التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة والحزبية من منظور إسلامي

د. الفاتح عبد الله عبد السَّلام*

تمهيد:

ثمة سؤال هام يتردَّد على صعيد الفكر السِّياسي الإسلاميِّ المعاصر ومفاده: هل يتَّسع الإسلام لتعدُّد الأحزاب السِّياسيَّة؟ وأيّاً كان الدافع لطرح هذا السؤال فلا مندوحة من محاولة الإجابة عليه باعتباره جزءاً من البلاغ الواجب للدِّين، وباباً من أبواب إقامة الحجَّة على المرجفين والمرتابين ممَّن يدَّعون أنّ الإسلام السِّياسي حليفٌ للدكتاتورية والقهر وأنه لا مكان فيه للتعدُّدية والمعارضة السِّياسيَّة.

وتحاول هذه الدراسة الإجابةَ عن هذا السُّؤال المفصلي، ونرجو أنْ تكون تمهيداً لدراساتٍ أعمق وأشمل تعتمد في تحليلها على فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد وأن تكون فاتحة خيرٍ لتحريك الهمم واستنهاض العزائم للنَّظر في هذه المسألة الشأنكة بهدف تدبُّر أبعَادها ومآلاتها لبلورة اجتهادٍ فقهيٍّ راشد إزاءها.

ومما يحفِّزنا لإجراء هذه الدراسة أنّ الفكر الإسلاميَّ المعاصر يمرُّ اليوم بدورة معرفيَّة جديدة تسعى نحو توجيهه لتناول مشكلات الحضارة وعمليات النُّهوض الحضاري لهذه الأُمَّة. وفي إطار هذه الدورة المعرفية الجديدة نلاحظ تحوُّلاً منهجياً في الفكر الإسلامي المعاصر من الإطلاقيَّة والقطعية إلى النِّسبية، وهذا تطوُّرٌ هام يضمن لهذا الفكر الحيويَّة والنمو والانفتاح على الأفكار والنظريات والمناهج في مظانها المختلفة. ومنطلقنا هنا أنّ هناك نسبيَةً من الحق والصواب في تلك الفلسفات والمذاهب والمناهج غير الإسلامية، وبحدود تلك النسبة من الحقِّ والخطأ نتَّفق ونختلف معها. وهنالك إشاراتٌ عديدة في القرآن الكريم تدعونا للانفتاح على رأي الآخرين، والتعامل معه بإيجابيَّة وشفافيَّة ووعيٍ وأخذ ما هو حسنٌ فيه. خذ مثلاً الآية الكريمة في [سورة الزمر: 18]

{ الذين يستمعون القولَ فيتَّبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب}.

ففي هذه الآية توجيهٌ بالانفتاح على أفكار الآخرين والتَّعامل معها بقلبٍ مفتوح والإفادة مما هو حسنٌ فيها. والمعيار القرآني في أخذ الأحسن هو الوحي {أولئك الذين هداهم الله} وثانياً العقل {وأولئك هم أولوا الألباب}. ومن جملة القضايا التي يحاول الفكر الإسلاميُّ المعاصر أنّ يؤطِّر لها على هذه القاعدة النسبية قضية الدِّيمقرَاطِيَّة، والتَّعدُّديَّة الحزبيَّة. ونلاحظ أنه وحتى وقتٍ قريبٍ، كان التعاطي مع هذه المفاهيم سلبياً ومتحفِّظاً. كما نلاحظ أنّ أكثريَّة الحركات الإسلامية كانت تقف

* رئيس شعبة العلوم السياسية بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالميَّة – ماليزيا.

من مبدأ التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة سواء في الرؤى الفكريَّة أو في الأوعية التنظيميَّة موقفَ الرَّفض العدائي أو الريبة الشديدة، أو الشكِّ في شرعيَّتها أو في ضرورتها وجدواها [1] .

بيد أننا نلاحظ وفي خلال الحقبة الأخيرة تحوُّلاً إيجابياً في الفكر الإسلامي الحركيّ من قضايا " الدِّيمقرَاطِيَّة" و " التَّعدُّديَّة الحزبية"، وهناك إدراكٌ الآن أنّ للنظام الإسلامي مشروعه الحضاري الخاص به والذي يتضمَّن منطلقاته ومبانيه وأهدافه وغاياته ووسائله، وهو بهذه الصفة يختلف عن المشاريع الحضاريَّة الأخرى والتي أفرزت ضمن ما أفرزت الدِّيمقرَاطِيَّة والتَّعدُّديَّة الحزبية. غير أنّ تلك الخصوصيات لا تعني التَّقاطع المطلق بين النظام الإسلامي والنُّظم الأخرى أو وجود تضادٍّ كاملٍ بينهما بل أنّ هناك بعض مجالات الالتقاء سواء في الوسائل أو النتائج، كما أنّ هناك مجالاتٍ أخرى تمثِّل نقاط اقتران. ونقاط الالتقاء هذه لا تعني أنّ النظام الإسلامي هو نظام ديمقراطي، وإنْ حاول بعض المسلمين المتغربين ادِّعاء ذلك متذرعين بأنّ الإسلام والدِّيمقرَاطِيَّة يكمل أحدهم الآخر. ولعل من أبرز مجالات الالتقاء بين الأنظمة الدِّيمقرَاطِيَّة الغربية والنظام السِّياسي على مستوى أساليب ممارسة السُّلطَة: المفهوم العام للجمهوريَّة، الفصل بين السُّلطات، سيادة القانون، الالتزام بالحقوق والحريأَت العامة، ومنح الأُمَّة دورها في المشاركة السِّياسيَّة. وبمثلما تشترك الدِّيمقرَاطِيَّة مع الإسلام – على مستوى النظام السِّياسي – في مجال آليات استخدام السُّلطَة، فإنَّ هناك الكثير من نقاط الافتراق والتَّقاطع وخاصة الفوارق الأساسيَّة في المنطلقات والمباني الفكريَّة وفي مقدمتها بشرية النظام الديمقراطيّ وكونه مجرد تجربةٍ بشريَّة في أفكاره ومضامينه وأساليب تطبيقه، السيادة فيه والحاكميَّة فيه ليست لله تعالى. ومن هذا الفارق الأساس تتفرَّع العديد من الفوارق الأخرى بين النظامَين.

كان هذا التَّمهيد ضرورياً لوضع المفاهيم في إطارها النظري الصَّحيح؛ حيث تنتقل الدراسة الآن لتعريف الحزب في اللغة ومن ثمَّ تحديد المعنى الاصطلاحي للمفهوم، نتبع ذلك بمناقشة مفهوم التَّعدُّديَّة الحزبية على الصَّعيد العلماني الغربي ثم نتناول بالتَّحليل والتَّمحيص مواقف المدارس الإسلامية المختلفة من هذا المفهوم.

في اللغة عرَّف ابن منظور في "لسان العرب" الحزب بأنَّه: جماعة من الناس، والجمع أحزاب، والأحزاب: جنود الكفار، تألَّبوا وتظاهَروا على حرب النبي (صلي الله عليه وسلم)[1]. ولا يختلف تعريف الفيروز آبادي في " القاموس المحيط" عن تعريف ابن منظور[2]. أما أحمد بن فارس زكريا فيورد في "معجم مقاييس اللغة" بأن الحزب هو: تجمُّع الشيء... فمن ذلك الحزب الجماعة والناس. والطائفة من كلِّ شيءٍ حزب [1]. هذه التعاريف تتفِّق على الحزب المفرد بأنه جماعةٌ من الناس من غير تحديدٍ لهويَّتها وطبيعتها وتتفق كذلك على الجمع في الأحزاب الذين تألَّبوا وتآمروا على حرب النبي (صلي الله عليه

---

[1] د. محمد عمارة، الحركة الإسلاميّة،رؤية مستقبلية: أوراق النقد الذاتي، تحرير وتقديم د. عبد الله النفيسي، الكويت، د.ت، ص 330.

[1] ابن منظور: لسان العرب، ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ،د.ت. ص 148.

[2] الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت،1986، ص 94.

[1] أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم،1983 ، ص 55.

وسلم). ولهذا الأمر دلالةٌ خاصة إذ أنّ اسم الأحزاب أُطلِق لأوَّل مرةٍ في التاريخ الإسلاميّ على أول حلفٍ يتَّفق فيه الكفار على محاربة الرسـول (صلي الله عليه وسلم). وهذه الدلالة ترتبط بفلسفة هذا الموقف بعيداً عن الجانب اللغويّ[2], هذا الأمر يفسِّر لنا أنّ كلمة الأحزاب "مكروهة عند المسلم أصلاً ووقعها بغيضٌ لدى حسِّه وسمْعِه لأنها ارتبطت بمن آذوا الرَّسول (صلي الله عليه وسلم) وحاربوه"[3].

أما في القرآن الكريم فقد وردت كلمة الحزب " في عشرين موضعاً، في ثلاثة عشرة سورة. ثمان بصيغة المفرد، وواحدة بصيغة المثنى، وأحد عشرة مرةً بصيغة الجمع"[4]. وبالتعرض لاستخدامات "الحزب" في القرآن الكريم تتَّضح لنا مجموعة من الملاحظات:

أولاً: استخدم القرآن الكريم لفظة الحزب تارةً للمدح مثل " حزب الله" وتارةً للذَّم مثل "حزب الشَّيطان" وتارة بشكلٍ مطلق مثل قوله تعالى في "سورة المؤمنون: 53" {فتقطَّعوا أمرهم بينهم زبراً كلُّ حزبٍ بما لديهم فَرِحون}.

ثانياً: أنّ آيات الذَّم تفوق عددياً آياتِ المدح.

ثالثاً: ما وردت كلمة الأحزاب بصيغة الجمع إلا وكانت للذَّم، وما وردت للمدح إلاَّ بالصِّيغة المفردة. فالصيغة الأولى وردت في "سورة مريم: الاية 37 " في قوله تعالى :{وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراطٌ مستقيم فاختلف الأحزابُ من بينهم فويلٌ للذين كفروا من مشهد يوم عظيم}. أما الصيغة الثانية فوردت في قوله تعالى في "سورة المجادلة : 22"{ألا أنّ حزب الله هم المفلحون}.

كذلك جاءت كلمة "حزب" للذَّم بصيغة المفرد كقوله تعالى في"سورة المجادلة:19" {استحوَذ عليهم الشَّيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشَّيطان ألا أنّ حزب الشَّيطان هم الخاسرون}. وقد استدلَّ بعض المفكرين المسلمين من هذا أنّ القرآن الكريم يرفض التَّعدُّديَّة الحزبية وفكرة الأحزاب، وهو قولٌ فيه شططٌ وافتئاتٌ على نحوٍ ما سنرى لاحقاً في هذه الدِّراسة.

رابعاً وأخيراً: نلاحظ أنّ هنالك تقصيراً من جانب المفسرين المعاصرين إذْ أنّ أغلبهم لم يتوفّر بالشرح والتحليل المفهومي لتعبير "حزب" أو "أحزاب" كما وردت في الآيات القرآنية والتي أشرنا إلى بعضها آنفاً، مما أحدث نوعاً من البلبلة والتَّشويش والتَّناقض، ولحسم الأمر نرى أنّ الأمر يحتاج إلى تحقيقٍ معرفي.

