينظر: الاحكام الشرعية للنوازل السياسية لعدلان، ص ٢٧١.

(٤) الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص ٨٦.

ويورد عليه: إن هذا الاستيعاب يدخل من باب المواطنة، وبناء عليها فلا حرج في ترك غير المسلمين في الدولة الإسلامية وما يدينون، ولا حرج في كفالة حقوقهم كما تكفل حقوق غيرهم من المسلمين، ولا حرج في اشتراكهم في بناء الدولة وفي الدفاع عنها وفي تمتعهم بمرافقها وفي تقلدهم لوظائفها في حدود ما تقره الشريعة، ولكن هذا كله ليس محل التنازع، إن محل التنازع في التعددية السياسية التي تتيح لكل تكتل سياسي أن يعمل من خلال الوسائل الديمقراطية للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين، فهي تعطيه الحق في أن يقدم برنامجه السياسي للأمة ، ويدعو إليه بكافة وسائل الدعاية، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين أو يتحالف معه تكتلات أخرى ليصل إلى سدة الحكم[١].

القول الثالث: تعدد الأحزاب السياسية مقيد بالتزام الأصول الشرعية أو منوط بالمصلحة والمفسدة

وقال به جمهور الفقهاء والباحثين المعاصرين[٢]، منهم: د. يوسف القرضاوي في قوله الموثق عنه، والاستاذ مصطفى مشهور، والدكتور أحمد الفنجري، والدكتور محمد ضياء الدين الريس، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد أبو فارس، والدكتور عمر مشير المصري، والاستاذ فاروق عبد السلام، والدكتور فتحي السيد أحمد رشدي، والدكتور محمد العوضي، والاستاذ هشام البدراني[٣].

إذ يرون أنه لا توجد نصوص قطعية بالمنع أو الجواز للتعددية السياسية، وما دام الأمر كذلك، فيكون إقامتها منجذبا بين أمرين إما المصلحة، وإما المفسدة[٤].

ومنهم من يقيد الجواز بالتزام الإسلام، يقول الأستاذ هشام البدراني: للمسلمين حق إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحاكم، أو الوصول للحكم عن طريق الأمة على شرط أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكاما شرعية، .. ويحرم على المسلمين التكتل على غير أساس الإسلام[٥].

وأدلتهم: استدلوا أولا ببعض أدلة القائلين بالجواز المطلق ولاسيما النصوص الشرعية مع تقييدها بالتزام الشريعة والعمل في إطار الضوابط الشرعية، فضلا عن الأدلة الآتية:

---

(١) التعددية السياسية ، د. صلاح الصاوي، ص ١٠٤.

(٢) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، للصاوي، ص ٧٤.

(٣) ينظر: من فقه الدولة للقرضاوي ، ص ١٤٧، الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ، ص ٢٦٦، والتعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، لابي فارس، ص ٣٤، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، عمر مشير ، ص ١٦٢، تاريخ المذاهب الإسلامية لابي زهرة، ص ٤٥، والنظريات السياسية الإسلامية للريس، ص ٥١، الإسلام والأحزاب السياسية لفاروق عبد السلام، ص ٤٤.

(٤) ينظر: الوحدة والتعددية، ص ٦٥، والإسلام والديمقراطية، ص ٨٥.

(٥) تعددية الأحزاب السياسية، للبدراني ص ٣٧٠.

- إن الله تعالى أوجب على الأمة الإسلامية واجبات سياسية كبيرة، مثل الحسبة السياسية وواجب الشورى، يعز القيام بها في الواقع المعاصر إلا من خلال قيام أحزاب سياسية تتبنى برامج إصلاحية لا تخرج عن إطار الشرع(١).

ويورد عليه: إن نظام الأحزاب مجرد آلية من الآليات التي يمكن أن يتحقق من خلالها هذا الواجب، ولكنه ليس هو الآلية الوحيدة، ولا يمكن لأحد أن يدعي ذلك، ولا أن يدعي أنها أفضل الآليات، وأن ايجاد جماعة أهل الحل والعقد على وفق الاليات الشرعية تعد من أفضل الآليات التي يمكن من خلالها القيام بواجب الحسبة السياسية وما يشتمل عليه من واجبات(٢).

ويجاب عنه: إن انتفاء الوجوب لا يعني الحرمة ، وإنما الجواز والإباحة وأقصاه الكراهة، ومنه فإن نظام الاحزاب يجوز العمل به إذا تحقق فيه شروط المشروعية وضوابطها، وأن تكون ثمرته جلب منفعة ودرء مفسدة أو تقليلها، وهذا ينطبق على أية آلية مستجدة لا تشتمل على مخالفة شرعية.

- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ فِيهِ»(٣).

وجه الدلالة : أنه من المقرر لدى فقهاء السياسة الشرعية: أن السياسة تكون بما لا يخالف الشرع، فلا يشترط في مسائلها أن تكون على مثال سابق، بل يشترط أن لا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية وحدودها العامة، وأن تتحقق بها المصلحة ويرتفع بها الحرج(٤)، ولذا فالاجتهاد في السياسة الشرعية يكون أيضا بالإفادة من تجارب غير المسلمين في النظم والحكم والإدارة والتخطيط إذا كانت تحقق العدل وتحقق مصالح الناس، ولم تتعارض مع نص شرعي، فهي تدخل في باب الأساليب والوسائل، فالمعارضة الجماعية وإقامة الأحزاب وتعددها من المسائل الشرعية التي وسع الشارع الحكيم لتحقيق المصالح العامة ودفع المفاسد التي تهدد الشأن العام، وقد لجأت إليها الدول الأخرى لمنع الطغيان والاستبداد السياسي ومراقبة أداء السلطة الحاكمة، أو مشاركتها فيها، فلا ضير من إدخالها في نظم الدول الإسلامية المعاصرة لما سبق بيانه. فتعدد الأحزاب المقيدة بأصول الشريعة تمثل حلا ملائما لوضع المسلمين الراهن تبرره ضرورات الواقع ومواجهته بلغته ، بعد أن أصبحت الأحزاب مدارس للشعوب، توضح مشاكلهم وتقوم بإعداد نخبة من

(١) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، لعدلان ، ص ٢٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٣.

(٣) أخرجه البخاري، باب الفرق، ٧/ ١٦٢، حديث رقم ٥٩١٧، ومسلم، باب في سدل النبي ﷺ ٤/ ١٨١٧، حديث رقم ٢٣٣٦.

(٤) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، للصاوي، ص ٧٧.

القادة السياسيين[١]، وتسهم في الانتقال السلمي للسلطة، فالتعدد إذن يعد من الحاجات التي تنزل منزلة الضرورة ، بل قد يمثل ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم ، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين[٢]، فيكون الظلم والقهر وضياع الحقوق بل والتعدي على الشرع وما يقد يجره على السلطة من الخروج المسلح عليها.

- إن المعارضة الجماعية هي الوسيلة الفعالة لاتقاء الكوارث السياسية بكل تداعياتها الاقتصادية والاجتماعية، وحتى تكون فعالة ومجدية لا بد من تنظيمها ، وقد أثبت الفكر السياسي في تطوره الحديث أن الأحزاب السياسية هي الأطر الأكثر صلاحا لتنظيم وإعداد المعارضة الجماعية[٣].

- إن المعارضة التي كانت تقع بصورة فردية كما بينا في الصورة الأولى من التعددية- لم تعد تصلح لهذا الزمان ؛ لتشابك الحياة وتعقيدها واتساعها، وأن المعارضة الجماعية من خلال أحزاب متعددة تعمل وتتنافس في إطار الشرع الحكيم هي الوسيلة المثلى للوصول إلى الأغراض والمقاصد الشرعية التي من أجلها شرعت الحسبة وشرعت المعارضة السياسية[٤].

ويورد على هذه الأدلة التي تستند إلى مشروعية المعارضة الجماعية والتي تمثل إطارا لمشروعية تعددية الأحزاب السياسية ما يأتي:

إن إضفاء نجاعة الحلول للأزمات أو للفساد السياسي بوجود الأحزاب السياسية، غير مسلم به حتى في الدول التي تتبنى النظام الديمقراطي، إذ نرى أن القرارات الكبرى لهذه الدول تصنع وتمرر وتنفذ على خلاف مصالح الشعوب وعلى نقيض ارادتها، بل بعض الاحزاب يصطف معها بمجرد الحصول على بعض المكاسب السياسية للحزب أو لبعض قياداته، والشواهد على ذلك كثيرة.