بشكلٍ مجمل، يمكننا القول إنّ التَّعدُّديَّة في جوهرها ومعناها هي إقرارٌ بحقّ الاختلاف والتعايش السِّلمي في إطارٍ من الحُريَّة والاختلاف والتَّنوُّع. وبهذا المعنى فالتَّعدُّديَّة حقيقة فطريَّة واقعة وسُنَّة كونية ونعمة إلهيَّة. وفي هذا يقول تعالى في "سورة الروم : 22" {ومن آياته خلق السَّموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانِكم أنّ في ذلك لآياتٍ للعالمين}.

---

[2] د. أحمد شوقي الفنجري: الحرية والأحزاب السياسية، مكتبة قليوب، القاهرة، 1987، ص 239.

[3] فاروق عبد السلام: الإسلام والأحزاب السياسية، مكتبة قليوب، القاهرة،1987، ص 41.

[4] زكي الميلاد: التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي: التأصيل، الأنماط، التحول، الكلمة: العدد 2، السنة الأولى، شتاء 1994، ص 22.

وقوله تعالى في "سورة الحجرات: 13" { يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجَعلناكُم شُعُوباً وقبائِلَ لِتعارَفُوا أنّ أكرَمَكُم عند الله أتْقاكُم أنّ الله عليمٌ خبِير}.

واضحٌ من هاتين الآيتَين الكريمَتَين وغيرهما أنّ القرآن الكريم يجيز مبدأ التَّعدُّديَّة ويعتبره من نِعم الله تعالى على البشر، وشرطاً من شروط الاجتماع الإنساني، ولو كان العلم والعمل والموهبة والطبائع واحدةً لما تكوَّن وتأسَّس الاجتماع الإنسانيُّ.

والتَّعدُّديَّة في محتواها السِّياسي هي إقرارٌ واعترافٌ بوجود التَّنوُّع الاجتماعي والثقافي، وبأن هذا التَّنوع يترتَّب عليه اختلافٌ في المصالح أو خلاف على الأولويات حيث تصبح التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة هنا هي الإطار المقنَّن للتعامل مع هذا الاختلاف بحيث لا يتحوَّل هذا إلى صراعٍ يهدِّد سلامَةَ الدَّوْلَة وتماسُك المجتمع[1].

والتَّعدُّديَّة في محتواها السِّياسي بهذا المعنى تتأسَّس على قواعد ترتضيها وتحترمها وتصونها كلّ القوى والتشكيلات السِّياسيَّة والاجتماعيَّة في الأُمَّة مع اشتراط أنّ تكون هذه القواعد نصاً وروحاً وتطبيقاً غير مخالفة الشرع الإسلامـي [2]. ومتى ما أدَّت التَّعدُّديَّة إلى الفُرقة والتناحُر والتَّنابذ، وجَب لجمُها ومنعها[3].

وقبل بذل أيِّ محاولةٍ للتأصيل لمشروعيَّة التَّعدُّدية السِّياسية من منظورٍ إسلامي، يقتضينا الحال النَّظر إلى هذا المفهوم من منظوره العلماني الغربيّ حتى تستقيم المقارنة بين المنظورَين.

باستعراضنا لأبرز الأدبيَّات الغربية التي تناولت مفهوم الحزب والحزبيَّة، نجد أنها تتَّفق على تعريف الحزب بأنه: طائفةٌ متَّحدة من الناس تعمل بمختلف الوسائل الدِّيمقرَاطِيَّة للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسيٍّ معيَّن[4].

ويبرز لنا هذا التعريف عدداً من المقوِّمات الأساسيَّة في تكوين الأحزاب:

أوَّلاً: أنّ الحزب تكتُّلٌ بشريٌّ ألّفت بين أجزائه وحدة الانتماء إلى برنامجٍ سياسيٍّ معيَّن.

ثانياً: الالتزام بالدِّيمقرَاطِيَّة كمنهاجٍ للعمل وذلك بإعلان برنامجه السِّياسي وحشد الأنصار حوله تمهيداً للفوز بأصواتهم والحصول على الأغلبيَّة التي تمكن الحزب من وضع برنامجه الانتخابيّ موضع التَّنفيذ. ويستبعد هذا الشرط الأحزاب الشمولية كالأحزاب الشيوعيَّة والفاشية والنُّظم السِّياسيَّة التي تقوم على مبدأ الحزب الواحد والتي لا تسمح قانوناً بوجود أحزابٍ معارضة.

ثالثاً: الوصول إلى السُّلطَة لتنفيذ برنامجٍ سياسي محدَّد مع الاعتراف بمبدأ تداوُل السُّلطَة بشكلٍ سلميٍّ عبر صناديق الاقتراع. وهذا الشَّرط يستبعد الحركات الانقلابيَّة المسلَّحة أو تلك التي تعتمد العنف وسيلةً من وسائل التَّغيير.

---

[1] انظر الحوار الذي أجرته مطبوعة "ألعالم" مع د. محمد عمارة، لندن، السنة الثامنة، العدد 399، 5 أكتوبر، ص 199.
[2] د. سعد الدين إبراهيم (محرر): التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان،د. ت.
[3] د. عبد العزيز الخياط: "التعددية من وجهة نظر إسلامية، اللواء، السنة الحادية والعشرون، العدد 1016– 21 الأردن، أكتوبر، 1992م.
[4] انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، مركز بحوث تطبيق الشريعة الإسلامية – إسلام آباد – باكستان. د. ت. ص 2.

جاءت العلمانيَّة **"Secularism"**، والتي انتهت إليها المجتمعات الغرْبية المعاصرة تتويجاً لنضالٍ طويل ضدَّ طغيان وتسلُّط الكنيسة، كما جاءت الدِّيمقرَاطِيَّة تتويجاً لنضالٍ طويلٍ ضدَّ طغيان الملوك والحكام. وقد اقترن هذان المعنَيان في الصَّيحة التي أطلقتها الثورة الفرنسيَّة في مواجهة الطغيان الكنَسيّ وطغيان البيوت الحاكمة: اشنقوا آخر مَلكٍ بأمعاء آخر قسيس[1].

إنَّ الطغيان الكنَسي الذي مارسته الكنيسة على قلوب الناس وعقولهم والاستبداد السِّياسي الذي مارسته البيوت الحاكمة على إرادات الناس وحرياتَّهم تمخَّض في النهاية عن تحوُّلاتٍ بالغة العمق أدَّت إلى فصلِ الدَّوْلَة عن الدين تحريراً لعقل الإنسان وفكره من الأوهام الكنسيَّة ونقل السيادة إلى الأُمَّة إنهاءً للاستبداد السِّياسي الذي كان يمارسه الملوك في تحالفٍ مع رجال الدِّين وإطلاق الحُريَّة الفرديَّة.

وإذا كانت سيادة الأُمَّة هي التعبير النَّظريُّ لانتقال السُّلطَة إلى الأُمَّة، فإنَّ ترجمة ذلك من الناحية العلميَّة تمثَّل في إرساء الدِّيمقرَاطِيَّة والخضوع لما تقرّره الأغلبية مع التسليم بحقّ الأقليَّة في المعارضة ضمن إطارٍ قانوني ودستوريّ يكفل تداول السُّلطَة وانتقالها سلمياً لذلك التَّكتُّل الذي يحظى بثقة الأغلبيَّة.

إن البحث في الأصول الفكريَّة للأنظمة الدِّيمقرَاطِيَّة يوضح أنّ تطبيقها في أرض الواقع قد أفرز أشكالاً متباينة تفاوتت بين الدِّيمقرَاطِيَّة المباشرة التي يباشر الشعب خلالها حكم نفسه بنفسه إلى الدِّيمقرَاطِيَّة النِّيابية أو البرلمانيَّة التي يختار الشعب فيها برلماناً يمارس السيادة نيابةً عن الشَّعب إلى الدِّيمقرَاطِيَّة شبه المباشرة وهي تلك التي تزاوج بين البرلمان المنتخب ومشاركة الشعب في بعض أعمال التَّشريع ومظاهر الحكم[1].

بَيد أنّ هذه الأنواع المختلفة لتجليات الدِّيمقرَاطِيَّة ترجع في جذرها الفلسفي إلى أصول عامَّة يمكن إيجازها في الآتي:

أوَّلا: سيادة الشَّعب: والسيادة هي الحاكميَّة العليا للشَّعب وهو السُّلطَة العليا والتي لا تساويها أو تسمو عليها سلطة أخرى. ومثل انتصار الدِّيمقرَاطِيَّة تنازع هذا الحق كل من الملوك ورجال الكنيسة باسم الحقّ الإلهي وانتهت تلك الحقبة بعد أنّ أطاحت الثَّورة الفرنسيَّة بكلا الفريقَين وأرجعت الحقَّ في السيادة إلى مجموع الشَّعب.

باختصارٍ، جاءت نظريَّة سيادة الشعب بمثابة ردِّ فعلٍ عنيف للطغيان الكنسي الذي فرض وصايته على العقول والضَّمائر باسم الكهنوت فجاء رد الفعل في هذه النظرية تأليهاً للإرادة البشريَّة.

---

[1] المرجع السابق، ص 3.

[1] هنالك العديد من المصادر الغربية والتي تناولت الأصول الفكرية للديمقراطية، راجع علي سبيل المثال :

-R. A Dahl, A Preface to Democratic Theory,Chicago: University of Chicago Press, 1956.

-M.I Finley, *Democracy Ancient and Modern*,London: Chatty and Windus, 1973 .

-D. Held, *Models of Democracy* , London: Blackwell Publishers, 1996.

ثانياً: مبدأ المشروعيَّة: ويُراد بذلك سيادة القانون وخضوع الشَّعب له حكاماً ومحكومين. لقد تبلْوَر هذا المبدأ بعد فضّ الاشتباك بين شخصِ الحاكم وشخصيَّة الدَّوْلَة وانتقال السيادة من الحاكم إلى الشَّعب وتثبيت حقّ الشَّعب في الرقابة على الحكومة بل وإسقاطها عند الاقتضاء. ومن الكوابح التي استخدمتْها الدَّوْلَة للمحافظة على هذا المبدأ جمود الدَّساتير والفصل بين السُّلطات "Separation of powers" ، والرَّقابة القضائيَّة "Judicial Review".

ثالثاً: حماية حقوق المواطنين والحريات العامَّة: إن حماية الحقوق والحريات العامَّة هي الغاية التي تنشدها الدِّيمقرَاطِيَّة بمختلف صُوَرِها وأنماطها والتي من أجلها انتزعت السِّيادة من البابوات والملوك، وانتقلت إلى مجاميع الشَّعب. وفي سبيل حمايتها كان مبدأ المشروعية الذي أخضع الجميع لسيادة القانون. لقد بشَّر فلاسفة القرن الثامن عشر وفي مقدِّمتهم توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو ومنتسكيو وغيرهم بمبدأ المصلحة الفردية والحُريَّة الشَّخصية وجعلوا منها الغاية الأسمى للإنسان، وجعلوا من الدَّوْلَة القيِّم على تأمين هذه المصلحة. وفي سعيهم للتأصيل لهذه النَّظرية، زعم هؤلاء الفلاسفة أنّ الإنسان في حياته الفطرية الأولى كان يتمتَّع بحقوقٍ وحرياَّتٍ مطلقة قَبِلَ بمحض اختياره وعن طريق عقد اجتماعيٍّ "Social Contract"، التَّنازل عن جزءٍ منها من أجل إقامة سلطة عامَّة تتولى مهمَّة صوْن هذه الحقوق، وأردَفوا أنّ مناط هذه الحقوق مبدآن هامأَن: الحُريَّة والمساواة حيث يندرج تحت الأوَّل الحُريَّة الشَّخصيَّة والسِّياسيَّة والاقتصاديَّة، ويندرج تحت المبدأ الثاني المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة في ملء الوظائف العامَّة والمساواة في دفع الضَّرائب.

الدِّيمقرَاطِيَّة بهذا الفهم تسير في خطٍّ متوازٍ مع الفكر السِّياسي الإسلاميّ حيناً ويتقاطعان ويلتقيان حيناً آخر. ولعلَّ من أهمّ الانتقادات التي يوجّهها الفقه السِّياسي الإسلامي للأصول الفكريَّة للأنظمة الدِّيمقرَاطِيَّة الغربيَّة الآتي:

أوَّلاً: تأليه الإرادة العامَّة للشَّعب: قلنا سابقاً أنَّ الدِّيمقرَاطِيَّة تقرِّر أنّ السِّيادة العليا هي للشَّعب وهي بهذا المعنى تتناقض تناقضاً أساسياً مع الإسلام والذي يقرِّر في وضوحٍ أنّ السِّيادة العليا والسُّلطَة المطلقة إنما هي لله عزَّ وجلَّ لا ينازعه فيها كائناً مَنْ كان. ودونك الآية الكريمة رقم 40 في سورة يوسف: {إنِ الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه}؛ فسلطة الله عزَّ وجلَّ لا تحدُّها سلطةٌ ولا تقيِّد إرادَتَه إرادة، ويعتبر القانون هو المعبِّر عن إرادته، كما تعتبر إرادته معيار الحقيقة المطلقة.

ثانياً: آفة التَّسوية المطلقة بين الكافة في عمليَّة التَّصويت وإهدار أهليَّة الاختيار: المنطق الديمقراطي ينبني على مبدأ صوت واحدٍ لكلِّ ناخبٍ "One man, one vote"، إذْ أنّه يقوم على التَّسوية بين الكافة في عملية التَّصويت وهو بالتالي لا يفرِّق بين مَن يعلم ومَن لا يعلم، ويبقى بالتالي اختيار الجاهل الأميّ كاختيار الإمام المجتهد سواءً بسواء. وهذه التَّسوية تناقض الوحي والعقل. ومنهجها يقف في تناقضٍ صارخٍ مع قول المولى عزَّ وجلَّ في "سورة القلم: 35-36" { أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون}. وقوله في "سورة الزمر:9" {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا

يعلمون أم نجعل المتقين كالفجَّار}. ما نسوقه من مبرّراتٍ لا يجب أنّ يؤخذ على أنّ الإسلام ضدَّ المساواة لكن التسوية بين العلم والجهل، وبين التَّقوى والفجور لأمر تأباه المساواة ذاتها والتَّفرقة المذمومة والتي خاصمها الإسلام دون هوادةٍ هي تلك التي تقوم على اللَّون أو النَّسب أو الجاه. أما التَّفرقة على أساس العلم والخبرة فهذا ما لا تستقيم الحياة السويَّة بدونه ولا ينازع في هذا إلاَّ مُكابر.

ثالثاً: أنّ **الأغلبيَّة التي تسعى للدِّيمقرَاطِيَّة لكي تسود وتفرض سيادتها أنّما هي قلَّة لا تمثِّل الشَّعب تمثيلاً صادقاً:** تظهر الدِّراسات الإحصائيَّة المعتمدة أنّ نسبة من يشاركون في العمليَّة الانْتِخَابيَّة لا تتعدَّى العشرين بالمائة من نسبة من يحقُّ لهم التَّصويت وهي أقليَّة ضئيلة إذا ما قيست بالعدد الكليّ للسُّكان. والنتيجة أنّ الأمر يؤول في النهاية إلى أنّ تكون السُّلطَة الحقيقة بَيْد قلَّة قادرة على التأثير بواسطة سلطان المال أو السَّيطرة على وسائط الاتِّصال الجمعيّ، وتكمن خطورة الأمر في أنّ هذ القلَّة تستطيع تمرير خياراتها وأهوائها باسم الأغلبيَّة مما يكشف زيف الدِّيمقرَاطِيَّة.

رابعاً: مشكلة الالتزام الحزبي: تقوم النظم الدِّيمقرَاطِيَّة على نظام تعدُّد الأحزاب"Multi Party System" ، والأحزاب كما رأينا قبلاً، هي تكتُّلاتٌ سياسيَّة تجمع بينها وحدة الانتماء إلى برنامجٍ سياسيٍّ معيَّن تسعى للوصول إلى السُّلطَة من أجل تنفيذه. إنّ من أبرز آفات هذا النظام مشكلة الالتزام الحزبي والتي تعني التزام خطِّ الحزب والدِّفاع عنه في الأجهزة التَّشريعيَّة وغيرها حتى ولو تعارض ذلك مع القناعات والمعتقدات الشخصيَّة للنواب الأمر الذي يعني عملياً أنّ النائب يمكنه أنّ يقف في أروقة البرلمان مدافعاً ومنافحاً عن أمرٍ لا يعتقده بل قد يدافع عن أمرٍ يعتقد خطَله وخطأه. إن ما منحته الدِّيمقرَاطِيَّة من مكاسبَ للشَّعب كمبدأ مشروعية الدَّوْلَة وخضوع كافة أجهزتها للقانون، وصيانة الحقوق والحريات العامة من المعلوم بالضَّرورة ولا ينازع في مثله عاقل. لقد قرَّر الإسلام هذه الحقوق الأساسيَّة قبل أنّ يعرف العالَم الدِّيمقرَاطِيَّة بقرونٍ عديدة، وجعل الالتزام بها أمراً واجب الاتِّباع وليس مجرد منحةٍ يبذلها أولى الأمر متى أرادوا وينقضون عليها متى شاءوا.

مما سبق، يكفي إبراز أهمِّ أوجُه السلبيات والعيوب في التَّعدُّديَّة الحزبية في أنها تكرّس تشرذُم الأُمَّة من خلال عملية التنافس الحزبيّ وتكون نتيجة كلُّ ذلك التنازع والشِّقاق وإشاعة الأحقاد والضغائن. كذلك تؤدي الحزبية إلى تبديد جهود الدَّوْلَة، وتشتت قواها وذلك بانقسام الناس إلى مؤيِّدين ومعارضين يسعى كلُّ فريقٍ إلى التَّربُّص بالآخر بغية إضعافه، وتبدو هذه الصُّورة أكثر في الدُّول النامية حديثة الاستقلال.

من ناحيةٍ أخرى، تتمتَّع التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بعددٍ من المميِّزات والمبرّرات يأتي في مقدمتها أنّ الأحزاب السِّياسيَّة تلعب دور المدارس للشعوب وذلك من خلال دورها في توجيه الرَّأي العام، وتعميق الوعي السِّياسي لدى الجماهير عبر ما تطرحه من مشاكل الشُّعوب على بساط البحث والحوار وما تقترحه من حلولٍ مما يساعد على بلْوَرَة الاتِّجاهات المختلفة

الأمر الذي يمكِّن أفراد الشَّعب من المشاركة في المسائل العامَّة. كذلك يعتبر الحزب بمثابة المدرسة التي تتلقَّى فيها النُّخبة دروساً وتدريباتٍ هامَّة تعينهم على تولِّي السُّلطَة إذا ظفر الحزب بتأييد أغلبيَّة النّاخبين.

أيضاً، تعتبر الأحزاب همزة وصلٍ بين الحاكم والمحكومين؛ فالآراء والمقترحات التي يثمِرُها هذا النظام لا بدَّ وأن تصل إلى قنواتِ اتِّخاذ القرار فيتعرَّف الحكام من خلالها على نبض الشِّعب وآماله وطموحاته.

إن التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بما تتيحه من وجود معارضة قانونية وعلنيَّة يمارس من خلالها المعارضون حقَّهم القانوني وسعيهم المشروع في أنّ ينال برنامجهم ثقَّة الناَّخب وبالتالي الوصول إلى سدَّة الحكم يُعدُّ صمام أمانٍ للمجتمع وعاملاً أساسياً من عوامل استقرار الحياة السِّياسيَّة يحول دون تفجُّر أعمال العنف التي تهدِّد أمن المجتمع وتعصف باستقراره.

وأخيراً، فللتعددية السِّياسيَّة أثرٌ إيجابيٌّ في توجيه الرَّأي العام أثناء عمليَّة الانتخابات الدورية وذلك بما تقوم به من استشفافٍ لتطلعات ورغبات الأفراد والعمل على بَلْوَرَتها في صورة اتجاهاتٍ عامة تُرفَع إلى أولى الأمر توطئةً لدراستها لاتخاذ القرارات المناسبة بشأنها.

تلكم كانت أهمَّ المنطلقات الفلسفية والفكريَّة للتعددية السِّياسيَّة الغَرْبية ومناقشةً لأهم إيجابياَّتها ونقائصها. وكان أمر نقاش هذه المسائل ضرورياً حتى يتمهَّد السَّبيل للحديث عن التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة في المَذْهبيَّة الإسلامية. لكن، وقبل أنّ ندلِف إلى مجال الحديث عن التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة في ميزان الشَّرِيعَة الإسلامية، لا بدَّ من التوطئة لذلك بإلمامةٍ سريعةٍ عن الأصول الكليَّة التي تحكم العمل السِّياسي من المنظور الإسلاميّ.

هنالك مجموعةٌ من الأصول والقواعد الكليَّة تحكم العمل السِّياسي الإسلاميَّ يمكن إيجازها في الآتي:-

أوَّلاً: سيادة الشَّرع: رأينا أنّ المشروعيَّة التي تستند عليها الدِّيمقرَاطِيَّة مستودعها الإرادة الشَّعبيَّة. أما في المَذْهبيَّة الإسلامية فالسيادة لله (تعالي) من خلال تطبيق شريعته. ولقد انعقد إجماع الفقهاء على أنه لا دينَ إلا ما أوجَبه الله ولا شرعَ إلاَّ ما شرَّعه. ومَن جادَل في هذه البديهيَّة، فقد خلع ربْقة الإسلام. وهناك العديد من الآيات المحكمات التي تجلي هذه الحقيقة مثل قوله تعالى في "سورة النساء: 65" { فلا وربِّك لا يؤمنون حتى يحكِّمُوك فيما شَجَرَ بينهم ثمَّ لا يجدُوا في أنفسهم حرجاً ممَّا قضيتَ ويسلِّموا تسْليما}. وقوله تعالى في "سورة يوسف:40" {إن الحكم إلا لله أَمرَ ألاَّ تعبُدُوا إلاَّ إيَّاه ذلك الدِّين القيِّم ولكنَّ أكثَر النَّاس لا يعلمون}. وقوله تعالى في "سورة الشُّورَى:21" {أم لهم شركاء شَرَعوا لهم من الدِّين ما لَم يأذَنْ به الله}.

ويترتَّب على قبول هذه المبادئ الكليَّة خضوع الجميع في الدَّوْلَة المسلمة للشَّريعة، ونزع الشَّرعِيَّة عن كلِّ عملٍ يتعارض مع الشَّرِيعَة.

ثانياً: السُّلطَة للأُمَّة: إذا كانت الحجَّة القاطعة والحكم الأعلى هو الشَّرع، فإن السُّلطَة في التولية والرَّقابة والعزل للأُمَّة لا ينازعها هذا الحق أحدٌ طالما تمَّ تطبيق ذلك في إطارِ سيادة الشَّرِيعَة. والسياسة الشَّرعِيَّة ترى أنّ تولية أولى الأمر

تنعقد بأحد وجهَين: الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد أو العهد من قِبَل الإمام السابق وإن كان الوجه الثاني "العهد" عند المحقِّقين لا يعود أنّ يكون إلا مجرَّد ترشيحٍ يفوّض الأمرَ في تأكيده أو إلغائه للأُمَّة. ويبقى الوجه الأول وهو الاختيار بواسطة أهل الحلِّ والعقد هو السبيل الأوحد لانعقاد الإمارة.