إن ربط تعددية الأحزاب السياسية (المعارضة الحزبية) بمبدأ الحسبة السياسية (المعارضة الإسلامية) عليه ملاحظات، فالمعارضة الحزبية عادة تقف عند حد كشف المنكر والاعلان عنه وإنكاره اعلاميا، أو بالمظاهرات لكنهم لا يملكون التغيير لأن التغيير بيد الاغلبية الحاكمة، وكثير من هذه الاجراءات تنتهي إما بتحصيل مكاسب حزبية أو رفع رصيد هذه الاحزاب لدى الجمهور لتحقيق مكاسب انتخابية مستقبلا، في حين المعارضة الإسلامية تحت مبدأ الحسبة السياسية تقوم على أساس إحداث التغيير على وفق المقررات الشرعية، ولا تقف من المنكرات موقفا سلبيا بل موقفها ايجابي، فلا تكتفي بإنكار المنكر وانما

(١) السياسة الشرعية مصدر للتقنين، للقاضي ص ٦٦١.
(٢) من فقه الدولة في الإسلام، للقرضاوي ص ١٤٧.
(٣) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية، لعمر مشير ص ١٤٦
(٤) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، لعدلان ، ص ٢٤٠.

تعمل على ازالته بشتى الطرق المشروعة ومنها اللجوء الى القضاء والمحاكم العليا.

الحسبة السياسية للمعارضة الإسلامية تعتمد في عملها على قوتها المعنوية المتمثلة بالتزام الحق والاحكام الشرعية، وتسعى لإلزام السلطة الحاكمة به ، في حين أن المعارضة الحزبية تعتمد في عملها المعارض على قوتها العددية وكثرتها ، وليس على قوة رأيها ومدى فائدته للامة ، بل قد تدعو الى ما فيه مخالفة شرعية حكما أو مقصدا

وتبقى الحسبة الإسلامية مقصدها احقاق الحق وتحقيق المصالح العامة الحقيقية للشعب أو الامة، في حين أن أغلب مقاصد المعارضة السياسية في الأنظمة الديمقراطية وما تقدمه من رؤى للإصلاح منصب على تحقيق هدفها بالوصول إلى الحكم، هذا في الأنظمة الديمقراطية فكيف بالأنظمة النفعية أو القمعية.

لقد شهد التاريخ السياسي الإسلامي منذ مراحله المبكرة نشاطا تعدديا ، سواء في مرحلة البيعة أو التطلع لتولي المناصب السياسية السيادية، ولعل ما جرى في سقيفة بني ساعدة وما نلمحه من وجود تيارين سياسيين يمثل الأول زعماء المهاجرين ويمثل الآخر زعماء الأنصار الذين اجتمعوا في السقيفة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، فنسمع عبارة على لسان أحد زعماء الأنصار : «مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ» ، ونسمع عبارة سياسية أخرى تجري على لسان أحد زعماء المهاجرين : «نَحْنُ الْأُمَرَاءُ وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ» [1]، وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلَّا لِهَذَا الحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ ثم أذعن الجميع أمام النص: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[2] ، وكذلك حادثة الستة الذين اختارهم سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه لاختيار خليفة من بينهم ، فكان كل واحد منهم يمثل تيارا سياسيا، انتهى بتنازل ثلاثة إلى ثلاثة، ثم انسحب أحد الثلاثة على أن يمنح صلاحية اختيار احدهما لمنصب الخلافة ، وبقاء اثنين من كبار الصحابة ، وكل منهما له عصبة تتطلع الى ذلك (بنو هاشم وبنو أمية ثم آلت الإمامة العظمى في هذين البيتين من قريش).

إن هذه التصورات لمجريات الأحداث السياسية المبكرة من تاريخ الأمة الإسلامية تسجل حضورا وسبقا للتعددية السياسية ولو بصورة أولية تتناسب مع النظام السياسي البسيط في تلك المرحلة وتمثل تطبيقا عمليا لها من قبل كبار الصحابة ، ويمثل رضاهم به إجماعا منهم عليه ومقصدهم جميعا الحفاظ على الشرعية وحفظ الأمة من الفتنة وإغلاق باب الاختلاف والتنازع السياسي؛ مما يدل على مشروعية التعددية السياسية ما دامت منضبطة بمصلحة الأمة.

---

(١) هذه الحادثة أخرجها البخاري، باب قول النبي ﷺ: لو كنت متخذا خليلا،٦/٥، حديث رقم ٣٦٦٧.

(٢) أخرجه أحمد ٣١٨/١٩، حديث رقم ١٢٣٠٧ وقال الشيخ شعيب: صحيح.

الترجيح: إنّ بناء الموازنة بشكل عام في تحقيق المصالح العامة على نظامين سياسيين يقوم أحدهما على التعددية الحزبية ويقوم الآخر على نظام الحزب الواحد وفلسفة الحكم الأحادية ، ينطوي على مغالطة سياسية تتجلى بإغفال النظام السياسي الإسلامي وإخراجه من ساحة الموازنة، وهذا يفضي حتما إلى خلل في النتيجة ؛ إذ ما المانع أن يكون النظام الإسلامي أفضل من النظامين الذين حدثت الموازنة بينهما، فإذا لم نقع في هذا الخطأ الفاحش وقعنا فيما هو أفحش منه وأفدح، وهو تصنيف النظام السياسي الإسلامي ضمن النظم الأحادية المستبدة، وكلا النتيجتين لا يخفى ما فيهما من عوار وبوار، ولو قيدت هذه الموازنة في حالة الاضطرار والقهر والغلبة لكانت فيها وجاهة ، ونذهب إلى أننا إذا كنا لا نستطيع إقامة النظام السياسي الإسلامي ذي الشخصية المتكاملة ، واضطررنا اضطرارا إلى اختيار أحد الامرين : إما نظام الأحزاب المتعددة أو نظام الحزب الواحد، فالفقه عندئذ يقضي بدفع أعظم المفسدتين واختيار أهون الشرّين[1].

أما أن نجعلها أصلا يبنى عليه التصنيف للأنظمة السياسية فهذا فيه مجازفة شرعية، ومغالطة تأصيلية وفساد في المنهجية العلمية، تحقق عند إقرارها أهداف خبيثة مرتبطة بأجندات تسعى إلى إقصاء النظام السياسي الإسلامي ليس على مستوى التطبيق وإنما التنظير أيضا.

- علينا أن نميز بين نظام سياسي أحادي في بلد متعدد، وبين نظام سياسي يقوم على الوحدة في مجتمع يتمتع بعقيدة واحدة وتاريخ واحد وثقافة واحدة كالمجتمع الاسلامي فهو يقوم على فلسفة الوحدة وليست فلسفة الاحادية الاستبدادية، فالتعددية السياسية لا تناسب الا المجتمع التعددي الذي لا تربطه روابط العقيدة ولا وشائج الدين، ولا توجد بالفعل الا على قاعدة من التعددية الثقافية والاجتماعية، والديمقراطية دائما ترتبط بوجود الأحزاب التي تكون انعكاسا لوجود الجماعات المتعددة ذات القيم والاهداف والمصالح المختلفة[2]، وقد أكد ذلك هارولد لاسكي حينما يبين عيوب النظام الحزبي بنوعيه -نظام الحزبية ونظام الاحزاب المتنافسة- يقول: إن نظام الأحزاب المتعددة الذي يسمى عادة بنظام المجموعة يتلاءم مع انقسام الرأي بصورة أكثر فاعلية،.. ومع ذلك فهو مصحوب دائما بعيوب خطيرة، فإذا كان نظام التعددية الحزبية في بلاده لم يسلم من النقد اللاذع، برغم انه الانعكاس الطبيعي للبيئة الغربية ذات البنية الاجتماعية المفككة والثقافة الليبرالية المتعددة، فكيف إذا اقحم في المنظومة الاسلامية التي تعمل في إطار الوحدة العقدية؟[3].

---

(١) ينظر: الاحكام الشرعية للنوازل السياسية لعدلان ، ص ٢٧٨، بتصرف.

(٢) البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية، عبد الرضا الطعان ، ص ١٣

(٣) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، لعدلان ، ص ٢٩٤.

وبناء على ذلك نرجح الآتي:

- إن النظام السياسي الإسلامي له شخصيته المستقلة والمتكاملة، ومطلوب من المسلمين شرعا السعي لتطبيقه في واقعهم، وإن تعذر ذلك ، فيبقى الاستعداد قائما ، ومتى وجد المسلمون فرصة لتطبيقه اغتنموها.

- إن الإفادة من التطورات في الأنظمة السياسية بما لا تخالف الشريعة مطلوب شرعا، على أن لا يصبح النظام السياسي الإسلامي تبعا لنظام معين بشكل كلي أو في أغلبه.

- إنّ الأصل في العمل السياسي الإسلامي عدم التعددية الحزبية، لأنها مناط الاختلاف والتنازع، ومجلبة للمفاسد، ومورد من موارد ضعف الأمة.

- الرخصة في التعددية استثناء من هذا الأصل ولا يصار إليها إلا لتحقيق مصلحة عامة حقيقية راجحة.