ثالثاً: سيادة القضاء:القضاء في الدَّوْلَة المسلمة له حرمة خاصَّة واختصَّه الشرع وحماه بسياجٍ متين من الحماية لضمان استقلاله. والقضاة مستقلون لا سلطان عليهم إلاَّ لشرع الله تعالى. ولا يحل لحاكمٍ أو سلطة تنفيذيَة أنّ تنال من سلطة الهيئة القضائية ترغيباً أو ترهيباً. وألزَم الشرع الدَّوْلَة بسَنِّ كل ما يلزم من النظم بما يكفل للقضاء حرمته وللقضاة استقلالَهم وينأى بهم عن نزَوات الساسة وأهواء الحكام.

رابعاً: صيانة الحقوق والحريأَت العامَّة:تصنَّف الشَّرِيعَة على أنّ مقاصد أحكامها للمكلفين خمسة: حفظ الدين، وحفظ النَّفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ العِرض، وقد كفلت الشَّرِيعَة ما يحقِّق هذه المقاصد بل نجدها قد ارتفعت بها إلى مستوى الحرمات وأحاطتها بسياجٍ منيعٍ من الحماية[1]. أما عن الحُريَّة والمساواة فإن الشَّرِيعَة لم تهملها واعتبرت ذلك الأمر من القيم الرَّفيعة. تأمَّلْ قول الخليفة الراشد عمر بن الخطاب مخاطباً واليَه على مصر عمرو بن العاص:" متى استعبدتم الناس وقد ولدَتهم أمَّهاتهم أحراراً؟" وقبل ذلك، تأمَّل قول الرَّسول (صلي الله عليه وسلم) في ردِّه على من أتاه يتشفَّع في أمرِ السيدة المخزوميَّة ليدرأ عنها حدَّ السرقة: "وأيم الله لو أنّ فاطمة بنت محمَّد سرقت لقطع محمَّدٌ يدَها"[1].

خامساً: الحسبة:الحسبة في الشَّرِيعَة هي الأمر بالمعروف متى ظهر تركه، والنهي عن المنكر متى ظهر فعله[2]. وبالحسبة يُصان الدين وتقدَّس أحكامه. وقد أورد الماوردي في كتابه المشهور "الأحكام السُّلطانية" أنّ الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. كما أورد ابن خلدون في مقدمته نفس المبادئ. ولا تقتصر الحسبة على أولى الأمر فقط، بل تنصرف إلى كونها ولاية عامَّة بذلتها الشَّرِيعَة للكافَّة، أوجبتها عليهم حتى يتعاضد العمل الشعبي مع العمل الرَّسمي على حفظ الدين وصيانته من عبث العابثين والمفسدين. وبهذا المعنى تكون الحسبة صمام أمنٍ للمجتمع تحول دون طغيان أولى الأمرِ ودون فساد الرَّعيَّة وتظل الأُمَّة معصومةً من الزَّلل.

سادساً: الشُّورَى:اعتبر الثقاة هذا الأمر من أهمِّ الأصول الكلية في سياسة الحكم في الدَّوْلَة المسلمة حيث قرَّروا أنّ الأُمَّة هي وحدها مصدر السُّلطَة. تأمَّل قوله تعالى في "سورة الشُّورَى: 38" {والذين استجابوا لربِّهم وأقاموا الصَّلاة وأمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُم وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}. فنص الآية يوحي بأنّ الشُّورَى أمرٌ أساسٌ للجماعة كلِّها بل ذهب بعض الفقهاء إلى حدِّ إجازة عزل الحاكم الذي يتقاعَس عن استشارة أهل العلم والدِّين. وبعيداً عن الجدَل الفقهيِّ الذي دار

---

[1] انظر أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت د. ت.

[1] حديث متفق عليه

[2] انظرابن تيمية، احمد بن عبد الحليم : كتاب الحسبة في الاسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، منشورات مسجد توحيد، امستردام، 1990

حول مدى وجوبِ الشُّورَى ومدى الالتزام بنتيجتها فإنّ من المقرَّر في قواعد السياسة الشَّرعِيَّة أنّ البيعة عقدٌ بين الأُمَّة والإمام يوجب على الإمام القيام على حراسة الدِّين وسياسة الدنيا به ويوجب على الأُمَّة لقاء ذلك الالتزام بواجب الطاعة والنُّصرة. فإذا اشترطت الأُمَّة لنفسها في ذلك العقد التزام الحاكم أو الوالي بالشُّورَى أصبحت الشُّورَى ملزمةً بمقتضى العقد مهما كانت نتيجة الجدل الفقهيِّ الدائر في هذه المسألة. وإذا ما أخلَّ الحاكم بالتزامه سقط ما وجب على الأُمَّة بمقتضى عقد البيعة من الطاعة والنُّصرة.

هذه، إذنْ، هي الأصول والقواعد الكليَّة للمذهبيَّة الإسلامية وهي بهذه الصفة ثابتة لا يرد عليها نسخٌ ولا تغيير، لكن أساليب ووسائل وضع هذه القيم والأصول موضع التَّنفيذ وحسن قيام الأُمَّة بتطبيقها هو المتغيِّر الذي يتفاوت بتفاوُت الزَّمان والمكان والأحوال. وعليه، فقد تركت الشَّرِيعَة مساحةً واسعةً للاجتهاد المتجدِّد، ويستطيع العقل الإسلاميُّ المبدع أنّ يختار من الخبرات الإنسانيَّة المتجدِّدة ما يلائم الواقع الإسلاميَّ وبما لا يتعارض مع روح الشَّرِيعَة.

على أرضية الأصول والقواعد الكليَّة للفكر السِّياسي الإسلاميِّ، يمكننا الآن أنّ نؤصِّل لمشروعيَّة التَّعدُّديَّة في الإسلام، وسنستخدم عدداً من المناهج لتأصيل التَّعدُّديَّة في الفكر الإسلامي، ويأتي في مقدمة هذه المناهج المنهجَ التأَريخي، المنهج الأصولي، المنهج الحقوقيَّ، وأخيراً المنهج السياسي.

أوَّلاً: المنهج التاريخي: هنالك من المفكِّرين المسلمين المعاصرين مَنْ حاول قراءة مسألة التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة في إطارها التاريخي على ضوء التُّراث الفكريِّ والسِّياسي عند المسلمين. ويكتسب المنهج التاريخي في هذا السِّياق أهميَّةً خاصَّة في كونه تأسيساً للتجربة الإسلاميَّة الأولى بأصالتها التشريعية واجتهاداتها البشريَّة باعتبار أنّ هذه التجربة تمثِّل أنموذجاً يقتدى به في جوهره ومضامينه.

باستقراء المنهج التاريخي يبرز اتجاهان: الاتِّجاه الأوَّل، ويرى أنّ المسلمين في تاريخهم لم يعرفوا الحزبية بمعناها المعاصر ولم يمارسوها في حياتهم الاجتماعية والسِّياسيَّة، وبناءً على هذا يقولون أنّ روح الشَّرِيعَة ترفض الحزبية[1]. فأصول الحكم مقرَّرة في كتاب الله وفي سُنَّة رسوله. ويقتصر واجب الحاكم على وضع تلك السِّياسات العامَّة موضع التَّنفيذ. ويقول دعاة هذا الاتِّجاه أنّ الخلاف بين المسلمين في تلك الحقبة لم يكن يتعدَّى الخلاف حول الوسائل دون أنّ يمتدَّ إلى الغايات أو الفلسفة العامَّة للحكم؛ لذلك لم تنهض ضرورة للأحزاب والتَّحزُّب.

الاتِّجاه الثاني: يرى أنّه كان هناك جذرٌ تاريخي للتعدديَّة الحزبية والسِّياسيَّة في حياة المسلمين في صدر الإسلام. ويرى روَّاد هذا الاتِّجاه أنّ الأدلَّة على مشروعية التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة في الإسلام تجد لها شواهد أوليَّة وصوراً جَنِينيَّة وتجارب بسيطة في الحياة السِّياسيَّة والاجتماعيَّة لمجتمعِ النُّبوَّة في صدر الإسلام[2].

---

[1] فاروق عبد السلام. الإسلام والأحزاب السياسية، مصدر سابق، ص29.

[2] من أبرز من يمثِّل هذا الاتجاه د. محمد عمارة. الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985م، ص 100.

ويسوق هذا النفر مجموعةً من البراهين والشواهد الدَّالة على ممارسة التَّعدُّديَّة الحزبية في حياة المسلمين الأوائل بشكلٍ يوحي بوجود كُتَلٍ وتجمُّعاتٍ بينها تمايُزٌ في الآراء والمواقف. فيذكر د. محمد عمارة مثلاً هيئة " المهاجرين الأوَّلين" والتي من وجهة نظره قد مارست في عهد النبوة والخلافة الرَّاشدة كل ما يمارسه التَّنظيم السِّياسي في مجتمع المدينة[1].

ويستطرد د. محمد عمارة ويورد شاهداً آخر وهو "هيئة النُّقباء الإثني عشر" والتي تكوَّنت بالاختيار من الأنصار الذين عقدوا مع الرسول (صلي الله عليه وسلم) عقد تأسيس الدَّوْلَة الإسلاميَّة في بيعة العقبة. ويرى أنّ هذه الهيئة كانت عبارةً عن تنظيمٍ ذي اختصاصاتٍ دستوريَّة في حياة الدَّوْلَة الإسلاميَّة الوليدة[2].

ويرى كاتبٌ آخر أنّ التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بدأت يوم السَّقيفة فكان للمهاجرين رأي، وكان للأنصار رأيٌ مخالِف، وكان لمناصري عليٍّ بن أبي طالب كرم الله وجهه رأيٌ ثالث، وانتصر واحدٌ من هذه المواقف الثلاثة بالحكم. ثم طويت القضيَّة مؤقَّتاً لتتفجَّر من جديدٍ بُعَيْد مقتل الخليفة الرَّاشد عثمان بن عفان رضي الله عنه حيث ظهرت التَّعدُّديَّة بصورةٍ مختلفة فيها العنف والسبب يعود إلى عدم تقنين تنظيم تلك التَّعدُّديَّة[3].

إنّ الأحزاب السِّياسيَّة كما تفهم اليوم وجدت منذ القرن الأوَّل من تاريخ الإسلام وإن كانت بصيغة بسيطةٍ تعكس مستوى التَّطوُّر الفكري والسِّياسي لتلك الفترة، ويستشهد بأنّ الفِرَق الإسلاميَّة لم تكن مجرَّد مدارس فكرية فحسب بل كانت أحزاباً سياسيَّة بالمعنى المتداول اليوم للمفهوم إذْ كانت لها مبادئ معيَّنة ولها نشاط وفيها نظام ثم إننا نجدها تجتهد وتسعى حتى يتحقَّق النصر لمبادئها في صورة منهاج للحكم[4]. ويوافق هذا الرأي مفكرٌ آخر ويرى أنّ الفِرَق الكلامية كانت في الواقع تنظيماتٍ سياسيَّة تميَّزت في "المقالات" أي "النظريات"، وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع "مقالاتها" موضع التَّنفيذ. فللخوارج مقالاتٌ ومنهج لتحقيق تلك المقالات، وكذلك الحال عند المعتزلة وعند الشيعة بفصائلها المختلفة المعتدلة منها والمغالية، العلَنية منها والسِّرِّية[1].ودارت أطروحاتُ تلك المذاهب الفكريَّة والسِّياسيَّة حول مسألة الخلافة وتصوُّر الحَلِّ الإسلامي للخروج من الوضع الحرِج الذي آلت إليه الأُمَّة الإسلامية آنذاك[2].