- إنّ التعددية تتعلق بطبيعة النظام الحاكم، وهو أمر معتبر في بناء الحكم الشرعي، وتفصيله:

إن كان النظام الحاكم إسلاميا عادلا، فلا مسوغ شرعي ولا واقعي لقيام التعددية الحزبية، وعلى ذلك تحمل أدلة القائلين بالمنع، مع تفعيل التعددية في الآراء السياسية، وهذا ما حصل في عصر الخلافة الراشدة التي كانت على منهاج النبوة، وستعود في المستقبل مع عودة الخلافة على منهاج نبوة أو النبوة، بل وجود التعددية الحزبية التي وقعت بالفعل في الامة في صورة الفرق التي تبنت مقالات واتخذتها ذريعة للخروج المسلح والفتن والثورات مثل الخوارج والقرامطة وجماعة المختار وجماعة ابن الاشعث وغيرهم، هذه التعددية التي فرضت على الامة فرضا ، واضطرت الامة أن تسلم لها اضطرارا وتعاملت معها بموضوعية وعدل لم تحدث الاستقرار المطلوب بل كانت مصدر قلق مستمر وصراع دموي دائم .

- إن كان النظام الحاكم لا يحكم بشرع الله (لردة أو كفر أصلي)، فلا يلتفت إلى الجزئيات مع ضياع الأصل، ونرى وجوب المدافعة (كما سيأتي تفصيله في نظريات الخروج)، وإن كانت مفسدة الخروج أعظم من منفعته كما هو مقرر عند أهل الحل والعقد، وكان في تشكيل الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية (تصريحا أو تلميحا)، دفع لبعض المفاسد أو تقليلها، أو جلب لبعض المنافع أو تكميلها، والتي تعود بثمرتها على المسلمين (أقلية أو جالية أو مستضعفة)، فلا ضير من تشكيل حزب يعمل تحت المبدأ القرآني ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عِمْرَان : ١٠٤] .

- وهذا الأمر يفتح باب الجواز لتشكيل مثل هذا الحزب (بضوابطه) من قبل الأقليات المسلمة التي تعيش في دول غير إسلامية، أو دول إسلامية تحكم بأنظمة لا تحكّم شرع الله كليا أو جزئيا، مع التحذير أن تستغل هذه الأحزاب في تعطيل مدافعة هذه الأنظمة من قبلها أو على الاقل تجميلها وإضفاء الشرعية عليها.

- وأما إن كان النظام الحاكم مسلما لكنه ظالم مستبد، أو استند في سلطته إلى رئاسة الحزب الحاكم، فنرى جواز تشكيل حزب معارض ليقوم بوظيفة الحسبة والإنكار على سياسات هذا النظام، سعيا لردعه عن ظلمه أو تقليله، أو تغييره، بالطرق السلمية وتوظيف أدوات التغيير السياسي لتحقيق هذا الهدف، مثل الخروج السلمي الجماهيري أو كسب معركة الانتخابات الرئاسية أو البرلمانية لتسلم السلطة أو المشاركة في صنع قراراتها التشريعية أو إجراءاتها التنفيذية بما يحجم ظلم الحاكم واستبداده وتعسفه في استخدام السلطة.

- إن تقييد جواز تشكيل الحزب وتعدد الأحزاب السياسية الإسلامية بالمصلحة والمفسدة، يصرف الحكم من الجواز المطلق إلى المقيد، بمعنى إن تشكيل الحزب أو تعددها يتطلب فتوى خاصة من قبل العلماء الربانيين وأهل الحل والعقد في البلد الذي تشكل فيه أو تتعدد؛ لأن هؤلاء هم اعلم بالمصالح والمفاسد العامة، وأعمق في النظر في مآلات هذه الأحكام، واثبت في فقه التوقع، وأبعد عن النفعية الخاصة أو الفئوية، وما يصلح في بلد قد لا يجدي في بلد آخر، وما تكون له ضرورة في وقت قد تزول في وقت آخر، وهكذا.

- ومع تحفظنا على تعدد الأحزاب السياسية الإسلامية، إلا أن القول بجوازه عند من يذهب اليه في ظل الأنظمة الظالمة أو التي لا تحكم بشرع الله، وفي حالة الاستضعاف وفي ظروف القهر والاضطراب، له وجاهته من باب أن فقه السياسة الشرعية يتسع في مثل هذه الحالات والظروف ما لا يتسع في غيرها، وعملا بقاعدة دفع أعظم الشرين وارتكاب أخف الضررين، ولكن ذلك لا يعني أن هذا التعدد من غير ضوابط، ولعل من أبرزها:

- أن تحترم هذه الأحزاب ثوابت الأمة وقطعيات الشريعة، ولا تتجاوزها بأي حال أو ظرف.

- أن تعمل هذه الأحزاب لصالح الأمة، ولا تخضع لأجندات خارجية، تعادي الإسلام وتمكر على المسلمين، كما لا تقدم مصلحة الحزب على مصلحة الأمة عند التزاحم وإلا دخلت في الخيانة لله ولرسوله وللمؤمنين.

- لا تعاون أو تتحالف مع أحزاب يتضمن برنامجها السياسي النيل من الإسلام، ومعاداة المسلمين، والإضرار بمصالحهم.

- لا تدخل في أي حلف يهدف إلى تسلط الكفار على المسلمين أو احتلال بلدانهم.

- أن تسعى الأحزاب السياسية الإسلامية في برامجها السياسية إلى تحكيم الشريعة وتطبيقها في شؤون الناس كافة إيمانا منها بصلاحيتها لذلك، ولو بمراحل متدرجة.

- في حال تصور صعوبة تنفيذ بعض هذه الضوابط لاعتبارات خارج إمكانية قيادة الحزب، فيفضل عدم

اقتران الأحزاب السياسية بالصفة الإسلامية، لأن الفشل السياسي أو الفساد سينسحب على الإسلام نفسه، بل نميل إلى التعميم بأن تبتعد الأحزاب السياسية بصورة عامة عن إدراج لفظ الإسلام في أسمائها، وحتى في شعاراتها وحملاتها الانتخابية، أو تشير إليه تلميحا لا تصريحا.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية في المدونات الفقهية والسياسية، توصلنا إلى النتائج الآتية:

١. إن الإسلام جاء بنظام كامل للحكم، وهذا يدلُّنا على شمولية الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان.

٢. إنّ المدونات في السياسة الشرعية ظهرت متأخرة وبقيت محدودة، وقد يعلل ذلك بأن الدولة في الإسلام وجدت قبل التنظير ، فكانت الممارسات والتطبيقات العملية وتأسيس النظم السياسية الفعلية قبل البناء الفكري والتأصيل النظري، وفي أقصى الحالات واكب الفكرُ النظمَ ، وصاحب الرأيُ الحكمَ ، وهذا ما تميزت به الدولة الإسلامية فاتسعت فيها ساحة العمل وضاقت دائرة الجدل.

٣. لعل من الإشكاليات في التنظير السياسي وما يتضمنه من النقد والتقويم، هو محاولة قولبة الأنظمة السياسية التي حكمت في العصور السابقة بأطر النظم السياسية المعاصرة، بعيدا عن معطيات واستحقاقات البيئة التي نشأت فيها أو حكمتها، وهذا مما يجعل الأحكام غير دقيقة أو مشوهة أو مجحفة، ولاسيما إن كان من وضع الأداة المعيارية أو امتلكها خاضعا مسبقا لرفض نظام سياسي حكم في عصر سابق، وبذلك تغيب الموضوعية والحيادية القائمة على التجرد، والتي يقوم عليها المنهج العلمي في التشخيص والتحليل والقياس والتقويم.

٤. إن الإقرار بالتطور في المجتمعات على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، يقتضي الإقرار بالتطور السياسي فيها، مواكبا لها، مؤثرا أو متأثرا، وهذا يكون غالبا في النظم السياسية ولا يستلزم بالضرورة خللا في أصول الفكر السياسي ومبادئه العامة.

٥. تمثل نظرية التعددية السياسية: مجموعة القواعد والضوابط والأحكام التكليفية المتعلقة بتنوع الآراء في تنظيم شؤون الدولة ومقوّمات سيادتها الداخلية والخارجية والمشاركة في التأثير على القرار السياسي، وتنوع القوى المنظمة التي تعمل على فرض المبادئ التي تعتنقها، عن طريق الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها،خدمة للمصالح العامة .

٦. إن التعددية في الإسلام تمتد في جذورها إلى اللبنات الأولى في البناء الفكري والفقهي في المذهبية الإسلامية، مرورا بصراع مدرستي النص الشرعي والتحكيم العقلي، في مسألة التحسين والتقبيح عند المتكلمين والأصوليين.