ثانياً: المنهج الأصولي في تأصيل التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة: المنهج الأصولي أو منهج علم أصول الفقه هو المستند الأساس في التشريع الإسلاميّ لأنه منهج البحث العلمي الدَّقيق للخوض في مسائل الشَّرِيعَة الإسلامية والذي لا غنى عن الرُّجوع إليه في أيِّ محاولةٍ للتأصيل[3]. ونحن في محاولتنا لتأسيس قاعدةٍ علميَّة للتعددية الحزبية والسِّياسيَّة كان من الضروري

---

[1] المصدر السابق نفسه. ص 108.

[2] د. محمد عمارة. الإسلام والتعددية الحزبية، العربي – الكويت – عدد 403.

[3] انظر: "العالم" (لندن) السنة الثامنة، العدد 403، نوفمبر 1991، حوار مع الشيخ أحمد الشامي.

[4] د. ضياء الدين الريس. النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، د.ت. ص 51.

[1] د. محمد عمارة: الإسلام والتعددية الحزبية، العربي، مصدر سابق.

[2] د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظم الحكم في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية،1974 ، ص 134.

[3] انظرالشافعي محمد ادريس: الرسالة، القاهرة: دار التراث ، 1969 و انظر ابو حامد الغزالي، المستصفى ، دار الفكر، دمشق ، د. ت

أنّ نرتكز على المنهج الأصوليّ في تأصيل التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة في الفكر الإسلامي. ومن المسائل الهامَّة التي بحثها العلماء في علم أصول الفقه المسألة المعروفة وهي "هل الحقُّ واحدٌ أم متعدِّد؟" وهي أمرٌ لصيق الصِّلة بالاجتهاد وما يوجبه من اختلاف المجتهدين. وفي الإجابة على هذا السُّؤال، انقسم الفقهاء إلى ثلاث فِرَق : فرقة تقول أنّ الحق واحدٌ في حقيقته وهو لا يتعدَّد. وهذا القول ينفي في أساسه مشروعيَّة الاجتهاد، لأنه يستوجب أنّ يكون العلماء على رأيٍ واحدٍ يتَّفقون عليه ولا يختلفون. هذا القول ممكنٌ وواقعٌ في المسائل القطعيَّة، وبشكلٍ عامٍ، فإنّ معظم الفقهاء لم يأخذوا بهذا القول.

القول الثاني أنّ الحق متعدِّد في حقيقة ذاته وينبني على هذا القول أنّ كلَّ أقوال العلماء على حقٍّ حتى لو بان بينهم التَّناقض. وهذا منطقٌ باطلٌ إذْ لم يقل أحدٌ من العلماء أنّ الحق متعدد في ذاته؛ لأنَّ ادِّعاء ذلك يعني التناقض والاضطراب والفوضى في الشَّرِيعَة الإسلامية.

القول الثالث والأخير يقول أنّ الحقَّ واحدٌ في حقيقته وطبيعته لا يقبل التَّعدُّد، وقد اختصَّ الله I بهذا العلم. أيضاً يمكن القول بأن الحق في وجوده العملي متعدِّد وليس هناك تناقضاً في ذلك، فكل مجتهدٍ من حقِّه أنّ يجتهد في معرفة واكتشاف الحق، وقد يصيبُ وقد يخطئ. ويستتبِع من هذا جواز تعدُّدية الجماعات وأنه لا يحقُّ لجماعةٍ أنّ تقول عن نفسها إنها على حقٍّ وغيرها على ضلالٍ بعد تثبيت القاعدة الأصوليَّة. وهذا القول الثالث والأخير هو المختار والأقرب إلى الحقيقة.

من جهةٍ أخرى، فإنّ إقرار الفقهاء قديماً وحديثاً بالفِرق والمذاهب الإسلامية هو إقرارٌ بشرعيَّة وحقّ الاجتهاد في الإسلام، والذي يقول بتعددية المذاهب الإسلامية من باب أولى أنّ يقول بالتَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة. وهذا القول هو مرتكز الكثير من الفقهاء والذي على أساسه يؤسِّسون اعترافهم بالتَّعدُّديَّة السِّياسيَّة؛ حيث أشار هؤلاء إلى أنّ من حقِّ الأُمَّة الواحدة أنّ تتعدَّد رؤاها وتصوُّراتها، فكما أنّ فقه العبادات والمعاملات قد يتعدَّد، يرى هذا النفر من الفقهاء أنْ يتعدَّد الفقه السِّياسي[1]. ويزيد هذا النَّفر من الفقهاء القول بأنّ الأُمَّة الإسلامية منذ البداية قد ارتضت الخلاف في الفروع ولم تقبل الاختلاف في الأصول، وأنَّ التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة تدخل في إطار الاختلاف في الفروع وبالتالي تظلُّ من ذلك النوع المقبول من الاختلاف. وعلمياً، نجد أنّ أغلب من قال بالتَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة من منظورٍ إسلاميّ قد انطلق من اعتبارها نوعاً من الاختلاف في الفروع وهو أمرٌ جائزٌ في التَّشريع الإسلامي[1].

ثالثاً: المنهج الحقوقي في تأصيل التَّعدُّديَّة الحزبية: يعبِّر هذا المنهج عن تلك الحقوق الفطرية والطبيعية التي توافق عليها الناس في إطار خصوصيَّاتِ مجتمعاتهم؛ لذلك فإنّ الفلسفات والمذاهب والعقائد الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة أوْلت اهتماماً كبيراً لقضايا الحقوق الإنسانية بل أننا لا نكاد نتصوَّر فلسفة أو مذهباً من غير نظرية في الحقوق يؤسِّس عليها

---

[1] انظر في هذا الشأن رأي الشيخ أحمد الشامي، "العالم"، (لندن): العدد 403، مصدر سابق.

[1] "المسلمون" (لندن) السنة الثامنة، العدد 413، يناير 1993. حوار حول التعددية الحزبية.

مشروعيتها الاجتماعية. والإسلام الذي جاء كأقرب الرسالات والفلسفات إلى احترام الإنسان كان الأقرب إلى حقوقه الفطريَّة والطبيعية وما يتأسَّس عليها من حقوق شاملة اجتماعية وثقافيَّة وسياسية واقتصاديَّة.

أما عن تأصيل التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة في نظام الحقوق فنلحظ أنّ الحُريَّة ضرورةٌ إسلامية مُلزمة كفلَها الإسلام للإنسان والعلاقة بين العبوديــة لله (تعالي) والحُريَّة علاقة وطيدة. فالعبودية إلى الله ترشد الحُريَّة وتحميها بإرادةٍ صُلبة هي خشية الله وليس خشية الناس. وإذا كانت الحُريَّة في تشريع الإسلام تمثِّل أصلاً مقرَّراً حتى في نطاق العقيدة انطلاقاً من قاعدة { لا إكراه في الدِّيــن } فهل يجوز بعد ذلك أنْ يُقال أنّ تعاليم الإسلام تحجِّر على الناس آراءهم السِّياسيَّة والاجتماعية؟؟ كلاَّ... وكما يقول أحد المفكرين المعاصرين إنّ الحُريَّة السِّياسيَّة في اصطلاحنا المعاصر ليست إلا فرعاً لأصلٍ إسلاميٍّ عامٍّ هو حريَّة الإنسان من حيث هو إنسـان[1].

إذا كان الإسلام يقول بالتَّعدُّديَّة الفكرِيَّة انطلاقاً من قاعدة { لا إكراه في الدِّين } فمن باب أوْلى أنّ يقول بالتَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة لأنَّ الأُولى هي الأصل والثانية فرعٌ لها.

من الثابت أنّ من الحريات المكفولة للإنسان حريَّة التَّجمعات والاجتماعات، والتَّجمُّع يتمُّ إما لجلب منفعةٍ أو لدفع ضرر، ولا حقَّ للدَّولة في منع التَّجمُّع. والأحزاب في المحصّلة النِّهائيَّة ما هي إلاَّ شكلٌ من أشكال التَّجمُّعات التي تختلف باختلاف المهام والوظائف.

رابعاً: المنهج السِّياسي في تأصيل التَّعدُّديَّة الحزبية: نعني بهذا منح التَّعدُّديَّة الحزبية مرتكزات سياسية تتدعم بها وتتأسَّس عليها. ولهذا المنهج عدَّة مرتكزات يأتي في مقدمتها:

أوَّلاً: أنّ الاعتراف بالآخر وحق المعارضة المنظمة والمنضبطة هو شرطٌ لازمٌ وقاعدةٌ للتَّعايُش والتفاهم السلميّ. وإذا أنكرت الاعتراف وحجبْتَه عن الآخرين؛ فعلوا بك ذات الشيء، والنتيجة هي القطيعة والخصام والذي يمكن أنّ يتطوَّر من حرب كلاميَّة إلى صراعٍ عنيف تستخدم فيه أدوات الحرب وتسقط الضحايا وتسيل الدِّماء. إذنْ، من شروط التَّعدُّديَّة الحزبية أنّ يعترف كلُّ طرفٍ بالآخر من غير وصايةٍ ومن غير مصادرة رأي ولا محاربة موقف.

ثانياً: أنْ تتشكَّل التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة على أرضيَّة صلبةٍ من القواسم المشتركة التي تلتقي على المصالح العليا وعلى الحقِّ العام وأن لا تُخرق هذه المصالح العليا للمجتمع أو يتمَّ التَّنكُّر لها تحت أيِّ غطاءٍ أو مبرِّرٍ، الأمر الذي يكفل وحدة الأُمَّة وأمنَها.

ثالثاً: أنّ التعددية الحزبية في صورتها المثلى هي تعدُّدية في البرامج والمشاريع التي تخدم وتدفع المجتمع للأمام،وفي هذا التخصُّص قد نَجد مجموعةً تولي جُلَّ اهتمامها بالمسائل الاجتماعية في بُعدِها الاقتصادي مثلاً تحت مسمى "العدالة الاجتماعيَّة"، وقد نجد مجموعةً أخرى تُولي اهتمامها بتطوير الواقع السِّياسي للمجتمع بالتركيز أكثر على

---

[1] فهمي هويدي. "الإسلام والديمقراطية"، المستقبل العربي، السنة الخامسة عشرة، العدد 166، بيروت، ديسمبر 1992م، ص 11.

الدِّيمقرَاطِيَّة، وتوسيع قاعدة المشاركة. بينما نجد مجموعةً ثالثة تولي عنايةً خاصةً لقضايا حقوق الإنسان والمساواة أو قضايا العمل الثقافي أو قضايا التَّعليم أو النُّهوض بوضع المرأة في المجتمع أو وضع الأقلِّيات وغير ذلك من القضايا المحوريَّة. والتَّعدُّديَّة بهذه الصِّيغة من التَّنوُّع والتَّخصُّص والتكامل تعتبر حالةً حضاريَّة متقدِّمة ترفد المجتمع وتدفع به نحو المزيد من التَّطوُّر والنُّهوض والحراك. وهذه الصِّيغة مما يقترحه ويفضِّله بعض الفقهاء المحدَثين، وفي مقدَّمتهم الدكتور يوسف القرضاوي[1].

هذه هي المناهج الرَّئيسيَّة الأربعة التي تناولت تأصيل ظاهرة التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة في الإسلام، ويقتضينا الأمرُ الآن الالتفات إلى مناقشة أطروحات المدارس الفكريَّة الإسلامية المختلفة حول إشكاليَّة التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة. ويمكننا في هذا الشَّأن التَّمييز بين ثلاثة اتِّجاهاتٍ رئيسيَّة هي:-

الاتجاه الأوَّل: الذي يرى حرمة إنشاء الأحزاب السِّياسيَّة ويرفض على أساسٍ مبدئيٍّ التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة. ويمثِّل هذا الاتجاه على سبيل المثال سيد قطب.

الاتِّجاه الثاني: والذي يرى ويؤيِّد مشروعيَّة التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة دون قيدٍ أو شرط. ويمثِّل هذا الاتجاه على سبيل المثال حسن حنفي ومحمد عابد الجابرى.

الاتِّجاه الثالث: الذي يرى مشروعيَّة التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بشروطٍ منضبطةٍ وفي إطار الالتزام بسيادة الشَّريعَة، وعدم الخروج على أصولها الثَّابتة. ويمثِّل هذا الاتجاه على سبيل المثال راشد الغنوشي.

دعاة الاتِّجاه الأول والذي يقول بعدم مشروعيَّة التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة يبنون موقفَهم على قاعدة أنّ نظام تعدُّد الأحزاب لا سبيلَ له في المجتمع الإسلاميّ، ولا تتَّسع له المَذْهبيَّة الإسلامية لما يخرقه من الأصول والقواعد ولِما يفضي إليه من المآلات السَّالبة وأنَّ منْعَه يعتبر من باب سدِّ الذَّرائع. وفي باب الاستدلال على موقفهم يسوقون مجموعةً من الأدلَّة يمكن إيجازُها في الآتي:

أ. أنّ الأحزاب لم تذكر في القرآن الكريم والسُّنة في غالب الأمر إلا مقترنةً بالذَّم والوعيد، واقتصر استخدام هذا المفهوم في معرض الإشارة إلى أعداء الدِّين، وأنه لم يشار إلى جماعةِ المسلمين بتعبير "الأحزاب" إلا بصيغة المفرد على أنهم "حزب الله". ودلَّلوا بهذا أنّ الإسلام لا يتَّسع إلا لحزبٍ واحدٍ هو حزب الله. أما الأحزاب فتعبير متمدِّد يتَّسع لكل الجماعات خارج دائرة الجماعة المسلمة. أما الأدلَّة التي يسوقونها من القرآن الكريم فكثيرةٌ مثل قوله تعالى في "سورة آل عمران: 103" {واعتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً ولا تَفَرَّقُوا}. وقوله تعالى في سورة الأنفال:46 " {وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ واصْبِرُوا}، وقوله تعالى في "سورة الأنعام: 15" {إنَّ الذين فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُم في

[1] د. يوسف القرضاوي. أين الخلل؟ تونس: مكتبة الجديد، 1988، ص 38.

شَيْءٍ}. وغيرها من الآيات المحكمات، ففي الأمثلة التي سقناها نهى عن التَّفرُّق في الدِّين وأمَر بالاعتصام بعُروة الإسلام الوثقى.

أيضاً، وردت العديدُ من الأحاديث النَّبويَّة فيها أمرٌ صريحٌ بلزوم الجماعة، ونهيٌ صريحٌ عن الفُرقة. ويتَّخذ أصحابُ هذا الاتِّجاه من هذه الأدلَّة ما يؤكِّد على النَّهي المطلق لقيام الأحزاب التي تُشَرذِم الأُمَّة وتجعلها شِيَعاً متنافرة.

ب. الكوابح التي تنهي عن التَّنافس في طلب الإمارة وتتوعَّد من يفعل ذلك بالخذلان وسوء العاقبة ويقول أنصار هذا الاتِّجاه أنّ نظام تعدد الأحزاب في سُداه ولُحمته قائمٌ على التَّنافس من أجل الوصول إلى سدة الحكم ومنازعة السُّلطَة القائمة، وعليه يجب سدُّ ذلك الباب.

ج. نظام الأحزاب يقوم على تزكية النفس والطعن في الآخرين، ونعني بذلك أنّ من قواعد التنافس الحزبي هذه الحملات الانْتِخَابيَّة التي يقوم فيها مرشَّحو الأحزاب المختلفة يزكون فيها أنفسهم ويقدحون في مصداقيَّة وذمَّة منافسيهم مما يدخل في باب الطَّعن والغيبة، ومن الأدلة التي يسوقونها ناهيةً عن ذلك قوله تعالى في "سورة النجم::32" {فلاَ تُزَكُّوا أنْفُسَكُمْ هُو أعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى}، وقوله تعالى في "سورة الحجرات: 11 "{وَلاَ تلْمِزُوا أنْفَسَكُمْ}، وقوله (صلي الله عليه وسلم): "ليس المؤمنُ بالطَّعان ولا اللَّعان ولا الفاحش ولا البذيء".

د. **انعدام السَّوابق التَّارِيخيَّة.** مع أنّ دولة الخلافة حكمت لفتراتٍ طويلةٍ إلا أنّ سجلَّها خلى تماماً من وجود أحزابٍ بالمعنى المعاصر لهذا المفهوم. فكان هذا بمثابة إجماع الأُمَّة على ترك هذا الأمر. وأما الفِرق التي انشقَّت في جماعة المسلمين فما هي إلا ظواهر مرَضيَّة أضعفت من بينة المجتمع الإسلاميّ وفارق بها أصحابها الجماعة بما تحزَّبوا عليه من البِدع ومنازعتهم الأئمَّة والخروج عليهم.

هـ. خطأ القياس على تعدُّد الأحزاب العلمانيَّة.تقوم الأحزاب العلمانية على مبدأ فصل الدين عن السياسة وعدم مزج الأمرَين. وفي المواقف السِّياسيَّة التي تنفصم عن الدِّين فإنها تخلو من الحماس والغيرة التي يبعثها البُعد الديني ويكون المجال فسيحاً لتبادُل الآراء والتَّهاون والتَّنازل، وبمضاهاة الأمر في حالة الأحزاب التي تنشأ في المجتمع الإسلام نجد فروقاتٍ واضحة حيث لا يمكن فصل الدين عن السياسة. فالدِّين لا يسمح بالتهاون والتَّنازل في الأمور المبدئية بل يثير نزعات التَّحمس والثبات عليه والدفاع عنه. الخلاصة أنّ التَّعدُّديَّة في الإسلام تفضي إلى روح الهرج والفتن لكن التعدُّد في النظم العلمانية لا يؤدي إلى هذه النَّتيجة.

و. فشل تجارب التَّعدُّديَّة الحزبيَّة في أغلب الدُّول الإسلاميَّة. تدل التَّجربة التَّارِيخيَّة الماثلة للتعددية الحزبية في الدُّول الإسلامية على فشل هذه التَّجربة فشلاً ذريعاً. فالأحزاب تتنكَّر لكل التَّعهدات التي تقطعها للناخبين لقاء الفوز بأصواتهم حال وصولها للسُّلطة. وفي حال وجودها في صفوف المعارضة، نجدها لا تألوا جهداً في إثارة الإحَن والضغائن والفِتن.

كما أنّ هذه الأحزاب تفتقر إلى المؤسَّسية في هياكلها وتنظيماتها وقراراتها فوقيَّة لا تمثل إرادة قواعدها. فلا خير فيها حاكمةً ولا خير فيها معارِضة.

هذه خلاصة الأدلة والأسانيد التي ذهب إليها القائلون بعدم مشروعيَّة التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة في الدَّوْلَة المسلمة. ومن أبرز المنافحين والمدافعين عن هذا الاتِّجاه الراحل سيد قطب، والداعية الإسلامي فتحي يكن[1]. ولنقف الآن وقفةَ تأمُّلٍ ومناقشة لأسانيد وبراهين هذا الاتجاه ومعظمها مما يسهل دحضه. فالقول بأنّ الأحزاب لم تذكر في القرآن الكريم إلا مقترنةً بالذَّم والوعيد، فيه خلطٌ واضح، فالمفهوم الحديث للحزب السِّياسي يختلف عن المفهوم القديم للحزب الذي ورد ذكره في القرآن الكريم على سبيل الذَّم؛ لأنّ المفهوم الحديث للحزب هو مجموعة متألفة من الناس يجمع بينهم وحدة الاتِّجاه السِّياسي وهو بذلك أشبه ما يكون بالمذهب الفقهي. أما الأحزاب بمفهومها القديم والذي ذمَّه القرآن الكريم فهي تكتُّلاتٌ عشائريَّة أو قبَليَّة تؤلِّف بينها العصبيَّة الجاهلية وتجمع بينها وحدة الالتقاء لمحاربة الإسلام والكيد لأهله وبنيه، ومن هنا جاء ذم القرآن لها.

أما بالنسبة للأدلَّة التي تنهى عن طلب الإمارة فلا تنازع في هذا وطلب الولاية مكروهٌ، وما فيها من المغارم أضعاف ما فيها من المغانم. المتأمِّل في هذه الأدلة يستطيع أنّ يقيِّد المنع الوارد فيها بمن طلب ذلك لمصلحةٍ شخصيَّة. أما من طلبها لمصلحة إقامة الدِّين وتحقيق ما يصلح حال المسلمين مع كونه أهلا لها وقاصداً إلى الحق والعدل فهو خارجٌ عن دائرة هذه النُّصوص، فمن المعروف أنّ يوسف عليه السلام قد طلب الولاية من عزيز مصر؛ لأنه علِم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح، ورأى في طلب الولاية فرضاً متعيَّناً عليه. وهكذا الحكم اليوم لو علِم إنسانٌ من نفسه أنه يقوم بالحق، حقَّ له أنّ يسأل ذلك ويخبر بصفاته التي تؤهِّله من العلم والكفاية.

أما الأدلَّة التي تنهي عن تزكية النفس بما تتضمنه من النهي عن الدعاية الانْتِخَابيَّة للأحزاب السِّياسيَّة فلا يخفى أنّ هذا النهي يستثنى منه مما تدعو إليه الحاجة حيث قال يوسف (عليه السلام) لعزيز مصر كما ورد في "سورة يوسف: 55 "(اجْعَلْنِي علَى خَزَائِنِ الأرْضِ أنّي حَفِيظٌ عَلِيم). وقال القرطبي في تفسيره للآية إنه يجوز للإنسان أنْ يصف نفسَه بما فيه من علمٍ وفضل[1]. وقال الجصاص في أحكام القرآن بذات الشَّيء وأنّه ليس من المحظور من تزكية النَّفس في قوله تعالى: (فَلاَ تُزَكُّو أنْفُسَكُم). وبناءً على ما تقدَّم، فإنّه إذا بقيت الدعاية الانتخابيَّة للأحزاب في حدود القصد، ولم تتجاوز ذلك إلى الكذب والتَّشهير بالآخرين فهي مما تتَّسع له قواعد السياسة الشَّرعيَّة. أما ما تضمَّنه التنافس الحزبي من التَّشهير وتتبُّع عورات الخصوم السياسيِّين، وكشف عوراتهم وإشاعتها على الملأ باسم حريَّة النَّقد والتَّعبير، فللشَّرع أنّ يردع هذه الممارسات غير المسؤولة.

---

[1] فتحي يكن. أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، ص 71.