٧. يمكن تحديد نوعين من التعددية السياسية هما:

- التعددية في الآراء السياسية، والتعددية في القوى السياسية: ومن صورها تعدد الجماعات والأحزاب السياسية.

٨. التعبير السياسي واجب وحق مكفول، وصاحبه حر بشرط ألا يؤدي سوء استخدامه والتعسف في تطبيق الحرية أو المعارضة السياسية إلى غمط الحق أو إيذاء النفس أو الآخرين، أو الاعتداء على الحريات الفردية والإجتماعية أو التجاوز على الشريعة.

٩. الحرية السياسية مقيدة بالفضيلة والقيم، ولكي يحافظ الإسلام على حرية التعبير السياسي قرنها بالمسؤولية، فالمعارض السياسي مسؤول، وهذه المسؤولية تقوم على أسس فردية وإجتماعية وقضائية.

١٠. الأصل في العمل السياسي الإسلامي عدم التعددية الحزبية، لأنها مناط الاختلاف والتنازع، ومجلبة للمفاسد، ومورد من موارد ضعف الأمة، والرخصة في التعددية استثناء من هذا الأصل ولا يصار إليها إلا لتحقيق مصلحة عامة حقيقية راجحة.

١١. ومن المسؤولية العلمية نقر بأنّ نظام الحكم في الإسلام تضمن فضلا عن أحكام وقواعد فقهية في السياسة الشرعية، فإنه تضمن نظريات سياسية متكاملة ورائدة على مستوى الفكر السياسي والنظم السياسية، ولذا أوجه دعوة إلى الباحثين إلى مزيد العناية بدراسة هذه النظريات وتطبيقها في الأنظمة المعاصرة، لتقدم بذلك حلولا لإشكاليات تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية في ظل تنوع صور الحكم وأنظمته.

المصادر

- بعد كتاب الله تعالى.

١) أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، فتحي يكن، مؤسسة الرسالة، ط١٢/ ١٩٩٧.

٢) الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري، الجامعة السلفية- الهند، ط١/ ١٩٨٦م.

٣) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، دار اليسر - القاهرة، ط١/ ٢٠١١م.

٤) الإسلام والأحزاب السياسية ، فاروق عبد السلام، مكتبة قليوب- القاهرة.

٥) الإسلام والعصر الحديث، وحيد الدين خان، ترجمة ضفر الإسلام خان، دار النفائس- بيروت، ط٣/ ١٩٨٦م.

٦) الإسلام وحقوق الانسان ضرورات لا حقوق، احمد عمارة، دار الشروق- القاهرة، ط١/١٩٨٩م.

٧) أصول الإعلام الإسلامي، د. إبراهيم إمام، دار الفكر العربي- القاهرة، ط١/١٩٨٥.

٨) أصول السرخسي، شمس الأئمة محمد بن السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة - بيروت.

٩) الأنظمة السياسية المقارنة، د. حسان محمد شفيق العاني، مطبعة المعارف- بغداد، ط١/ ١٩٨٠م.

١٠) البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، د. رجاء وحيد دويدري، دار الفكر- بيروت- دمشق،ط٣/٢٠٠٥م

١١) البحث الإعلامي مفهومه- إجراءاته- ومناهجه، د. السيد أحمد مصطفى، مكتبة الفلاح- الكويت، ط٢/٢٠٠٢م

١٢) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤ هـ)، مكتبة المعارف - بيروت، ط٥/ ١٩٨٣م.

١٣) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي- القاهرة.

١٤) تدوين الدستور الإسلامي، أبو الاعلى المودودي، الدار السعودية- جدة، ط١/ ١٩٨٧م.

١٥) تعددية الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية المعاصرة، هشام البدراني، دار المنهاج القويم- دمشق، ط١/ ٢٠١٤م.

١٦) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي،دار الاعلام الدولي- القاهرة، ط١/١٩٩٢م.

١٧) التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، د. محمد عبد القادر أبو فارس، مؤسسة الريان- بيروت، ط١/١٩٩٤م.

١٨) التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر، دار عمار- عمان، ط١/ ٢٠٠٠م.

١٩) جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الاثير، دار الحلواني ، ط١/ سنوات عدة.

٢٠) الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١/ ١٩٩٩م.

٢١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط١/ ١٩٩٣م.

٢٢) الحرية السياسية في الإسلام ، احمد شوقي الفنجري، دار القلم- الكويت، ط٢/ ١٩٨٣م.