[1] القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1967

أما الاحتجاج بأنه لا توجد سابقةٌ تاريخيَّة للأحزاب السِّياسيَّة في الدَّوْلَة المسلمة فأمرٌ لا يعتدُّ به؛ لأن الضرورة تقتضينا التَّفريق بين الثوابت والمتغيرات في هذا الشَّأن. فالثوابت مثل سيادة الشَّرِيعَة وسلطة الأُمَّة والشُّورَى فكلها تقع في باب الأصول التي لا يمكن التَّفريطُ فيها. أما الأساليب والوسائل التي يُتوصَّل بها لوضع هذه الثوابت موضع التنفيذ فقد تركتها الشَّريعة عفواً للمسلمين ليتولَّوا أمر ترتيبها بما يتَّفق وتغيير الزمان والمكان والأحوال والعبرة فيها بتحقيقها لمصلحة الأُمَّة مع عدم اصطدامها مع الأصول الثابتة.

أما الادِّعاء بأنَّ التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة في الدَّوْلَة الإسلامية ستفضي إلى الهرج والتَّقاتُل والفوضى نظراً لامتزاج المواقف السِّياسيَّة بالدِّين، فأمرٌ فيه نظر لأن التَّعدُّديَّة التي نتحدَّث عنها هي تلك التي تدور في فَلَك الالتزام بسيادة الشَّرِيعَة والإقرار القاطع بالأصول الثابتة من الشَّرِيعَة وفي هذه الحالة لا يكون الاختلاف بين الأحزاب محدوداً وفي موارد الاجتهاد ومجالات الشُّورَى فحسب، والأصل أنّ الإطار الذي يحكم موقف كلِّ حزبٍ تجاه الأحزاب الأخرى هو القول المأثور " ما نحن عليه صوابٌ يحتمل الخطأ وما عليه غيرنا خطأ يحتمل الصَّواب". والنتيجة أنّ التهارج والاختلاف ليس النَّتيجة الحتمية للتعددية متى ما أرسِيَتْ أرضيَّةٌ صُلبة لأدب الاختلاف.

وأخيراً، فإن الاحتجاج بفشل التَّجارب الحزبية في المجتمعات الإسلامية يسهل الرَّدُّ عليه. فالملاحظ أنّ هذه الأحزاب بالجملة علمانيَّة التَّوجُّه، وقلَّما قام أحدها على مبدأ تحكيم الشَّرِيعَة. الأمر الآخر أنّ التجارب الحزبية في دُول العالم الثالث جاءت مخيبة للآمال سواء كانت هذه المجتمعات إسلاميَّة أو غير ذلك ولا دَخْل لفشل هذه التَّجارب بالدين. لكن المحكَّ الرَّئيس هنا هو درجة التَّطوُّر السِّياسي والاقتصاديّ والاجتماعيّ للمجتمع، فكلماً زادت درجة هذا التَّطوُّر انعكس ذلك إيجابياً على التَّجربة الحزبيَّة والعكس صحيح.

خلاصة نقاشنا أنّ أدلَّة الاتِّجاه الرَّافض لمشروعيَّة التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة والحزبية في الدُّول الإسلامية لا تخلو جميعُها من الضَّعف وبوُسع المشروع الحضاريّ الإسلامي أنّ يقدِّم لنا نموذجاً لممارسة حزبيَّة صحيَّة ومسؤولة تغيب فيها الكثير من السلبيات والتُّهم التي وُجِّهت للتعددية.

الاتِّجاه الثاني: هو الذي يقول بإباحة التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بإطلاقٍ. لا يقف أصحاب هذا الاتِّجاه عند حدود التَّعدُّديَّة الملتزمة والمتقيّدة بضوابط الشَّرِيعَة، بل يفتحون الباب أمام كافَّة التَّيارات المَذْهبيَّة والفكريَّة لتتبوَّأ مكانها في الساحة السِّياسيَّة. وهذا يفتح الباب أمام الأحزاب الملحِدة والعلمانيَّة والقوميَّة والوطنيَّة للتواجُد الشَّرعي. بمعنى آخر، فإنَّ دعاة هذا الاتِّجاه يرون أنّ المَذْهبيَّة الإسلامية تستوعب إطلاق التَّعدُّديَّة إلى أبعد مدًى. وحجَّة هؤلاء أنّ المَذْهبيَّة الإسلامية كانت من السَّماحة والمرونة بحيث أنّها استوعبت المجوسَ وعبَدَة الأصنام كما استوعبت اليهودَ والنَّصارى، وقياساً على هذه المرونة الفائقة بإمكانها استيعاب كلِّ ألوان الطيف السِّياسي من علمانيِّين وغيرهم إذْ أنهم لن يكونوا أشدَّ كفراً من المجوس واليهود والنَّصارى. وحجَّتهم في ذلك الصَّحيفة التي عقدها

الرَّسول (صلي الله عليه وسلم) مع أهل المدينة من مسلمين ويهود ومَن دخل في ذلك العهد، ويعتبرون ذلك الدُّستور الفريد عبرةً ومنهاجاً وسابقةً لها دلالتها الحضاريَّة التي تشهد بمدى مرونة الإطار السِّياسي في الدَّوْلَة المسلمة. ولعلَّ في مقدمة المدافعين عن هذا الاتِّجاه الشيخ علي عبد الرَّازق، والذي كتب في الثلاثينيَّات من القرن العشرين كتاباً سمَّاه " الإسلام وأصول الحكم" ادَّعى فيه أنّ الإسلام دينٌ ورسالة، وليس دولة، وأنَّ الرَّسول (صلي الله عليه وسلم) نبيٌّ داعية وليس رجلَ دولة. وقد استعدتْ أفكار الشَّيخ عبد الرازق الأزهرَ عليه والذي رأى في أفكاره مروقاً على الدِّين، وقام الأزهر بفصل الشَّيخ عبد الرازق من تلك المؤسَّسة الدِّينيَّة العريقة. كما يندرِج في هذا الباب العديدُ من العلمانيِّين المعاصرين من المسلمين المنبهرين بالحضارة الغَرْبيَّة.

ما هي بواعث هذا الاتِّجاه المتطرِّف؟

هنالك مجموعةُ احتمالاتٍ ربَّما كانت وراء هذا الاتِّجاه. ربَّما كان الدِّفاع عن الإسلام في مواجهة من يتَّهمونه بالآحاديَّة والتَّسلُّط واحداً من هذه البواعث. الاحتمال الثاني هو استمالة العناصر العلمانية في هذه المرحلة حتى تكفَّ بأسَها عن المشروع الإسلاميِّ مع التباسٍ في بعض المفاهيم أدَّى إلى نوعٍ من الخلط عند رواد هذا الاتِّجاه. الاحتمال الرَّابع والأخير هو تأثير تيارات التَّغريب على عقول ومشاعر بعض المسلمين خصوصاً الذين درسوا في الغرْب وتأثَّروا بثقافته.

إذا نظرنا إلى موقف الفكر الإسلامي المعاصر في مواجهة هذا التَّيار وصيغة العلاقة التي ينبغي أنّ تسودَ معه، نجد أنّ هنالك ثلاثة تيارات:

1 – خيار التَّصادم والصِّراع.

2 – خيار المقاطعة والانغلاق.

3 – خيار الحوار والتَّعايُش.

يبدو أنّ الخيار الأخير هو الأمثل لأنّ الإسلام يرتكز على قاعدةِ قوَّة المنطق لا منطق القوَّة والمجادلة بالتي هي أحسن. ويرى بعض المفكرين الإسلاميِّين المعاصرين أنّ هنالك تطوُّراً في حركيَّة الفكر الإسلاميِّ الحديث في التَّحوُّل من التَّصادُم والصِّراع وبالتالي المقاطعة والانغلاق إلى الحوار والتَّعايش بل التَّفاهُم والتَّنسيق بين بعض الكُتل والجماعات الإسلاميَّة وكُتَل وجماعاتٍ علمانية. وأنّ هذه الأخيرة ليست كلُّها مستعصية على الاستجابة للدَّعوة الإسلامية، فإذا أحسن الإسلاميُّون التَّعامُل معها وحُدِّدت بعض القواسم المشتركة، استطاع أصحابُ المشروع الإسلاميِّ بحسن الحوار والمناظرة والبُعد عن الوصاية والاستعلاء والجدَل الفقهي والعقيديِّ مع هؤلاء تحويل الكثير من أفراد النُّخبة العلمانية من الانحياز ضدَّ الإسلام إلى الحياد، ومن الحياد إلى المناصرة والانتماء الفكريِّ للإسلام[1].

[1] د. طه جابر العلواني. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطون، 1991م، ص55.

على أية حالٍ، فإنه لا توجد تعدُّدية مطلقة في الواقع لا في الدَّوْلَة الإسلامية ولا في الدُّول العلمانية لأنه ما من دولةٍ أو مجتمعٍ إلا وقد شرعت بعض القيود للحريأَّت السِّياسيَّة وأقامت بعض المبادئ والمقوِّمات الأساسيَّة للمجتمع، وقد تضيق أو تتَّسع دائرة هذه القيود وقد تتفاوت من دولةٍ إلى أخرى، إلا أنّ القاسم المشترك الأعظم هو وجود إطارٍ يجب أنّ تتقيَّد به هذه التَّعدُّديَّة.[2]

الاتِّجاه الثالث والأخير: هو الذي يرى ويُؤيِّد مشروعية التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة بشرط الالتزام بسيادة الشَّرِيعَة وعدم الخروج على أصولها الثَّابتة. ويغلب هذا الاتِّجاه على الباحثين المعاصرين. وربَّما كانت بواعثه هي واقع الاستبداد الذي تعيشه بلاد المسلمين وفتنة الحُريَّة التي تزهو بها مجتمعات الغَرْب العلمانية، وقد يقول البعض إنّها الهزيمة النَّفسيَّة أمام مغريات الحضارة الغربيَّة، وقد يدافع البعض أنّه التجديد في الوسائل والأساليب لاستيعاب متغيِّرات العصر. وأيّاً كانت البواعث لهذا الاتِّجاه، فإنه قد أضحى حقيقةً واقعةً وتكاد أغلب الأدبيَّات الحديثة في النِّظام السِّياسي الإسلاميّ تنحو هذا المنحى وتتلمَّس له التَّخريجات الشَّرعِيَّة التي تسلكه في منظومة المفاهيم السِّياسيَّة الإسلامية.

وينطلق معظم القائلين بمشروعيَّة التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة في إطار الإسلام من عددٍ من المرتكزات يأتي في مقدِّمتها:

أوَّلاً: السِّياسة الشَّرعِيَّة: والسّياسة الشَّرعِيَّة يمكن تعريفها بإيجازٍ بأنها تدبير الشُّؤون العامَّة للدَّولة الإسلامية بما يحقِّق المصالح ويدفع المضار، وأن يتمَّ كلُّ ذلك في إطارِ الشَّرِيعَة وأصولها الكليَّة. وبسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة والظُّروف، فقد استجدَّت أمورٌ كثيرة لم تكن معلومةً لدى السَّلف لم يقطع فيها الرَّسول (صلي الله عليه وسلم) برأيٍ ولا نزل بها وحيٌ. إنّ تدبير شؤون الحكم وعقد السُّلطات العامَّة في الدَّوْلَة وتنظيم العلاقة بينهما وتمكين الأُمَّة من ممارسة حقِّها في السُّلطَة وتدبير أنظمة الشُّورَى والحِسبة، كلُّ ذلك من مسائل السياسة الشَّرعيَّة التي لا يُشتَرَط فيها أنّ تكون على مثالٍ سابق، بل الذي يُشتَرَط هو ألا تخرج عن قوانين الشَّرِيعَة وأن تتحقَّق بها المصلحة.