٢٣) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، د. رحيل محمد غرايبة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- واشنطن، ١٩٨٤م.

٢٤) حكم الانتماء الى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، د. بكر عبد الله ابو زيد، مؤسسة قرطبة- الرياض، ط٢/١٤١٠ه.

٢٥) حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، أحمد العوضي، دار النفائس - عمان ، ط١/ ١٩٩١م.

٢٦) الحوار مع الذات، تحرير ومراجعة: د. صالح أبو أصبع ود. عز الدين المناصرة ود. محمد عبيدالله، عمان - دار مجدلاوي، ٢٠٠٤.

٢٧) الديمقراطية ونظريات الاصلاح في الميزان، سعبد عبد العظيم ، دار الايمان- الاسكندرية، ط١/ ٢٠٠٤م.

٢٨) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، دار ابن كثير- دمشق، ط٢.

٢٩) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، سليمان محمد الطماوي، دار الفكر العربي- مصر، ط٦/ ١٩٩٦م.

٣٠) سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني(ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت.

٣١) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو السِّجِسْتاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط١/ ٢٠٠٩ م.

٣٢) سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٣٣) سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي(ت٣٦٠هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة - بيروت، ط١/ ١٣٨٦ - ١٩٦٦.

٣٤) سنن النسائي (المجتبى من السنن)، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي(ت٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط٢/١٤٠٦ - ١٩٨٦.

٣٥) السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أطروحة دكتوراه غير منشورة، للطالب ايهاب أحمد سليمان أبو الهيجاء، بإشراف د. محمد منعم ياسين، الجامعة الأردنية.

٣٦) السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي، دار الكتب الجامعية- طنطا، ط١/ ١٩٨٩م.

٣٧) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، دار السلام - القاهرة، ط٢٠١٤.

٣٨) السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، د. علي محمد الصلابي، مكتبة الصحابة- الشارقة، ط١/ ٢٠٠١م.

٣٩) السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام بن ايوب الحميري (ت٢١٨هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي، المكتبة العلمية- بيروت.

٤٠) السيرة النبوية، لأبي الفداء اسماعيل بن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة -بيروت، ط١/ ١٣٩٦ هـ - ١٩٧١ م.

٤١) سيرة عمر بن الخطاب، د. علي الصلابي، دار المعرفة -بيروت، ط٣/٢٠١٠.

٤٢) صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، واليمامة - بيروت، ط٣/ ١٤٠٧ - ١٩٨٧م.

٤٣) صحيح مسلم ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة . بيروت.

٤٤) الطبقات الكبرى، محمد بن سعد البصري (ت٢٣٠هـ):، دار بيروت - بيروت ١٣٩٨هـ.

طلبة الطلبة، لعمر بن محمد النسفي، مكتبة المثنى - بغداد، ط١٣١١.

٤٥) غزوة الحديبية، محمد عبد القادر أبي فارس، مؤسسة الفرقان ، ط ١٩٨٤.

٤٦) مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه، دار النهضة الحديثة - مكة المكرمة،ط١/ ١٤٠٤هـ.

٤٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل(٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢/ ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٤٨) المشاركة السياسية والتعددية الحزبية في الجزائر، رابح كمال، دار قرطبة للنشر والتوزيع- الجزائر، ط١/ ٢٠٠٧م.

٤٩) مصنف ابن أبي شيبة ، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت٣٢٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط١/ ١٤٠٩.

٥٠) المعارضة في الإسلام، د. جابر قميحة، الدار المصرية اللبنانية- القاهرة، ط١/ ١٩٩٨.

٥١) من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، دار الشروق- القاهرة، ط ٣/ ٢٠٠١.

٥٢) المنظور الإسلامي للعلاقات العامة، منصور عثمان، مجلة دراسات دعوية، العدد ١٢، ٢٠٠٨.

٥٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح النووي)، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢/١٣٩٢هـ.

٥٤) موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط١/ ١٩٩٠.

٥٥) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت.

٥٦) النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين للريس، دار المعارف- مصر، ط٤/١٩٦٧م.

٥٧) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر - دمشق، ط١/١٩٦٧.

٥٨) النظم الإسلامية، محمد عبد الله العربي، معهد الدراسات الإسلامية - القاهرة.

٥٩) الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، زكي ميلاد، دار الصفوة - بيروت، ط١/ ١٩٩٤م.

- **المجلات:**

- مجلة البيان.
- مجلة دراسات دعوية.