ثانياً: الأصل في العقود والمعاملات الإباحة حتى يأتي ما يدلُّ على التَّحريم:

ممَّن انتصر لهذا الرَّأي من أهل العلم والفضل شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى. فإذا استخلصنا صياغةً لتعددية حزبيَّة منضبطةٍ تحقِّق المصلحة وتصون الأُمَّة من جَور الحكام، وتحفظ للأُمَّة حقَّها في الرقابة والحِسبَة، وتمَّ كل ذلك في إطارِ القواعد الكليَّة للشَّريعة فمما لا حرمةَ فيه، وعلى مدَّعي المنع إقامة الحجَّة والدَّليل.

ثالثاً: ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب:إذا استصحبنا هذه القاعدة وطبَّقناها في مجال الحكم والسِّياسة لوجدنا أنّ الشَّرِيعَة تأمرنا بجملةٍ من المبادئ الكليَّة يتوقَّف القيام بها في حاضرنا على التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة. ولنضربْ بعض الأمثلة لذلك. فالشُّورَى مثلاً لا مِراءَ إنها من قواعد الشَّرِيعَة الكليَّة ولا سبيل – في اعتقادنا – لتحقُّقها وتطبيقها في واقعنا الرَّاهن

---

[2] د. أحمد كمال أبو المجد. رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، 1992م، ص 57.

إلا عن طريق التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة. فمجال الشُّورَى في باب الحكم يتمثَّل في عمليَّة تداوُل السُّلطَة والرَّقابة عليها وفي كلا الأمْرَيْن تلعب التَّعدُّديَّة الحزبية والسِّياسيَّة دوراً محورياً.

رابعاً: قاعدة الذَّرائع والنَّظر إلى المآلات: بالإمكان النَّظر إلى التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة كذريعةٍ إلى منع الاستبداد من ناحيةٍ وإلى منع الاضطراب والثَّورات المسلَّحة من ناحيةٍ أخرى. وذلك بما تشيعه من الاستقرار النِّسبي في الأوضاع السِّياسيَّة، وبما تتيحُه للمعارضة السِّياسيَّة من المشاركة في السُّلطَة لإنفاذ برامجها واختياراتها السِّياسيَّة والوسائل أو الذَّرائع تأخذ حكم المقاصد أو الغايات حِلاًّ وحُرمةً. وإلى الذين يوازنون بين المفسدة التي قد تصحب التَّعدُّديَّة عليهم أنّ يوازِنوا ذلك والمفاسدَ التي تترتَّب على المعارضة السِّريَّة، ثم عليهم أنّ يوازِنوا بين المفاسد المتوهَّمة في التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بالمصالح التي تنجُم عنها من إتاحة الفرصة للخبرات لتثريَ العمل السياسيَّ، وتعميق الوعي السِّياسي لدى العامَّة، وصيانة الحريأَّت، ومنع التَّسلُّط، وإشاعة الاستقرار السِّياسي في أوساط المجتمع.

خامساً: صيانة الحقوق والحريأَّت العامَّة: تُعتَبَر الأحزابُ الإطاراتِ الفعالَّة التي تتيح للأفراد والجماعات ممارسة حقوقهم وحريأَّتهم العامَّة، وتحول بالتالي دون استبداد الحكَّام بالسُّلطَة أو التَّطاوُل على حقوق المواطنين. هذا لا يعني أنّ التَّعدُّديَّة الحزبية هي السَّبيل الأوحدُ الذي لا نتصوَّر غيره لصيانة الحقوق والحريَّات العامَّة، ولكنها الإطار الأكثر فعَّاليَّةً لتحقيق ذلك. فإذا لم تصطدم بحكمٍ في الشَّريعَة، ولم تتضمَّن مفسدةً تربو على ما يمكن أنّ تحقِّقه من مصلحةٍ أصبح القول بمشروعيَّتها هو القول المتعيَّن.

سادساً: السَّوابق التَّاريخيَّة: يستشهد بعض الذين يقولون بمشروعيَّة التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بأنَّ التاريخ الإسلاميَّ قد شهد هذه التَّعدُّديَّة في صورةِ الفِرَق الإسلامية كالخوارج والمعتزلة والشِّيعة والمُرجِئة ونحوهم. وإذا أمعنّا النَّظر في هذه الفِرق لوجدنا أنّها تكتُّلاتٌ سياسية في أصلها تحزَّبت حول اختياراتٍ وبرامج سياسية وإنْ كانت قد كسَتْ تحزُّبها السِّياسي بصبغة الاختلاف المذهبيّ الدِّيني.

فبعد وفاة الخليفة الرَّاشد عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، انتقلت الخلافة إلى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ودخل الخلاف في الرَّأي في المجتمع الإسلاميّ مرحلةً جديدةً، واكتسبتِ المعارضةُ الفكريَّة وجودها الماديَّ وتجسَّدت في أشكالٍ تنظيميَّة واضحةِ المعالم. فالذين خرجوا يطالبون بالثَّأر لمقتل عثمان (رضي الله عنه) من بني أميَّة كوَّنوا فيما بعدُ التَّيار السُّنيَّ المحافظ. أما الذين ناصروا علياً كرم الله وجهه فقد كوَّنوا التَّيار الشِّيعيَّ الثَّوريَّ. بين هذين التَّيارَين برز التَّيارُ الخارجيُّ الذي رفض الفعل الأمويَّ كليَّةً مع رفضهم في ذات الوقت لموقف الإمام عليٍّ وخرجوا على الإثنين وكوَّنوا فرقة الخوارج. والتَّيار الرَّابع الذي اعتزل الصِّراع بين الفئَتَين السأَّبقَتَين في صورته الماديَّة واهتمَّ بدلاً عن ذلك بالقضايا الفكريَّة كوَّن تيار المعتزلة. أما الفرقةُ الخامسة والأخيرة فقد رأتْ إرجاءَ الحكم على المتخاصمين وترك أمرِ الحُكم بشأنهم إلى الله سبحانه وتعالى، وكوَّنت هذه الجماعةُ تيار المُرجئة. ومع أنّ هذه المواقف الخمسة المتمايزة من قضيَّة استمرار الخلافة بعد عثمان(رضي الله عنه) قد تطوَّرت لتأخذ الصِّيغة الدِّينيَّة البحتة، إلا أنّها كانت تعبِّر عن خياراتٍ سياسيَّة واضحة.

سابعاً: البدائلُ المعاصرة: ينادي مناصِرُو التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة أنّ البدائل لها هذه الأنظمة التَّسلُّطية الشُّمولية التي صادرت الحريَّات وكمَّمت الأفواه وغيَّبت وعي الأُمَّة، ولم تجنِ من ورائها الأمَّة إلا النَّكبات والفواجع. فنقيض وبديل التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة هي أنظمة الحزب الواحد الذي يملك ويحكم ويسوم الشَّعب سوء العذاب. وإذا كان للتعددية بعض المثالب،

فإنَّ للأحاديَّة مثالبُ أدهى وأمرُّ. وإذا كان لنا أنّ نختار فإن مبنى ومبتغى الشَّرِيعَة تحقيق أكملِ المصلَحَتَين بتفويت أدناهما ودفْع أعظم المفسدَتَين باحتمال أدناهما.

الخاتمـة :

حاولت هذه الدراسة الإجابة عن سؤال مفصلي وهام مفاده هل يتسع الإسلام للتعددية السياسية ؟ بدأت الدراسة بتعريف الحزب في اللغة ثم انتقلت بعد ذلك لتحديد المعنى الاصطلاحي للمفهوم. انتقلت الدراسة بعد ذلك لمناقشة مفهوم التعدُّدية الحزبية على الصعيد العلماني الغربي. تناولت الدراسة كذلك مجموعة الأصول والقواعد الكلية التي تحكم العمل السِّياسي الإسّلامي. ثم انتقلت الدراسة إلى استعراض عدد من المناهج لتأصيل التعدُّدية في الفكر الاسّلامي. على هذه الأرضية تناولت الدراسة بالتمحيص والتحليل أُطروحات المدارس الفكرية الاسِّلامية المختلفة حول إشكالية التعدُّدية السِّياسية حيث ميّزت بين ثلاثة اتجاهات رئيسية:

الاتجاه الأول: يرى حرمة إنشاء الأحزاب السِّياسية ورفضها على اساس مبدئي.

الاتجاه الثاني: يرى ويؤيِّد مشروعية التعدُّدية الحزبية دون قيد أو شرط.

الاتجاه الثالث: يرى مشروعية التعدُّدية الحزبية بشروط منضبطة وفى اطار الالتزام بسيادة الشريعة وعدم الخروج على أصولها الثابتة. وتبنت الدراسة هذا الاتجاه الأخير.

وبناءً على ما تقدَّم، يصبح اختيار التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة بعد تهذيبها، وإعادة صياغتها بما يلائم مقاصد الشَّرِيعَة هي النَّموذج المقترح للعمل السِّياسي للدَّولة الإسلامية، ونحن في بداية ألفيَّةٍ جديدةٍ وقرنٍ جديد.

المراجـع

1- أحمد بن فارس بن زكريا: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1983م.

2- أحمد شوقي الفنجري: **الحُريَّة والأحزاب السِّياسيَّة**، مكتبة قليوب، القاهرة، 1987م.

3- أحمد كمال أبو المجد: **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**، دار الشروق، القاهرة، 1992م.

4- زكي الميلاد: **التَّعدُّديَّة الحزبية في الفكر الإسلامي: التأصيل، الأنماط، التحول**، الكلمة: العدد 2، السنة الأولى، شتاء 1994م.

5- سعد الدين إبراهيم (محرر): **التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة والدِّيمقرَاطِيَّة في الوطن العربي**، منتدى الفكر العربي، عمان، د. ت.

6- ضياء الدين الريس: **النظريات السِّياسيَّة الإسلامية**، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

7- طه جابر العلواني: **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطون، 1991م.

8- عبد الحميد متولي:**مبادئ نظم الحكم في الإسلام**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1974م.

9- عبد العزيز الخياط: "**التَّعدُّديَّة من وجهة نظر إسلامية**"، اللواء ، السنة الحادية والعشرون، العدد 1016- 21، الأردن، أكتوبر، 1992م.

10- فاروق عبد السلام: **الإسلام والأحزاب السِّياسيَّة**، مكتبة قليوب، القاهرة، 1987م.

11- فتحي يكن: **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت،1981م.

12- فهمي هويدي: "**الإسلام والدِّيمقرَاطِيَّة**"، المستقبل العربي، السنة الخامسة عشرة، العدد 166، بيروت، ديسمبر 1992م.

13- الفيروز آبادي: **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.

14- محمد عمارة: **الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985م.

15- محمد عمارة: **الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق النقد الذاتي**، تحرير وتقديم د. عبد الله النفيس، الكويت، د.ت.

16- مركز بحوث تطبيق الشَّرِيعَة الإسلامية :التَّعدُّديَّة السِّياسيَّة في الدَّوْلَة الإسلامية"،– إسلام آباد – باكستان. د. ت.

17- "**المسلمون**" (لندن) السنة الثامنة، العدد 413، يناير 1993م.

18- مطبوعة "**العالم**"، لندن، السنة الثامنة، العدد 399، 5 أكتوبر، 1991م.

19- ابن منظور: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

20- يوسف القرضاوي: **أين الخلل؟** مكتبة الجديد، تونس،1988م.